INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Amon, Karl, Dr. theol., Univ.-Prof., Graz 420
Andreae, Clemens-August, Dr. rer. pol., Univ.-Prof., Innsbruck 148
Andresen, Carl, Dr. theol., Univ.-Prof., Göttingen 129
Auer, Johann, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Sinzing 404, 488
Averbeck, Wilhelm, Dr. theol., Doz., Osnabrück 153, 306
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Paderborn 473, 477
Bauer, Johannes B., Dr. theol., Univ.-Prof., Graz 114, 209
Becker, Joachim, SSCC, Lic. theol., Lic. bibl., Simpelveld (Niederlande) 284
Becker, Petrus, OSB, Dr. theol., Trier 125
Berg, Ludwig, Dr. theol., Univ.-Prof., Mainz 55
Berger, Klaus, Dr. theol., Hamburg 112
Betz, Johannes, Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 40
Biser, Eugen, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Würzburg 219, 286
Bläser, Peter, MSC, Dr. theol., Prof., Paderborn 51
Blinzler, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof. (†), Passau 380, 382
Böckenförde, Werner, Dr. theol., Dr. jur., Frankfurt 72, 149, 277
Bolley, Alfons, Dr. phil., Studienrat, Essen 159
Bröker, Werner, Dr. rer. nat., Dr. theol., Priv.-Doz., Gimbte über Münster 7, 222, 223
Brosseder, Johannes, Dr., München 192
Brox, Norbert, Dr. habil., Prof., München 26, 289
Bühlmann, Walbert, OFMCap, Dr., Freiburg (Schweiz) 370
Cancik, Hubert, Dr., Doz., Pfäffingen üb. Tübingen 245
Casetti, Christoph, cand. theol., Münster 275
Cazelles, Henri, PSS, Dr. theol., Prof., Paris 108
Chrysostomus, Johannes, OSB, Dr., Niederalteich 452
Dassmann, Ernst, Dr. theol., Univ.-Prof., Bonn 68, 468
Dautzenberg, Gerhard, OFM, Dr. theol., Würzburg 19
Dempf, Alois, Dr. phil., Univ.-Prof., München 127
Dettloff, Werner, Dr. theol., Univ.-Prof., München 9
Dörmann, Johannes, Dr. theol., Prof., Münster 10
Dolch, Heimo, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bad Honnef 223, 233
Doppelfeld, Basilius, OSB, Würzburg 55
Dreher, Bruno, Dr. theol., Univ.-Prof., Wien 243, 244
Dreier, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Prof., Würzburg 410, 411, 412, 417
Eising, Hermann, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 72, 105, 106, 281, 452, 453, 505
Emminghaus, Johannes, Dr. phil., Dr. theol., Univ.-Prof., Wien 334
Engelbert, Pius, OSB, Dr., Gerleve 424
Ermecke, Gustav, Dr. theol., Dr. phil., Dr. jur. utr., Univ.-Prof., Bochum 141, 237, 326, 413, 415
Feil, Ernst, Dr. theol., Münster 363
Fellermeier, Jakob, Dr. theol., Prof., Bamberg 34
Fink, Josef, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 183
Finkenzeller, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof., München 133
Fischer, Joseph A., Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 294, 448
Fischer-Barnicol, Hans, Dr., Heidelberg 366
Fleckenstein, Heinz, Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 60
Fraling, Bernhard, Dr. theol., Prof., Münster 445
Frank, Isnard, OP, Dr. theol., Walberberg 480
Frank, Suso, OFM, Dr. theol., Univ.-Prof., Mainz 118
Franzen, August, Dr. theol., Univ.-Prof., Kappel üb. Freiburg 30
Freimark, Peter, Dr., Münster 103
Fuchs, Gotthard, Wiss. Ass., Münster 52, 230
Füglister, Notker, OSB, Dr., Prof., Salzburg 296
Gamberoni, Johann, Dr. theol., Univ.-Doz., Brixen 204
Ganoczy, Alexandre, Dr. theol., Priv.-Doz., Münster-Paris 140, 318, 321
Ganzer, Klaus, Dr. theol., Univ.-Prof., Trier 298, 398
Gastgeber, Karl, Dr. theol., Dr. med., Univ.-Prof., Graz 332
Gerken, Alexander, OFM, Dr. München-Rom 49
Glazik, Josef, MSC, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 278
Gnilka, Joachim, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 18
Görgemanns, Herwig, Dr. phil., Doz., Malschenberg 28
Golomb, Egon, Dr., Kirchhellen-Grafenwald 327
Graef, Hilda C., Dr., Oxford 144
Gross, Heinrich, Dr. theol., Univ.-Prof., Regensburg 455
Grothues, Dirk, Rektor, Münster 150
Gründel, Johannes, Dr. theol., Univ.-Prof., München 234
Guggenberger, Alois, CSSR, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Gars am Inn 486
Hacker, Paul, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 449
Haendler, Klaus, Dr., Münster 450
Hang, Thaddäus, Dr., Taipei, Taiwan (Formosa) 104
Hasenhüttl, Gotthold, Dr. theol., Doz., Tübingen 36, 239
Haubst, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Mainz 309, 310
Hauser, Richard, Dr. theol., Univ.-Prof., Heidelberg 189
Hegel, Eduard, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 218, 299
Heggelbacher, Othmar, Dr. theol., Dr. jur., Prof., Bamberg 57
Heinen, Wilhelm, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 324
Hellbernd, Paul, Dr., Münster 424
Helle, Horst Jürgen, Dr. phil., Priv.-Doz., Aachen 238
Hellmann, Manfred, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 399
Henning, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 416
Hödl, Ludwig, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 136, 138
Höfer, Albert, Dr. theol., Doz., Graz 61
Hoffmann, Paul, Dr. theol., Prof., Bamberg 386, 388, 393
Homann, Karl, Wiss. Ass., Münster 1
Horst, Ulrich, OP, Dr., Prof., Walberberg 311
Huber, Augustin K., O. Praem., Dr. theol. Königstein 123
Jorissen, Hans, Dr. theol., Univ.-Prof., Bonn 400, 406
Jüssen, Klaudius, Dr. theol., Univ.-Prof., Prälat, Freiburg i. Br. 229
Junker, Hubert, Dr. theol., Prof., Trier 15
Kaiser, Matthäus, Dr. theol. habil., Univ.-Prof., Regensburg 240
Kallis, Anastasios, Dr., Wiss. Ass., Münster 232, 317, 368, 407
Karrer, Leo, Dr. theol., Münster 132
Kerstiens, Ferdinand, Dr. theol., Münster 38
Kertelge, Karl, Dr. theol., Prof., Trier 391, 395
Khoury, Adel-Théodore, Lic. es-Lettres-arabes, Lic. es-Lettres-philosophie, Doz., Münster 9, 102, 221
Klockars, Birgit, Dr., Helsingfors 323
Knauer, Peter, SJ, Dr. theol., Frankfurt/Main 303, 493
Kořínek, Alois, SJ (†), Rom 187
Kornfeld, Walter, Dr. theol., Prof., Wien 17
Kremer, Jacob, Dr. phil. habil., Prof., Aachen 114
Krüger, Paul, Dr. theol., Dr. phil., Amelsbüren b. Münster 32, 196, 265, 465, 494
Kubina, Veronika, Wiss. Ass., Münster 502
Langemeyer, Bernhard, OFM, Dr. theol., Paderborn 302
Lausberg, Heinrich, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 300, 301
Lell, Joachim, D., Bensheim 314
Lengeling, Emil J., Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 65, 66, 67, 334
Lescrauwaet, J. F., MSC, Dr., Prof., Tilburg (Niederlande) 52
Lippert, Peter, CSSR, Dr., Prof., Hennef/Sieg 59, 331
Löning, Karl, Lic. theol., Akad. Rat, Münster 505
Loretz, Oswald, Dr. theol., Prof., Münster 14, 71, 208
Luykx, Bonifaz, OPraem, Dr. theol., Prof., Kinshasa/Congo 12, 198
Maas-Ewerd, Theodor, Dr. theol., Bösensell üb. Münster 67, 504
Mayer, Cornelius, OSA, Dr., Würzburg 211
Missalla, Heinrich, Dr. theol., Doz., Münster 242
Möllerfeld, Johannes, SJ, Frankfurt/Main 475
Mußner, Franz, Dr. theol., Univ.-Prof., Regensburg 25, 207
Ohler, Annemarie, Dr. theol., Hochdorf b. Freiburg i. Br. 177
Ott, Ludwig, Dr. theol., Prof., Eichstätt 227
Pesch, Wilhelm, CSSR, Dr. theol., Prof., Mainz 158, 293
Pesch, Rudolf, Dr. phil., Dr. theol., Doz., Freiburg i. Br. 293, 459
Pesch, Otto H., Dr. theol., Prof., Walberberg 496
Peters, Karl, Dr. jur., Univ.-Prof., Tübingen 54
Ploeg, J. P. M. van der, OP, Dr., Prof., Nijmegen 203
Probst, Manfred, SAC, Wiss. Ass., Münster 418
Promper, Werner, Dr., Wiss. Ass., Münster 369
Prümm, Karl, SJ, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Rom 98
Ratzinger, Joseph, Dr. theol., Univ.-Prof., Regensburg 278
Rauscher, Fridolin, WV, Dr., Walpersdorf-Herzogenburg N.-Ö. 13, 197
Reinhardt, Klaus, Dr. theol., Prof., Trier 490
Reiter, Josef, Dr., Prof., Regensburg 269
Reuter, Rudolf, Dr. phil., Prof., Münster 423
Richter, Klemens, Lic. theol., Münster 158
Richter, Wolfgang, Dr., Priv.-Doz., München 454
Riedlinger, Helmut, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 378, 475
Ritter, Raimund, CSSR, Dr. phil., Prof., Gars/Inn 71, 100
Roth, Anselm, OSB, Lic. theol., Gerleve 505
Rüther, Hans-Jörg, Bonn 453
Ruppert, Lothar, Dr. theol., Doz., Fulda 372
Ryan, Dermot, Dr., Prof., Dublin 20
Scharbert, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof., München 370
Schauf, Heribert, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Aachen 50
Schenke, Hans-Martin, Dr. phil., Dr. theol. habil., Prof., Berlin 210
Scherer, Georg, Dr. phil., Prof., Oberhausen 151
Schierse, Franz Josef, Dr. theol., Hausen üb. Linz 463
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Univ.-Prof., Regensburg 37, 127
Schilling, Othmar, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 283
Schlette, Heinz Robert, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Ittenbach üb. Königswinter 279, 484
Schmid, Josef, Dr. theol., Dr. theol. h. c., Univ.-Prof., München 206
Schmölz, Franz Martin, Dr., Prof., Salzburg 417, 500
Schmucker, Josef, Dr. phil. habil., Dr. theol., Prof., Oberlind 33
Schöllgen, Werner, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 53, 481
Schreiner, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 376
Schröer, Alois, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Münster 481, 501
Schulte, Raphael, OSB, Dr., Prof., Gerleve üb. Coesfeld 226
Seckler, Max, Dr. theol., Univ.-Prof., Tübingen 312
Seifert, Eckhart, Wiss. Ass., Tübingen 328
Seybold, Michael, Dr., Prof., Eichstätt 47, 139
Siefer, Gregor, Dr., Hamburg 419
Simons, Eberhard, Dr., München 361, 491

Smitmans, Adolf, Dr. theol., Tübingen 390
Stasiewski, Bernhard, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 213
Steer, Georg, Dr., Würzburg 335
Steinmetz, Franz Josef, SJ, München 441
Stenzel, Alois, Dr. theol., Prof., Frankfurt/Main 408
Stuiber, Alfred, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 397
Sydow, Jürgen, Dr. phil., Tübingen 126, 501
Teichtweier, Georg, Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 142, 325
Tellen, Heinrich, Caritasdirektor, Münster 159
Tenzler, Johannes, Kurat, Weichs üb. Dachau 353
Thoma, Clemens, SVD, Dr. theol., Mödling üb. Wien 377
Thüsing, Wilhelm, Dr., theol., Univ.-Prof., Münster 461
Tüchle, Hermann, Dr. theol., Univ.-Prof., München 215
Verheijen, Luc, OSA, Dr., Paris 471
Villalmonte, Alejandro de, OFMCap, Dr., Salamanca 463, 493
Vogt, Hermann J., Dr., Waldorf 294, 465
Voß, Bernd Rainer, Dr. phil., Akad.-Rat, Münster 199
Warnach, Walter, Dr., Prof., Köln 89
Weber, Klaus, Dr. theol., Wiss. Ass., Bonn 301
Weber, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Univ.-Prof., Münster 146, 147
Weigand, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 56
Weilner, Ignaz, Dr. theol., Prof. (†), Regensburg 226
Welte, Bernhard, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 95, 135
Werners, Hans, Pfarrer, Münster 63
Willeke, Bernward, OFM, Dr. theol., Univ-Prof., Würzburg 336
Winter, Alois, Dr. theol., Mainz 482
Wittstadt, Klaus, Dr., Wiss. Ass., Münster 119, 121, 124, 214, 216, 476
Wodka, Josef, Dr. theol., Dr. phil., Prof. (†), St. Pölten 214, 217, 218, 300
Zeeden, Ernst Walter, Dr. phil., Univ.-Prof., Tübingen 499
Zenger, Erich, Lic. theol., Würzburg 202, 456, 458
Ziener, Georg, OMI, Dr. theol., Prof., Hünfeld 282

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Fink, J.: Petrusgebeine und Petrusgrab 183–188
Homann, K.: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert 1–8
Krüger, P.: Neueste Forschungen zur koptischen Gnosis 265–270
Ohler, A.: Die biblische Deutung des Mythos 177–184
Reiter, J.: Zur Ontologie des Funktionalismus 269–276
Steinmetz, F. J.: Zur Diskussion der Jungfrauengeburt 441–446
Tenzler, J.: Ganzheitliche Seelsorge 353–362
Warnach, W.: Säkularisation und Utopie 89–96

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II. Editionem paravit A. Schönmetzer SJ 187
Acta Facultatis Artium Universitatis Vindebonensis 1385–1416. Nach der Originalhandschr. hrsg. von P. Uiblein 480
Adam, A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2: Mittelalter und Reformationszeit 47
Aland, K.: Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes 18
Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Ethica commentum et quaestiones. Tres libros priores primum edidit W. Kübel 227
Allard, M.: Textes Apologétiques de Guwainī 103
Antweiler, A.: Eigentum 326
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien
Archiv für Liturgiewissenschaft, Bd X, 2 66
Aston, M.: Thomas Arundel 476
Astrath, W.: Die vita communis der Weltpriester 240
Atiya, A. S.: A history of eastern Christianity 494
Auer, A.: Christsein im Beruf 237
Augustinus: Drei Bücher über den Glauben. Übertragen von C. J. Perl. – ders.: Geist und Buchstabe. Übertragen von A. Forster OSB 211
Sancti Aurelii Augustini: De Trinitate Libri XV. Cura et studio W. J. Mountain 471
Balthasar, H. U. von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd III, 2: Theologie. Teil 1: Alter Bund 284
–, –: Herrlichkeit. Bd III, 2: Theologie. Teil 2: Neuer Bund 286
–, –: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III 286
Bardtke, H.: Bibel, Spaten und Geschichte 453
Barreau, J. C. s. Connan
Beasley-Murray, G. R.: Die christliche Taufe 408
Bergmann, H.: Auf dem Wege zur Persönlichkeit 237
Bertier de Sauvigny, G. de s. Geschichte der Kirche
Bianchi, G.: L'Italia del dissenso 424
Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. W. Thiele recensuit et brevi apparatu instruxit R. Weber OSB 281
Bild – Wort – Symbol in der Theologie. Hrsg. von W. Heinen 275
Blank, J.: Paulus und Jesus 207
Boelens, M.: Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe 56
Bornemann, F.: Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837–1909 336
Bouman, C. A. s. Geschichte der Kirche
Brandmüller, W.: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424. Bd I: Darstellung 477
Brandon, S. G. F.: Jesus and the Zealots 20
Breuning, K.: Die Vision des Reiches 299
Bright, J.: Geschichte Israels 106
Brosseder, J.: Ökumenische Theologie 51
Brox, N.: Der Glaube als Weg 114
Büsser, F.: Das katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart 499
Bunnik, R. J.: Das Amt in der Kirche 239
Burr, V.: Bibliothekarische Notizen zum Alten Testament 71
Cantalamessa, R.: L'omelia „In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma 397
Casel, O.: Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes 420
Casper, B.: Das dialogische Denken 221
Casper, B., Hemmerle, K., und Hünermann, P.: Besinnung auf das Heilige 361
Chauchard, P.: Untugend der Tugenden – Tugend der Untugenden 412
Codices manuscripti operum Thomae de Aquino recensuerunt H. F. Dondaine et H. V. Shooner. Tom. I 311
Commento al Vangelo di Giovanni di Origene. Hrsg. und übersetzt von E. Corsini 465
Connan, F. – Barreau, J. C.: Die Pfarrei von morgen 331
Corpus Ambrosiano Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex. 1. Teil: Text, hrsg. von O. Heiming 65
Corpus Ambrosiano Liturgicum II. 1. Teil: Text, untersucht und hrsg. von O. Heiming 334
Corpus Consuetudinum Monasticarum, publici iuris fecit K. Hallinger. Tom. V edidit P. Becker 298
Dabrowski, E.: Listy do Koryntian 370
Daecke, S. M.: Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie 233
Degenhardt, H.-J.: Lukas – Evangelist der Armen 386
Delekat, L.: Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum 372
Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage, hrsg. von W. Harenberg 100
Deussen, G.: Die neue liturgische Gemeinde 67
Dias, P. V.: Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener 314
Dindinger s. Streit
Diskussion über die „Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann, hrsg. von W. D. Marsch 38
Kölner Domblatt. Jb des Zentral-Dombauvereins, hrsg. von J. Hoster 72
Dommershausen, W.: Die Estherrolle 204
Dornier, P.: Les Épîtres Pastorales 289
Dülmen, A. van: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus 112
Ebeling, G.: Verstehen und Verständigung in der Begegnung der Konfessionen 52
Menschliche Existenz und moderne Welt, hrsg. und mitverfaßt von R. Schwarz 410
Festgabe für E. Stakemeier (Catholica Jg 23, H. 2/3, S. 89–344) 450
Filthaut, Th.: Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen 502
Fink, J.: Petrusgebeine und Petrusgrab 183
Fischer, G. H. s. Holl
Fohrer, G.: Geschichte der israelitischen Religion 283
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Hrsg. von J. Vincke. Erste Reihe, 23. Bd 300
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Hrsg. von J. Vincke. Erste Reihe, 24. Bd 301
Fortmann, H.: Geistige Gesundheit und religiöses Leben 60
Frickel, J.: Die „Apophasis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9–18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons 210
Friedrich, I.: Ephod und Choschen im Lichte des alten Orients 17
Fries, H.: Herausgeforderter Glaube 37
Frör, K.: Wege zur Schriftauslegung 105
Fuchs, E.: Marburger Hermeneutik 95
Gäumann, N.: Taufe und Ethik 391
Ganoczy, A.: Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin 52
Ganzer, K.: Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. 501
Gassmann, B.: Ecclesia reformata 318
Georgopoulou, N. D.: 'Η ἁγιότης τῆς' Εκκλησίας ἐξ ὀρθοδόξου ἐπόψεως

[= Die Heiligkeit der Kirche vom orthodoxen Gesichtspunkt] 407
:–' Τὸ γεγονὸς τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ ὁ ἄνθρωπος [= Die Tatsache des christlichen Glaubens und der Mensch] 407
Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier [u. a.], Bd III: Reformation und Gegenreformation (ca. 1500–1715). H. Tüchle und C. A. Bouman 119
Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier [u. a.], Bd IV: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. L. J. Rogier und G. de Bertier de Sauvigny 121
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd I–III 158
Girardi, G.: Marxismus und Christentum 484
Glaube, Geist und Geschichte. Festschrift für E. Benz, hrsg. von G. Müller und W. Zeller 9
Görg, M.: Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels 202
Goldbrunner, J.: Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung 353
Goldmann, K.: Verzeichnis der Hochschulen und hochschulartigen Gebilde sowie ihrer Vorläufer und Planungen in deutsch- und gemischtsprachigen Gebieten unter besonderer Berücksichtigung ihrer (Haupt-)Matrikeln 218
Gottschalk, J.: St. Hedwig. Herzogin von Schlesien 214
Grabner-Haider, A.: Paraklese und Eschatologie bei Paulus 293
Grass, F.: Studien zur Sakralkultur und Kirchlichen Rechtshistorie Österreichs 501
Ostbairische Grenzmarken, hrsg. von J. Oswald, Bd X 126
Grillmeier, A.: Wandernde Kirche und werdende Welt 59
Hänggi, A. - Pahl, I.: Prex Eucharistica 334
Häring, B.: Brennpunkt Ehe 325
–, –: Das Gesetz Christi 234
Hahn, V.: Das wahre Gesetz 468
Hammerschmidt, E.: Äthiopien 32
Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin. Bd. III/2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation 473
Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin. Bd IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation 30
Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Hrsg. von B. Reicke und L. Rost. 3. Bd: P–Z 452
Hasler, A.: Luther in der katholischen Dogmatik 496
Hastings, A.: Das schwarze Experiment 370
Haubst, R.: Vom Sinn der Menschwerdung, „cur deus homo" 488
Haule, C.: Bantu „Witchcraft" and Christian Morality 197
Hayes, Z.: The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta 138
Heidegger und die Theologie, hrsg. von G. Noller 36
Heiler, F.: Das Gebet 505
Heinzmann, R.: Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai 309
Heislbetz, J.: Theologische Gründe der nicht christlichen Religionen 102
Hemmerle, K. s. Casper
Hengel, M.: Nachfolge und Charisma 19
Henrich, F.: Die Bünde katholischer Jugendbewegung 504
Herde, P.: Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jahrhundert 398
Hoffacker, P. s. Marré
Hofmeier, J.: Seelsorge und Seelsorger 418
Holl, A., und Fischer, G. H.: Kirche auf Distanz 413
Holtz, T.: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas 459
Horstkötter, L.: Die Anfänge des Prämonstratenserstiftes Hamborn und seine Entwicklung im ersten Jahrhundert seinens Bestehens 123
Huber, A. K.: Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert 218
Huber, N.: Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des Spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens XI. (1714–1721) 217
Huber, W.: Passa und Ostern 296
Hübner, K.: Die mittelalterlichen Glockenritzungen 423
Hülsbusch, W.: Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras 49
Hünermann, P.: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie 1
–, –: s. Casper
Huonder, Q.: Die Gottesbeweise 33
Ibañez Arana, A.: La Doctrina sobre la Tradicion en la Escuela Salmantina 50
Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II 278
Ivánka, E. von: Rhomäerreich und Gottesvolk 317
Javelet, R.: Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille 310
Jesus and the Historian. Written in Honor of Ernest Cadman Colwell, edited by F. Th. Trotter 158
Jungfrauengeburt gestern und heute. Mariologische Studien Bd IV. Hrsg. von H. J. Brosch u. J. Hasenfuß 441
Käsemann, E.: Jesu letzter Wille nach Johannes 17 461
Kaiser, Ph.: Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik 490
Kamphaus, F.: Von der Exegese zur Predigt 61
Kirchen in nachsakraler Zeit. Bd 2, hrsg. von H.-E. Bahr 71
Klijn, A. F. J.: An Introduction to the New Testament 206
Knemeyer, F.-L.: Das Notariat im Fürstbistum Münster 481
Kölner Domblatt. Jahrbuch des Zentral-Dombauvereins, hrsg. von J. Hoster 72
Körner, F.: Die Metaphysik des Abendlandes unter dem Richtmaß der Krise 34
Koinonia – Kirche und Brüderlichkeit. Hrsg. von E. Hesse und H. Erharter 150
Kolping, A.: In Memoriam Arnold Rademacher 159
Kuhlmann, J.: Die Taten des einfachen Gottes 368
Kuhn, P.: Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen 377
Kraus, J.: Im Auftrag des Papstes in Rußland 452
Krause, M., u. Labib, P.: Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo 265
Kröger, A.: Mensch und Person 302
Küng, H.: Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche 230
Kunz, E.: Glaube – Gnade – Geschichte 493
Kwaak, H. van der: Het Proces van Jezus 382
Kwant, R. C.: Soziale und personale Existenz 141
Labib, P. s. Krause
Lang, A.: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik 406
Langerbeck, H.: Aufsätze zur Gnosis, hrsg. von H. Dörries 98
Larcher, C.: Études sur le livre de la sagesse 282
Lehmann, K.: Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift 114
Lell, J.: Evangelische Fragen an die römisch-katholische Kirche 52
Léon-Dufour, X.: Die Evangelien und der historische Jesus 380
Lipinski, E.: Le poème royal du Psaume LXXXIX 1–5. 20–38 376
Loew, J.: Auf dein Wort hin. Ein Bild des Apostels heute 242
Lorenz, W.: Die Kreuzherren mit dem roten Stern 214
Loretz, O.: Schöpfung und Mythos 179
Lubac, H. de: Geist aus der Geschichte 28
–, –: Die Kirche. Eine Betrachtung. Übers. u. eingel. v. H. U. v. Balthasar 132
MacEoin, G. s. Murphey
Manthey, F.: Polnische Kirchengeschichte 213
Maron, G.: Petrus, Luther und wir 52
Marré, H., u. Hoffacker, P.: Das Kirchensteuerrecht im Land Nordrhein-Westfalen 72
Marxsen, W.: Die Auferstehung Jesu von Nazareth 25
Marzac, N.: Richard Rolle de Hampole (1300–1349). Texte critique avec traduction et commentaire 475
Maurier, H.: Theologie des Heidentums. Übers. von J. Bettray 279
Mbunga, St. B. G.: Church Law and Bantu Music 198
Megivern, J. J.: Concomitance and communion 40
In Memoriam Paul Kahle, hrsg. von M. Black und G. Fohrer 14
Ménard, J.-É.: L'Evangile selon Philippe 265
Messner, J.: Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben. 2., wesentlich erw. Aufl. 55
Meyer, H. B.: Luther und die Messe 153
Mikat, P.: Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes 294
Mitbestimmung? Hrsg. von G. Briefs 147
Mitchell, L. L.: Baptismal Anointing 67
Molitor, J.: Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte 465
Moltmann, J.: Perspektiven der Theologie. Ges. Aufsätze 38
Mooney, Ch. F.: Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ 222
Müller, J.: Wozu noch Mission? 278
Müller, M.: Grundlagen der katholischen Sexualethik 142
Murphey, F. X. – MacEoin, G.: Synode '67. Eine Chronik. Übers. von G. Woeste 149
Mynarek, H.: Der Mensch – Sinnziel der Weltentwicklung 219
Navakatesh, J. Th.: Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der südindischen Thomaschristen 196
Nawroth, E.: Zur Sinnerfüllung der Marktwirtschaft 148
Nicolas, J. H.: Les profondeurs de la grâce 404
Niemeyer, G.: Ich schwöre. Teil I u. II 54
Niggemann, W.: Das Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung bis 1933 151
Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, zweite Abteilung 1560–1572. Hrsg. v. d. Hist. Kommission d. Österr. Akad. d. Wiss. in Wien u. d. Österr. Kulturinstitut in

Rom. VIII. Bd: Nuntius G. Delfino und Kardinallegat G. F. Commendone 1571 bis 1572; bearb. von J. Rainer 216
O'Connor, D. Wm.: Peter in Rome. The Literary, Liturgical and Archeological Evidence 188
Oelinger, J.: Organisierte Verantwortung 415
Orlinsky, H. M.: The so-called „Servant of the Lord" and „Suffering Servant" in Second Isaiah 15
Osculati, R.: Fenomenologia e Grazia 482
Pahl, I. s. Hänggi
Peschke, K.: Naturrecht in der Kontroverse 413
Plassmann, E.: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert 328
Pompey, H.: Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin 332
Pottmeyer, H. J.: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft 312
Poulssen, N.: König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testamentes 456
Preller, H.: Geschichte der Historiographie unseres Kulturkreises 245
Preuss, H.-D.: Jahweglaube und Zukunftserwartung 455
Primetshofer, B.: Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781–1841) 57
Die Problematik von Raum und Zeit (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 6) 127
Probleme der Autorität. Hrsg. von J. M. Todd 324
Zur Psychologie der Persönlichkeit, hrsg. von N. Petrilowitsch 411
Rabut, O.: Christsein als Weltverantwortung 7
Randa, A.: Pro republica christiana 399
Ratzinger, J.: Einführung in das Christentum 72
Um Reform und Reformation. Mit Beiträgen von J. Lortz und R. Bäumer 124
Renard, L.: Salazar. Kirche und Staat in Portugal 301
Rensch, B.: Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage 223
Repo, E.: Der „Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums 209
Richard von St. Victor: Über die Gewalt der Liebe. Einf. und Übers. von M. Schmidt 226
Rivista di archeologia christiana, Vol. 42–44 (1966–1969), Miscellanea in onore di E. Josi 505
Rogier, L. J. s. Geschichte der Kirche
Romaniuk, K.: Ksiega Mądrości 370
Rombach, H.: Substanz, System, Struktur. Bd I u. II 269
Rudolph, W.: Hosea. (Kommentar zum Alten Testament XIII, 1) 108
Rüfner, V.: Psychologie. Grundlagen und Hauptgebiete 481
Rüsch, E. G.: Kirchliche Autorität und Freiheit des Gewissens 52
Ruggieri, G.: Il Figlio di Dio Davidico 208
Ruperti Tuitiensis Commentaria in Evangelium Sancti Johannis edidit Rhabanus Haacke OSB 475
Sacramentum Mundi, hrsg. von K. Rahner und A. Darlap [u. a.]. Erster Band: Abendland bis Existenz. Zweiter Band: Existenzialphilosophie bis Kommunismus 189
Salomon, Kl.-D.: Der soziale Rechtsstaat als Verfassungsauftrag des Bonner Grundgesetzes 416
Sand, A.: Der Begriff „Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen 395
Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort. Auswahl von F. W. Deichmann, Text von Th. Klauser 68
Savramis, D.: Religionssoziologie. Eine Einführung 238
Scheeben, M. J.: Gesammelte Aufsätze, hrsg. von H. Schauf (Gesammelte Schriften, Bd VIII) 226
Schelbert, G.: Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils 12
Schellong, D.: Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien 321
Schiffers, N.: Fragen der Physik an die Theologie 223
Schille, G.: Die urchristliche Kollegialmission 390
Schillebeeckx, E.: Die eucharistische Gegenwart 306
Schlette, H. R.: Veränderungen im Christentum 277
Schmaus, M.: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, Bd I 133
Schmid, H. H.: Gerechtigkeit als Weltordnung 454
Schoch, M.: Karl Barth. Theologie in Aktion 192
Schöndorf, K. E.: Die Tradition der deutschen Psalmenübersetzung 335
Schöpf, A.: Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustinus 129
Scholl, H.: Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin 140
Schröer, A.: Die Kirche in Westfalen vor der Reformation 215
Schröger, F.: Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger 463
Schürmann, H.: Der Paschamahlbericht. Lk 22, (7–14) 15–18 (NTAbh XIX, 5) 2. Aufl. 505
Schütz, W.: Vom Text zur Predigt 244
Schützeichel, H.: Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton 139
Schulte, H.: Zur Sozialstruktur religiöser Gemeinschaften 55
Schulte, R.: Theologie und Heilsgeschehen 135
Schultze, B.: Das Gottesproblem in der Osttheologie 232
Schulz, W.: Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis 491
Schurè, E.: Die großen Eingeweihten 366
Schwarz Lausten, M.: Biskop Niels Palladius 323
Schweitzer, W.: Der entmythologisierte Staat – Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen 500
Schwencke, O.: Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494 378
Siegmund, G.: Buddhismus und Christentum 449
Simonetti, M. (Übers.): I Principi di Origene 294
Der Sinn des Lebens nach den Fünf Weltreligionen, hrsg. von J. A. Irving und R. C. Chalmers 10
Skrifter af Peter Palladius 323
Snaith, N. H.: Isaiah 40–66. A study of the teaching of the Second Isaiah and its consequences 15
Die frühen Sozialisten, hrsg. von F. Kool und W. Krause. Eingeleitet von P. Stadler 417
Stachel, G.: Der Bibelunterricht 243
Stallmann, M.: Die Christlichkeit der „christlichen Schule" 52
Streit-Dindinger: Bibliotheca Missionum 369
Streuer, S. R.: Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli 9
Strukturen christlicher Existenz, hrsg. v. H. Schlier [u. a.] 445
Studenten und die Kirche, hrsg. von Ringeling/Rohrbach 63
Ebracher Studien. E. Forsthoff zum 65. Geburtstag 89
Studies on the second part of the Book of Isaiah s. Orlinsky, H. M. und Snaith, N. H.
Das große Tabu, hrsg. von W. S. Schlegel 53
Tannehill, R. C.: Dying and Rising with Christ 393
Teilhard de Chardin, P.: Frühe Schriften 486
Textbuch zur Geschichte Israels. Hrsg. von K. Galling. 2. neubearb. Aufl. 453
Theologie und Kirche in Afrika, hrsg. von H. Bürkle 13
Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XL, pars A. Cura et studio Fratrum Praedicatorum 229
Thomas, R.: Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum 400
Trevijano Etcheverria, R. M.: En lucha contra las potestades 463
Tüchle, H. s. Geschichte der Kirche
Ullrich, L.: Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz OP 136
Varga, P.: Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz 144
Vargas Machuca, A.: Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según Francisco Suárez 493
Veilleux, A.: La Liturgie dans le cénobitisme pachömien au quatrième siècle 118
Vetter, A.: Personale Anthropologie 127
Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach P. Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. I. 24,2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses. Lfg 1–4 (bis Col 1, 9). II. 26, 1 Epistulae Catholicae. Lfg 3–7 (2 Pt, 1 Jo, 2 Jo, 3 Jo, Jud. Nachträge, Register, Einleitung) 199
Vogt, H.: Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia 203
Voss, G.: Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen 388
Wagner, R.: Die Gnosis von Alexandria 26
Waldmann, G.: Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit 303
Walliser, F.: Cistercienser Buchkunst 424
Walther, Ch.: Theologie und Gesellschaft – Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik 417
Weidmann, H.: Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen 458
Welte, B.: Auf der Spur des Ewigen 363
Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin, hrsg. von B. Stasiewski, XIX. u. XX. Jg 1965/66 72
Wilken, W.: Brücken zur Kirche 327
Wirth, B.: Imperialistische Übersee- und Missionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas 104
Ziegler, A. W.: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. 1. Bd Geschichte 448
Ziegler, W.: Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit, dargestellt an Hand der Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation 125
Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln 146
Zoepfl, F.: Johannes Evangelist Wagner 159

IV. Personennachrichten (inkl. Promovierte)

Abel, Cornelis 508
Alemany, José Joaquin 510
Ambrozic, Aloysius 509
Andreae, Stefan 506
Angenendt, Arnold 508
Anhell, Ferdinand 510
Antes, Peter 507
Arendt, Magdalene 512
Aymans, Winfried 506
Babel, Robert 512
Bachmann, Peter 503
Bakaus, Walter 160
Baron, Christine Elisabeth 512
Bauer, Engelbert 512
Beutter, Friedrich 160
Biemer, Günter 160
Blanchard, Daniel 512
Boff, Leonardo 507
Borse, Udo 505
Brandstetter, Heinrich 509
Bröker, Werner 160
Broer, Ingo 507
Brom, Antonius 510
Buckley, Mary Imelda 508
Büll, Lothar 509
Bürgi, Franz 511
Bumpus, Harold 508
Camarero, Jesús 511
Caminada, Johannes 508
Darlap, Adolf 510
Drögsler, Alfred 509
Ernst, Johannes Theodorus 506
Fahey, Michael 509
Falkner, Andreas 509
Feld, Helmut 508
Feneberg, Rupert 509
Feneberg, Wolfgang 509
Fiorenza, Elisabeth (geb. Schüßler) 508
Fischer, Heinz 509
Fitzpatrick, Thomas J. 510
Fox, Helmut 508
Fraling, Bernhard 336, 506
Frank, Isidor 507
Frankl, Karlheinz 509
Frei, Bernhard Rudolf 511
Frei, Maria Roswitha (Schwester Judith) 507
Friemel, Otmar 512
Füglister, Notker OSB 424
Führer, Franz 510
Fuhs, Hans F. 506
Furdenbach, Siegfried 509
Galvin, John P. 510
Gatz, Erwin 505
Gauly, Heribert 506
Gerwers, Heinz 508
Giesriegl, Richard 510
Goeke, Hugo 506
Göstemeyer, Margret 511
Goldenits, Walter 510
Gollinger, Hildegard 160
Gonzalez-Martin, Crescente 512
Grünwald, Michael 509
Gumppenberg, Rudolf von 510
Gutierrez, Cipriano 512
Häring, Hermann 509
Hainz, Josef 507
Hammer, Felix 506
Hardegger, Hans 512
Hardt, Adelheid 511
Hauser, Johann 510
Helbling, Kaspar 511
Hemmerle, Klaus 424
Herreros, Jésus 512
Herrmann, Horst 505
d'Hert, Ignace 512
Hippler, Bernhard 512
Hofer, Josef 510
Holotik, Gerhard 512
Hospital, Serge 512
Hoye, William J. 508
Hübner, Reinhard 506
Immenkötter, Herbert 507
Inhoffen, Peter 507
Jacobs, Wolfgang 511
Jaspers, Reiner 508
Jerg, Ernst 160
Klieber, Wolfgang 507
Klos, Herbert 511
Kohl, Klaus 509
Kolaric, Juraj 509
Konrad, Franz 507
Konzili, Jürgen 511
Koschel, Ansgar 511
Kramer, Hans OSC 160
Kritzer, Karl Heinz 510
Krutzler, Josef 512
Küble, Philipp 507
Kuhn, Rudolf 507
Laaf, Peter 506
Lalonde, Jacques 507
Lang, Klaus 510
Lasić, Hrvoje 512
Lauer, Werner 507
Lepperdinger, Friedrich 510
Lohfink, Norbert SJ 424
Loughery, Francis 511
Macan, Ivan 512
Madden, Lawrence J. 508
Maier, Gunther 510
Maisch, Ingrid 507
Marböck, Johann 506
Marschall, Werner 336
Marzari, Walter 510
Mayer, Adalbert 511
Mendizábal, Angelus Vélez de 511
Mer, Jean-Baptiste 512
Mercker, Hans 507
Merk, Erika 510
Moretti, Sergio 512
Müller, Iris 508
Müller, Josef 508
Neubacher, Edda 510
Ortner, Franz 510
Otano, Ignacio 512
Oudenrijn, Frans van den 508
Pérez, Esteban 511
Petri, Dieter 507
Pfleger, Johannes 509
Pfnür, Vinzenz 508
Piétron, Josef 511
Popelar, Otto 510
Raming, Ida 508
Reikerstorfer, Johann 510
Reindl, Joseph 160
Reinhardt, Klaus 160
Reil, Georg (Fr. Sebald) 512
Reisenbichler, Ignaz 510
Reisinger, Ferdinand 512
Rettenbacher, Johann 510
Reuter, Hans-Georg 511
Reynat, Daniel de 512
Richter, Klemens 511
Ritt, Hubert 509
Roos, Lothar 160
Saier, Oskar 508
Salazar, Santiago Alonso 507
Satura, Vladimir 506
Schalück, Hermann Friedrich 507
Schlageter, Johannes Karl 507
Schleicher, Peter 509
Schlindwein, Benno 507
Schneider, Stefan 511
Schneider, Theodor 336
Schreiner, Josef 160
Schumacher, Walter N. 160
Schwager, Raymund 511
Simonis, Walter 509
Singer, Karl Helmut
Skowronek, Alfons 506
Sorger, Karlheinz 508
Spijker, Herman van de 511
Spörlein, Bernhard 508
Stendebach, Franz Josef 506
Stoeckle, Bernhard 160
Streit, Leopold 510
Strigl, Richard A. 424
Syndicus, Eduard SJ 424
Thomassen, Christa 511
Troxler, Georges 511
Tschopp, Markus 512
Velasco, M. Roberto J. Ruis 512
Vergauwen, Guido 512
Virt, Günter 510
Wallulis, Jerald 512
Walter, Elisabeth 507
Walter, Eugen 507
Weber, Leo 507
Weiser, Alfons 509
Weiss, Bard 72
Weitlauff, Manfred 507
Wesseln, Hermann 508
Wieland, Arnold Othmar 509
Wiesnet, Eugen 508
Wolf, Vaclav 72
Wolfinger, Franz 508
Wollek, Christoph 506
Wright, Ralph 512
Wührer, Sofia 512
Yang-Mo, Jeng (Paul) 509
Zarko, Musa 509
Zistler, Alfred 512

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 513–528.

4 T 6 p. 9elf. Z 701/3074

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 1 **1970** **66. Jahrgang**

Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert.
Von Karl Homann, Münster

Rabut: Christsein als Weltverantwortung (Bröker)

Streuer: Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli (Dettloff)

Glaube, Geist und Geschichte. Festschrift für Ernst Benz (A.-Th. Khoury)

Der Sinn des Lebens nach den fünf Weltreligionen. Hrsg. von I. A. Irving und R. C. Chalmers (Dörmann)

Schelbert: Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils (Luykx)

Theologie und Kirche in Afrika. Hrsg. von Horst Bürkle (F. Rauscher)

In Memoriam Paul Kahle. Hrsg. von M. Black und G. Fohrer (Loretz)

Studies on the second part of the Book of Isaiah: Orlinski: The so-called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah. — Snaith: Isaiah 40—66. A Study of the teaching of the Second Isaiah and its consequences (Junker)

Friedrich: Ephod und Choschen im Lichte des alten Orients (Kornfeld)

Aland: Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes (Gnilka)

Hengel: Nachfolge und Charisma (Dautzenberg)

Brandon: Jesus and the Zealots (Ryan)

Marxsen: Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Mußner)

Wagner: Die Gnosis von Alexandria (Brox)

de Lubac: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen u. eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Görgemanns)

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin, Bd IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, von Erwin Iserloh, Josef Glazik und Hubert Jedin (Franzen)

Hammerschmidt: Äthiopien (Krüger)

Huonder: Die Gottesbeweise (Schmucker)

Körner: Die Metaphysik des Abendlandes unter dem Richtmaß der Krise (Fellermeier)

Heidegger und die Theologie. Hrsg. von Gerhard Noller (Hasenhüttl)

Fries: Herausgeforderter Glaube (Schiffers)

Diskussion über die „Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann. Hrsg. von Wolf-Dieter Marsch — Moltmann: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze (Kerstiens)

Megivern: Concomitance and Communion (Betz)

Adam: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd 2. Mittelalter und Reformationszeit (Seybold)

Hülsbusch: Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras (Gerken)

Ibañez Arana: La Doctrina sobre la Tradicion en la Escuela Salmantina (Schauf)

Brosseder: Ökumenische Theologie (Bläser)

Lell: Evangelische Fragen an die römisch-katholische Kirche. — Ebeling: Verstehen und Verständnis in der Begegnung der Konfessionen. — Rüsch: Kirchliche Autorität und Freiheit des Gewissens. — Maron: Petrus, Luther und wir. — Stallmann: Die Christlichkeit der „christlichen Schule" (Fuchs)

Ganoczy: Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin (Lescrauwaet)

Das große Tabu. Zeugnisse und Dokumente zum Problem der Homosexualität. Hrsg. von Willhart S. Schlegel (Schöllgen)

Niemeier: Ich schwöre. Teil I: Theologische und juristische Studien zur Eidesfrage, Teil II: Studien zum Zeugen- und Soldateneid (K. Peters)

Messner: Das Gemeinwohl (Berg)

Schulte: Zur Sozialstruktur religiöser Gemeinschaften (Doppelfeld)

Boelens: Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe (Weigand)

Primetshofer: Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781—1841) (Heggelbacher)

Grillmeier: Wandernde Kirche und werdende Welt (Lippert)

Fortmann: Geistige Gesundheit und religiöses Leben (Fleckenstein)

Kamphaus: Von der Exegese zur Predigt (Höfer)

Studenten und die Kirche. Hrsg. von Ringeling/Rohrbach (Werners)

Corpus Ambrosiano Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex. Erster Teil: Text. Hrsg. von Odilo Heiming (Lengeling)

Archiv für Liturgiewissenschaft. Band X, 2. Halbbd. Hrsg. von Emmanuel von Severus (Lengeling)

Deussen: Die neue liturgische Gemeinde (Maas-Ewerd)

Mitchell: Baptismal Anointing (Lengeling)

Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort. 50 Abb. auf 40 Lichtdrucktafeln. Aufnahmen von Julie Märki-Boehringer, Auswahl von Friedrich Wilhelm Deichmann, Text von Theodor Klauser (Dassmann)

Hinweise

Kirchen in nachsakraler Zeit. Bd 2. Hrsg. von Hans-Eckehard Bahr (Ritter)

Burr: Bibliothekarische Notizen zum Alten Testament (Loretz)

Ratzinger: Einführung in das Christentum (Eising)

Wichmann. Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin. Hrsg. von Bernhard Stasiewski. XIX. u. XX. Jg. 1965/66 (Eising)

Kölner Domblatt. Jahrbuch des Zentral-Dombauvereins, hrsg. von Joseph Hoster (Eising)

Marré — Hoffacker: Das Kirchensteuerrecht im Land Nordrhein-Westfalen (Böckenförde)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert.

Von Karl Homann, Münster.

Der „Durchbruch geschichtlichen Denkens" in der katholischen Tübinger Schule, bei Droysen, Dilthey und Yorck von Wartenburg wird von P. Hünermann in einer Arbeit[1] untersucht, um „Weg und Weisung" dieser Denker für das Problem von „Geschichte und Offenbarung" (371) theologisch fruchtbar zu machen. Da es sich bei diesem Buch nicht allein um eine historische Interpretation, sondern auch und besonders um eine vergegenwärtigende Aneignung handelt, hat das letzte Kap. (371ff) das größte Gewicht; die Überlegungen schließen sich hier an eine frühere Arbeit des Verf. an (Die Geschichte und das Heilige, in: Casper, Hemmerle, Hünermann: Besinnung auf das Heilige, Freiburg-Basel-Wien 1966, S. 124—152).

Im 1. Kap. umreißt H. im Anschluß an J. R. Geiselmann und an eigene frühere Arbeiten (Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmeier, Freiburg-München 1962; Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, in: Philos. Jb. 73, 1965/66, 48—74) das Geschichtsdenken der Tübinger Schule, in dem Geschichte als Offenbarung Gottes gedeutet wird, die sich im freien personalen Mit- und Zueinander von Gott und Mensch ereignet, ein Verständnis, das eine neue Deutung von Kirche, Tradition und Theolo-

[1] **Hünermann**, Peter: **Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie.** Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1967. 440 S.; Ln DM 52,—.

30 MAI 1970
UNIV.-BIBL. TÜBINGEN
Gd 128.40

gie ermöglicht. Es fehle diesen Theologen u. a. der „phänomenologische Ausweis ihrer Grundaussagen" (372). — Im 2. Kap. zeigt H., wie in Droysens „ursprünglicher Auffassung" (98) Geschichte als ἐπίδοσις εἰς αὐτό gedeutet wird, als Wachstum und Freigabe von Mensch und Welt ins jeweilige Selbst. Geschichte trage Ereignischarakter und sei zutiefst „Offenbarung des Heiligen" (132), „das Geschichte gewährend und gebend sich jedem Zugriff des Menschen entzieht" (373) und als „Entzug und Gewähr ... un-endliche personale Züge" (39) aufweise. Die ἐπίδοσις εἰς αὐτό — das entwickelt der Verf. als „Konsequenz des Droysenschen Ansatzes" (373) — gründe so letztlich im Heiligen, in der Offenbarung Gottes in Christus. — Im 3. Kap. wird der Versuch unternommen, Diltheys Werk im Unterschied zu den Deutungen von G. Misch, O. F. Bollnow und L. Landgrebe „zu entschlüsseln ... vom Ende her, von jenem in höchster Freiheit und Hingabe an das, was ist, sich gewährenden Verstehen der Wirklichkeit — jenem unmetaphysischen, geschichtlichen Denken —, das sich in den Fragmenten des Alterswerkes bezeugt"; dabei würden zugleich „die vielen Linien sichtbar, welche von Dilthey zu Martin Heidegger und allgemein in unser heutiges philosophisches Fragen hinüberführen" (285). Als besonders bedeutsam für die Fragestellung des Verf. werden der Gedanke der „Selbstgegebenheit der geschichtlichen Wirklichkeit" (163) in Diltheys Habilitationsschrift von 1864, der Gedanke der Erfahrung der Geschichte im ungegenständlichen Innesein, Innewerden in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" von 1883, der Gedanke der Selbstgegebenheit von Sinn überhaupt und im Alterswerk die Besinnung auf das Leben herausgestellt. Im Interesse einer Kritik des metaphysischen Denkens einschließlich der Neuscholastik (vgl. 17) erkennt H. der Metaphysikkritik Diltheys und — im folgenden Kap. — Yorcks eine besondere Bedeutung zu. Nach des Verf. Deutung von Diltheys Alterswerk gründen Mensch und Welt als unrückführbare Gegebenheiten „im je zuvorkommenden Geben, im Leben selbst" (248), das sich in der Weise der Zeit zeigt. Die Freiheit, die das geschichtliche Bewußtsein Diltheys auszeichnet, deutet H. als „Freiheit zur Hingabe an die Wahrheit, an das Leben im jeweiligen geschichtlichen Ausdruck" (281); darin „ist der Mensch versöhnt mit dem, was ist" (282). Dieses geschichtliche Denken werde bei Dilthey u. a. gestört durch ein zu wenig personales Denken (vgl. 234) und durch religionskritische Argumentationen (vgl. 280). — Noch radikaler breche sich geschichtliches Denken bei Yorck Bahn, dem das 4. Kap. gewidmet ist. Sein Philosophieren deutet H. als „hingegebenes Hören auf das, was die Geschichte zuträgt" (311), auf die „Ur-teilung des Lebens, deren unübersehbarer Index der Tod ist" (374), von woher die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung Christi sichtbar werde. Geschichte als „Gewähr und Gabe" (322) werde angemessen gedeutet allein von der Empfindung her, die in der Hingabe an das Leben, und d. h. bei Yorck letztlich, an den personalen Gott wahre „Transzendenz" (322) ermögliche.

Im abschließenden 5. Kap. über „Geschichte und Offenbarung" (371) stellt der Verf. die Historie als Wissenschaft, als im letzten metaphysische Geschichtsdeutung in Kategorien der „Es-haftigkeit" (379) und Feststellbarkeit, ihre Deutung als Entwicklungs- und Schöpfungsgeschichte als abkünftige Modi von Geschichte heraus (vgl. 376—380). Das phänomenologisch erhellte „Wesen der Geschichte" (381) bestehe im „umfassenden Zusammenspiel von Seiendem als Seiendem und dem Menschen" (381). Mensch und Welt stehen nach den weiteren Ausführungen des Verf. im Zeichen von Endlichkeit und Tod. Geschichte sei zu bestimmen als „das Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit, welches — einbehalten ins Ereignis des Seins und der Zeit — im Zeugnis des Menschen licht wird" (388). Vom Zeugnisgedanken her entwickelt der Verf. „das geschichtliche Wesen der Gemeinschaft, der Sprache, des Festes" (390). In der durchgehaltenen Ausweglosigkeit des Todes könne der Mensch Geschichte als „Ge-schick", als „Gewähr und Huld", als Offenbarung des personal gedeuteten Heiligen erfahren (403). Durch dieses Du Gottes werde die Heilsgemeinde konstituiert, die immer in der „‚Öffentlichkeit' der Geschichte" (406) stehe und sich in „Feier und Alltag" (411) realisiere. Der Verf. schließt mit Reflexionen über das parabolische Reden der Offenbarung, über „Ursprung und Wesen der Theologie" (417), über den Maßstab ihres Ranges und über ihre geschichtliche Methode.

Die vorliegende Arbeit ist eine im SS 1967 von der Theol. Fakultät der Universität Freiburg angenommene Habilitationsschrift aus der Schule von B. Welte. Sie gehört in die Reihe der Publikationen aus der Welte-Schule zur Philosophie und Theologie des 19. und 20. Jh.s, deren vorläufig letzte neben der vorliegenden Arbeit die Habilitationsschriften von B. Casper und K. Hemmerle und die Dissertation von E. de Guereñu darstellen (B. Casper: Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg-Basel-Wien 1967; K. Hemmerle: Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg-Basel-Wien 1968; E. de Guereñu: Das Gottesbild des jungen Hegel, Freiburg/München 1969). Damit leistet H.s Buch einen wesentlichen Beitrag zur Erfüllung des Programms, das B. Welte zu Anfang der fünfziger Jahre in dem Aufsatz „Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert" formuliert hatte (in: B. Welte: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg-Basel-Wien 1965, S. 380—409). Hier hatte Welte, der wie auch etwa K. Rahner und in der protestantischen Theologie R. Bultmann von M. Heidegger ausgeht, ausgeführt, daß sich seit dem 19. Jh. offenbar ein ganz neues Welt- und Selbstverständnis ausgebildet hat, das die heutige katholische Theologie im Unterschied zu einer bloß konservierenden Neuscholastik in kritischer Auseinandersetzung mit den bedeutendsten Theorien aufzuarbeiten und positiv auszulegen hat, wenn sie die Fragen ihrer eigenen Zeit verstehen und beantworten will. Dabei gibt er die französische Revolution als entscheidende Zäsur an (vgl. ebd. 380). Indes ist dieser Hinweis in der Welte-Schule wie in der katholischen Theologie überhaupt bisher leider nicht aufgegriffen worden. Die vorliegende Arbeit von H. geht ausdrücklich von dieser Analyse Weltes aus (vgl. 14). Sie steht im Zusammenhang der Bemühungen der katholischen Theologie, gegen die Neuscholastik ein positives Verhältnis zur Geschichte, zur Geschichtlichkeit des Menschen zu gewinnen.

Im Yorck-Kap. und im Schluß-Kap. weist der Verf. auf die Konsequenzen eines geschichtlichen Denkens für eine Reihe einzelner theologischer Probleme hin. Als Ziel des theologischen Denkens bestimmt er die Verkündigung und als seinen Ursprung jegliche Art von Schwierigkeiten beim Übersetzen der Botschaft zum Anderen (vgl. 416f). Für dieses theologische Denken vorzubereiten sei Aufgabe der Theologie, die „das Gefüge expliziter und impliziter Fragen zu berücksichtigen hat, die im Ereignis der Geschichte als Frage beschlossen sind" (418); von hierher wird der Maßstab für den Rang einer Theologie gewonnen (vgl. 418f). Aus diesen Gedanken ergibt sich für den Verf. die Relativität einer jeden Theologie und die Notwendigkeit verschiedener Theologien (vgl. 425f). Weiter versucht er von hierher die Unterschiede von „katholischer" und „evangelischer" Theologie (425) und die geschichtliche Selbständigkeit nichtchristlicher Religionen positiv zu begreifen (vgl. 360f). Durch das Verständnis von Dogmen und Sakramenten wesentlich von ihren geschichtlichen Motiven her durchbricht er eine im Grunde übergeschichtliche Auffassung und gewinnt ferner ein besseres Traditionsverständnis (vgl. 358f). An diesen und anderen bei H. jedoch nur kurzen Hinweisen wird die Bedeutung dieses ‚geschichtlichen' Denkens für die gegenwärtige katholische Theologie sichtbar.

Bedeutsam ist diese Arbeit ferner, weil sie über die kurzen Hinweise bei Heidegger hinaus (vgl. Sein und Zeit § 77) umfangreiches Material für eine Erhellung der Vorgeschichte von „Sein und Zeit" bei Dilthey und Yorck beibringt. Es handelt sich dabei im allgemeinen um eine kenntnisreiche Deutung der behandelten Texte. Dabei weiß der Verf. genau, daß bei allen Denkern Argumentationszusammenhänge auftreten, die den auf Heidegger (und Welte) vorausweisenden Ansätzen entgegenstehen. Hier führt er an vor allem die Geschichtstheologie der Tübinger Schule, in der der Gang der Geschichte durchschaut und Geschichte somit in einem übergeschichtlichen ‚System' aufgehoben werde (vgl. 45), die Deutung der Geschichte als „Wille zur Macht" bei Droysen (vgl. 96—98), vor allem der am Ideal der Objektivierbarkeit und Allgemeingültigkeit orientierte Wissenschaftsbegriff der Historiker Droysen (vgl. 85—88) und Dilthey (vgl. 15; 237; 258) und schließlich, damit zusammenhängend, die zentrale Bedeutung der verschieden verstandenen ‚Psychologie' bei Dilthey (vgl. 163; 225) und Yorck, aus der bei letzterem eine „Entwicklungsgeschichte" (366) und letztlich eine „neue Metaphysik des Menschen" (368) entstehe.

Die vorliegende Arbeit hat im Blick auf die bisher angesprochenen Zusammenhänge ihre unbestreitbaren Verdienste, die das Buch lesenswert machen. Trotzdem bleiben für die Art der theologischen Rezeption wie für des Verf. Deutung von Geschichte manche Fragen offen. Im Rahmen einer Rezension kann nur auf einige Probleme eingegangen werden, andere müssen unerörtert bleiben. Für die Droysen- und Dilthey-Deutung des Verf. sei hier nur auf einige Arbeiten verwiesen, die bei H. noch nicht berücksichtigt werden konnten, da sein Literaturverzeichnis im allgemeinen die Veröffentlichungen nur bis zum Jahre 1965 einbezieht. M. Müller: Historie und Geschichte im Denken Johann Gustav Droysens, in: *Speculum historiale*. Festschrift für J. Spörl, hrsg. von C. Bauer u. a., Freiburg-München 1965, 694—702. O. Marquard: Weltanschauungstypologie, in: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für M. Müller, Freiburg-München 1966, 428—442. J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1968, 178—233. Auch der erst 1966 erschienene Bd. XIV der Dilthey-

Ausgabe (hrsg. von M. Redeker) konnte offenbar nur in Anmerkungen noch berücksichtigt werden. Vgl. ferner U. Herrmann: Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur, Weinheim-Berlin-Basel 1969.

H. greift vor allem Diltheys Metaphysikkritik und seine Phänomenanalysen positiv auf. Obwohl der Verf. sieht, daß Dilthey seine Überlegungen „in einer profanen und säkularen Sprache" (373f) vorträgt und deutlich religionskritische Züge aufweist (vgl. 280), glaubt er doch, in seine Phänomenanalysen zum Problem der Geschichte die Inhalte der Offenbarung, des Heiligen und des personalen Gottes eintragen zu können. Dabei wird Diltheys Denken durchgängig in einer bestimmten, für H. charakteristischen Weise für diese theologische Rezeption ‚aufbereitet'. Z. B. entwickelt der Verf. den Satz „Es gibt Wirklichkeit" über „Geben" – „Gewähren" – „Gabe" zu dem abschließenden Gedanken weiter, daß der Mensch sich als Gabe des Lebens, und d. h. letztlich, als Gabe des persönlichen Gottes versteht (vgl. 249; 256; 404). An anderer Stelle zitiert er Dilthey: „Diese [= Eine Wahrheit] ist unerkennbar, jedes System verstrickt sich in Antinomien" (257, Anm. 578; bei Dilthey: Gesammelte Schriften, 1931, VIII, 223 und nicht VIII, 225, wie H. irrtümlich angibt). Aus „ist unerkennbar" bei Dilthey wird in H.s Deutung „das Unnahbare" (257), und von hier ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zum „Heiligen" des Schluß-Kap. Die lediglich grammatische Subjektstellung des unpersönlich gedeuteten Lebens und die von ihm prädizierten ‚Tätigkeiten' wie sich äußern z. B. bei Dilthey werden bei H. in der Regel mit Worten gedeutet, die die Vorstellung eines persönlichen Subjekts mit seinen Handlungen suggerieren und so die Ersetzung des Lebens durch den persönlichen Gott im Schluß-Kap. ermöglichen.

H.s Buch ist besonders im Schlußteil nicht in der „profanen und säkularen Sprache" Diltheys abgefaßt. Es ist vielmehr gekennzeichnet durch eine angestrengte, vor allem durch Verfremdungstechnik, aber auch durch eine Konjunktur der Worte „Ursprung" und „radikal" etwa, überaus aufgeladene Sprache, die bis zu Worten wie „Wegriß" (326), „Menschentümer" (397 u. ö.) und „Darhöhung" (411) führt. Wenn der Verf. von der „rühmenden" Sprache im Anschluß an Heidegger ausführt, daß sie eine „nennende, preisende, vielleicht beschwörende, aber nie einfach informierende, verfügende Sprache" (392) ist, und wenn er weiter seine eigene Sprache als z. T. durchaus „rühmende" versteht (vgl. 404), so muß man die Frage stellen, ob die Sprache des Buches nicht auch ein gewisses Maß Beschwörungscharakter trägt und vielleicht gar Beschwörungsfunktion hat. Wird nicht eine solche assoziative, sprachspielerisch-unverbindliche, aber ungemein intensivierte theologische Sprechweise „eigentümlich dunkel und gettohaft anmuten, da sie fremd aus ihrer Zeit herausfällt" (420)?

Diese Frage wäre auch an die durch das Buch gehende Unterscheidung bzw. Entgegensetzung von Wissenschaft und einem die Wissenschaft erst begründenden Denken (vgl. etwa 184; 258) zu stellen. Diese Entgegensetzung überläßt nämlich den Titel Wissenschaft vorschnell und unkritisch der am Ideal der Verifizierbarkeit orientierten, und d. h. ganz bestimmten Form von Wissenschaft, der sich Theologie als ‚Denken' entgegensetzt. Damit ist das Gespräch der Theologie mit den Wissenschaften abgebrochen und das ‚Denken' zur Folgenlosigkeit verurteilt, da unsere heutige Welt in immer stärkerem Maße von den Wissenschaften bestimmt wird. So ist von dieser Überlegung her noch eindringlicher zu fragen, ob diese Art der theologischen Aneignung des geschichtlichen Denkens durch den Verf. nicht „fremd aus ihrer Zeit herausfällt" (420).

Eine Antwort auf diese Frage mag die Kritik der Yorck-Deutung H.s geben. Yorck bezeichnet Empfinden, Vorstellen und Wollen als drei nicht aufeinander rückführbare Grundfunktionen des Bewußtseins, die sich in der Geschichte mit wechselnder Dominanz und Latenz ausgebildet haben. Dabei kommt der Empfindung die führende Rolle zu. Daraus zieht H. offenbar die Konsequenz, daß letztlich allein die Empfindung und die ihr zugeordnete christliche, d. h. transzendente, geschichtliche Bewußtseinsstellung für die Theologie bedeutsam ist. Denn allein Yorcks Phänomenanalysen von Empfindung, „Transzendenz" und „Geschichtlichkeit" werden positiv aufgenommen und weiterentwickelt. Während es H. bei dem kurzen Hinweis bewenden läßt, daß es um die „Kooperanz" (335) von Empfinden, Vorstellen und Wollen geht, scheint für Yorck gerade diese „Kooperanz" in ihrer geschichtlichen Ausbildung eine zentrale Bedeutung zu haben. Von dieser geschichtlichen Ausbildung her wird nämlich der Empfindung ihre im Grunde weltgeschichtliche Funktion zugesprochen. Diese Zusammenhänge referiert H. nur (vgl. 341–354), ohne ihnen für seine Aneignung eine größere Bedeutung zuzuerkennen. Yorck greift seine Problematik bei den Aporien der neuzeitlichen Bewußtseinsstellung und der von ihr ausgebildeten geschichtlichen Realität auf. Gegen das neuzeitliche Kraft- und Funktionsdenken in Metaphysik, Mathematik und Naturwissenschaften, gegen die Universalität technischer Verfügung, gegen „Utilitarismus" (a) und „Capital" (b), gegen den Verfall des politischen Lebens (c) und gegen die Revolution (d), gegen „individualistische Freiheitstendenz" und Sozialismus, die nur zwei Seiten desselben „Rousseauismus" ausmachen, der, ausgehend vom isolierten Einzelnen, immer anfällig bleibt für die Herrschaft eines „Tyrannen" (e), hat jetzt die Empfindung den „ganzen Menschen" zur Geltung zu bringen, nachdem „die ästhetische Aushilfe, das ästhetische Complement der Mechanik Bankrott gemacht hat" (f). [(a) Bewusstseinsstellung und Geschichte, hrsg. von I. Fetscher, Tübingen 1956, 141. (b) Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck von Wartenburg 1877–1897, Halle (Saale) 1923, 69. (c) Vgl. ebd. 66. (d) Vgl. ebd. 85. (e) Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preußen, hrsg. von J. von Kempski, in: Arch. Philos. (Stuttgart) 9, 1959, 285–313, 310–312. (f) Briefwechsel a.a.O 128; vgl. Bewusstseinsstellung a.a.O. 127.] Die christliche Bewusstseinsstellung mit der Dominanz der Empfindung hat sich für Yorck erst mit der Reformation ausgebildet und hier gleichzeitig die profane Welt für eine Eigenentwicklung freigesetzt, so daß man von ‚Säkularisierung' reden könnte (vgl. Reform a.a.O. 291; Bewusstseinsstellung a.a.O. 139). Diese und ähnliche Zusammenhänge sind für H.s theologisch motivierte Frage nach dem „Wesen der Geschichte" (381) bedeutungslos. Er rezipiert einseitig Yorcks Ausführungen über die Empfindung und die ihr zugeordnete christliche, d. h. transzendente, geschichtliche Bewußtseinsstellung und tut so genau das, was Yorck verhindern wollte: H. fördert das Auseinandertreten von ‚ursprünglichem' Geschichtsdenken und darauf gegründeter Theologie einerseits und geschichtlich ausgebildeter, industrieller, verwissenschaftlichter, plan- und verfügbarer und – vor allem! – geplanter und verfügter Welt andererseits. Yorck dagegen geht es in seinem fragmentarischen Werk um die Vermittlung beider Seiten, um das Problem ihres geschichtlichen und gegenwärtigen Zueinanders. H. vertieft durch seine Aneignung die ohnehin bestehende Kluft zwischen gegenwärtiger wissenschaftlicher, gesellschaftlich-politischer Welt und Religion, Theologie mit dem Ergebnis, daß seine Theologie, da sich niemand der Bestimmung seines Lebens durch die moderne Welt entziehen kann und auch kaum entziehen will, nun in der Tat „eigentümlich dunkel und gettohaft anmuten [muß], da sie fremd aus ihrer Zeit herausfällt" (420).

Damit stellen sich „Geschichtlichkeit" und „Wesen der Geschichte" als die Begriffe heraus, unter denen die Theologie aus der Geschichte als „gezeitigter Zeit" (288) gerade emigriert. Einige bedenkliche Konsequenzen dieses Ansatzes kündigen sich schon bei H. selbst an. Das seiner Deutung von Geschichte entsprechende Verhalten ist das „hingegebene Hören auf das, was die Geschichte zuträgt" (311). Dieses passive Verhältnis zur Geschichte – vgl. die häufige Rede von der „Gelassenheit" – führt zu einer offenbar positiven Rezeption des Gedankens, der Mensch sei im „je konkreten Vollzug der Hingabe an das Wort der Geschichte ... versöhnt mit dem, was ist" (282; das als Bestätigung angeführte Zitat steht bei Dilthey VIII, 224 und nicht VIII, 226, wie H. in Anm. 687 irrtümlich angibt.). Alles überprüfbare Reden wird als „verantwortungslos" abqualifiziert (311; vgl. 388)! Eine Theologie (und Philosophie), in der solche Aussagen möglich sind, muß fatale Konsequenzen haben. Zwei seien genannt. Sie wird entweder blind sein für die „gezeitigte Zeit", sie vielleicht gar ideologisch rechtfertigen, wie es sich in Heideggers Rektoratsrede von 1933 gezeigt hat, oder aber völlig folgenlos bleiben.

Yorck hat der Empfindung und der christlichen Bewußtseinsstellung die weltgeschichtliche Aufgabe im Hinblick auf die Aporien gerade der „gezeitigten Zeit" zugewiesen. Mit Diagnose und Therapie seiner Zeit zeigt er sich, ohne es zu sagen, Hegel verpflichtet: Was Yorck als Gefahr seiner Zeit herausstellt (s. o.), weist eine enge Verwandtschaft mit dem auf, was Hegel besonders in der ‚Rechtsphilosophie' als universale Verdinglichungstendenz der „bürgerlichen Gesellschaft" aufgewiesen hatte, und was Yorck als Therapie der Einseitigkeit der modernen Wirklichkeit geltend

macht, die christlich gedeutete Empfindung, kann die Verwandtschaft mit dem, was Hegel „Subjektivität" nennt und in der gleichen Funktion einbringt, nicht verleugnen (vgl. dazu K. Homann: Zum Begriff „Subjektivität" bis 1802, in: Arch. Begriffsgesch. 11, 1967, 184–205). H. glaubt Yorck zu schnell, daß Hegel lediglich ein „Systematiker" ist (Yorck: Heraklit, hrsg. von I. Fetscher, in: Arch. Philos. (Stuttgart) 9, 1959, 214–284, 235). Dieses Hegelverständnis spricht bereits aus einer früheren Arbeit H.s (Der Reflex des deutschen Idealismus a.a.O.) und entspricht dem allgemeinen Hegelbild der katholischen Theologie. Dieses Vorurteil, das der Mühe einer weiteren Beschäftigung mit Hegel allzu schnell enthebt, bedarf indes der Revision (vgl. dazu: W. Oelmüller: Geschichte und System in Hegels ‚Religionsphilosophie', in: Philos. Jb. 76, 1968/69, 67–87). Eine Arbeit über das Verhältnis Yorck-Hegel könnte in mancher Hinsicht nützlich sein. Sie hätte über Gadamer hinaus, der in seiner Yorck-Deutung auf Hegels „Phänomenologie des Geistes" verwiesen hatte (Wahrheit und Methode, Tübingen ²1965, 237–240), auch auf Hegels Religions-, Geschichts- und Rechtsphilosophie einzugehen. Dieser Rückgang von Yorck auf Hegel entspräche dabei durchaus auch dem Selbstverständnis des ersteren. Denn aller Kritik an Hegel zum Trotz erklärt Yorck auch – diese Stelle zitiert H. nicht, weil er sie von seinem Ansatz nicht verstehen kann –, „daß in Hegel ... ein erhebliches Quantum Lebendigkeit ist" (Briefwechsel a.a.O. 59). Von dem wissenschaftlichen, philosophischen und gesellschaftlich-politischen Problem einer wirksamen Einschränkung der universalen Verdinglichungstendenzen der modernen Welt würde sich über den ersten Theoretiker dieses Problems, über Hegel nämlich, für die Theologie vielleicht auch ein Zugang zu einer Reihe von Geschichtsdenkern eröffnen, die bei H. gar nicht genannt werden: Gemeint sind Marx, der Heidegger-Schüler H. Marcuse, Th. W. Adorno u. a.

H.s Deutung der Geschichte wurde hier um der Theologie willen einer Kritik unterzogen. Eine Kritik von Wissenschaft im Namen des Denkens, eine ausschließliche Bemühung um das „Wesen der Geschichte" (381), das zwar nicht mehr metaphysisch, sondern phänomenologisch gedeutet wird (vgl. 383), führt gerade zur Preisgabe der Geschichte. Nach der Aufklärung und nach der französischen Revolution, auf die B. Welte an entscheidender Stelle hingewiesen hatte (s. o.), ist ein Geschichtsbegriff, der die wissenschaftsgeschichtliche, gesellschaftliche und politische Dimension – teils sogar bewußt – außer sich hat, auch für die Theologie nicht mehr möglich, weil er zur Blindheit gegenüber gegenwärtigen Problemen oder zur Folgenlosigkeit von Theologie überhaupt führt. Eine Religionsphilosophie, die nicht von den Problemen der „gezeitigten Zeit" ausgeht und die sich nicht den Problemen unserer heutigen geschichtlichen Welt stellt, wird von dieser vernachlässigten „gezeitigten Zeit" mit Sicherheit endgültig desavouiert werden. Das vermag auch der Kompensationsversuch mit Hilfe einer aufgeladenen, ungemein intensivierten theologischen Sprechweise nicht zu verhindern. In Forschungslaboratorien und gesellschaftspolitischen Instituten in Ost und West wird gegenwärtig allenthalben an der Realisierung von G. Orwells Vision „1984" gearbeitet. Inzwischen liegen auch die Theorien vor, die uns die total geplante und organisierte Welt des „posthistoire" (A. Gehlen) bzw. des „posthistoric man" (R. Seidenberg) als Verwirklichung der menschlichen Bestimmung glauben machen wollen: Freiheit und Geschichte – und damit natürlich auch Religion – sollen um der Sicherheit und problemlosen Stabilität aller menschlichen Verhältnisse willen abgeschafft werden – so R. Seidenberg, A. Gehlen, manche Autoren des „Strukturalismus". Eine Religionsphilosophie, die diese und andere, teils ähnliche wissenschaftliche, gesellschaftlich-politische Probleme nicht im Blick hat, befördert nur ihr eigenes Ende, weil sie an den dringlichen Problemen ihrer Zeit vorbeigeht und so die sie bedrohenden Entwicklungen ungehindert ihren Fortgang nehmen läßt.

Ein gangbarer Weg für eine Religionsphilosophie eröffnet sich vielleicht in einer kritischen Aneignung und Weiterentwicklung von religionsphilosophischen Überlegungen der nachaufklärerischen klassischen deutschen Philosophie. Dabei ist vor allem an Lessing, Kant und Hegel zu denken (vgl. W. Oelmüller: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt a. M. 1969) und weniger an den späten Schelling (vgl. dazu: W. Kasper: Das Absolute in der Geschichte, Mainz 1965; K. Hemmerle: Gott und das Denken a.a.O.), weil dieser in seiner Spätphase die den oben genannten Problemen ähnlichen oder vergleichbaren Zusammenhänge im Unterschied zu seiner früheren Zeit ebenfalls nicht mehr theoretisiert. In diesem Zusammenhang wäre möglicherweise auch eine erneute Beschäftigung mit der Philosophie Yorcks von Nutzen. Eine solche Arbeit hätte die in Kürze durch Karlfried Gründer erfolgende Publikation weiterer, z. T. auch H. noch nicht zugänglich gewesener Materialien zu Yorck einzubeziehen (K. Gründer: Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen).

Rabut, O.: Christsein als Weltverantwortung. (Grünewald Reihe) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1968). 122 S.; Ppb. DM 8,80.

Die zentrale Frage, von der Rabut in dem angezeigten Buche ausgeht, lautet: „Spiritueller oder irdischer Fortschritt?" (9) Muß der Christ zwei unvermittelte Ziele zugleich anstreben, oder vermittelt innerweltliches Zielstreben die Erreichung des spirituellen Zieles des Menschen oder der Menschheit? (11)

Z. Z., so stellt R. fest, ist der christgläubige Mensch, der dem evolutiven Weltbild zustimmen möchte, immer noch einem Zwiespalt ausgesetzt: Christlicher Glaube und Wissen um Evolution weisen nicht in die gleiche Richtung! (19) R. sucht nach Möglichkeiten, diesen Zwiespalt zu überwinden oder wenigstens zu vermindern. So sehr er sich bewußt ist, daß Heiligkeit und natürliche Vollendung nicht dasselbe sind, so ist für ihn doch „die Evolution und ihre Fortführung durch den Menschen eine natürliche Deposition zur Heiligung". (27) Durch ein gemeinsames „Gesetz der Natur und der Gnade" sieht er beide verbunden: durch „das Offensein für die künftigen Gaben und die Überwindung des alten Menschen". (27) Diese Gemeinsamkeit bezieht sich jedoch mehr auf die Form als auf den Inhalt; denn „das Offensein für die Evolution ist ... nicht einfachhin auch Offensein für die Gnade". (34) Die Vollendung des Menschen innerhalb dieser Welt bringt ihn nicht bis an das Ende seiner Möglichkeiten. (49) Innerhalb der wahren menschlichen Vollendung bildet der Humanismus jedoch ein bedeutsames Element. (49) Es kommt darauf an, eine Haltung zu erwerben, „die zugleich Gottesdienst und Erfüllung der menschlichen Obliegenheiten ist". (57) Einen Humanismus, d. h. eine Vollendung des Menschen innerweltlicher Art anzustreben, ist legitim. „Um sich Gott hinzugeben, ist es nicht notwendig, einem ‚Divinismus' zu huldigen, der darauf verzichtet, für den Menschen dazusein und ihn weiterzubringen." (72)

So sehr sich aber auch für R. eine Harmonie von innerweltlicher Hoffnung und eschatologischer Haltung darbietet, so sehr weiß er aber auch von der Erfahrung der Zerrissenheit und des Zwiespaltes im Menschen. (73—90) Er führt sie zurück auf das Zusammentreffen „von Leben und Geist im Menschen — ein Leben, das noch immer abhängt von einem biologischen Prozeß mit unerbittlichen Gesetzen". (77) Durch diese Zwiespältigkeit ist der Mensch das Sein, dessen Sinn ständig infrage gestellt ist. (91) Der Mensch ist nicht ein Wesen im Sinn, sondern ein Wesen, das auf Sinn hin fortschreitet. Aber „was soll der Mensch in diesem Universum von Bedeutungen als Ziel wählen?" (92) Für R. ist eindeutig, daß man entgegen allem sogenannten ‚Humanismus' Gott den absoluten Vorrang vor sich selber gibt. (95) Aus diesem obersten Zuordnungsverhältnis der Ziele ergibt sich konsequent, daß niemand ein vollkommener Mensch werden kann, „wenn er nicht ein Heiliger ist". „Niemand kann ein Heiliger sein, wenn er nicht als Mensch voranschreitet". (96) Wenn die Frage: Gott oder Welt? gestellt wird, dann möchte R. nicht zögern mit seiner Antwort; denn Gott fordert alles! Die Frage lautet heute aber: „Was muß man Gott zuliebe mit der Welt machen"? (101) R. ist der festen Zuversicht, daß wir „unser ganzes Herz an die Aufgabe, die das Heute bedeutet, darangeben. Das Christentum erweist sich als ein neuer Humanismus, als der einzige, der an sein Ziel gelangt". (122)

Das Hauptverdienst Rabuts scheint dem Rezensenten in dem Bemühen zu liegen, einen hochaktuellen Problemkreis dem gläubigen Christen bewußt zu machen und die entsprechenden Fragen zu formulieren. Dieser Problemkreis umfaßt die Pole: innerweltliche und eschatologische Hoffnung und die daraus geforderten Formen des menschlichen Einsatzes. Immer mehr wandelt sich die ‚klassische' Konfrontation von Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie um zur Konfrontation von innerweltlich und endzeitlich orientierter Praxis. R. weiß, daß seine kleine Schrift dieses Problem auch nicht lösen kann. (122) Durch bewußtes Fragen eine Naivität verlassen zu haben, ist in heutiger Situation aber schon Verdienst. Ein wenig bedauert der Rezensent, daß die von R. gestellten Fragen und die entsprechenden Erörterungen einer strengeren und zügigeren Gedankenführung entbehren.

Gimbte b. Münster. Werner Bröker.

Streuer, Severin Rudolf: **Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli** auf Grund seines *Scriptum super Primum Sententiarum* und ihre theologiegeschichtliche Einordnung. Dietrich-Coelde-Verlag Werl/Westf.: (Franziskanische Forschungen, 20. Heft) 1968. 172 S.; br. DM 22,—.

Die Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft hat bis heute kaum eine befriedigende Antwort erhalten. Sie ist nach wie vor aktuell und wird es vielleicht in absehbarer Zeit in erhöhtem Maße werden. Wenn die Lösungsversuche der Scholastiker auch zum Teil von anderen Voraussetzungen aus und auch mit anderer Zielsetzung erarbeitet wurden, als es heute geboten wäre, so bietet die Untersuchung der theologischen Einleitungslehre eines Scholastikers über das historische Interesse hinaus doch auch manches grundsätzlich Bedeutsame. So ist das Unternehmen des Verf. dankenswert, zumal es um einen Autor geht, der durch seine Stellung „zwischen den Schulen" auch im Hinblick auf andere Fragen der Bearbeitung wert ist und durch manche seiner Thesen teils beeinflussend, teil provozierend auf die Folgezeit gewirkt hat.

Die vorliegende Arbeit umfaßt vier Abschnitte und behandelt das Wesen, das Subjekt, die Einheit der Theologie und das Ziel des theologischen Studiums. Sie weicht damit — m. E. durchaus begründet — von der Einteilung des Petrus Aureoli ab, bei dem sich die Reihenfolge Wesen, Ziel, Einheit und Subjekt der Theologie findet. In einem Einführungsabschnitt informiert der Verf. kurz über das Leben des Petrus Aureoli, macht die wichtigsten Angaben über den heutigen Stand der Aureoli-Forschung und legt die Grundzüge der Methode seiner Untersuchung dar. Die Monographie wird mit einer Zusammenfassung und Würdigung der Lehre des Petrus Aureoli beschlossen.

Das Hauptinteresse verdient der auch umfangreichste erste Abschnitt, in dem es u. a. um den Wissenschaftscharakter der Theologie geht. Hier kommt die Kritik des Petrus Aureoli an der These des Thomas von Aquin von der Theologie als *scientia subalternata* zur Sprache. Der Verf. beschränkt sich bei dieser wie bei den anderen Fragen jedoch nicht auf die beiden eben genannten Autoren, sondern behandelt, soweit möglich, immer auch Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaine, Jakob von Thérines und besonders Johannes Duns Scotus. Im letzten Abschnitt, in dem es um die bekannte Frage geht, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei, kommen auch Aegidius von Rom und Wilhelm von Ware zur Sprache. So gelingt es dem Verf., den theologiegeschichtlichen Hintergrund der Lehren des Petrus Aureoli sehr gut zu zeichnen, ohne sich dabei im Unübersichtlichen zu verlieren. Petrus Aureoli hat sich darum bemüht, dem *intellectus fidei*, dem großen Anliegen der augustinischen Tradition, mit Hilfe der aristotelischen Begrifflichkeit gerecht zu werden. Das Verhältnis des Petrus Aureoli zu Duns Scotus ist im hier behandelten Problemkreis nicht so bewußt gegensätzlich wie etwa in der Rechtfertigungslehre. Er verdankt ihm wohl mehr, als er selbst wahr haben will, bleibt aber oft genug hinter der gedanklichen und begrifflichen Klarheit des Doctor Subtilis zurück. Alles das hat der Verf. überzeugend dargetan.

Die Arbeitsmethode des Verf. ist grundsätzlich gut zu heißen. Darlegung und Interpretation folgen im wesentlichen der jeweiligen Textvorlage. Sie sind geschickt und zuverlässig. Auch die Lehren der Gesprächspartner des Petrus Aureoli werden gewissenhaft erarbeitet und wiedergegeben. Den wechselseitigen Beziehungen wird sorgfältig nachgegangen.

Nicht ganz gut heißen kann ich, daß der Verf. sich nur auf den von Buytaert veröffentlichten Text gestützt hat. Bei diesem handelt es sich nicht um eine kritische Edition, sondern um die, an manchen Stellen sogar korrekturbedürftige, Transkription des Textes des Hs. Borghese 329. Wenn diese auch durchweg einen außerordentlich guten Text bietet, so halte ich es nicht für überflüssig, auch die Hs. nat. lat. 15 363 von Paris zum Vergleich heranzuziehen. Einen wichtigeren Mangel sehe ich allerdings darin, daß der Verf. in den meisten Fällen nur die Fundstellen der von ihm behandelten Texte angibt, aber nicht die Texte selbst. Man kann wohl kaum annehmen, daß alle nötigen Textausgaben auch dem mediävistisch interessierten und ausgerüsteten Leser immer zur Verfügung stehen. Daß damit der sachliche Wert der vorliegenden Arbeit nicht geschmälert werden soll, versteht sich von selbst; die Untersuchung verdient vielmehr hohe Anerkennung.

München. Werner Dettloff.

Glaube, Geist und Geschichte. Festschrift für **Ernst Benz,** zum 60. Geburtstag am 17. November 1967. Hrsg. von G. Müller und W. Zeller. Leiden: Brill 1967. 572 S.; Fl 80,—.

Wer einen Blick auf die umfangreiche Bibliographie von E. Benz wirft (545—572), der stellt fest, daß hier eine wissenschaftliche Tätigkeit zum Vorschein kommt, die sich nicht nur auf ein Gebiet konzentriert, sich vielmehr über viele Bereiche erstreckt. Benz richtet sein Interesse nicht nur auf die Kirchengeschichte und die Probleme der ökumenischen Theologie, sondern z. B. auch auf anthropologische Fragen und auf Probleme der Religionswissenschaft. Um all diese Seiten seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zu würdigen, haben ihm seine Kollegen und sein internationaler Freundes- und Schülerkreis eine Festschrift gewidmet.

Die Beiträge sind in sechs Abteilungen geordnet: Mensch und Welt, — die Kirche, ihre Verkündigung und ihr Amt, — Geschichte der Kirche, — Mystik und Spiritualismus, — westliches und östliches Christentum, — Religionen, — Missionen, — Ökumene. Es ist unmöglich, alle Aufsätze zu erwähnen oder zu besprechen. Die meisten befassen sich mit Einzelfragen und legen die Ergebnisse der Forschungen dar. So ist es verständlich, daß für die Thematik der verschiedenen Gruppen kein einheitliches Prinzip aufgestellt werden konnte.

Kurz möchte ich auf einige Beiträge allgemeineren Charakters aufmerksam machen: D. von Oppen (Marburg), Die „Gemeinschaft der Heiligen" — Gedanken zu ihrem heutigen Verständnis (34—44); E. Amelung (Marburg), Die Funktion des Religionsbegriffes für die christliche Botschaft in der Gegenwart — Einige Bemerkungen zum Religionsbegriff Paul Tillichs (144—159); J. J. Portman (Leiden), Kann man von der materialistischen Psychologie einer Reihe von Kirchenvätern reden? (189—199); A. Adam (Bethel), Der Monachosgedanke innerhalb der Spiritualität der alten Kirche (259—265); M. Kohler (Kyoto), Theologie und Religion (459—468); G. Mensching (Bonn), Verwandte Probleme im philosophischen Denken Europas und Indiens (477—486); M. Eliade (Chicago), On Understanding Primitive Religions (498—505).

Münster. A.-Th. Khoury.

Der Sinn des Lebens nach den fünf Weltreligionen. Hrsg. von I. A. Irving und R. C. Chalmers. (Autorisierte Übersetzung der Originalausgabe: The Meaning of Life in Five Religions. The Ryerson Press, Toronto 1965, durch Ursula Mangoldt) Weilheim Obb.; O. W. Barth-Verlag 1967, 200 S.; DM 15,80.

Die einzelnen Beiträge über Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam stammen von Fachgelehrten. Sie sind von unterschiedlicher Qualität. Im Vorwort nennt der Herausgeber R. C. Chalmers als Zweck des Buches, „am Dialog zwischen fünf Welt-Religionen beizutragen und die Diskussion auf einen Punkt zu zentrieren – auf den Sinn des Lebens" (5). Diese Zielsetzung wird jedoch im Schlußkapitel „Von der Begegnung zur Gemeinschaft" (164–192), das C. Douglas Jay geschrieben hat, überschritten: in einer abschließenden Zusammenfassung werden die einzelnen Artikel noch einmal vorgenommen und daraufhin befragt, welchen konkreten Beitrag die verschiedenen Religionen – unter Wahrung ihrer Eigenart – bei der Entstehung der „Einen Welt" heute zu leisten vermögen. Das ist ein sehr fruchtbarer Gedanke. Der Ertrag der Zusammenfassung bleibt jedoch bescheiden, weil die einzelnen Autoren diesen Gesichtspunkt nicht genügend berücksichtigt haben und die Darstellung bei der Kürze sehr skizzenhaft bleibt.

Der im Schlußkapitel vorgetragene Gedanke wird bereits in einem einleitenden Kapitel vorbereitet (7—33). W. S. Taylor legt hier die allgemeinen Gesichtspunkte dar, die bei einer Begegnung der Religionen zu beachten sind, soll diese fruchtbar sein. Aus seinem Ansatz ist ersichtlich, daß auch er über den Dialog hinaus die Möglichkeiten einer religiösen Weltgemeinschaft sofort mit ins Auge faßt: Die Hauptschwierigkeit für alle Religionen ergebe sich bei einer Begegnung aus dem Gegensatz von Ansprüchen auf Einzigartigkeit und Endgültigkeit auf der einen — und notwendiger Partnerschaft in der modernen Welt auf der andern Seite; eine Spannung, die beim Christentum in schärfster Form auftrete. Dieser Gegensatz kennzeichnet sowohl die Haltung des religiösen Menschen, als auch die theoretische Position seines Glaubens. Der Gegensatz in der religiösen Haltung sei aber nur scheinbar und aus dem Geiste christlicher Nächstenliebe leicht zu überwinden, denn die Botschaft des Christentums sei Wahrheit und Gnade, d. h. Wahrheit und Liebe. Die Liebe aber überwinde im praktischen Leben die Gegensätze (7—16; 29—33). Schwieriger sei die Überwindung des Gegensatzes von Anspruch auf Einzigartigkeit und notwendiger Partnerschaft auf der Ebene des Glaubens selbst. Hier könnten philosophische Überlegungen weiter helfen, welche die Denkgewohnheiten beleuchteten, „die unbewußt arbeiten und die bewußt nicht anerkannte Voraussetzungen des eigenen Verständnisses bilden" (16). Das Problem zeige sich bereits bei der systematischen „Eingliederung" der Religionen.

Chalmers unterscheidet vier Methoden der Einteilung, die ersten zwei unzulänglichen Methoden hätten ihr Vorbild im naturwissenschaftlichen Denken. Die erste Methode pflege die Dinge in zwei einander ausschließende Gruppe einzuteilen (in der Biologie z. B. in beseelte und unbeseelte), die wiederum in weitere sich gegenseitig ausschließende Gruppen unterteilt werden könnten. Ein solches Denkschema liege beispielsweise dem Beschluß der Tambaram-Konferenz der Internationalen Mission zugrunde, die feststellte, „daß es zwischen der Offenbarung Gottes und jeder menschlichen Religion keinen Berührungspunkt gibt" (18). Das Beispiel dürfte jedoch die Fragwürdigkeit von Chalmers philosophi-

scher Interpretation aufweisen. — Die zweite Methode der Einteilung sei die Einordnung in Art und Unterart (in der Biologie z. B. Bäume, Pinus, Kiefer, weiße und rote Kiefer). Demnach würden die verschiedenen Religionen als Abarten einer gemeinsamen Art angesehen, zu der sie alle gehörten. Folgen dieser Einordnung seien Synkretismus, Übertreibung gemeinsamer Züge und Vernachlässigung individueller Elemente. Es sei aber überhaupt eine Frage, ob einzelne Teile einer Religion, die immer ein unteilbares Ganzes darstelle, mit anderen Teilen in fremden Religionen ohne Verlust ihrer Individualität verglichen werden könnten (19—20).

Die dritte Methode, von R. G. Collingwood angeregt und von H. H. Farmer in seinen Gifford-Vorlesungen vorgeschlagen, nimmt eine Einteilung in Normen vor, offenbar eine von der Moralphilosophie und Ästhetik entlehnte Methode. „Die Norm gibt das Richtmaß für die Beurteilung aller Erscheinungsformen, und diese wiederum werden nach ihrer Annäherung oder Abweichung von der Norm betrachtet" (21). Für den Christen wäre die Offenbarung Gottes in Christus die absolute Norm, die klar unterschieden werden müßte von jeder Glaubensbetätigung oder christlichen Praxis. Im Brennpunkt des Gesprächs der Religionen stünde dann die Frage nach der Allgemeingültigkeit der höchsten Normen.

Als vierte Methode, die noch keinen Namen habe, wird vorgeschlagen „eine Einteilung durch Herausforderung und Antwort, durch Darbietung und Wahrnehmung der Offenbarung und Deutung" (22). Dazu ein Beispiel: „Menschen aller Religionen werden mit den unausweichbaren Tatsachen des Todes konfrontiert. Aber wie sie die Bedeutung dieser Tatsachen erklären und die Gedanken und Verhaltensweisen ihrer Erklärungen sind ganz verschieden" (23). Hier entstehe sofort die Frage nach der Zulänglichkeit der verschiedenen Antworten und der Gültigkeit der Glaubensaussagen.

Ein erregendes Postulat für die Religionen ergäbe sich aus ihrer kritischen Prüfung durch das moderne Denken: nämlich das Postulat der Endgültigkeit und Offenheit. Nur in der Tradition des westlichen Denkens sei bisher die Gültigkeit des Glaubens geprüft worden und zwar nach drei Kriterien: nach seiner Übereinstimmung mit experimentell erfahrbaren Beobachtungen, nach seiner logischen Widerspruchslosigkeit im Ganzen des Systems und nach seiner Lebenswirklichkeit, d. h. nach angemessener Berücksichtigung der Wirklichkeiten des Lebens. Modernes Denken sei undogmatisch, stets bereit, neue Wahrheiten, auch wenn sie Bestehendes untergraben, anzuerkennen. Endgültigkeit und Offenheit dürften auch in der Religion nicht als Gegensätze betrachtet werden. Das Postulat des undogmatischen Denkens dehnt Chalmers jedoch nicht auf die als endgültig angesehene Glaubensposition einer Religion aus, sondern er schont diese, indem er hier Endgültiges von Wandelbarem unterscheidet. Daraus ergibt sich dann die Aufgabe, „die Bereiche der Endgültigkeit und die der Offenheit in jeder Religion festzustellen und sie in diesen Punkten miteinander zu vergleichen" (28).

Damit wäre das Terrain für das nun beginnende Gespräch der Religionen abgesteckt. Der von Chalmers vorgetragene Gesichtspunkt kommt aber nur im zusammenfassenden Schlußkapitel zum Zuge, in dem Douglas Jay bei voller Respektierung der dogmatischen Positionen der verschiedenen Religionen die Elemente herausschält, die trotzdem eine religiöse Basis für eine Gemeinschaft aller Menschen bilden könnten.

Der Beitrag „Hinduismus. Die Advaita-Lehre nach Shankara" (34—49) stammt von P. Nagaraya Rao. Die weise Beschränkung auf Shankaras Advaita-Lehre erweckt die Erwartung auf eine historisch saubere und begrifflich klare Darstellung der Grundgedanken des philosophischen Systems dieses großen Denkers. Stattdessen erscheint Shankara in Gesellschaft von Symmachus und Bradley, von Pascal und Hardy, von Spinoza und Herrmann Hesse. Allgemeinheiten über Evolutionismus und Pluralisten, Hedonisten und Nihilisten, Säkularisten und Moralisten müssen den Stoff hergeben für die Abgrenzung von Shankaras Ideen, die ohne tiefere Begründung dargeboten werden. An das „tat tvam asi" der Upanishaden anknüpfend ist für Shankaras Philosophie die Lehre von der höchsten Wirklichkeit des zweiheitlosen, absoluten, unbedingten Geistes — Brahman — grundlegend, mit dem der Mensch wesenhaft identisch sei. Demnach ist der Sinn des Lebens „für Shankara die Erfahrung von der Einheit des Seins und die Übersetzung dieser in das eigene Leben" (49).

Das Kapitel „Buddhismus" von Shoyu Hanayama (50—75) ist straffer in Gedankenführung und Aufbau. Es zeigt sich bei allen Beiträgen, daß das Thema irgendwie das Ganze einer Religion betrifft und deshalb auch bei jeder Religion die Grundlehren dargestellt werden müssen, um aus ihnen den Sinn des Lebens zu bestimmen. So erfahren wir auch in diesem Artikel die bekannten Grundlehren des Buddhismus. Nach buddhistischem Standpunkt sei der Sinn des Lebens „die Erkenntnis, daß es für jeden nur möglich ist, in dieser gegenwärtigen Welt zu leben dank zahlloser unmittelbarer und mittelbarer Ursachen, die von andern stammen ... Ziel des Lebens ist, in herzlicher Dankbarkeit gegenüber allen Wesenheiten zu leben und im Zustand wirklichen Glücks dank der Erkenntnis, daß die Daseins- und Erscheinungsformen dieser Welt nicht andauern und substanzlos sind" (69). Man fragt erstaunt, ist nicht der Sinn und das Ziel eines Buddhisten, den Zustand der Erleuchtung (Nirvana) oder der Buddhaschaft zu erlangen? Aber abschließend wird noch einmal gesagt: „Es gibt keinen andern Sinn und kein anderes Ziel des Lebens als jenes, daß man als menschliches Wesen lebt und alle Daseins- und Erscheinungsformen so sieht, wie sie sind" (70). Gegen diese sibyllinischen Worte wird kein Mensch Einspruch erheben.

Der Abschnitt „Judentum" von Emil L. Falckenheim (71—95) ist sehr klar geschrieben und erhält seinen besonderen Wert durch Verwendung sonst wenig bekannter rabbinischer Literatur. Der Verfasser kommt gleich zur Sache: „Der Kernpunkt der religiösen Wirklichkeit ist die Begegnung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, und der religiöse Sinn wird in dieser Begegnung und durch sie gefunden — nirgends sonst" (71). Diese durch das Alte Testament bekannte Begegnung von Gott und Mensch wird in ihren vielfältigen Aspekten dargestellt, um aus ihr den Sinn des menschlichen Daseins aufleuchten zu lassen: „Welchen Sinn das Leben empfängt, hängt von dieser Begegnung ab. Der ursprüngliche Sinn aber liegt in der Begegnung selbst. Dieser Sinn bezieht sich auf das menschliche Leben. Denn das Göttliche nimmt das Menschliche im Augenblick der Begegnung an und bestätigt es" (73).

Die Darstellung des „Christentums" stammt von R. C. Chalmers (96—124). Sie ist ein frommes Glaubenszeugnis. Zum Thema des Buches erfahren wir: „Als Christen glauben wir, daß wir den Schlüssel zum Sinn und Ziel des Lebens in der Antwort finden, die im Westminster Katechismus auf diese Frage steht: ‚Das Hauptziel des Menschen ist, Gott zu verherrlichen und sich für immer Seiner zu erfreuen'" (100).

Im Beitrag „Islam" (125—163) läßt sich dre Autor M. Rasjidi (unter Mitarbeit von J. B. Hardie) die Gelegenheit nicht entgehen, missionarisch-werbend für seine Religion einzutreten. Man erfährt über den Islam, was man auch sonst schon weiß, — jetzt nur ohne kritische Distanz.

Hat man der Runde dieses Weltgeprächs der Religionen beigewohnt, so zweifelt man nicht am guten Willen der Teilnehmer; nur weiß man nicht, wie bei einem unbedingten Festhalten an endgültig erachteten Glaubensüberzeugungen, zumal wenn sie ziemlich unkritisch behauptet werden, aus solchen Monologen jemals ein wirklicher Dialog werden kann.

Münster. Johannes Dörmann.

Schelbert, Georg SMB: **Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils.** (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft XXII) Schöneck-Beckenried (Schweiz) 1967. 57 S.

This book of Fr. Schelbert, famous missiologist, is the reproduction of 4 articles he wrote in the above mentioned Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, in 1966 and 1967 on the Decree of the Council on Mission work *Ad Gentes*. Several commentaries on this decree have already been published, but this one has no doubt its qualities. It is concise and positive so that in these few pages he has conpressed a pretty complete presentation of the matter, which, on the other hand, makes it a difficult reading, and the author's compact style demands from the reader a constant concentration of mind.

As the title indicates, he does not give an ordinary commentary of the text of the Decree, but he places it back in the context of the other Council documents: in the first part (5—32) he studies how the other documents are quoted or used in the Mission Decree; and in the second part (33—55) he studies the opposite movement, i. e. how far the Mission idea has influenced the other documents. By this double approach several interesting aspects of the problem are better exposed. However by some typographical neglections on page 5 and 33 this basic structure of the double approach does not come out clearly, which again makes the reading not easy.

For the first part I would like to make the following small remarks. The author is right in presenting the Constitution on the Church, particularly its chapter 2 on the people of God, — before the Hierarchic structure! — as the axle around which the whole work of the Council turns, also the Mission Decree; therefore he devotes a special article to it and to its relation with our Decree. On the contrary, the Decree on the Catholic Oriental Churches (28) and on the non-Christian religions (31) are almost absent in the Mission Decree; this proves a real lack in the Fathers' approach of this double topic, a still too latininizing and proselytizing approach, as we have witnessed e. g. in the stubborn opposition of the Latin Churches in India against the taking over of dioceses by the Oriental Churches of Kerala (just recently they got 2 exarchates and a cardinal, as a concession, although, on the contrary, the whole Indian Church should be organized and conceived from their position out, as an Indian patriarchate where the Latin Church should be subordinated, since they are the autochtoneous Church of India, better adapted and with a marvelous recruitment). The author concludes this first part (32) by stating that practically all the main stresses of the Council are represented in the Mission Decree.

In the second part he very rightly brings to the fore the outstanding importance for the Missions of the Decree on Revelation and the Constitution on the Church in the world *Gaudium et Spes*; and those who are responsible for the formation of the future missionaries should take especially into account what the author says on the repercussions of the Decree on Revelation upon the Missions (33—55). In general you

might say that the missionary perspectives have opened the horizon of several Council documents; the best example is the Constitution on the Liturgy which grants the largest concessions to the mission countries.

In the final conclusion (55) is stated that our Decree stands in the heart of the Council's concern since it renders its basic theme "the Church as Mission"; this is certainly exaggerated; but it is sure that the author's presentation of the Decree more clearly shows the place of the Mission idea in the whole of the Council and how far the Fathers of the Council were "mission-minded"; the lack of mission theology explains the weakness and exaggerations of this Decree (e. g. too much concentration on the bishops; not realistic enough, especially in regard to the decisive and eschatological role of the Gospel; too Western – viewed, etc.). This does not prevent that the Mission decree is one of the important documents of the Council and Fr. Schelbert's study an important contribution to its full understanding.

Kinshasa/Congo. Bonifaz Luykx.

Theologie und Kirche in Afrika. Hrsg. von Horst Bürkle. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk (1968). 311 S.; Ln DM 34,50.

Anhand ausgewählter Beispiele möchte dieser Band über die theologische Arbeit in Afrika informieren. Die Bemühungen um eine dem afrikanischen Menschen und seiner Geschichte gemäßen Verkündigung verbinden heute Theologen der verschiedenen Kirchen Afrikas. Das zeigt der vorliegende Band. Er enthält, nach einer grundlegenden Einführung in die Problematik des Gemeinten durch den Herausgeber, 22 Vorträge und Aufsätze katholischer und evangelischer Missionare und Theologen, Afrikaner und Nichtafrikaner. Die erste Hälfte der Aufsätze befaßt sich mit dem religiös-sozialen Erbe, das der Afrikaner in seiner Begegnung mit dem Christentum mitbringt; die weiteren 11 betreffen die theologische Aufgabe, die der Mission und Kirche heute obliegt, dieses natürliche Erbe und den Reichtum überkommener religiöser Formen in das Christentum zu integrieren und damit eine Kirche afrikanischer Prägung zu schaffen. Daher der Titel: die Kirche ist in Afrika präsent, der große missionarische Elan in die Breite weicht der Arbeit in die Tiefe, der Sorge um das Individuum folgt die Sorge um die Gemeinschaft, um Afrika selbst. Das aber fordert die Mitarbeit der Theologie. (15)

Aus dem Inhalt: Das afrikanische Weltbild, Gott und Mensch im Bantu-Glauben, Unschuld oder Renaissance? Zum Problem der Adaption, Die Taufe des afrikanischen Selbstverständnisses, Ethik und Stammesreligion, Die Seele des Afrikaners und der christliche Gottesdienst usw.

Die ersten Missionare und Forscher waren vielfach der Ansicht, in Afrika kultur- und geschichtslose Volksgruppen vor sich zu haben. Das Christentum, das sie brachten, war europäisch; man kannte im Grunde auch kein anderes. Aber mehr und mehr stellte man fest, welch überraschend vielfältigen Reichtum an religiösen Anschauungen und Kräften das alte afrikanische Leben aufwies und wie das afrikanische Weltbild ganz von diesen religiösen Werten geprägt war: Gottesvorstellung, Ahnen- und Heldenkult, Magie. Heute sehen wir in all diesen Fragen unbefangener und richtiger. Es geht hier aber nicht um die Beibehaltung folkloristischer Einzelheiten, die in die Liturgie eingebaut werden und als wertvolles Erbe der Vergangenheit sie bereichern könnten; es geht vielmehr um die Integration jener typisch afrikanischen religiösen und sozialen Werte, die die alte Gesellschaft formten und ihr Stabilität und Ordnung verliehen, damit „das afrikanische Christentum nicht ein Volk ohne Seele und ohne Antlitz" (108) sei, nicht mehr bloß ein Abklatsch des europäischen Christentums mit all den Formen, die in Afrika nur eine Belastung wären und, weil geschichtlich und lokal bedingt, nicht verstanden würden. Es geht um die Frage: wie können wir dem Christentum Afrikas ein afrikanisches Gesicht verleihen, ohne das Wesen des Christentums selbst in Frage zu stellen? Wie können wir den Reichtum der Stammesreligionen, die religiösen Werte des afrikanischen Ahnen- und Heldenkultes und selbst der Magie in ein echt afrikanisches Christentum integrieren, ohne damit das authentische Wesen des Christentums anzutasten, indem wir ihm vielmehr dadurch eine neue Ausprägung seiner Allgemeingültigkeit verleihen? Dieser Gedanke durchzieht alle Aufsätze und kommt schon im referierenden ersten Teil wenigstens in den Abschlußworten zutage.

Greifen wir nur den Aufsatz von Vincent Mulago heraus: der Schlüssel zum Verständnis der Bantu-Gesellschaft scheint in einem einzigartigen Prinzip zu liegen, nämlich in dem der Teilhabe. Der einzelne wird einverleibt und in den Gesamtplan der sichtbaren und unsichtbaren Welt eingeordnet; die Teilhabe ist das Band zwischen Individuum und Kollektiv; in ihr gründet alles Verständnis der Gemeinschaft. (61) Alle Lebenskraft geht von den Ahnen aus; die Lebenden sind an die Toten gebunden und umgekehrt; der Ahnenkult dient der Lebenserhaltung des Menschen und wehrt seinem Vergehen. (65) Das Wissen und die Praxis der Weisen, der Medizinmänner und der Zauberer soll dazu verhelfen, die natürlichen Kräfte, von Gott geschaffen und den Menschen dienstbar gemacht, in ihren Wechselwirkungen einzufangen und zu gebrauchen. Die gesellschaftliche Ordnung gründet auf einer Lebenseinheit, der Zunahme an innerem Sein und der gegenseitigen Abhängigkeit vom Lebenszufluß, ähnlich Moral und Recht; immer ist es der von P. Placidus Tempels OFM (La Philosophie Bantoue, Elisabethville 1945) erstmals systematisierte Kraftgedanke, der an der Grundlage der afrikanischen Weltanschauung steht. Während die abendländische Philosophie auf dem statischen Seinsbegriff beruht, legen die Bantu das Hauptgewicht auf das Dynamische: das Sein ist Kraft und wird um so intensiver, in je höherem Maße die Kraft verwirklicht ist, in unbegrenztem Maße in Gott, in außerordentlicher Fülle in den Ahnen, deren Lebenskraft in jedem nachfolgenden Gliede weiterwirkt.

Daraus ist zu ersehen, wie sehr einerseits der Afrikaner von der Gemeinschaft geprägt und ihr verhaftet ist, und welche Möglichkeiten anderseits dadurch gerade für eine christliche Gemeinschaft gegeben sind: „Christus als der Begründer des vom Himmel gestiegenen Klans". (72) Damit stehen wir aber mitten in Jo 15, mitten in der Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi und auch mitten in den Anliegen des Kolosserbriefes: es mag in der Natur Kräfte geben, die dem Menschen feindlich gesinnt sind, aber stärker als diese Kräfte ist Christus. Das, und nicht bloße Vermittlung eines wissenschaftlichen Weltbildes, vermag die Magie und die Angst vor Hexerei zu überwinden. (141) Die Integration der natürlichen Kräfte des afrikanischen Welt- und Menschenbildes in eine afrikanisch geprägte christliche Lebensform mag Generationen in Anspruch nehmen. Sie wird Aufgabe der Bischofskonferenzen und Kirchentage sein und einen betont ökumenischen Charakter haben, wie er auch dem vorliegenden Werke eigen ist. Wie Leopold S. Senghor und sein Kreis für die traditionelle afrikanische Kultur den Ausdruck „négritude" geprägt haben, werden prophetisch begabte Glieder der Kirche im Verein mit der amtlichen Kirche Wege finden müssen, das reiche Erbe der Vergangenheit als einen der unzähligen Bausteine zu benutzen, wie sie im Laufe der Jahrhunderte so oft zum inneren und äußeren Auf- und Ausbau der Kirche übernommen wurden und die ihr geschichtliches und menschliches Antlitz mitgestaltet haben, ohne ihre göttliche Seele zu verändern.

Darum sei dem Herausgeber und den Referenten für ihre Darlegung herzlich gedankt. Wir haben hier ein wertvolles und zeitgemäßes Buch mit existentiellen Anliegen der jungen afrikanischen Kirchen. Die endgültige Antwort vermag das Buch noch nicht zu geben, will es auch nicht. Aber indem die Probleme gesehen und in den verschiedenen Variationen diskutiert und den amtlichen Stellen dargelegt werden, ist der Weg doch schon gewiesen. Möge der Mut nicht fehlen, neue Wege für die Zukunft zu beschreiten! Auch in dem ökumenischen Charakter liegt ein Moment der Hoffnung.

Walpersdorf-Herzogenburg N.-Ö.

Fridolin Rauscher WV.

In Memoriam Paul Kahle. Hrsg. von M. Black und G. Fohrer (Beiheft zur ZAW 103) Berlin: Töpelmann 1968. VIII, 253 S., 1 Titelbild, 20 Tafeln; Ln DM 86,—.

Der Gedenkband für Paul Kahle umfaßt außer einem Nachruf auf den berühmten Gelehrten von H. S. Nyberg (1–2) siebenundzwanzig Beiträge. Von diesen stehen nur vier (106–115; 138–145; 208–213; 222–231) in keinem oder in einem entfernteren Zusammenhang mit den atl und ntl Studien. Auf einige Artikel des Gedenkbandes ist im Hinblick auf ihre Bedeutung für die biblischen Studien besonders hinzuweisen: M. Black, Aramaic Studies and the Language of Jesus (17–28); J. Blau, Some Difficulties in the Reconstruction of „Proto-Hebrew" and „Proto-Canaanite" (29–43); G. R. Driver, Isaiah 52,13 – 53,12: the Servant of the Lord (90–105); G. Levi della Vida, The Shiloah Inscription Reconsidered (162–166) und D. Winton Thomas, „A Drop of a Bucket"? Some Observations on the Hebrew Text of Isaiah 40,15 (214–221).

Den Herausgebern verdanken wir eine vielseitige und mit großer Umsicht zusammengestellte Gedenkschrift, die durch ihre ausgewogene thematische Einheitlichkeit und Vielfalt sowie durch sorgfältige Ausstattung einen angenehmen Eindruck erweckt.

Dem Rezensenten sei es erlaubt, im folgenden noch einige Hinweise anzufügen:

S. 17—28: M. Blacks Schlußfolgerung über Jesu Verhältnis zur hebräischen Sprache steht in erfreulicher Übereinstimmung mit der Arbeit von H.-P. Rüger zu dieser Frage (ZNT 59 [1968] 113—122).

S. 30: Die Bemerkung J. Blaus über den Vokalbestand des Ugaritischen bedarf nun aufgrund der in Ugaritica V, 230ff veröffentlichten mehrsprachigen Listen einer wesentlichen Korrektur.

S. 105: G. R. Drivers Antwort auf die Frage nach der Person des Gottesknechts besticht durch ihre Einfachheit. Ihr steht jedoch entgegen, daß er nicht zu erklären vermag, warum der Name des angeblich bekannten Juden, den er hinter dem Gottesknecht vermutet, in Vergessenheit geraten sein soll und nie von Deuterojesaja genannt wird. Seine Deutung kann G. R. Driver ferner nur durchhalten, da er die Gottesknechttexte isoliert von der außer- und innerbiblischen Literatur über den „leidenden Gerechten" interpretiert.

S. 214—221: D. Winton Thomas übergeht in seinem Beitrag zu Is 40,15 wichtige neuere Arbeiten (J. C. de Moor, Der *mdl* Baals im Ugaritischen, ZAW 78 (1966) 69—71; M. J. Dahood, Biblica 47 (1966), 414—416), deren Berücksichtigung seiner Argumentation neue Gesichtspunkte hätte beisteuern können. Vor dem Verf. hat auch z. B. bereits Fr. Zorell in seinem Lexikon (177) *dq* in Is 40,15 mit *pulvis tenuis* übersetzt. Der Verf. ist ferner der Ansicht, daß *mdlj* in Anlehnung an das Äthiopische mit „Waagschalen" zu übersetzen sei. Er übersieht hierbei, daß im Akkadischen neben dalû „Schöpfeimer" (vgl. AHw, 155) auch madlā'um, madlû „Schöpfeimer" (AHw, 573) belegt ist. Das *hn gwjim k mr mdlj* könnte deshalb auch — falls man ohne Beachtung der ugaritischen Texte an der traditionellen Deutung festhalten möchte — folgendermaßen übersetzt werden: „Siehe, Völker sind wie der Staub / ein Tropfen eines Eimers!" Es ist nicht anzunehmen, daß in Is 40,15a und in 15b von der Waage gesprochen wird.

Der Band „In Memoriam Paul Kahle" ist ein würdiges Zeichen des Dankes und der Erinnerung an diesen großen Gelehrten.

Münster. Oswald Loretz.

Studies on the second part of the Book of Isaiah:

Orlinsky, Harry M.: **The so-called „Servant of the Lord" and „Suffering Servant" in Second Isaiah.**

Snaith, Norman H.: **Isaiah 40—66. A study of the teaching of the Second Isaiah and its consequences.** (Supplements to Vetus Testamentum, Vol. XIV) Leiden: Verlag E. J. Brill 1967. 264 S.; Ln hfl 60,—.

Orlinsky behandelt, wie schon seine Formulierung zeigt, sein Thema in kritischer Einstellung zu den darüber sonst in der atl Forschung vertretenen Auffassungen.

Er lehnt die Annahme ab, die sogenannten vier Ebed-Jahwestücke bildeten eine besondere, von ihrer Umgebung unterschiedene Einheit. „It is only the nature and the needs of Christianity after the death of Jesus ... that brought this sectional division in being" (16). Mit seiner Ablehnung einer stellvertretend sühnenden Wirkung des leidenden Gottesknechts wendet er sich besonders gegen die, wie er meint, von der Mehrzahl der heutigen Exegeten vertretene Auffassung, daß Israel als Gottesknecht stellvertretend und heilbringend für die Heiden die Leiden des Exils erdulde (24). Mit Recht weist er darauf hin, daß diese Deutung die zahlreichen Stellen übersehen oder umdeuten müsse, die klar sagen, daß Israel für seine eigenen Sünden im Exil bestraft wurde. Wenn man mit der Erinnerung daran an Is 53,1—12 herangehe, sei es klar, daß als Sprecher der Selbstanklage in Vs 4—6 nicht die Heiden, sondern Israel gedacht sei. Als der unschuldig Leidende dieses Kapitels komme dann nur eine Einzelgestalt infrage, deren Anfeindungen und Mißhandlungen nach dem Schicksal mancher vorexilischer Propheten gestaltet sei. Gemeint sei der Prophet Deuterojesaja selbst. Seine Leiden hätten auch für Israel keine stellvertretend sühnende Wirkung, aber dadurch, daß dieser Prophet in der Erfüllung seiner Sendung diese Leiden willig auf sich genommen habe, habe er seinem schuldigen Volke „Heilung verschafft", d. h. den Weg zur Wiedererlangung des Heils gezeigt (56f). In einem Appendix behandelt O. noch besonders die Bezeichnung, die man für eine universale Heilsbedeutung des Gottesknechtes geltend macht: 'ôr-gôjîm und berît-'am. Zum „Licht für die Heiden" mache Gott seinen Propheten dadurch, daß er die von ihm verkündete glorreiche Wiederherstellung Israels als ein das Staunen der ganzen Völkerwelt erregendes Ereignis verwirklichen werde (99). Auch in berît-'am könne mit 'am nur Israel gemeint sein. Die Übersetzung und Deutung der Bezeichnung wird aber von O. nicht eindeutig bestimmt. „Perhaps 'a people's (i. e. national) covenant' was intended" (110).

Orlinsky's Darlegungen verdienen genaue Beachtung und in einzelnen Punkten Zustimmung, z. B. darin, daß in 53,1—6 nur Israel als Sprecher infrage komme, und daß der unschuldig Leidende in den Ebed-Jahwestücken als individuelle prophetische Gestalt gezeichnet sei. Ihn aber darum mit Deuterojesaja gleichzusetzen, bleibt sehr zweifelhaft. Die Ichform der Darstellung seiner Berufung und seiner Leiden in 49,1—9 und 50,4—9 ist zwar ein verführerisches Argument; es verliert aber seine Beweiskraft für den, der die Stilform dieser beiden Stücke nicht isoliert für sich betrachtet, sondern, wie eine methodische Beweisführung verlangt, im Zusammenhang der Stilform aller vier Ebed-Jahwestücke. Dabei zeigt sich, daß es sich um dramatisierende Darstellung handelt, in der nicht nur der Gottesknecht selbst, sondern auch die an seinem Schicksal Beteiligten, Gott und das Volk Israel, redend eingeführt werden. Das vierte Stück, das Orlinsky mit Recht dem gleichen Verf. zuschreibt wie die übrigen, ist doch wohl kaum zu verstehen als Darstellung Deuterojesajas über sein eigenes Schicksal und dessen Bedeutung.

Der These, daß dem Gottesknecht keine universale, sondern lediglich eine nationale Aufgabe an Israel zugeschrieben werde, kann man zwar nicht zustimmen, aber man muß zugeben, daß das Wirken des Gottesknechtes in Israel der eigentliche und direkte Gegenstand der Darstellung ist, und daß in dieser Wirksamkeit sein Geschick sich vollendet. Aber in einseitiger Verfolgung seiner These übersieht Orlinsky die Bedeutung der Stellen, die zeigen, daß die Folgen seines Wirkens in Israel über dieses Volk hinaus in die Heidenwelt hineinreichen. Bezeichnend dafür ist z. B., wie O. 75—77 über die Aussagen von 42,1—4 (daß der Gottesknecht „den Völkern das Recht bringt", und „in Wahrheit das Recht bringt", und daß „auf sein Gesetz die Inseln harren") hinweggeht, ohne auf ihren Sinn näher einzugehen.

Orlinsky's Widerspruch gegen die Vorstellung von einer stellvertretend sühnenden Bedeutung des Leidens des Gottesknechts unterstellt eine rein äußerliche Auffassung, nach der ein Unschuldiger gestraft werde anstelle der Schuldigen. Ein solcher Gedanke sei mit dem Gerechtigkeitsempfinden des ganzen AT unvereinbar. Darin muß man ihm recht geben. Aber wenn er sich dafür auf Ex 32,33 beruft, so beachtet er nicht, daß Gott dort tatsächlich die Fürbitte des Moses für das sündige Volk gerade wegen seines restlosen Einsatzes für dieses Volk annimmt. Ebenso beachtet er bei seiner kurzen Behandlung von Gen 18,23ff nicht die Bereitwilligkeit Gottes, „um der Gerechten willen" die Sünder zu verschonen. Mit dem Geist dieser Stellen wäre wohl der Gedanke vereinbar, daß Gott die von einer restlosen Selbstaufopferung unterstützte Fürbitte eines Propheten für sein Volk annimmt und um seinetwillen den Schuldigen den Weg zur Vergebung eröffnet, indem er sie zur Erkenntnis ihrer Schuld und zur Reue führt. Stellvertretende Sühne, die aus einer Solidarität der Liebe freiwillig sich darbietet und opfert und so von Gott angenommen wird, wäre mit dem Geist atl Gerechtigkeit, die ja eine Vergebung aus reiner Gnade und Liebe Gottes kennt, nicht unvereinbar.

Snaith veröffentlicht in seinem Beitrag die Vorlesungen, die er als „Speaker's Lecturer" in Oxford über Is 40—66 im J. 1961/62 gehalten hat. Ähnlich wie Orlinsky stellt er einzelne Thesen stark heraus, die er im Gegensatz zu der herrschenden Meinung vertritt.

Deuterojesajas Werk umfaßt nach ihm außer den Kapiteln 40—55 auch noch 60—62. Seine Verkündigung umfasse nur ein einziges Thema: die Heimkehr Israels aus dem Exil und seine glorreiche Wiederherstellung. Alles, was er sonst noch sage, sei diesem Thema untergeordnet.

Gleich Orlinsky bestreitet er jede universale Heilsverkündigung bei Deuterojesaja. Er nennt ihn einen „Nationalisten", der in der Folge von entscheidendem Einfluß dafür geworden sei, daß im nachexilischen Judentum die national sich abschließende Richtung in der Reform des Esdras den Sieg davongetragen habe. Seine eigenartigste These ist die Gleichsetzung des „Servant of the Lord" in den sog. Ebed-Jahwestücken mit der ersten Verbanntengruppe, die mit König Jojachin 597 nach Babel deportiert wurde (170). Er stützt diese Annahme auf Jer 24 und Ez 11,1—20, wo diesen Verbannten Rückkehr und Wiederbegnadigung verheißen, den im Lande Zurückgebliebenen aber Verwerfung und Vernichtung angedroht werde. Die Stellen, die von einer Aufgabe des Gottesknechts an dem verbannten Israel handeln wie 42,6f, erklärt er dahin, diese erste Gruppe solle das Instrument sein, durch das Gott auch die später Verbannten heimführen werde (180). Sie sei insbesondere auch der unschuldig leidende Gottesknecht in Is 53,1—12. Sie habe vollkommen unschuldig in den Leiden des Exils die Strafe erlitten, die das sündhafte vorexilische Israel verdient habe. Aber ihr Leiden habe keinerlei stellvertretend sühnende Wirkung. Der Prophet sei auch gar nicht interessiert an dem Schicksal dieser Sünder, sondern einzig an der Feststellung, daß der Gottesknecht ganz unschuldig gelitten habe und daher um der Gerechtigkeit willen gerettet und durch seine glorreiche Wiederherstellung entschädigt werden mußte (196). Nicht das Leiden, sondern der Triumph des Gottesknechts sei der wesentliche Zug in seinem Bilde. Dieser sei auch von entscheidender Bedeutung im Urchristentum geworden, das nie das Leiden Christi erwähne, ohne damit den Triumph der Auferstehung zu verbinden (207). Ja, Jesus selbst habe seine Aufgabe bewußt nach dem Vorbild des durch Leiden triumphierenden Gottesknechts aufgefaßt (209).

Die gewöhnlich einem Tritojesaja zugeschriebenen Kapitel 56—66 (mit Ausnahme von 60—62) sind, nach Snaith, Stücke verschiedener Herkunft aus der Zeit nach der Heimkehr, welche die Spannung zwischen den Heimgekehrten und den im Lande Zurückgebliebenen als Hintergrund haben. Die meisten verträten die exklusive Richtung der Heimgekehrten. Einige, die dagegen protestieren und eine weitherzigere Haltung erkennen lassen, stammten aus den Kreisen der in Palästina Zurückgebliebenen. Das Nebeneinander dieser gegensätzlichen Stücke erkläre sich daher, daß ihre Zusammenstellung vor dem endgültigen Sieg der engeren Richtung in der Reform des Esdras geschehen sei.

Snaith's schwächste These ist die Gleichsetzung des Gottesknechts mit der Verbanntengruppe von 597. Sie beruht auf falscher Deutung der Gleichnisreden Jeremias und Ezechiels, die sich gegen die Verblendung der im Lande Zurückgebliebenen wenden, die meinen, an ihnen sei das Gericht vorübergegangen und ihnen sei nun das Land der Verheißung als Zeichen der göttlichen Auserwählung gegeben. Ihnen sagen die Propheten: Umgekehrt! Euch wird wegen eurer Verblendung und Unbußfertigkeit nun das Gericht bis zur Vernichtung treffen. Der Verbannten aber wird Gott sich erbarmen und sie in das Land der Verheißung zurückführen. Aber keiner der beiden Propheten denkt daran, die Verbannten für vollkommen unschuldig an ihrem Geschick zu erklären. Denn sie verheißen beide, daß mit der Wende ihres Schicksals ihnen auch die „Erkenntnis Jahwes" und eine „Bekehrung aus ganzem Herzen" geschenkt werden soll, vgl. Jer 24,7; Ez 11,19f; sie setzen also Schuld bei ihnen voraus.

Daß aber auch Deuterojesaja nicht anders gedacht hat, geht aus den Stellen hervor, an denen er von den Sünden spricht, durch die Jakob-Israel das Exil verdient habe. Snaith muß aus seiner Voraussetzung von der Schuldlosigkeit der Verbannten diesen Stellen eine Deutung geben, die ihrem Wortlaut und Zusammenhang nicht gerecht wird. So, wenn er zu 43,22–28 bemerkt: „The section tells of the utter and complete rejection of the old Jacob-Israel" (183). Wer ohne Snaith's Vor-Urteil an diesen Abschnitt herangeht, wird seine Pointe in der so nachdrücklich betonten Aussage von V. 25 sehen, daß Jahwe nicht um eines Rechtsanspruches oder irgendeiner Leistung willen, sondern aus reinem freien Gnadenwillen jetzt die Sünde Israels vergeben und sein Volk erlösen will. Über diese Pointe, die sich nur auf die Wiederbegnadigung der Verbannten beziehen kann, geht Snaith mit einer bloßen Paraphrase hinweg, die ihr keinen Sinn im Zusammenhang gibt.

Ebensowenig wird Snaith dem Inhalt von 48,1–11 gerecht mit der Annahme, die Vorwürfe richteten sich gegen die in Jerusalem Zurückgebliebenen, während mit dem verschonten Rest die Verbannten gemeint seien (187). Vorwürfe und Zusage der Verschonung richten sich an das gleiche Israel, wie aus V. 8–11 eindeutig hervorgeht. Ganz ähnlich wie in 43,22–28 liegt auch hier die Pointe in der Aussage, daß Gott trotz der Sünden Israels, rein aus freien Stücken, „um der Ehre seines Namens willen", sein Volk nicht ausrotten will.

Aber auch, wer diese und andere Thesen von Snatih nicht annehmen kann, wird in seinen Darlegungen vielfache Anregung finden, manche Stellen des Buches in neuem Lichte zu sehen, auch die eigenen Auffassungen zu überprüfen und genauer zu begründen und zu formulieren. Seine Charakteristik des Gottesknechts als „a hidden Servant" (137) verdient Beachtung und könnte m. E. eine Rolle spielen bei der Frage nach seiner Identität.

Trier. H. Junker.

Friedrich, Ingolf: **Ephod und Choschen im Lichte des alten Orients.** (Wiener Beiträge zur Theologie Bd 20) Wien: Herder-Verlag 1968. 80 S.; kart. DM 6,50.

Die in Wien approbierte Dissertation versucht, die Entwicklungsgeschichte von Ephod und Choschen aufzuzeigen. Hierfür untersucht der Verf. die Parallelen im AO (36—51) und bringt die Synthese (52ff). Ephod (= Leinen, ägypt. i f d) war ein von den Ägyptern übernommener Leinenschurz, welcher als Kultkleidung von allen Kultfunktionären getragen wurde (vgl. Samuel, David) und erst später den Priestern vorbehalten war. Sekundär erscheint die Beifügung des Wörtchens b a d, offenkundig zur Unterscheidung des hohenpriesterlichen Ephod. Von den Nomaden übernahmen die Israeliten ein wahrscheinlich aus Leder bestehendes kastenartiges Gerät, in welchem sich zwei Steine befanden, die Stammesgottheiten darstellten. Möglicherweise diente dieses für Orakelbefragungen. Dieser „Orakelkasten" wurde in den Jahwismus übernommen und für diesen umgedeutet. Einerseites entwickelte er sich zur Bundeslade, welche den alten Namen *'rôn* beibehielt. Andererseits wurde er zu einer Lostasche verkleinert, welche der Priester zunächst in der Hand trug, später sich mittels zweier daran befestigter Bänder um den Hals hängte. Im Laufe der Geschichte wurde der alte Name *'rôn* mißverständlich. Man kannte nur mehr ein einziges Orakelmittel, das hohepriesterliche Ephod mit seinem Choschen. Daher hielt man diese frühe Lostasche für dessen Vorläufer und nannte sie ebenfalls Ephod. Die beiden Steine bekamen irgendwann die Namen Urim und Tummim. Als die Hohenpriester eine bedeutende Rolle spielten, wurde die Lostasche ihr Standesprivileg. Desgleichen wurde ihr prächtiger ausgestattetes Ephod zu einem Amtsabzeichen, mit Schulterstücken und Edelsteinschmuck. Auch die Lostasche hatte seit dem Exil ihre mantische Bedeutung verloren und wurde mit dem Ephod zu einem Ornatstück verbunden. Sie erschien schließlich als Pektorale mit dem neuen Namen Choschen.

Wien. Walter Kornfeld.

Aland, Kurt: **Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes.** (Arbeiten zur neutest. Textforschung, hrsg. vom Institut für ntl Textforschung an der Westf. Wilhelms-Universität, Münster, Bd 2) Berlin: W. de Gruyter 1967. X u. 229 S.; Ln DM 54,—.

Mit dem zweiten Band dieser der ntl Textforschung gewidmeten wissenschaftlichen Reihe des Münsteraner Instituts gibt Verf. in Form von Aufsätzen und Vorträgen, die fast alle bereits an anderer Stelle erschienen, aber für den Zweck der Neuveröffentlichung z. T. überarbeitet wurden, interessante Einblicke in den gegenwärtigen Stand dieses ntl Forschungszweiges und die „tiefgreifenden Wandlungen" (Vorwort), die die Arbeit am Text des NT in den letzten Generationen erfuhr.

Von den insgesamt 12 Beiträgen sind die ersten drei grundsätzlichen Problemen gewidmet: der Frage des ntl Kanons, dem Problem der Anonymität und Pseudonymität in der ältesten christlichen Literatur und dem Fragenkomplex, der mit Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition umschrieben ist. Schon diese Auswahl zeigt, daß die Skala der hier ausgebreiteten Erörterung so weit gespannt ist, daß nur in Kürze darauf eingegangen werden kann. Das Kanonproblem, das anhand einer komprimierten, die verschiedenen Motivationen und Ursachen ihres Werdens kritisch beleuchtenden Kanongeschichte aufgerollt wird, wird in bezug auf seine heutige Aktualität durchsichtig gemacht. Verf. sieht das ökumenische Dilemma — nicht zu Unrecht — darin, daß formaler Kanon hie und faktische Kanones da auseinander klaffen. Man wird ihm zustimmen müssen, wenn er in den verschiedenen Kirchen unterschiedlich umgrenzte Kanones wirksam sieht, und man wird sogar hinzufügen können, daß es bei den verschiedenen Theologen nicht anders ist. Die 22f angebotene Lösung erscheint bedenkenswert unter der Voraussetzungen, daß heutige Theologie gewillt bleibt oder gewillt wird (je nachdem!), sich an der Schrift zu orientieren.

Als sehr beachtenswert haben die Ausführungen über A n o n y m i t ä t u n d P s e u d o n y m i t ä t zu gelten, also über ein Kapitel, das bis heute noch weitgehend vernachlässigt wird. Natürlich stellt die Pseudonymität das Problem dar, das stärker auf den Nägeln brennt. Für seine Erhellung fordert Verf. eine gründlichere Berücksichtigung der patristischen Literatur. Sie zeigt, daß sich erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts in christlichen schriftstellernden Kreisen das Bewußtsein rührt, mit eigenem Namen hervorzutreten. Vorher blieb man (mit Ausnahmen) anonym oder wurde pseudonym, um den Anspruch des Geistes, der sich im Wort bekundete, nicht zu mindern. Das setzt dann wohl auch voraus, daß das schriftgewordene Wort noch weit mehr als Wort denn als Schrift empfunden wurde.

Gegenüber Glosse, Interpolation usw. ist der Textkritiker wohltuend konservativ, und jene, die den Apostel Paulus nur noch haben Postkarten schreiben lassen, werden gut daran tun, seine warnende Stimme zu hören. Man wird in Zukunft bei Eingriffen in den Text sorgfältiger die Textzeugen zu berücksichtigen haben, die durchaus Hinweise geben, wie Röm 16,25—27 oder Joh 18 und der Sinaisyrer zeigen. Freilich behält die innere Kritik ihr volles Gewicht, weil die Textkritik bestenfalls bis an die offizielle Herausgabe der ntl Schriften, z. B. des Corpus Paulinum, nie jedoch bis an die Autogramme heranführt. Wagnis und Reserve werden wohl weiter im Kampf liegen.

Zwei Beiträge befassen sich mit den ntl Textausgaben, den bestehenden und geplanten. Der Nichtfachmann auf dem Gebiet der Textkritik kann die Informationen nur dankbar entgegennehmen, besonders die die 26. Auflage von Nestle-Aland betreffenden. Vier Beiträge gehen auf Probleme des NT auf Papyrus ein. Was das NT auf Papyrus betrifft, so ist man beglückt über die reiche Beute auf diesem Sektor in unserem Jahrhundert, so daß jetzt mit Ausnahme der Pastoralbriefe alle Schriften des NT papyrusmäßig gedeckt sind, am reichsten das 4. Evangelium. Weil letzteres mit der ägyptischen Kirche zusammenhängt, die sehr früh von Joh starken Gebrauch machte, glaubt Verf., darin eine Bestätigung der These W. Bauers zu sehen, nach der diese Kirche anfangs häretisch gewesen und erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts als orthodox anerkannt worden wäre (?). Wertvoll ist die Beschreibung sämtlicher ntl Papyri (107ff) sowie die erstmalige Publikation von P^{11} (144ff), eines von Gregory in Kiew entdeckten und seitdem verschollenen, aber mit P^{68} eigenartig verbundenen Papyrus. Die große Bedeutung der Bodmer-Papyri für die ntl Exegese wird anhand von P^{75} veranschaulicht. Schlaglichtartig zeigt sich das z. B. an den Textveränderungen, die im

Greek New Testament bereits für Luk 24 vorgenommen wurden und die auch ein neues Licht auf die besonders im angelsächsischen Raum geschätzten *Western non-interpolations* werfen. Die Bestimmung des Verhältnisses von Luk 24,12 (bisher in der Regel in den Text nicht aufgenommen) zu Joh 20,3ff ist reziprok im Vergleich zu früher: Lukas stellt das primäre, Johannes das sekundäre Stadium dar (168)!

Die letzten drei Beiträge schließlich beschreiben die Aufgaben, die die ntl Textkritik in der letzten Zeit bereits leistete und vor die sie sich in Zukunft gestellt sieht. Das immense Material, das zusammengetragen werden konnte, muß durchgearbeitet und ausgewertet werden. Eine reiche Ernte auf steinigem Grund wächst heran. Mögen Mut und Ausdauer nicht fehlen, sie zu bergen!

Münster. Joachim Gnilka.

Hengel, Martin: **Nachfolge und Charisma.** Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Beiheft 34) Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1968. VI, 116 S.; Ln DM 36,—.

M. Hengels Untersuchung über „Nachfolge und Charisma" setzt in einem ersten Teil (3—17) mit einer Auslegung des änigmatischen Worts Mt 8,22 („Folge mir nach, und laß die Toten ihre Toten begraben!") ein. H. versteht im Anschluß an Schlatter und Bultmann das erste νεκρούς im übertragenen Sinne (8f: „‚Tote Totengräber' sind jene, die sich durch Jesu Botschaft von der nahen Basileia nicht treffen lassen"). Diese Deutung wird umstritten bleiben. Der durch das Logion geforderte Bruch mit Gesetz und Sitte und damit seine äußerste Anstößigkeit werden dagegen überzeugend herausgearbeitet, und sie erlauben schon eine erste Abgrenzung der Jüngernachfolge vom rabbinischen Lehrer-Schüler Verhältnis und zugleich die Frage nach der Eigenart der eine solche unbedingte Nachfolge fordernden Vollmacht Jesu. Diesen Themen widmen sich die beiden folgenden Teile.

Zunächst stellt H. die verschiedenen religionsgeschichtlichen „Nachfolgemodelle" (Elias—Elisäus; Heiliger Krieg; apokalyptische Propheten und zelotische Volksführer; hellenistische „Charismatiker"; Philosophen- und Rabbinenschulen; der Täufer und seine Jünger) vor, um den „charismatisch-eschatologischen Hintergrund der Nachfolge Jesu" zu beleuchten (18—40). Damit erschließt er ein weit über das bisher in der exegetischen Diskussion favorisierte Modell des rabbinischen Lehrer-Schüler Verhältnisses hinausreichendes und auch wesentlich aussagekräftigeres Material. Wenn H. allerdings aufgrund von MekEx 14,15 und 14,31 zu dem Schluß kommt: „Der Anschluß an derartige apokalyptische ‚Propheten' oder zelotische Volksführer, die z. T. messianische Ansprüche erhoben, verlangte als Voraussetzung die אמונה gegenüber der Botschaft und göttlichen Autorisierung des Charismatikers" (25), möchte ich bezweifeln, daß sich in den angeführten rabbinischen Texten überhaupt Anhaltspunkte für das Verhältnis von „Nachfolge" und „Glaubensforderung" bei den Volksführern des ersten Jahrhunderts finden lassen, zumal diese Kombination nicht einmal in den synoptischen Evangelien begegnet. Außerdem übersieht H. hier trotz seiner sonstigen Vorsicht die Problematik der Anwendung des christlichen Glaubensbegriffs auf jüdische Traditionen (vgl. dazu Oepke, ThW II, 430f; Bultmann, ThW V, 203).

Der dritte Teil — er ist der umfangreichste und sachlich gewichtigste — befaßt sich mit der „charismatisch-eschatologischen Eigenart des Rufes Jesu in die Nachfolge" (41—93). H. widersetzt sich einer zu einschichtigen Einordnung Jesu in das palästinische Judentum, sei es als eines Schriftgelehrten rabbinischer Prägung (Windisch, Bultmann, Winter; 54: „Im Grund steht Jesus daher außerhalb jeder nachweisbaren Lehrtradition des Judentums"; 55: „Man sollte darum aus Gründen der Klarheit auf die Benennung Jesu als ‚Rabbi' überhaupt verzichten."), sei es als eines politischen Messiasprätendenten (Eisler, Brandon, Carmichael) oder eines apokalyptisch enthusiastischen Propheten. Andererseits hält er gegen Bultmann daran fest, daß es für das sich in der Verurteilung Jesu als eines Messiasprätendenten zeigende „Mißverständnis" Anknüpfungspunkte in Jesu Botschaft und Wirken gegeben haben müsse. Die Phänomene Nachfolge und Jüngerschaft passen religionsgeschichtlich nicht zu dem Lehrer-Schüler Verhältnis des Rabbinats (gegen Schultz, Gerhardsson), sondern eher zu dem charismatisch-eschatologisch begründeten Anschluß an die apokalyptisch-zelotischen Propheten (vgl. die termini technici „Nachfolgen" und „Anführen" Lk 21,8; Josephus). Vor diesem letzteren Hintergrund zeichnet sich die entscheidende Besonderheit des Wirkens Jesu und seines Rufes in die Nachfolge ab; die Beziehung auf diesen Hintergrund ermöglichte aber auch das politische „Mißverständnis" Jesu seitens der Volksmenge und seitens der Jünger (65; 88). Die weiteren Überlegungen des Verf. dienen nun der Ausfüllung des erarbeiteten religionsgeschichtlichen Rahmens: Aufweis prophetisch-charismatischer Züge in der Wirksamkeit Jesu; ein Versuch, die einzigartige, den religionsphänomenologischen Rahmen übersteigende messianische Vollmacht Jesu im Anschluß an die moderne Diskussion um den historischen Jesus (Jeremias, Käsemann, Bornkamm, Fuchs) zu bestimmen; nähere Bestimmung des Rufs in die Nachfolge: er gilt nur Einzelnen, die zum „Dienst an der Sache des nahen Gottesreiches" gerufen werden; Berufung in die Nachfolge, Beauftragung und Sendung sind grundsätzlich verbunden.

In einem Schlußwort (94—99) setzt H. sich kritisch mit H. D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, Tübingen 1967, auseinander und sucht abschließend die Linien von der Nachfolge des Irdischen zur nachösterlichen urchristlichen Mission und zur Ausgestaltung der Jesusüberlieferung zu ziehen.

Der hier gegebene Überblick zeigt wohl, daß H. mit seinem Ansatz bei „Nachfolge und Charisma" tatsächlich einen gewichtigen Diskussionsbeitrag zur Frage nach dem historischen Jesus geleistet hat (vgl. das Vorwort), indem er in souveräner Weise die neuere Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte (man vgl. nur seine eigenen Beiträge: Die Zeloten, Leiden-Köln 1961, Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas, Tübingen 1969) für die Frage nutzbar machte. Seine differenzierte religionsgeschichtliche Zuordnung Jesu zum Judentum des ersten Jahrhunderts sollte endgültig eine Reihe längst überholter Klischees außer Kraft setzen. Die Verwendung des religionswissenschaftlichen Begriffs „Charisma" bzw. „Charismatiker" ist ebenfalls zu begrüßen und hilfreich. (Man wundert sich, daß die beiden Begriffe in unseren theologischen Nachschlagewerken kaum eine Rolle spielen). Viele Einzelheiten, ja wesentliche die Nachfolge und die tatsächliche Funktion der Jünger betreffende Fragen (vgl. nur das sich aus H.s Darlegungen ergebende Dilemma: die Jünger werden zum Dienst für die nahe Gottesherrschaft berufen und vorbereitet: 81, 83, 87f, 90; andererseits muß H. ernsthaft mit dem Jüngermißverständnis und auch damit rechnen, daß bei der wahrscheinlichen Kürze des Wirkens Jesu kaum „sehr viel Zeit" für eine eigene Tätigkeit der Jünger blieb: 88f) bleiben allerdings unbeantwortet oder ungeklärt; das wird zum Teil mit dem Charakter der Studie zusammenhängen, die aus einer Probevorlesung erwachsen ist, und wird vom Verf. selbst gesehen: vgl. 3 A. 6. Die Übernahme des geläufigen modernen exegetisch-theologischen Vokabulars zur Begründung und Beschreibung der sich in Jesu Botschaft äußernden einzigartigen messianischen Vollmacht (z. B. 74f: „Auch seine ganze ethische Verkündigung ... kann insgesamt unter eschatologischen Vorzeichen als Ausdruck seines charismatisch begründeten Rufs zur Entscheidung gesehen werden"; Sperrung vom Rezensenten, vgl. auch 68f; 76—79) dürfte unter diesen Umständen auch nur vorläufig sein und müßte selbst einer religionsgeschichtlich abgesicherten Terminologie Platz machen.

H. warnt in seiner Auseinandersetzung mit H. D. Betz mit Recht vor den Folgen einer radikalen methodischen Skepsis, für die der irdische Jesus ununterscheidbar von seiner Umwelt wird. Seine eigene Arbeit ist ein gutes Beispiel dafür, was heute mit besonnener historischer Methode geleistet werden kann. Doch wird man ihm kaum zustimmen können, wenn er fordert: „Die Mitte der synoptischen Forschung wird jedoch auch weiterhin die Rückfrage nach Jesus selbst bleiben müssen, die jetzt so beliebte redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise wie auch die formgeschichtlichen Bemühungen können und sollen diese nicht ersetzen" (94f). Die Rückfrage nach Jesus kann und darf vielmehr nur insofern Gegenstand und vielleicht auch Mitte der synoptischen Forschung sein, als die Evangelien und ihre Traditionen selbst zu dieser Rückfrage auffordern bzw. sie notwendig machen; und das kann allerdings nur durch formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Fragestellung erkannt werden.

Würzburg. Gerhard Dautzenberg.

Brandon, S. G. F.: **Jesus and the Zealots.** A Study of the Political Factor in Primitive Christianity. Manchester University Press 1967. XVI, 413 S.; Ln 55 s. net.

Brandon beginnt sein Werk mit den Worten: „Daß Jesus als Rebell gegen die römische Herrschaft in Judäa von den Römern gekreuzigt wurde, ist das historisch sicherste Ereignis im Leben Jesu von Nazareth." Die Evangelisten schreiben seine Verurteilung der Schwäche des Pilatus und der Bosheit der Juden zu. Sie stellen mit Nachdruck fest, daß die Anklage, die zu seiner Verurteilung führte, jeder Grundlage entbehrte. B. seinerseits hegt jedoch den Verdacht, daß die Motive der Evangelisten nicht einwandfrei waren. Aus diesem Grunde legt er die Berichte des Prozesses Jesu als Rehabilitierungsversuche ihrerseits aus. Seiner Ansicht nach liefert eine erneute Studie der Evangelien Hinweise, die auf eine engere Beziehung Jesus' mit der Zelotenbewegung hindeuten und somit eine Grundlage zur Verurteilung Jesu als Rebell gegen die römische Herrschaft von seiten des Pilatus bieten. Er glaubt, daß es auf

Grund „theologischer Erwägungen" für Jesus, „der zugleich Gott und Welterlöser war, unangebracht erschien, sich mit einer so weltlichen und zweifelhaften Bewegung (wie die der Zeloten) abzugeben." (22) Er setzt es sich zum Ziel, die Evangelienberichte von diesen beherrschenden theologischen Prinzipien zu befreien, um eine vorurteilslose Betrachtung des Sachverhaltes zu ermöglichen.

Das 1. Kapitel ist einer allgemeinen Darstellung der Hauptargumente gewidmet, das in den folgenden Kapiteln des Buches weiter entwickelt wird. Im 2. Kapitel mit dem Titel: „Die Zeloten, ihre Herkunft und Ideale" stellt B. eine Beziehung zwischen der Entstehung dieser Bewegung und Judas dem Galiläer her, der den Widerstand gegen die Volkszählung 6 n. Chr. anführte. Allerdings hat B. wenig historisches Beweismaterial hinsichtlich der Tätigkeit der Zeloten von 6—66 zu bieten, sehr zum Nachteil seines Hauptarguments. B. macht für diese Unzulänglichkeit des Beweismaterials das bewußte Schweigen christlicher Quellen und die „schwerfällige Apologetik des Josephus" (47) verantwortlich. Da Josephus seine römischen Leser im Auge hatte, wurde er von den Banditen seiner Rasse in Verlegenheit gebracht, die sich gegen die römische Obrigkeit auflehnten. Anderseits gehörte Josephus zumindest äußerlich jener Religion an, für die die Zeloten zu sterben bereit waren. Unter diesen Umständen könnte Josephus nur als unverläßlicher Zeuge angesehen werden.

Um die Lücken zwischen 6 — 66 n. Chr. auszufüllen, nimmt B. an, daß es innerhalb der Zelotenbewegung eine Art dynastischer Nachfolge gegeben habe. Zwei Söhne des Judas wurden von den Römern in den Jahren 46—48 n. Chr. gekreuzigt. Ein weiterer Sohn spielte am Anfang des Aufstandes im Jahre 66 eine führende Rolle. Josephus erwähnte ebenfalls, daß der Führer der Sicarii in Masada ein Nachkomme des Judas gewesen sei.

Weiter stellt B. die Tatsache, daß Judas von Galiläa kam und von Josephus als Lehrer (s o p h i s t ē s) beschrieben wurde, der eine eigene Sekte gründete, als bedeutsam hin, da ja Jesus selbst aus Galiläa kam, ein Lehrer war und eine eigene Sekte gründete. Die Zeloten waren nicht nur Rebellen, die die Römer mit Gewalt stürzen wollten, sondern auch eine religiöse Bewegung, die ihren Einfluß der Lehre ihres Gründers verdankte.

Der Mangel an Quellenmaterial hinsichtlich der Tätigkeit der Zeloten während der Mannesjahre Jesu (15—30 n. Chr.) war möglicherweise der Anlaß zur Entstehung des 3. Kapitels: „Israels Sache im Kampf gegen Rom", 6—73 n. Chr. Hier führt B. die verschiedenen Vorkommnisse an, die zu wachsender Unzufriedenheit und schließlich zum offenen Aufstand führten. Manches davon hatte B. bereits in seinem Werk T h e F a l l o f J e r u s a l e m erörtert. Am Beginn der Untersuchung des Zeitabschnittes 6—73 n. Chr. gibt er beinahe zu, daß dies auf ein *magni passus extra viam* hinausläuft, mit den Worten „In vielen hier behandelten Ereignissen, besonders am Anfang jenes Zeitabschnittes treten die Zeloten nicht auf" (65). Der „Anfang jenes Zeitabschnittes" entspricht hier dem Mannesalter Jesu. B. macht wiederum die Vorurteile Josephus, dessen Einstellung in diesem Falle „mit größter Vorsicht zu behandeln sei" (66), für die mangelnden Quellen verantwortlich. Anscheinend vergaß B. hier (65) einen Ausspruch des Josephus, den er bereits auf S. 31 zitiert hatte: „Judas war ein Lehrer, der eine eigene Sekte gründete, die mit den anderen nichts gemeinsam hatte", (d. i. mit den Pharisäern, Sadduzäern und Essenern). Mit anderen Worten, sogar in den Jahren 6—7 n. Chr. ist es unwahrscheinlich, daß die Zelotenpartei so weitverbreitet gewesen wäre, daß sie für alle Aufstände direkt oder indirekt hätte verantwortlich sein müssen oder sich der Beliebtheit eines Großteils der Juden erfreut hätten.

B. schließt sein langes Kapitel (65—145), das herzlich wenig zum Thema des Buches beiträgt, mit einem Hinweis auf die Bereitschaft der Zeloten, für ihren Glauben zu leiden. Er fügt hinzu: „Als Jesus von Nazareth seine Jünger zum Kreuztragen aufrief, bedeutete dies eine ernste Herausforderung für jeden Zeloten. Das Kreuz war das Opfersymbol der Zeloten, bevor es zum Zeichen der Erlösung in Christo wurde" (145). Bevor wir voreilig Schlußfolgerungen daraus ziehen, wäre zu vermerken, daß die Zeloten nicht die einzigen waren, die von den Römern damals in Palästina gekreuzigt wurden.

Im 4. Kapitel: „Die Judenchristen und das Zelotenideal" beschreibt B. die Spannungen während des Zeitabschnitts von 6—73 n. Chr., um so die Reaktion Jesu zu einer Situation, die für jeden Juden eine Herausforderung darstellte (147), zu beurteilen. Da Jesus keine Aufzeichnungen seiner Ansichten hinterließ, kann dies nur mittels einer Untersuchung des Verhaltens der Jünger Jesu erreicht werden, die die Urkirche von Jerusalem bildeten (147). Das Verschwinden der Christengemeinde von Jerusalem und ihrer Aufzeichnungen nach dem Jahre 70 erschwert es, die Gedankenwelt der Gemeinde zur Zeit der Katastrophe, die sie miterlebte, wahrheitsgetreu darzustellen. Jedoch ist es noch weit schwieriger herauszufinden, was ihrer Ansicht nach die Gedanken und Aussagen Jesu waren, hinsichtlich der politischen Faktoren, die zu dieser Katastrophe führten. Ohne Bedenken zieht B. die Quellen heran, obwohl er diese als „indirekt und problematisch" (149) bezeichnet, da sie „komplexes und tendentiöses Material liefern" (154). Es handelt sich hier um die Schriften des NT. Mit ihrer Hilfe geht er daran, die Einstellung der Judenchristen dem Zelotenideal gegenüber zu beschreiben. Die richtige Auslegung des Wesens und der Sendung Jesu, wie sie von der Kirche in Jerusalem gelehrt wurde, ist seiner Ansicht nach zu finden in dem „anderen Evangelium" (Gal. 1; 6—8), das „einen anderen Jesus" (2 Cor. 11: 3—4) darstellt. Hierauf sammelt er Beweismaterial aus den Evangelien und der Apg, um die starken Zusammenhänge zwischen den ersten Christen von Jerusalem, dem Tempel und der Priesterschaft herauszustellen. Anscheinend sahen diese keinen Widerspruch zwischen der Ausübung ihres Christusglaubens und den Forderungen des Judentums. B. glaubt, daß das Hervortreten des Apostels Jakobus als Vorsteher der Kirche in Jerusalem auf dessen Verwandtschaft mit Jesus zurückzuführen sei. Dieses dynastische Element in der Urkirche erinnere „notwendigerweise" (165) an die Zeloten. Tatsächlich war Jakobus für seinen Gesetzeseifer bekannt und könnte mit dem niederen Priesterstande gemeinsame Sache gemacht haben, da dieser von den Ideen der Zeloten beeinflußt war. Die Einstellung der kaiserlichen Opfer war der unmittelbare Anlaß für den Aufstand im Jahre 66 (169). B. ist der Ansicht, daß der Glaube der Judenchristen an Jesus diese noch eifriger als Juden machte. Diese Ansicht wirft grundlegende Fragen auf hinsichtlich des Wesens ihres Christusglaubens. B. zufolge bestehe dieser in der Annahme des Todes Jesu als das Sterben eines Martyrers für die Sache des Volkes, worauf sich ein Glaube herausbildete, daß Christus am Leben sei und zurückkehren werde, um das Königreich wieder herzustellen. Diese Erwartung war wesentlich, da sonst Jesus der Schar jener Messiasfiguren beigezählt werde, deren das 1. christl. Jh. etliche gekannt hatte.

Offensichtlich würde die Lehre des Apostels Paulus über die Gottheit Jesu und die Aufnahme der Heidenchristen mit der Haltung der Kirche in Jerusalem in einem Gegensatz stehen, der in der Apg sein Echo gefunden hat. In diesem Sinne legt B. den Zwischenfall mit Apollos (18, 24; 19,7) aus. Anscheinend handelt es sich um den bewußten Versuch, die nicht paulinischen Christen anzuschwärzen und insbesondere die Mängel des alexandrinischen Christentums ins Licht zu rücken (195). B. führt die mangelhafte Lehre über Christus auf Petrus zurück, der nach seiner Einkerkerung nach Alexandrien gegangen sein und dort jenes Christentum gepredigt haben soll, das der Kirche von Jerusalem eigen war. Es handelt sich dabei um die Annahme Jesu als Messias (Mk 8,29) ohne ausdrückliche Stellungnahme hinsichtlich seiner Gottheit, wodurch das Judentum in seiner wesentlichen Gültigkeit beibehalten wurde. Es erscheint B. von größter Wichtigkeit, das Verhalten der Judenchristen der revolutionären Tätigkeit der 60er Jahre gegenüber zu entdecken, um von hier ausgehend die Haltung Jesu selbst herausarbeiten zu können. Wiederum fehlen die Quellen! B. jedoch versichert, es bestehe kein Grund zum Zweifel, daß die Bestrebungen der Zeloten und Judenchristen identisch seien, abgesehen von der Überlieferung, derzufolge alle Judenchristen vor der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. nach Pella geflohen seien. B. ist der Ansicht, daß der Bericht auf einige galiläische Christen, die vor den Römern Zuflucht suchten, zurückzuführen sei. Einige ihrer Nachkommen siedelten sich im Jahre 130 in der neuaufgebauten Aelia Capitolina an, um ein Bindeglied zwischen sich und der ursprünglichen Gemeinde in Jerusalem herzustellen.

B. schließt aus diesem totalen Verschwinden der Gemeinde von Jerusalem, daß sie sich mit der Sache der Zeloten identifiziert hatte und in der allgemeinen Zerstörung umkam. Ihre Einstellung und Aktionen werden von B. als ein getreues Spiegelbild der Einstellung Jesu zum Kampf des Volkes gegen Rom angesehen. Jede andere Darstellung Jesu müsse als verdächtig erscheinen (220).

Mit eben diesem Verdacht geht B. an die Untersuchung des M a r k u s e v a n g e l i u m s heran. Er bezeichnet es als *apologia ad christianos Romanos*. Es wurde im Jahre 71 geschrieben, als der Triumph der Flavier die Aufmerksamkeit auf den Krieg der Juden gelenkt hatte. Konvertiten zum Christentum konnten eine Verfolgung auf Grund der jüdischen Herkunft ihres Gründers befürchten. Markus zielte somit darauf ab, „gewisse Faktoren, die im Leben Jesus politisch kompromittierend waren (245), so weit wie möglich auszuschalten. Er verschwieg Jesu Sympathie für die Zelotenbewegung, indem er den Apostel Simon als Kananäus (Mk 3,18; cf. Lk 6,15) bezeichnete, das aramäische Wort für Zelot, das seiner römischen Leserschaft vermutlich unverständlich war. B. vertritt die Ansicht, daß es genügend Hinweise gebe, die die Verurteilung Jesu als Zelot rechtfertigen würden: nämlich den triumphalen Einzug in Jerusalem, die Reinigung des Tempels, sowie der, seiner Meinung nach, bewaffnete Widerstand in Gethsemani.

Markus schiebt jedoch die Verantwortung für die Verurteilung Jesu von den Römern auf die Juden ab und zwar mit Hilfe des Berichtes über Barabbas. B. betrachtet diese Erzählung als unzuverlässig, da keine anderen Quellenberichte hinsichtlich eines solchen Zugeständnisses vorliegen, nicht einmal in Josephus, der sonst die Vorrechte der Juden sorgfältig aufzählt. B. behauptet weiter, daß es unmöglich gewesen wäre, das Land zu verwalten, wenn es einen solchen Brauch gegeben hätte. Auch würde die Anwendung desselben einen unerhörten Grad der Dummheit sogar bei Pilatus voraussetzen. Um die römischen Christen weiter zu beruhigen, stellt Markus Jesus in der Steuerfrage als kaiserfreundlich hin. Darüber hinaus sah Jesus die Nutzlosigkeit eines Aufstandes und warnte die Juden von Jerusalem vor der Zerstörung ihrer Stadt und des Tempels. Jesus verurteilte die Juden, weil sie den Tempel „zu einer Räuberhöhle machten", ein Ausdruck, der nach B. bei den Zeloten geläufig gewesen sein mag (*lēstēs* Räuber oder Revolutionär).

Dieses Verlangen, den Tod Jesus der Bosheit der Juden zuzuschreiben, mag Markus auch veranlaßt haben, die häufigen Zusammenstöße Jesu mit verschiedenen jüdischen Parteien im Laufe seines Lebens aufzuzeichnen. Die Verwerfung Jesu von seiten seiner Verwandten (3, 21) und unmittelbaren Umgebung, wie auch die Charakterisierung der Apostel finden ihre Erklärung aus demselben Grundgedanken des Evangelisten heraus. Auf diese Weise gelingt es Markus, den Sachverhalt so darzustellen, als ob Jesus mit der Freiheitsbewegung nichts zu tun gehabt hätte, obwohl die Wahl eines Zeloten zum Apostel B.s Ansicht nach ein klarer Hinweis zum Gegenteil ist. Wenn auch Markus nicht versuchte, Christus als den friedlichen Messias hinzustellen, so gab er dennoch den „Anlaß zu einer transzendentalen Auffassung Christi, die ihn jenseits zeitgenössischer Interessen der Juden stellte" (281). Seine Darstellungsweise wurde zum Vorbild für die späteren Evangelisten. B. widmete ihnen das 6. Kap. seines Buches, in dem er Ursprung und Entwicklung des Begriffs des Christus als Pazifist darlegt.

Im Bezug auf Matthäus wiederholt B. die in seinem Buch „Die Zerstörung von Jerusalem und die christliche Kirche" (London, 1957) vorgebrachte Meinung, derzufolge Mt in Alexandrien niedergeschrieben worden sei. Nur hier finden wir die Erzählung von der Flucht nach Ägypten. Auch wird die Stellung Petri, der in der Stadt gepredigt hatte, hervorgehoben. Die häufige Benutzung von Mt in den Briefen von Barnabas, 2 Clemens, wie auch die weite Verbreitung des Textes in den ägyptischen Papyrusfunden bestätigen die Auffassung von einem alexandrinischen Ursprung des Evangeliums. Das Thomasevangelium zeigt ebenfalls eine Vorliebe für Mt. Mt wäre demgemäß für die Judenchristen in Alexandrien geschrieben worden, die sich von der Tätigkeit der Zeloten fern halten wollten, zugleich aber mit den Ereignissen in Palästina wohlvertraut waren. Mt arbeitet die These des Markus weiter aus, derzufolge die Juden für den Tod Jesu verantwortlich waren. Jesus selbst hätte sich politisch neutral verhalten. Dies zeigt sich im Garten von Gethsemani, wo Jesus seine Jünger auffordert, die Schwerter in die Scheide zu stecken. Bei dieser Gelegenheit verzichtet Jesus auf jegliche Waffengewalt, sei es von menschlicher Seite oder von seiten der Engel. Es ist dies derselbe Christus wie in der Bergpredigt, bei der Versuchung in der Wüste und der Klage über Jerusalem.

Obwohl Lukas, der in Achaia schrieb, zugab, daß einer der Apostel Jesu ein Zelot war und Jesus seine Jünger vor dem Gang nach Gethsameni aufforderte, sich zu bewaffnen, unterstreicht er dennoch den friedlichen Charakter der Sendung Christi in den Kindheitserzählungen, den Gleichnissen vom guten Samariter und dem verlorenen Sohn, sowie in seinen Worten der Vergebung am Kreuz. Diese Entwicklung gipfelt in der Aussage des Evangelisten Johannes, daß das Reich Christi nicht von dieser Welt sei (Jo 18,36) und wird weiter hervorgehoben in der Lehre von der Gottheit Jesu.

In seinem Schlußkapitel „Jesus und die Zeloten" vertritt B. die Ansicht, daß Jesus von Jugend auf mit den revolutionären Bestrebungen der Zeloten vertraut gewesen sein müsse und stellt abschließend fest, daß er seine Sympathie für sie durch die Wahl eines Zeloten zum Apostelamt bekundete. Daß Jesus die Zelotenbewegung nie offen verurteilte oder kritisierte, sei ein Beweis dafür, daß er sie stillschweigend gutgeheißen habe.

Hierauf sucht B. nach verschiedenen Handlungsweisen Jesu, die ihn mit revolutionären Bewegungen in Palästina identifizieren könnten und findet diese in seinem triumphalen Einzug in Jerusalem, in der Reinigung des Tempels, sowie dem bewaffneten Widerstand in Gethsemani. In jedem Fall hätten die Evangelienberichte den wirklichen Sachverhalt verdunkelt. B. hegt den Verdacht, daß der triumphale Einzug in Jerusalem eine sorgfältig geplante Erklärung darstellt, der sowohl eine messianische als auch revolutionäre Absicht zugrunde lag. Die Reinigung sei nicht als ein symbolischer Protest in der herkömmlichen Art der Propheten zu betrachten, sondern als ein bewaffneter Angriff Jesu und seiner Anhängerschaft gegen die Priesterklasse, die mit der römischen Verwaltung in engster Beziehung stand. Dieser Angriff fiel zeitlich mit jenem Aufstand zusammen, in dem Barabbas verwickelt war. Die Gewalttätigkeiten, sowie die Plünderungen, zu denen dieses Ereignis Anlaß gab, seien in den Evangelienberichten dementsprechend verdunkelt worden. Das wahre Ausmaß des gewaltsamen Widerstandes in Gethsemani sei ebenfalls „aus apologetischen Gründen von den Evangelisten" bewußt abgeschwächt worden. (342)

Der Angriff Jesu auf die Priesterklasse hatte zum Ziel, das Haupthindernis zur Reform zu beseitigen und die Errichtung des langersehnten Reiches in die Wege zu leiten. Widerstand gegen den Priesterstand hieß soviel wie Widerstand gegen die Römer, das zweite große Hindernis für das Königreich. Zwar gibt B. zu, daß die einzige Gegenüberstellung zwischen Jesus und den Römern während seines Prozesses stattfand. Auch berichten die Evangelien weder irgendwelche feindliche Anspielungen von seiten Jesu noch eine Ermunterung zum Aufstand gegen die Römer. Dennoch scheinen die Anschuldigungen, daß er dem Volk untersagt hätte, dem Kaiser Steuer zu zahlen, und es zum Aufstand aufgewiegelt hätte, nicht jeder Grundlage zu entbehren. B. beruft sich hier auf seine Auslegung des Einzugs in Jerusalem, die Reinigung des Tempels, den bewaffneten Widerstand in Gethsemani und den Titel, der am Kreuz angebracht wurde. Es war nicht ohne Grund, daß Jesus vom Volk als Messias angesehen wurde. B. nimmt an, daß Christi Aussage in der Steuerfrage, wie sie in Mk aufscheint, auf eine Empfehlung hinausläuft, dem Kaiser Steuer zu zahlen. Doch war „diese echte Aussage Jesu" (347) ursprünglich ein Spruch, dem jeder Zelot zugestimmt hätte, da in den Augen der Zeloten Gott und nicht der Kaiser Eigentümer Israels war. In diesem Sinne werde den Römern indirekt das Recht abgesprochen, den Juden Steuern aufzuerlegen.

Aufgrund seiner eigenen Auslegung der Evangelientexte kommt B. zu dem Schluß, daß sich Jesus von den Zeloten darin unterschied, daß er seine Bemühungen vor allem gegen den Priesteradel richtete, während die Zeloten ihre Angriffe in erster Linie gegen die Römer richteten. Schließlich und endlich sei es zu einer Annäherung der beiden Bewegungen gekommen. Obwohl Jesus niemals direkt als Zelot angesehen wurde, so zeigte er dennoch seine Sympathie für die Bewegung und teilte am Ende das Schicksal, das viele Zeloten erlitten.

Das Buch von B. enttäuscht: Es werden höchst interessante Fragen aufgeworfen, deren Beantwortung leider zu wünschen übrig läßt. Dies wird in B.s Behandlung der Evangelien offenbar. Jeder Text kommt ihm irgendwie verdächtig vor. Daher setzt er es sich zum Ziel, die dem Text zugrunde liegende Realität bloßzulegen. Das mag eine lobenswerte Absicht sein, vorausgesetzt, daß dabei objektiv vorgegangen wird. Kann jemand, der die Objektivität fast eines jeden antiken Autors anzweifelt, seiner eigenen so sicher sein? Der Rezensent hat in diesem Fall leider den Eindruck, daß B. Interpretation des NT zwangsläufig von der Voraussetzung ausgeht, daß Jesus unbedingt in die Bestrebungen und Konflikte der Zelotenbewegung hineingezogen worden sei. Er faßt nie die Möglichkeit ins Auge, derzufolge Jesus mit der Zelotenbewegung nichts zu tun haben wollte. obwohl sie von Patriotismus und glühenden religiösen Eifer durchdrungen war. Es könnte ja schließlich Christi Wunsch gewesen sein, die Aufmerksamkeit auf Werte zu lenken, die jenseits rein politischer und militärischer Erwägungen stehen. Tatsächlich verdient eine solche Möglichkeit aufgrund der in seiner Lehre enthaltenen Hinweise ernsthafte Beachtung. Leider vermissen wir in dem Buch sowohl eine gründliche Erörterung der Lehre Christi als auch jeden Hinweis, auf welche Art die Zelotenbewegung der Auslegung dieser Lehre dienlich sein könnte. Abgesehen von ein oder zwei oberflächlichen Kommentaren wird auf eine Gegenüberstellung der Lehre Christi mit der der Zeloten und ihres Gründers verzichtet. Außerdem ist herzlich wenig von der Lehre des Judas überliefert. Obwohl ihm von Josephus der Titel *sophistēs* gegeben wird, lebt er in der Geschichte nicht als Lehrer, sondern als Revolutionär weiter. Christus hingegen ist als Lehrer bekannt und, was in seltsamem Widerspruch zu B. These steht, wir haben nirgends den geringsten Beweis, daß er seine Jünger jemals in Guerillataktiken ausgebildet habe.

Im Hinblick auf die große Bedeutung, die B. der Aussage Christi in der Steuerfrage Mk 12:17, dem Bericht des Einzugs in Jerusalem, der Reinigung des Tempels, der Gefangennahme in Gethsemani, sowie der Freigabe des Barabbas beimißt, ließe sich wohl eine eingehende kritische Analyse und Kritik dieser Texte erwarten[1]. Während B. in seinen Fußnoten verschiedene auseinandergehende Ansichten zitiert, ist seine eigene Behandlung der Texte ziemlich oberflächlich. Meistens handelt es sich hier nur um eine Meinungsäußerung, einen Verdacht, eine Mutmaßung, die auf allgemeinen Erwägungen fußt. Nur selten wird eine Schlußfolgerung von einer eingehenden Studie des Textes selbst abgeleitet.

B. ist Professor für vergleichende Religionswissenschaft und hat über zahlreiche Themen geschrieben. Es seien folgende Titel genannt: The Fall of Jerusalem (1951; ²1957); Man and his Destiny in the Great Religions (1962); Creation Legends of the Ancient Near East (1963); History, Time and Deity (1965). Man kann somit nicht erwarten, daß B. ein Fachmann in Formkritik und ntl Exegese ist. Es wäre jedoch besser gewesen, wenn B. den Eindruck vermieden hätte, daß das einzige Ergebnis der modernen Bibelwissenschaft darin besteht, allgemeinen Zweifel am Text des Evangeliums zu wecken. Wenn er schreibt: „Gelehrte empfinden berechtigterweise, daß MT 23:37–39; Lk 13:34 kaum als ein wortgetreuer (*verbatim*) Bericht einer tatsächlichen Aussage Jesu angesehen werden kann, da die Evangelien keinen Hinweis enthalten, daß Jesus seine Botschaft oft in Jerusalem verkündet habe" (315), und dafür einen einzigen Hinweis aus Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition" als Bestätigung dieser Ansicht anzuführen, ist das kaum

[1] Diese Schwäche des Buches wird ebenfalls von E. Trocmé in L'expulsion des marchands du Temple (NT Studies 15, 1968, 1—22) erwähnt. Er versucht dieser Schwäche durch exakte Analysen der Texte, die auf die Tempelreinigung Bezug haben, abzuhelfen, bietet aber nur wenig Anhaltspunkte zur Unterstützung der These B.

ein berechtigtes Vorgehen; insbesondere jenen Wissenschaftlern gegenüber, die in diesem Punkt anderer Meinung sind als Bultmann. Es gibt sie wirklich und sie verdienen es, ernstgenommen zu werden!

Zweifel erheben sich ebenfalls hinsichtlich B. Feststellung, die kaum belegt ist, daß im Mk 12:17 „Jesus die Verpflichtung, die Steuer an Rom zu entrichten, bestätigt" (345). Andere Ansichten diesbezüglich werden zwar in einer Fußnote angeführt, leider ist deren Liste alles eher als vollständig. Man würde in diesem Zusammenhang eine eingehende Widerlegung jenes Standpunktes erwarten, demgemäß „das Recht der Revolution aus religiösen Beweggründen, das die Zeloten verkündigten, in dem Wort Jesu abgelehnt wird" (Schmid, Markus, Regensburger NT, S. 224). B.s These läßt eine solche Widerlegung notwendig erscheinen.

Das Fehlen einer elementaren Logik schwächt auch B.s Argument, daß die Aufnahme Simons des Zeloten unter die Apostel als ein Hinweis auf Jesu Sympathie für die Bewegung gedeutet werden muß. Matthäus wird in der Liste als Zöllner bezeichnet. Zieht etwa B. daraus die Schlußfolgerung, daß Jesus mit der Handlungsweise der Zöllner sympathisierte, sich ihnen vielleicht sogar anschloß und an ihrem Profit Anteil hatte? Blieb Matthäus weiterhin Zöllner, nachdem er Apostel geworden war? Es ist zumindest die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß Matth. seine Tätigkeit aufgab, um Christus nachzufolgen. Daher ist es ebenso möglich, daß es zwischen Simon und den Zeloten zum Bruch kam, und er ein Jünger Christi wurde, nicht weil die Bewegungen einander ähnlich, sondern weil sie grundverschieden waren, ebenso grundverschieden wie die Eintreibung der Steuern von der Jüngerschaft Christi. Elementare Logik verlangt, daß diese Möglichkeiten in Erwägung gezogen werden.

Die Tatsache, daß sich viele Teilaspekte des Lebens Jesu leicht in die atl Prophetentradition einfügen lassen, bedeutet, daß seine Handlungen während des Einzugs in Jerusalem, der Reinigung des Tempels und der Gefangennahme in Gethsemani sehr wohl als symbolische Handlungen in den prophetischen Rahmen passen. Jesus möchte durch seine Handlungsweise zum Ausdruck bringen, daß er mit keiner zeitgenössischen religiösen und politischen Bewegung identifiziert sein will. Trotz bester Bemühungen wurde er mißverstanden und bei seinem Prozeß politischer Vergehen bezichtigt. Dieser Trick geht bis auf die Zeit des Propheten Amos zurück, der von seinen Feinden, für die seine Botschaft unannehmbar erschien, wegen politischer Verschwörung angeklagt wurde (7,10). Es wäre höchst bedauerlich, wenn B. in seinem Bestreben die politische Einstellung Jesu näher zu definieren, dabei die prophetische Rolle Jesu, sowie den Inhalt des Evangeliums als Ganzem nicht miteinbeziehen würde. Als Prophet und Lehrer fordert Christus die Menschen auf, jenseits politischer Meinungsverschiedenheiten, die sie voneinander trennen, in der gemeinsamen Vaterschaft Gottes eins zu werden. Der Eintritt ins Reich Gottes wird jenen gewährt, die die richtigen Voraussetzungen mitbringen. Diese aber sind nicht politischer Natur.

Die unzureichende Behandlung der ntl Stellen bringt es mit sich, daß B. mit keinem NT-Text seine These, nach der Jesus mit den Zeloten in Beziehung gestanden sei, klar belegen kann. Seine Schlußfolgerung wird weiter dadurch beeinträchtigt, daß die Tätigkeit der Zeloten während des öffentlichen Lebens Jesu, sowie die Haltung der Judenchristen v. 40–70 n. Chr. ungenügend belegt sind. B.s ziemlich phantasievolle Verwendung der Quellen liefert ihm einige indirekte Hinweise, die durch oftmalige Wiederholungen im Laufe des Buches anscheinend an Ausmaß und Sicherheit gewinnen sollen, die aber durchaus unzureichend sind.

Obwohl wesentlich mehr über dieses Buch gesagt werden könnte, müssen diese kritischen Bemerkungen genügen, um zu zeigen, daß der Rezensent von den Argumenten des Buches nicht überzeugt ist. Das Werk wirft interessante Fragen auf hinsichtlich der Stellung Jesu zu politischen und revolutionären Bewegungen seiner Zeit. Es ist keineswegs sicher, daß B. die richtige Antwort gefunden hat. Jedenfalls ist es nicht die einzige Antwort.

Dublin. Dermot Ryan.

Marxsen, Willi: **Die Auferstehung Jesu von Nazareth.** Gütersloh: Verlag Gerd Mohn 1968. 191 S.; Ln DM 9,80.

Das Buch geht auf eine Vorlesung zurück, die Marxsen im WS 1967/68 in der Universität Münster gehalten hat. M. selbst nennt es eine „Elementarisierung" seines früheren Aufsatzes „Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem" (Gütersloh 1964), der eine heftige Diskussion auslöste. Die Hauptthesen Marxsens dürften den Lesern der Revue bekannt sein. Für Marxsen ist das ntl Osterkerygma (Jesus ist von den Toten auferstanden) ein nachträgliches Interpretament des den Jüngern Jesu nach seinem Tode zuteil gewordenen „Widerfahrnis des Sehens" im Lichte der im damaligen Judentum vorliegenden „Vorstellung" von der endzeitlichen Auferweckung der Toten. Wir könnten ein derartiges Interpretament nicht mehr nachsprechen und nachvollziehen, sondern müßten das, was im NT Auferstehung Jesu von den Toten heißt, neu und anders interpretieren, etwa mit Hilfe der Formulierung „Die Sache Jesu geht weiter", „Er kommt auch heute noch", „Er lebt", „Man wird von Jesus in den Glauben gerufen", o. ä. Eine Theologie dagegen, „die die Möglichkeit des heutigen Glaubens von der ‚Wirklichkeit' des Interpretaments abhängig macht", kann Marxsen „nur als Theologie der Angst bezeichnen" und als „schlechte Theologie" (146). M. betitelt sein Buch bewußt als „Die Auferstehung" Jesu von Nazareth". „Dieses ‚von Nazareth' will zum Ausdruck bringen, daß der nachösterliche Glaube (der Glaube an den Auferstandenen) keine anderen Inhalte hat als der vorösterliche Glaube, in den Jesus rief" (128): z. B. Gott spricht den Menschen Vergebung der Sünden zu; sie sollen ihr Leben ganz auf Gott stellen; sie sollen ganz für den Nächsten da sein, usw. (vgl. 127f).

Der Rezensent hat ein Buch veröffentlicht (Die Auferstehung Jesu: München 1969), in dem er sich eingehend mit Marxsens (u. a.) Interpretation der Osterbotschaft kritisch befaßt. Deshalb verzichtet er an dieser Stelle auf eine Auseinandersetzung, da eine solche ohnehin nicht in wenigen Sätzen erfolgen kann. Nur dies sei an dieser Stelle bemerkt: Marxsen schreibt am Schluß seines Buches (191): „Wer glaubt, glaubt nur dann radikal, wenn er wie Jesus glaubt und Gott (gegen den Augenschein) alles zutraut." Die Frage, die mich im Anschluß an Röm 4 bewegt, lautet demgegenüber: Wenn ich Gott alles zutraue, warum darf ich ihm dann nicht zutrauen, daß er die Toten zu erwecken vermag und Jesus von Nazareth von den Toten erweckt hat, wie das NT behauptet? Der Rechtfertigungsglaube traut nach Paulus gerade dies Gott zu.

Regensburg. Franz Mußner.

Wagner, Reinhard: **Die Gnosis von Alexandria.** Eine Frage des frühen Christentums an die Gegenwart. (Schriften zur Religionserkenntnis, hrsg. v. Robert Goebel) Stuttgart: Verlag Urachhaus (1968), 188 S.; kart. DM 12,—.

Mit viel Emphase wird hier eine Sorge deponiert: Auf Grund dekadenter Entwicklung in der Frühzeit ist das Christentum zur Institution geworden statt Gnosis zu sein bzw. zu bleiben. Zur Erklärung wird eine absichtlich „unorthodoxe" Darstellung des frühen Christentums an einem seiner lebenswichtigsten Zentren, eben in Alexandria, gegeben. Unter recht unbedachter Anwendung der W. Bauerschen These (9. 75 u. ö.), wonach die Ketzerei am Anfang die Orthodoxie überwiegt bzw. ihr weithin vorausliegt (eine These, die an sich schon gerade für Ägypten der Nachprüfung sehr bedarf), soll der Weg des christlichen Denkens damals und dort analysiert werden. Um zu gemäßen Ergebnissen zu gelangen, wird vorgeschlagen, nicht — wie es die Schablone der Wissenschaft will — nach den Systemen damaligen Denkens zu fragen, sondern den Denkern selbst „ins Herz zu schauen" (11). Weil aber das damals sich Abspielende in eine Kritik am Jetzigen übersetzt werden soll, wird das Stichwort „Gnosis" mit „Gedankenpol" oder „Denkpol", die Dummheit der ägyptischen Mönche des 5. Jh.s sowie das machtpolitische und juridische Denken mit seiner „eigentlichen Heimat in Rom" (dessen Machtwille angeblich das Ende der alexandrinischen Theologie brachte) mit „Willenspol" übersetzt (179f). Die Frage, vor welche (vgl. den Untertitel) die Gegenwart durch die Gnosis in Alexandria gestellt wird, soweit sie vor dem Debakel des 3.—5. Jh.s liegt, lautet, ob sie bereit ist, „den Gedankenpol in der Kirche konsequent zur Geltung kommen zu lassen" (180).

Was aber Alexandria bedeutet, wird in einer begeisterten Darstellung des Mysterienwesens in dieser Stadt beschrieben (12—20): „Hier wurde wie im Urbild ein Weg beschritten, den das Christentum als Ganzes einmal zu gehen hatte: aus dem geistgesättigten Urgrund der Mysterien allmählich herauszutreten in ein Licht, das auf dem Hügel von Golgatha aufgeleuchtet ist, das das Denken der Griechen wieder mit Geist — Wirklichkeit erfüllt, das dem Verfall der Mysterien die echte innere Erfahrung von Tod und Auferstehung entringt. Es wird auch in der Zukunft dem Christentum die Geisthelligkeit erhalten bzw. wiederschenken, ohne die ein gegenwärtiger Mensch nicht vollbewußt Christ sein kann" (20). Man hat in diesem Zitat zugleich einen Eindruck von dem spirituellen Klima, in dem hier gedacht ist. Appell, Suggestion und mystische Unterweisung gehen ineinander über.

Zur Vorgeschichte des christlichen Alexandria gehört unleugbar Philo. Er wird hier (21—65) als der Mann gezeigt, der nicht nur „das Erbe der Stoiker in durchaus selbständigerweise [sic!] bis in die Nähe des Christus-Ereignisses hinführte", sondern der auch „die Anschau-

ungsweise der Mysterien auf die heiligen Schriften seines Volkes anwendet und dadurch weit über diese hinauswächst in ein menschheitliches Element hinein" (64). — Während er das tat, „hatte sich drüben in Palästina das Ereignis abgespielt, das Philo in seiner Schau geahnt hatte", und auch „Alexandria wird christlich" (66—76), allerdings — so von W. sicher mit Recht festgestellt — in einer Version, die für spätere Maßstäbe überraschend ist. Skurril ist jedoch W.s diesbezüglicher Hinweis auf das Mk-Evangelium, das man mit A. Drews und H. Beckh zu verstehen habe als „Kunde von dem tatsächlich als Mensch über die Erde wandelnden Sonnen-Genius. Kosmischer Aspekt und historischer Erdenaspekt finden ihre Versöhnung. Dadurch wird ein neues Verständnis von ‚Gnosis' eingeleitet. Dieses hat sich der Dolmetscher des Petrus gewiß nicht in Rom angeeignet", sondern eben in Alexandria gelernt (wo ihn ja Eusebius gewesen sein läßt) (67f). Man versteht Mk erst, wenn man im Text für den Namen Christus jeweils das Wort „Sonne" setzt ... Anderen ergeht es nicht besser als Markus: Der Barnabasbrief ist die unmittelbare Vorstufe zur markionitischen Verwerfung des AT. Origenes befindet sich mit seiner Selbstkastration in der Gesellschaft jener Gnostiker, die die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu verhindern suchten. Die in Chenoboskion gefundenen koptisch-gnostischen Schriften sind in Ägypten entstanden, wo man sie fand (z. B. das Thomas-Ev!), d. h. Ägypten war gnostisch. — Diese und weitere historische Fehlleistungen sind kompromittierend, das Ergebnis dagegen zu selbstverständlich und bekannt, als daß es den Aufwand erheischen würde: Die Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie verlief im Alexandrien (und anderwärts) des 2. und 3. Jahrhunderts nicht nach späteren Vorstellungen noch war sie Gegenstand eines vordringlichen Interesses.

Aus seinem Valentinus- und Basilides-Kapitel (77—103), das nicht im einzelnen diskutiert werden kann (die Text- und Fragmente-Interpretationen sind z. T. recht waghalsig zu nennen, ohne daß man bestreiten muß, es handle sich bei den gnostischen Größen um Männer mit tiefer Frömmigkeit und einer originellen Theologie), folgert W. im Stil seiner merkwürdigen Pauschalierungen, „daß dem Wesen Alexandrias entsprechend das Einleben des Christus in die Erdenwelt sich an diesem Orte eben auf dem Gebiete des Gedankens vollziehen sollte, so wie etwa in Korinth auf dem der Gemeindebildung und in Rom auf dem der Hirtenaufgaben" (103). Was sollen solche törichte Schemata, nach denen es nun allein in Alexandria „Gnosis" (oder „Gedankenpol") geben darf, nicht einmal in Korinth (trotz aller anführbaren Texte aus 1 Kor) und schon gar nicht in Rom, obwohl man Valentinus dort doch für orthodox gehalten und offenbar um ein Haar zum Bischof geweiht hätte? — Etwas anderes: Das Sympathisieren mit dem altgnostischen Denken ist bei W. prinzipiell unausgewiesen. Was soll man mit einem Hinweis wie diesem: „Diese (sc. gnostisch-allegorische) Art der Bibelauffassung ist heute wieder möglich ..., war ein allererster Versuch, ... der gewiß so nicht weitergeführt werden kann" (103)?

Es folgt ein Kapitel über Clemens Alexandrinus (104—134), das diesen gnostischen Lehrer, den Typos einer altchristlichen Funktion schlechthin, dessen Nachfolger schon nicht mehr dieselbe Freiheit gegenüber der Institution genoß, im ganzen zutreffend charakterisiert, aber die Verhältnisbestimmungen wiederum höchst merkwürdig vornimmt. Da Clemens also auch vom Glauben einiges hält (nicht nur von der Gnosis), stellt sich nach W. die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Gnosis. Der Unterschied wird kurzum so angesetzt: „Die Kirche schaute auf die Tat des Christus. Die Gnosis dagegen suchte das Wesen des Christus zu erfassen" (114). Ähnlich verblüffend ist der Ausweis der Zukunftsträchtigkeit und Aktualität des gnostischen Denkens eines Clemens: Sie zeigen sich in Rudolf Steiner, der — wie Clemens — eine Vorliebe für das Wort Gal 2,20 hatte, und der „zunächst von der Naturwissenschaft ausging", womit er Clemens bestätigt, der an den Anfang der Erkenntnis die Wahrnehmung setzte (132). — Zu der für W.s Buch bedenkenswerten Tatsache, daß bereits Clemens gegen eine in seinen Augen häretische Gnosis polemisierte, liest man nur von vornehmer Kritik an Exzessen. So bleiben Clemens und Origenes im Verein und in ungebrochener Reihung mit Valentinus die Gnostiker von Alexandria. Alle drei wollen und tun dasselbe. Als Gewährsmann für diese Perspektiven eines Clemens-Bildes fungiert W. Kelber, die gesamte wiss.-patristische Literatur existiert für W. nicht.

Der zweite Name des Origenes ist mit der alten Überlieferung weiterhin Adamantios (Eus. h. e. VI 14, 10; Epiphan, haer. 64,1; Hieron. Ep. 33,4; 43,1), nicht Adamantinos, wie stets bei W. („stählern" heißt zwar ἀδαμάντινος, jedoch ὁμοούσιος nicht „gleichgestaltet": 178). Das Kapitel über Origenes (135—176) steht ebenfalls unter völligem Verzicht auf Kenntnisnahme der patristischen Forschung, es ist zudem von schlechter Polemik durchsetzt. W. kann zwar mit einiger Leichtigkeit die Origenes-Florilegien von H. U. v. Balthasar und R. Gögler sowie etliche Einleitungsformulierungen beider Autoren in Frage stellen, fällt aber dabei zugleich groben Mißverständnissen zum Opfer, weil er z. B. — seinerseits völlig fixiert — nicht damit rechnet, bei Gögler das Wort „gnostisch" anders denn als Schimpfwort anzutreffen (137f). — Das Verfahren in diesem Kapitel kann man im Zusammenhang des gesamten Buches nicht gut anders als häretisch-gnostisch nennen (auch wenn man sich dadurch vor W. selbst erledigt). Man fühlt sich formal an die unterschiedlichsten Dokumente des 2. Jahrhunderts erinnert: Ein System-Fragment wird entlehnt, verabsolutiert, nach seiner Herkunft nicht gefragt. Ein einziges Detail erwärmt und interessiert (z. B. die „Vorgeburtlichkeit" der Seelen), alles übrige bleibt übersehen (z. B. der Systemcharakter des origenistischen Denkens in seinem Verhältnis zum gleichzeitigen Neuplatonismus und in seiner Bedeutung für das Detail). Folgender Satz könnte in einer altgnostischen Hermeneutik stehen: „Es soll weniger eine systematische Darstellung (sc. der anregenden Vorlage: Rez.) gegeben ... als vielmehr an einzelnen, schwerer zugänglichen Worten etwas von dem ... Wesen ... aufgezeigt werden" (141). — Anachronistische Denkwege und Interessen explizieren sich hier an alten Zeugnissen: als könnte z. B. heute der Streit noch ernsthaft um trichotomische und dichotomische Anthropologie gehen!

Ein Buch wie das vorliegende (und die von W. zitierten Beispiele aus dem „Schrifttum der Christengemeinschaft": 135) gehört nicht unter die Beiträge der Gnosisforschung, sondern zu deren Objekt. Man kann vom Fortleben gnostischer Denkimpulse sprechen, von einer neo- oder nachgnostischen Wirkungsgeschichte einer frühen Epoche. Was in der damaligen Situation ein originärer Reflex menschlich-religiöser Möglichkeit war und als solcher beim heutigen Betrachter große Sympathien finden kann, wirkt als zeitgenössisches Phänomen hermeneutisch doch recht verloren.

München/Salzburg. Norbert Brox.

de Lubac, Henri: **Geist aus der Geschichte.** Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Johannes Verlag 1968. 522 S.

Die gegenwärtige Renaissance der Origenes-Studien, verbunden mit einer Rehabilitation des so lange — von katholischer wie von protestantischer Seite — mit Mißtrauen betrachteten Kirchenvaters, steht in Verbindung mit den Problemen, die heute die Theologie überall bedrängen. Bei ihm stellt sich die fundamentale Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie zum ersten Male in aller Schärfe. Ferner wird die Stellung des Theologen zur Kirche zum Problem. Ein dritter Fragenbereich ist das Verständnis von Schrift und Heilsgeschehen, das zwischen einem historisch-faktizistischen und einem geistig-symbolistischen Pol steht. Damit beschäftigt sich das bedeutende Buch von Henri de Lubac (Histoire et Esprit, Paris 1950), das hier in einer ausgezeichneten Übersetzung vorgelegt wird.

Da das anzuzeigende Buch schon 20 Jahre alt ist und inzwischen seinen festen Platz in der Origenes-Forschung hat, kann die Besprechung sich kurz fassen und auf Auseinandersetzung im einzelnen verzichten; dafür sei nur auf die neueren Bücher von R. P. C. Hanson (Allegory and Event, London 1959, mehr kritisch gegenüber de Lubac) und R. Gögler (Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, mehr zustimmend) hingewiesen.

De Lubac tritt als Apologet des Origenes und seiner allegorisierenden Schriftauslegung auf. Das polemische Engagement, das manchmal bis zur advokatischen Rhetorik geht, mag den deutschen Leser befremden, der einen objektiveren Stil gewöhnt ist. Primär ist für de Lubac die Frage nach dem Recht der origenischen Exegese; der Autor wird fast wie ein Zeitgenosse behandelt, und der Gedanke an historische Relativität, Zeitgebundenheit, tritt eigentlich immer nur sekundär hinzu. Das könne gefährliche Verzeichnungen zur Folge haben; aber die intime Textkenntnis und die intellektuelle Brillianz de Lubacs eröffnet vielmehr ungewohnte, aber fruchtbare Perspektiven. Dazu kann er aus weitschichtigen eigenen Forschungen über das Weiterwirken der origenischen Exegese sprechen (vgl. H. de Lubac, Exégèse médiévale, Paris 1959—1964).

Die wichtigsten Punkte in de Lubacs Buch seien kurz skizziert. 1. Origenes wird als „Mann der Kirche" und als „Spiritueller" verstanden. Die These, er sei in erster Linie platonischer Philosoph (de Faye, Hal Koch), wird energisch zurückgewiesen. Später erfahren wir aber (383, vgl. 336), die „Hellenisierung" des Christentums brauche nicht bedauert zu werden, und es sei zu einfach, „zwischen dem christlichen unverwüstlichen Auftrag und dem antiken zeitbedingten Erbe zu unterscheiden". Ein beherzigenswertes Wort, das einer konsequenteren Ausfaltung wert gewesen wäre: es richtet sich gegen eine Subtraktionsmethode, die glaubt, durch einfache Eliminierung des Zeit- und Kulturbedingten das Wesentliche herausdestillieren zu können. Worauf es de Lubac ankommt, ist, daß Origenes die Allegorese nicht von außen herangeholt hat, um der Schrift einen ihr fremden Sinn aufzuzwingen, sondern daß er, von der Bibel ebenso wie von der Kirche her legitimiert, ein Hilfsmittel für das Vordringen zu tieferen Wahrheiten entwickelt hat.

2. Der „buchstäbliche Sinn" der Schrift wird von Origenes nicht destruiert; de Lubac weist dahingehende Fehlurteile zurück. Freilich kann er nicht wegdeuten, daß Origenes gelegentlich (wenn auch seltener

als oft angenommen) einen solchen Sinn ganz ausschließt. Grundsätzlich ist er also dazu bereit; er hat mehr von einem „Entmythologisierer", als de Lubac zugesteht (vgl. Hanson).

3. Bei der Untersuchung des „dreifachen Sinnes der Schrift" macht de Lubac gute Beobachtungen über die Polyvalenz des „psychischen" Sinnes. Was den eigentlichen „geistigen" Sinn betrifft, so wendet er sich dagegen, eine (christliche) Typologie von (philonischer) Allegorie als heterogen zu scheiden, erstere als legitim, letztere als illegitim zu betrachten (so etwa Daniélou, vgl. auch de Lubac RSR 34, 1947, 180—226). Origenes ist konsequent genug, um die geistige Deutung grundsätzlich auf christlichen Grund zu stellen. „Auch materiell Vergleichbares erklärt sich auf beiden Seiten je durch ein anderes Prinzip." (197) Was de Lubac hier vorschwebt, läßt sich vielleicht mit dem Begriff „Stellenwert" fassen. — Weniger glücklich sind die Erörterungen über den Ursprung des „dreifachen Sinnes". De Lubac stellt Paulus in den Vordergrund, aber woher die paulinischen Vorstellungen stammen, fragt er nicht. Die schlagende Ableitung aus dem zweifachen Sinn bei Philon erwähnt er (195) fast wegwerfend, um sie gleich einzuschränken. Dem Faktum solcher Abhängigkeiten sieht er nicht recht ins Gesicht, offenbar weil sie die genuine Christlichkeit des Origenes zu trüben scheinen. Aber warum soll den philonischen Anregungen nicht die gleiche Bedeutung zugestanden werden wie den hellenischen (s. o. unter 1)?

4. „Wollte man in einem Wort den Geist der origenischen Exegese zusammenfassen, so könnte man sagen: sie ist ein Versuch, den Geist in der Geschichte zu fassen, oder der Geschichte den Übergang zum Geist zu ermöglichen." (327) Die historische Wirklichkeit soll nicht entwertet, sondern ein Sinn in ihr aufgedeckt werden. Die inspirierte Aufzeichnung dieser Geschichte hat ja nicht den Zweck, uns unfehlbare historische Nachrichten zu liefern, sondern geistlich zu belehren und zu erbauen. Dies ist der Kernpunkt der Bibeldeutung des Origenes; all die augenfälligen Absurditäten der Allegorese, an denen sich die Kritiker zu reiben pflegen, sind „Nebenprodukte einer Theorie, deren zentrale Intuition sehr viel treffender war" (244). Das „geistige Sinn" der Schrift ist also ein Anliegen, das das Christentum, gleich welcher Zeit, nur zu seinem Schaden vernachlässigen kann. Das Problem stellt sich am deutlichsten im Falle des AT. Gegen alle engen historisierenden exegetischen Methoden vertritt de Lubac mit Origenes das Recht des Christentums, das AT im Licht des NT zu sehen. Dieser „geistige Sinn" e n t s t a n d durch das Ereignis des Christentums. Er ist legitimiert durch den göttlichen Willen, der beide Testamente umspannt, nicht dadurch, daß die atl. Autoren in der A b s i c h t schrieben, auf Christliches vorauszudeuten.

De Lubac geht in den Schlußkapiteln mehr und mehr zum Angriff auf den Literalismus über, wobei er Origenes als Kronzeugen benutzt. Er ist damit Wortführer einer Opposition sowohl gegen eine enge Vorstellung von Verbalinspiration als auch gegen philologisch-historische Interpretationsmethoden. Diese Einstellung könnte unwissenschaftlich scheinen; in Wirklichkeit soll sie aber der historischen Wissenschaft Raum freigeben, um jenseits und unabhängig davon einen theologischen Sinn fassen zu können. Über die theologischen und kirchlichen Zusammenhänge muß der Rezensent als Nicht-Theologe sich eines Urteils enthalten. Er darf aber vielleicht darauf hinweisen, daß analoge Gedankengänge auch außerhalb der Theologie auftreten, nicht nur in der Mythenforschung (503 von de Lubac notiert) ,sondern auch in der Literaturwissenschaft. So wird in der Homer- und Vergil-Interpretation heute die allegorische Methode wieder ernst genommen; nicht wenige Philologen verfolgen Ziele, die denen der alten Allegoristen verwandt sind. Liegt es nicht in dieser Linie, wenn z. B. H. Kleinknecht eine Odyssee-Szene im Sinne platonischer Erkenntnistheorie deutet (Gymnasium 65, 1958, 59—75)? Daß die „Intention des Autors" als Kriterium für die Interpretation nicht genügt, wird allgemein zugestanden; und daß der Sinn eines Textes nicht bei der Niederschrift abschließend fixiert wird, sondern selbst wieder historisch ist, durch nachfolgende Ereignisse und Interpretationen weiterentwickelt wird, ist ein Gedanke, der von namhaften Literaturwissenschaftlern vertreten wird (Wellek-Warren, Theory of Literature, New York 1962[3], 155). Gegenüber einem starren, nur scheinbar texttreuen Historismus wird so erst eine wahrhaft historische Sicht ermöglicht.

Wenn man de Lubacs Buch in diesem Rahmen sieht, erkennt man, daß hier am Fall der Bibelexegese ein sehr allgemeines Problem behandelt wird: unser Verhältnis zur Vergangenheit, ihrer Geschichte und Literatur. Daß dieses Verhältnis heute krisenhaft gestört ist, haben Philosophen und Historiker längst ausgesprochen; die Suche nach dem „Sinn" führt überall in die Aporie. Für Heilsgeschichte und Bibel aber gilt in einem ganz eminenten Sinne das Postulat, daß sie einen Sinn für uns enthalten müßten. De Lubac hat versucht, die Suche nach diesem Sinn mit Hilfe des Origenes und aus heutigem Bewußtsein neu zu legitimieren.

M a l s c h e n b e r g. H e r w i g G ö r g e m a n n s.

Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. J e d i n, Bd IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, von Erwin I s e r l o h, Josef G l a z i k und Hubert J e d i n. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1967. 724 S.; Ln Subskriptionspreis DM 85,—.

Der neue Band reiht sich den bisher erschienenen Bänden I und III, 1 u. 2 in Ausstattung und Qualität würdig an. Dabei ist zu bemerken, daß ihm eine besondere Bedeutung zukommt und daß die Anforderungen, die an die Bearbeiter gestellt wurden, besonders groß waren. Mußten sie sich doch vor zwei Gefahren hüten: vor konfessioneller Einseitigkeit und vor der aus einem falsch verstandenen Ökumenismus oft entspringenden Nivellierung. Ist auch die erstere heute nicht mehr groß – die Zeiten einseitiger Schwarz-Weiß-Malerei sind überwunden –, so ist die letztere um so größer. Es liegt so nahe, aus ökumenischen Rücksichten die zweifellos vorhandenen theologischen und historischen Gegensätze zu verharmlosen. Doch wäre damit dem Ökumenismus in Wirklichkeit wenig gedient. Was nottut, ist ein vertieftes gegenseitiges Sich-Kennenlernen in Geschichte und Dogma und eine klare Herausarbeitung der beiderseitigen Fragen und Probleme. Erst wenn Licht und Schatten nebeneinandertreten, werden die Konturen deutlich. Gerade dies aber brauchen wir, um das ökumenische Gespräch fruchtbar werden zu lassen.

E. I s e r l o h, bis vor kurzem Inhaber eines Lehrstuhls für Ökumenische Theologie in Münster, betont mit Nachdruck, daß er „keine ökumenische Kirchengeschichte" der von ihm behandelten Reformationszeit geschrieben habe, sondern „eine Geschichte der Kirche in katholischer Sicht". Er fügt hinzu: „Freilich in ökumenischem Geiste. Das bedeutet wiederum nicht eine Nivellierung der Gegensätze, sondern eine gesteigerte Verpflichtung zur Wahrheit, zum ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (Eph 4.15)". In der Tat ist gerade dies der besondere Vorzug dieser Darstellung, daß sie bei aller Versöhnlichkeit in Ausdruck und Geist stets bemüht ist, die unterschiedlichen theologischen Probleme und die gegensätzlichen Standpunkte scharf und präzise herauszustellen. Das gilt nicht nur für den von E. Iserloh bearbeiteten ersten Teil, die Reformationsgeschichte, sondern ebenso für den zweiten Teil, in dem H. Jedin die historischen und dogmatischen Probleme der Katholischen Reform und der Gegenreformation behandelt. Der ganze Band steckt voll von Theologie. Er bietet im wahrsten Sinne des Wortes eine theologisch fundierte Kirchengeschichte. Wer sich über die theologische Problematik des 16. Jh.s im weitesten Umfange orientieren will, findet kaum eine bessere Zusammenschau. Iserloh, durch langjährige intensive Beschäftigung mit Luthers Schriften bestens eingearbeitet und gleich seinem Lehrer J. Lortz den Anliegen der Reformation weithin geöffnet, hat es verstanden, die ganze reformatorische Problematik tiefschürfend und vollgültig zur Darstellung zu bringen, und zwar so, daß nicht nur der Verstand angesprochen wird, sondern auch die Seele zu ihrem Recht kommt, wobei freilich auf kritische Durchleuchtung niemals verzichtet wird. H. J e d i n, der große Kenner der katholischen Theologie des 16. Jh.s und der Geschichtsschreiber des Trienter Konzils, bietet ein ebenso tief fundiertes und umfassendes Bild des dogmatischen und religiösen Lebens im Zeitalter der Katholischen Reform und der Gegenreformation. Dabei ist der historische Hintergrund stets klar und lebendig herausgearbeitet. Die geschichtlichen Fakten bilden das tragende Gerüst der ganzen Darstellung. Die kurze Zeichnung des „Missionsfrühlings zu Beginn der Neuzeit" durch J. G l a z i k (605–649) fügt sich dem ganzen harmonisch ein.

In dreißig Kapiteln geht E. I s e r l o h den Phasen der inneren und äußeren Entwicklung der Reformation nach: Nacheinander werden behandelt: I. Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517—1525), II. Der Kampf um das Verständnis der Freiheit des Christenmenschen, III. Die deutsche Fürstenreformation, und IV. Europa im Zeichen des Pluralismus der Konfessionen.

Ein kurzes Kapitel über die Konfessionsbildung im 16. und 17. Jh. schließt diesen Teil, zu dem H. Jedin den Abschnitt über die Reformation in England (Kap. 27) beigesteuert hat. Nach der ursprünglichen Konzeption des Handbuches sollte auch das Spätmittelalter noch in diesen IV. Band aufgenommen und so mit der Reformationsepoche enger verbunden werden. Dadurch wäre die ganze Zeit vom 15. bis zum 17. Jh. als das Zeitalter der kirchlichen Reformen deutlicher hervorgetreten. Durch die Neuordnung, die für das Spätmittelalter einen eigenen Band (III,2) vorsah, wurde der Zusammenhang in gewisser Hinsicht zerrissen. Vor allem lag die Gefahr nahe, die spätmittelalterlichen Voraussetzungen und Ursachen der Reformation nicht deutlich genug in Erscheinung treten zu lassen, zumal beim Erscheinen des IV. Bandes der Band III,2 noch nicht vorlag. Iserloh ist ihr mit einem einleitenden Kapitel zum ersten Abschnitt entgegengetreten, in dem er darauf hin-

weist, daß die komplexe Situation des ausgehenden Mittelalters zahlreiche Voraussetzungen geschaffen hatte, „welche das Kommen eines Aufstandes gegen die Kirche erleichterten, ermöglichten, herausforderten, ja unausweichlich machten: so unausweichlich, daß wir von einer inneren historischen Notwendigkeit sprechen können" (3).

Wenn es auch sicher ist, daß die Reformation nicht wie eine Art von Urzeugung im Geiste Luthers entsprungen ist, sondern ihre tiefen Ursachen in der voraufgegangenen Zeit gehabt hat, so ist doch andererseits zu fragen, ob es zwangsläufig zu einem Aufstand gegen die Kirche hat kommen müssen, wie etwa schon Calvin 1539 in seiner Antwort an Sadolet behauptet hat, oder ob Reform auch in anderer Weise möglich war. Iserloh grenzt den etwas verfänglichen Begriff der „inneren historischen Notwendigkeit" der Reformation deshalb ein, indem er darauf hinweist, daß es sich bei diesen spätmittelalterlichen Ursachen und Voraussetzungen zumeist um geistige Tatbestände handle, die in sich vielschichtig und multivalent sind, so daß sie sich nach verschiedenen Richtungen hin entwickeln und auswirken können. Als Beispiel wird die „Devotio moderna" genannt, von der direkte Entwicklungslinien sowohl zur Reformation als auch zur Katholischen Reform hinlaufen. Erst recht sagt die Feststellung der inneren historischen Notwendigkeit noch nichts über Wahrheit oder Irrtum dieser Entwicklung aus. Denn „es kann etwas sinnvoll sein, das heißt sich in einen größeren Zusammenhang einfügen, ohne wahr zu sein". Wenn aber Irrtum schon möglich ist, so ist doch festzuhalten, daß historische Schuld nicht mit moralischer Schuld identisch zu sein braucht. Auch das in bester Absicht Getane und in sich Gute kann sich verderblich auswirken und zu einer schlechten Entwicklung führen, d. h. an dieser „schuldig" werden. So hat gewiß keiner der Reformatoren die Spaltung der abendländischen Kirche gewollt, sondern ihre Reform. Wenn es aber dennoch zur Spaltung kam, so ist die moralische Schuld zwar zu verneinen, aber die historische nicht von der Hand zu weisen. Iserloh sucht sie in den Umständen. Denn eben deshalb, weil die längst fällige Reform der Kirche an Haupt und Gliedern scheiterte, kam es zur Spaltung. Die Reformation aber ist die „revolutionäre Antwort auf das Versagen der Reform im 14. und 15. Jh.".

Wenn das Bild Martin Luthers bis heute noch immer umstritten ist, so hat dies nichts mehr mit konfessionell bestimmten Vorurteilen zu tun. Der eigentliche Grund dafür liegt in Luther selbst, diesem „Meer von Kräften, von Trieben, Erkenntnissen und Erlebnissen" (Lortz), der es jedem Betrachter, sei er Katholik oder Protestant, so schwer macht, ihn zu begreifen und sein Werk richtig darzustellen. Die Schwierigkeiten beginnen schon mit dem berühmten Anfangsgeschehen der Reformation, der Abfassung und Publikation der 95 Ablaßthesen. Bei der durch E. Iserloh selbst 1961 angeregten und bis heute noch nicht abgeschlossenen heißen Diskussion um die Frage des Thesenanschlages geht es nicht um die „Zerstörung einer Legende", wie man protestantischerseits oft geglaubt hat, sondern um die Deutung eines Vorgangs, der in sich unscheinbar begonnen hat, bald aber eine gewaltige Tragweite erhielt. Iserloh hat immer darauf hingewiesen, daß man sich das echte Verständnis verbaut, wenn man den jungen Mönch gleich 1517 mit einem spektakulären und revolutionären Akt hervortreten läßt. Luther ist vielmehr zunächst kirchlich ganz korrekt vorgegangen, indem er seine Bedenken gegen die Ablaßpraxis seinen zuständigen Bischöfen vortrug. Erst die Nichtbeachtung durch diese und die weiteren Umstände trieben ihn in die Opposition. Die spätere Legende hat in anachronistischer Verkennung den offenen Widerspruch an den Anfang gerückt und ihn mit der Publikation der Thesen am 31. Oktober 1517 unmittelbar verknüpft. Mit Luthers eigenen Angaben „läßt sich ein Anschlag der Thesen an der Wittenberger Schloßkirche am 31. Oktober nicht vereinbaren" (50). Überblickt man die mittlerweile auf über dreihundert literarische Beiträge angewachsene Diskussion um diese Frage, so kann heute nicht mehr ernsthaft bezweifelt werden, daß Iserlohs Feststellung zu Recht besteht[1]. Die Konsequenzen für das Verständnis des reformatorischen Aufbruchs, die sich daraus ableiten, sind enorm. Luther wurde unabsichtlich zum Reformator und der Aufbruch zielte nicht auf Revolution, sondern im Vollsinne auf innere Erneuerung der Kirche, auf Reform.

Mit großer Akribie geht Iserloh allen, auch den politischen und außerdeutschen, Entwicklungsphasen der Reformation nach. Die Fehde der Reichsritterschaft und der Bauernkrieg, die Entstehung der Schwärmer, Täufer und Spiritualisten, die Politik Karls V. und die Reichstage bis 1555 werden ebenso tiefgründig behandelt wie die Reformation Zwinglis und Calvins in der Schweiz, die Ausbreitung des Luthertums in den nordischen Ländern und des Calvinismus in Westeuropa oder der Kampf um die Orthodoxie im Luthertum nach Luthers Tode. Insgesamt ist hier ein ebenso problemreiches wie umfassendes Bild des Reformationszeitalters entworfen, das nicht nur schildern und orientieren, sondern auch Verständnis wecken will. Es ist freilich ein anspruchsvolles Gemälde, das nicht nur betrachtet, sondern studiert werden will. Die kompakte Darstellung und konzentrierte Gedankenfülle, die oft vor harten Urteilen und kritischen Fragen nicht zurückschreckt, setzt die Bereitschaft zu einem ernsthaften Studium voraus.

Nicht anders ist es im zweiten Teil. Nach einer kurzen Abgrenzung der Begriffe „Katholische Reform" und „Gegenreformation" entwickelt H. Jedin die Stufen der katholischen Reform von ihren Anfängen im 15. Jh. bis zu ihrem Durchbruch im Trienter Konzil. Eine knappe, meisterhafte Darstellung des Tridentinums in seinem Ablauf und in seiner theologischen Arbeit (Kap. 35—37) krönt diesen Abschnitt. Der Durchführung des Konzils unter den Reformpäpsten von Pius V. bis zu Clemens VIII. ist ein breiter Raum gewidmet. Ein eigener Abschnitt befaßt sich mit den religiösen Triebkräften und dem geistigen Gehalt der katholischen Erneuerung. In ihm kommt nicht nur die theologische Entwicklung der nachtridentinischen Epoche ausgiebig zur Sprache (neuere Scholastik, Gnadenstreit, Jesuitentheologie), sondern auch das geistig-spirituelle Leben, die Volksfrömmigkeit und die Kunst. Hier hat auch die Entwicklung der katholischen Missionen als Ausdruck des neuerwachten katholischen Selbstbewußtseins ihren Platz: J. Glazik schildert den „Missionsfrühling", räumlich getrennt nach den spanischen und den portugiesischen Patronatsbereichen, in allen bedeutsamen Ereignissen, bis zur Begründung der Propaganda-Kongregation im Jahre 1622. Mit einem Überblick von H. Jedin über die Entwicklung der europäischen Gegenreformation und den konfessionellen Absolutismus von 1605—1655 schließt der Band. In einer zusammenfassenden Gesamtwertung kommt Jedin noch einmal auf „Licht und Schatten" dieser Epoche zu sprechen (683) und weist die heute vielfach übliche Globalverurteilung der „tridentinischen Epoche" in ihrer Auswirkung auf die Gegenwart in ihre Schranken. Mögen gewisse Züge des nachtridentinischen, antiprotestantisch ausgerichteten Katholizismus sich forterhalten haben, so ist es dennoch „irreführend und versperrt die Einsicht in die wirklichen historischen Vorgänge, von der Sicht der Gegenwart her, vom Ökumenismus und der Weltoffenheit des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, die seit dem Tridentinum vergangenen Jahrhunderte unter diesen einen Gesichtspunkt zu stellen". Die Vertiefung und Aktivierung des religiösen Lebens, „den Reichtum an Werten, der in der Katholischen Reform, in neuen und alten Orden, in Askese und Mystik, in Frömmigkeit und Kunst, in der missionarischen Expansion über drei Kontinente zutage tritt", zu übersehen und als wertlos zu verwerfen, „ist unhistorisch und überheblich". Jede Epoche der Kirchengeschichte steht unmittelbar vor Gott und hat ihre eigenen Wertmaßstäbe, nach denen sie beurteilt werden muß.

Umfassend allgemeine und spezielle Literaturangaben, sowie ein umfangreiches Register zeichnen auch diesen Band aus. Er ist dadurch zu einem wirklichen „Handbuch" geworden, in dem man sich nicht nur über den Ablauf der Ereignisse tiefgründig und solide orientieren kann, sondern das auch als Arbeitsinstrument dem Wissenschaftler und Forscher beste Dienste leistet, indem es überall den Weg zum weiteren Suchen weist und die Brücken zu anderen, benachbarten Gebieten schlägt. Der Band stellt ohne Zweifel die umfassendste und tiefgründigste Behandlung der so erregenden Epoche der Kirchengeschichte des 16. Jh.s dar und wird als Standardwerk selbst in die Geschichte eingehen.

Kappel bei Freiburg. August Franzen.

[1] Vgl. hierzu neuestens R. Bäumer, Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben, in: Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des ‚Reformatorischen' bei Martin Luther, hrsg. von A. Franzen, Münster 1968 (KLK 27/28), sowie das zusätzliche 8. Kapitel in der 3. Aufl. von E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation, Münster 1968 (KLK 23/24) 92—103.

Hammerschmidt, E.: Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen. Wiesbaden: O. Harrassowitz 1967. XI, 186 S., 8 Abb., 1 Karte; br. DM 28,—.

Ein Werk, das einen besonderen Hinweis verdient. Sein Inhalt: Die Geschichte der Erforschung Ä.s erreichte in Hiob Ludolf ihren Höhepunkt († 1704. Sein Grab befindet sich am Osteingang der Katharinenkirche in Frankfurt/M.). Nach ihm haben dann A. Dillmann († 1894) und sein Schüler Fr. Praetorius († 1927) die Äthiopologie wesentlich gefördert. Es werden nun Land und Leute beschrieben. Einzelthemen: Bewässerungsbereiche, Jahreszeiten, Temperatur, Klima. Bevölkerung: die semitischen, kuschitischen und nilotischen (negroiden) Stämme mit der Vielfalt ihrer Sprachen, von denen es gegen 72 gibt. Die Geschichte Ä.s beginnt mit dem axumitischen Reiche (1.—10. Jh.). Die Konsolidierung dieses Reiches geht zeitlich einher mit dem Untergang der nubischen Dynastie im südwestlichen Teile des heutigen Sudan. König ʿEzana führte im 4. Jh. das Christentum offiziell in Ä. ein, wobei der Missionar Frumentius einen starken Einfluß auf ihn ausgeübt hat, der später vom alexandrinischen Patriarchen zum ersten Bischof mit dem Sitz in Axum geweiht wurde. Keineswegs war ʿEzana ein Monophysit. Starke Beachtung findet die Reise der Königin des Südens (von Saba') zu Salomo, die Einsetzung ihres Sohnes Meneliks I. zum König von Axum und die Überführung (nach der Tradition) der Bundeslade nach Axum, wodurch dieses zum zweiten Jerusalem erklärt wurde.

Die axumitische Periode wurde durch die Dynastie der Zagwē (1137—1270) abgelöst. Das danach einsetzende Reich der Amḥara hatte eine längere Lebensdauer. Am Ende steht Tewodros II. (Anfang des 19. Jh.). Höhepunkte: Amda Seyon, Zaʾra Jaʿqob, portugiesisches Zwischenspiel, theologische Kontroverse mit den Jesuitenmissionaren. Das sich an-

schließende Reich von Gondar leitet zur Neuzeit über. Der Weg des modernen Ä. geht über Johannes IV., Menelik II. bis zu Haile Selassē I., dem heutigen Kaiser. Auch dem Kriege Äthiopien—Italien wird entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet. Das Abschlußkapitel behandelt die geistige Situation heute.

In den nächsten Abschnitten werden geboten: 1. Streifzug durch Archäologie und Kunstgeschichte. Auch die Umgebung von Addīs Ababá (gegr. zwischen 1887—91 von Menelik II.) wird in die Untersuchungen miteinbezogen. Beachtlich sind die Felsenkirchen, die in drei verschiedenen Formationen auftreten. Neben die Architektur wird die Malerei gestellt. 2. Die äthiopische Kirche. Dogmatisches. Liturgisches. Dankbar wird man begrüßen die Ausführungen über den Kalender und das Stundengebet. 3. Gedanken über Magie und Volksglauben. Beide sind in Ä. über weite Strecken hin noch sehr lebendig. 4. Der vorsichtig formulierte Ausblick beschließt im christlichen Geiste das *corpus* des Werkes.

Beigegeben sind vier Anhänge, die Aufmerksamkeit verdienen. I. Äthiopische Quisquilien: 1. Äthiopien oder Abessinien? Den Vorzug hat Äthiopien. 2. Der offizielle Titel des Kaisers: König der Könige; der Kaiserin: Königin der Könige. Anrede: Your Imperial Majesty. Dazu gibt es noch eine amḥarische Anrede. 3. Der „Löwe von Juda" ist keine korrekte Bezeichnung des Kaisers. 4. Flagge: von oben nach unten: grün, gelb, rot. 5. Währung: ab 1945 äthiopischer Dollar = 1,55—1,65 DM. Daneben als Hartgeld: 1, 5, 10, 25, 50 Cents. Banknoten: 1, 5, 10, 20, 50, 100, 500 Dollar. 6. Die Betonung von Addīs-Ababá wird gegenüber dem Rundfunk und Fernsehen besonders herausgestellt. Die in Ä. übliche Aussprache: Hauptton auf der letzten Silbe des ersten Wortes, Nebenton auf der dritten Silbe des letzten Wortes, wobei das b weich zu sprechen ist (s. oben). Anhang II befaßt sich kurz mit der äthiopischen Schrift und Lautlehre. III berührt die Frage der Transliteration. Ein Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister und eine Karte bilden den Abschluß des Buches.

Das Werk H.s kann man als eine Gabe an die Wissenschaft bezeichnen. Sicher wird es in den nächsten Jahrzehnten Grundlage für die Forschung sein.

Münster. Paul Krüger.

Huonder, Quirin: **Die Gottesbeweise.** Geschichte und Schicksal. Stuttgart: Verlag Kohlhammer 1968. 185 S.; kart. DM 4,80.

Das in der Reihe „Urban Bücher" erschienene Werk bietet in gedrängter Form einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der philosophischen Argumente für das Dasein Gottes. Der Verf. teilt seinen Stoff in drei Abschnitte ein, von denen der erste die Begründung und Formung der Gottesbeweise in der griechischen Philosophie, der zweite deren Ausgestaltung bei Augustinus und in der Scholastik (bis Suarez), der dritte ihre Fortbildung und Ablehnung in der neuzeitlichen Philosophie bis herauf zur unmittelbaren Gegenwart behandelt. Die durchweg flüssig und verständlich geschriebene Arbeit gibt in knappen Formulierungen eine fast immer zuverlässige und nicht an der Oberfläche haftende Einführung in die diesbezüglichen Lehren der großen Denker der Vergangenheit und aller jener neuzeitlichen Philosophen, denen auf diesem Gebiet, sei es im positiven oder im negativen Sinn, Bedeutung zukommt. Dabei läßt der Verf. die einzelnen Denker meist selbst in ausgewählten Texten zu Wort kommen, um ein möglichst objektives Bild zu vermitteln. Dieses Ziel bestimmt ihn offenbar auch, davon abzusehen, zu den jeweils dargestellten Lehren im einzelnen Stellung zu nehmen. Erst zum Abschluß legt er auf den beiden letzten Seiten seine eigene Auffassung über die Voraussetzungen und den Erkenntniswert der Gottesbeweise dar: dem kosmologischen und teleologischen Argument erkennt er wissenschaftlichen Charakter, dem ontologischen größeren Wert zu, als ihm Thomas und Kant zugeschrieben haben, hinsichtlich des moralischen und ideologischen enthält er sich des Urteils. Aber auch im Hinblick auf die erstgenannten Argumente wird betont, daß sie keine absolute Gewißheit ergeben, schon gar nicht eine nach Art der mathematischen, vor allem deswegen, weil es in der Welt auch genug Aspekte gebe, die den Gedanken aufkommen lassen, Gott sei nicht.

Bei allen Vorzügen und dem unbestreitbaren Wert dieser Arbeit läßt sie andererseits doch auch Wünsche offen. Bei den griechischen Philosophen (auch bei Platon, Aristoteles und Plotin) scheint mir die innere Problematik ihrer theologischen Lehre und deren Zurückbleiben hinter dem personalen und moralischen Gottesbegriff, den die Gottesbeweise zum Gegenstand haben, nicht hinreichend herausgearbeitet zu sein. Im Bereich der mittelalterlichen Scholastik vermißt man die großen arabischen Philosophen und Maimonides sowie ein ausführlicheres Eingehen auf die scholastischen Kritiker der Gottesbeweise, wie Scotus, Occam und auch noch Suarez. Ferner halte ich es für ein Manko, daß in der gesamten Darstellung jenes Problem, das wie ein Schatten auf allen Gottesbeweisen liegt, nämlich das der Theodizee, praktisch ausgespart wird, auch bei jenen Denkern, die ausdrücklich dazu Stellung genommen haben. Schließlich bleibt nach der Überzeugung des Rez. die Darstellung der Kritik Kants an den Gottesbeweisen in mehr als einer Hinsicht problematisch. Es gelingt dem Verfasser (wie vielen anderen Interpreten) nicht, die Kantische Kritik aus ihren ursprünglichen Problemansätzen zu entwickeln, was in seiner Interpretation des durchaus zentralen Abschnittes über die Unmöglichkeit des ontologischen Arguments (Tr. Dial. 2. Bch, 3. Hptst., Abschn. IV) deutlich wird, in der man das einheitliche logische Band der aus diesem Kapitel angeführten Gedankengänge vergeblich sucht. Der Grund liegt u. a. darin, daß der Verf. wie üblich, Kants Kritik der Gottesbeweise vor allem als logische Konsequenz seines Kritizismus auffaßt, während es sich in Wahrheit bei ihr um ein wesentlich vorkritisches Problem handelt, was eindeutig aus der Abhandlung von 1762 („Der einzig mögliche Beweisgrund" 3. Abt.) hervorgeht. Diese Tatsache (und andere) weisen darauf hin, daß die transzendentale Dialektik mit ihrer Kritik der spekulativen Metaphysik genetisch und sachlich in einem anderen Verhältnis zur transzendentalen Analytik steht, als der Verf. und mit ihm die meisten Interpreten voraussetzen.

Oberlind. J. Schmucker.

Körner, Franz: **Die Metaphysik des Abendlandes unter dem Richtmaß der Krise.** Das philosophische Grundanliegen Augustins in Mittelalter und Neuzeit. Ein Leitfaden historisch-kritischer Forschung. Salzburg: Philosophisches Institut der Theologischen Fakultät 1968. 55 S.

Gleich zu Beginn seiner Ausführungen betont der Verf. daß die Frage der Metaphysik keine bloß sachlich-wissenschaftliche Angelegenheit, sondern ein durchaus existenzielles Anliegen ist. „Fällt nämlich die Antwort auf die urphilosophische Menschheitsfrage nach dem Woher alles Seienden — zumindest im Sinn des Agnostizismus — negativ aus, dann muß sich der Mensch selber konsequenterweise sehr bald als ein hoffnungslos ‚ins grundlose Nichts Geworfener' verstehen, der ‚unbehaust' und ‚geängstigt' von der ‚Sinnlosigkeit seines Daseins' zu Boden gedrückt wird ... Sollte es dagegen jenen alles tragenden und bergenden Urgrund des Seienden doch geben und dieser auch noch philosophisch erkennbar sein, dann besagt das mit unausweichlicher Gewißheit ein Doppeltes: zum einen, daß wie alles Seiende so auch der Mensch nicht ins gähnende Nichts ‚geworfen' ist, sondern von einem metaphysischen Urgrund über dem Abgrund durchaus sinnvoll im Dasein erhalten wird; zum andern aber auch, daß alles Getragene — einschließlich des Menschen — mit seinem gesamten Seiend-Sein irgendwie von ebendiesem Grund abhängt" (9). Darum meint der Verf., ist auch die Ablehnung der Metaphysik nicht so sehr durch rationale Gründe bedingt, sondern hat vielmehr ihren letzten Grund in dem Streben des Menschen nach Unabhängigkeit.

Die Betonung dieser existenziellen Bedeutung der Metaphysik ist es denn auch, was den Verf. das Prädikat des Metaphysischen mit Vorzug der augustinischen Philosophie zusprechen läßt. Das Charakteristische der augustinischen Metaphysik besteht in dem Philosophieren „aus der ganz persönlichen Daseinserfahrung seines ‚Mensch-Seins vor Gott' " (33). Dadurch war es Augustinus möglich, zu einem wirklich transzendenten Gott zu kommen (42f), im Gegensatz zur griechischen Metaphysik, der es selbst in Sokrates, Platon und Plotin nicht glückte, „zur persönlich-personalen Erfahrung jenes der Welt und dem Menschen erst wirklich gegenüberstehenden Ganz-ganz-Anderen zu gelangen" (36), sondern „statt dessen (den Menschen) innerhalb des Kosmos lediglich als ein Moment des großen Alls" verstand (36). Zugleich gestaltete dieser existenzielle Zug die Philosophie Augustins zu einer Philosophie der Innerlichkeit, die „vom *Foris* der Welt über das eigene *Intus* zu jenem innersten Urgrund alles Seienden" vordringt (53), im Unterschied besonders zu Aristoteles „mit seiner allzu weltvertrauend auf dem sinnlich wahrnehmbaren Draußen aufbauenden Metaphysik" (35).

Diese existenzielle Metaphysik, die in Augustinus ihre höchste und eigentlichste Ausgestaltung erfuhr, steht nun nach dem Verf. unter dem „Richtmaß der Krisis", d. h. sie wird dem Menschen „immer nur im leidvollen Zusammenbruch der äußeren Ordnung manifest" (35). So war es schon mit der sokratischen und platonischen Philosophie, in der sich wenigstens „ein ahnendes Vorwissen darum (ankündigte), daß in dieser Welt des Vergänglichen und deshalb auch Unzuverlässig-Unbeständigen alles materiell-körperliche Sein ebenso wie alles seelisch-geistige von der Erhabenheit eines noch ganz anderen, ewig beständigen Bereiches übertroffen zu werden scheint" (33), und die „unter den Wehen des Umbruchs vom Mythos zum Logos in den Wirren und Folgen des Peloponnesischen Krieges geboren" wurde (35). Ebenso erstand der Neuplatonismus Plotins „inmitten einer abermals höchst bedrohlichen Gefährdung" (35). Vollends aber traf dies für Augustinus und seine Zeit zu. „Denn erst zu seiner Zeit wurde dem ehedem so fest gegründet erscheinenden *Orbis Romanus* die ganze Fragwürdigkeit dieser Welt unter den herannahenden Stürmen der Völkerwanderung zu

einem unübersehbaren Erlebnis. Dem nun endgültig in die Grenzsituation geratenen Menschen der ausgehenden Spätantike wurde wie noch nie zuvor die beängstigende Haltlosigkeit dessen offenbar, worin er sich mit seinem Dasein und Denken bislang allzu geborgen gefühlt hat" (37). Und „in dieser allgemeinen Krise zwischen Ende und Anfang zweier großer Geschichtsepochen hat Augustinus mit dem empfindsamen Gespür seines *cor inquietum* wie kaum ein anderer die notvolle Geworfenheit und Unbehaustheit des Menschen in dieser Welt nicht nur an sich selber erlebt, sondern inmitten der geistigen Strömungen seiner Zeit auch zum denkerischen Austrag gebracht" (37).

Diese augustinische Denkrichtung der Innerlichkeit und Transzendenz — und damit setzt der Verf. seine geschichtsphilosophischen Betrachtungen fort — währte bis tief in das Mittelalter hinein, bis dann im Hochmittelalter „ein neues Geschlecht . .. sich in jugendlicher Entdeckerfreude ... nicht mehr ... mit der Weiterführung des Überkommenen zufrieden (gab), sondern ... sich auf der Suche nach Eigenständigkeit mit großen Erwartungen zuerst einmal der wieder festgefügt erscheinenden Umwelt da draußen zuzuwenden" begann (45). Diese neue Haltung, und nicht so sehr das zunehmende Bekanntwerden der aristotelischen Schriften, war nach dem Verf. der tiefste Grund für den nun einsetzenden „Siegeszug des Aristotelismus, der alles Seelisch-Geistige ganz wesenhaft in die sinnlich wahrnehmbare Welt einzuspannen trachtete" (45). Der durch Thomas von Aquin „getaufte" Aristotelismus „wertete die Welt auf und ließ immer mehr das Äußere und Objektive, das Universale und Statische in den Vordergrund treten" (46). Ihren Höhepunkt erreichte diese Entwicklung in der Philosophie der Neuzeit einerseits im absoluten Geistmonismus Hegels, der „zur völligen ‚Inhalation der Welt' durch den sich selber vergöttlichenden Geist des Menschen (führte), — in dessen Absolutheit freilich zum Schluß auch noch das einzelne Ich unterging"; und anderseits im „materialistischen Zwillingsbruder des idealistischen Monimus", der „das Ich als höchstes Epiphänomen der Materie (erklärte), welches seinen rechten Ort dann auch konsequenterweise allein in der umgreifenden, von den ökonomischen Verhältnissen begründeten Kommune findet, die nur noch den Massenmenschen gelten läßt" (50f). Zwischen ihnen stehen „die vor allem von Kierkegaard und Nietzsche heraufgeführten Versuche der exsistenzialistischen Philosophie, das Menschenbild des ‚Einzelnen vor Gott' bzw. des ‚Übermenschen' vor dem allgemeinen Verschwimmen im Monismus des idealistischen Ἓν καὶ πᾶν oder der materialistischen Vermassung zu retten", wobei „aus der Kategorie des ‚Einzelnen' bzw. des titanischen ‚Übermenschen' weithin bereits die Kategorie des ‚einsamen' und ‚geworfenen Menschen' geworden (ist), der sich ohne jeden metaphysischen Urgrund ins ‚Nichts' und seine ‚Sinnlosigkeit' gestürzt sieht und vergeblich der grauenhaften ‚Angst' zu entrinnen sucht" (51).

Damit ist der heutigen Mensch „buchstäblich ans Ende und damit zugleich auch ans Ende der Neuzeit gekommen" (52) und somit in eine echte Grenzsituation geraten. Darin sieht nun der Verf. aber auch die große Chance der gegenwärtigen Zeit. „Wir Desillusionierten wissen nämlich am Ende der Neuzeit wieder mit einem ganz neuen Ernst, daß der Mensch weder draußen — und wäre es selbst in den äußersten makro- oder mikrokosmischen Winkeln der Welt — noch in seinem Inneren unmöglich das finden kann, was er eigentlich sucht. Zwischen Ende und Anfang ahnen wir deutlicher als die letzten Generationen, daß unser Dasein allein von einer ganz, ganz anderen Richtung her, nämlich von der erst wirklich transzendenten Immanenz des persönlichen Urgrundes alles Seienden her wahrhaft heil zu werden vermag" (52).

Der Verf., der sich durch eine Reihe vorzüglicher Werke als ausgezeichneter Augustinuskenner ausgewiesen hat, gibt hier den Entwurf einer Geschichtsphilosophie unter dem Aspekt der augustinischen, oder ganz allgemein einer existenziell ausgerichteten Metaphysik. Es ist dem Verf. ohne Zweifel beizupflichten, daß gerade diese Art von Metaphysik unter dem „Richtmaß der Krisis" steht, die „im allgemeinen die Verkehrtheit der allzu lange verfolgten Da-Seins-Richtung hinlänglich genug als solche entlarvt und die harte Notwendigkeit erlebt, nicht nur im Denken, sondern im Ganzen des Da-Seins zu einem seinsgemäßeren Vollzug desselben zu gelangen, um sich in dem allein tragenden Urgrund alles Seienden einzuwurzeln und von daher die in die Brüche geratene Welt aufs neue zu bewältigen" (11). Aus dieser Sicht ist dann auch die Hoffnung nicht unbegründet, daß der Mensch aus der Ausweglosigkeit und Verfahrenheit der heutigen Grenzsituation wieder zu seinem letzten Urgrund zurückfindet. Und vielleicht ist auch tatsächlich in der gegenwärtigen Situation die Rückführung zur Metaphysik nicht so sehr auf rationalem Weg in der Form einer „Essenzphilosophie" möglich, als vielmehr durch das existenzielle Bewußtwerden der durch das „Nichts" gesetzten Grenze, über die hinaus es kein „Weiter" mehr gibt.

Dennoch aber bedarf die „existenzielle" Metaphysik stets der Unterbauung durch eine rationale Wesensphilosophie. Augustinus hat dies selber getan. Man denke an seine Begründung der Erkenntnis durch die Illuminationstheorie, an sein Bemühen, auch auf rationalem Weg zu Gott zu gelangen. Ohne Fundierung im Wesenhaften verliert die Metaphysik ihre Verbindlichkeit und gerät notwendigerweise in den Strudel der stets wechselnden existenziellen Bedürfnisse. Auch dürfte die Charakterisierung des aristotelisch-thomistischen Denkens durch den Verf. als „Extraversion ... hin zum Sinnlich-Wahrnehmbaren" doch allzu einseitig sein. Weder Aristoteles, noch gar Thomas von Aquin, sind beim Sinnlich-Wahrnehmbaren stehen geblieben, sondern sind vorgedrungen zu einem letzten metaphysischen Urgrund des Seins, von dem her sich jedenfalls bei Thomas auch echte menschliche Existenz begründen läßt. Unter Einbeziehung dieser Erwägungen darf aber die vorliegende Arbeit des Verf. als vorzüglicher Wegweiser aus der metaphysischen Notsituation unserer Zeit betrachtet werden. Besonders dankenswert anzuerkennen ist noch die umfassende Literaturzusammenstellung über Augustinus, die nicht weniger als 15 Seiten umfaßt.

Bamberg. J. Fellermeier.

Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion. Hrsg. von Gerhard Noller. Theologische Bücherei Bd 38. München: Verlag Chr. Kaiser (1967). 343 S.; brosch. DM 18,—.

In diesem Sammelband soll die Frage der Heidegger-Rezeption in die Theologie anhand eines historischen Durchblickes geklärt und ihre Grenzen und Gültigkeit abgesteckt werden.

Nach einem ausführlichen Vorwort vom Herausgeber, in dem z. T. verschiedene Zeitschriftenartikel und Aufsätze referiert werden, kommen die einzelnen Autoren selbst zur Sprache, die in die Diskussion um Heidegger eingegriffen haben. Im 1. Teil wird uns die Problemstellung vor dem Zweiten Weltkrieg, im 2. Teil nach diesem sehr eindrücklich vor Augen gestellt. Die Aufsätze umspannen die Zeit von 1929 bis 1964. Der früh verstorbene G. Kuhlmann, der im Jahr 1929 die Diskussion eröffnet hat, bietet den Einstieg. Ihm folgten K. Heim und R. Bultmann, um den letztlich die Auseinandersetzung geht, da er die Begrifflichkeit Heideggers für die Theologie fruchtbar machen wollte. K. Löwith, E. Fuchs und W. Link bringen interessante Aspekte in die Diskussion, während E. Brunner meines Erachtens die Problemstellung zum damaligen Zeitpunkt noch nicht in ihrer Tragweite erkannt hatte.

Weniger durchdacht als die Auswahl des ersten Teiles scheint mir die des zweiten Teiles zu sein. Wenn dieser auch besonders dem späten Heidegger gewidmet ist, so macht die Auswahl der Aufsätze doch einen recht zufälligen Eindruck. Neben Karl Barth kommen U. Luck, H. Franz, G. Noller und H. Jonas, zur Sprache. Die Aufnahme des späten Heideggers in die Theologie scheint nach dieser Auswahl mit noch größeren Schwierigkeiten verbunden zu sein als die von „Sein und Zeit".

Die historischen Konsequenzen der Anfangsschwierigkeiten der Auseinandersetzung werden in der Diskussion vor dem Zweiten Weltkrieg deutlich sichtbar. Heideggers ungeheure Bedeutung für die Theologie wird dem Leser klar, ebenso die mögliche Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie. Der erste Teil zeichnet sich besonders durch eine geschlossene und gute Gedankenführung aus, so daß man von Artikel zu Artikel besser in die Problematik eingeführt wird und die Zusammenhänge erkennt. Wenn die aufgeworfenen Fragen auch manchmal etwas antiquiert wirken, so darf ihre historische Bedeutsamkeit nicht übersehen werden. So selbstverständlich man die begrifflichen Ungenauigkeiten bei den Aufsätzen des ersten Teiles in Kauf nimmt, so wenig verständlich sind sie bei denen des zweiten Teiles.

So wird die Unterscheidung von ontisch und ontologisch nicht immer deutlich gesehen. Auch ist es sehr fraglich, wenn G. Noller (1961) behauptet, daß Heideggers Frage nach dem Sein mit der nach dem *ens commune* der *metaphysica generalis* (291) gleichzusetzen sei. Es wäre doch vielmehr mit dem *esse* zu vergleichen, falls solche Analogien überhaupt angebracht sind. Auch ist R. Bultmann völlig mißverstanden, wenn behauptet wird, er würde die Wirklichkeit in „ein ontologisches ... Ansich und ein personales (= ontisches?) Für-mich" (305) zerreißen. Die Polemik gegen den anthropologischen Ansatz der heutigen (von Heidegger geprägten) Theologie, indem die *analogia entis* ausgeschaltet wird, um die Transzendenz Gottes zu bewahren, trifft nicht die eigentliche Frage. Schwer verständlich ist, daß am Schluß des Buches der Vortrag von H. Jonas steht, der die Diskussion in das polemische Feld zerrt und Heidegger wegen seiner Vergangenheit als höchst bedenklich für die Theologie erklärt. Trotz dieser skizzierten Schwächen ist jeder Aufsatz in seiner Art höchst aufschlußreich.

Das besondere Verdienst dieses Buches liegt wohl darin, daß bedeutende Zeitschriftenartikel wieder zugänglich gemacht wurden und durch die Auswahl besonders der Beginn der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Heidegger zur Theologie klar vor Augen gestellt wird.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Fries, Heinrich: **Herausgeforderter Glaube.** München: Verlag Kösel 1968. 233 S.; Ln DM 22,50.

H. Fries spricht in diesem Sammelband eigener Beiträge zur Diskussion um den Glauben als Akt und als inhaltliches Bekenntnis einigemale die Generationenspannung zwischen Vätern und Söhnen an. Nimmt man das damit gemeinte Erscheinungsbild an und rechnet man sich selbst zu den „Jungen" unter den Theologen, kommt man bald auf den Gedanken, der zweite Teil des Buches (103ff) stehe näher zur Praxis heutigen Glaubens inmitten einer säkularisierten Welt (183ff) und gehöre an den Anfang. Dies gilt vor allem für das Gespräch mit Moltmann (103–131) auch dann noch, wenn man weiß, daß es sich hier um einen Neudruck des Beitrages von Fries in der von W.-D. Marsch herausgegebenen „Diskussion über die Theologie der Hoffnung", (München 1967) S. 81ff handelt. Gerade in diesem Beitrag zeigt sich Fries, wie er seit langem geschätzt wird: präzise, vorurteilslose Nachzeichnung der wichtigen Positionen des Gesprächspartners; dann kritische Fragen, die sich auf das beziehen, „was nicht gesagt oder was alternativ zurückgewiesen wird" (121; vgl. 229); schließlich die verbindende These, „daß die Hoffnung den Glauben in einer bestimmten Dimension entfaltet, in der Dimension der Zukunft. Aber diese Dimension ist nicht das Ganze des Glaubens selbst" (125). Hoffnung ist dann ein wichtiger bislang vernachlässigter Aspekt am Ganzen des Glaubens. Fries gewinnt mit dieser „Aspekte"-Theologie einen gewichtigen Vorteil für das nicht-apostolische Gespräch, der als Standpunkt bezeichnet werden kann: alles, was den Menschen – auch den Menschen von heute – bewegt und deshalb nachdenklich und handelnd macht, gehört als ein Aspekt zum Menschen und damit auch zum menschlich-christlichen Glauben. Glauben ist um des Menschen willen da, weil er – wie es gleich im ersten Beitrag des hier anzuzeigenden Buches (und dann immer wieder) heißt – Frucht tragen muß als freie Entscheidung für die Freiheit, die als Geheimnis des Menschen Antwort auf die sich schenkende Aktion des unendlichen Gottes ist (13ff; 53; 56; 149; 173; 192f). Nichts Menschliches also ist nach Fries dem Gläubigen fremd. Nur das Unmenschliche des „Wissenschaftsaberglaubens" (29 mit K. Jaspers), der den Schrei der menschlichen Natur, die sich nicht vollenden kann, verschweigt (45 mit M. Blondel), die falsch verstandene Autonomie der Anthropozentrik und des Säkularismus (23; 162ff; 219ff; 192ff) kann vom Glauben zwar vernommen, aber nicht akzeptiert werden, eben weil dies alles den Menschen um seine Freiheit bringen würde, also Ideologie ist (133ff).

Das solcher Ideologiekritik des Glaubens zugrunde gelegte Menschenbild ist geprägt vom personalen Verständnis des Menschen. Dabei wird (durchaus mit Josef Pieper) geschehen, daß der umfassendere Wirklichkeitskontakt des Personalen weniger exakt artikuliert wird als etwa der mathematische oder der naturwissenschaftliche (56f). Auch gibt Fries zu, daß die Wirklichkeitsverwandlung aus dem Personalen weniger operativ ist als die mit Hilfe exakter Wissenschaften (93; 127). Dies alles aber nimmt Fries nicht als Einwand gegen die traditionelle theologische Lehre vom Glauben (wie dies G. Muschalek, Glaubensgewißheit in Freiheit [Frbg. 1968] tut), weil er – ausgehend von der seit Augustin und Thomas „klassischen" Bibelstelle Hebr 11,1 (35 und öfter) – den Glauben an das Unvorhersehbare zwar nicht als Nicht-Sehen und damit als Nicht-Wissen interpretiert, da der christliche Glaube in Christus Gottes Herrlichkeit als Erfüllung des Personalen sieht (122f gegen Bultmann und Moltmann); aber Fries stellt sich mit diesem „Sehen" des Glaubens in und aus personaler Entscheidung als Antwort auf Gottes Aktion dann doch wohl kaum den Fragen des Glaubens in einer wissenschaftlich exakt sehen wollenden Welt des Menschen von heute, weil es der exakten Wissenschaft eben nicht (wie auch Fries weiß: 37f) um die „letzten Realitäten" (192f) des „echten" (?) Erkennens im Bereich der Person (40) geht, sondern in der Tat um das Erkennen in der „Es"-Welt.

Einer „Kooperation" (196) dieser den Sachen und Gegenständen verpflichteten Wissenschaften mit dem Glauben steht der Anspruch des Glaubens solange entgegen, als dieser sich als der eigentliche Anwalt des Menschen interpretiert und damit einschlußweise sagt, das operationelle Handeln des Menschen aufgrund exakter Wissenschaftlichkeit sei „uneigentlich". Ein Denken aber über den Menschen, das so die Akzente setzen würde, würde in einer pragmatisch gegen Armut, Krankheit, Hunger, Ungerechtigkeit, Rassenhaß, Unfrieden, Krieg und Unwissenheit (196) sich engagierenden und organisierenden Wissenschaftswelt die Wissenschaftler gegen den personalen Aufruf des Glaubens verschließen und tut es schon. Wahrscheinlich müßte man das Handeln der Wissenschaftler eben doch „eigentlicher" nehmen, als Fries es tut, um die Herausforderung des Glaubens zu vernehmen. Diese kritische Anmerkung zu den Überlegungen von Heinrich Fries wollen seine Ausführungen nicht radikal infrage stellen. Sie wollen nur darauf aufmerksam machen, daß man berechtigt etwas sagen kann gegen (die von Fries übernommene?) allzu vorschnelle „eigentliche" Aussage Bultmanns: vom Menschen reden, heißt von Gott reden (221). Dies ist zwar für den Gläubigen aufgrund seiner Entscheidung einleuchtend – nicht aber schon für Menschen in einer säkularisierten Welt, weil diese nicht nur ihre relative Eigentlichkeit aus ihrem Freigestelltsein durch das Christentum (Gogarten) bezieht, sondern ihren Eigen-Wert kraft ihrer tatkräftigen Menschenhilfe auch in sich selbst trägt. Vielleicht ist die „Autonomiefrage" heute doch härter als Herausforderung an den Glauben gestellt, als es von einer personalen Glaubensauffassung aus scheinen mag.

Das Buch von Fries zwingt die Autonomiefrage neu in den Blick der Gläubigen und damit der Theologen (79ff). Deshalb wollen die kritischen Fragen des Rezensenten sich beziehen auf das, was von Fries „nicht gesagt wird" (vgl. 121). Sie wollen nichts anderes sein als ein Dank für ein hilfreiches neues Buch des geschätzten Münchener Fundamentaltheologen.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Diskussion über die „Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann. (Hrsg. von Wolf-Dieter Marsch). München: Verlag Chr. Kaiser 1967, 240 S.; brosch. DM 12,50.

Moltmann, Jürgen: **Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze.** München/Mainz: Verlag Chr. Kaiser und Matthias Grünewald 1968, 292 S.; brosch. DM 18,—; Ln DM 25,—.

Mit ihrem ersten Erscheinen im Herbst 1964 ist Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung" sogleich zum theologischen Tagesgespräch geworden und hat eine vielfältige Diskussion hervorgerufen. In den hier zu besprechenden Sammelwerken liegen zwei wichtige Bücher zum Kontext der „Theologie der Hoffnung" vor. In der „Diskussion" sind Stellungnahmen führender evangelischer und (weniger) katholischer Theologen gesammelt, die allesamt zeigen, wie Moltmann in die Mitte theologischer Auseinandersetzung hineingreift und eine Alternative zur bisher herrschenden Existential- und Transzendental-Theologie anbietet, mit der es sich zu streiten und der zu assistieren lohnt. Zugleich antwortet Moltmann in der „Diskussion" zu den wichtigsten Vorwürfen und präzisiert seine Position durch neue Gedanken. Die „Perspektiven" bieten Aufsätze Moltmanns vor und nach dem Erscheinen der „Theologie der Hoffnung". Sie zeigen einmal die Breite der Vorarbeiten (zur Hermeneutik der Geschichte, zur Sozial-Ethik, zur Verkündigungssituation), zum anderen Konsequenzen, Anwendungen und Verdeutlichungen. Es ist hier nicht möglich, das differenzierte Bild der 13 Aufsätze Moltmanns in den „Perspektiven" und der 15 Stellungnahmen zur „Theologie der Hoffnung" in der „Diskussion" darzustellen und zu analysieren. Die Kenntnis der „Theologie der Hoffnung" muß zudem vorausgesetzt werden.

Die meisten Kritiker werfen Moltmann (m. E. zu recht) vor, er habe alles zu sehr auf den Zukunftssinn reduziert: H. G. Geyer: Moltmann habe nur den Verheißungssinn der Auferstehung bedacht („Diskussion" 65); G. Sauter, Moltmann habe die Kategorie „Erfüllung" der Christologie entzogen (114); Chr. Hinz, Moltmann kenne nicht das in präsentischer Rechtfertigung eröffnete Leben (161); W. Andersen, er interpretiere fälschlicherweise Erwählung, Bund, Auferstehung Jesu, Versöhnung nur als Zukunftseröffnung (191); H. Berkhoff spricht von der „teutonischen Angst vor der Schwärmerei" bei Moltmann, deswegen könne er „Erfüllung" nirgendwo erkennen (182).

Der Grund für diese Perspektivenverkürzung bei Moltmann liegt sicher mit in einer zu einfachen Handhabung der Unterscheidung zwischen Logos der ewigen Gegenwart, Ephiphanie und Erlösungsgeschehen auf der einen, Zukunft, Verheißung und Sendung auf der anderen Seite. Dabei übersieht Moltmann nicht nur die Bedeutung der Epiphanieen im Alten Testament (vgl. Chr. Hinz 143—148 und 161), er verkennt auch die Funktion der Sakramente im Neuen Bund (vgl. H. Fries 98—101). Aus dem gleichen Grunde ist Moltmann auch in der Gefahr, das ganze Christusgeschehen als letzte Phase und Aufgipfelung der alttestamentlichen Offenbarung mißzuverstehen und das Neue, das Christus bringt und selber ist, zu übersehen und zu futurisieren: H. G. Geyer: Moltmann tue so, „als sei die Auferstehung Jesu Christi im originären Sinn als ein Teil und Element der Abrahamsgeschichte Israels zu begreifen" (65); G. Sauter: Moltmanns Betrachtungen zum

Neuen Testament seien nur „Bestätigung der vom Alten Testament her gewonnenen Thesen" (115).

Diese ungenügende Wertung des Neuen Testaments durch Moltmann dürfte mit in einer zu undifferenzierten Übernahme der Terminologie und der Gedanken von Ernst Bloch begründet sein. Die anhangweise den späteren Auflagen der „Theologie der Hoffnung" zugefügte Auseinandersetzung Moltmanns mit Bloch ersetzt nicht eine durchgängige Konfrontation der „Theologie der Hoffnung" mit dem „Prinzip Hoffnung" (vgl. die Kritik von G. Sauter, 117, und W. D. Marsch, 123).

Es bleibt bei Moltmann auch unklar, welchen Sinn der von ihm mit solch Emphase geforderte Einsatz der Christen hat. Seine Forderungen zur Praxis der Hoffnung bleiben abstrakt und formal (vgl. die Kritik von W. D. Marsch, 12, H. G. Geyer, 72, H. Berghoff, 183).

Doch diese Charakterisierung der Kritik an Moltmann gibt nur einen Strang in der „Diskussion" wieder. Die gleichen Thesen rufen auch entgegengesetzte Kritik hervor. „Moltmann ist zwischen die Stühle der sich Anklagenden geraten", (W. D. Marsch, 10, ist das „sich" nicht zuviel?).

In Moltmanns Antwort auf die Kritik erscheint vor allem folgender Gedanke wichtig: Moltmann unterscheidet zwischen *futurum* und *adventus* (vgl. zum Folgenden 210—213). Das *futurum* entstammt dem Werdeprozeß des Seins, der selber ambivalent ist, der sich als *mater* oder als *moloch* zeigen kann. *Adventus* (Parusie) meint Ankunft, biblisch: die zukünftige Ankunft Christi. *Futurum* kann also aus der Gegenwart extrapoliert werden, *adventus* muß vom anderen, der kommen will, angekündigt, d. h. antipiziert werden. Das *futurum* entspricht der gesetzmäßigen Entwicklung. Der *adventus* ist abhängig von der Freiheit des Du.

Diese Unterscheidung Moltmanns scheint insbesondere wichtig zu sein für das Verhältnis von innerweltlicher und eschatologischer Zukunft, für die Bedeutung der gegenwärtigen Wirksamkeit des ankommenden Gottes. Doch Moltmann faßt beide Begriffe sehr schnell wieder unter dem gemeinsamen Begriff „Zukunft" zusammen (vgl. 212), so daß die hermeneutische Relevanz dieser Entscheidung nicht genügend zum Tragen kommt.

Wichtig ist der Hinweis von Moltmann auf die Änderung der Reihenfolge im Zeitbewußtsein. Gottes Tat der Auferweckung Jesu ist bereits sein *adventus*, seine Ankunft als Verheißung ewiger Gegenwart. „Es geht nicht mehr: Vergangenheit → Gegenwart → Zukunft, sondern Zukunft → Vergangenheit → Gegenwart" (218). Moltmann wehrt sich mit dieser Überlegung gegen den Vorwurf, er würde alles futurisieren und habe kein Verständnis für das „Heute" des Neuen Testaments. Sicher kann dieser Gedanke weiterführen, doch m. E. ist den Kritikern Recht zu geben, wenn sie meinen, in der „Theologie der Hoffnung" seien die Akzente anders gesetzt.

Nachdem in der Analyse der „Diskussion" vor allem die Kritik an Moltmann hervorgehoben wurde, sollen nun noch einige Überlegungen zu den „Perspektiven" auf Moltmanns wertvolle Beiträge zur theologischen Entwicklung hinweisen. Ich beziehe mich dabei vor allem auf die späteren Aufsätze, die eine Auseinandersetzung mit den kritischen Bemerkungen zur „Theologie der Hoffnung" deutlich erkennen lassen (Gott und Auferstehung „Perspektiven" 36—56; Existenzgeschichte und Weltgeschichte 128—148; Die Revolution der Freiheit 189—211).

Das Anliegen Moltmanns, die Praxisbezogenheit der Hoffnung, die sich an der Auferweckung Jesu entzündet, immer neu herauszustellen, führt aus der Engführung, die Auferstehungsbotschaft entweder als (unhaltbaren) historischen Bericht oder als bloßen Entscheidungsruf zu verstehen, hinaus und läßt sie als geschichtseröffnende und zur Tat verpflichtende Verheißungsbotschaft erkennen. Dabei wird das Kreuz nicht in einer falschen *theologia gloriae* übersehen, sondern gerade zum Mittelpunkt der Theodizee („eine Selbstrechtfertigung Gottes, in der Gericht und Verdammnis auf Gott selber gehen, damit der Mensch lebe" 48) und zum Ausgangspunkt der Liebe („Liebe, die das Kreuz der Entäußerung auf sich nimmt, ist Vorwegnahme der Auferstehung von den Toten." 52f). Gott tritt im Horizont von Kreuz und Auferweckung nicht als der „Ganz-Andere", sondern als der „Ganz-Ändernde" in Erscheinung (vgl. 41). Moltmann nimmt so die Erkenntnis der dialektischen Theologie ernst, schließt sie aber zugleich auf für eine dynamische Geschichte zwischen Gott und Welt.

Die Glaubenden und Hoffenden werden in den Dienst dieser „Ganz-Änderung" hineingenommen. „Wo Freiheit nahe herbeigekommen ist, beginnen die Ketten zu schmerzen" (40f). Die Glaubenden sind schon frei, indem sie sich „mit ihrer und der Welt Zukunft identifizieren" (194). Sie haben ihre Freiheit dabei „niemals auf Kosten anderer, sondern nur im Kampf für eine freie Welt und also immer zugunsten anderer" (197), so wie Christus in seiner Tat des Kreuzes.

Moltmann versteht Gott als den kommenden Gott der Neuschöpfung, der es aber bereits durch Christus ermöglicht hat, schon jetzt aus dem Geist seiner schöpferischen Freiheit zu leben. Glaube und Hoffnung sind dann nicht Vertröstung, „sondern Teilnahme an der diesseitigen ‚Kraft des Jenseits' " (209). Hier werden jahrhundertelange Engführungen der christlichen Hoffnung überwunden und zugleich das Anliegen der Aufklärung, der Mut zum öffentlichen Gebrauch der Freiheit, aufgenommen. So ist Moltmann „auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums" (128). „Das Reich, das Jesus durch seine Existenz verkündigt und vertritt, ist nicht nur der Seelen Seligkeit, sondern ebenso Schalom für den Leib, Frieden auf Erden und Befreiung der Natur von der Vergänglichkeit" (143). Deswegen ist „die soziale Revolution ungerechter Verhältnisse ... die immanente Kehrseite der transzendenten Auferstehungshoffnung" (143). Hier werden die Impulse des Marxismus aufgenommen, aber zugleich die innere Grenze des Marxismus aufgezeigt. Denn „gäbe es keine Hoffnung gegen die Schuld und das leer ausgehende Leben, d. h. keine Hoffnung auf das Kommen Gottes selbst, so wäre alles andere nur eine Renovierung des Gefängnisses aber kein wirklicher Ausbruch aus dem Gefängnis in das Land der Freiheit" (145).

Dieses Reden von Revolution bleibt jedoch bei Moltmann noch zu abstrakt und theoretisch. Denn Revolution geschieht nicht nur mit dem moralischen Anspruch einer Besserung der Verhältnisse, sondern vielmehr mit einem politischen Programm, mit Macht und Gewalt, als Einbruch in das etablierte politische und wirtschaftliche Machtsystem im weltweiten Zusammenhang. All dieses muß auch theologisch mitbedacht werden, sonst bleibt eine „Theologie der Revolution" wehrlos gegenüber ihrem ideologischen Mißbrauch.

Moltmann nimmt die wesentlichen Anliegen der Aufklärung, des Marxismus und der dialektischen Theologie auf, ohne jeweils den immanenten Gefahren dieser Systeme zu erliegen. Er leistet damit einen wesentlichen Beitrag zum „Heutig-Werden" der Theologie und des gläubigen Selbstverständnisses und Engagements in der Welt. Daß dabei nicht alle eben skizzierten Bedenken ausgeräumt sind, daß Moltmanns Überlegungen einer weiterführenden Diskussion bedürfen, gehört zu den Bedingungen theologischen Fortschritts, der heute nur in team-work und in scharfer Diskussion unter den Theologen (zugleich mit anderen Fachleuten) zu leisten ist. Moltmann gebührt der Dank für viele neue Anstöße und erste Antworten.

Münster. Ferdinand Kerstiens.

Megivern, James J.: **Concomitance and Communion.** A Study in Eucharistic Doctrine and Practice (Studia Friburgensia, New Series 33). Fribourg Switzerland: The University Press — New York: Herder Book Center 1963. XXIII, 264 S.; Fr/DM 30,—.

Seit langem wird die naheliegende Meinung vertreten, zwischen der im 12. Jh. sich ausbildenden Kommunionpraxis nur unter der Brotsgestalt und der Konkomitanzlehre bestehe ein kausaler Zusammenhang. Letztere erklärt in ihrer ausgebildeten Form die Gegenwart des *totus Christus* in der Eucharistie bekanntlich in der Weise, das zu dem *vi verbi* oder *vi sacramenti* direkt gewirkten Inhalt, nämlich dem Leib bzw. Blut Jesu, *vi concomitantiae* und kraft natürlicher Verbundenheit auch noch die anderen Seinselemente Christi, also Blut bzw. Leib, Seele und Gottheit indirekt gewirkt und anwesend würden. Oft nimmt man wie selbstverständlich an, diese Lehre habe das Aufkommen der besagten Kommunionpraxis bewirkt. Es wird aber auch — z. B. von G. Dix — die gegenteilige Ansicht vertreten, die vorgängige Kommunionpraxis *sub una* habe zu ihrer Rechtfertigung die Konkomitanzlehre auf den Plan gerufen. Das tatsächliche Verhältnis zwischen den beiden Realitäten untersucht nun J. J. Megivern in einer eindringenden, verdienstvollen Studie. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die bloße Brotkommunion aus eigenständigen, vor allem praktischen Gründen, die Konkomitanzlehre aber aus eigenständigen doktrinalen Gründen sich entwickelt hat, daß aber letztere nachträglich zur Rechtfertigung und Begründung der ersteren verwendet wurde. M. gliedert seine Arbeit in drei Hauptteile: Der erste untersucht die Kommunionpraxis (5—50), der zweite die Lehre von der Konkomitanz (51—236), der dritte befaßt sich mit Folgerungen (237—257).

1. Der normale Brauch im ersten Jahrtausend war der Empfang der beiden Gestalten nacheinander. Nun ist allerdings schon sehr früh eine abweichende Art nicht nur der Kommunion, sondern des Abendmahls überhaupt zu konstatieren, nämlich eine Feier, bei der der Kelch ganz fehlte oder nur Wasser enthielt. Diese Kelchänderung erfolgte aus prinzipiellen, dogmatischen Gründen, so im extremen Judenchristentum wegen der Blutfeindschaft, bei gnostisch orientierten Sekten (Aquariern) aus einer dualistischen und rigoristischen Haltung. Die Kirche lehnte diese Eucharistieform ab. Die Päpste Leo I. und Gelasius verurteilten sehr scharf das kelchlose Abendmahl der Manichäer (7). In der ältesten Zeit wurde die Eucharistie selbst den vom Gottesdienst Abwesenden, die außerhalb der Kirche kommunizierten, wahrscheinlich mit beiden Elementen zugesandt, wofür Justins Angaben in Apol. I 65 67 sprechen (13). *Das Viaticum* wurde noch im Mittelalter in dieser Form gespendet,

und in gleicher Weise wurde das *Fermentum* der Papstmesse behandelt (16). Aber bald kommt auch eine Kommunion *sub una* auf. Man nahm in den Zeiten der Verfolgung die Eucharistie nach Hause, dann auch auf Reisen mit, später in die Einsiedeleien, aus praktischen Gründen in Gestalt des Brotes. Aus der Hauskommunion entwickelt sich im Osten zwischen dem 4. u. 7. Jh. der Ritus der *Praesanctificata* (20f). Unter Umständen aber konnte auch der Kelch allein gespendet werden, z. B. bei der Säuglingskommunion unmittelbar nach der Taufe (11). Das *Viaticum* wurde je nach der Situation des Kranken unter der einen oder anderen oder beiden Gestalten gespendet. Die volle Gültigkeit und Rechtmäßigkeit der *communio sub una* wurde überhaupt nicht disputiert, sondern als selbstverständlich betrachtet.

Ein erster Schritt weg vom Kelchempfang im Gottesdienst war das Eintunken der Hostie in den konsekrierten Wein. Das älteste und zugleich ablehnende Zeugnis begegnet uns auf der Synode von Braga 675 (26). Angeregt und gefördert wurde dieser Brauch wohl durch die Liturgie der *Praesanctificata*. Rom lehnt ihn ab, er breitet sich aber seit dem 9. Jh. in Norditalien, Frankreich, England und Irland aus. Papst Paschalis II. weist ihn zurück, weil er von der Einsetzung Jesu abweicht; nur Säuglingen und Kranken könne es zugestanden werden (35f). Tendenzen zur Änderung der Kelchpraxis sind aber auch sonst seit der Karolingerzeit zu konstatieren. Im Osten wird ein Löffel, in Rom ein Röhrchen für den Kelchempfang eingeführt (31). Die wachsende Ehrfurcht vor dem Sakrament drängt dazu, daß der Kelch möglichst vor Verschüttung bewahrt werde (40). Aber nicht nur praktische Gesichtspunkte, auch ideologische Gründe befördern den Trend zur Aufgabe der Kelchkommunion. Das theologische Interesse richtet sich vornehmlich auf den Inhalt der beiden Gestalten, die dialektische Begriffsanalyse herrscht vor, die biblische und liturgische Sicht tritt zurück und mit alledem das Verständnis der Doppelung. Die Frömmigkeit verlagert sich mehr auf das Sehen und Anbeten als auf den Genuß des Sakraments, und damit tritt die Hostie, die leicht zur Schau gestellt werden kann, mehr in den Vordergrund (45). Der ultrarealistische Glaube findet besondere Nahrung in den seit dem 11. Jahrhundert zunehmenden Erzählungen von mirakulösen blutenden Hostien, die die Gegenwart auch des Blutes unter der Brotsgestalt demonstrieren sollen (41ff). Als vollends die Theologie in Abwehr der Irrlehre Berengars immer klarer die Lehre herausstellte, daß der ganze Christus in jeder Gestalt und in jedem Teil derselben zugegen sei, mußte diese Einsicht mit suggestiver Kraft den Eindruck hervorrufen, daß die *communio sub una* berechtigt, ja naheliegend sei, während anderseits die Doppelkommunion das Mißverständnis hervorrufen konnte, als sei Christus eben nicht in jedem Teil ganz zugegen. Wilhelm von Champeaux erklärt denn auch, die Behauptung, die Doppelkommunion sei notwendig, komme einer Häresie gleich (38). Praktisch wird auch die Klerikalisierung der Kirche zur Abschaffung der Kelchkommunion beigetragen haben, wenn dieses Motiv auch kaum anklingt. Durchweg aber erkennen die Theologen die alte Kommunionform als das Ideal an. Aus der Konkomitanzlehre leiten sie eher die Erlaubtheit des neuen als das Verbot des utraquistischen Empfangs ab. Aber die Zeit arbeitet gegen den letzteren, und mit Beginn des 12. Jh.s setzt der Wandel in größerem Ausmaß ein und setzt sich weithin durch. Als vollends im 13. Jh. die Mendikantenorden, die hauptsächlichen Seelsorger in den nächsten Jahrhunderten, sich der neuen Praxis zuwenden, ist das Schicksal der alten besiegelt (48); obwohl die großen Scholastiker sie als Ideal hinstellen, kann sie sich nicht halten. Der Zug zur Vereinheitlichung der Liturgie räumte dann die Reste der alten Spendung aus. Auf der Lambeth-Synode 1281 erfolgt erstmals ein Verbot des Laienkelchs. Vielfach wurde ein Ablutionskelch gereicht, der leicht mißverstanden werden konnte. Das weitere Schicksal des Kommunionsproblems verfolgt M. dann im dritten Teil.

2. Den Hauptteil des Buches bildet die Untersuchung des Konkomitanzproblems (51—236). Megivern unterscheidet dessen Kindheit (vom Neuen Testament bis zur Zeit unmittelbar nach Berengar), dann dessen Jugend (von etwa 1080 bis Petrus Lombardus), schließlich sein Erwachsensein (von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin). Die Konkomitanz ist ein Moment an der eucharistischen Realpräsenz und läßt sich unter doppeltem Aspekt betrachten: Nach ihrem Materialprinzip erscheint als Inhalt der Eucharistie der *totus Christus*, nach ihrem Formalprinzip wird der nähere Gegenwartsgrund und die genauere Gegenwartsweise dieses Inhaltes sichtbar. Dabei zeigt sich, daß kraft des sakramentalen Wortes (*vi verbi* oder *sacramenti*) unter dem Brot nur Jesu Leib, unter dem Wein nur Jesu Blut, die anderen Seinsommente Jesu, nämlich sein Blut bzw. sein Leib, seine Seele und seine Gottheit aber in der Gefolgschaft (*vi concomitantiae*) des Leibes bzw. Blutes gegenwärtig werden.

Der Verf. setzt mit Jo 6 ein (51). Hier findet er im Bereich des Neuen Testaments die Integrität Jesu in der Eucharistie ausgesprochen, entscheidend durch den Wechsel zwischen „Fleisch" und dem Personalpronomen Jo 6, 56f. Die johanneische Verheißungsrede legt nach M. den Nachdruck nicht auf die Realpräsenz als solche, sondern auf den Zweck der Eucharistie, auf die Vermittlung des Lebens. In V 48 („Ich bin das Brot des Lebens") sieht M. die Summe der Rede. Auch die Einsetzungsberichte stellen nach ihm das Abendmahl unter diesen Zweckaspekt, indem sie es als das neue heilswirksame Pascha, Jesus als das erlösende Paschalamm verkünden (53). Ebenso lehre Paulus das Herrenmahl unter soteriologischem Aspekt. Diese heilsmittelhafte Betrachtung des Abendmahls ist richtig gesehen. Aber zu den Einsetzungserzählungen ist zu bemerken, daß der Paschagedanke zwar in den Rahmenversen, aber nicht im eigentlichen Kern und als primäres Erklärungsprinzip des Berichtes erscheint.

Mehr noch fällt auf, daß M. überhaupt nicht auf den eigentlichen biblischen Sinngehalt der eucharistischen Hauptbegriffe Leib, Fleisch, Blut eingeht. Nach der neueren Exegese sind diese Termini nicht nach der abendländischen, sondern nach der semitischen Anthropologie zu verstehen, beschreiben daher nicht anatomische Teile der Person, sondern deren konkrete leibhaftige Ganzheit. Die Konkomitanzlehre ist — was Megivern übergeht — ein typisches Produkt des westlichen Denkens und beruht gerade darauf, daß dieses die Begriffe als isolierte Teile, nicht als Ganzheitsbezeichnung nahm. Erstmals klingt dieses Problem der Konkomitanz bei Irenäus von Lyon in Adv. haer. V 2, 2 (Harvey II 218) an. Er schreibt da, der eucharistische Kelch sei die Teilhabe an Jesu Blut, dieses garantiere die Erlösung unseres Fleisches. Dazu bemerkt der Kirchenvater: „Denn Blut stammt nur von Fleisch und den Adern und der übrigen menschlichen Substanz, die das Wort Gottes geworden ist. Mit seinem Blut hat er uns erlöst." Irenäus sieht das Blut im Unterschied vom Fleisch und in Hinordnung auf es.

In seinem Überblick über die patristische Eucharistielehre betont M. mit Recht, daß die Väter in der Realpräsenz nicht einen Selbstzweck, sondern ein Mittel zu unserer Heiligung und zum Aufbau der Kirche erblickten, daher ihr Augenmerk nicht so stark auf ihren Eigengehalt richteten. Als gewisse „Vorläufer" der Konkomitanzlehre hebt er jene Zeugen hervor, die die Gegenwart des *totus Christus* verkünden. Er nennt Basilius, Ep. 93 (PG 32, 485; 61), Gregor von Nyssa, Or. cat. 37, 2 (PG 45, 93; 62), Theodor von Mopsuestia, Hom. cat. 16, 26 ST 145, 577; 66), Augustinus, Sermo 131 (PL 38, 729f; 70), Faustus von Riez, Hom. (PL 30, 273; 70). Die Belege lassen sich vermehren: So kann hier darauf verwiesen werden, daß Psalm 33, 9 („Kostet und sehet, wie köstlich der Herr ist") im Osten und Westen Kommunionsvers war(vgl. J. A. Jungmann, Miss. Soll. II 486f). In diesem Zusammenhang wären weiter zu erwähnen (Pseudo-) Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. 5, 10 (PG 33, 1116); 5, 20. 21 (1124f); Johannes Chrysostomus, In Mt hom. 50, 2 (PG 58, 507C); 50, 3 (508A); 82, 4 (743BC); 82, 5 (744B); In Eph hom. 23, 2 (PG 62, 166A); Hom. in diem nat. Domini 7 (PG 49, 361); ferner Theodor von Mopsuestia, Hom. cat. 16, 19 (ST 145, 561); 16, 20 (563); 16, 28 (579); Theodoret von Cyrus, In Ps 62 (PG 80, 1337 B); Cyrill von Alexandrien, In Evgl. Jo lb 12, 1 (PG 74, 725); Glaph, in Ex 2, 3 (PG 69, 457); Ambrosius, In Ps 118 sermo 14, 2 (CSEL 62, 299); 18, 26 (410); De virginitate 16, 99 (PL 16, 305C); Augustinus, In Ps 33 enarr. 1, 10 (PL 36, 306); enarr. 2, 2 (308); Sermo 129 ex Evgl. Jo (Morin 375); Sermo de duobus filiis 7 (Morin 260). Weiter fallen für die Integrität der eucharistischen Gegenwart Christi noch andere patristische Tatbestände ins Gewicht. So deutet der Glaube der Väter, das Herrenmahl sei die sakramentale Gegenwärtigung der Inkarnation, auf eine ganzheitliche und personale Schau der Eucharistie als Hintergrund. In die Vorgeschichte der Konkomitanz gehört sodann die bei M. fehlende Tatsache, daß für die alexandrinische Theologie und Frömmigkeit die Eucharistie wesentlich Fleisch des Logos ist, Mittel, das uns die Teilhabe am Logos und damit unsere Vergöttlichung garantiert. Diesem Anliegen begegnen wir von Klemens bis Cyrill. Im übrigen ist die realpräsentische Einstellung des Origenes nicht so günstig zu beurteilen, wie dies Verf. tut (58). Der Genuß des Fleisches Christi ist nach Origenes die Kommunionweise des schlichten Pistikers; der Gnostiker, der Vollchrist, kommuniziert den Logos auf geistige Weise! Im ganzen ist die Darstellung der patristischen Abendmahlslehre etwas zu grobmaschig und undifferenziert. Sie erfordert — das muß zur Entschuldigung des Verf. gesagt werden — eine eigene Untersuchung (die ich noch vorzulegen hoffe).

Für die karolingische Epoche konstatiert Megivern eine Abneigung gegen den (echten) Symbolismus, vielleicht als eine Nachwirkung des Bilderstreites (79). Umso stärker schlägt das Pendel nach der realistischen Seite aus. Amalar von Metz († 853) verbindet einen übertriebenen Realismus hinsichtlich des Gehaltes der Eucharistie mit einer schweifenden Allegorisierung des Meßgeschehens (80), die übrigens überraschenderweise bei Theodor von Mopsuestia beginnt. Allzu ungeniert identifiziert Paschasius Radbertus (83) den eucharistischen mit dem historischen Leib Jesu, unterstreicht diese Sicht durch Wundergeschichten, beachtet die Zeichenhaftigkeit zu wenig. Diese wird im Gegenzug von Ratramnus zur Geltung gebracht, der gleichwohl den Boden des Realismus nicht verläßt, wie Verf. im Anschluß an Béraudy urteilt (86). Auch bei anderen Theologen wirkt sich die realistische Tendenz aus, wie Remigius v. Auxerre, Rather von Verona, Heriger von Lobbes (Pseudo-Gerbert von Aurillac), Fulbert von Chartres (88f).

Die einseitige Betonung des (bezeichneten) Gehaltes rief nach Korrektur, der Symbolcharakter des Abendmahls, der seinen Vater in Augustinus wie der Realismus den seinen in Ambrosius hat, nach stärkerer Beachtung. So wendet sich Berengar von Tours († 1088) gegen eine kapharnaitische Auffassung, verfällt aber dabei ins andere Extrem (90ff). Er differenziert nicht zwischen wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften. Daher lehrt er einerseits einen wesentlichen Unterschied

zwischen historischem und eucharistischem Leib Jesu, andrerseits keinen wesentlichen Unterschied der Zeichenhaftigkeit in Taufe und Eucharistie, nivelliert so die Besonderheit der letzteren ein. Sie ist ihm nur Symbol des himmlischen Leibes Jesu. Die realistische Ansicht vor allem seines Gegners Lanfranc (91) belächelt er als Essen einer *portiuncula carnis Christi*. Damit stellt Berengar mit allem Nachdruck die Theologie vor die Frage nach dem objektiven Gehalt des Abendmahls sowie nach dem Verhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Seine Aushöhlung des Sakraments stieß auf heftigen Widerspruch, zuerst bei Hugo von Langres (91), dann bei Adelmann von Brescia, Durandus von Troarn. Kardinal Humbert von Silva Candida legte dem berühmten Lehrer der Schule von Tours auf der römischen Synode 1059 ein massiv gehaltenes Bekenntnis zur Unterschrift vor (92). Lanfranc und Guitmund von Aversa aber milderten den Ultrarealismus, und gemäßigt ist auch die zweite Formel, die Berengar 1079 auf der römischen Synode unterschreiben mußte (99). Seine Kritik zwang zur Beachtung des Zeichenhaften, aber auch zur Besinnung auf die Gegenwart des *totus Christus*. Vor allem Durandus und Guitmund betonen dieselbe und bringen damit auch das personale Moment in der Eucharistie mehr zur Geltung. Diese Linie wird fortgesetzt bei Bruno von Köln, Arnulf von Rochester und dem sog. Abendmahlsbrief des (Pseudo-)Anselm von Canterbury, den J. R. Geiselmann als Werk des Anselm von Laon erkannte, der aber seinerseits nach den Forschungen von Dom Lottin bereits abhängig ist von Manegold (von Lautenbach?) (102). Die Letztgenannten erwähnen die Integrität Christi ausdrücklich auch beim Kelch, und Manegold spricht dazu noch von der Seele (und der Gottheit). Mit diesem unmittelbaren Kontrahenten Berengars geht nach M. die Kindheit der Konkomitanzlehre zu Ende. Wir stehen im Ausgang des 11. Jh.s. Gegenüber Berengar besinnt sich der Glaube auf die alte Wahrheit: Der *totus Christus* ist in jeder Gestalt zugegen, nicht nur ein Stück seines Fleisches.

Diese Grundüberzeugung wird in den nächsten sechs bis sieben Jahrzehnten, die M. als „Jugendzeit" der Lehre bewertet, entfaltet: Der genaue Inhalt und die Weise der eucharistischen Gegenwart Christi werden analysiert, die Zweiheit der Mahlgaben angesichts ihrer Inhaltsgleichheit neu erörtert. Der Verf. führt den neuen Abschnitt mit den ideell eng zusammengehörenden Denkern und Schulhäuptern Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux († 1121), dem Begründer der Viktorinerschule ein (106ff). Der letztere zählt zum erstenmal vollständig die Momente auf, die den Gehalt jeder Species, nämlich den *totus Christus* ausmachen: Leib, Blut (bzw. Blut, Leib), Seele, Gottheit. Damit gibt er das Materialprinzip der Konkomitanz erschöpfend an. Die Präsenz des *totus Christus* in jeder Species und deren Inhaltsgleichheit sieht er so stark, daß er von da aus die Verpflichtung (!) zur Doppelkommunion *sub utraque* geradezu als Häresie empfindet. Doch will er die letztere deswegen keineswegs abgeschafft wissen. Ja er gewinnt sogar für die Duplizität der Elemente ein vertieftes Verständnis. Er geht über die bis dahin vertretene, aus Ambrosiaster stammende anthropozentrische Losung *„ad tuitionem corporis et animae"* (PL 17, 243 B) hinaus und deutet die Zweiheit der Gaben auf das Gedächtnis des Leidens. Alger von Lüttich (108) treibt die Entwicklung weiter. Er faßt die Funktion des Zeichens genauer ins Auge und erklärt, daß das Brot per se in das Fleisch, der Wein per se in das Blut verwandelt werde, daß aber gleichwohl der ganze Christus in jeder Gestalt vorhanden sei. Er deckt damit eine ontologische Differenz zwischen dem bezeichneten und dem tatsächlich vorhandenen Inhalt auf und bringt faktisch damit das formale Prinzip der Konkomitanz ins Spiel, während z. B. Abt Abbaudas (112) zwischen Zeichen und Inhalt nicht zu unterscheiden vermag. Gewissenhaft geht dann M. der Entwicklung bei den Autoren des 12. Jahrhunderts, besonders in der Schule Abälards nach. Aus ihnen hebt sich Hugo von St. Viktor heraus (117ff), nicht so sehr mit seinem bekannten Werk „De Sacramentis" als vielmehr mit seinen 1959 von O. Lottin veröffentlichten Quaestionen (119ff). Er erreicht eine gesunde Balance zwischen Material- und Formalprinzip. In glücklicher Formulierung unterstreicht er, daß *vi verborum* das Brot nur in Jesu Leib verwandelt werde, da nur gleichartige Dinge ineinander übergeführt werden könnten, daß aber auch die mit dem Leib verbundenen Realitäten Blut, Seele, Gottheit gegenwärtig würden. Megivern verfolgt sodann gewissenhaft die Diskussion bei den übrigen Theologen und Schulen des 12. Jh.s, in der Summa Sententiarum, der Schule Abälards und Gilberts (Robert Pullen, Ysagoge in Theologiam, Cambridger Paulus-Kommentar, Roland Bandinelli, Odo von Ourscamp, Sententiae Divinitatis) und dem Magister Simon (122—134). Petrus Lombardus bietet in seinem Sentenzenwerk wie auch in seiner Paulinenglosse eine Zusammenfassung der vorausgehenden Klärungen und Bemühungen (135ff). Er sieht die Eucharistie als Einheit in und trotz der Zweiheit der Gestalten. Die letzteren bilden nur ein Sakrament, nicht zwei, weil sie den gleichen Inhalt haben. Die Zweiheit hat den Sinn, die Annahme der ganzen menschlichen Natur, der Seele und des Leibes, durch Christus, aber auch die befreiende Wirkung auf Leib und Seele des Empfängers anzuzeigen. Sie hat aber — und damit greift der Lombarde das formale Element der Konkomitanz auf — auch eine ontologische Grundlage in der Verschiedenheit der Species; denn das Brot wird nur in den Leib, der Wein nur in das Blut Jesu verwandelt. So wird in den 60 — 70 Jahren vor dem Tode des Lombarden (1160) die innere Differenziertheit des eucharistischen Gehalts und damit das formale Element der Konkomitanz erkannt.

Diese reift dann in der Zeit von Petrus Lombardus bis Thomas zur Vollgestalt aus. Auch um deren detaillierte Erforschung bemüht sich Megivern. Immer klarer wird nun das innere Gefüge der eucharistischen Realpräsenz Jesu herausgearbeitet, es wird deutlich unterschieden zwischen dem, was vom Sakrament direkt gewirkt wird — das ist die Gegenwart nur des Leibes unter der Brotsgestalt, die Gegenwart nur des Blutes unter der Weingestalt — und dem, was darüber hinaus noch da ist. Aus der Fülle des von Megivern gebotenen Materials sei folgendes herausgehoben. Zunächst gibt es auf dem Wege zur vollen Konkomitanzlehre ein Hemmnis. Im Anschluß an Petrus Comestor (141) vertreten Petrus Cantor (149ff) und dessen Schüler Robert Courson (169) die These von der sog. suspendierten Konsekration. Aus der Tatsache, daß das Brot nur in den Leib verwandelt wird, ein Leib aber ohne Blut nicht existieren könne, ziehen sie die Konsequenz, daß die Gegenwart des Leibes erst zusammen mit der Gegenwart des Blutes zustandekomme, also beim Aussprechen der Kelchformel. Das Blut wird also hier aus den konkomitanten Realitäten herausgenommen. Dagegen wenden sich aber Praepositinus von Cremona (160f), Stephan Langton (164f), Petrus von Capua (166f), Guido von Orchelles (172), Wilhelm von Auxerre (175). Praepositinus macht darauf aufmerksam, daß das Blut zusammen mit dem Leib gegenwärtig werde, aber nicht ex transsubstantiatione (161). Er führt zugleich eine wichtige Unterscheidung ein, den Unterschied nämlich zwischen dem, was das Sakrament bezeichnet und was es enthält. In diesem Sinne unterscheidet Alexander von Hales (179) das *sacramentaliter* und *non sacramentaliter* Enthaltene. Freilich ist diese Aufgliederung unbefriedigend, weil doch der ganze Inhalt der Eucharistie aus der sakramentalen Wandlung stammt und sakramentaler Natur ist, wenn er auch eine innere Differenzierung aufweist. Einen förderlichen Schritt voran tut Wilhelm von Auxerre, wenn er erklärt, das Brot werde (nur) in Christi Leib verwandelt, aber *ratione consecutionis* sei in der Hostie auch das Blut zugegen (177). Mit dieser prinzipiellen Unterscheidung zwischen dem direkt und dem folgeweise Gegenwärtigen wird das innere Gefüge der Realpräsenz sichtbar. Es wird dann von dem Dominikaner Hugo von St. Cher (um 1230—32) folgendermaßen aufgegliedert: *„Sub specie panis est totus Christus, sed corpus per conversionem, sanguis per connexionem, anima per coniunctionem, deitas per unionem"* (183). Schließlich stellt sich auch das zusammenfassende und erlösende Wort *concomitantia* ein. Megivern findet es erstmals bei dem Dominikaner Richard Fishacre (vor 1245). Nach ihm erfolgt die Transsubstantiation des Brotes nur in den Leib Christi *virtute verborum*, die Gegenwart der Seele Christi aber *ex concomitantia eius cum corpore*.

Nun macht allerdings F. Clark in seiner Rezension der Studie Megiverns in JThSt 15 (1964) 430 darauf aufmerksam, daß nach den Untersuchungen von R. Vaccaro bereits Alexander von Hales in seinen erstmals 1960 edierten Quaestiones disputatae (nach 1220) eine ähnliche Differenzierung wie Hugo von St. Cher bringt: *Virtute verborum ... panis convertitur in corpus, et in sanguinem qui est [ibi] per associationem; vinum in sanguinem et corpus per associationem; in animam, quae est ibi per coniugationem; in divinam naturam, quae per unionem est. Et non est dicendum quod vinum non convertatur in animam nec panis* (Ed. Quaracchi II 938). Außerdem bringt Alexander, wie Clark bemerkt, auch bereits den Begriff *concomitans* in eucharistischem Zusammenhang. Er erklärt nämlich, die räumliche Gegenwart des Leibes Christi folge aus der Quantität der verwandelten Species und beruhe auf einer *dispositio concomitans inseparabilis* (II 943, 16). Megiverns Meinung (217), erst Thomas erkenne den konkomitanten Charakter der Quantität des Leibes Christi, ist zugunsten Alexanders zu korrigieren. Doch zeigt anderseits das oben angeführte Zitat, daß letzterer doch noch nicht zum vollen und sauberen technischen Begriff der Konkomitanz durchgestoßen ist, da sich nach ihm die Wandlung nicht nur auf den Leib, sondern gleichzeitig auf Blut und Seele und Gottheit erstreckt. Hingegen erscheint der Begriff *concomitantia* in seiner technischen Bedeutung und sachlichen Abgrenzung gegenüber der Transsubstantiation in dem meist Wilhelm von Melitona zugeschriebenen 4. Buch der Summa Halesiana und wird dort entfaltet mittels der Beifügungen *commixtio* für das Blut, *coniunctio* für die Seele und *unio* für die Gottheit (195). Dieselben Begriffe begegnen in der gleichen Zuordnung auch bei Bonaventura (210), der auch die folgende Reihe kennt: *transsubstantiatio* beim Leib Christi, *colligatio* bei seiner Seele und *unio* bei der Gottheit (214). Thomas hingegen übergeht die verschiedenen Konsekutionsweisen der konkomitanten Realitäten und begnügt sich mit dem Begriff und Aspekt der *concomitantia*.

Die Fürsten der Hochscholastik, Albertus, Bonaventura und vor allem Thomas, führen das Theologumenon von der Konkomitanz zur Vollendung. Albertus Magnus (197—207) befaßt sich in seiner frühen Summa de Sacramentis wie auch in seinen mehr populartheologischen, meist als echt angenommenen Spätschriften *De sacrificio missae* und *De sacramento Eucharistiae*, am gründlichsten aber in seinem Sentenzenkommentar mit dem Abendmahl. Den Terminus *concomitantia* hat er nicht, aber die Sache behandelt er eingehend und ähnlich wie Hugo von St. Cher. Die Gegenwart des Leibes Christi im

Brot ereignet sich *ex vi* bzw. *virtute sacramenti*, die gleichzeitige Gegenwart des Blutes *ex connexione* bzw. *virtute connexionis* (200—204). In glücklicher Weise unterscheidet Albertus das, was *virtute sacramenti* und *immediate* (bezeichnet und) gegenwärtig wird von allem anderen, das *in sacramento* gegenwärtig wird (204f). Er vermeidet es, das nicht direkt durch das sakramentale Wort Vergegenwärtigte als außersakramental zu bezeichnen, und wahrt so die Einheit des Sakraments. Die kausative Kraft des Sakraments geht demnach weiter als die signifikative. Die Einheit in der Zweiheit der Gestalten geht letzten Endes auf die Einsetzung durch Jesus zurück, die die *causa principalis* im Sakrament ist und die natürliche Symbolik der Dinge berücksichtigt. Die Duplizität der Elemente bewirkt und bezeichnet den *usus fidelium* und die *unitas corporis mystici* (201), beleuchtet den ganzen Umfang der Heilswirklichkeit, weist ferner auf das Erlösungswerk Jesu zurück. Dabei stellt gerade das flüssige Element, da es sich mit allem verbinden kann, aufgrund dieser natürlichen Symbolik die Einheit zwischen Christus und den Christen dar (202). Die Doppelkommunion weist schließlich auf die Beschützung des Empfängers an Seele und Leib hin; erst sie bedeutet ein *perfectum alimentum* (206). Die Brechung der Hostie, die die Formel von 1059 wie auch später Abt Abbaudas (112) und Simon von Tournai (144) auf Jesu Leib bezogen hatten, berührt, wie schon Roland Bandinelli (127) und Alanus von Lille (145) vertraten, nur die Species. Das Brechen vermehrt nach Albertus die Zahl der Zeichen, nicht den Inhalt (202f).

Wie Albert beachtet auch Bonaventura (207—214) sowohl die Zeichenhaftigkeit als auch den Realgehalt der Eucharistie. Diese Hochscholastiker führen das von Berengar einst angeschlagene Thema zu einer befriedigenden Lösung. Das Zeichen darf freilich nicht naturalistisch vorgestellt, es muß intellektuell ausgedeutet werden. Der Leib Christi ist gegenwärtig *non quasi in loco sed ut in signo*, nicht nur zeichenhaft, sondern wirklich, mehr nach Art der geistigen als der körperlichen Wesen, im Ganzen der Hostie und nach deren Fraktur in allen Teilen (208f). Gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit, dem Einsetzungs- und dem Konsekrationswort wird nach Bonaventura — anders als nach Alexander von Hales — das Brot nur in den Leib, nicht aber in das Blut und die Seele und die Gottheit Christi gewandelt. Die letzteren Realitäten werden anwesend *ex consequenti* (210). Den Hauptgrund für die Zweiheit der Gestalten erblickt der Doctor seraphicus darin, daß sie die vollendete Stärkung (*refectio perfecta*) im Pilgerstand bezeichnen. Darum hat auch die Doppelkommunion die größere Zeichenkraft. Bonaventura nimmt auch Bezug auf die eingestaltige Kommunion, die mittlerweile offensichtlich die übliche Praxis geworden ist. Er rechtfertigt sie damit, daß sie die gleiche Wirkkraft (*efficacia*) wie jene habe und die Gefahr der Kelchverschüttung und des Irrtums bezüglich der Gegenwart des *totus Christus* vermeidet (212f).

Thomas von Aquin (214—236) führt die Konkomitanzlehre zum krönenden Abschluß. Er rückt sie vom Rande in die Mitte, macht sie — besonders in der Summa theologica — aus einem zufälligen zu einem planmäßigen und durchgängigen Erklärungsprinzip des Abendmahls und durchleuchtet ihre ontologische Struktur noch tiefer. Wie selbstverständlich vertritt er nicht nur die Gegenwart des *totus Christus*, sondern auch die innere Differenziertheit derselben: *aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter, uno modo, quasi ex vi sacramentali; alio, ex naturali concomitantia* (S. th. 76, 1). Der Aquinate gibt aber noch genauere Kriterien für die beiden Seinsweisen an. *Vi sacramenti* wird gegenwärtig, was der natürlichen Symbolik von Brot und Wein (Materie), der Sinnbedeutung der sakramentalen Worte (Form) und schließlich dem Gebrauch des Sakramentes entspricht und entspringt (216). Faktisch ist *vi sacramenti* gegenwärtig die Substanz des Leibes Christi im Brot, die Substanz des Blutes im Kelch, und zwar durch Transsubstantiation. Alles, was mit dem Leib (bzw. Blut) in der realen Ordnung und jetzt in der Verklärung verbunden ist und was nicht durch Transsubstantiation gegenwärtig wird, ist auf konkomitante Weise gegenwärtig (S. th. 76, 1). Das hauptsächliche Erklärungsprinzip für die Gegenwart Christi ist daher die Gegenwart (seines Leibes) *ratione substantiae*. Das ist der Schlüsselbegriff für die thomanische Eucharistielehre. Die Idee der Substanz aber wird ergänzt durch die der Konkomitanz. Die Gegenwart *ratione substantiae* legt den Grund und sichert die Realität des Sakraments, die Konkomitanz aber sichert den Umfang des Gegenwärtigen. Im Sentenzenkommentar (IV d. 10 a. 2 qcl. 1) betrachtet Thomas das Konkomitante als *quasi per accidens* (216).

Die Unterscheidung zwischen dem *ratione substantiae* und *ratione concomitantiae* Gegenwärtigen benutzt Thomas, um das Abendmahl als Ganzes tiefer zu ergründen. Die getrennte sakramentale Gegenwärtigsetzung des Leibes und Blutes repräsentiert nach ihm die Trennung dieser Größen im Tode (Sent. IV d. 8 q. 2 a. 4 qla. 1), bedeutet eine *memoria passionis* (vgl. auch S. th. III 74, 1; 76, 2; 78, 3), verankert also den Opfercharakter ontisch. Die Zweiheit der Elemente hat ihren entscheidenden Grund in der *institutio divina* (Sent. IV d. 11 q. 2 a. 1 qla. 2; S. th. III 74, 1). Der *usus* des Sakramentes besteht nicht in der Anschauung, sondern im Genuß (Sent. IV ibid.). Im Kommentar zu 1 Kor 11, 25 wie auch in S. th. III 74, 1 faßt Thomas die Gründe für die Duplizität der Gestalten zusammen: Es sind die volle Erquickung der Menschen, das Gedächtnis des Leidens und die Heilswirksamkeit für Seele und Leib des Kommunikanten (225).

Die Doppelkommunion ist und bleibt daher das Ideal und *a parte sacramenti* angemessen, für den Priester auch geboten (S. th. III 80, 12). Allein *a parte sumentium* ergeben sich Gründe für die Kommunion nur des Brotes. Thomas nennt in seinem Früh- und Spätwerk die Gefahr der Verschüttung und Verunehrung des Kelches und die mangelnde Unterscheidung (*discretio*). Im Sentenzenkommentar (IV d. 11 q. 2 a. 1 qla. 3) rechtfertigt er die Praxis *sub una* noch mit der zweifelhaften These, daß die volle Verwirklichung (*perfectio*) der Eucharistie in der Konsekration bestehe, nicht im Gebrauch (*usus*), dieser sei nur eine Folge (221). Er korrigiert aber in der Summa theologica (III 78, 1; 80, 12) diese Meinung dahin, daß wenigstens die Kommunion des Priesters zur *perfectio secunda* des Sakraments gehöre, nicht hingegen die des Volkes (232). Ist die eingestaltige Kommunionweise des Volkes auch durch praktische äußere Gründe verursacht, so ist sie doch durch innere ermöglicht und erlaubt (235). Solche sieht Thomas in der Tatsache, daß sie dem Empfänger keinen Nachteil bringt, daß der Priester in der Person aller das Blut opfert und empfängt und damit die von Jesus gebotene Mindestgestalt verwirklicht, schließlich daß jede Gestalt den ganzen Christus enthält (S. th. III 80, 12 ad 3). Im ganzen fällt auf, daß die Konkomitanzlehre zur Begründung der *communio sub una* wenig verwendet wird.

3. Im dritten Teil zieht M. Folgerungen. Zunächst gibt er historische Zusammenfassungen über die Konkomitanz (237—240), dann über die Kommunion unter einer Gestalt (240f), dann über deren gegenseitiges Verhältnis (241ff). Das Theologumenon von der Konkomitanz erwächst aus spezifischen lehrhaften Voraussetzungen, aus der Abwehr der Irrlehre Berengars, ebenso erwächst die neue Kommunionpraxis aus eigenen Gründen. Ihr kam dann allerdings zugute, daß sie gegen den Vorwurf der Unrechtmäßigkeit verteidigt, daß ihre Legitimität aufgrund der uralten, wenn auch eingeschränkten Praxis der Kirche betont werden mußte. Der Nachweis ihrer dogmatischen Unbedenklichkeit wurde zum Ansporn für ihre Verbreitung. Dabei spielte die Konkomitanz, die zufällig gleichzeitig ausgebildet wurde, zugegebenermaßen eine Rolle: Sie war schuld, daß Rom und die Theologen der Preisgabe des Ideals nicht widersprachen (243). „Die Konkomitanz war insofern eine Ursache, als sie die Einführung der Kommunion unter einer Gestalt gestattete, weniger darin, daß sie diese Praxis hervorbrachte oder förderte. Die Konkomitanz war mehr ein ‚*removens-prohibens*' als ein ‚*movens*' oder ‚*impellens*'" (243). Dieses Urteil des Verf. scheint mir gut abgewogen und zutreffend.

M. zieht auch doktrinale Folgerungen hinsichtlich der Kommunionpraxis (246—257). Der Kelch wurde in der Folgezeit zum konfessionellen Zankapfel, das Problem wurde in Trient von romanischen Konzilsvätern ungebührlich hochgespielt (246f, 250). In Konstanz (251) wird die *communio sub una* gegen den Vorwurf des Sakrilegs und der Unerlaubtheit geschützt, die hartnäckige Aufrechterhaltung dieses Vorwurfs als Häresie erklärt, die Praxis der Kirche mit der Konkomitanz begründet (D 626). Letztere wird sachlich implizit auch in Florenz (D 698) und Trient (vgl. D 883 936) gelehrt. Das Tridentinum „kanonisiert" (251f) auf der 13. Sitzung die von der Scholastik erarbeitete Konkomitanzlehre mitsamt dem Begriff; es unterscheidet das *ex vi verborum* Gegenwärtige von dem, was *vi concomitantiae* da ist, und zählt als konkomitante Größen den Leib unter der Weingestalt, das Blut unter der Brotsgestalt, die Seele unter beiden auf. Die Gottheit wird gesondert auf die hypostatische Union mit Jesu Leib und Seele zurückgeführt (D 876). Das Kommuniondekret der 21. Sitzung von 1562 (252) wehrt die behauptete Verpflichtung auf die Doppelkommunion als häretisch ab (D 934), definiert die Berechtigung und Begründetheit der eingestaltigen Kommunion durch die Kirche (D 935), verweist zur Begründung auf die Gegenwart des *totus et integer Christus* unter jeder Gestalt (D 936) und die Gewährung der heilsnotwendigen Gnade durch diese Kommunionart (D 932). Nirgends aber stellen die kirchlichen Lehräußerungen dieselbe als Ideal (254) oder als unveränderliche Praxis dar. Die Hoffnung des Verf. auf Milderung hat das II. Vatikanum in der Liturgiekonstitution (Nr. 55) erfüllt.

Zum Schluß verdient noch M.s grundsätzliche Bewertung der Konkomitanz (243—246) Beachtung. Er nennt sie „die gesündeste Perspektive für die Erfassung der Eucharistie, die einzige, die ganz klar auf Gottes eigenem Offenbarungswort gründet. Das Brot wird nur in Christi Leib, der Wein nur in Christi Blut verwandelt, wie seine Worte anzeigen und ebenso auch die Zeichen. Alles übrige, was gegenwärtig wird, stammt von außersakramentalen Faktoren" (244). An anderer Stelle bemerkt der Verfasser, daß die Gegenwart der Realitäten Blut, Seele und Gottheit unter der Gestalt des Brotes „eine verknüpfte (connected) Gegenwart ist, eine Konsequenz des gegenwärtigen Status des erhöhten Christus, aber nichts zu tun hat mit dem Sakrament als solchem; das Brot ist nicht in dieselben verwandelt, sondern nur in Christi Leib. Im strengsten Sinne des Wortes sind sie nicht sakramental gegenwärtig, d. h. sie sind nicht bezeichnet und deshalb nicht durch die eucharistischen Zeichen verwirklicht, obgleich sie in voller Realität da sind" (136).

Zu dieser Auffassung sei folgendes bemerkt: Die Konkomitanz ist ein theologisches Hilfsmittel, um die vom Glauben erfaßte Gegenwart des *totus Christus* unter jeder der eucharistischen Gestalten zu sichern, auch wenn letztere nur als „Leib" bzw. als „Blut" konsekratorisch proklamiert werden. Die Konkomitanz hat zur Voraussetzung das westliche Verständnis dieser Begriffsgehalte als Teile des Menschen und integriert diese zum totus Christus. Diese Auffassung aber ist keineswegs die einzig mögliche oder von der Offenbarung geforderte. Zum allermindesten können die genannten Begriffe auch im semitischen Sinn, d. h. als Bezeichnung der ganzen Person verstanden werden. Ja diese Sicht ist wohl die näherliegende, hat doch Jesus semitisch gedacht und gesprochen. Auf dieser Basis aber wird die Präsenz des *totus Christus* in einem direkten, einstufigen Gedankengang erfaßbar. So erhalten wir ein geschlossenes Eucharistieverständnis und brauchen nicht die in sich einheitliche Gegenwart des eucharistischen Christus gedanklich und begrifflich in eine sakramentale und eine bloß konkomitante Seite aufzuspalten, was doch ein Unbehagen hinterläßt. Auf keinen Fall aber sollte man die „nur konkomitanten" Realitäten in Überziehung der Konkomitanzlehre als außersakramentale Größen bezeichnen. Können sie etwas anderes als sakramental sein? Man kann höchstens von primär und sekundär gewirkten sakramentalen Gehalten sprechen. Die umständliche Konkomitanzlehre wird überflüssig, wenn wir die eucharistischen Wesensbegriffe Leib und Blut im ursprünglichen Sinn Jesu, im ganzheitlichen Sinne nehmen. Die Konkomitanzlehre war ja nur ein Hilfsmittel, auf dem Boden eines eingeengten Begriffsverständnisses die Gegenwart des ganzen Christus zu wahren. Das Erstaunliche ist, daß dies tatsächlich geschah.

Die unterschiedliche dogmatische Wertung der Konkomitanzlehre will die beachtliche und dankenswerte dogmengeschichtliche Leistung des Verfassers nicht schmälern, sondern voll anerkennen.

Würzburg. Johannes Betz.

Adam, Alfred: **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** Band 2. Mittelalter und Reformationszeit. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1968. 436 S.; Ln DM 38,—.

Drei Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes legt der Kirchenhistoriker der evangelischen Hochschule Bethel nunmehr den zweiten Band seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte vor, der zwei Hauptteile umfaßt:

a) Die Dogmatisierung der Gnadenmittel in der lateinischen Kirche des Mittelalters (vierter Hauptteil);

b) Die reformatorische Lehre vom Heil (fünfter Hauptteil).

Im erstgenannten Abschnitt werden die theologischen Grundlagen des abendländischen Mittelalters skizziert, wobei Johannes Scotus Eriugena eine Schlüsselstellung eingeräumt wird (I). Während die Frühscholastik noch vorwiegend biblisch-patristisch orientiert war, so daß Verf. sie als „Begründung einer biblischen Theologie" (V) kennzeichnet, erfolgt mit der Entstehung der Universitäten und der zunehmenden Aristotelesrezeption der „Übergang zu den großen Systemen der Hochscholastik" (VI). Als Marksteine dieser Entwicklung werden in theologischer Perspektive Alexander von Hales, Bonaventura und Albert der Große ausführlicher genannt. Je ein eigenes Kapitel beschäftigt sich sodann mit Thomas von Aquin (VII), Duns Scotus (VIII), Meister Eckart (IX), Wilhelm von Ockham (X), Wycliff (XI). Vorgeschaltet werden diesem theologiegeschichtlichen Durchblick drei mehr thematisch orientierte Kapitel, welche den thematischen Tenor dieses Abschnitts („Dogmatisierung der Gnadenmittel") konkretisieren im Sakrament der Buße (II), im Altarsakrament (III) und schließlich in der sich als Heilsanstalt verstehenden Kirche überhaupt (IV). Die Grundthematik wird konsequent durchgehalten, die vorgetragenen Thesen werden je anders in den Blick genommen in der nachfolgenden Behandlung der genannten Theologen und münden schließlich am „Ausgang des Mittelalters" (XII) in der bedeutsamen Überschrift des Kap. XIII: „Der römische Katholizismus als Kirche des lateinischen Mittelalters", womit wohl die in diesem ganzen Hauptteil letztlich gemeinte zunehmende Hypostasierung und Verimmanentisierung der Kirche durch die römische Zentrierung prägnant und provozierend zugleich angesprochen sein soll.

Folgerichtig erscheint im anderen genannten Hauptteil die reformatorische Lehre vom Heil als die Verweigerung solcher Hypostasierung durch Luther und die Reformation mit dem Kernpunkt der nicht institutional einholbaren Rechtfertigung. Luthers Rechtfertigungslehre war von vorneherein ein Angriff auf die mittelalterliche Dogmatisierung (sprich: Hypostasierung) der Heilsmittel (vgl. 228f) und der Kirche als ganzer.

Nach ausführlicher Darlegung der Entfaltung dieses Grundanliegens bei Luther selbst (I—VI; vgl. bes. III: „Der Protest gegen den Ablaß", IV: „Der Protest gegen die Messe", V: „Der Protest gegen die weltliche Herrschaft der Kirche") kommen je in einem eigenen Kapitel die Theologie Melanchthons (VII), Calvins (X) u. a. (IX), die reformatorischen Bekenntnisse und schließlich die Lehrstreitigkeiten nach dem Tode Luthers (XI) zur Sprache. Nach einem allzu knappen Kapitel (XII, 370—383!) über das Konzil von Trient und dessen Nachwirkungen schließt der reichhaltige Band mit der Darlegung der lutherischen und reformatorischen Orthodoxie, die sich selbst als Lehrentwicklung versteht, weil ja das Leben stets reicher ist als die Dogmatik es sagt (417).

Das Buch ist als Lehrbuch konzipiert und in klarer, einfacher Sprache geschrieben. Die Beschränkung auf die Thematik Gnadenmittel erlaubt Verf. eine für den Schulgebrauch äußerst wertvolle Übersichtlichkeit der Gedankenführung. Aus dem Blickwinkel des Zielpunktes der theologischen Entwicklung dieser Epoche (Reformation) wird so sicher auch der entscheidende Schwerpunkt angesprochen. Gerade für den katholischen Leser ist es hochinteressant und nützlich, einmal vom Standort der Reformation aus die vorgängige theologische Entwicklung zu betrachten. Dennoch würde auch Verf. nicht so weit gehen, in der aufgezeigten „Dogmatisierung der Gnadenmittel" schlechthin die Legitimation für eine (kirchenspaltende) Reformation zu suchen. Zu diesem Fragenkreis bringt er vielmehr einen bedeutsamen hermeneutischen Ansatz, der m. E. von wirklich ökumenischer Tragweite sein könnte, wenn es gelänge, ihn behutsam und umsichtig auszubauen. Verf. wirft die Frage auf, „ob die Eigenart der deutschen Sprache es überhaupt zuließ, die mittelalterlichen Dogmen mit ihrer lateinischen Denkgesetzlichkeit unverändert zu übernehmen. Die konfessionelle Auseinandersetzung über Recht und Unrecht der Reformation würde mit dieser Fragestellung auf eine Ebene verlagert, auf der in neuer Weise Aussichten einer Verständigung gegeben wären." (194) Dieses Anliegen des Verf. rechtfertigt auch für den 2. Band das hohe Lob eines ökumenisch-bedeutsamen Werkes, das dem 1. Band zugesprochen wurde (vgl. ThRv 63 [1967] 172).

Diese Anerkenntnis sagt nun freilich nicht, daß die Ergebnisse im einzelnen oder auch die Gesamtkonzeption uneingeschränkte Zustimmung finden könnte oder auch müßte.

Es kann z. B. schon grundstäzlich die thematische Engführung fragwürdig empfunden werden. Sicher wird hier eine wichtige Linie getroffen. Und es ist durchaus berechtigt für das, was den Hauptinhalt der Reformation ausmacht, die Spuren und Wege und Hindernisse in der Theologiegeschichte des Mittelalters aufzuzeigen. Aber wenn hier nicht mehr bloß affirmativ, sondern exklusiv gesprochen werden wollte (der Eindruck legt sich aufgrund der thematischen Engführung leicht nahe!), hätten wir es eben mit einer Auswahl-Dogmengeschichte zu tun, die eben nur jene Inhaltlichkeit früherer Epochen in Blick nimmt, die relevant werden für eine spätere Auswahl, die im Falle ihrer Verabsolutierung früher mit dem griechischen Wort Haeresie benannt wurde. Die mittelalterliche Theologie kann eigentlich nur vom reformatorischen Standpunkt her auf die enge Thematik der Gnadenmittel eingeschränkt werden. Von sich aus ist sie umfassender. Bezeichnenderweise wird die umfangreiche Forschung vieler katholischer Theologen hinsichtlich Frühscholastik und Scholastik kaum berücksichtigt. (Es sei nur an die Dogmengeschichte von A. Landgraf und die zahlreichen von M. Schmaus betreuten Arbeiten des Grabmann-Instituts der Univ. München erinnert.) Und doch würde m. E. eine Berücksichtigung einer solchen breiteren thematischen Front die aufgezeigte Verabsolutierungstendenz hinsichtlich der Heilsmittel beträchtlich relativieren durch Rückeinbindung in Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie. Weiterhin könnten so u. U. die vom Verf. akzentuierend (und nur in diesem Sinne zutreffend!) auf römisches und reformatorisches Lager als Gegensätze verteilten Gewichte von Gesetz und Evangelium, Institution und Freiheit des Geistes deutlicher als die eine untrennbare inkarnatorisch-pneumatische Wirklichkeit der Kirche aufscheinen. Dankenswerterweise bringt Verf. auch einige Repräsentanten der „Freiheit des Geistes" zur Sprache, die durchaus im Raum der römischen Kirche verblieben sind. Und eine weniger stiefmütterliche Behandlung des Trienter Konzils hätte gewiß auch hier noch überraschende Spuren des Geistes entdeckt (vgl. etwa K. Rahner, J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung, QD 25, Freiburg 1964). Die Trienter Lehre über Schrift und Tradition, wie auch über die Rechtfertigung wird ganz gewiß verengt und zu undifferenziert dargeboten. Wurde denn wirklich die Heilige Schrift herabgedrückt auf die Linie aller kirchlichen Zeugnisse der Vergangenheit (373), wenn das Konzil Schrift und Tradition(en) umgriffen sein läßt von

Offenbarung? Oder folgert denn tatsächlich aus der Trienter Lehre von der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung, daß der Christ den Gnadenstand als bloß zuständliches Sein durch eigene verdienstliche Kraft festzuhalten vermag (377)?

Eine weitere Frage erhebt sich um den Ausdruck „Dogmatisierung" und seine Handhabung. Wenn nicht alles täuscht, versteht Verf. darunter einen Vorgang der Verfestigung, Fixierung mit Tendenz zu Verabsolutierung und Hypostasierung. Katholisches Dogmenverständnis bemüht sich heute, diesen Tendenzen zu wehren und das Dogma nicht bloß als Endpunkt einer Lehrentwicklung, sondern auch als Anfang zu sehen. Wiederum wäre also zu fragen, ob solche Sicht dem Mittelalter so total fremd war oder wurde, daß sie sich schließlich nur noch im reformatorischen Raum behaupten konnte, und – mutatis mutandis – faktisch durchgehalten hat.

Das Vaticanum II, das gerade in diesen Fragen reformatorische Anliegen aufgenommen und weitgehend berücksichtigt hat, versteht sich jedenfalls (bei aller Diskontinuität) nicht als völliger Neuansatz oder Gegensatz zu früherem katholischen theologischen und kirchlichen Glaubensverständnis.

So gibt Verf. mit der formalen und inhaltlichen Perspektive seiner Dogmengeschichte dem katholischen Leser nach dem Vaticanum II die Frage auf, ob und wie weit Anliegen der Reformation echte gesamtkichrliche Anliegen waren und deshalb auch katholischerseits reflex zur Geltung gebracht werden müssen.

Aber es ist auch der evangelische Leser gefragt, inwieweit er seine eigenen ursprünglichen Anliegen auch in der Verwirklichung außerhalb des eigenen Lagers erkennt und anerkennt.

Eichstätt. Michael Seybold.

Hülsbusch, Werner: **Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras.** (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. XXIII, 234 S.; kart. DM 36,—.

Das vorliegende Werk – eine bei Prof. Ratzinger geschriebene theologische Dissertation – ist nicht nur eine Wiedergabe der späten bonaventuranischen Kreuzestheologie, obwohl es auch unter diesem historischen Gesichtspunkt einen wertvollen Beitrag zur Bonaventuraforschung darstellt. Darüberhinaus konfrontiert es nämlich Bonaventuras Theologie mit Paulus (vor allem mit 1 Kor 1,17ff) und mit Luthers *theologia crucis* (9–67; 180–184 u. ö.). Unter dieser Rücksicht kann es für das ökumenische Gespräch bedeutsam werden, wie überhaupt hier und da Beziehungen zur gegenwärtigen theologischen Situation auftauchen.

Was das Dreieck Paulus-Luther-Bonaventura angeht, das der Verfasser zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung macht, so ergibt sich folgendes Bild: Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise des Apostels (bes. 1 Kor 1,17ff und Röm 1,17ff) sieht die ursprüngliche Fähigkeit des Menschen zur Gotteserkenntnis im konkreten Zustand verdunkelt, so daß dem Menschen Rettung und Zugang zu Gott nur durch das Kreuz Christi zuteil wird, nicht also durch die Weisheit der Welt (20—30). Bonaventura sowohl wie Luther gehen von diesem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus und treiben daher ihre Theologie als Theologie der Geschichte, als Theologie des Wortes oder — was konkret dasselbe ist — als Theologie des Kreuzes. Oft ist die Nähe der Aussagen Luthers zu denen Bonaventuras erstaunlich. Beide bekennen, gegen menschlichen Selbstruhm, das Heil aus dem Kreuz allein (178 u. ö.). Dennoch fällt ein entscheidender Unterschied zwischen Luther und Bonaventura auf: Während Luther in scharfer, dialektischer Antithetik den zunichtegewordenen Ansatz der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung (vgl. Röm 1,18—20) für heilsgeschichtlich unwiederbringlich verloren hält, gewinnt Bonaventura durch das Kreuz Christi — und zwar nur auf diesem heilsgeschichtlichen Weg — aus Gnade auch die Weisheit der Schöpfung wieder, jedoch immer in der durch das Kreuz gesetzten Klammer (15—20; 91—98). Während Luther also in der exklusiven Antithetik Kreuz-Weisheit verharrt, wird für Bonaventura das Kreuz als heilsgeschichtlicher Weg so reich und weit, daß es, in inklusivem Universalismus, auch die verlorene Weisheit der Schöpfung wieder einholt (Symboltheologie), jedoch stets nicht im Selbstruhm, sondern im Ruhm der Gnade. Wir haben bei Bonaventura eine Kreuzestheologie mit universalem, ja integralem Telos vor uns, und es scheint uns bedeutsam, daß der Verfasser eine solche Theologie als mit Paulus übereinstimmend erweisen kann. Letztlich beruht die christliche Möglichkeit einer solchen Theologie darauf, daß das Kreuz der Weg zur Auferstehung ist und diese sich schon in ihm anmeldet.

Im bonaventuranischen Universalismus, der immer kreuzestheologisch zu verstehen ist, sind daher alle geschöpflichen Werte bejaht — hierin zeigt sich Bonaventuras Herkunft von Franziskus —, so vor allem die Philosophie. Aber diese ist niemals separat betrachtet, sondern stets durch die heilsgeschichtliche Krisis entmächtigt und durch das Kreuz dem christlichen Heilsweg integriert. Durch diese Stellungnahme schlägt Bonaventura in der Auseinandersetzung mit dem Averroismus seiner Zeit einen anderen Weg ein als Thomas von Aquin, der eine relative Eigenständigkeit der Philosophie befürwortet (85f).

Geschichtlich hat sich nicht der Weg Bonaventuras, sondern der des hl. Thomas durchgesetzt, allerdings schließlich in einer Weise, die Thomas selbst nicht mehr intendierte, nämlich als Desintegration und Atomisierung der wisenschaftlichen Disziplinen. Es ist die Frage, ob die im tiefsten sicher der Schrift nähere, weil heilsgeschichtliche Entscheidung Bonaventuras für uns heute noch eine konkrete Bedeutung hat. Eine „reductio" sämtlicher Wissenschaften in die Theologie, wie Bonaventura sie versuchte, ist heute sicher nicht mehr möglich — aber gilt nicht dennoch Bonaventuras heilsgeschichtliches, kreuzestheologisches Prinzip gerade auch für uns heute?

Das Gemeinsame zwischen Bonaventura und unserer Situation ist die Erfahrung der Macht des Geschichtlichen. Die konkrete Geschichte und Zeitlichkeit des Menschen sind das Apriori unserer Entscheidungen, von ihnen darf nicht abgesehen werden — weder in einer Possibilientheologie noch in abstrakter Zerlegung der Wirklichkeit. Bonaventura jedoch erfuhr in seiner Situation das Kreuz Christi als Tor zum integralen Universalismus, während wir es in der Vergeblichkeit der Suche nach der Einheit, in der Desintregation erfahren. Bonaventura hatte das Kreuz vor sich, er schritt auf es zu und durch es hindurch in die Glorie, wir hingegen tragen es — verborgen — in und hinter uns. Aber die Aussage des Glaubens wird heute dieselbe sein müssen wie die Bonaventuras: In diesem Kreuz — so oder anders erfahren — haben wir die Verheißung eines künftigen Friedens, der — verborgen — auch in der Zerissenheit unserer Welt schon anwest. Auch unsere Theologie heute kann daher nur Theologie der Geschichte, und d. h. Theologie des Wortes, des Kreuzes, des „Verbum incarnatum et crucifixum" sein (175f). Von hier aus dürfte u. E. eine Kritik an einigen heutigen Versuchen, Theologie der Transzendenz und des anonymen Christentums zu treiben, möglich und berechtigt sein.

Ihre eigentliche Größe erreicht die Theologie des Kreuzes bei Bonaventura dort, wo er, weitergehend als Luther, in Gottes ewigem Liebeswillen den Grund für den göttlichen Abstieg ins Leere, in die Sinnlosigkeit des Kreuzes findet (167—195). Die Dialektik von Sünde und Erlösung, bei Luther das letzte Apriori, wird bei Bonaventura umgriffen von der ewigen Liebe Gottes, seiner ursprünglichen Demut, in der er selbst sich in die äußerste Leere seiner Schöpfung begeben will. Mit dieser Sicht hat Bonaventura eine wohl immer gültige, von Franziskus inspirierte und dauernd am NT orientierte Interpretation des Christusereignisses gegeben.

In den direkt historischen Untersuchungen des Verfassers leuchtet nicht nur die Beziehung Franziskus-Bonaventura auf, die sehr gut getroffen ist (223—232 u. ö.), sondern auch die Beziehung Pseudodionysius-Bonaventura (148—162 u. ö.). Hierbei wird die Möglichkeit einer genuinen christlichen Interpretation des Areopagiten sichtbar, wie sie auch schon H. Urs v. Balthasar (Herrlichkeit II) versucht hat und wie sie von Bonaventura in der Entwicklung seiner eigenen Theologie implizit vorgenommen wird.

Das Buch besticht durch den Reichtum seiner Gesichtspunkte, durch die Tiefe der Interpretation, durch die kluge Beurteilung der Literatur und durch die Souveränität der Analyse. Leider fehlt ein Personen- und Sachverzeichnis, was gerade angesichts der reichen Anregungen zu bedauern ist.

Rom u. München. Alexander Gerken OFM.

Ibañez Arana, Andres: **La Doctrina sobre la Tradicion en la Escuela Salmantina.** Vitoria: Editorial Eset 1967. XX, 377 S.

Wie der Verfasser im Vorwort sagt, handelt es sich bei dieser Veröffentlichung um eine Arbeit, die als Dissertation der Universität Salamanka 1945 abgeschlossen war und nun auf die wiederholten Bitten von Freunden ohne Änderungen – wohl sei hier auf die Zitation eines Artikels des Verf. aus dem Jahre 1958 hingewiesen – herausgegeben worden ist. Es liegt also eine Untersuchung vor, die zeitlich vor der im Zusammenhang mit der Kontroverse Lennerz-Geiselmann veröffentlichten Literatur und vor den Auseinandersetzungen zur Zeit des Zweiten Vatikanums anzusetzen ist. Diese Tatsache mindert jedoch nicht den Wert der sorgfältigen Arbeit. Sie läßt im Gegenteil in einer recht unvorbelasteten Weise die angegangenen Fragen und ihre Beantwortung in Erscheinung treten.

In einer dem Werk vorangestellten Bibliographie beanspruchen naturgemäß die Theologen von Salamanka ein besonderes Interesse. Manuskripte, auf deren Inhalt man gespannt ist, werden ebenso wie das gedruckte, aber z. T. wenig bekannte Schrifttum angeführt. Unter der eingesehenen handschriftlich vorliegenden Literatur finden sich Schriften von M. Cano (?), Mancio de Corpus Christi, Juan de la Peña, Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor und Francisco de Vitoria. An veröffentlichten Werken wurden, und damit ist der Kreis der auf ihre Lehre befragten Theologen

abgesteckt, zu Rate gezogen (hier in annähernd alphabetischer Reihenfolge): Pedro de Aragon, Domingo Bañez, Fermin. Caballero, Melchior Cano, Caspar Cardillo de Villalpando, Alfonso de Castro, Bartolome Carranza de Miranda, Antonio de Cordoba, Juan de la Cruz, Luis de Leon, Martin de Ledesma, Miguel de Medina, Gregorio Núñez Coronel, Francisco Orantes, Martin Perez de Ayala, Antonio Rubio, Pedro de Soto, Domingo de Soto, Gregorio de Valencia und Francisco de Vitoria. Wie man sieht, handelt es sich um eine stattliche Zahl von z. T. bedeutenden und erstklassigen Theologen. Mit Recht ist man auf die Auffassung dieser Elite spanischer Theologie zur Frage der Tradition gespannt.

Das Ergebnis der Arbeit ist nach einer historischen Einführung, die über die einzelnen Theologen und ihr Werk berichtet, in folgenden Kapiteln mitgeteilt: 1. Der Begriff der Überlieferung, 2. Der Beweis für die Überlieferung, 3. Die Überlieferung als Hinführung zur Heiligen Schrift, 4. Die interpretative Überlieferung, 5. Die konstitutive Überlieferung, 6. Die Beziehungen der Tradition zum Lehramt, 7. Die Kriterien der Tradition.

Wie diese Einteilung des Werkes zu erkennen gibt, bietet die vorliegende Arbeit weniger den forschenden Werdegang einer Untersuchung, an der der Leser teilnimmt, als deren systematisch geordneten Ergebnisse. Nur so versteht man, daß die Frage nach der Definition der Tradition, die man bei einer genetischen Darstellung am Ende erwartet, am Anfang steht. Aber man täte dem Verf. Unrecht, wenn man aus diesem Aufbau schließen wollte, er habe für vorgefaßte Fragen und Antworten nach Belegstellen gesucht, oder er habe seine Ergebnisse nicht dem Befund der Quellen entnommen. Allerdings hat es die von ihm gewählte Einteilung mit sich gebracht, daß es zu Überschneidungen und Wiederholungen gekommen ist.

Aus dem ersten Kapitel über den Begriff der Tradition und aus dem fünften über die konstitutive Überlieferung — um nur eine Frage herauszugreifen — wird in aller Deutlichkeit klar, daß die befragten Theologen von der Tatsache der „konstitutiven Tradition" überzeugt sind. Diese stellt sich allerdings bei näherem Zusehen, wie sowohl die Fragestellung zur Zeit der Reformation nahe legt, als auch nicht wenige Redewendungen offenbar machen, als eine kriteriologische dar, mag auch der Unterschied zwischen einer „ontischen" und „kriteriologischen" konstitutiven Überlieferung nicht gesehen oder nicht immer reflex gesehen worden sein. Man steht also vor ganz ähnlichen Ergebnissen, wie ich sie für die Katechismen in meiner Arbeit „Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen" (Essen 1963) feststellen konnte. Wer dem Verf., wie es Ratzinger im Hinblick auf meine Arbeit in dieser Zeitschrift 60 (1964) 218—224 getan hat, opponieren wollte, müßte sich ähnlich antworten lassen, wie ich Ratzinger geantwortet habe (H. Schauf, Zur Lehre der Katechismen über Schrift und Tradition, Aachen 1964). Es ging auch den Salmantinern darum, ob sich alle Glaubenswirklichkeiten und -wahrheiten, die die Kirche unverbrüchlich in ihrem Besitz und Bekenntnis weiß, für das Forum des fragenden gläubigen Menschen und der glaubenden fragenden Kirche aus der Schrift nachweisen lassen oder nicht. Die Antwort lautet negativ. Nicht nur die Inspiration aller Bücher der Heiligen Schrift und ihre Kanonizität, sondern auch andere Glaubenswahrheiten lassen sich aus der Heiligen Schrift nicht mit Sicherheit erheben. Der Rückgriff auf die Tradition ist nicht zu umgehen.

Man ist dem Verf. dankbar, daß er die Lehre der Theologen der Schule von Salamanka und damit eine einflußreiche Theologie nicht nur Spaniens sondern der Gesamtkirche auf ihre Überzeugung befragt hat. Man wird die sorgfältige Arbeit zur Kenntnis nehmen müssen. Sie besitzt einen bleibenden dogmengeschichtlichen Wert.

Aachen. Heribert Schauf.

Brosseder, Johannes: **Ökumenische Theologie.** Geschichte — Probleme. (Theologische Fragen heute 10) München: Hueber-Verlag 1967. 169 S.; kart. DM 5,80.

Seitdem die ökumenische Bewegung, zunächst im außerkatholischen Bereich, dann aber auch innerhalb der katholischen Kirche eine so große Bedeutung bekommen hat, mehren sich die Versuche, das, was in der ökumenischen Bewegung praktisch geschieht, auch reflexiv, d. h. wissenschaftstheoretisch, zu erfassen. Vor allem die Frage nach Wesen, Ziel und Kriterien einer ökumenischen Theologie spielt eine immer größere Rolle. Zu diesen Versuchen gehört auch die Arbeit von Johannes Brosseder, Assistent am Institut für Ökumenische Theologie der Universität München. Bei einer flüchtigen Durchsicht ist man zunächst enttäuscht. Ungefähr 130 von insgesamt 169 Seiten stellen Auszüge aus anderen Werken dar (vor allem H. Schüssler, Georg Calixt — Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums; F. W. Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation; J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, und G. Thils, La „théologie oecuménique". Notion — formes — démarches). Der Verfasser erhebt auch keinen Anspruch auf Eigenständigkeit, was den geschichtlichen Teil seiner Arbeit angeht, sondern „möchte lediglich Ergebnisse der theologischen Forschung vorstellen und damit Vermittlerdienste ... leisten" (8). Man fragt sich zunächst, ob solcher Aufwand angebracht ist, da die oben genannten Werke in jeder halbwegs repräsentativen theologischen Bibliothek vorhanden sind (oder doch vorhanden sein müßten). Schaut man aber näher zu, so erkennt man, daß der Verfasser mit viel Geschick, Sachkenntnis und Gefühl für die Problematik des ökumenischen Gesprächs eine kleine Geschichte der ökumenischen Bewegung geschrieben hat, die auch dem Eingeweihten manche neue Aspekte gewährt. Die Sachkenntnis des Verfassers wird vor allem im letzten Teil seiner Arbeit sichtbar, wo er über die ökumenische Verantwortung der gesamten Theologie spricht. Daß allerdings „ökumenische Theologie" nur in diesem allgemeinen Sinn und nicht (auch) im Sinn einer eigenen theologischen Disziplin verstanden werden kann und soll — dafür ist m. E. der Verfasser den Beweis schuldig geblieben.

Paderborn. Peter Bläser.

Lell, Joachim: **Evangelische Fragen an die römisch-katholische Kirche.** (Bensheimer Hefte (BH) 32) Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1967. DM 2,—. **Ebeling,** Gerhard: **Verstehen und Verständigung in der Begegnung der Konfessionen.** BH 33. DM 1,50. **Rüsch,** Ernst Gerhard: **Kirchliche Autorität und Freiheit des Gewissens.** BH 34. DM 2,—. **Maron,** Gottfried: **Petrus, Luther und wir.** BH 35. DM 1,—. **Stallmann,** Martin: **Die Christlichkeit der „christlichen Schule".** BH 36. DM 2,—.

In der ökumenischen Arbeit ist häufig eine auffallende Differenz festzustellen zwischen einem weitgehenden Einverständnis auf der „höchsten Ebene" theologischer Wissenschaft und den Mißverständnissen und Vorurteilen im Bereich praktischer Zusammenarbeit und populärisierender Vermittlung von theologischen Erkenntnissen. Angesichts dieser Tatsache sind die Bensheimer Hefte von Bedeutung, weil sie ohne Verschleierung der vorhandenen Gegensätze Tendenzen und Standpunkte evangelischer Theologen und Christen formulieren, die dem Katholiken zu denken geben und ihn auf einer Ebene in Frage stellen, die zwischen „hoher Theologie" und simpler Pragmatik der Gemeindearbeit liegt.

So stellt der Direktor des Bensheimer Instituts „evangelische Fragen" — nicht nur an den katholischen Theologen P. Bläser, dem J. Lell antworten will, sondern an jeden Katholiken, der seine Glaubenstradition denkend verantworten will. Wenn bei der Aufzählung strittiger Themen Vergröberungen nicht ausbleiben, so dürfte das nicht nur mit dem Charakter einer „Gegenschrift" zusammenhängen, sondern die eingangs genannte Differenz bestätigen.

Der Aufsatz G. Ebelings stellt sich „der Aufgabe, am Modell des Konfessionsgegensatzes das Problem des Verstehens und der Verständigung aufzureißen" (18). Nüchtern werden Chancen und Grenzen der gegenwärtigen Situation bedacht. Ebeling warnt mit Recht vor einem billigen Einverständnis auf Kosten der Sache, die die Konfessionen zu verantworten haben. Eine große Chance sieht er darin, daß die Kirchen heute mehr denn je aufgefordert sind, sich „nach innen" (auf das Evangelium hin) und „nach außen" (auf die „Welt" hin) in Frage stellen zu lassen und dadurch eine neue Verantwortung zu gewinnen.

Die weiteren Hefte widmen sich Einzelproblemen. E. G. Rüsch versucht, sein Thema durch die Konfrontation heutiger Probleme mit der theozentrischen „Begründung" von Amt und Gewissen in der Schrift zu klären, wobei sowohl die Exegese ntl. Texte wie die Analyse heutiger Probleme einer Vertiefung bedürfen.

G. Maron bedenkt das historische und bleibende Recht des reformatorischen Impulses angesichts einer immer noch zu selbstherrlichen katholischen Auffassung von Kirche und Papsttum, wobei es ihm nicht auf Polemik um ihrer selbst willen ankommt, sondern auf die Glaubwürdigkeit der Sache Jesu.

M. Stallmann diskutiert sein lange heiß umstrittenes Thema „auf der politischen, der schulpädagogischen und der theologischen Ebene" (3). Er widerlegt jeden Anspruch der Kirchen, die in den Schulen ihr Interesse durchsetzen wollen oder eine Art Monopol von ganzheitlich-christlicher Bildung vertreten. Vielmehr kommt es darauf an, daß die Kirchen sich in ihren Beiträgen ganz auf das Wohl und die bestmögliche Entfaltung des Menschen konzentrieren. Dazu sollten sie die Botschaft des Evangeliums als freies Angebot den Schülern und Jugendlichen zur Entscheidung vorlegen.

Münster. Gotthard Fuchs

Ganoczy, Alexander: **Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin.** (Ökumenische Forschungen, Ekklesiologische Abteilung, Band III) Freiburg: Verlag Herder 1968: 440 S.; Ln DM 56,—.

Mit seinem französischen Buch „Calvin. Théologien de l'Église et du Ministère" (Paris 1964) hat der Verfasser als hervorragender

Kenner des calvinischen Lehrsystems und als Ökumeniker internationale Anerkennung gefunden. Das vorliegende deutsche Werk befaßt sich mit dem gleichen Thema und verwendet großenteils dasselbe Textmaterial. Der Autor hat aber seinen Gegenstand in zweierlei Hinsicht eingreifend neu bearbeitet. Die erste Neugestaltung ist besonders sichtbar in der historischen Hinführung (11–26). Neu gewonnene Erkenntnisse über die Theologie Calvins sind: seine ‚dialektische Denkweise', der chalzedonische Grundzug seiner Christologie, seine Auffassung vom Verhältnis zwischen Bibel und Wort Gottes und die historische Bedingtheit seiner gesamten Theologie.

Die zweite Neugestaltung zeigt sich zumal im abschließenden Kapitel „Calvin und Vaticanum II" (343–430). Im Gegensatz zu der französischen Fassung hat der Autor Calvins Lehre von der Kirche und vom kirchlichen Dienst nicht mit den Thesen der herkömmlichen römisch-katholischen Schulekklesiologie, sondern mit den den dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils verglichen. Die sachverständige Untersuchung des Zweiten Vaticanum im Vergleich mit Calvins christologischer Fragestellung und schriftnaher Auffassung der kirchlichen Dienste ist überraschend und überzeugend. Das Schlußkapitel stellt nach beiden Seiten kritische Fragen, die sich an den Ergebnissen der modernen biblischen Theologie orientieren und zeigen, daß manches im katholischen wie auch calvinischen Kirchenverständnis zeitbedingt, überholt oder einfach noch zu revidieren ist.

Das französische Werk war schon eine solide wissenschaftliche Grundlage für das ökumenische Gespräch, die deutsche Fassung ist bedeutend wichtiger und aktueller geworden.

Tilburg. J. F. Lescrauwaet MSC.

Das große Tabu. Zeugnisse und Dokumente zum Problem der Homosexualität. Hrsg. von Willhart S. Schlegel unter Mitarbeit von Albrecht Freiherr v. Dieckhoff, J. Gottschalk, W. Harthauser u. a. München: Verl. Rütten & Loening 1967. 164 S.; DM 14,80.

Der von Schl. herausgegebene Sammelband befaßt sich im ersten Beitrag mit dem Versuch Hitlers, die Homosexuellen auszurotten: beim geringsten Indiz verfielen sie den Konzentrationslagern und wurden dort dezimiert. Vor allem ist unter dem Aspekt der Strafrechtsreform wichtig, daß der heutige § 175 in seiner extremen Überspannung von Hitler stammt (1. 9. 1935). Es geht freilich nicht an, diese Verfolgungswut nur aus einem monomanen Haß gegen Minderheiten zu erklären. Ich weiß aus damaliger Zeit, daß die Verratsaffäre des österreichischen Generaloberſten Redl auslösend wirkte. Dieser Homosexuelle geriet in die Fänge des russischen Geheimdienstes, der ihm Strichjungen und Geld zuspielte, ihn dann aber durch Erpressungen so mürbe machte, daß er den Aufmarschplan seiner Armee auslieferte. Sein Selbstmord war eine zu späte Warnung, so daß der Beginn der Kämpfe des 1. Weltkrieges den Österreichern fürchterliche Verluste bringen mußte.

In den Niederlanden ist homosexueller Verkehr unter Erwachsenen nicht strafbar, so daß auch die Seelsorge guten Kontakt gewinnen kann. Eingehend wird über die Erfahrungen eines speziellen Arbeitskreises berichtet und ein katholischer Moraltheologe analysiert dann unter pastoral-moraltheologischen Gesichtspunkten seine Erfahrungen aus langjähriger seelsorglicher Betreuung. Abschließend bringt Schl. selber eine Würdigung dieser komplexen Problematik. Da Homosexualität aus ihrer Natur heraus unfruchtbar bleibt, kann sie erbmäßig den Bereich von Grenzvarianten nicht übersteigen. Immerhin sind die Zahlen für die voll determinierten Homosexuellen, erst recht für die Zwischenstufen der bisexuellen Männer und ihrer Ehen so erheblich, daß die Seelsorge nicht daran vorbei kommt, auch diese Problematik zur Notiz zu nehmen. Der Bereich möglichen Einflusses ist vielfach sehr eng und deckt sich allzu oft mit dem ‚minus malum'. Leider hat der Seelsorger keine Vollmacht, physische Wunder zu versprechen und die Anlage als solche umzustellen. Vielfach hilft nur die Distinktion zwischen objektiv-materialem ‚malum' und der formellen Sünde. Ob sich bei Jugendlichen eine traumatische Fixierung und Prägung so optimistisch ausschließen läßt, wie Schl. von seinen Voraussetzungen her unterstellt, möchte ich für gewisse, zugleich psychisch labile und belastete Grenzfälle offen lassen. Alles hängt an weiterer Klärung und Sicherung des konstitutionsbiologischen Ansatzes.

Bonn. Werner Schöllgen.

Niemeier, Gottfried: **Ich schwöre.** Teil I: Theologische und juristische Studien zur Eidesfrage, Teil II: Studien zum Zeugen- und Soldateneid. München: Chr. Kaiser Verlag 1968. 119 + 100 S.; kart. je DM 7,80.

Die Schrift enthält Beiträge von Mitgliedern eines Ausschusses, der auf Veranlassung der 1965 in Frankfurt (Main) gehaltenen Synode der EKD zur Erörterung der Eidesfrage eingesetzt worden ist. In Teil I behandelt Walter Fürst „Das theologische Problem des Eides". Er legt den neutestamentlich-exegetischen Befund dar. Martin Honecker behandelt das Thema: „Der Eid heute angesichts seiner reformatorischen Beurteilung und der abendländischen Eidestradition". Honecker durchleuchtet kritisch die Aussagen der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisschriften. Den beiden theologischen Abhandlungen folgen zwei juristische Beiträge: Jochen Dittrich: „Die Ordnung des Eides in unserem staatlichen Ämterrecht" und Gottfried Niemeier: „Eid und Gelöbnis im kirchlichen Recht". Dem letztgenannten Aufsatz ist ein dokumentarischer Anhang beigefügt, in dem die in Betracht kommenden Rechtsbestimmungen angeführt werden. Der zweite Teil hat zwei wichtige Einzelprobleme des weltlichen Rechts zum Gegenstand. Hans-Hartmann Freiherr von Schlotheim behandelt das Thema: „Der assertorische Eid". Heinrici setzt sich darstellend und kritisch mit dem Problem: „Eid und feierliches Gelöbnis in der Bundeswehr und in der evangelischen Militärseelsorge" auseinander.

Die beiden Hefte verdienen Beachtung auch im katholischen Bereich. Auf die Bedeutung des ökumenischen Gesichtspunktes für die Lösung des Eidesproblems weist Heinrici nachdrücklich hin (II, 89ff). Bei der Behandlung des kanonischen Rechts (I, 51ff; II, 86ff) kommen Gemeinsamkeiten und Abweichungen in den grundlegenden Vorstellungen evangelischer und katholischer Christen klar zum Ausdruck.

Die Schrift ist bei aller Kritik an den bestehenden Eidesverhältnissen durch das sachlich abgewogene Urteil ausgleichend und problemoffen. Gerade daß die Verf. von ihrem religiösen Standpunkt aus verschiedener Grundauffassungen sind, bereichert das Thema. Einheitlich geht durch die ganze Schrift die Tendenz, der Eidesinflation Grenzen zu setzen. Deutlich werden die beiden politisch und religiös grundlegenden Zukunftsaufgaben herausgearbeitet: Schutz derjenigen, die aus ihrem Gewissen heraus, sei es christlich oder nichtchristlich bestimmt, den Eid nicht zu leisten vermögen und Schutz des Eides gegenüber Entwertung in einer religiös neutralen oder areligiösen Welt. Dem ersten Anliegen glaubte der Gesetzgeber im weltlichen Bereich durch die Scheidung der Eidesleistung mit und ohne Anrufung Gottes Rechnung zu tragen. Es bleibt freilich die Frage, ob der Eid unter der Formel: „Ich schwöre" nicht immer einen religiösen Charakter hat. Über den Sinn dieser Worte wird der Eidesnehmer zu bestimmen haben.

Die Frage nach der Berechtigung des Eides in einer pluralistischen Gesellschaft wirft selbst bei dem, der sich grundsätzlich für die Zulässigkeit des Eides ausspricht, das Problem des künftigen Verzichts auf den Eid auf. Diese Frage ist heute schwieriger zu beantworten, als es noch zur Zeit des Auftrages an die Bearbeiter der Schrift war. Die inzwischen über uns hinweggehende Woge des Kampfes gegen religiöse Grundanschauungen und Werte, gegen staatliche und kirchliche Autorität, gegen festgefügte in der Tradition wurzelnde Ordnungen macht es zu einer drängenden Gewissensfrage, ob es in einem Staat, dessen Grundgesetz von der „Verantwortung vor Gott" ausgeht und auf der abendländisch-christlichen Grundlage beruht, im Zeichen dieses Kampfes verantwortet werden kann, den Anruf Gottes für diejenigen, die bereit sind, sich zu Gott zu bekennen, im Gesetz und öffentlichen Leben zu beseitigen. Selbstverständlich soll niemand angehalten werden, gegen sein Gewissen und seine Überzeugung den Namen Gottes anzurufen. Auch soll die Notwendigkeit der Eideseinschränkung nicht in Abrede gestellt werden. All das sollte aber nicht hindern, daß, wer sich bei der Übernahme einer besonders verantwortlichen, ethisch immer wieder gefährdeten Verpflichtung oder beim Einstehen für die immer wieder angefochtene Wahrheit dem Schutze Gottes anvertrauen und Verpflichtung und Wahrheitstreue mit dem Bekenntnis zu Gott verbinden will, nach wie vor die gesetzliche Grundlage zur Verfügung gestellt erhält. Es gibt sehr ernste Umstände, bei denen es richtig sein könnte, sich selbst, den Mitmenschen, der Gesellschaft und dem Staat sichtbar zu machen, daß Pflicht, Wahrheit und Gerechtigkeit nur in Gott gesichert sind.

Tübingen. Karl Peters.

Messner, Johannes: **Das Gemeinwohl.** Idee, Wirklichkeit, Aufgaben. 2. wesentlich erweiterte Auflage (Fromms Taschenbücher Bd 56). Osnabrück 1968. 267 S.; kart. DM 7,80.

Der Nestor der christlichen Sozialphilosophie Johannes Messner hat in einer Neuauflage (1968) seine Studie ‚Das Gemeinwohl, Idee, Wirklichkeit, Aufgaben' (1962) um sehr bedeutsame Inhalte von 123 auf 249 Seiten erweitert und damit den Zentralbegriff der Sozialethik in vorzüglicher Weise und immer in bezug auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Belange herausgearbeitet.

Jeder Abschnitt (außer 2) ist durch Ergänzungen, die oftmals den Erstentwurf beträchtlich übersteigen, präzisiert. Das Buch darf nach Umfang und Inhalt als beste Darstellung des Schlüsselbegriffs Gemeinwohl, des Zentralbegriffs der Sozialethik überhaupt (253) gelten. Darin hat sich der Verfasser schon in früheren Veröffentlichungen als kompetent ausgewiesen. „Vielleicht darf ich erwähnen, daß sich mir selbst das Gemeinwohlproblem immer wieder neu gestellt hat bei der Arbeit am ‚Naturrecht' (5. Auflage, 1966), an der ‚Kulturethik' (1954) und an der ‚Sozialen Frage' (7. Auflage, 1964). Dabei drängten sich mir stets weitere Aspekte auf, wie ich auch in der ersten und wieder in der zweiten Auflage des vorliegenden Buches einige kleine Schritte vorwärts getan zu haben hoffe" (257). Was das vorliegende Opus besonders auszeichnet, ist die Verbindung von prinzipiellen Aussagen über die „von der katholischen Gemeinwohllehre" mit der „Verantwortungslagerung in der modernen, besonders auch der verbandspluralistischen Demokratie" (257), wobei aktuelle Fragestellungen lichtvoll geklärt werden.

Es ist geradezu erstaunlich, wie es dem Autor meisterlich gelungen ist, auf verhältnismäßig wenigen Seiten ungefähr alle modernen gesellschaftlichen Probleme vom Begriff Gemeinwohl her zu beleuchten und einen Gesamtüberblick zu bieten aber auch reich differenzierte Lösungen anzudeuten.

Seine Abhandlung erörtert das Gemeinwohl als Wertbestand (36–102), die gegenüber der ersten Auflage durch zwei Abschnitte „Die menschliche Person als Mitte und Maß" und „Die Geschichtlichkeit des Gemeinwohls" instruktiv erweitert worden ist. Dann behandelt Messner das Gemeinwohl in seinen Dimensionen (103–247), wobei die neuen Abschnitte 9 und 10 wesentliche Bereicherungen bieten. An die Stelle einer Schlußbemerkung in der ersten Auflage (123) ist ein geeigneteres Finale (245–247) mit dem Titel „Und das Naturrecht?" getreten, das *in nuce* die gegenseitige Komplementarität von kirchlicher Soziallehre und Sozialwissenschaften anspricht. In einem ausführlichen Einleitungskapitel (9–35) entfaltet der Autor in souveräner Kenntnis die komplizierte Frage nach dem Gemeinwohl.

Die historischen Bemerkungen zur Ideengeschichte und Gemeinwohlliteratur (248–258) dürften etwas ausführlicher sein, haben doch auch andere als die zitierten Autoren Beachtliches darüber gesagt.

Der Verfasser bietet nicht etwa eine *Summula* der Gemeinwohllehre aus seinen voluminösen Opera, sondern einen neuen *Conspectus* der weltweit gewordenen gesellschaftlichen Fragen der Gegenwart im Brennpunkt Gemeinwohl.

Das Personen- und ausführliche Sachregister (259–267) ist für eine der Studie angemessene Auswertung sehr dienlich.

Mainz. Ludwig Berg.

Schulte, Heinrich, SAC: **Zur Sozialstruktur religiöser Gemeinschaften.** Leitsätze zur Satzungsreform. (Glaube, Wissen, Wirken. Band IV) Limburg: Lahn-Verlag 1967. 110 S.; kart. DM 9,80.

Diese kleine Arbeit – nach den Worten des Verf. aus den Vorarbeiten zu einer Untersuchung über den hl. Vinzenz Pallotti entstanden – hat, wie der Untertitel sagt, vor allem ein praktisches Anliegen. Sie will den Ordensleuten, die sich vor die Aufgabe gestellt sehen, für ihr Institut die Anpassung an die heutigen Zeitverhältnisse zu vollziehen, die Denkkategorien und das Begriffsmaterial geben, um das angestrebte Ziel zu erreichen. Das kann aber nur geschehen, wenn neben den kanonistischen Fragen besonders die sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkte dargestellt werden, was der Verf. auch ausgiebig tut. So sind Fundament und Methode dieses Buches wissenschaftlich, das Ziel aber rein praktischer Natur. Aus diesem Grunde wurde alles, was nur theoretische Bedeutung hat, beseite gelassen; doch dazu später mehr.

Einleitend unter I zeigt der Verf. kurz den Auftrag auf, den die Ordensleute vom II. Vatikanischen Konzil bezüglich des Überdenkens der Eigenart und Verfassung ihrer Institute bekommen haben. Im Anschluß daran wird eine wissenschaftliche Standortbestimmung der Sozialtheologie versucht; auch sie ist praktischer Natur und soll dem Laien auf diesem Gebiet eine erste Orientierungshilfe sein. Dabei wird bereits klar gesagt, welche Art von Gemeinschaften das Buch behandeln will: „die freien Wahlgemeinschaften in der Kirche" (17).

Unter II wird dann die Seinsstruktur religiöser Gemeinschaften behandelt. Nach einer ausführlichen Erklärung des Begriffes in Form einer Analyse geht es dem Verfasser um Möglichkeit und Notwendigkeit der Gemeinschaft, um deren Funktion und Struktur, um Normen und Autorität. Daraus werden sodann sehr ausführliche Folgerungen gezogen, die das Thema noch weiterführen. Es schließt sich eine Unterscheidung der menschlichen Gemeinschaften nach Ursprung, Mitgliedern, Aufbau und Ziel an, — eine Zusammenstellung, die in dieser Knappheit und Klarheit selten zu finden ist. In der summarischen Behandlung der Wahlgemeinschaften wird klar gemacht, mit welchen einschränkenden Unterscheidungen man vom Rätestand als einem Stand des Vollkommenheitsstrebens sprechen kann (vgl. 53). Auch für die folgende Gliederung der Kirche in die „vier sozialen Stände der Welt- und Ordenskleriker, sowie der Welt- und Ordenslaien" (55) darf man dem Verf. dankbar sein. Gerade hier zeigt sich, wie wenig eine rein kanonistisch fundierte Betrachtung allein ausreicht.

Schließlich wird die ontologische, rechtsphilosophische und kanonistische Struktur der religiösen Gemeinschaft behandelt. Auch diese Ausführungen kann man nur begrüßen, wenngleich eine stärkere Berücksichtigung der Soziologie und ihrer Aussagen wünschenswert wäre.

In Teil III geht es um die Werdegesetze einer religiösen Gemeinschaft, zuerst um Ursprung und gestaltende Kräfte, dann um Gründer und Gründung. Die starke Betonung der geschichtlichen Verhaftetheit und Bedingtheit des Gründers und seiner Konzeption verdient besondere Hervorhebung. Die hier vom Verf. betriebene „Entmythologisierung" der Gründerpersönlichkeiten und ihrer Regeln ist zwar nicht ganz neu, erhält aber durch ihn neue Anstöße, die aufgegriffen werden sollten. Wir müssen, wie es der Verf. unter dem Stichwort „Organisches Wachstum" (89) tut, von einer statischen Betrachtung der Orden und ihrer Aufgaben zur Einsicht kommen, daß auch in konstitutiven Elementen und nicht nur in Tagesfragen eine Vervollkommnung der einzelnen Orden und Gesellschaften möglich ist. Daß das mit großer Vorsicht und nach genauer Analyse zu geschehen hat, zeigt der Verf. auf den S. 93—97. Zur Verdeutlichung seiner Ausführungen in diesem III. Teil greift er öfters kurz auf einzelne Orden und ihre Geschichte zurück.

Neben einem Sach- und Personenverzeichnis enthält das Buch ein Literaturverzeichnis, gegliedert nach theoretischer Sozialwissenschaft, nach Sozialethik und Sozialtheologie und nach Werken über religiöse Stände und Gemeinschaften innerhalb der Kirche.

Wenn das Buch auch, wie der Verf. bereits im Vorwort sagt, keine in ihrem Ziel wissenschaftliche Arbeit sein will, so hat es doch für die Satzungsreform und darüber hinaus für die Soziologie der religiösen Orden eine große Bedeutung. Viele Zusammenhänge im klösterlichen Leben werden durch die klare Ausdrucksweise des Verf. manchem erst aufgehen. Aber die Ansicht des Verf., die seinswissenschaftliche soziologische und speziell religionssoziologische Literatur im engeren Sinne habe keine Leitsätze und kein klares Begriffsmaterial zu bieten zur unmittelbaren Lösung praktischer Probleme (vgl. 8), wird man sich kaum zu eigen machen können. Leider hat der Verf. mit dieser Begründung sowohl in seinen Ausführungen als auch im Literaturverzeichnis auf diese Literatur größtenteils verzichtet. Die Gefahr eines solchen Vorgehens zeigt sich in der Beschränkung auf die normativen Sozialwissenschaften. Dadurch wird das Fundament einer solchen Arbeit, die ohne Analysen nicht auskommen kann, unnötig klein gehalten. Schließlich wird der Arbeit dadurch die volle Anerkennung der soziologischen Fachwelt wohl vorenthalten bleiben.

Mit dieser kleinen Einschränkung kann man das Buch nur empfehlen und ihm eine aufmerksame Lektüre nicht nur durch Ordensobere wünschen, sondern durch alle, die zu einer freien Wahlgemeinschaft in der Kirche gehören bzw. gehören wollen oder eine solche in ihrem Wesen wie in ihrer Form zu verstehen und zu beurteilen suchen.

Würzburg. Basilius Doppelfeld OSB.

Boelens, Martin: **Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe.** Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139. Paderborn: Verlag Schöningh 1968, 192 S.; kart. DM 18.50.

In einer Zeit, in welcher der Zölibat als auf gesetzlicher Vorschrift beruhende Ehelosigkeit der Priester in der lateinischen Kirche sehr umstritten ist, ist eine Untersuchung über die geschichtliche Entstehung dieses Kirchengesetzes sehr hilfreich.

B. löst seine Aufgabe in vier Abschnitten, die im wesentlichen gleich aufgebaut sind. Zuerst untersucht er jeweils die synodale und päpstliche

Gesetzgebung über die Aufnahme Verheirateter in den Weihestand (bis 1139 kommt sie mehr oder weniger regelmäßig vor), dann die (mögliche) Eheschließung der Kleriker in den verschiedenen Weihestufen, die Forderung der Enthaltsamkeit für alle (auch für die legitim verheirateten) Kleriker mit höheren Weihen, und schließlich die strafrechtlichen (Deposition, Kirchenbuße, Exkommunikation) und vorbeugenden Maßnahmen (Versprechen eines enthaltsamen Lebens, Forderung der *vita communis)* der kirchlichen Obrigkeit. Der Verfasser registriert genau „das Aufkommen der Enthaltsamkeitsgesetzgebung" vom 4.—6. Jh. (25—75) und erörtert „das vergebliche Mühen um einen enthaltsamen Klerus" in der Zeit von 604—1049 (76—115). Während in diesen beiden Abschnitten eine Untergliederung unter regionalem Gesichtspunkt erfolgt, wählt der Verfasser für die beiden letzten Zeitabschnitte, in denen die päpstliche Gesetzgebung eindeutig überwog, sachgemäß die Gliederung nach den einzelnen Päpsten: „Die gregorianische Reform" mit dem „Wendepunkt in der Auffassung über die Priesterehe" 1049—1119 (116—163), bis schließlich „die höhere Weihe als irritierendes Ehehindernis" eingeführt wurde (164—182). Das geschah auf den beiden päpstlichen Konzilien von Pisa 1135 und im Lateran 1139, von denen das letzte bekanntlich später als ökumenisches Konzil gezählt wurde.

Bis 1139 bestand „der Zölibat" im wesentlichen nur in der Forderung des enthaltsamen Lebens für die Kleriker mit höheren Weihen. Verheiratete wurden jedoch weiterhin geweiht, oft ohne Rücksicht auf die Rechte der Frau. In unterschiedlicher Weise wurde die Trennung von der Frau gefordert. Die „Konkubinen" und Kinder unenthaltsam lebender Priester wurden sogar „versklavt", d. h. in den Stand der Hörigkeit versetzt, und auch sonst rechtlich benachteiligt. Wenn man bedenkt, daß erst seit dem Tridentinum eine zielbewußte Erziehung und Vorbereitung der Weltpriester auf das ehelose Leben allgemein vorgeschrieben wurde, wundert man sich nicht, daß so viele Schwierigkeiten mit der Einführung und Durchsetzung des Zölibats verbunden waren und dieser vielfach sehr schlecht gehalten wurde.

Die Praxis der Ostkirchen, auf die der Verfasser gelegentlich verweist, ist viel durchsichtiger. Entsprechend der apostolischen Tradition werden auch Verheiratete zu Priestern (allerdings kaum zu Bischöfen) geweiht, die ihr Eheleben nach der Weihe regulär fortführen dürfen. Seit dem 2. Trullanum (691, cc. 3 und 6) sind aber Eheschließungen von Klerikern mit höheren Weihen illegitim, was gemäß der Praxis der Ostkirchen, mindestens zunächst, als Irritationsklausel gedeutet werden muß. In den Ostkirchen wurde also über 4 Jh. früher als in der lateinischen Kirche diese Rechtsfolge statuiert. Nach der jetzigen Praxis scheidet mit einer späteren Eheschließung der Priester aus dem geistlichen Amte aus und wird laisiert.

Trotzdem der Verfasser in einer für ihn fremden Sprache sein Buch geschrieben hat, sind nur wenige Druckfehler festzustellen, die meist gleich als solche erkennbar sind: z. B. S. 106 Z. 1 „Strafsanktion" statt „Strafaktion"; S. 128 Z. 33 „(314)" statt „(325)". Ein Hinweis auf das Dekret Gratians wäre bei den Quellentexten angebracht gewesen, welche in diese Sammlung eingegangen sind. Ein Synodal- und Personenregister erhöhen die Nützlichkeit dieser wertvollen Arbeit. Hoffentlich dehnt der Verfasser seine Studien auch noch auf die folgende Zeit aus. (In einem angekündigten Beitrag für die Mörsdorf-Festschrift soll die einschlägige Gesetzgebung bis zum Konzil von Basel untersucht werden.)

Würzburg. Rudolf Weigand.

Primetshofer, Bruno: **Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781—1841).** (Kirche und Recht, Beihefte zum Österreichischen Archiv für Kirchenrecht, Bd 6) Wien: Verlag Herder 1967. XVII, 184 S., kart. DM 15,80.

Der Autor will zeigen, „wie sich das die Beziehungen von Kirche und Staat beherrschende geistige Konzept in dem spezifisch hier in Rede stehenden Sektor der gemischten Ehen auswirkt und zu welchen rechtlichen Schlußfolgerungen es führt" (1). Auszugehen ist bei dieser Untersuchung davon, daß das „Forum des Sazerdotimus" in der Zeit des Josephinismus „auf Evangelium, Christenlehre Gottesdienst, Spendung der Sakramente und Disziplin der Geistlichen, soweit sie in den Gewissensbereich fällt" (3), eingeengt wird. Dabei ist allerdings aufgrund der dogmatisch unrichtigen Distinktionstheorie an der realen Trennung von Ehekontrakt und -sakrament angesetzt und hernach der Staat für den Ehevertrag als ausschließlich zuständig angesehen. Damit ist dem Staat auf dem Gebiet des Eherechts eine weitestgehende Kompetenz vindiziert: Schritt um Schritt sollte so in Richtung auf eine erweiterte staatliche Machtposition getan werden (8).

Wenn man überraschenderweise von der Einführung der obligatorischen Zivilehe absah, so lagen dieser Zurückhaltung religiöse Erwägungen zusammen mit einem ausgesprochenen staatskirchlich-utilitaristischen Denken zugrunde. Denn das Streben nach Stärkung der Machtposition des Staates suchte nicht die Trennung von Kirche und Staat, sondern ihre Dienstbarmachung für staatliche Zwecke (11). Was nachgerade die Mischehengesetzgebung angeht, schreckte man vor allem vor einem Bruch mit Rom zurück: Alles sollte vermieden werden, was das Gebäude des josephinischen Staatskirchentums hätte zum Einsturz bringen können (13).

Als Zeitpunkt, zu welchem der österreichische Staat erstmals selbständig in die Mischehenfrage einzugreifen versuchte, werden die Jahre 1761 und 1767 angegeben. Tatsächlich erging aber auf ungarischem Boden schon 1703 eine Anordnung einer königlichen Kommission zu diesem Fragepunkte (29). Nach einer teilweisen Übergangsregelung vom 21. III. 1731 dringt eine Resolution Maria Theresias vom 2. I. 1749 bei der Geistlichkeit auf die Reverse zur katholischen Erziehung sämtlicher Kinder (30); ein staatliches Gesetz über Kindererziehung wird damit freilich nicht erlassen. Gegen Ende von Maria Theresias Regierungszeit ist das staatliche Recht hinsichtlich der Kindererziehung bei gemischten Ehen jedenfalls mit den Bestimmungen des kanonischen Rechts inhaltlich ziemlich identisch (31 u. 35).

Joseph II. versucht die Frage auf seine Art mit dem Toleranzpatent von 1781 zu lösen. In dem (etwas später hinzugekommenen) § 6 wird demzufolge bestimmt, daß bei einem katholischen Vater alle Kinder der katholischen Religion zu folgen hätten, während bei einem akatholischen Vater die Knaben akatholisch, die Mädchen hingegen katholisch zu erziehen waren (39).

Die Regelung der Mischehenfrage durch das Toleranzpatent war aber nicht in der Lage, die Streitigkeiten beizulegen. Vor allem die Kernfrage der Mischehengesetzgebung, die religiöse Kindererziehung, verursachte in der Folgezeit einen schier unübersehbaren Wust von einander sich teilweise widersprechenden und überschneidenden Bestimmungen (46). Der katholische Klerus konnte verständlicherweise die durch das Toleranzpatent ihm aufgebürdeten Pflichten als Diener der Kirche und Bürger (und Beamter) des Staates mitunter nur schwer vereinbaren und geriet in Gewissenskonflikte (49). Zwar stellten gemischte Ehen damals in den österreichischen Erbländern noch eine Seltenheit dar (51), und an dem ausschließlichen Trauungsrecht des katholischen Seelsorgers war in Österreich wie auch in Ungarn streng festgehalten (52). Für die deutschen Erblande wurde ab 1783 freilich gestattet, daß auf Verlangen des katholischen Eheteils der Pastor als Zeuge bei der Trauung zugegen sein könne (52). In Ungarn war die Formgebundenheit der gemischten Ehen an die katholische Trauung nach 1790/91 in besonders eindeutiger Weise statuiert (59).

Allmählich erstarkte indessen der kirchliche Widerstand gegen das staatliche Mischehenrecht und zumindest auch aufgrund dieser Tatsache ging 1813 vom Kaiser persönlich die Anregung aus, in Angleichung an das kanonische Recht ein eigenes staatliches Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit festzusetzen. Die Ablehnung der Hofkanzlei war demgegenüber allerdings unnachgiebig (70—77). Erst 1832 wurden mit Rom neue Verhandlungen im Blick auf die staatskirchliche Gesetzgebung aufgenommen (79—80). Dabei sollten schließlich alle andern Fragen gegenüber der einen alles beherrschenden der gemischten Ehen zeitweilig in den Hintergrund treten (97).

Auf Seiten der Bischöfe stand übrigens einer raschen Klärung u. a. die in Österreich noch verbreitete Ansicht vom Priester als dem Spender des Ehesakramentes im Wege. Man begegnete darum von vorneherein der sog. passiven Assistenz, die seit 1834 für die bayerischen Bischöfe gewährt war, mit äußerster Skepsis (104f). Unter der Nachwirkung der Kölner Wirren und zumal der päpstlichen Allokution vom 10. XII. 1837 kommt dennoch auch in Österreich das Verhältnis Kirche — Staat in Bewegung (106). Als gar der Beschluß des ungarischen Reichstages von 1839/40 die Aufhebung der tridentinischen Formpflicht, die doch staatsgesetzlich im Art. 26 von 1790/91 verankert war, bereits ins Auge faßte, protestierten die Bischöfe. In der Magnatentafel gab es heftige Kontroversen. In der gemeinsamen Eingabe der ungarischen Erzbischöfe an den Heiligen Stuhl wie in den Verhandlungen 1840/41 mit der römischen Kurie bildet denn dieses Gesetz eine gewichtige Rolle (114).

Die äußere Ruhe, die in Österreich selbst bestand, war inzwischen ebenfalls vorüber und auch hier war der Bann des Stillschweigens der Bischöfe gebrochen (116). Am Ende sah sich Metternich, aus Furcht vor drohenden Konsequenzen für den Bereich der österreichischen Monarchie, sogar zu raschem Handeln gedrängt (119).

Die Bischöfe Ungarns hatten am 2. VII. 1840 im Falle von reverslosen Mischehen die bloß passive Assistenz (ohne Einsegnung) zur Pflicht gemacht (124f), eine Anordnung, die viel Aufsehen verursachte und beim Staatskanzler große Erregung hervorgerufen hatte (127). So kam am 24. XI. mit Bischof Lonovics von Csanad ein Mitglied des ungarischen Episkopats sowohl als Beauftragter der ungarischen Bischöfe wie als Abgesandter der österreichischen Regierung zur Eröffnung von Verhandlungen in Rom an (139ff).

Die Verhandlungen zielten seitens des Bischofs zunächst darauf ab, für beide Ländergruppen, die ungarischen und die österreichischen, eine Aufhebung der tridentinischen Formpflicht im Falle der gemischten Ehen durchzusetzen. Formalrechtlich sollte also die *Declaratio Benedictina* von 1741 auf die von ihm vertretenen Gebiete ausgedehnt werden (141). Seit dem Kölner Mischehenstreit und dem damit in Zusammenhang stehenden jahrelangen Täuschungsmanöver des preußischen Ge-

sandten Bunsen war indessen bei der *Curia Romana* ein tiefes Mißtrauen gegenüber allen Abmachungen hinsichtlich gemischter Ehen eingewurzelt (144f).

Die Frucht der monatelangen Verhandlungen stellten dennoch drei Dokumente dar: Die Instruktion des Kardinalstaatssekretärs Lambruschini für Österreich vom 22. V. 1841 *„Cum Romanus Pontifex"*; das Breve Gregors XVI. *„Quas vestro"* vom 30. IV. 1841 an den ungarischen Primas und die übrigen Erzbischöfe Ungarns und die ebenfalls am 30. IV. 1841 ausgestellte Instruktion des Kardinalstaatssekretärs für die ungarischen Bischöfe (159ff). Entscheidend an letzterer ist die Gültigerklärung der vor dem akatholischen Religionsdiener eingegangenen gemischten Ehen (162), dies in der auffallenden Formel: *„Prudenter dissimulanda et quamvis illicita pro validis habenda"*. Für Österreich wird im ersten Dokument die Vornahme der passiven Assistenz bei reverslosen Ehen gestattet; das gleiche wird auch im Breve für Ungarn zugestanden.

Vorliegende Untersuchung gibt ein eindrucksames Bild davon, wie der Episkopat Österreich–Ungarns sich langsam den Fesseln des Josephinismus entwunden hat. Das österreichische Staatskirchentum war indessen im Vergleich zum deutschen besonders geprägt, insofern eine letzte innere Verbundenheit der habsburgischen Monarchie mit der katholischen Kirche vor dem Bruch mit Rom zurückschrecken ließ, selbst unter Joseph II. Wenn auch der Rahmen dieser Entwicklungsperiode bereits bekannt war, so ist zumal durch die nunmehr neu bearbeiteten und vorgelegten Archivalien das Bild differenzierter und plastischer geworden. Diese Tatsache verpflichtet dem Verfasser gegenüber, der die Materie nach gebotener Möglichkeit juristisch-kanonistisch durchdrungen hat, zum Dank.

Bamberg. O. Heggelbacher.

Grillmeier, Alois: **Wandernde Kirche und werdende Welt.** (Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, Bd 4) Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 199 S.; kart. DM 14,80.

Die genannte Reihe, „Kommentarreihe" betitelt und von A. Rauscher im Rahmen der „Veröffentlichungen des Katholischen Sozialwissenschaftlichen Instituts Mönchengladbach" herausgegeben, weist in allen bisher erschienenen Bänden (z. Z. acht von insgesamt elf geplanten) gewisse Gemeinsamkeiten auf, ohne die der einzelne Band nicht gewürdigt werden kann. Der Hrsg. nimmt hierzu in Bd 1 der Reihe Stellung (5ff). Merkmal ist eine wenigstens grundsätzliche (freilich einerseits nicht streng durchgeführte, anderseits um die Religionsfreiheit ergänzte) Abstimmung der Themen jedes Bandes auf ein oder zwei Kapitel von *Gaudium et spes*. Noch deutlicher als von dem Plan für die Gesamtreihe ist die Eigenart der Bände bestimmt vom Ziel der Reihe: „Sie ist gedacht als Handreichung für Priester und Laien im Interesse einer möglichst breiten Aneignung der Konzilsbeschlüsse. Zu diesem Zweck wird die klare Profilierung der thematischen Schwerpunkte der Pastoralkonstitution erstrebt" (Bd 1, 5f). Von diesem Gesamtentwurf her ist damit zunächst zu sagen, daß es sich bei den Bändchen nicht eigentlich um Kommentare handelt, sondern um geschlossen vorgehende Abhandlungen der jeweiligen, in *Gaudium et spes* behandelten Themen nach Problemgeschichte, Text und weiterführender Problematik; technisch gesprochen handelt es sich also um eine Sammlung von Exkursen zum Thema.

Der vorliegende Band von A. Grillmeier ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Er hat das vierte Kapitel des ersten Hauptteils der Konstitution zum Thema. Der Text (Ziff. 40—45) ist am Schluß beigegeben. Die Gliederung der Ausführungen ist systematisch überzeugend und gleichzeitig textgerecht, da auch der Konzilstext hier wohl um eine logische Verbindung der verschiedenen Aspekte des Kirche-Welt-Verhältnisses bemüht ist, wie die zum Text gehörigen Überschriften des Dokumentes zeigen. Allerdings holt der Verf., im Gesamt der Reihe und ihrer Eigenart völlig legitim, noch weiter aus als der kommentierte Text und gliedert seinen Stoff wie folgt. Erster Teil: Partnerschaft zwischen Kirche und Welt (12—103); Zweiter Teil: Partnerschaft im Vollzug (104—176). Im ersten Teil behandelt er: Die Kirche als Gegenüber der Welt; Welt als Gegenüber der Kirche; der Mensch Bürger einer zweifachen Gemeinschaft. Der zweite Teil fragt nach den Orten der Begegnung von Kirche und Welt und verfolgt die vielfältigen Berührungspunkte in ihren Dimensionen: Von der Kirche zur Welt; Von Gemeinschaft zu Gemeinschaft; Kirche und Weltaufgabe der Christen; Von der Welt zur Kirche.

Bereits diese Inhaltsangabe mag andeuten, welche Fülle theologisch komplizierter und praktisch oft brisanter Fragen mit diesem Themenkomplex aufgegriffen werden. Im Rahmen dieser Rezension wird es weniger darum gehen können, sich mit Einzelaussagen des Verf. auseinanderzusetzen, als vielmehr darum, den Gesamteindruck zu skizzieren, den das Buch hinterläßt. Der Verf. ist in der komplizierten Materie gründlich bewandert; bereits die Kurzform bzw. Vorstudie zum vorliegenden Buch, die in „Philosophie und Theologie" erschienen ist, ließ das Buch selbst mit Spannung erwarten. Vielleicht hat wegen des umfassenden Blicks auf die vielen Aspekte des Problems sogar die Übersichtlichkeit und Straffheit, die die Kurzfassung bot, etwas gelitten. Jedenfalls gibt es keinen wichtigen Aspekt des umfangreichen Themas, der nicht in ausgewogener Sicht zur Sprache kommt. Für die zu Grunde liegende Gesamtorientierung bietet bereits die kurze Einleitung (9ff) genügenden Aufschluß.

Das Geschick des Verf. zeigt sich immer wieder darin, wie er auf knappem Raum komplizierte Einzelfragen angeht, die sich unausweichlich bei diesem Gesamtthema aufdrängen und die je für sich bereits Stoff für Monographien abgeben. So wird eine Fülle von Durchblicken vermittelt, sowohl in problemgeschichtlich-rückblickender Schau als auch in Auseinandersetzung mit neuen Tendenzen in katholischer und evangelischer Theologie. Ob es sich um die Sichtbarkeit der Kirche handelt, um Autorität, um Fragen des liturgischen Vollzugs, von Religion und Glaube, immer werden die Striche der Problemskizzen treffsicher gesetzt.

Das Bändchen macht für ein gründliches Textstudium den begleitenden Textkommentar nicht überflüssig. Aber es vermittelt einen guten Einstieg für das fortlaufende Textstudium und gibt dem Leser, der die „exegetische" Arbeit am Text nicht zur Aufgabe hat, einen vorzüglichen Überblick über das Thema.

Hennef/Sieg. Peter Lippert CSsR.

Fortmann, Hans: **Geistige Gesundheit und religiöses Leben.** Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie, Wien: Verlag Herder 1968. 124 S.; kart. DM 10,80.

Die bloße Tatsache, daß der Terminus „ekklesiogene Neurosen" entstehen konnte, die bloße Möglichkeit, daß gediegene und fromme Menschen dadurch seelisch krank würden, daß sie die geltenden kirchlichen Auffassungen und Forderungen allzu ernst nehmen, muß erschüttern. Heute wächst die Einsicht, daß Praktiken der Seelsorge krank statt gesund machen können, müde und verdrossen statt wagemutig und mitmenschlich (ja, daß „schlechte Laune" typische „Sünde der Frommen" sei, wie C. G. Jung formulierte — 45). Verf. meint allerdings, heute schon eine gewisse Einsicht und damit Überwindung solcher Seelsorgsmethoden feststellen zu können. Immerhin muß in der konkreten Heilshilfe der Kirche das Verstehen für die Wandlungen der menschlichen Lebensverhältnisse, für die Entfaltung des Menschen durch die Stufen seiner Entwicklung hindurch, für die Bedeutsamkeit der menschlichen Triebe u.ä. weiter wachsen. Überhaupt darf die individuelle Seelsorge nicht weiterhin (aus falscher Unterschätzung oder aus dem Unvermögen der Priester heraus) so stark hintangesetzt, ja vernachlässigt werden.

Wir wissen heute vieles über die Gründe und Auswirkungen des Scheiterns eines gesunden Reifens des Menschen, über die Bedeutsamkeit seelischer Gesundheit und Krankheit auch für Glaube und Vollkommenheit der einzelnen wie der kirchlichen Gemeinde. Verf. schildert Wesen und Bedingungen seelischer Gesundheit und ihre Beziehungen zum Heil, ihre Bedeutsamkeit für das Glauben-Können und für die stufenweise sittliche Reifung. Deren größter Feind ist die Angst; schlimm ist auch eine Moralerziehung, die jedes Unkraut im Seelenacker überhaupt nicht aufkommen oder sofort ausreißen will. Der Mensch braucht zur Reifung seine Zeit und die Berücksichtigung der notwendigen Stufen. Es darf gar nicht von ihm verlangt werden, seinen „Schatten" zu verleugnen. Sünde, Hölle und Teufel sind wohl ernst zu nehmen und zu verkündigen, aber stets vor dem Hintergrund von Glaube, Hoffnung und Liebe, vor dem dankbaren Bewußtsein unserer Erlösung durch Gottes Liebe; zuerst muß dem mündigen Christen das „Geschenk der neuen Existenz" (57) aufleuchten. Leider ist die bisherige Kirche viel stärker im Aufstellen und Vertreten eines „abstrakten und absoluten Heiligkeitsideals" (61), viel besser ausgerüstet zum Handhaben von Normen und Autoritätsstrukturen als zur personalen Hilfe, gerade gegenüber jenen Menschen, die durch Mängel ihrer Umwelt und Erziehung schwierig geworden sind (116). So vermag die kirchliche Seelsorge nicht hinlänglich zu helfen gegenüber Störungen der mitmenschlichen Beziehungen („Soziose" statt bloßer Neurose), ja sie würde eher eine Störung noch vertiefen, wenn sie die „Angst vor dem triebhaften Natürlichen" und die „Vernachlässigung des Urbedürfnisses nach Liebe" nicht zu überwinden vermöchte. So kann es kommen, daß die Ungläubigen, die den Herrn nicht kennen, ihre „unglücklichen Brüder" besser zu verstehen vermögen als mancher Kirchentreue (99).

Gerade die „Mutter Kirche" muß sich sorgfältig davor hüten, ihre Kinder besitzen und in Unmündigkeit festhalten zu wollen; sie muß sie verstehend in die Reife geleiten, nicht zuletzt durch die individuelle Lebenshilfe, die in der kirchlichen Seelsorge nicht weiterhin am letzten Platz stehen darf. Verf. setzt sich aber auch klar und deutlich ab von einer vorschnellen und vordergründigen Identifizierung von seelischer Gesundheit und Heiligkeit; gibt es doch, auffällig genug, den gesunden Ungläubigen und den neurotischen Heiligen (ohne daß freilich die Neurose des eifrigsten Christen immer unvermeidlich wäre). Jedenfalls ist

„verdoppelte Frömmigkeit" nicht einfach und immer Befreiung von „neurotischen Eigentümlichkeiten" (44).

Der Verf. gibt allen Seelsorgern eine kluge und wissenschaftlich fundierte Hilfe für ihren Beitrag zur seelischen Gesundheit, soweit diese Heil und Sittlichkeit fördert, und zur Vermeidung oder Überwindung seelischer Störungen, soweit sie diesen hinderlich sind.

Würzburg. Heinz Fleckenstein.

Kamphaus, Franz: **Von der Exegese zur Predigt.** Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (² 1968). 363 S.; Ln DM 19,80.

„Die katholische Predigtliteratur der beiden letzten Jahrzehnte hat die Ergebnisse der Evangelienforschung kaum zur Kenntnis genommen" (309). „Bei den im Zusammenhang dieser Arbeit untersuchten 1500 Predigtvorlagen finden sich nicht einmal 15, die eine sachgerechte Erschließung der biblischen Perikope bieten" (ebd. Anm 2). Das ist eines der Ergebnisse, zu denen K. am Ende seines Buches kommt.

Wenngleich die kritische Bestandsaufnahme der katholischen Predigtliteratur der beiden letzten Jahrzehnte weder der Bedeutung noch dem Umfang nach im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen, so ist dieser Teil des Buches doch am einprägsamsten, weil zugleich erheiternd und erschütternd. Er zeigt die ganze Verworrenheit, aber auch Fruchtlosigkeit einer Predigt, die von der neueren Forschung entweder überhaupt nicht berührt wird oder sich ihr bewußt verschließt.

K.s Anliegen ist aber nicht in erster Linie eine Destruktion; sein Ziel ist vielmehr, einen echten Weg von der Schrift zur Predigt zu finden, aber nicht, indem er die Exegese umgeht, sondern indem er sie weiter- und zu Ende denkt und ihre eigene, wenn auch oft verschüttete und verkannte Intention für die Predigt zum Tragen kommen läßt: Letztes Ergebnis einer form- aber auch einer redaktionsgeschichtlichen Untersuchung der Evangelien kann nicht die Einsicht in und schon gar nicht ein Beweis für die Nichthistorizität der in ihnen geschilderten Reden und Taten sein; letztes Ergebnis ist der Hinweis auf die Evangelien als Predigten, und zwar sowohl in ihren einzelnen Teilen wie als ganzes; als Texte, in denen sich eine bestimmte Glaubenserfahrung ausgesagt hat und die diese Glaubenserfahrung auch weitergeben wollen. Um diese Glaubenserfahrung geht es. Damit ist schon im Grundansatz etwa jeglicher Versuch einer phantasievollen Ausschmückung des Textes – von willkürlich neuen Erfindungen ganz abgesehen – unmöglich. „Die Geschwätzigkeit (einer solchen Predigt) steht in krassem Widerspruch zu der verhaltenen Erzählung des Evangeliums" (77).

Eine derartige „Geschwätzigkeit" bietet sich natürlich dort am ehesten an, wo die Evangelien am zurückhaltendsten sind: in den Ostergeschichten gibt es keine Zeugen der Auferstehung, sondern nur Zeugen des Auferstandenen; die Wundergeschichten sind größtenteils nach einem bestimmten Schema aufgebaut, Zentrum der Wundergeschichten sind nicht die „Wunder" selbst; in den Kindheitsgeschichten schließlich erfährt man über Psychologie und äußeres Leben Jesu sehr wenig. Außerdem wird in diesen Gruppen die Frage um die Historizität in gesteigerter Form zum Problem. Daß K. trotzdem gerade diese heiklen und umstrittenen Gruppen innerhalb der Evangelien für seine Arbeit gewählt hat, ist von vornherein hoch anzurechnen.

K. gibt jeweils im ersten Teil seiner exegetischen Untersuchung eine Einführung („Das Osterzeugnis als Mitte der urchristlichen Verkündigung", „Differenzen innerhalb der Osterüberlieferungen", „Das Wunderverständnis der Antike", „Die literarische Form der Kindheitsgeschichten" u. a.), behandelt in einem zweiten Gang einzelne Perikopen und zieht daraus Schlußfolgerungen (u. a. „Zur historischen Frage"). Im jeweils zweiten Teil, der homiletischen Untersuchung, geht er wieder von grundsätzlichen Überlegungen aus („Die Überwindung des apologetischen Wunderverständnisses", „Unhaltbare Versuche einer Entschärfung der Wundergeschichten", „Die österliche Struktur der Weihnachtspredigt" u. a.). Die Beispiele, aus der jüngeren katholischen Predigtliteratur in reichem Ausmaß gewährt, sind solcherart, daß K. auf eine ausdrückliche Kritik oft verzichten kann. In einem letzten Teil gibt er jeweils „Hinweise zur Verkündigung".

Die Gruppe der Ostergeschichten sei als Beispiel etwas näher behandelt: Die Grabesgeschichten (Mk 16, 1—8, Mt 28, 1—10, Lk 24, 1—12, Jo 20, 1—18) weisen schon untereinander erhebliche Unterschiede auf: Name und Zahl der Frauen, Zahl der Engel im Grab, Grabeswächter nur bei Mt, Wettlauf der Jünger nur bei Jo; Mk und Mt: Auftrag nach Galiläa zu gehen, Lk: Bleibt in der Stadt... Außerdem eine Anzahl historischer Unwahrscheinlichkeiten: Eine Salbung am dritten Tag ist nirgendwo belegt, in Anbetracht der klimatischen Verhältnisse zudem widersinnig. Außerdem zeigt das Verhalten der Frauen „ein mehr als erträgliches Maß an Gedankenlosigkeit" (Campenhausen): Mk 15,46 wird berichtet, wie der Stein vor das Grab gewälzt wurde.

Wohl mag das Dilemma bezüglich der Differenzen und Widersprüche in den einzelnen Osterberichten für den Exegeten zunächst größer sein als für den Prediger, denn dieser hat es mit einer bestimmten Perikope und nicht mit den Parallelen zu tun. Doch dieser scheinbare Vorteil wird sehr bald zum Nachteil. Es ist der Kontext und es sind die Differenzen, die uns das eigentlich Gemeinte oft besser sehen lassen. „Es ist nicht möglich, sie (die Ostergeschichten) alle in einen einheitlichen historischen Zusammenhang zu bringen. Sollte die Tatsache der offensichtlich erheblichen Differenzen das einzige durchgehende und verbindende Moment dieser Erzählungen sein? Wie ist sie zu erklären?" (27) Läßt sich die Einheit nicht durch historisierende Harmonisierung finden, so muß sie auf einer anderen Ebene liegen: „in dem Bekenntnis, daß Gott den gekreuzigten Jesus von Nazareth auferweckt hat" (67).

Grundlage dieses Bekenntnisses ist nie das leere Grab, welches nie das „Felsenfundament unseres Osterglaubens" und keineswegs „des Glaubens heiligster Ort" ist (78). Beim Anblick des leeren Grabes geschieht nach Mk und Mt zunächst überhaupt nichts, die Frauen sind noch zu sehr vom Tod und Grab beherrscht; sie sehen die Tatsache des leeren Grabes, aber es wird ihnen nicht zum Zeichen. Der Osterglaube wird erst durch die Begegnung mit dem Auferstandenen eröffnet, dieser Glaube wird nach dem Zeugnis aller Evangelien nie selbst gefunden oder erfunden, sondern es gibt ein — auch für die Predigt unaufgebbares „An sich der Auferstehung" (73), das Handeln Gottes an Jesus.

Welche „Auswirkungen" haben diese Ergebnisse auf die Predigt? Zunächst: Die Ostergeschichten sind echte geschichtliche Zeugnisse für eine bestimmte geschichtliche Situation. „In einer neuen Zeit unter neuen Umständen wird die alte Osterbotschaft nicht einfach wiederholt... Jeder (Evangelist) verkündet sie an seinem Ort und in seiner geschichtlichen Stunde. Beides gehört also zusammen, die gemeinsame Mitte des Zeugnisses und die je neue Gestalt... So ergibt sich von der Osterüberlieferung der Evangelien selbst her die Konsequenz, daß die Predigt heute nicht einfach wie früher sagen kann, sondern sie ‚neu' sagen muß. Die geschichtliche Situation ist ein integrierendes Element ihrer Wirklichkeit" (67). Diese Integration geschieht aber gerade nicht durch ein verkrampftes Bemühen, „modern" zu sein: „Himmlischer Budenzauber", „Aktion Vatertag" u. ä. als — wenn auch bewußt verfremdete — Titel für Christi Himmelfahrt lassen dies deutlich sehen. Verfremdung eines biblischen Textes muß ursprünglicher ansetzen: das vom Text her eigentlich Intendierte, das nicht einfach mit dem geschriebenen oder nachgesprochenen Wort identisch ist, aufzudecken.

Eine weitere Folgerung für die Predigt: „Das Osterevangelium rechnet mit Menschen, die unterwegs sind, und zwar zunächst zum Grab" (83). Es spricht von Menschen, die Jesus nicht an dem Ort finden, „wo man ihn historisch suchen kann" (W. Kasper). Warum gibt sich dann die Osterpredigt immer so sicher? Warum rechnet sie eigentlich fast nie mit dem „Unglauben der Gläubigen" (Metz)? Abgesehen von pastoraler Klugheit — viele Menschen gehen zu Ostern das einzige Mal in die Kirche — gebietet doch schon die Intention des Textes, der besonderen Situation Rechnung zu tragen.

K. weiß freilich: einer Situation Rechnung tragen bedeutet nicht, sich ihr ausliefern: ist die Wahrheit des Evangeliums die, „den in Jesus ergangenen Anspruch Gottes neu zu Wort zu bringen" (319), läßt sich diese Wahrheit anderseits aber „nicht im Horizont eines positistisch beschränkten Denkens" (ebd) finden, so muß der Prediger auch diese zusätzlich und vorgängige Arbeit übernehmen: Raum schaffen, zu helfen für ein tieferes Wahrheitsverständnis. Dieser Weg muß „Schritt für Schritt in Kontakt mit den Hörern gegangen werden. Aber: Er muß gegangen werden, in Verantwortung vor der Wahrheit des Evangeliums und des Glaubens" (321).

An diesen Beispielen läßt sich das Grundanliegen von K. gut erkennen: Es geht darum, dem Text gegenüber „standzuhalten", ihm nicht vorschnell auszuweichen, sondern sich in dessen eigene Bewegung mithineinnehmen zu lassen. Dazu wird in der Regel eine saubere exegetische Untersuchung des Textes nötig sein. Regel bedeutet nicht Zwang, sondern bewahrt vor Willkür, gibt aber schließlich auch eine größere Freiheit und bewahrt die Predigt vor jener unseligen Grundhaltung, die in der Welt nur ein ‚Anschauungsmaterial' für ‚eigentlich' andere Dinge sieht.

Zum Kapitel der Wundergeschichten wäre die Frage zu stellen, ob man die Heilungswunder auf der einen und die „Natur"- und Speisungs-„wunder" auf der anderen Seite einfach unter den Oberbegriff „Wunder" subsummieren kann. Selbst wenn die Wunder, insofern sie Wunder sind, „rein historisch überhaupt nicht tradierbar" (217) sind, so ist die Frage nach dem hist. Anknüpfungspunkt doch nicht schlechthin bedeutungslos. Und dieser stellt sich für die beiden Gruppen der „Wunder" doch erheblich anders dar.

Im vierten und letzten Teil seines Buches zieht K. die syst. „Schlußfolgerungen hinsichtlich der Struktur der Predigt". Darin wird das Verhältnis der Exegese zur Predigt, u. zw. sowohl ihre Notwendigkeit als auch ihre Grenze bestimmt; Notwendigkeit, die sich aus dem grundsätzlich geschichtlichen Charakter der Schrift ergibt; Grenze, weil „die Sache,

um die es in der Schrift geht, ... sich letztlich einer Methodisierung entzieht" (315). Der Grundeinsicht in den kerygmatischen Charakter der Schrift entspringt die Forderung, daß auch diese nicht Information über etwas sein darf, sondern Anrede, die den Hörer in den Glauben rufen will. Damit verbunden ist eine Relativierung des Stellenwerts der histor. Richtigkeit: „Die Wahrheit der Ev." liegt in einer anderen Dimension, auch wenn die Frage nach dem histor. Jesus — auch für die Predigt — nicht einfach ausgeklammert werden darf. K. setzt sich deshalb auch mit der extremen existenzialen Interpretation auseinander. Sie gibt Welt und schließlich Geschichte auf. Demgegenüber weiß K. um die wesentliche Kategorie der Anamnese, die allerdings auch in die „aktuelle Verkündigung eingebettet" ist (330).

Schließlich ergibt sich als Folge der Schrift selbst der Auftrag zu „aktualisieren": Predigt ist lebendige Überlieferung des Ev. (nicht der Schrift); sie muß auch „situationsgerecht" sein: Als „Begegnung mit der Gemeinde" (347) und „Begegnung mit der Welt" (349) muß sie eine Sprache sprechen, die nicht der Zeit enthoben ist.

Das Buch, mit dem K. in Münster dissertiert hat, ist ein Modellfall einer geglückten „praktischen Theologie" und damit indirekt eine Kritik an jedem Versuch, vorschnell Schranken zwischen „Theorie" und „Praxis" aufzurichten. Wohin die Tatsache der Mißachtung der „Theorie" geführt hat, zeigt K. in seinen vielen Zitationen sehr deutlich. Daß aber die kath. Predigtsituation vielleicht doch nicht mehr so schlimm ist, wie das Buch fürchten lassen könnte, mag die kleine Tatsache erhellen, daß das Buch im Erscheinungsjahr bereits eine zweite Auflage erfahren hat.

Graz. Albert Höfer.

Studenten und die Kirche. Hrsg. von Ringeling/Rohrbach. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag 1968. 318 S.; Ln DM 22,—.

Von der augenblicklichen Unruhe der Studenten sind auch die Studentengemeinden betroffen worden. Eine Krise wurde sowohl in den katholischen wie evangelischen Gemeinden deutlich. Die Herausgabe des Buches Studenten und die Kirche verspricht, manche der Gründe und Zusammenhänge deutlich zu machen. Die beiden Herausgeber sind durch ihre langjährige Tätigkeit als Studentenpfarrer und ihren Kontakt zur Universität besonders qualifiziert. Das Vorwort orientiert darüber, daß es sich um Entwicklungen in den evangelischen Studentengemeinden handelt.

Das Buch weist zwei Hauptteile auf. Der erste besteht aus 11 einzelnen grundlegenden Artikeln über Leben und Aufgabe der Studentengemeinde; der zweite umfaßt eine Dokumentation, in der wichtige Verlautbarungen und Entscheidungen der verschiedenen Gremien der evangelischen Studentengemeinden seit 1947 zusammengestellt sind: von der Delegiertenkonferenz, vom Vertrauensrat, der Studentenpfarrerkonferenz, der Geschäftsstelle in Stuttgart und einzelnen repräsentativen Vertretern der Gemeinden. Dieser zweite Teil wird nur sinnvoll gelesen, wenn man zuvor die grundlegenden Aufsätze mitberücksichtigt. Sonst erscheint vieles trotz der geordneten Zusammenstellung unverständlich, besonders für den Leser, der nicht unmittelbar mit der Materie vertraut ist.

In ihrem Vorwort verweisen die Herausgeber darauf, daß der veränderte Kurs in den evangelischen Studentengemeinden Anlaß sei, ihren Weg in den letzten zwei Jahrzehnten nach dem Kriege nachzugehen und Tendenzen darüber sichtbar zu machen, wie der Ort der Hochschulgemeinden neu bestimmt werden muß. Die einzelnen Aufsätze sind unabhängig voneinander geschrieben. Sie weisen nicht nur wegen der verschiedenen Themenstellung einen Unterschied auf; es kommen auch verschiedene theologische Konzepte und gesellschaftliche Vorstellungen zum Ausdruck. Ein Stück jüngster Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands wird in ihnen deutlich.

Die evangelischen Studentengemeinden entstanden aus der DCSV (Deutsche Christliche Studentenvereinigung), die deutlich den Charakter eines Vereins trug und während des Kirchenkampfes der 30er Jahre verboten wurde, und der Studentengruppen der Bekennenden Kirche. Das ordnet sie der Kirchlichen Sammlung zu (176). Der in verschiedenen Beiträgen dargelegte Entwicklungsgang der Studentengemeinde nach dem Kriege läßt manches an innerkirchlicher Fragestellung der EKD erkennen.

Unter verschiedenen Gesichtspunkten werden die Aufgabe und die Situation der evangelischen Studentengemeinde beschrieben. So wird von wichtigen Begegnungen mit ausländischen Kommilitonen gesprochen (32); das Zusammentreffen der einzelnen Konfessionen wird geschildert, die in der Studentengemeinde „neue Konfession" bilden (13). Die Frage des Gottesdienstes (25) wird behandelt mit der Einsicht, daß in den Anfängen die Bibelarbeit Mitte des ganzen Gemeindelebens war und später der Gottesdienst diese fast verdrängte. Das Problem des Fachstudiums mit seiner Rückwirkung auf die Gemeindeaufgabe (60) wird fachkundig angegangen. In einem weiteren Beitrag wird die spezifische Situation des Studenten an unseren heutigen Hochschulbereichen entfaltet und wie die Gemeinde dort menschliche Dienste anbietet im Zusammenhang von Seelsorge und Sozialarbeit (76f). Die Stellung des Studentenpfarrers, die bei aller Gleichheit der Probleme sich in einigen Punkten abhebt von der des katholischen, wird dargelegt. Der Artikel von M. Schröter (148) macht darauf aufmerksam, wie tiefgreifend die Frage nach der Einheit der Studentengemeinde in Ost und West als u. a. auch theologisch bestimmtes Problem erfahren wird besonders durch den Aufsehen erregenden Entscheid vom Oktober 1967, durch den die Studentengemeinden der BR und der DDR sich organisatorisch teilen im Gegensatz zur EKD. Dabei wollen die Studentengemeinden die notwendigen partnerschaftlichen Beziehungen erhalten und neu bedenken. Am grundlegendsten erscheint der ausgewogene Aufsatz von Ringeling, einem der Herausgeber des Buches; er ist heute Dozent in Münster. Seine Bestandsaufnahme zeigt deutlich die günstige Entfaltung der Studentengemeinde in der Atmosphäre der Nachkriegszeit, ihre allgemeine Anerkennung bis zu der bekannten Krise vor etwa 10 Jahren. Die Analyse der neuen Entwicklung, die R. bis hin zu den Fragen des politisch-gesellschaftlichen Engagements der Studentengemeinde vorantreibt, erscheint zutreffend. Der Hinweis auf die kommende Bedeutung der Hochschulgemeinden für die heutige Kirche mag weitertragende Diskussionen auslösen.

Besonderer Beachtung wert ist der unter Dokumentation Nr. 9 erschienene Auszug eines Referates des ehemaligen Studentenpfarrers H. Schmidt (Als Buch erschienen unter dem Titel „Vita experimentalis" Kaiser-Verlag 1959), der auch in der katholischen Studentenpfarrerkonferenz zur Grundlage einer Diskussion gemacht wurde. Schon zu früher Stunde suchte er nach einer weitschauenden Beurteilung der Entwicklung der Hochschulen die veränderte Lage theologisch zu deuten als Anruf für einen neu zu bedenkenden Dienst der Studentengemeinde und eine entsprechende Umänderung ihrer Struktur. Universität und Wissenschaft werden gesehen als die Herausforderung an die Glaubenden und die Gemeinden und verlangen von ihnen ein Umdenken und eine neue Initiative.

Auch wenn man noch einen geschlossenen theologischen Aufsatz über das Verständnis von „Gemeinde" in Anlehnung an neutestamentliche Vorstellungen gewünscht hätte, so verraten doch alle Aufsätze von recht unterschiedlichen Ansätzen her ausgehend ein deutliches Suchen nach Gestalt und Wirkweise einer Studentengemeinde unter theol. Gesichtspunkten. Es wird an verschiedenen Stellen der Aufsätze wie der Dokumentation aufgewiesen, daß eine Studentengemeinde sich notwendig auf Hochschulgemeinde hin entwickeln muß; das besagt nicht nur, daß sie personell auch Assistenten und Dozenten umfaßt, sondern daß die Gemeinde in ihrem Wirken und gläubigen Verständnis von der Präsenz innerhalb der Universität bestimmt wird mit ihren Problemen, ihrer Weise der Reflexion und Fragestellung. Die Gemeinde wird so flexibel auf den Prozeß innerhalb der Universität bezogen. Sie kann nur dann Gemeinde Jesu Christi sein, wenn sie sich in ihrer Weise zum Dienst bereithält. Ein neues Modell von Gemeinde innerhalb der modernen Gesellschaft zeichnet sich ab und führt, wie in verschiedenen Aufsätzen und einem Teil der Dokumentation, besonders unter Abschnitt IX, ersichtlich wird, zu dem so viel Unruhe stiftenden politischen Engagement der evangelischen Studentengemeinden. Der notwendige gesellschaftliche Bezug wird in dem Aufsatz von Ringeling nachgewiesen und die politische Verpflichtung in dem von Albrecht (96): Der Glaube hat es mit der ganzen Wirklichkeit zu tun, und darum gehört das politische Zeugnis zum Leben der Gemeinde. Aus dem politischen Zeugnis ergibt sich notwendig auch die vertretene Parteinahme in gewissen Fragen und Teilnahme an politischer Aktion. Diese grundsätzliche Wende weist sich theologisch aus. Die schwere Frage aber, wer denn als Gemeinde politisch sprechen und handeln darf und wo die Grenzen liegen, die einer Gemeinde und der Kirche gestellt sind, scheint ungelöst. Nicht deutlich genug wird der Gefahr entgegengetreten, daß eine christliche Gemeinde wie eine politische Gruppe neben anderen erscheinen kann. Die von offiziellen Stellen der evangelischen Kirche geäußerte Befürchtung, daß Seelsorge und Predigt durch politische Information und Aktion ersetzt werden und die Theologie durch Soziologie, taucht irgendwie im Hintergrund auf. Dies ist vor allem der Fall in dem Artikel „Zur Struktur der Gemeindeleitung". Die soziologischen Analysen lassen hier kaum noch ein neutestamentliches oder theologisches Element erkennen.

Mit besonderem Interesse mag die Ökumene betrachtet werden, wie sie sich im Verhältnis zur katholischen Studentengemeinde entfaltet hat. Der von guter Sachkenntnis und praktischer Erfahrung getragene Artikel von Engelhardt (47ff) gibt darüber Auskunft. Sehr eindringlich gehen bei gleichem Anliegen dem Leser die verschiedenen Ansätze im Entstehen der ev. bzw. kath. Gemeinde auf aus der jeweils verschiedenen Geschichte und einem unterschiedlichen Kirchenverständnis, besonders auch die Differenz in den verschiedenen Stellungnahmen zu gesellschaftlich-politischen Fragen der ESGiD (Geschäftsstelle Stuttgart) und der KDSE (Kath. Deutsche Studenteneinigung Bonn). Ein Höhepunkt in gegenseitiger Begegnung erscheint mit Recht der Studententag in Göttingen Oktober 1965, der keine aufsehenerregenden kontroverstheologischen Debatten brachte, aber höchst einmütiges gemeinsames

Ringen um die gleiche Problematik, die die moderne Universität den Gemeinden und den christlichen Studenten aufgibt. Trotz dieses Artikels überrascht es etwas, daß in allen anderen Ausführungen und auch in den vielfältigen Stellungnahmen der Dokumentation eine Beziehung zur KDSE oder den katholischen Studentengemeinden nicht mehr erwähnt wird. Dabei ist doch offensichtlich, daß an den einzelnen Universitätsorten die Gemeinden in zunehmendem Maße miteinander arbeiten, die gleichen Probleme erfahren. Viele frühere Fragen, auch kontroverstheologischer Art, sind von beiden Seiten überschritten, während neue Gegensätze auftreten, die zum Teil quer durch die Gemeinden hindurchgehen.

Die Verfasser sind sich bewußt, daß nur ein Ausschnitt gegeben werden konnte. Und so verdient die Arbeit volle Anerkennung. Sie wird auch dem, der an einer katholischen Studentengemeinde beteiligt ist, aufschlußreiche Einsichten vermitteln. Es wäre sehr wünschenswert, daß von seiten katholischer Studentenpfarrer und Studenten ein ähnliches Werk erstellt würde; das 1965 erschienene Buch „Katholische Studentenseelsorge, Geschichte und Gestalt" (Paderborn), das aus ähnlichem Anlaß wie das vorliegende erschien, bedürfte einer Weiterführung.

Münster. H. Werners.

Corpus Ambrosiano Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex. Erster Teil: **Text.** Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensell untersucht und hrsg. von Odilo Heiming (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 49) Münster: Verlag Aschendorff 1968. LXXXII, 478 S.; 8 Tafeln; kart. DM 98,—.

Die Handschrift C 43 (272) der Zentralbibliothek in Zürich, um das Jahr 1000 oder wenig früher von vielen (etwa zwei Dutzend) Händen in St. Gallen geschrieben, wo sie bis 1712 verblieb, dürfte in der verzweigten Sakramentargeschichte wohl einzigartig sein. Sie enthält nämlich, offenbar als Studienkodex, jeweils unter dem Titel des betreffenden Tages, Texte dreier Sakramentare (daher *Sacramentarium triplex*), eines Gelasianums (nahe verwandt mit cod. Sangall. 348, den Mohlberg 1918 als „fränkisches Gelasianum in alemannischer Überlieferung" edierte), eines (gelasianisierten) Gregorianums (dessen historischer Stellenwert in der Genealogie noch näherer Untersuchung bedarf; es bestehen Beziehungen, wie schon M. Gerbert 1777 feststellte, zu drei Sakramentaren des ausgehenden 10. Jh.s aus St. Blasien, Petershausen bei Konstanz und Hornbach bei Solothurn) und eines Ambrosianums. Die gut überlieferten Texte des letzteren, für die Stadt Mailand selbst bestimmt, sind für die Geschichte der ambrosianischen Sakramentare von hohem Wert, wenn sie auch wegen der zerstückelnden Methode des Triplex fast nichts über die Struktur des karolingischen und nachkarolingischen mailändischen Sakramentars ergeben.

Zwar ist der Triplex bereits 1777 durch Martin Gerbert, Abt von St. Blasien, in seiner *Monumenta veteris liturgiae Alemannicae* unter Heranziehung umfangreichen Vergleichsmaterials ediert worden, aber leider nicht immer in der Reihenfolge des Codex. So wartete die Forschung, nachdem P. Cagin 1899 die verloren geglaubte Handschrift wieder entdeckt hatte, auf eine von Cagin wie später von C. Mohlberg angekündigte und auch in Angriff genommene Edition nach heutigen Kriterien. Diese liegt nun endlich dank der Zähigkeit und dem Sachverständnis O. Heimings und des Scriptoriums von Varensell vor.

Nach einer Bibliographie (IX—XI) und der Inhaltsübersicht (XIV—XXXIV) folgen eine (z. T. vorläufige) Einführung in die Handschrift, Ort und Zeit ihrer Niederschrift und Geschichte ihrer Erforschung sowie die Edition der in ihr enthaltenen Urkunden (XXXV—LXXXII). Die sorgfältige Edition der Sakramentartexte erfolgt aufgrund von Photographien des Codex (die durchgehende Numerierung der 3595 Formeln stammt von H. Schmidt SJ — Rom). Der Anhang der Handschrift (352—359) enthält ein fragmentarisches sanktgallisches Heiligen-„Breviarium" (Initien von Meßlesungen und Gesängen sowie von Antiphonen und Responsorien des Stundengebets). Ein alphabetisches Formelregister (360—450) und Indices mehrfach vorkommender Formeln (451—464), der Heiligen (465—467), der in der Handschrift selbst auftretenden Buchstaben, die auf Querverbindungen der drei Sakramentare hinweisen (467f), beschließen mit Registern zur Einleitung (469—472) und zum „Breviarium" (473—478) und den 8 Tafeln die meisterhafte, hochverdienstliche Edition. Hoffentlich lassen die beiden weiteren Bände, eine Wortkonkordanz („bereits in Arbeit") und nähere Forschungen O. Heimings zur Handschrift und ihre Einordnung in die Sakramentargeschichte, nicht zu lange auf sich warten.

Münster. E. J. Lengeling.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Band X, 2. Halbband. Hrsg. von Emmanuel von Severus. Regensburg: Pustet (1968). S. 325—665; Ln DM 56,—.

Hansjörg Auf der Maur eröffnet den inhaltsreichen Halbband mit Überlegungen zum „Verhältnis einer zukünftigen Liturgiewissenschaft zur Religionswissenschaft" (327—343). Er fordert mit gutem Grund von der Liturgiewissenschaft, sie müsse weit mehr als bisher die Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte (insbesondere des alten Orients, des Alten Testaments und des Judentums, der Antike, des germanischen Altertums und der Volkskunde), der Religionsphänomenologie, der Religionswissenschaft („in Zusammenhang mit der Tiefenpsychologie") und der Religionssoziologie einarbeiten. Die von der Deutschen Bischofskonferenz im März 1968 verabschiedete „Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten" sieht für Liturgik neben einer einstündigen Einleitungsvorlesung in den beiden ersten Semestern nur zwei Stunden im 7. und 8. Semester vor. Bei einer solchen Beschränkung, die dem Artikel 16 der Liturgiekonstitution (Liturgiewissenschaft als Hauptfach; vgl. Dekret über die Priesterausbildung, Art. 16) nicht gerecht wird, ist das Ideal, „im Vorlesungszyklus der Liturgik vor der theologischen Grundlegung der Liturgie eine religionsphänomenologische Darstellung des Kultus" zu lesen, leider eine bare Utopie. So bleibt wohl allenfalls die Aufgabe, „wenigstens exemplarisch im Zusammenhang mit dem einen oder anderen Ritus oder Sakrament die entsprechenden religions-wissenschaftlichen Fragen" zu behandeln. Jedenfalls wäre es „ein Gewinn für die Liturgikvorlesungen ..., wenn zumindest der Dozent für sich selbst die religionswissenschaftlichen Fragestellungen und Ergebnisse" sichtet und aufarbeitet (343).

Von den Vorträgen der Studientagung über das aktuelle Thema „Sakral und Profan", die das Abt-Herwegen-Institut Maria Laach im April 1967 veranstaltete, bringt der vorliegende Band die Beiträge von Christine Mohrmann, Sakralsprache und Umgangssprache (344—354) und Wulf Arlt, Sakral und profan in der Geschichte der abendländischen Musik (375—399).

In beiden geschichtlichen Referaten finden sich nicht wenige unmittelbare praktische Feststellungen. Mohrmann weist mit Recht die radikalen Säkularisierer darauf hin, daß auch weltliche Bereiche sprachliche Stilisierung kennen (353), daß „sakrale Stilisierung noch immer den geistigen Bedürfnissen ungezählter Christen entspricht", daß die Bildung von Sakralsprachen modernen Stils in der Bibelsprache (falls vorhanden) einen guten Ausgangspunkt habe, sich aber nicht „auf die Sprache der Zeitungen und auch nicht auf den Jargon wilder, extremer Liturgie-Neuerer stützen" könne, und daß schließlich „der Säkularismus sich in konsequenter Form (Hervorhebung der Verf.) überhaupt nicht mit dem Christentum verträgt" (354). Ob der zu wenig geschützte Satz: „Die Sakralsprache, die sich als liturgische Sprache an Gott richtet, erzielt nicht in erster Linie Mitteilung im menschlichen Sinne" (352), dem berechtigten Anliegen dient, muß bezweifelt werden.

Die Lektüre der gründlichen Untersuchung des Musikwissenschaftlers Arlt, die eine weitgehende stilistische Einheit zwischen kultgebundener und außerliturgischer Musik nachweist, ist besonders den Verfechtern einer „Musica sacra" zu empfehlen, die immer noch nur rückwärts gerichtet sind. Man muß dem Verf. beipflichten, daß die Geschichte immer wieder gezeigt hat, „daß es nur dort zu einer bedeutenden Kultmusik kam, wo nicht ein bestimmter Sakralstil postuliert und damit das künstlerische Wirken eingeschränkt wurde" (309). Die Tatsache, daß „Stilmittel wesentlich pro fano ausgeprägt wurden, kann kaum ein Grund dafür sein, sie aus dem Gottesdienst auszuschließen, sofern sie nicht der Wortgebundenheit aller sakralen Musik entgegenstehen" (398).

John Hennig steuert neben einer Miszelle zum Adverb *jugiter* (400—403) seinen in Laach im April 1967 gehaltenen Vortrag über die „Heiligung der Welt im Judentum und Christentum" bei (355—374). Die Ausführungen verdienen Beachtung bei der Reform der Benediktionen des Rituale Romanum, an die sich das römische Consilium zur Durchführung der Liturgiekonstitution bisher wegen der gegenwärtigen Tendenz zur Entsakralisierung noch nicht herangetraut hat. Auf S. 359 wird der Rezensent bei ungenauer Zitierung zu pauschal als Anhänger gewisser Tendenzen hingestellt.

Der wie immer beim Jahrbuch vielfältige, ausführliche und — anders als heute vielfach üblich — kritische Literaturbericht umfaßt neben Einzelbesprechungen (587—609) die Gruppen „Liturgie in der Theologie und im kirchlichen Leben nach dem 2. Vatikanischen Konzil" von Angelus Häußling (405—456), „Pastoralliturgik" von Wilhelm Kahles (457—475), „Liturgie in der Spiritualität und in der Frömmigkeit" von Emanuel von Severus (476—520), „Liturgie im Gespräch mit den Kirchen der Reformation" von Albert Brandenburg und Athanasius Wolff (521—544), „Liturgie von der Karolingerzeit bis zur Tridentinischen Reform" von Adalbert Kurzeja (545—565), „Liturgie vom Trienter Konzil bis zum zweiten Vatikanum" von Hermann Reifenberg (566—576), „Religiöse Volkskunde" von Theo Gantner und Paul Wiertz (577—586). Unter den Rezensenten auch Dorothea Sölle zu finden (587f zu Van Buren, Reden von Gott in der Sprache der Welt), erweckt Erstaunen. Die Aktualität des Rezensionsteils hat zugenommen: ältere Werke finden sich nur noch

sehr selten (S. 516: Thieme, 1960; 535f: Cullmann 1958). Zu wünschen wäre, daß die Seitenzahl der Bücher angegeben wird.

Das zehnfach gegliederte Register der Autoren, Sachen und Wörter (613—663) umfaßt wie üblich zwei Halbbände. Der Benutzer würde noch dankbarer sein, wenn die Teilung in Halbbände, die auf zwei Jahre verteilt sind, aufgegeben und jeder Band mit Registern versehen würde.

Münster. E. J. Lengeling.

Deussen, Giselbert CSSp.: **Die neue liturgische Gemeinde.** Frankfurt/M: Verlag Josef Knecht 1968. 126 S.; br. DM 9,80.

Die „Liturgieerneuerung auf Raten" und ein „reaktionäres" Beharren auf tradierten Formen einerseits, das fehlende „Gespür für das unaufgebbar Wesentliche" liturgischen Tuns bei (vermeintlich) „fortschrittlichen Stürmern" anderseits lassen den Verf. der Frage nach den Ursachen der „Krisensituation der Liturgie" nachgehen. Mit diesem (zweifelsohne schwierigen) Unterfangen, der Sache auf den Grund gehen zu wollen, wagt er sich an eine Aufgabe heran, die er — trotz mancher Einseitigkeiten und Verallgemeinerungen in Darstellung und Argumentation — im Grunde überzeugend meistert. Zu bewundern ist der Elan, mit dem er entscheidende Aspekte des liturgischen Lebens erörtert. Zu bedauern ist der Umstand, daß der Verf. nicht in allen Punkten ausreichend über den Stand der Arbeit an der Liturgiereform und über das Ziel isoliert erscheinender Maßnahmen orientiert ist. Wo gibt es eine Reform ohne Taktik und Kompromisse?

Die Unfähigkeit des „heutigen Menschen", einen spontanen Zugang zur Liturgie zu gewinnen, sieht Deussen nicht so sehr darin, daß man bestimmte liturgische Formen ablehnt oder sich zugunsten „spontaner Liturgien" gegen amtlich verordnete Texte und Riten wendet, sondern vielmehr in einer veränderten Glaubenshaltung begründet. In der Konfrontation des (durch die Säkularisierung der Lebensbezüge) veränderten Glaubens- und Weltbewußtseins mit dem (unwandelbaren) Wesen liturgischen Vollzugs (Bildhaftigkeit und Gemeinschaftscharakter) deckt der Verf. Ursachen des verbreiteten liturgischen Unbehagens auf; er wirft damit zugleich Fragen auf, die bisher weniger im Blickfeld der Liturgik gestanden haben, sich aber in den gegenwärtigen Bemühungen um eine *liturgia condenda* nachdrücklich stellen.

Der dreifach gegliederte Aufbau des Buches („Liturgie und Glaubenssituation" — „Überwindung der Gegensätze" — „Liturgie in dieser Weltzeit") führt von der Situationsanalyse zu möglichen oder zumindest erwägenswerten neuen Ansätzen bezüglich des Verständnisses wie des Vollzugs der Liturgie, wobei die Gemeinde in der gottesdienstlichen Versammlung als das erstrangige „liturgische Zeichen" erkannt wird.

Die Fragen der Gemeindebildung, der Gemeindeordnung, der Partnerschaftlichkeit, der „Entgrenzung des Sakralen", der Bildhaftigkeit der Liturgie und des erneuerten Symbols, des (notwendigen) Experimentes, des personalen Zugangs und Vollzugs werden in einer weithin ausgewogenen und bewußt zukunftsorientierten Form behandelt, in der sich Hingabe an die Wirklichkeit und Bereitschaft zu notwendigen Schritten gleichermaßen dokumentieren.

Bösensell. Theodor Maas-Ewerd.

Mitchell, Leonel L.: **Baptismal Anointing.** (Alcuin Club Collections, No. XLVIII) London: S.P.C.K. 1966. XII, 199 S.; Ln. 42 s.

Die Untersuchung über den Gebrauch des Öls in den Riten der Initiation (Taufe und Firmung) geht von der Salbung vor der Taufe und den beiden Salbungen nach der Taufe aus, wie sie in der Apostolischen Überlieferung Hippolyts von Rom bezeugt ist. In einem zweiten Kapitel wurden Zeugnisse der früheren Kirchenväter, Hinweise des Alten und Neuen Testaments und der heidnische und profane Gebrauch des Öls besprochen. Die folgenden Kapitel befassen sich mit den alten syrischen sowie mit den verschiedenen östlichen und westlichen Riten, wobei außer den liturgischen auch andere Quellen (Väter, Apokryphen) befragt werden. In einem Anhang wird die — sehr differenzierte — Geschichte der Verwendung von Öl in den Taufriten bei den Anglikanern referiert.

Da der Gebrauch von Öl vor und nach dem Bad in der Antike Sitte war, kann es nicht verwundern, daß Ölsalbungen schon früh, vielleicht schon in der Zeit des 1. Johannesbriefes und der Apokalypse, spätestens aber in der Mitte des 2. Jahrhunderts mit der christlichen Taufe verbunden wurden. Um so mehr fällt auf, daß es in der ältesten syrischen Tradition, die in Ostsyrien fortbesteht und die vielleicht in der Reihenfolge „Geist, Wasser, Blut" (1 Joh 5,7f) ihre Wurzel hat, keine postbaptismale Salbung (und Handauflegung) gibt, sondern nur eine Salbung vor der Taufe, die den Geist verleiht.

Die präbaptismale Salbung hat sehr häufig sowohl im Osten — gleichfalls von Syrien abgesehen — als auch im Westen nicht den exorzistischen Charakter, den ihr Hippolyt zu geben scheint. Wenn mit vielen andern der Verf. die präbaptismale Salbung des römischen Ritus „exorzistisch" oder als Ausrüstung im Kampf gegen Satan deutet, so kann er sich dabei höchstens auf die Stellung der Salbung nach der Absage berufen, wobei aber anzumerken wäre, daß manche mittelalterlichen Quellen (die Verf. nicht berücksichtigt) und schon das Pontificale Romano-Germanicum (10. Jh.) die Salbung nach den Glaubensfragen unmittelbar vor der Taufe einordnen (vgl. H. J. Spital, Der Taufritus in den deutschen Ritualien, Münster 1968, 103f, 109f, Lit.). Daß das Katechumenenöl vor seiner Weihe am Gründonnerstag exorziert wird (wie auch der Chrisam), ist natürlich kein Argument für eine antidiabolische Deutung der Salbung selbst. Weder der Text des Weihegebets noch die römische Spendeformel geben ein Recht zur „exorzistischen" Deutung. Manche „positive" Formeln in Ost und West schließen sie direkt aus.

Nur die römische Liturgie kennt wie Hippolyts Taufordnung eine doppelte postbaptismale Salbung. Verf. meint m. E. zu Recht, daß es sich um eine funktionale, nicht essentielle Doppelung handelt: Salbung des Körpers durch den Presbyter, Hauptsalbung durch den Bischof, der daran Signation und Handauflegung (Firmung) anschloß. Für eine nur funktionelle Doppelung — die schon zur Zeit Innocenz' I. verkümmerte: Salbung in *summitate capitis, in fronte* —spricht die sachliche Identität der Formel, die die postbaptismale Salbung begleitet, und des Gebets (ehemals sakramentale Form), das der heutigen Firmformel vorausgeht. Diese Identität hat übrigens dazu bewogen, daß die erstere Formel und mit ihr die postbaptismale Salbung im künftigen Taufritus ausfallen wird, wenn die Firmung sofort nach der Taufe gespendet wird. Die postbaptismale Salbung hatte, wie heute noch die Texte (Weihe des Chrisams und Gebete oder Formel zur Salbung) deutlich machen, den Sinn, die Angleichung des Christen an den Christus als König und Priester zu verdeutlichen, während die Geistesgabe zunächst der Handauflegung zugeschrieben wurde. Da die Handauflegung in allen Riten des Ostens wie des Westens, die koptischen, äthiopischen und mozarabischen ausgenommen, verschwand oder, wie im römischen Ritus, auf eine für unwesentlicher gehaltene kollektive Handausstreckung reduziert wurde, zog die Salbung (im römischen Ritus die zweite, dem Bischof vorbehaltene, in Ostsyrien die präbaptismale Salbung) die pneumatologische Sinndeutung an sich. Das war insofern nicht sinnlos, als die „Salbung" des Christus und des Christen eben in der Herabkunft des Geistes geschieht.

Die Trennung der Firmung von der Taufe im Westen und — außerhalb Roms auch im Westen zunächst nicht übliche — Prärogative des Bischofs als *minister ordinarius* der Spendung mit der Ausbildung einer eigenen, sehr einseitigen Theologie, hätte auf Grund neuerer Forschung (Chavasse, Leroy, van Buchem) differenzierter dargestellt werden können. Daß der anglikanische Verf. diese Trennung nicht akzeptiert, kommt schon im Titel seines Buches zum Ausdruck. Objektiv richtiger wäre: Anointing in the Christian Initiation.

Die wichtigsten Quellen (Liturgien und Väter) sind in der Darstellung ziemlich ausgeschöpft, wobei man durchaus hier und da zu den Deutungen, die der Verf. gibt, Fragezeichen setzen kann. Die herangezogenen Editionen sind nicht immer die heute maßgebenden; so zitiert Verf. die Kirchenordnung Hippolyts nach der längst überholten Edition Eastons (1934), nicht nach Botte (1963), was ihn auf S. 4 und S. 64 erheblich in die Irre führt. Bedauerlich ist, daß Melito von Sardes fehlt. Ergänzungsbedürftig ist auch das, was zur Gnosis und aus den apokryphen Quellen geboten wird (vgl. dazu R. Cantalamessa, L'omelia „In Sanctum Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma, Milano 1967, 306—328). Die einschlägige Literatur wird nur sporadisch verwertet. So fehlen z. B. Corblet, Martène, Stenzel, Fisher, Kretschmar gänzlich, ebenso die Aufsätze, die Verf. selbst zur Geschichte des Taufritus beigesteuert hat.

Dennoch ist die Monographie des Autors sehr zu begrüßen, weil das Thema bisher nie umfassend behandelt wurde. Hoffentlich trägt sie dazu bei, daß so manches Pauschalurteil in den Liturgiken differenziert und gewisse „Theologien der Firmung" von unhistorischen Konstruktionen geheilt werden.

Münster. E. J. Lengeling.

Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort. 50 Abb. auf 40 Lichtdrucktafeln n. Aufnahmen von Julie Märki-Boehringer, Auswahl von Friedrich Wilhelm Deichmann, Text von Theodor Klauser. (3. Beiheft zur Halbjahresschrift Antike Kunst. Hrsg. von der Vereinigung der Freunde Antiker Kunst) Olten (Schweiz) 1966. 91 S.; 40 Taf., geb. DM 38,—.

Was sich im bescheidenen Rahmen eines Beiheftes präsentiert, ist ein Meisterwerk in Auswahl und Darstellung. Nur eine souveräne Übersicht über die Fülle der Monumente und ihre interpretatorischen Probleme gestattet das Wagnis, auf knappem Raum und anhand weniger Denkmäler „einen repräsentativen Längsschnitt" durch die Entwicklung der frühchristlichen Sarkophagplastik zu bieten, eingebettet in die übergreifenden Fragen nach Entstehung und Aussagegehalt der frühchristlichen Kunst ganz allgemein.

Die Abbildungen verzichten auf Effekte der Ausleuchtung und perspektivischen Hervorhebung und bieten in streng frontaler Ausrichtung Gesamt- oder Detailansichten der 24 untersuchten Sarkophage. Die drucktechnische Wiedergabe ist durchweg gut, jedenfalls besser als man sie von den Bildanhängen ikonographischer Arbeiten gewohnt ist. Das möglichst

groß gehaltene Format erlaubt das Erkennen auch kleinerer plastischer Details, die Loseblattform der Tafeln eine synoptische Betrachtung von Bild und dazugehörigem Text.

Der Text gliedert sich in drei Abschnitte. 5—22 wird unter Berücksichtigung der abgebildeten Sarkophage eine allgemeine Einführung in das Verständnis der frühchristlichen Kunst gegeben; 23—48 folgt eine ausführliche Beschreibung der ausgewählten Sarkophage, 49—88 werden die 24 Sarkophage umfassend ikonographisch und ikonologisch gedeutet, wobei viele Fragen zur Sprache kommen, die heute die christlich-archäologische Forschung bedrängen und anregen. Literatur-, Abkürzungs- und Tafelverzeichnis beschließen 89—91 den Textteil.

Bevor auf Klausers Ausführungen näher eingegangen wird, darf eine grundsätzliche Bemerkung vorausgeschickt werden. Der Leser und Beschauer dieses „repräsentativen Längsschnittes" könnte vermuten, wohlfundiert und sorgsam ausgewählt auf knappem Raum mit dem derzeitigen Stand der Forschung und der gängigen Interpretation der für viele andere stehenden Monumente vertraut gemacht zu werden, wie es normalerweise dem Ideal vereinfachender Überblicke entspricht, deren Ziel es ist, in möglichst objektiver Weise gesicherte Ergebnisse zu unterbreiten. Diesem Ideal — falls es eines ist — wird die Darstellung Klausers nicht gerecht. Natürlich ist sie wohlfundiert und sorgsam ausgewählt; man spürt die Vertrautheit des Verf. mit den Ergebnissen der ikonographischen Forschung und mit den Stärken und Schwächen ihrer Positionen in jedem Satz. Klauser ist aber ein viel zu engagierter Forscher, der durch zahlreiche eigene Untersuchungen und durch die von ihm angeregten Arbeiten seiner Schüler die christlich-archäologische Wissenschaft befruchtet hat, als daß er gewillt wäre, eine abgewogene, d. h. eine auf den *consensus omnium* reduzierte Kompilation aller Meinungen vorzutragen. Seine Darstellung ist gewiß objektiv, insofern sie stets an eine genaue Beobachtung der Monumente gebunden bleibt. (Daß Beschreibung und Interpretation der Denkmäler getrennt werden und die Beschreibung einen so großen Raum einnimmt, ist kein Zufall, sondern entspricht Klausers Anliegen, beide nicht voreilig zu vermischen.) Ausgehend von einer genauen Denkmälerkenntnis ist Klausers Deutung der Entwicklung der frühchristlichen Kunst und der vornehmlich behandelten Sarkophage aber subjektiv; sie vermittelt seine mit allen Mitteln nüchterner, historischer Forschung in langjährigem Bemühen um die Monumente gewonnenen Einsichten. Das Subjektive seiner Interpretation ist darum kein Mangel, sondern geradezu das Faszinierende der vorsichtig als „Deutungsversuche" (49) bezeichneten Ausführungen des 3. Abschnitts. Klauser hat allem Anschein nach bisher den Schwerpunkt seiner Arbeit auf das Sammeln und die genaue Beschreibung der Denkmäler gelegt, er hütete sich vor jeder voreiligen, unkontrollierten Auslegung und bemühte sich, formal und inhaltlich den profan-antiken Hintergrund der chirstlichen Denkmäler zu erhellen. Wenn er hier eine ausführliche und sehr konkrete christliche Interpretation repräsentativer Erzeugnisse der Sarkophagplastik vorlegt, macht das seine Darstellung nicht nur für den interessierten Laien, sondern gerade für den Archäologen wertvoll.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Klausers Ergebnissen würde, wie andere Rezensionen erkennen lassen, mehr Raum beanspruchen, als für eine Buchbesprechung zur Verfügung steht, will sie nicht von vornherein hinter der bestechenden Argumentation Klausers zurückbleiben. Dem Leser dürfte eher damit geholfen sein, wenn im folgenden kurz d i e Ansichten Klausers referiert werden, die nicht zum Allgemeingut der ikonographischen Forschung gehören und seinen persönlichen Standpunkt besonders deutlich kennzeichnen.

Im Einführungsabschnitt beginnt K. mit dem Widerspruch zwischen dem 2. Gebot des Dekalogs, das jeden Versuch untersagt, „irgendetwas bildlich darzustellen", und der Tatsache, daß um 400 in allen christlichen Gemeinden christliche Kunstprodukte anzutreffen sind. Der erste Anlaß, bildliche Darstellungen zu gestatten, ergab sich aus dem praktischen Bedürfnis nach Siegelringen, die zum Schutz des persönlichen Eigentums gebraucht wurden. Wählte man, nach dem Ausweis des Klemens von Alexandrien, dafür zunächst Motive neutralen Inhalts, so in einem folgenden Schritt für Ringgemmen geeignete, kurzgefaßte Szenen aus dem AT, bei denen auf jüdische Vorbilder zurückgegriffen werden konnte. Als man solche Ringe nicht mehr von jüdischen Händlern bezog, und christliche Künstler darangingen, atl und nunmehr auch ntl Szenen in Gemmen zu schneiden, war eine Bresche in die absolute Geltung des 2. Gebotes geschlagen und der erste Schritt zur Entstehung christlicher Kunst getan. Der in der Gemmenkunst entwickelte Motivschatz verleitete dazu, wenig später in Anpassung an die Gebräuche der heidnischen Mitbürger die Grabstätten zu schmücken. Schließlich machten die Bilder auch vor den gottesdienstlichen Räumen nicht halt, von Bischöfen und Synoden unterschiedlich beurteilt, toleriert oder verboten. Kirchlicherseits aufgegeben wurde das Bilderverbot erst nach 350, so daß die christliche Kunst vor diesem Datum als Volkskunst betrachtet werden muß und erst nach 350 mit kirchlich-theologischem Einfluß auf Thematik und Gestaltung der Monumente gerechnet werden darf (5—7). Die Kunstwerke der ersten Periode haben einen biblisch-historischen Inhalt, auf den durch Liturgie und Predigt belehrte Laien kommen konnten; das Charakteristikum der späteren Kunstprodukte sind figürliche Ideenbilder, die ein abstrahierendes Verarbeiten der Heilsgeschichte und mithin theologisches Denken voraussetzen (19f).

Die in den Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst im Jahrbuch f. Antike u. Christentum entwickelten Gedanken zur Deutung der Orante und des Hirten hat K. vollständig übernommen. Orante und Hirt sind Symbolfiguren, die die aus der paganen, philosophisch popularisierten Zweitugendlehre bekannten Verhaltensweisen der *pietas* (εὐσέβεια) und *humanitas* (φιλανθρωπία) vergegenwärtigen. In ihnen bekennen die im Sarkophag Bestatteten, daß sie sich in ihrem Leben um ein rechtes Verhalten Gott und den Menschen gegenüber — christlich formuliert: um die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe — bemüht haben. Damit ist der Interpretation des Hirten auf Jesus, den guten Hirten, eine generelle Absage erteilt; auch spezifisch christliche Ideen (σωτηρία, Sünderliebe) sieht Klauser im Hirten nicht symbolisiert (13f; 49; 52f; 68; 74; 78).

Die biblischen Szenen der frühen Periode ordnet K. in 4 Gruppen: Paradigmen-, Erlösungs-, Tauf- und Petrusmotive. Im Verein mit den Symbolfiguren der Orante und des Hirten liefern sie die Kriterien, nach denen sich die Interpretation auszurichten hat. Die Verstorbenen wenden sich hoffend an Gott (Christus) als den Adressaten aller Bildaussagen (21f), indem sie an die biblisch bezeugten Rettungstaten erinnern und auf die durch Christus geschehene Erlösung hinweisen, an der sie als Getaufte und Glieder der Gemeinde des Petrus Anteil haben (vgl. die Interpretation der Sarkophage 1—5; 7—11; 49—65). Interpretationen, die aus diesem Rahmen herausfallen, werden vermieden, bzw. abgelehnt, so z. B. die Erklärung der Sarkophage Nr. 6 (Arles u. Florenz) als Absage an den Kaiserkult. (Leider geht K. hier auf die Argumente von K. Wessel, Christus Rex. Kaiserkult u. Christusbild = Archäol. Anz. 68 (1953) 118—36) nicht ein.) Rückgriffe auf die profane Triumphalkunst gestattet K. am ehesten bei den Szenen des Einzugs in Jerusalem und der Magieranbetung, in denen auch die Bindung an die sepulkrale Bedeutung der frühen Bildaussagen gelockert erscheint (60—62). Ebenso verzichtet K. auf eine prägnante inhaltliche Auslegung der einzelnen Bildmotive; die Programme der Sarkophage sind zu variabel und miteinander austauschbar, die Reihung auf den Friessarkophagen zu willkürlich, als daß dem einzelnen Motiv ein bestimmter Platz und damit eine präzise Bedeutung zugewiesen werden könnte. In einigen Fällen scheint die Anordnung der Szenen allein auf technische Zweckmäßigkeiten zurückzugehen (vgl. 53; 57f; 60).

Mit dem Sarkophag Nr. 12 (65—67) beginnt die Interpretation der theologisch beeinflußten Denkmäler, zu denen als erste Gruppe die Passionssarkophage gehören. Ihr Bildprogramm läßt sich mit den bisherigen Jenseitsvorstellungen des Volkes, das nach dem Tode ein Verweilen im Zwischenzustand erwartete und nur den Martyrern den direkten Zugang zur himmlischen Seligkeit einräumte, unmittelbar nicht mehr in Verbindung bringen. K. nimmt an, daß es den Bischöfen und Theologen um die Mitte des 4. Jahrhunderts gelang, diese Jenseitsvorstellungen zu revidieren, dem Volk die Angst vor dem Zwischenzustand, der Zeit zwischen Tod und allgemeinem Gericht, zu nehmen und die Hoffnung auf den Eintritt ins Paradies nach einer gewissen Zeit jenseitiger Reinigung zu wecken. Auf denselben Stand einer fortgeschrittenen Eschatologie führt K. die üblicherweise als repräsentative Lehrversammlung gedeutete Ausschmückung des Sarkophags Nr. 13 zurück. Die Szene ist kein Nachhall apsidialer Kompositionen im Bereich der Grabeskunst, sondern ein innerlichst mit sepulkralen Gedanken verbundenes Bildthema. Bischof Concordius, der im Sarkophag bestattete Tote, ist an den „Hof des Allmächtigen in der Sternenwelt hinweggerafft" worden (so die *tabula inscriptionis*) und stellt sich der himmlischen Versammlung Christi und seiner Apostel, die zugleich die oberste Gerichtsbehörde im Reiche Gottes ist (67—71). Auch die Sarkophage der sogenannten *Dominus-legem-dat-Gruppe* (Nr. 16; 17; 19) fügen sich dem Rahmen der neuen Eschatologie ein. Sie haben nichts mit der Übergabe des Gesetzes an Petrus, d. h. letztlich mit Primatsvorstellungen zu tun. Sie stellen, aus den Passionssarkophagen herausgewachsen, den Sieg Christi dar, nicht mehr im Triumphzeichen des Kreuzes, sondern im Bild des im Himmel herrschenden Christus, der als der Gute Hirt (hier erst kommt nach K. das johanneische Hirtenmotiv ins Spiel) den Gläubigen zugewandt bleibt. Supplikanten nahen sich dem Paradiesesberg, Gericht und Vergebung erhoffend; sie gelangen schon in die Nähe des himmlischen Herrschers und brauchen nicht länger mehr in irgendeinem Zwischenzustand zu warten (72—80).

In allen diesen Fällen hält K. strikt an der sepulkralen Deutung fest. Auch einen Sarkophag aus Arles mit dem Durchzug durch das Rote Meer (Nr. 20) versteht K. nicht aus der politischen Situation des Sieges Konstantins an der Milvischen Brücke, sondern als Rettungsparadigma, bzw. Taufverweis (80—2). Noch die ravennatischen Sarkophage sind sepulkral bestimmt und Ausdruck der fortgeschrittenen Jenseitsvorstel-

lungen. Das Besondere an ihnen ist eine konsequent zu Ende geführte theologische Abstrahierung, die sich in den späten Stücken mit allegorischem Bildschmuck begnügt und auf die Darstellung menschlicher Figuren ganz verzichtet. Die künstlerische Aussage verliert damit an Vielfalt und Verstehbarkeit; sie wird volkspädagogisch unwirksam, ein (Miß)erfolg, den K. auf das Konto der Theologen des 6. Jh.s setzen möchte (86).

Diese kurze Übersicht zeigt, in welchem Maße der Bonner Archäologe die gewohnten Bahnen ikonographischer Auslegung verläßt und zu selbständig gefundenen Interpretationen vorstößt. Ihre Grundgedanken sind bei aller Vielfalt an Einzelbeobachtungen doch von einer erstaunlichen Einfachheit. Der sepukrale Gedanke, am Wachsen der Jenseitsvorstellungen gemessen, wird zum Hauptschlüssel für das Verständnis aller Monumente. Trotzdem bleiben der ungelösten Fragen viele. Auf ein Problem hat Klauser selbst deutlich hingewiesen, weil es für seine Argumentation von besonderer Wichtigkeit ist. Die Revision der Eschatologie um die Mitte des 4. Jh.s ist noch weithin unbekannt. Sie wird von der sepulkralen Plastik aus der 2. Hälfte des Jh.s mehr postuliert, als von der Kenntnis der literarischen Quellen ermöglicht. Doch wer, wie Klauser, so viele begründete Antworten gibt, darf auch einige Fragen offen lassen. Erstere nützen den unbefangenen Lesern, letztere denen, die die frühchristliche Kunst studieren und erforschen.

Bonn. E. Dassmann.

Hinweise

Kirchen in nachsakraler Zeit. Konkretionen — Beiträge zur Lehre von der handelnden Kirche. Band 2. Hrsg. von Hans-Eckehard Bahr. Hamburg: Furche-Verlag 1968. 133 S., 17 Taf.; kart. DM 9,80.

Im Titel des Buches ist von Kirchen die Rede. Gemeint sind Kirchenbauten, wobei auch auf das ihnen zugrundeliegende Selbstverständnis der Kirche als Institution eingegangen wird. Daß wir in der nachsakralen Zeit leben, versucht der an erster Stelle stehende Beitrag des Herausgebers nachzuweisen. Er geht aus von dem Hörensagen, mit der Reformation sei die Trennung der Welt in sakrale und profane Bereiche endgültig überwunden (16). Da dem in der kirchlichen Realität nicht so ist, erhebt Bahr gegen die lutherischen Kirchen den Vorwurf, das vorreformatorisch Sakrale sei in ihnen wiedergekehrt (20). Es ist richtig, daß Luther das Heil individualisiert und alles Kirchentum ungeheuer relativiert hat, aber dort, wo Bahr von einer Verdrängung dieser Relativierung durch die protestantischen Kirchenleitungen spricht (20), könnte man fragen, ob es sich nicht um eine legitime Wiederentdeckung der Kirche handelt.

Nach dem katholischen Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt wird man das Wort von der nachsakralen Zeit nicht ohne weiteres nachsprechen können. Wie Otto Semmelroth SJ in einem Artikel „Säkularisierung als Frage an die Theologie" (Stimmen der Zeit, Dezember 1968) darlegt, hat die Säkularisierungstheologie von Tillich, Gogarten und Bonhoeffer zu Einsichten geführt, die auch von der katholischen Theologie akzeptiert werden. Doch hält er m. E. zu Recht fest, „daß wir Menschen unser persönliches Leben in zwei Dimensionen ausdrücklich machen müssen" (396): in der Dimension der Welt, in der Gott unthematisch immer anwesend ist, und in der Dimension der Begegnungen mit Gott, wo die Welt das nur unthematisch und mehr unterbewußt Anwesende ist und wo bestimmte Orte und Zeiten der Begegnung ausgesondert sind. Solche Orte und Zeiten sind vorzüglich Kirchenbauten und Gottesdienste. Das heißt in seiner Konsequenz, daß Kirchenräume keine reinen Profanräume sein dürfen, sondern in irgendeiner Weise sakralen Charakter bewahren müssen.

Mit dieser Konsequenz werden die übrigen Beiträge des Buches nicht einfach uninteressant. Sie handeln über konkrete Baugestalten, über das sich im modernen Kirchenbau ausdrückende Selbstverständnis der Kirche, über Forderungen an den Kirchenbau in der demokratischen Ära u. ä. Es mag sein, daß auch eine katholische Kirchengemeinde, die ein Gemeindezentrum bauen will, daraus Anregungen gewinnen kann, selbst wenn sie ein anderes Kirchenverständnis zugrundelegen muß.

Gars am Inn. Raimund Ritter, CSSR.

Burr, Viktor: **Bibliothekarische Notizen zum Alten Testament.** Forschungsstelle für Buchwissenschaft an der Universitätsbibliothek Bonn. Kleine Schriften 6. Bonn 1969. 36 S.; kart. DM 5,80.

Der Verf. hat bereits in seiner Dissertation auf die Bedeutung der ugaritischen Texte für die klassische Philologie hingewiesen und von dieser Seite her die Diskussion über die Homerischen Schiffskataloge angeregt (s. Klio, Beiheft 49, Aalen 1944). In dem vorliegenden Werk behandelt er mit umfassender Kenntnis, ausgehend von den Funden in Ugarit und Qumran, die Aussagen über Schrift, Buch, Archiv und Bibliothek im Alten Testament und schließt so mit eine Lücke in der gegenwärtigen bibliothekarischen Fachliteratur.

Münster. Oswald Loretz.

Ratzinger, Joseph: **Einführung in das Christentum.** Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München: Kösel-Verlag [1]1968, [7]1969. 306 S., Ln DM 24,80; Studienausgabe kart. DM 19,80.

Dieses Buch wurde unter dem Titel: „Das Wesen des Christlichen. Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger: ‚Einführung in das Christentum'" durch Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Wien, und Prof. Dr. Walter Kasper, Münster, in dieser Zeitschrift 65 (1969) 177—188 besprochen. Prof. Ratzinger nimmt zu dieser Besprechung Stellung in einem Aufsatz: „Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf ‚Einführung in das Christentum'" in Hochland 61 (1969) 533—543.

Münster. Hermann Eising.

Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin. Hrsg. von Bernhard Stasiewski. XIX. u. XX. Jg. 1965/66. Berlin: Morus-Verlag (1968). 108 S.; br. DM 6,—.

An die Bedeutung dieses Jahrbuches für die Kirchengeschichte des Bistums Berlin braucht nur anerkennend erinnert zu werden. Mosaiksteine der Forschung sind wichtig für das große Bild der Kirchengeschichte überhaupt. So kann diesmal als für die Reformationszeit bedeutsam auf den Aufsatz von Beate Fröhner, Der evangelische Pfarrstand in der Mark Brandenburg 1540—1600, hingewiesen werden, sowie als für die neueste Geschichte sehr bedeutsam auf das, was Rudolf Morsey schreibt „Zur Geschichte des Preußischen Konkordats und der Errichtung des Bistums Berlin".

Münster. H. Eising.

Kölner Domblatt. Jahrbuch des Zentral-Dombauvereins, hrsg. von Joseph Hoster. 26. u. 27. Folge. Köln: Verlag Bachem 1967. 303 S.

Neben Nachrichten über den Dom, seine Erforschung und Wiederherstellung, und seinen Klerus enthält dieser Band eine Dombibliographie 1963—1966 mit 766 Nummern. Über das Lokalhistorische hinaus sind von Bedeutung die Aufsätze Matthäus Bernards, Geschichtsperiodisches Denken in der Theologie des 12. Jahrhunderts, und Hans Reinhardt, Nikolaus von Verdun und die Kunst in Reims.

Münster. H. Eising.

Marré, Heiner u. **Hoffacker,** Paul: **Das Kirchensteuerrecht im Land Nordrhein-Westfalen.** (Aschendorffs Juristische Handbücherei, hrsg. v. H. Schopp. Bd 76) Münster: Aschendorff 1969. 372 S.; Ln DM 39,—; kart. DM 37,—.

Die beiden Verfasser, Juristen im kirchlichen Dienst, kommentieren materialreich und unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung das in NRW geltende Kirchensteuergesetz von der Interessenlage der Kirche her; das ist ihr gutes Recht. Vorangestellt ist eine Einleitung über die Entwicklung des kirchlichen Abgabenrechtes und des Verhältnisses von Staat und Kirche. Marré, durch zahlreiche einschlägige Publikationen bekanntgeworden, steht auf dem Boden der sog. Koordinationslehre, die freilich in jüngster Zeit von namhaften Staatskirchenrechtlern kritisiert wird.

Man greift nicht gern zu einem juristischen Kommentar, der ständig auf einen Nachtrag verweist. Nachdem die späte Bekanntmachung der Neufassung des Gesetzes das Erscheinen des Kommentars so lange verzögerte, hätte der Verlag die Kosten nicht scheuen sollen, die 20 (wichtigen!) Seiten Nachtrag in den Text einzubringen.

Frankfurt. Werner Böckenförde.

Personennachrichten

Am 30. Januar 1970 starb im Alter von 68 Jahren Prof. Dr. theol. Nikolaus Adler, em. o. Prof. für Exegese des Neuen Testaments, in Mainz.

Im Alter von 64 Jahren starb am 9. Februar 1970 Prof. Dr. theol., Dr. phil. Otto Stegmüller, O. Prof. für Religionsgeschichte, in Freiburg i. Br.

Dr. theol. Bardo Weiss habilitierte sich am 3. Februar 1970 für Dogmatik bei der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz aufgrund der Arbeit: „Die Auferstehung als Vollendung der Erlösung. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zur Theologie der griechischen und lateinischen Väter bis zur Zeit Augustins" (Ref. Prof. R. Haubst).

Am 3. März 1970 verstarb in Höxter/Westf. der em. Prof. der Kirchengeschichte und Patrologie an der Philos.-Theol. Akademie Paderborn Dr. theol. Adolf Herte im Alter von 83 Jahren.

Am 6. April 1970 verstarb Pater Dr. Lic. bibl. Eugen Henne OFMCap, Lektor für Exegese des Alten Testaments an der Kapuziner-Hochschule zu Münster, im Alter von 78 Jahren.

Dr. theol. Vaclav Wolf habilitierte sich an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Mainz für das Fach Philosophische Einführung in die Theologie und Grundlegung der Dogmatik. Thema der Habilitationsschrift: „Die Unsterblichkeit der Seele in der aktuellen theologisch-philosophischen Diskussion" (Ref.: Prof. Dr. Haubst, Prof. Dr. Stallmach).

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

Διακονία Πίστεως. Al Padre José Antonio de **Aldama**, SJ, ... un grupo de amigos y de discípulos en sus treinta y cinco años de profesorado y sesenta y cinco de edad. — Granada: (Faculdad Teol. de Granada) 1969. XXIV, 307 p. = Biblioteca teológica Granadina XIII; pes 400; p. 295—307: Morcillo Alabarces, Antonio: Bibliografía. Libros y artículos del R. P. José Antonio de Aldama, SJ.

Heuresis. Festschrift für Andreas **Rohracher**, 25 Jahre Erzbischof von Salzburg. Hrsg. von Thomas Michels. — Sa: Müller (1969). 362 S..

Gottesreich und Menschenreich. Ernst **Staehelin** zum 80. Geburtstag. — Bas u. Stu: Helbing & Lichtenhahn (1969). XVIII, 633 S.; Lw. 58,—; S. 607—633: Verzeichnis der Schriften von Ernst Staehelin.

Schlatter, Adolf: Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften. Mit einer Einf. hrsg. von Ulrich Luck. — Mchn: Kaiser Verl. 1969. 272 S. = Theologische Bücherei XLI.

I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internazionale di studio Mendola, 21—27 agosto 1965. — Mil: Vita e Pensiero (1968). XVII, 785 p. = Miscellanea del Centro di studi medioevali V = Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Contributi III, 5; Lire 12 000.

Pietro e Paolo nel XIX centenario del martirio. A cura dei professori Primo Luigi Vannicelli e Bonaventura Mariani. Introduzione di Salvatore Garofalo. — Nap: D'Auria 1969. VIII, 363 p. = Historia salutis. Serie storica I; Lire 3500.

Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio. — R: Fac. theol. Pont. Univ. Lateranensis 1968. 427 p. = Lateranum. N. S. A. XXXIV, 1—4; Lire 4000.

Scotus speaks today. 1266—1966. Seventh centenary symposium, april 21, 22, 23, 1966. — Southfield/Michigan: Duns Scotus College 1968. 321 p.; $ 4,—.

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

Peel, Malcolm Lee: The epistles to Rheginos. A **Valentinian** letter on the resurrection. Introduction, translation, analysis and exposition. — Lo: SCM Pr. (1969). XV, 208 p. = The New Testament library.

Frickel, Josef, SJ: Die "Apophasis Megale" in **Hippolyt**'s Refutatio ‹VI 9—18›. Eine Paraphrase zur Apophasis Simons. — R: Pont. Inst. Orient. Studiorum 1968. 218 p. = Orientalia christiana analecta CLXXXII; Lire 5000.

Domínguez del Val, Ursicino: Herencia literaria de padres y escritores españoles de **Osio** de **Córdoba** a **Julián** de **Toledo**. — Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España I, Salamanca 1968, 1—85.

Roover, E. de, OPraem: **Augustin** d'Hippone et l'interprétation de Luc 1, 35. — AnalPraem XLV, 1969, 24—45. 149—169.

Morán, J., OSA: «Tunc... nunc» en las Confesiones de san Agustín. — August IX, 1969, 62—90.

Lumpe, Adolf: Die konziliengeschichtliche Bedeutung des **Ennodius**. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 15—36.

Memorials of St. **Anselm**. Edited by R. W. Southern and F. S. Schmitt, OSB. — Lo: Oxford Univ. Pr. for the British Academy 1969. VIII, 370 p. = Auctores Britannici medii aevi I; £ 6,0-0.

Rupertus Tuitiensis: Commentaria in evangelium Sancti Iohannis. Edidit Rhabanus Haacke, OSB. — Turnh: Brepols 1969. XV, 831 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis IX; BF 2050.

Jolivet, Jean: Arts du langage et théologie chez **Abélard**. — P: Vrin 1969. 390 p. = Études de philosophie médiévale LVII; F 60,—.

Luscombe, D.E.: The school of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1969. XIII, 360 p. = Cambridge studies in medieval life and thought. N. S. XIV; sh 75/—.

Bertola, Ermenegildo: Teologia monastica e teologia scolastica. — Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, R 1968, 237—271.

Bougerol, Jacques Guy: Saint **Bonaventure** et le **Pseudo-Denys l'Aréopagite**. — Actes du colloque saint Bonaventure, 9—12 sept. 1968, Orsay, (P 1968), 33—123.

Nikolaus von **Dinkelsbühl** ‹1360—1433›: I: Tractatus contra errores Hussitarum. II: De sub utraque. Textkritische Ausgabe von Rudolf Damerau. — Giessen: Schmitz (1969). 353 S. = Texte zum Problem des Laienkelchs = Studien zu den Grundlagen der Reformation VI.

Pozo, Cándido, SJ: **Domingo de Soto**, OP: "Relectio de merito Christi". Introducción y edición. — Διακονία Πίστεως. Al Padre José Antonio de Aldama, SJ..., Granada 1969, 137—161.

Seripando, Girolamo: De iustitia et libertate christiana. Hrsg. von Anselm Forster, OSB. — Mstr: Aschendorff 1969. XXII, 130 p. = Corpus catholicorum XXX; brosch. DM 24,—.

Preul, Reiner: Reflexion und Gefühl. Die Theologie **Fichtes** in seiner vorkantischen Zeit. — B: de Gruyter 1969. VIII, 164 S. = Theologie der Bibliothek Töpelmann XVIII; Lw. DM 36,— [Diss., Göttingen]

Trillhaas, Wolfgang: Die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd II, Frb, Bas, Wien (1969), 88—124.

Sundkler, Bengt: Nathan **Söderblom**. His life and work. — Lo: Lutterworth Pr. (1968). 438 p.; sh 63/—.

Berkouwer, Gerrit Cornelis: Gehorsam und Aufbruch (Nabetrachting op het Concilie, dt.) Zur Situation der katholischen Kirche und Theologie. Mit e. Nachwort von Johann Christoph Hampe. — Mchn: Kaiser (1969). 191 S.; kart. DM 14,80.

Zizola, Giancarlo: Il sinodo dei vescovi. Cronaca, bilancio-documentazione. — To: Borla (1968). 433 p.; Lire 2800.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Myths and symbols. Studies in honor of Mircea **Eliade**. Ed. by Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long. With the collaboration of Jerald C. Brauer and Marshall G. S. Hodgson. — Chic and Lo: Univ. of Chicago Pr. (1969). 438 p.; sh 90/—; p. 417—433: Bibliography of Mircea Eliade.

Religious pluralism and world community. Interfaith and intercultural communication. Ed. by Edward J. Jurji. — Leid: Brill 1969. VII, 314 p. = Supplements to Numen XV; hfl 48,—.

Widengren, Gero: Religionsphänomenologie (Religionens värld, dt.) (Vom Verf. überarb. u. bedeutend erw. Fassung d. 2. Aufl. d. schwed. Originals. Unter Verwendung der Vorarbeiten v. Helmhart Kanus-Credé u. d. Verf. übers. v. Rosemarie Elgnowski.) — B: de Gruyter 1969. XV, 684 S. = de Gruyter Lehrbuch; DM 38,—.

Dumermuth, Fritz: Religion in sociological perspectivity. — Contemporary religions in Japan IX, 1968, 1—29.

Menschings, Gustav: Der **Irrtum** in der Religion. — Hdlb: Quelle u. Meyer 1969. 174 S.; kart. DM 18,50.

Hornung, Erik: **Altägyptische** Höllenvorstellungen. Mit 7 Lichtdrucktafeln u. 6 Abb. im Text. — B: Akademie-Verl. 1968. 39 S., 4 Bl. Abb. 4° = Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-histor. Klasse LIX, 3; kart. DM 10,30.

Soden, Wolfram von: "Als die Götter ‹auch noch› Mensch waren." Einige Grundgedanken des **altbabylonischen Atramhasīs**-Mythus. — Orientalia XXXVIII, 1969, 415—432.

Cragg, Kenneth: The privilege of man. A theme in Judaism, Islam and Christianity. Jordan lectures 1967. — Lo: Athlone Pr. 1968. IX, 208 p. = Jordan lectures in comparative religion VIII; sh 42,—.

Grotzfeld, Heinz: Der Begriff der **Unnachahmlichkeit** des **Korans** in seiner Entstehung und Fortbildung. — Archiv für Begriffsgeschichte XIII, 1969, 58—77.

Roux, Jean-Paul: Recherche des survivances pre-islamiques dans les textes turcs musulmans: Le «Bābur-nāme». — Journal asiatique CCLVI, 1968, 247—261.

Bareau, André: The superhuman personality of **Buddha** and its symbolism in the Mahāparinirvānasūtra of the Dhamaguptaka. — Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade, Chic and Lo (1969), 9—21; p. 23—45: Kramrisch, Stella: Indian varieties of art ritual; p. 47—62: Wayman, Alex: No time, great time, and profane time in Buddhism.

Hoàng-sy-Quý, Hoàng-son: Le mythe indien de l'homme cosmique dans son contexte culturel et dans son évolution. — RHistRel CLXXV, 1969, 133—154.

Clothey, Fred: Skanda-Sasti: A festival in **Tamil India**. — History of religions VIII, 3, 1969, 236—259.

Pokorný, Petr: **Gnosis** als Weltreligion und als Häresie. — Numen XVI, 1969, 51—62.

Unnik, W[illem] C[ornelius] van: Balans: 20 jaar na een keerpunt in het onderzoek van de gnostiek. — NedThT XXIII, 3, 1969, 189—203.

Vyncke, F.: De godsdienst der **Slaven**. Met 8 afbeeldingen, en 17 tekeningen. — Roermond: Romen & Zonen 1969. 200 p. = De godsdiensten der mensheid IX; hfl 30,75.

Slawik, Alexander: Glaube und Kult im Wortschatz des **Ainu**. — Anthropos LXIII/LXIV, 1968/69, 187—200.

Barrett, David Brian: Schism and renewal in **Africa**. An analysis of six thousand contemporary religious movements. — Nairobi, Lo: Oxford Univ. Pr. 1969. XX, 363 p., 25 ill., 1 carte; sh 65/—.

Varney, Peter D.: Religion in a West African university. — Journal of religion in Africa II, 1969, 1—42.

Kanyamachumbi, Patient: Réflexion théologique sur la religion des ancêtres en Afrique centrale. — Revue du Clergé africain XXIV, 1969, 421—455.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Mulders, Alphons: Bibliografisch overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur **1969**. — MissWerk XLVIII, 1969, 243—269.

Promper, Werner: Literaturbericht. — ZMR LIV, 1970, 24—39.

Doens, Irénée, OSB: L'Eglise orthodoxe en Afrique Orientale dans et hors le cadre du patriarcat grec-orthodoxe d'Alexandrie. — Revue du clergé africain XXIV, 1969, 543—576.

Hastings, Adrian: Das schwarze Experiment. Kirche und Mission im neuen **Afrika** (Church and mission in modern Africa, dt.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 348 S.; Lw. DM 25,80.

Hinchliff, Peter: The church in South Africa. — Lo: SPCK for the Church Historical Society 1969. XII, 116 p.; sh 9/6.

Lebroc, Reynerio: Proyección tridentina en América. — MissHisp XXVI, 1969, 129—207.

Gundolf, Hubert: **China** zwischen Kreuz und Drachen. 650 Jahre katholische Mission im Reich der Mitte. — Mödling: St. Gabriel-Verl. (1969). 284 S.; Lw. ÖSch 198,—.

Reil, Sebald, OFMConv: Neues zur Missionsgeschichte Shensis. Ein unbekannter Brief des P. Francisco **Gayosso** SJ. — ZMR LIV, 1970, 1—13.

Saiz Díez, Félix, OFM: Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica. — MissHisp XXV, 1968, 257—318; XXVI, 1969, 5—111.
Ageneau, Robert: Les instituts missionnaires dans le renouveau de la mission. — Vocation LXIX, 1969, 507—529.
Bates, Searle: Christian historian, doer of christian history. In memory of Kenneth Scott **Latourette** ‹**1884—1968**›. — IntRevMiss LVIII, 1969, 317—326.
Beyerhaus, Peter: Humanisierung einzige Hoffnung der Welt? — Salzuflen: Verl. f. Missions- u. Bibelkunde 1969. 72 S.; DM 5,50.
Colombo, Domenico, PIME: I missionari interrogano i teologi. — Mondo e Missione XCVIII, 1969, 350—370.
Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen. Hrsg.: Waldemar Molinski, SJ. — Mchn: Pfeiffer (1969). 177 S. = Pfeiffer-Werkbücher LXXXI; kart. DM 10,80.
Dieu est-il occidental? Des coopérants chrétiens s'interrogent. Éd. par H. Vulliez. — P: Ed. du Cerf 1969. 184 p. = L'évangile au XXe siècle XXVI; F 16,—.
Basetti-Sani, Giulio, OFM: Per un dialogo cristiano-musulmano. Mohammed Damietta e La Verna. — Mil: Vita e Pensiero 1969. X, 478 p.; Lire 5000.
Duval, Armand, PB: La pré-mission et le dialogue avec les non-chrétiens. — Revue du clergé africain XXIV, 1969, 485—506.
Barra, Giovanni: Le frontiere dell'amore. Testimonianze sulle missioni del **Kenya**. — To: Ed. Missioni Consolata 1969. 205 p. = Incontri V.
The Church in India today. National Seminar, Bangalore, May 15th to 25th, 1969. — The Clergy Monthly XXXIII, 1969, 289—314.
Gheddo, Piero: L'ora della contestazione per le missioni. — Mondo e Missione XCVIII, 1969, 280—304.
Kieran, J.A.: The Christian Church in East Africa in modern times. — NZM XXV, 1969, 190—203.
Problemi e prospettive delle università cattoliche in America Latina. — R: Ed. Internazionali Sociali 1969. 273 p.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Zürcher Bibel-Konkordanz. Vollständiges Wort-, Namen- und Zahlenverzeichnis zur Zürcher Bibelübersetzung mit Einschluß der Apokryphen. Bearb. von Karl Huber und Hans Heinrich Schmid. Hrsg. v. Kirchenrat des Kantons Zürich. Bd I (: A-G). — (Zü: Zwingli Verl. 1969). XXXII, 862 S.
Lipinski, É[douard]: La **liturgie pénitentielle** dans la Bible. — P: Éd. du Cerf 1969. 117 p. = Lectio divina LII; F 16,20.
Schwarzwäller, Klaus: Das Verhältnis Altes Testament — Neues Testament im Lichte der gegenwärtigen Bestimmungen. — EvTh XXIX, 1969, 281—307.

2. Altes Testament

Noth, Martin: Gesammelte Studien zum Alten Testament II. Mit einem Nachruf von Rudolf Smend u. der von Hermann Schult zusammengestellten Bibliographie (S. 166—205). Hrsg. von Hans Walter Wolff. — Mchn: Kaiser 1969. 217 S. = ThBü XXXIX; kart. DM 16,80.
Clark, W. Malcolm: A legal background to the Yahwist's use of "good and evil" in **Genesis 2—3**. — JBiblLit LXXXVIII, 1969, 266—278.
Mittmann, Siegfried: Aroer, Minnith und Abel Keramim. ‹Jdc. 11, 33›. — ZDtPalV LXXXV, 1969, 63—75.
Boecker, Hans Jochen: Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des **I. Samuelbuches**. Ein Beitrag zum Problem des „Deuteronomistischen Geschichtswerks". — Neuk: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1969. 99 S. = WissMonANT XXXI; Lw. DM 19,80.
Hauer, Christian E.: The shape of **Saulide** strategy. — CaBiQ XXXI, 1969, 153—167.
Ahlström, Gösta W.: **Solomon**, the chosen one. — History of religions VIII, 2, 1968, 93—110.
Rost, Leonhard: Zur Vorgeschichte der Kultusreform des **Josia**. — VetTest XIX, 1969, 113—120.
Dubarle, A. M.: L'authenticité des textes hebreux de **Judith**. — Bibl L, 1969, 187—211.
Ellison, H. L.: The **prophets** of Israel. From Ahijah to Hosea. — Exeter: Paternoster Pr. 1969. 176 p.; sh 21/—.
Biblica sacra. Vol. XIII: Liber Isaiae. Ex interpretatione sancti Hieronymi cum prologo eiusdem et variis capitulorum seriebus. — R: Typis Polygl. Vaticanis 1969. LXIV, 295 p. 4°; $ 24,95.
Brueggemann, Walter: Tradition for crisis. A study in **Hosea**. — Richmond: Knox 1969. 164 p.; $ 4,95.
Kellermann, Ulrich: Der **Amos**schluß als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung. — EvTh XXIX, 1969, 169—183.
Liagre Böhl, F. M. Th. de, — B. Gemser: De **psalmen**. Tekst en uitleg. — Nijk: Callenbach 1969. 268 blz.; hfl 37,50.
Vonck, Pol: L'expression de confiance dans le Psautier. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII, Louv-P 1968, 1—51.
Schreiner, Josef: Aus schwerer Krankheit errettet. Auslegung von Psalm **30**. — Bibel und Leben X, 1969, 164—175.
Jüngling, Hans-Winfried: Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm **82**. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1969). 113 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXVIII; kart. DM 9,80.
Horst, Friedrich: **Hiob**. Teilband I (**1—19**). — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. XII, 288 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XVI/1.
Emerton, J. A.: Notes on some passages of the book of **Proverbs**. — JThSt N. S. XX, 1969, 202—220.
Larcher, C., OP: Études sur le livre de la **Sagesse**. — P: Gabalda 1969. 442 p. = Études bibliques; F 78,—.
Bauer-Kayatz, Christa: Einführung in die alttestamentliche **Weisheit**. — Neuk: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1969). 95 S. = Biblische Studien LV; kart. DM 7,75.
Klatt, Werner: Hermann **Gunkel**. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 280 S. = FRLANT C; Lw. DM 38,- [Diss., Hamburg]
Crenshaw, J. L.: Method in determining wisdom influence upon "historical" literature. — JBiblLit LXXXVIII, 1969, 129—142.
Anderson, F. I.: Israelite **kingship** terminology and social studies. — BiblTransl XX, 1969, 29—39.
Schulz, Hermann: Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der **Mot-Jumat-Sätze**. — B: Töpelmann 1969. 208 S. = ZAW, Beih. CXIV; Lw. DM 42,— [Diss., Marburg]
Crenshaw, J. L.: *YHWH Ṣeba'ôt Šemô*: A form-critical analysis. — ZAW LXXXI, 1969, 156—175.
Fohrer, Georg: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte ‹1949—1966›. — B: de Gruyter 1969. X, 372 S. = ZAW, Beih. CXV; Lw. DM 74,—.
Ohler, Annemarie: **Mythologische** Elemente im Alten Testament. Eine motivgeschichtliche Untersuchung. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 234 S. =Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.
Guillén Torralba, Juan: Revelación y mito en el Antiguo Testamento. — EstBib XXVII, 1969, 195—213.
Kenyon, Kathleen M.: **Jericho**. Vol. II. With contributions by C. Bennett [e. a.]. — Lo: The British School of Archeology in Jerusalem 1969. 731 p., 42 pl., 305 text figures; £ 9,9.0.
Olávarri, Emilio: Fouilles à **'Arô'er** sur l'Arnon. Les niveaux du Bronze Intermédiaire. — RBibl LXXVI, 1969, 230—259; 5 fig., 5 pl.
Finkelstein, L.: The origin of the **Pharisees**. — Conservative Judaism XXIII, 1968/69, 25—36.
Burchard, Christoph — Jacob Jervell — Johannes Thomas: Studien zu den **Testamenten der Zwölf Patriarchen**. Drei Aufsätze hrsg. von Walther Eltester. — B: Töpelmann 1969. VIII, 158 S. = ZNW, Beih. XXXVI; Lw. DM 44,—.
Dead Sea Scroll studies. Editor: John Macdonald. — Leid: Brill 1969. VI, 167 p. = The Annual of Leeds University Oriental Society VI; hfl 45,—.

3. Neues Testament

Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. (Hrsg. von Josef Schreiner. Unter Mitw. von Gerhard Dautzenberg. Mit Beitr. von Josef Schreiner [u. a.]) — Wü: Echter-Verl. (1969). 398 S., 4 Ktn.
Nellessen, Ernst: Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im **Matthäus**evangelium. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1969). 160 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXIX.
Lambrecht, Jan, SJ: Marcus interpretator. Stijl en boodschap in **Mc. 3, 20 — 4, 34**. With a summary in English. Voorwoord van J. de la Potterie, SJ. — Brugge-Utr: Desclée [&] de Brouwer (1969). 148 blz.
Egger, Wilhelm: Die Verborgenheit Jesu in Mk 3, 7—12. — Bibl L, 1969, 466—490.
Horstmann, Maria: Studien zur markinischen Christologie. Mk 8, 27—9, 13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. — Mstr: Aschendorff (1969). 150 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. VI; Lw. DM 28,— [Diss., Münster]
Gaechter, P., SJ: Der Verkündigungsbericht **Lk 1, 26—38**. — ZkTh XCI, 1969, 322—363. 567—586.
Pesch, Rudolf: Der reiche Fischfang. Lk 5, 1—11 / Jo 21, 1—14. Wundergeschichte, Berufungserzählung, Erscheinungsbericht. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 168 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 30,—.
Denoux, A.: Het Lucaanse reisverhaal ‹Lc. 9, 51 — 19, 44›. — CollBrugGand XIV, 1968, 214—243; XV, 1969, 464—501.
Plag, Christoph: Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu **Römer 9—11**. — Stu: Calwer Verl. (1969). 79 S. = Arbeiten zur Theologie I, 40; kart. DM 9,50.
Schenk, Wolfgang: Der **1. Korintherbrief** als Briefsammlung. — ZNW LX, 1969, 219—243.
Grässer, Erich: Das eine Evangelium. Hermeneutische Erwägungen zu **Gal 1, 6—10**. — ZThK LXVI, 1969, 306—344.
Steinmetz, Franz Josef: Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im **Kolosser**- und **Epheserbrief**. — Ffm: Knecht 1969. VIII, 158 S. = Frankfurter theologische Studien II; kart. DM 27,— [Diss., Trier. Überarb.]
Vanhoye, Albert, SJ: Situation du Christ. **Hébreux 1—2**. — P: Ed. du Cerf 1969. 403 p. = Lectio divina LVIII; F 39,—.
Theißen, Gerd: Untersuchungen zum Hebräerbrief. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 162 S. = Studien zum Neuen Testament II; Lw. DM 24,—.
Fitzer, Gottfried: Auch der Hebräerbrief legitimiert nicht eine Opfertodchristologie. Zur Frage der Intention des Hebräerbriefes und seiner Bedeutung für die Theologie. — KerDogm XV, 1969, 294—319.
Vögtle, Anton: Das neue Testament und die Zukunft des Kosmos. Hebr 12, 26f und das Endschicksal des Kosmos. — Bibel und Leben X, 1969, 239—254.
Bert, Ernest: **I Peter II** 4—10 — a consideration. — NovTest XI, 1969, 270—293.
LaPotterie, Ignace de: La connaissance de Dieu dans le dualisme eschatologique d'après **I Jn II**, 12—14. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 77—99.
Kümmel, Werner Georg: Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 312 S. = Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament deutsch. Erg.-Reihe III; kart. DM 16,80.

Légasse, S.: Jésus et l'enfant. «Enfants» «Petits» et «Simples» dans la tradition synoptique. — P: Gabalda 1969. 375 p. = Études bibliques; F 67,—.

Sanders, E. P.: The tendencies of the synoptic tradition. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1969. XIV, 327 p. = Society for New Testament studies. Monograph series IX; sh 90/—.

Blinzler, Josef: Der **Prozess Jesu**. 4., erneut rev. Aufl. — Rgb: Pustet 1969. 520 S.; Lw. DM 38,—.

Kwaak, H. van der: Het proces van Jezus. Een vergelijkend onderzoek van de beschrijvingen der evangelisten. — Assen: van Gorcum 1969. 298 blz. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLII; hfl 26.

Zehnle, Richard: The salvific character of Jesus' death in Lucan soteriology. — ThStud XXX, 1969, 420—444.

Mußner, Franz: Die **Auferstehung** Jesu. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 207 S. = Biblische Handbibliothek VII; Lw. DM 22,50.

La résurrection du Christ et l'exégèse moderne [par] P. de Surgy [e. a.] — P: Ed. du Cerf 1969. 191 p. = Lectio divina L; F 19,50.

Becker, Jürgen: **Wunder** und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im **Johannesevangelium**. — NTSt XVI, 2, 1970, 130—148.

Kertelge, Karl: Die Funktion der „Zwölf" im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Auslegung, zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem neutestamentlichen **Amts**verständnis. — TrThZ LXXXVIII, 1969, 193—206; ~ Verkündigung und Amt im Neuen Testament. — Bibel und Leben X, 1969, 189—198.

Schlier, Heinrich: Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 161—180.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

The maturing of American Lutheranism. Essays in honor of Willard Dow **Allbeck** upon the contemplation of thirty years as Wittenberg synod professor of historical theology at Hamma School of theology, Wittenberg University, Springfield, Ohio. Edited by Herbert T. Neve and Benjamin A. Johnson. — Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1968). VII, 272 p.; $ 5,—; p. 269—272: A bibliography of Willard Dow Allbeck publications.

Interpreters of Luther. Essays in honor of Wilhelm Pauck. Edited by Jaroslav Pelikan. — Phil: Fortress Pr. (1968). VIII, 374 p.; $ 8,25; p. 362—366: Hausner Pauck, Marion: Bibliography of the published writings of Wilhelm Pauck.

Bultmann, Rudolf: Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum. — Universitas XXIV, 1969, 1155—1166.

Denzler, Georg: Kirchengeschichte im Lichte der Wahrheit. — Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters, Rgb (1969), 93—107.

Meinhold, Peter: Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs . . ., Ffm u. Stu (1969), 43—60.

Randa, Alexander: Zur ökumenischen Dimension österreichischer Geschichte. — Heuresis. Festschrift für Andreas Rohracher . . ., Sa (1969), 276—318.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Ziegler, Adolf Wilhelm: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch. Bd I: Geschichte, Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit. — Mchn: Manz Verl. 1969. 485 S.; Lw. DM 42,—.

Knowles, David: Geschichte des christlichen **Mönchtums** (Christian monasticism, dt.). Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser. (Aus dem Engl. von Peter Bartl.) Mit 54 z. T. farb. Abb. u. 7 Ktn. — (Mchn: Kindler 1969.) 255 S. = Kindlers Universalbibliothek; Lw. DM 16,—.

Every, George: **Sakralisierung** und **Säkularisierung** im Osten und Westen während des ersten Jahrtausends nach Christus. — Concilium V, 1969, 507—512; S. 512—519: Meslin, Michel: Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der frühen Kirche ‹zweites bis fünftes Jahrhundert›; S. 520—526: Congar: Yves: Zwei Faktoren der Sakralisierung des gesellschaftlichen Lebens im europäischen Mittelalter; S. 527—535: Bornewasser, Hans: Staat und Politik von der Renaissance bis zur Französischen Revolution. Ein Säkularisierungsprozeß; S. 536—547: Dussel, Enrique: Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft ‹Renaissance bis Aufklärung›.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Lohse, Bernhard: **Askese** und **Mönchtum** in der Antike und in der alten Kirche. — Mchn und Wien: Oldenbourg (1969). 236 S. = Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen I; kart. DM 36,—.

Shiel, James: Greek thought and the rise of christianity. — (Lo:) Longmans (1968). XI, 161 p.; sh 15,—.

Ellis, John Tracy: The ecclesiastical historian in the service of Clio. — ChH XXXVIII, 1969, 106—120.

Kötting, Bernhard: Der **Zölibat** in der alten Kirche. — Mstr: Aschendorff 1968. 35 S. = Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster LXI; geh. DM 2,50.

Bagatti, Bellarmino: La figura ed il martirio di s. **Pietro** secondo i giudeo-cristiani di **Palestina**. — Pietro e Paolo nel XIX centenario del martirio . . ., Nap 1969, 169—179; p. 181—194: Sfair, Pietro: Tradizioni siriache particolarmente **maronite** sul martirio di s. Pietro; p. 195—211: Giamberardini, Gabriele: Apostolato Romano e martirio dei santi Apostoli Pietro et Paolo nei documenti **copti**.

Kasser, Rodolphe: Les subdivisions du Tractatus tripartitus ‹Codex Jung, p. 51—140›. — Muséon LXXXII, 1969, 101—121.

Roncaglia, Martiniano: Histoire de l'Eglise **copte**. Tome III: Le didascalée: Les hommes et les doctrines. La formation d'une culture chrétienne égyptienne. — Liban: Al-Kalim (1969). XXXV, 385 p.

Rudolph, Kurt: **Gnosis** und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. — ThRu XXXIV, 1969, 121—175. 181—231.

Optendrenk, Theo: Die Religionspolitik des Kaisers **Elagabal** im Spiegel der Historia Augusta. — Bonn: Habelt 1969. 169 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte VI; kart. DM 24,—. [Diss., Bonn]

Walker, G. S. M.: The churchmanship of St. **Cyprian**. — Richmond: Knox 1969. 105 p.; $ 1,95.

Monachino, Vincenzo, SJ: Communio e primato nella controversia ariana. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 43—78.

Boularand, E.: L'article premier du symbole de **Nicée**. — BullLittEccl LXX, 1969, 161—183.

Palanque, Jean-Remy: La Gaule chrétienne au temps de saint **Hilaire**. — Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept. — 3 oct. 1968, à l'occasion du XVIe centenaire de la morte de saint Hilaire, P (1968), 11—17; p. 19—42: Meslin, Michel (avec la collaboration de H.-J. Marrou): Hilaire et la crise arienne; p. 43—50: Hamman, A.: Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère?

Garitte, Gerard: Homélie d'**Éphrem** "Sur la mort et le diable". — Muséon LXXXII, 1969, 123—163.

Daniélou, Jean, SJ: L'origine du mal chez **Grégoire** de **Nysse**. — Διακονία Πίστεως. Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 31—44.

Beato, Luca, OH: Teologia della malattia in S. **Ambrogio**. — To: Marietti 1968. 224 p.; Lire 2300.

Beierwaltes, Werner: **Augustins** Interpretation von Sapientia 11, 21. — RevEtAug XV, 1969, 51—61.

Brabant, Ovila: Confiteri — Enuntiare vitam suam chez saint Augustin d'après l'Ennarratio LV et le livre X des Confessions. — Science et esprit (autrefois ScEccl) XXI, 1969, 253—279.

Dassmann, Ernst: Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium. — TrThZ LXXVIII, 1969, 257—282.

Lécuyer, Joseph: La communion épiscopale dans les conciles africains entre 400 et 425. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 101—122.

Speigl, Jakob: Der **Pelagianismus** auf dem Konzil von **Ephesus**. — Annuarium historiae concilium I, 1969, 1—14.

Vona, Costantino: Le due orazioni di **Antipatro** di **Bostra**. Fonti e sopravvivenza nell' omiletica bizantina e nelle Catene evangeliche. — Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, R 1968, 121—233.

4. Mittelalter und Neuzeit

Klimenko, Michael: Ausbreitung des Christentums in **Rußland** seit **Vladimir** dem Heiligen bis zum **17.** Jahrhundert. Versuche einer Übersicht nach russischen Quellen. — B, Hbg: Lutherisches Verl. Haus 1969. 294 S.; kart. DM 36,—.

Guttenberg, Erich Frhr. von: Urbare und Wirtschaftsordnungen des **Domstifts** zu **Bamberg**. Bearb. Aus d. Nachlaß hrsg. von Alfred Wendehorst. T. I. — Wü: Schöningh in Komm. 1969. XI, 240 S. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte X, 7.

Brincken, Anna Dorothee v[on] den: Das Stift S[ankt] **Mariengraden** zu Köln. ‹Urkunden u. Akten 1059—1817›. Bearb. T. I: Regesten. T. II: Textanhang und Regesten. — Köln: Neubner 1969. XXII, 423 S.; S. 427—742 = Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln LVII/LVIII; kart. DM 35,—; DM 25,—.

Pásztor, Lajos: L'histoire de la curie romaine, problème d'histoire de l'Église. — RHistEccl LXIV, 1969, 353—366.

Bitter, G., CSSP: Zur Geschichte des Prämonstratenserinnenstiftes **Langwaden**. — AnalPraem XLV, 1969, 230—248.

Amon, Karl ‹Hrsg.›: Die **Bischöfe** von **Graz-Seckau** 1218—1968. Mit Beitr. von Karl Amon [u. a.] — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 500 S.; ÖSch 480,—.

Palazzini, Giuseppe: Un centro di vita benedettina tra le Marche e l'Umbria: l'abbazia di s. **Pietro** di **Massa** di **Monte Nerone**. — Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, R 1968, 371—415.

5. Mittelalter

Müller, Iso: Zur **Raetia Curiensis** im Frühmittelalter. — Schweizer Zeitschrift für Geschichte XIX, 1969, 281—325.

Mac Raghnaill, Fearghal: S. **Pietro** e s. **Paolo** nella primitiva tradizione **irlandese**. — Pietro e Paolo nel XIX centenario del martirio . . ., Nap 1969, 317—332; p. 333—342: Alston, J. Leo: Il martirio dei ss. Apostoli Pietro et Paolo nelle opere di s. **Beda** il **Venerabile**.

Gerner, Hubert: **Lyon** im Frühmittelalter. Studien zur Geschichte des Erzbistums u. der Grafschaft im **9.** u. **10.** Jahrhundert. — Köln: Wienand (1968). 444 S. mit Ktn; kart. DM 42,— [Diss., Mainz]

Regesta imperii. II: Sächsische Zeit. Abt. 5: **Papstregesten. 911—1024.** Bearb. von Harald Zimmermann. — Wien, Köln, Graz: Böhlau 1969. XIX, 607 S.; kart. DM 196,—.

Ferdinandy, Michael de: Der heilige Kaiser **Otto III.** und seine Ahnen. — Tü: Wunderlich 1969. 538 S.; Pp. DM 32,—.

Wollasch, Joachim: Das Grabkloster der Kaiserin **Adelheid** in **Selz** am Rhein. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 135—143.

Tellenbach, Gerd: Il monachesimo riformato ed i laici nei secoli XI e XII. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 118—142; p. 428—443: Rousset, Paul: Les laïcs dans la croisade; p. 448—461: Duby, Georges: Les laïcs et la paix de Dieu.

Johanek, Peter: Die Frühzeit der **Siegelurkunden** im Bistum **Würzburg**. — Wü: Schöningh 1969. XXIII, 348 S., 34 Abb. = Quellen und

Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XX; kart. DM 40,— [Diss., Würzburg]

Ganzer, Klaus: Das Kirchenverständnis **Gregors VII.** — TrThZ LXXVIII, 1969, 95—109.

Mainzer **Urkundenbuch**. Bd II: Die Urkunden seit dem Tode Erzbischof Adalberts I. ‹1137› bis zum Tode Erzbischof Konrads ‹1200›. Bearb. von Peter Acht. T. I: 1137—1175. — Dmst: Hess. Histor. Komm. 1968. XI, 625 S. 4° = Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt; brosch. DM 110,—.

Griffe, Élie: Les débuts de l'aventure **Cathare** en **Languedoc ‹1140—1190›**. — P: Letouzey et Ané 1969. 218 p., 1 carte; F 18,—.

Cheney, Mary G.: The recognition of Pope **Alexander III**: some neglected evidence. — The English historical review LXXXIV, 1969, 474—497.

Heyen, Franz Josef: Über die Trierer Doppelwahlen von **1183** und **1242**. — ArchMRhKG XXI, 1969, 21—34.

Leff, Gordon: **Wyclif** and **Hus**: A doctrinal comparison. — BullJRylLibr L, 1968, 387—410.

Nicol, Donald M.: Byzantine requests for an ecumenical council in the 14th century. — Annuarium historiae concilium I, 1969, 69—95.

Meerssemann, G. G.: Zur Geschichte des mittelalterlichen **Genossenschaftsrechts**. Vorschriften eines Bischofs des **14.** Jahrhunderts für die **Priesterkalande**. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 25—45.

Zwei Wormser Inquisitionen aus den Jahren **1421** und **1422**. Hrsg. u. erl. von Hermann Heimpel. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 81 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-histor. Klasse III, 73; brosch. DM 15,—.

Forstreuter, Kurt: Der Deutsche Orden und die Kirchenunion während des **Basler** Konzils. — Annuarium historiae concilium I, 1969, 114—139; S. 140—152: Bilderback, Loy: Proctorial representation and conciliar support at the Council of Basle.

Mühlenberg, Ekkehard: Laurentius **Valla** als Renaissancetheologe. — ZThK LXVI, 1969, 466—480.

Eckert, Willehad P.: Der **Justizmord** von **Trient**. — ThQu CXVII, 1969, 333—342.

Seifert, Arno: Das **Ingolstädter** Collegium vetus. Die Geschichte eines frühen Lehrstuhltyps in der Artistenfakultät. — HistJG LXXXIX, 1969, 33—51.

6. Gesamte Neuzeit

Torsy, Jakob: Die Weihehandlungen der **Kölner Weihbischöfe 1661—1840** nach den weihbischöflichen Protokollen. — Düs: Schwann 1969. 614 S.; Lw. DM 48,—.

Linde, S. van der: De Dordtse synode **1619—1969**. — NedThT XXIII, 5, 1969, 339—348; p. 349—363: Hoenderdaal, G. J.: De kerkordelijke kant van de Dordtse synode.

Marty, Martin E.: The modern schism. Three paths to the secular. — Lo: SCMPr. (1969). 191 p.; sh 30/—.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die Deutung Martin **Luthers** bei Wilhelm **Dilthey** und dem Grafen Paul **Yorck** von **Wartenburg**. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 415—428.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Tatnall, Edith C.: John **Wyclif** and Ecclesia Anglicana. — JEcclH XX, 1969, 19—43.

Rouschausse, Jean: **Erasmus** and **Fisher**. Their correspondence, 1511—1524. Texte latin et traduction anglaise en regard. — P: Vrin 1968. 108 p. = De Pétrarque à Descartes XVI; F 21,—.

Greschat, Martin: Renaissance und Reformation. — EvTh XXIX, 1969, 645—662.

Luther und die Welt der Reformation. — Luther-Jahrbuch XXXVI, 1969, 93—132.

Bayer, Oswald: Die reformatorische Wende in Luthers Theologie. — ZThK LXVI, 1969, 115—150.

McSorley, Harry J., CSP: Luther: Right or wrong? — Minneapolis: Augsburg 1969. 398 p.; $ 9,95.

Bäumer, Remigius: Der junge Luther und der Papst. — CathMstr XXIII, 1969, 392—420.

Fabian, Ekkehart: **Zwingli** und der Geheime Rat **1523—1531**. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 149—195.

Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen **Protestanten 1523 bis 1546**. Hrsg. von Heinz Scheible. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 100 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte X; kart. DM 10,80.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die theologische Lebensaufgabe des **Erasmus** und die oberrheinischen Reformatoren. Zur Durchdringung von Humanismus u. Reformation. — Stu: Calwer-Verl. (1969). 45 S. = Arbeiten zur Theologie I, 39; kart. DM 4,80.

Locher, Gottfried W.: **Zwingli** und **Erasmus**. — Zwingl XIII, 1969, 37—61.

Lau, Franz: Luthers vierte Bauernschrift. — Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag, B 1969, 84—98.

Pfister, Hermann: Die Entwicklung der Theologie **Melanchthons** unter dem Einfluß der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern. — Frb/Br: Deutsche Pax-Christi-Bewegung 1968. VII, 381 S.

Rischar, Klaus: Das Leben und Sterben der **Wiedertäufer** in **Salzburg** und **Süddeutschland**. Nach einem Schreiben des Prof. Dr. Joh. Eck an Herzog Georg von Sachsen aus dem Jahre **1527**. — Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde CVIII, 1968, 197—207.

Lohse, Bernhard: Die Stellung der „Schwärmer" und Täufer in der Reformationsgeschichte. — ArchRefG LX, 1969, 5—26.

Krumme, Ekkehard: Zur Geschichte der evangelischen Gemeinden zu **Mönchengladbach**. Die frühreformatorischen Bewegungen zwischen **1530** und **1609**. Zugleich ein Beitrag z. Geschichte der Entstehung, Entwicklung und Behauptung evang. Glaubens- und Gemeindelebens im Jülicher Land während des 16. Jahrhunderts. — Düs: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1969. XI, 98 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rhein. Kirchengeschichte XXXII; kart. DM 6,80.

Bucer, Martin: Opera omnia. Ser. I: Deutsche Schriften. Bd 3: Confessio Tetrapolitana und die Schriften des Jahres 1531. Hrsg. von Robert Stupperich. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; P: Pr. Univ. de France (1969). 491 S.; Lw. DM 88,—.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Nebst erg. Aktenstücken. Abt. 1: 1533—1559. Erg.-Bd II: 1532. Legation Lorenzo **Campeggios 1532** und Nuntiatur Girolamo **Aleandros 1532**. Im Auftr. des Dt. Histor. Inst. in Rom bearb. von Gerhard Müller. — Tü: Niemeyer 1969. X, 616 S.; brosch. DM 110,—.

Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen. Hrsg. v. Heinz-Horst Schrey. — Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969. XVII, 566 S. = Wege der Forschung CVII; Lw. DM 48,10.

Cargill Thompson, D. J.: The "Two Kingdoms" and the "Two Regiments": Some problems of Luther's *Zwei-Reiche-Lehre*. — JThSt N. S. XX, 1969, 164—185.

Staedtke, Joachim: Die Entstehung der innerprotestantischen Kirchentrennung im **16.** Jh. — OekRu XIX, 1970, 12—26.

8. Neuere Zeit

Repertorien des Hessischen Staatsarchivs Marburg. Bestand XC: Reichsabtei **Fulda**. Fürstäbte, Landeshoheit, Reichs- u. Kreissachen, auswärt. Angelegenheiten. **16.** Jh. bis **1802**. Bearb. von Hans Philippi. — Marb: Hess. Staatsarchiv 1969. XI, 309 S.; Lw. DM 11,80.

Gutiérrez, Constancio: Pasaportes **españoles** para **Trento** 1561—1563. — Annuarium historiae concilium I, 1969, 165—194.

Jedin, Hubert: Die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio **Santorio** ‹gest. 1602›. — Mainz: Verl. der Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur; Wiesbaden: Steiner in Komm. (1969). 35 S. = Akademie der Wissenschaften u. der Literatur. Abhandlungen. Geistes- u. Sozialwissenschaftl. Klasse. Jg 1969, 2; kart. DM 7,60.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur. Bd II: Nuntius Ottavio Mirto **Frangipani**. 2: ‹1590, Aug. — 1592, Juni.› Im Auftr. d. Görres-Ges. bearbeitet von Burkhard Roberg. — Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1969. LI, 330 S. mit Faks.; kart. DM 52,—.

Wittstadt, Klaus: Kuriale Bemühungen um **Johann Friedrich** von **Schwalbach**, Fürstabt von Fulda ‹**1606** bis **1622**›. — RömQu LXIV, 1969, 154—167.

Denzler, Georg: Die **Propagandakongregation** in **Rom** und die **Kirche** in **Deutschland** im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden. Mit Edition der Kongregationsprotokolle zu deutschen Angelegenheiten **1649—1657**. — Pad: Bonifacius-Dr. (1969). 409 S.; Lw. DM 36,— [Habil.-Schrift, München]

Blet, Pierre, SJ: **Innocent XI** et l'Assemblée du Clergé de France de **1682**. La rédaction du bref «Paternae charitati». — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 329—377.

Martínez Abiach, Alfredo: Religiosad hispana y sociedad borbónica. — Burgos: Facultad Teological del Norte de España 1969. VIII, 675 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología A, 6; pes 500.

Kitzler, Christine: Die Errichtung des Erzbistums **Wien 1718—1729**. — (Wien): Wiener Dom-Verl. [1969]. 104 S. = Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-Theolog. Fakultät der Universität Wien VII; kart. DM 19,—.

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

Plongeron, Bernard: Conscience religieuse en révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la **révolution française**. — P: Picard (1969). 352 p.; F 40,—.

Rall, Hans: Russische und bayerische Einflüsse auf das neugriechische Staatskirchenrecht von **1813**. — Saec XX, 1969, 93—109.

Le libéralisme catholique. Textes choisis et présentés par Marcel Prélot avec le collaboration de Françoise Gallouédec Genuys. — P: Armand Colin (1969). 479 p. = Collection U; F 18,—.

Vo Duc Hanh, E.: La place du catholicism dans les relations entre la **France** et le **Viet-Nam** de **1851** à **1870**. Tome I. T. II: Les documents. T. III: La commission de Cochinchine, 1857. — Leid: Brill 1969. XII, 410 p., 3 tabl., 3 cartes; XII, 339 p., 24 facs.; VIII, 118 p.

Becker, Josef: Zum Ringen um die Nachfolge Erzbischof Hermann von **Vicaris** 1868. Die Voten der Domkapitulare Orbin, Schmidt, Haitz und Kössing. Eingeleitet und veröffentlicht. — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVIII, 1968, Frb/B (1969), 380—427.

Patterson, Webster I.: **Newman**: Pioneer for the layman. — Wash: Corpus 1969. 189 p.; $ 7,50.

9. Neueste Zeit

Aubert, Roger: Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert... Bd II, Frb/Bas/Wien (1969), 7—70.

Schneider, Burkhart, SJ: Die Friedensbemühungen des Vatikans im ersten Weltkrieg. — StdZ, Bd CLXXXI = Jg XCIII, 1968, 31—43.

Deutschland | Reichstag | Reichstagsfraktion der Deutschen **Zentrumspartei**: Die Protokolle der Reichstagsfraktion und des Fraktionsvorstands der Deutschen Zentrumspartei. **1926—1933**. Bearb. von Rudolf Morsey. [Hrsg.:] Komm. f. Geschichte des Parlamentarismus u. d. Polit. Parteien. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XLIX, 690 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kathol. Akademie in Bayern A, IX; Lw. DM 88,—.

Conway, John S.: Die nationalsozialistische Kirchenpolitik **1933—1945** (The Nazi persecution of the churches 1933—1945, dt.). Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge. — Mchn: Kaiser Verl. (1969). 383 S.

Linck, Hugo: Der Kirchenkampf in **Ostpreußen. 1933—1945.** Geschichte und Dokumentation. — (Mchn:) Gräfe u. Unzer (1968). 295 S.

Hahn, Hugo: Kämpfer wider Willen. Erinnerungen aus dem Kirchenkampf 1933—1945. Bearb. u. hrsg. von Georg Prater. — Metzinger: Brunnquell-Verlag 1969. 351 S.; Lw. DM 19,80.

Barry, Colman J.: American Nuncio: Cardinal Aloisius **Muench**. — Collegeville ‹Minnesota›: Saint John's Univ. Pr. 1969. 379 p.; $ 5,95.

VI. Christliche Philosophie

Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard **Lakebrink**. Mit Beitr. von Gerhart Baumann [u. a.]. Cornelio Fabro ‹Hrsg.› — Frb/B: Rombach (1969). 249 S. = Sammlung Rombach N.F. I; Lw. DM 28,—.

Fabro, Cornelio, CSS: Esegesi tomistica. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. XXX, 448 p. = Cathedra sancti Thomae XI; Lire 4500; p. XIII—XXX: Bibliografia del P. Cornelio Fabro.

Ehrhardt, Arnold A.T.: Politische Metaphysik von Solon bis **Augustin**. Bd III: Civitas dei. — Tü: Mohr 1969. XVI, 200 S.

Zum Brunn, Émilie: Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions". — Recherches augustiniennes VI, 1969, 3—102.

Degl'Innocenti, Umberto, OP: L'atto di essere degli accidenti in s. **Tommaso**. — Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, R 1968, 309—350.

Courtès, Pierre-Ceslas, OP: Participation et contingence selon saint Thomas d'Aquin. — RThom, A. LXXVII = T. LXIX, 1969, 201—235.

(Ricardus de Camsale:) The works of **Richard** of **Campsall**. Vol. I: Questiones super Librum priorum analeticorum. Ms. Gonville and Caius 668*. Edited by Edward A. Synan. — Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1968. 326 p. = Studies and texts XVII.

Cornehl, Peter: **Feuerbach** und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach. — NZSystThRelph XI, 1969, 37—93.

Willam, Franz Michel: Die Erkenntnislehre Kardinal **Newmans**. Systematische Darlegung und Dokumentation. — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1969. 97 S.; kart. DM 16,80.

Jäger, Alfred: Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst **Blochs**. — Zü: EVZ-Verl. (1969). 265 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XIV; sfr 19,80 [Diss., Basel]

Bauer, Hans Ludwig: Schöpferische Erkenntnis. Die Ästhetik Jacques **Maritains**. — Mchn, Sa: Pustet (1969). 198 S. = Epimeleia XVI; brosch. DM 26,— [Diss., München]

Weingartner, Paul: Der Gegenstandsbereich der Metaphysik. — Heuresis. Festschrift für Andreas Rohracher..., Sa (1969), 102—139.

Wer ist das eigentlich — **Gott**? Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 289 S.; Lw. DM 12,80.

Procès de l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu [par] J. Colette [e. a.] — P: Ed. du Cerf 1969. V, 279 p. = Cogitatio fidei XLI; F 29,60.

Holzhey, Helmut: Der ontologische Gottesbeweis. Bemerkungen zum Gottesbegriff in Philosophie und Theologie. — Studia philosophica XXVIII, 1968, 47—67.

Casper, Bernhard: Der Gottesbegriff „ens causa sui". — PhJ LXXVI, 2, 1969, 315—331.

Laverdière, Raymond: Le principe de **causalité**. Recherches thomistes récentes. Avant propos de M.-D. Chenu. — P: Vrin 1969. 270 p. = Bibliothèque thomiste XXXIX; F 45,—.

Coreth, E(merich), SJ: Was ist philosophische **Anthropologie**? — ZkTh XCI, 1969, 252—273.

Welte, Bernhard: Determination der **Freiheit**. — Ffm: Knecht (1969). 147 S.; kart. DM 12,80.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Casper, Bernhard — Klaus Hemmerle — Peter Hünermann: Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 126 S. = Quaestiones disputatae XLV; kart. DM 15,— [enth.:] S. 9—54: Casper, Bernhard: Die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie; S. 54—72: Hemmerle, Klaus: Wahrheit und Zeugnis; S. 73—123: Hünermann, Peter: Ort und Wesen theologischen Denkens.

Beißer, Friedrich: Zur Grundlegung der **Apologetik**. — KerDogm XV, 1969, 210—225.

Latourelle, René: Zerstückelung oder Erneuerung der Fundamentaltheologie? — Concilium V, 1969, 429—434; S. 435—441: Panikkar, Raymond: Metatheologie oder diakritische Theologie als Fundamentaltheologie.

Boublík, Vladimír: Incontro con Cristo. Credibilità della religione cristiana. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. X, 302 p.

Ebeling, Gerhard: Profanität und Geheimnis. — ZThK LXV, 1968, 70—92.

Dondeyne, A. [e. a.:] Umstrittener **Glaube**. Vier Grundfragen (Grondvragen van de gelovige mens, dt.) — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 191 S.; Lw. DM 18,50.

Price, H. H.: Belief. The Gifford lectures delivered at the University of Aberdeen in 1960. — Lo: Allen & Unwin; NY: Humanities Pr. (1969). 495 p. = Muirhead library of philosophy; sh 75/—.

Rahner, Karl: Reflexionen zur Problematik einer **Kurzformel** des **Glaubens**. — Diakonia. Der Seelsorger I, 1970, 4—17.

Schuster, Heinz: Kurzformel des Glaubens und seiner Verkündigung. — Rechenschaft vom Glauben. Weihnachts-Seelsorgertagung 2.—4. Jänner 1969..., Wien (1969), 117—133; S. 133—135: Aus der Diskussion.

Fischer, Hermann: Das **Wahrheits**bewußtsein in seiner dogmatischen Funktion. — Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag), B 1968, 53—71.

Aulén, Gustaf: Das Drama und die Symbole (Dramat och symbolerna, dt.). Die Problematik des heutigen Gottesbildes. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 302 S.; kart. DM 22,—.

Koch, Gerhard: Die Zukunft des toten Gottes. — Hbg: Agentur des Rauhen Hauses (1968). 408 S.; Lw. DM 27,—.

Jetter, Werner: Über den Geist. 2 Versuche, die christliche Rede vom **Heiligen Geist** verständlich zu machen. — Tü: Mohr 1968. 29 S. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte CCXXV; geh. DM 2,40.

Berkhof, H[endrik]: Theologie des Heiligen Geistes (The doctrine of the Holy Spirit, dt.) (Erw. dt. Fassung) — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 143 S. = Neukirchener Studienbücher VII; brosch. DM 10,80.

Mühlen, Heribert: Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes. — Mysterium Salutis III, 2, Eins/Zü/Köln (1969), 513—545.

Marinelli, Francesco: L'incarnazione del Logos e lo Spirito Santo. — Div XIII, 1969, 497—555.

Schoonenberg, P.: Gods tegenwoordigheid in Christus: voortzetting van een gedachtenwisseling. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 375—404; p. 405: Summary: God's presence in Christ.

Antón, Angel, SJ: El tratado «De **ecclesia**» nuevo centro de perspectiva en la enseñanza de la teología. — Greg L, 1969, 651—687; p. 688: Summary: The treatise «De ecclesia», new center of prospect in theological teaching.

Journet, (Charles): L'Eglise du Verbe incarné. III: Essai de théologie de l'histoire du salut. — (P, Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1969). 721 p.; F 74,50.

Schillebeeckx, E., OP: The catholic understanding of **office** in the church. — ThStud XXX, 1969, 567—587.

Pozo, Cándido, SJ: Teología del **más allá**. — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1968. XIX, 261 p. = Historia salutis = Biblioteca de autores cristianos CCLXXXII; pes 150,—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Fleischhack, Erich: Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt. — (Tü:) Katzmann Verl. 1969. 272 S.; Lw. DM 28,—.

Molland, Einar: Das kirchliche Amt im Neuen Testament und in der Alten Kirche. — Oecumenica [III,] 1968, 15—36.

Ott, Ludwig: Das **Weihesakrament**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. 184 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 5; brosch. DM 56,—.

Nielsen, J. T.: Adam and Christ in the theology of **Irenaeus** of **Lyons**. An examination of the function of the Adam-Christ typology in the Adversus Haereses of Irenaeus, against the background of the Gnosticism of his time. — Assen: van Gorcum 1968. 109 p. = van Gorcum's theologische bibliotheek XL; hfl 13,—.

Orbe, Antonio, SJ: San Ireneo y la primera pascua del Salvador ‹Io 2, 13 — 3, 21›. — EstEcl XLIV, 1969, 297—344; ib. XLIII, 1968, 345—379: El pecado de los Arcontes.

Laminski, Adolf: Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des **Athanasius** von **Alexandrien** zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert. — Lpz: St. Benno-Verl. 1969. XVI, 194 S. = Erfurter theologische Studien XXIII; kart. DM-Ost 21,— [Diss., München]

Fernandez, Domitianus, CMF: De mariologia Sancti **Epiphanii**. — R: Pont. Academia Mariana Intern. 1968. XXVIII, 287 p. = Bibliotheca Mariana biblico-patristica. Textus et disquisitiones I; Lire 3500.

Congar, Yves: «Lumen gentium» N° 7, «L'Église, Corps mystique du Christ» vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 179—202.

Sage, A.: L'eucharistie dans la pensée de saint Augustin. — RevÉtAug XV, 1969, 209—240.

Alberigo, Giuseppe: **Cardinalato** e **collegialità**. Studi sull'ecclesiologia tra l'**XI** e il **XIV** secolo. — Firenze: Vallecchi 1969. VIII, 220 p. = Testi e ricerche di scienze religiose V.

Congar, Yves: Les laïcs et l'ecclésiologie des «ordines» chez les théologiens des XIe et XIIe siècles. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 83—117; p. 306—339: Meersseman, Gilles Gerard: I penitenti nei secoli XI e XII.

Balić, Charles, OFM: **Duns Scotus** in the present moment of the church. — Scotus speaks today. 1266—1966. Seventh centenary symposium..., Southfield, Mich. 1968, 21—62; p. 64—71: Cummings, Juniper, OFMConv: Discussion; p. 141—177: Ostdiek, Antonellus, OFM: Scotus and fundamental theology; p. 178—182: McDavitt, Augustine, OFM: Discussion.

Holstein, Henri: Les «deux sources» de la révélation. — RechScRel LVII, 1969, 375—434.

Müller, Gerhard: Die Immaculata conceptio im Urteil der mittelalterlichen Bischöfe. Zur Entstehung des mariologischen Dogmas von **1854**. — KerDogm XIV, 1968, 46—70.

Frey, Christofer: Mysterium der Kirche. Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung **französischer** katholischer Theologie. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 317 S. = Kirche und Konfession XIV; kart. DM 36,—. [Diss., Heidelberg]

Seckler, Max: Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach **Pius XII.** und **Paul VI.** — ThQu CXLIX, 1969, 209—234.

Waldenfels, Hans: Offenbarung. Das 2. Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. — Mchn: Hueber (1969). X, 327 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie III.

Stimmen der **Orthodoxie**. Zu Grundfragen des II. Vatikanums. Hrsg. von Damaskinos Papandreou. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 458 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente in Wien.

Greshake, Gisbert: Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. — Essen: Ludgerus-Verl. H. Wingen (1969). 452 S. = Koinonia X; Lw. DM 39,— [Diss., Münster]

Knauer, Peter, SJ: Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard **Ebeling** aus katholischer Sicht. — Ffm: Knecht 1969. XVII, 220 S. = Frankfurter theologische Studien III; kart. DM 24,50 [Diss., Münster]

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Spuler, Bertold: Gegenwartslage der **Ostkirche** in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt. 2., bis zur Gegenwart erg. Aufl. — Ffm: Metopen-Verl. (1968). 427 S.; Lw. DM 28,—.

Schultze, Harald: **Lessings** Toleranzbegriff. Eine theologische Studie. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 179 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XX; kart. DM 28,— [Diss., Jena]

Corneanu, N.: Les efforts de saint **Basile** pour l'unité de l'Église. — Verbum Caro, Vol. XXIII = N° XC, 1969, 43—67.

Stauffer, Richard: L'affaire d'**Huisseau**. Une controverse protestante au sujet de la réunion des chrétiens «1670—1671». — P: Pr. Univ. de France 1969. 95 p. = Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses LXXVI; F 10,—.

Epting, Karl Christoph: Die Protestant **Episcopal Church** und die Frage christlicher Einheit im **19.** Jahrhundert. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 529—552.

Döring, Heinrich: Kirchen — unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. XXIV, 592 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XVII—XX; kart. DM 58,— [Diss., Würzburg]

Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Ein Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. — OekRu XIX, 1970, 82—104.

Lambeth essays on unity. Essays written for the Lambeth Conference 1968. Ed. by the Archbishop of Canterbury. — Lo: SPCK 1969. 95 p.

Blake, Eugene Carson: Die nächsten Schritte zur einen Kirche (The church in the next decade, dt.). Mit einem Vorwort von Klaus von Bismarck. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969.) 173 S. = Herder-Bücherei CCCLV; kart. DM 2,90.

Barth, Karl — Hans Urs von Balthasar: Einheit und Erneuerung der Kirche. 2 Vorträge (: Kirche in Erneuerung von Karl Barth. — Einigung in Christus von Hans Urs von Balthasar.) — Frb/S: Paulus Verl. (1968). 37 S. = Ökumenische Beihefte II; sfr 4,80.

Gerlitz, Peter: Kommt die Welteinheitsreligion? Das Christentum und die anderen Weltreligionen zwischen gestern und morgen. — (Hbg:) Furche-Verl. (1969). 143 S. = Stundenbücher LXXXVIII: Sonderband; kart. DM 4,80.

Macha, Josef, SJ: Kirchenbünde und Kircheneinheit. Soziologische Erwägungen zu den Einigungsbestrebungen der Kirchen. — StdZ, Bd CLXXXIV = Jg XCIV, 1969, 404—417.

Certeau, Michel de, SJ: Gibt es eine Sprache der Einheit? — Concilium VI, 1970, 38—45.

Cryer, Neville Barker: Experiment in unity: an account of joint action between churches in an urban area. — Lo: Mowbray 1969. XIII, 168 p.; sh 15/—.

Au-delà de l'**intercommunion.** Vers une communion eucharistique. Etude de la commission Foi et Constitution. — Verbum Caro, Vol. XXIII = N° XCI, 1969, 4—31.

Domínguez del Val, Ursicino: La intercomunión en su fase actual. — Salm XVI, 1969, 155—180.

Kirchgässner, Alfons: Kommunion und Interkommunion. Sacramentum unitatis. — Diakonia IV, 1969, 92—105.

Renwart, L., SJ: L'intercommunion. — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 26—55.

Ahlbrecht, Ansgar: Neue katholische Gesichtspunkte zur Frage der Kommuniongemeinschaft. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs . . ., Ffm u. Stu (1969), 297—313.

Allmen, Jean-Jacques von: Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht. — Concilium V, 1969, 250—254; S. 255—259: Fiolet, Herman: Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht.

VIII. Moraltheologie

Derungs, Ursicin: Der Moraltheologe Joseph **Geishüttner** ‹**1763—1805**›, I. Kant und J. G. Fichte. Studien zu den philosophischen Grundlagen der »Theologischen Moral« Joseph Geishüttners. — Rgb: Pustet 1969. 348 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XVI.

Günthör, Anselm: Entscheidungen gegen das Gesetz. Die Stellung der Kirche, Karl Barths und Helmut Thielickes zur Situationsethik. — Frb/B: Seelsorge Verl. (1969). 93 S. = Wort und Weisung VII.

Real, David H. C.: Christian ethics. — Lo: Hodder & Stoughton 1969. 127 p.; sh 15/—.

Fuchs, Josef, SJ: Moraltheologie und Dogmatik. — Greg L, 1969, 689—716; p. 716—717: Résumé: Théologie morale et théologie dogmatique.

Nossent, Georges, SJ: Dieu et la morale. — NRTh, A. C = T. XC, 1968, 801—811.

Koch, Robert, CSSR: Vers une morale de l'alliance. — Studia moralia VI, 1968, 7—58.

Mladin, Nicolae: Die Grundzüge der **orthodoxen Ethik**. — Kyrios N. F. VIII, 1968, 85—95.

Baelen, L. van, OFMCap: L'éthique chrétienne et les cultures non-occidentales. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la faculté de théologie = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII, Louv-P 1968, 191—205.

Antoine, Pierre, SJ: Une morale sans anthropologie. — Lumière et Vie, T. XVIII = N° XCV, 1969, 48—68.

Oyen, Hendrik van: Verantwortung und Norm im Hinblick auf die Situationsethik. — ThZBas XXV, 1969, 91—105.

Pizzorni, Reginaldo M., OP: **Giustizia** e **carità**. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 150 p. = Cathedra Sancti Thomae XIII; Lire 1500.

Hildebrand, Dietrich von: **Heiligkeit** und **Tüchtigkeit**. Tugend heute (Efficiency and holiness, dt.) — Rgb: Habbel (1969). 105 S.

Demmer, Klaus: Kirchlicher **Gehorsam** zwischen Autorität und Gewissen. — ThGl LIX, 1969, 403—421.

Ehe im Umbruch. Hrsg.: Albrecht Beckel. Redaktion u. Einführung: Klemens Richter. — Mstr: Regensberg 1969. 285 S.; kart. DM 13,80.

Noonan, John T., Jr.: **Empfängnisverhütung**. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht (Contraception. A history of its treatment by the catholic theologians and cononists, dt.) (Aus d. Amerik. übers. u. bearb. von Nikolaus Monzel.) — Mz: Grünewald-Verl. (1969). LXII, 740 S. = Walberberger Studien. Theologische Reihe VI; Lw. DM 48,—.

Hamel, Eduardus, SJ: Conferentiae episcopalis et encyclicae «Humanae Vitae». — PerMorCanLit LVIII, 1969, 243—349.

Russell, John L., SJ: Contraception and the natural law. — Heythrop Journal X, 1969, 121—134.

Broglie, Guy de, SJ: Conflit de devoirs et contraception. — Doctor communis II, 1969, 145—175.

Cottier, Georges M.-M.: Régulation des naissances et développement démographique. Perspectives philosophiques et théologiques. — [P, Brug:] Desclée [&] de Brouwer (1969). 161 p.; F 15,10.

Barilier, Roger: Amour et société érotique. Point de vue protestant sur la régulation des naissances. — P: Ed. du Cerf 1969. 154 p.; F 14.

Ziegler, Josef Georg: Moraltheologische Überlegungen zur **Organtransplantation**. — Scripta theologica I, 1969, 175—185.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Bordeaux, Michèle: Aspects economiques de la vie de l'Église aux **XIV**e et **XV**e siècles. — P: Pichon et Durand-Auzias 1969. II, 404 p. = Bibliothèque d'histoire du droit et droit romain XVI; F 55,—.

Hömig, Klaus Dieter: Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar **1803** und seine Bedeutung für Staat und Kirche. Unter bes. Berücks. württemberg. Verhältnisse. — Tü: Mohr 1969. XVI, 145 S. = Juristische Studien XIV; kart. DM 23,— [Diss., Tübingen]

Alewell, Karl [u. a.:] Die Sozialwissenschaften. Eine Einführung für Studium und Beruf. Hrsg. v. Rolf Ballmann. — Blf: Bertelsmann Universitätsverl. (1969). 159 S.; kart. DM 4,80.

Schwanenberg, Enno: Soziales Handeln. Die Theorie und ihr Problem. Mit einem Geleitwort von Alexander Mitscherlich. — Bern, Stu, Wien: Huber (1970). 297 S.; kart. DM 19,—. [Diss., FU Berlin]

Mead, George Herbert: **Sozialpsychologie** (On social psychology, dt.) Eingel. u. hrsg. v. Anselm Strauss. — Neuwied, B: Luchterhand (1969). 442 S. = Soziologische Texte LX; Lw. DM 38,—.

Stark, Werner: The sociology of religion. A study of christendom. Vol. IV: Types of religious man. — Lo: Routledge and Kegan Paul (1969). XII, 340 p. = International library of sociology; sh 45,—.

Berger, Peter L.: The social reality of religion. — Lo: Faber and Faber (1969). VII, 231 p.; sh 35/—.

Martin, David: The religious and the secular. Studies in **secularization**. — Lo: Routledge & Kegan Paul (1969). XI, 164 p.; sh 30/—.

Kupisch, Karl: Im Bann des Zeitgeistes. Zur Standortbestimmung von Kirche und Christentum in der heutigen Gesellschaft. — Mchn: Kaiser (1969). 68 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CXLIX.

Christentum und Gesellschaft. Ringvorlesung der Evang. Theolog. Fakultät der Univ. Hamburg. Unter Mitarb. von . . . Hrsg. v. Wenzel Lohff und Bernhard Lohse. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 267 S.; kart. DM 16,80.

Mahrenholz, Ernst Gottfried: Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik. — (Hann:) Verl. für Literatur und Zeitgeschehen (1969). 192 S.; kart. DM 8,50.

Menges, Walter: Die **Ordensmänner** in der Bundesrepublik Deutschland. Eine empirische Untersuchung. — Köln: Wienand 1969. 155 S.

Thielicke, Helmut: Kulturkritik der studentischen Rebellion. — Tü: Mohr 1969. VIII, 120 S.; kart. DM 9,60.

Christ zwischen Kirche und Politik. Notwendigkeit u. Not des Dialogs. Hrsg. v. Franz-Martin Schmölz. — Sa, Mchn: Universitätsverl. Pustet 1969. 278 S. = Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg VIII.

Der Friedensdienst der Christen. Eine Thesenreihe zur christlichen Friedensethik in der gegenwärtigen Weltsituation. Erarbeitet von der Kammer der Evang. Kirche in Deutschland für öffentl. Verantwortung. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 29 S.

Mordstein, Friedrich: Ist der Marxismus ein Humanismus? — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 155 S.; kart. DM 7,50.

Jaide, Walter: Junge Arbeiterinnen. — Mchn: Juventa (1969). 190 S.

Klanfer, Jules: Die Soziale Ausschließung (L'exclusion sociale, dt.) Armut in reichen Ländern. — Wien, Ffm, Zü: Europa Verl. (1969). 184 S. = Europäische Perspektiven; kart. DM 13,50.

Frank, Andre Gunder: Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika (Capitalism and underdevelopment in Latin America, dt.) — Ffm: Europäische Verlagsanstalt (1969). 342 S.; kart. DM 20,—.

X. Kirchenrecht

Prosdocimi, Luigi: Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 56—77.

Olsen, Glenn: The idea of the *Ecclesia primitiva* in the writings of the **twelfth**-century canonists. — Trad XXV, 1969, 61—86.

Schlaich, Klaus: Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der **Aufklärung**. — Mchn: Claudius-Verl. 1969. 332 S. = Ius ecclesiasticum VIII; kart. DM 28,— [Diss., Tübingen]

Entscheidungen in Kirchensachen. (Hrsg. von Carl Joseph Hering u. Hubert Lentz.) Bd VI: ‹1962/1963›. — B: de Gruyter 1969. XII, 388 S.; DM 70,—.

Dinámica jurídica postconciliar. Trabajos de la XII semana de derecho canónico. — Salamanca: (Consejo Sup. de Invest. Cient.) 1969. 335 p. = Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto San Raimundo de Peñafort; pes 325.

Robleda, Olysius, SJ: Quaestiones disputatae iuridico-canonicae. — R: Libr. Ed. Univ. Gregoriana 1969. 172 p.; Lire 2000.

Vela, Luis, SJ: El derecho canónico como disciplina teológica. — Greg L, 1969, 719—755; p. 755—756: Summary: Canon law as a theological discipline.

Cassola, Ovidio: La recezione del diritto civile nel diritto canonico. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 163 p. = Utrumque ius I.

Campenhausen, Axel Frh. von: Probleme des öffentlich-rechtlichen Korporationsstatus der Kirchen. — OeAKR XX, 1969, 173—198.

Orsy, Ladislas M., SJ: The creative role of Constitutional law in the church. — Studia canonica II, 1968, 307—324.

Aymans, Winfried: **Kollegium** und kollegialer Akt im kanonischen Recht. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung insbes. aufgrund des Codex Iuris Canonici. — Mchn: Hueber Verl. 1969. XXIII, 206 S. = Münchener theologische Studien III, 28; kart. DM 24,— [Diss., München]

Alvarez-Menendez, S., OP: De genuino rei conceptu. — Ang XLVI, 1969, 69—102.

Sweeting, M.: Les Eglises et les mariages mixtes. — P: Ed. du Cerf 1969. 228 p.; F 17,—.

Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation. Hrsg. von Jakob David SJ und Franz Schmalz. — Aschffbg: Pattloch Verl. (1969). VIII, 373 S.; kart. DM 20,—.

Zalba, Marcellinus, SJ: Favor fidei an salus animarum? — PerMorCanLit LVIII, 1969, 737—754.

Pellegrino, Piero: Natura del decreto giudiziale nel **processo canonico**. — EphCan XXIV, 1968, 322—345.

Wirth, Paul: Erwägungen zur Neuordnung der Apostolischen Signatur. — Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1969, 647—665; S. 667—691: Scheuermann, Audomar: Die Nichtigkeit des Urteils gemäß der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota; S. 693—724: Dordett, Alexander: Zur Glaubwürdigkeit der Parteien- und Zeugenaussage im kanonischen Eheprozeß; S. 725—744: Weier, Joseph: Vorschläge zu den prozeßrechtlichen Vorschriften über den Anwalt und Prozeßbevollmächtigten im kanonischen Recht; S. 745—763: Schmitz, Heribert: Rechtsschutz und kanonisches Dienstrecht.

Řezáč, Ioannes, SJ: De potestate dispensandi episcoporum orientalium. — PerMorCanLit LVII, 1968, 3—79.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Rahner, Karl, SJ: Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze. — Greg L, 1969, 617—637; p. 637—638: Résumé: La théologie pastorale et les exigences nouvelles qui enrésultent pour l'enseignement théologique.

Tewes, Ernst: Schwerpunkte der pastoralen Erneuerung. — Mchn: Don Bosco Verl. (1969). 124 S.; kart. DM 9,80.

Mazzoleni, Angelo: La **parrocchia** mistero di Christo e della chiesa. Prefazione del P. Domenico Grasso, SJ. — Nap: D'Auria 1969. VIII, 284 p. = Historia salutis V; Lire 2500.

Hoffmann, Lutz: Das Rationalprinzip in der Seelsorge. — Diakonia. Der Seelsorger I, 1970, 30—40.

Debarge, Louis: Psychologie und Seelsorge (Psychologie et pastorale, dt.) — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1969). 320 S. = Christ in der Zeit.

Nouwen, Henri J.M.: Intimacy: Pastoral psychological essays. — Notre Dame / Ind.: Fides 1969. 164 p.; $ 4,95.

The creative role of interpersonal groups in the church today. Edited by John L. Casteel. — NY: Association Pr. (1968). 221 p.

Hastenteufel, Paul: Handbuch der **Jugendpastoral**. Bd II: Mündigkeit im Glauben. — Frb/B: Seelsorge Verl. (1969). 452 S.; Lw. DM 58.

Thun, Theophil: Das religiöse Schicksal des **alten Menschen**. — Stu: Klett Verl. (1969). 350 S.; Lw. DM 28,—.

Curran, Charles A.: Religious values in counseling and psychotherapy. — NY: Sheed and Ward 1969. 398 p.; $ 7,50.

Zijlstra, W.: **Klinisch pastorale** vorming. Een voorlopige analyse van het leer- en groepsproces van zeven cursussen. — Assen: Van Gorcum 1969. 295 blz. hfl 32,—.

Zinke, Ludger: Paul **Claudel**, Ansätze indirekter Verkündigung. — Wü: Echter-Verl. (1968). 317 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik V; kart. DM 29,50 [Diss., München]

Dantine, Wilhelm: Kirche und Erziehung. — Erziehungswissenschaftliches Handbuch. Bd I = Das Erziehen als gesellschaftliches Phänomen, B (1969), 139—185.

Göbel, Josef: Indirekte Verkündigung als informative Verkündigung. — Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung (Theoderich Kampmann zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1969, 219—236; S. 237—254: Feifel, Erich: Die Sprache des Religionsunterrichts in den Dimensionen von Zukunft und Hoffnung. Überlegungen zur gesellschaftskritischen Funktion des Religionsunterrichts; S. 255—265: Dreher, Bruno: Induktion als Weg der Verkündigung; S. 267—284: Padberg, Rudolf: Biographie als Möglichkeit indirekter Mitteilung des Christlichen.

Die religionspädagogische Grundfrage nach Gott. Impulse zu einem sich wandelnden Gottesverständnis I. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 173 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik; kart. DM 15,80.

Dessecker, Klaus: Lehrplanentwicklung des Religionsunterrichts. Versuche zur Neuorientierung des Religionsunterrichts an den **Gymnasien** in **Baden-Württemberg**. — Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft LIX, 1970, 24—46.

Blasig, Winfried: Kirche Gottes — Kirche der Menschen. Ziel, Ansatz und Praxis des Unterrichts in **Kirchengeschichte**. — Mchn: Kösel Verl. (1969). 315 S.; Lw. DM 35,— [Diss., München]

Stachel, Günter: Unterricht über Lebensfragen. Material für den Unterricht im **achten** bis **zehnten** Schuljahr. Mit zusätzlichen Beiträgen von Bernhard Linke [u. a.] — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 182 S. = Unterweisen und Verkünden VII; kart. DM 9,80.

Schmidt, Günter Adolf: Die theologische Propädeutik auf der gymnasialen Oberstufe. — Hdlb: Quelle u. Meyer 1969. 184 S. = Beiträge zur praktischen Theologie VIII; kart. DM 19,— [Diss., Frankfurt/M]

Gruber, Elmar: Arbeitshilfen für die Vorbereitung der **Erstbeichte**. — Mchn: Don Bosco Verl. 1969. 120 S.; kart. DM 7,80.

XII. Liturgik

Farrenkopf, Edmund Karl: **Breviarium Eberhardi Cantoris**. Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Domes zu Bamberg mit einer historischen Einleitung kritisch herausgegeben. — Mstr: Aschendorff (1969). VIII, 275 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen L; kart. DM 48,— [Diss., Würzburg]

Righetti, Mario: Manuale di storia liturgica. Vol. II: **L'anno liturgico** nella storia, nella messa, nell'ufficio. Con le riforme prospettate dal Concilio Vaticano II e due excursus ambrosiani del Pietro Borella. III ed. corretta ed accresciuta con 87 illustr. — Mil: Ancora (1969). XIX, 879 p.; Lire 6500.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Der Beitrag der Liturgie zur theologischen Erneuerung. — Greg L, 1969, 589—614: p. 614—615: Résumé: La contribution de la liturgie au renouveau théologique.

Luykx, B.: Liturgie et dialogue — Psychologie de la participation. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la faculté de théologie = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII, Louv/P 1968, 207—223.

Helbing, Kaspar: Magie oder Leben? Liturgie als Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1969). 142 S. = Reihe: Leben in unserer Zeit; kart. DM 8,80.

Dreißen, Josef — Hans Steffens: Wortgottesdienst für die Fasten- und Passionszeit. — Donauwörth: Auer (1969). 144 S.; DM 9,80.

Becker, Hansjakob: Pascha palmarum. Gedanken zur Palmsonntagsliturgie des neuen Karwochenordo. — LJ XIX, 1969, 219—233.

Jong, Johannes Petrus de: Die **Eucharistie** als Symbolwirklichkeit (De eucharistie, symbolische werkelijkheid. Sacramentum unitatis, dt.) — Rgb: Pustet (1969). 211 S.; kart. DM 13,80.

Emminghaus, Johannes H.: **Hausmessen**. — ThpQu CXVII, 1969, 314—326.

Nikolasch, Franz: Die erneuerte Form der Meßfeier. — SeelsWien XXXIX, 1969, 377—391.

Braga, Carolus, CM: In novum Ordinem missae. — EphLit LXXXIII, 1969, 375—385; p. 386—402: Brandolini, Luca, CM: Aspetti pastorali del nuovo «Ordo missae»; p. 403—408: Franquesa, Antonius, OSB: De officiis et ministeriis in Missa; p. 409—421: Pistoia, Alessandro, CM: L'ambiante della celebrazione eucaristica; p. 422—430: Famoso, Salvatore: Messe votive e dei defunti.

Cabié, Robert: Le nouvel «Ordo missae». — MaisD C, 1969, 21—35; p. 36—43: Rosier, Claude: Les rites d'ouverture de la messe; p. 44—58: Rasmussen, Nils Krogh, OP: Les rites de présentation du pain et du vin; p. 59—71: Béraudy, Roger: Les rites de préparation à la communion; p. 72—88: Roguet, A.-M.: L'arrière-plan doctrinal de la nouvelle liturgie de la messe; p. 89—103: Cneude, Paul: L'assemblée; p. 104—116: Gelineau, Joseph, SJ: Les chants dans le nouvel «Ordo missae»; p. 117—122: Soudé, Bernard: Événement et célébration.

Nocent, Adrien, OSB: L'acte pénitentiel du nouvel «Ordo missae»: Sacrement ou sacramental? — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 956—976.

Talec, Pierre: Le renouveau **rituel** du **baptême** des enfants: essai d'appréciation pastorale. — ParLit LI, 1969, 339—353.

Mazzarello, Secundus: De novo ordine celebrandi matrimonium. — EphLit LXXXIII, 1969, 251—277.

Jounel, Pierre: Le nouveau rituel d'**ordination**. — MaisD XCVIII, 1969, 63—72; p. 73—94: Cnudde, Matthieu, OP: L'ordination des diacres; p. 95—112: Kleinheyer, Bruno: L'ordination des prêtres; p. 113—126: Botte, Bernard, OSB: L'ordination de l'évêque; p. 127—142: Rose, André: La prière de consécration pour l'ordination épiscopale.

Bürki, Bruno: Im Herrn entschlafen. Eine historisch-pastoraltheologische Studie zur Liturgie des **Sterbens** und des **Begräbnisses**. — Hdlb: Quelle & Meyer 1969. 221 S. = Beiträge zur praktischen Theologie VI; kart. DM 33,—.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Hausherr, Irénée, SJ: Études de **spiritualité orientale**. — R: Pont. Inst. Stud. Orientalium 1969. VIII, 497 p. = Orientalia christiana analecta CLXXXIII; Lire 3000.

Meinardus, Otto: An inventory of the **relics** of the saints in the **coptic** churches of **Egypt**. — OstkSt XVII, 1968, 134—173.

Schauerte, Heinrich: Die Heiligste Dreifaltigkeit in der Volksfrömmigkeit. — ThGl LVIII, 1968, 416—433.

Leclercq, Jean: Comment vivaient les frères convers. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 152—176; p. 183—261: Dubois, Jacques: L'institution des convers au XIIe siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs; p. 346—389: Huyghebaert, Nicolas: Les femmes laïques dans la vie religieuse des XIe et XIIe siècles dans la province ecclésiastique de Reims.

Squire, Aelred, OP: **Aelred** of **Rievaulx**. A study. — Lo: SPCK 1969. XII, 177 p.; sh 42/—.

Ampe, A., SJ: Raming der verspreiding van „En schoone oeffeninghe vander passien ons Heeren Jesu Christi", ca. **1540**. — OGE XLII, 1969, 171—194.

Efrén de la Madre de Dios, OCD — Otger Steggink, OCarm: Tiempo y vida de santa **Teresa**. — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1968. XX, 795 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXXIII; pes 175,—.

Zovatto, Pietro: **Fénelon** e il quietismo. — (Udine:) Del Bianco Ed. 1968. 430 p. = Università degli Studi di Trieste. Facoltà di magistero.

Meester, Conrad de: Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la "voie d'enfance spirituelle" chez Ste. **Thérèse** de **Lisieux**. — P: Ed. du Cerf 1969. 435 p. = Cogitatio fidei XXXIX; F 34,—.

Bernard-Maitre, Henri, SJ: A propos de "L'histoire littéraire du sentiment religieux". Une correspondance de **Bremond** avec Loisy ‹1924—1929›. — RAscMyst XLV, 1969, 161—189; p. 191—223; Guy, Jean-Claude: Henri Bremond et son commentaire des Exercises de saint Ignace.

Éphrem **Longpré**, un mystique franciscain de notre temps. Journal spirituel et lettres présentés par Édouardo Parent, OFM. — P: Beauchesne 1969. 323 p. = Bibliothèque de spiritualité VII; F 42,—.

Tillard, J.M.R., OP: Le fondement évangélique de la vie religieuse. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 916—955.

Goldbrunner, Josef: Religiöses Leben und christliche Religiosität. — Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (Theoderich Kampmann zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien (1969), 45—60.

Sudbrack, Josef, SJ: Katholische Spiritualität — Angesprochen vom evangelischen Christentum. — GL XLII, 1969, 204—219.

Gilen, Leonhard, SJ: Identifikation und Entwicklung der religiösen Persönlichkeit. — TrThZ LXXVIII, 1969, 335—355.

Salman, Dominique Henri: Die Phantastika und die religiöse Erfahrung. — Concilium V, 1969, 703—708; S. 708—713: Cuttat, Jacques-Albert: Zur christlichen Erfahrung und Spiritualität des Ostens; S. 713—718: Johnston, William: Dialog mit dem Zen; S. 719—721: Mettler, Liselotte u. Peter: Formen der Religiosität in der jungen Generation.

Hausherr, Irénée, SJ: Leben aus dem Gebet (Prière de vie, vie de prière, Teils., dt.) Hrsg. von Michel Olphe-Galliard, SJ. — Sa: Müller (1969). 221 S.; Lw. Ösch 98,—.

Krüger, Günter: Lebensformen christlicher Gemeinschaften. Eine pädagogische Analyse. — Hdlb: Quelle & Meyer 1969. 224 S. = Beiträge zur praktischen Theologie VII; kart. DM 24,— [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Sbandi, P., SJ: Gruppendynamik und Kommunitätsleben. — ZkTh XCI, 1969, 460—487.

Leclercq, Jean, OSB: Problèmes actuels du **monachisme**? — Rhythmes du monde XLIII, 1969, 7—23.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

O'Connor, Daniel Wm.: **Peter** in Rome. The literary, liturgical, and archeological evidence. — NY, Lo: Columbia Univ. Pr. 1969. XIII, 242 p., 44 pl. 4°; sh 180/—.

Vannicelli, Primo Luigi: Il martirio di Pietro e Paolo a Roma. — Pietro e Paolo nel XIX centenario del martirio . . ., Nap 1969, 23—106.

Timofiewitsch, Vladimir: Die sakrale Architektur **Palladios**. — Mchn: Fink 1968. 122 S. mit 9 Abb., 8 Bl. Abb. 4°; Lw. DM 38,— [Diss., München]

Nikolasch, Franz: Zur Ikonographie des **Widders** von Gen 22. — VigChr XXIII, 1969, 197—223.

Oakeshott, Walter: Die Mosaiken von Rom (The mosaics of Rome, dt.) Vom 3. bis zum 14. Jh. 33 Farbtaf. u. 244 Schwarzweißabb. — Wien u. Mchn: Schroll (1969). 395 S. 2°; Lw. DM 98,—.

Kraus, Henry: New documents for **Notre-Dame**'s early chapels. — Gazette des beaux-arts LXXIV, 1969, 121—134.

Poensgen, Thomas: Die Deckenmalerei in italienischen Kirchen. — B: Hessling 1969. 155 S.; S. 111—148 Abb.; Lw. DM 36,— [Diss., Hamburg]

Stafski, Heinz: Die Bildwerke im Hochaltar der Zwickauer Marienkirche. Ein Beitrag zur künstlerischen Herkunft des Veit **Stoß**. — Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft XXII, 1968, 149—177.

Caraffa, Filippo: **Vallepietra** dalle origini alla fine del secolo XIX. Con una appendice sul santuario della santissima Trinità sul Monte Autore. — R: Fac. Theol. Pont. Univ. Lateranense 1968. XI, 298 p. = Lateranum. N. S. XXXV.

Widder, Erich: Alte Kirche für neue Liturgie. — (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1968). 204 S. — davon 140 S. Bildteil m. Fotos, Grundrissen u. Kommentar; ÖSch 158,—.

Kirchen für die Zukunft bauen. Beitrag zum neuen Kirchenverständnis. [Hrsg.:] Günter Rombold. — Wien, Frb/Br, Bas: Herder (1969). 223 S., 8 Bl. Abb. = Theologie konkret; kart. DM 19,50.

Lüthi, Kurt: **Erotische Kunst** im 20. Jahrhundert interpretiert als Frage an die Ethik der Geschlechter. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 359—376.

Schade, Herbert, SJ: Erotische Kunst im Raum der Kirche. — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 82—98.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Prof. Dr. Johannes Betz, Würzburg, Sonnenstr. 15; Prof. Dr. Peter Bläser MSC, Paderborn, Leostr. 21; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstr. 12; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; Doz. Dr. Norbert Brox, München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Prof. Dr. Ernst Dassmann, Bonn, Universität; Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Würzburg, Theaterstr. 16; Prof. Dr. Werner Dettloff, Oberwöhr, Post Aisingerwies, Ringstr. 57; Doz. Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Basilius Doppelfeld OSB, Würzburg, St.-Benedikt-Str. 1; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Jakob Fellermeier, Bamberg, Kunigundendamm 63/II; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg, Scheffelstr. 4; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Assistent Gotthard Fuchs, Münster, Wilhelmstr. 71; Dr. Alexander Gerken OFM, München 22, St.-Annastr. 19; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Doz. Dr. Herwig Görgemanns, Malschenberg, Schulstr. 22; Doz. Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Bachgasse 13; Prof. Dr. Dr. Othmar Heggelbacher, Bamberg, Weide 8; Doz. Dr. Albert Höfer, Graz, Bürgergasse 2; Assistent Karl Homann, Münster, Gartenstr. 16; Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstr. 5; Stud. Pfr. Dr. Ferdinand Kerstiens, Münster, Frauenstr. 3; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Wien II, Große Mohrengasse 9; Dr. Dr. Paul Krüger, Haus Kannen, Amelsbüren b. Münster; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. J. F. Lescrauwaet MSC, Tilburg, Stationsstraat 32; Prof. Dr. Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg, Postfach 27; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Bonifaz Luykx O. Praem., Monastère de l'Assomption, B. P. 241 — Lovanium, Kinshasa (Congo); Dr. Theodor Maas-Ewerd, Bösensell üb. Münster, Kirchplatz 5; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Karl Peters, Tübingen, Melanchthonstr. 33; Dr. Fridolin Rauscher, WV, Walpersdorf, Herzogenburg N.-Ö.; Prof. Dr. Raimund Ritter CSSR, Gars am Inn üb. Wasserburg, Kirchplatz 65; Prof. Dr. Dermot Ryan, 140 Stillorgan Road, Dublin 4; Prof. Dr. Dr. Heribert Schauf, Aachen, Mozartstr. 9; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Am Ölberg 6; Prof. Dr. Dr. Josef Schmucker, Oberlind 73, Post Vohenstrauß; Prof. Dr. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Prof. Dr. Michael Seybold, Eichstätt, Clara-Staiger-Str. 12; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Würzburg F 22, Alandsgrund o. Nr.; Pfarrer Hans Werners, Münster, Servatiikirchplatz 8.

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.
Schrifftleitung: 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. May, Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn)
2. Newman, Über die Entwicklung der Glaubenslehre (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz)
3. Albertus Magnus (Verlag Aschendorff, Münster)

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

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 2 **1970** **66. Jahrgang**

Säkularisation und Utopie.
Von Walter Warnach, Köln-Lindenthal.

Fuchs, Marburger Hermeneutik (Welte)

Langerbeck: Aufsätze zur Gnosis (Prümm)

Was glauben die Deutschen? Hrsg. von Werner Harenberg (Ritter)

Heislbetz: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen (A.-Th. Khoury)

Allard: Textes Apologétiques de Guwainī (m. 478/1085) (Freimark)

Wirth: Imperialistische Übersee- und Misssionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas (Hang)

Frör: Wege zur Schriftauslegung (Eising)

Bright: Geschichte Israels (Eising)

Rudolph: Hosea (Cazelles)

van Dülmen: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (K. Berger)

Brox: Der Glaube als Weg (J. B. Bauer)

Lehmann: Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift (J. Kremer)

Veilleux: La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle (S. Frank)

Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert u. M. D. Knowles, Bd III: Reformation und Gegenreformation. H. Tüchle unter Mitarbeit von C. A. Bouman für die Geschichte der orientalischen Kirchen (Wittstadt)

—: Bd IV: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. L. J. Rogier: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution; G. de Bertier de Sauvigny: Die Kirche im Zeitalter der Restauration; unter Mitarbeit von J. Hajjar für die Geschichte der orientalischen Kirchen (Wittstadt)

Horstkötter: Die Anfänge des Prämonstratenserstiftes Hamborn und seine Entwicklung im ersten Jahrhundert seines Bestehens (Huber)

Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorischen" bei Martin Luther. Mit Beiträgen von J. Lortz und R. Bäumer (Wittstadt)

Ziegler: Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit, dargestellt an Hand der Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation (P. Becker)

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von Josef Oswald. Bd X (Sydow)

Vetter: Personale Anthropologie (Dempf)

Die Problematik von Raum und Zeit (Schiffers)

Schöpf: Wahrheit und Wissen (Andresen)

De Lubac: Die Kirche (Karrer)

Schmaus: Der Glaube der Kirche (Finkenzeller)

Schulte: Theologie und Heilsgeschehen (Welte)

Ullrich: Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz (Hödl)

Hayes: The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta (Hödl)

Schützeichel: Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton (Seybold)

Scholl: Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin (Ganoczy)

Kwant: Soziale und personale Existenz (Ermecke)

Müller: Grundlagen der katholischen Sexualethik (Teichtweier)

Varga: Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz (Graef)

Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln (W. Weber)

Mitbestimmung? Beiträge zur Problematik der paritätischen Mitbestimmung in der Wirtschaft. Hrsg. von Goetz Briefs (W. Weber)

Nawroth: Zur Sinnerfüllung der Marktwirtschaft (Andreae)

Murphy u. MacEoin: Synode '67 (W. Böckenförde)

Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit. Weihnachts-Seelsorgertagung in Wien 1967. Hrsg. von Erwin Hesse u. Helmut Erharter (Grothues)

Niggemann: Das Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung bis 1933 (Scherer)

Meyer: Luther und die Messe (Averbeck)

Hinweise

Jesus and the Historian. Written in Honor of Ernest Cadman Colwell, ed. by F. Thomas Trotter (W. Pesch)

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Joseph Krautscheid u. Heiner Marré (K. Richter)

Zoepfl: Johannes Evangelist Wagner (Tellen)

Kolping: In Memoriam Arnold Rademacher (Bolley)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Säkularisation und Utopie*

Von Walter Warnach, Köln-Lindenthal

Die Festschrift für den Heidelberger Staatsrechtler Ernst Forsthoff darf als ein Symposion im genauen Sinne des Wortes gelten: Ein deutlich abgestecktes Problemfeld wird aus dem Sichtwinkel verschiedener Wissenschaften angeleuchtet. Was so zustande gekommen ist, kann Beispielwert für Formen interdisziplinärer Zusammenarbeit beanspruchen. Daß ein großer Teil der Beiträge aus Referaten am Ebracher Ferienseminar hervorgegangen ist, erklärt die Einheitlichkeit der Themenstellung nur äußerlich. Den tieferen Grund hat wohl H. Barion ausgesprochen, wenn er in der „Exposition" seines Beitrags über „das konziliare Utopia" die „ausstrahlende Kraft" rühmt, die von den Arbeiten Forsthoffs auf die „Nachbargebiete" übergreift (191). Diese Ausstrahlung kommt nun in den Beiträgen als die wohl angemessenste Form der Huldigung an den verehrten Gelehrten zurück.

Mit dem Titel „Säkularisation und Utopie" sind nur die beiden Brennpunkte angegeben, von denen her sich die entscheidenden Momente des hier angegangenen Problembereichs bestimmen lassen. „Säkularisation" bezeichnet den geschichtlichen Vorgang, der die „Utopie" als bewegenden Faktor unserer heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit im Gefolge hat. Aus der Zuordnung beider Momente ergibt sich ein ganzer Fächer von Problemen, die ihre Relevanz auf den verschiedenen Interpretationsebenen, der gesellschaftlichen, politischen, anthropologischen, philosophischen und schließlich theologischen haben. Bemerkenswert ist, daß keine der Perspektiven für sich allein die volle Problemsicht eröffnet, daß diese sich vielmehr erst aus der Konvergenz aller erschließt, – eine sehr instruktive Erfahrung, die erweist, daß keine dieser Interpretationsmöglichkeiten, auch nicht die philosophische oder die theologische, unangefochten das Privileg der letztgültigen

* Ebracher Studien – Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Mit Beiträgen von: Wilhelm Anz, Hans-Joachim Arndt, Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Eckhart Buddecke, P. Sergius Buve, Julien Freund, Arnold Gehlen, Richard Hauser, Karl August Horst, Pascual Jordan, Gert H. Müller, Günter Rohrmoser, Carl Schmitt, Hans Schomerus, Hubert Schrade, Bernard Willms. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1967. 382 S.; Ln DM 46,—.

- 6. AUG. 1970

Synthesis für sich geltend machen darf. – Natürlich ergeben sich aus der Verschiedenartigkeit der Perspektiven, sofern sie nicht schon durch einen Standpunkt, der immer auch ein „Angriffspunkt" ist, wie Carl Schmitt zu verstehen gibt (46), festgelegt sind, sondern sich durch das Selbstverständnis der einzelnen Wissenschaften bestimmen, eine Fülle von hermeneutischen und methodologischen Problemen, die als solche nur gelegentlich, am nachdrücklichsten wohl in dem auch sonst methodisch besonders sorgfältig durchreflektierten Aufsatz von H. Barion aufgenommen werden. Sie müssen auch hier angesichts der aus der Grundfragestellung resultierenden Fülle von Sachproblemen unerörtert bleiben.

Gegenüber der Ausführlichkeit, mit der fast in allen Beiträgen das Problem der Utopie abgehandelt wird, kommt der Vorgang der Säkularisation nur spärlich zu thematischer Darstellung. E. W. Böckenförde bestimmt die geschichtlichen Etappen des Säkularisierungsprozesses, jedoch mit ausdrücklicher Einschränkung auf die Frage nach seiner Funktion für die Entstehung des modernen Staates. Er unterscheidet 3 Etappen: Die erste Etappe setzt ein mit dem Investiturstreit, durch den offenbar wird, daß „die alte religiös-politische Einheitswelt des *orbis christianus* in ihren Fundamenten erschüttert" ist (77) und sich Kirche „als eigene, sich juristisch verfassende, sakramental-hierarchische Institution aus (dieser) umfassenden Einheit" herauslöst (79), damit aber die weltliche Ordnung, in der Gestalt des Kaisers und seines Reiches, in die bloße Weltlichkeit entlassen wird. – In der zweiten Etappe fällt dem absolut regierten Territorialstaat des 16. und 17. Jh.s die Aufgabe zu, gegen die zerstörerischen Auswirkungen des Religionskrieges eine Sphäre der Neutralität zu schaffen; „die rein säkulare, diesseits-orientierte und religionsunabhängige Zielsetzung des Staates" steht nur noch in indirektem Bezug zur religiösen Sphäre durch das natürliche Sittengesetz (vgl. 87). – Auf der dritten Stufe vollendet sich mit der Französischen Revolution der Prozeß der Emanzipation des weltlichen Bereichs von der Religion: Zu jeder künftigen Konstitution gehört nunmehr der Artikel über „Glaubens- und Religionsfreiheit". An diesem Prinzip sind seitdem alle „Versuche, . . . gegen die strukturbedingte Weltlichkeit . . . des Staates seinen angeblich institutionell-christlichen Charakter ... wiederherzustellen" – der letzte wurde in Deutschland nach 1945 gemacht – notwendig gescheitert (90).B. erhebt hier die Frage, ob überhaupt „christlicher Glaube seiner inneren Struktur nach eine Religion wie andere Religionen" sei (91) (die Unterscheidung von Religion und Christentum nennt freilich P. Jordan in seinem Beitrag eine „gewaltsame Geistreichelei der Theologen" 176 Anm. 4), und ob dementsprechend „Entsakralisierung" gleichbedeutend sei mit „Entchristlichung". Er sieht mit Hegel die Möglichkeit, „die Säkularisierungsbewegung der Neuzeit, christlich gesehen, positiv" zu interpretieren, als „Verwirklichung des Inhalts der Offenbarung, die mit Jesus Christus in die Welt gekommen" sei, insofern christlicher Glaube dahin wirkt, „die Menschen zu vernunftbestimmter ‚weltlicher' Ordnung der Welt, zum Selbstbewußtsein ihrer Freiheit zu führen" (91).

Die von B. vorgeführte Entwicklung des Säkularisierungsprozesses gehört nach der typologischen Unterscheidung, die Hans Barion vornimmt, zum ersten Typ, der sich wesentlich bestimmt als „Losschälung weltlicher Sachverhalte aus ihrer bisherigen . . . geistlichen Einbettung" (188). Davon unterscheidet Barion einen zweiten Typ der Säkularisation, dessen Grundakt in der „Verformung geistlicher Verkündigung zu weltlichen Modellen" besteht (ebd.). Dieser Typ nun ist, wie Barion in seinem Beitrag über „das konziliare Utopia" mit dem ganzen Scharfsinn des Kanonisten aufzudecken bestrebt ist, in der Soziallehre des Vaticanum II wirksam geworden und hat diese hart an die Grenze der „Häresie" geführt (vgl. 231). Barion sucht nachzuweisen, daß ein solcher Mißbrauch eines kerygmatischen Kerns sowohl da vorliegt, wo man, wie in der Pastoralkonstitution (vorab pars II, cap. III 68,1), glaubt, aus den Schriftaussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht aller an dem Arbeitsprozeß Beteiligten herleiten zu können (193ff), wie da, wo man mit Berufung auf das Evangelium im Namen einer Vollkommenheitsethik dem „großen Besitz" diskriminiert und auf dem Wege der „Besitzumverteilung . . . Besitznivellierung" anstrebt (209ff). Für seine Argumentation ist höchst beachtenswert der Nachweis, daß der eigentlich tragende Grund der lehramtlichen Äußerung nicht jener kerygmatische Kern ist, sondern moderne anthropologische, soziologische oder staatsrechtliche Theoreme, wenn nicht gar die nur persönliche Ansicht des lehramtlichen Entscheidungsträgers. Hier müßte eine sehr sorgfältige Untersuchung der Kanonisten und Moraltheologen einsetzen: Wenn diese auch dazu führen würde, daß man den Argumenten Barions stattgeben müßte, sosehr man sich im Einzelfall eine „offenere" Interpretation der Konzilsaussagen wünschen möchte, so würde doch miteins sichtbar, daß die bereits vom Vaticanum I geforderte Achtung vor der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche es den Trägern der lehramtlichen Entscheidungsgewalt zur Pflicht macht, nicht bloß dem Eigengesetz der Sache, sondern auch dem Selbstverständnis des mit ihr im Profanbereich umgehenden Menschen Rechnung zu tragen. – Die Sichtweise Barions ist so wenig mit der Kennzeichnung „restaurativ" abzutun, daß sie vielmehr, in voller Bejahung der geschichtlichen Entwicklung, die zur „Überwindung des Corpus-Christianum" des Mittelalters geführt hat, uns die Augen öffnet für die Gefahr einer neuen Utopie, der eines „corpus christianum sociale" (225), der Utopie, aus dem Evangelium ohne jede geschichtliche Vermittlung ein verbindliches gesellschaftliches Ordnungsmodell herleiten zu wollen, statt den weltumgestaltenden Geist des Evangeliums in jedem in die Welt entlassenen Gläubigen freizusetzen.

Damit ist nun das Problem der Utopie und ihrer Funktion in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit angerührt, das, wie erwähnt, in den meisten Beiträgen führend ist. Arnold Gehlen will in seinem Beitrag über „die Säkularisierung des Fortschritts" zeigen, wie der Fortschrittsgedanke, der selbst „die verweltlichte Übersetzung des ursprünglichen jüdisch-christlichen Glaubens an eine bessere, erlöste Zukunft" ist (63), den Säkularisierungsvorgang sozusagen potenziert und in die geschichtslose Utopie eines „neuen Lebens" und eines „neuen Menschen" in einer „neuen Gesellschaft" umschlagen läßt (63ff). Dieser Zug zur Geschichtslosigkeit liegt nach G. in der Logik jedes utopischen Fortschrittsdenkens, weil der siegreichen Fortschrittsgruppe daran gelegen sein muß, „die Wurzeln der altetablierten Herrschaftsgruppe" abzugraben und „ihre eigene Geschichtslosigkeit zum Prinzip der Gesellschaft" zu erklären (68). Gehlen läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß er den Trend zum Fortschrittsutopismus für unaufhaltsam erachtet und zwar in dem Maße, wie diese „Zukunftsvision" durch den Wissenschaftsfortschritt angebahnt und für eine geschichtslose Dauer zementiert wird. Aber ebensowenig kann er den Verdacht verhehlen, daß „die Zukunft dieser Zukunft . . . doch wohl die Vergangenheit" sei, womit er andeuten will, daß Geschichtlichkeit die unaufgebbare Dimension des Menschseins ist (vgl. 72).

Man könnte nun den Versuch machen, aus den konvergenten Aussagen der einzelnen Beiträge so etwas wie eine Phänomenologie der Utopie und des utopischen Denkens zu entwickeln, wenn das, was hierbei in den Blick gerät, nicht schon durch die Verschiedenartigkeit der „Bewertung" eine seltsame Ambivalenz annähme. Je nachdem, welche Wertvorstellung man mit Utopie und utopischem Denken verbindet, zeigen sich die einzelnen Phänomene in anderer, oft entgegengesetzter Beleuchtung. Damit wird ein Grundzug des Utopischen sichtbar, daß utopisches Denken immer perspektivisches Denken und durchaus im Sinne Nietzsches Denken aus der Perspektive eines Lebens und somit wertendes Denken ist. Carl Schmitt hat in seinem souveränen, um eine ausführliche Vorbemerkung erweiterten Ebracher Diskussionsbeitrag über die „Tyrannei der Werte" diesen Hintergrund des utopischen Denkens nicht ausdrücklich, aber im Ergebnis umso prinzipieller herausgestellt. Utopisches Denken hat mit wertendem Denken zwei entscheidende Züge gemein: 1) den Ausgang von der geschichtlichen Nullpunktsituation; hier wie dort ist das Bewußtsein des radikalen Seinsverlustes bestimmend und damit die Notwendigkeit einer (lebenrettenden) Setzung (Schmitts These, daß das „Legalitätssystem des bürgerlichen Rechtsstaates" [37] nur aus der Nihilismuskrise des 19. Jh.s zu verstehen ist, wird noch viel zu wenig in die Diskussion aufgenommen; er selbst hat in diesem Beitrag den gleichen Ursprung für das moderne Wertdenken, seine „seinslose", nihilistische Basis nachgewiesen [53ff]). 2) Utopisches Denken hat wie das wertende Denken einen durch das Nichts der Ausgangssituation potenzierten Verwirklichungsdrang: Der Wert soll durchgesetzt werden, auch wenn aus der Idealität seines Geltens sich ergibt, daß er gar nicht verwirklicht werden kann. Um so radikaler konkretisiert er sich in der Vernichtung des Un-

werts, der sich ihm entgegensetzt. Ebenso setzt utopisches Denken machtvoll Realisierungstendenzen frei, die aber, weil U-topie immer auch U-chronie ist (J. Freund 118), ihre Unerfüllbarkeit durch zerstörerische Aktionen kompensieren.

Gegenüber der mehr oder minder polemischen Abwertung des Utopischen, die in den meisten Beiträgen vorherrscht, macht P. Sergius Buve in seinem Beitrag „Utopie als Kritik" den Versuch, der Utopie eine positive Funktion zuzuerkennen. Utopie ist im Gegensatz zur Irrationalität des Mythos immer rational und zwar in einem höheren Sinne. Utopie ist nicht gleichzusetzen mit dem „futuristischen Aspekt einer Wissenschaft" (15), der sich in der Planerfüllung erledigt. Utopie öffnet in der geschichtlichen Situation auf ein in ihr Undurchschaubares, auf ein „ideales Moment" an einer jeweiligen Situation, dessen man aber erst da ansichtig wird, wo eine „perfekte Theorie" dieser Situation vorliegt (als eine solche „perfekte Theorie" betrachtet Buve die „Freund-Feind-Theorie" in Carl Schmitts „Begriff des Politischen" (23ff). Indem eine „perfekte Theorie" zwar den Sachverhaltszusammenhang der Situation systemimmanent vollständig interpretiert, öffnet sie aber zugleich den Blick für eine Entwicklung, die über diesen Zusammenhang notwendig hinausführt, ohne daß das so Erscheinende selbst theoretisch erkennbar wäre. Die „positive" Funktion der Utopie ist, konkret genommen, ihre „kritische" Funktion. Sie allein vermag durch die Öffnung auf das die Situation Transszendierende die Verabsolutierung einer aktuellen Entwicklung zu verhindern.

Eine ähnlich „positive" Wertung der Utopie muß man wohl auch in dem Beitrag von Bernard Willms „Zur Dialektik der Planung" annehmen. Für ihn ist jede „Gesellschaftstheorie utopisch" (156), d. h. die Utopie ist unvermeidlich für die selbst unvermeidliche Theoretisierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Doch Willms hebt sofort den dialektischen Charakter der Utopie hervor und zeigt an dem historischen Modell von Fichtes „Geschlossenem Handelsstaat" und seiner „Naturrechtslehre", daß in dem Augenblick, wo das Gegensatzverhältnis von Staat und Gesellschaft aufgehoben, Staat vergesellschaftet und Gesellschaft verstaatlicht wird (155), utopisches Denken in totalitäres Planungsdenken umschlägt. – Indem bei Fichte die ganze Lebensordnung unter das Gesetz der „absoluten Moralität" gestellt, d. h. Autonomie auf das Gemeinwesen ausgedehnt wird, wird die konkrete sittliche Person dem Planungsdenken unterworfen und damit aufgehoben.

Wie unerbittlich die Logik des Planungsdenkens das Subjekt zerstört, entwickelt sehr konkret H.-J. Arndt in seinem Beitrag „Die Figur des Plans als Utopie des Bewahrens". Er unterscheidet Planungsdenken von „rationaler Strategie". – Während diese den durch die gesellschaftliche Entwicklung uns aufgegebenen geschichtlichen Imperativen nachzukommen bemüht ist, will der Plan durch Wissen, durch absolute Rationalisierung des Wirklichkeitsstoffes (Wirklichkeit wird bloßes Datenmaterial [135]) dauerhafte, gesicherte Verhältnisse schaffen, sucht also die Geschichte und ihren Prozeß in ein prozeßloses „Nach-der-Geschichte" (posthistoire) aufzuheben (134 und 137). Der Plan entspricht der Geschichtslosigkeit der „Natur", er ist „die Verfassung der Natur", die aus den Naturbedingungen notwendig resultierende, freiheitvernichtende Totalordnung. Dieser utopischen, aber darum nicht minder wirkmächtigen Entwicklung zu totalitärer Planherrschaft setzt Arndt die Ordnungsform der „politischen Existenz" entgegen, die staatliche Verfassung, die das Verhältnis der „Willen" zueinander im politischen Wettkampf regelt und so immer neu Geschichte ermöglicht. – In dem Beitrag von Arndt wird bereits deutlich, daß Planungsdenken, eben weil Beständigkeit, Sicherheit erzielt werden soll, auf die Arbeit der Wissenschaften, die es mit dem Allgemeinen, Immer-Geltenden zu tun haben, angewiesen ist. Die Verheißungen des wissenschaftlichen Fortschritts sind der eigentliche Motor, der die modernen Utopien in Gang hält. Prinzipiell ist dieser Zusammenhang von Utopie und Wissenschaft von Carl Schmitt ausgesprochen worden. Er bezeichnet den gegenwärtigen Zustand geradezu als „gegenseitige Gleichschaltung" beider: „Die Utopie wird wissenschaftlich . . . , die Wissenschaft utopisch" (43).

Auch für Julien Freund ist der Utopismus eine Nebenerscheinung des „Szientismus" (101). Zwischen Wissenschaft und Utopie besteht einfache Proportionalität: „Je mehr Wissenschaft, desto mehr Utopie" (ebda.). Indem die Wissenschaft zur „inappellablen Instanz" erhoben wird (Willms 159), scheint sich die Frage nach einer übergeordneten Norm menschlichen Handelns zu erledigen. Man kann es unter diesen Voraussetzungen geradezu als einen Glücksfall ansehen, wenn da, wo der Utopismus seine höchste Explosivkraft offenbart, in der Biochemie und Humangenetik, der Wissenschaftler sich immerhin der Aporetik bewußt wird, wie in unserm Band E. Buddecke in seinem Beitrag über „utopisches Denken in der Biochemie" glaubwürdig dartut. Er stellt sich die Frage, ob die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Steuerung der Lebensvorgänge im Menschen wie in seiner Lebenswelt ihre Grenzen an der Frage nach dem Nutzen oder gar Sinn für den Menschen und sein „soziales und ethisches Gefüge" haben (281). Was Buddecke hier als Wissenschaftsprogramm der Gen-Manipulation entwickelt, mag den an unsere heutigen Lebensbedingungen gebundenen Menschen noch erschrecken. Der Biologe weiß, daß mit der Veränderung der Lebensbedingungen, die eben manipulierbar sind, Umschichtungen im inneren Gefüge des Menschen drohen. Hier hat der Wissenschaftsoptimismus seine fühlbare Grenze: Die Machtergreifung durch die Wissenschaft und die Ablösung unseres bisherigen Systems der Staatsgewalt durch eine „Forschertechnokratie" läßt die Frage durchaus offen, ob diese Macht durch „Ingenieurkunst" auch verantwortungsbewußt ausgeübt wird, und der Mensch, der nach diesem eugenischen Programm erzielt wird, in Wahrheit der „bessere Mensch" ist. Für Buddecke ist diese Aussicht „ebenso problematisch wie der optimistische Glaube mancher Atomforscher an eine friedliche Nutzung der Kernenergie zum Segen der Menschheit" (296).

Es ist nicht etwa eine zufällige Lücke in diesem „Symposion", sondern kennzeichnet die geistige Situation des Augenblicks, daß diesem durch die Wissenschaft potenzierten Futurismus der Menschenplaner nicht einfach ein erfüllendes System von Normen entgegengesetzt werden kann, durch das der Prozeß über die immamente Zwecksetzung hinaus eine Sinnrichtung erhielte. Jede Norm ist selbst in Gefahr, ideologisiert zu werden. Als einzig wirksame Gegenwehr gegen jeden im letzten daseinsgefährdenden Utopismus erweist sich der schlichte Mut zu einem immer tieferen Erfassen der Wirklichkeit, vor allem der Wirklichkeit des Menschen selbst, seiner „Natur" als einer geschichtlichen, d. h. zwischen Ursprung und Bestimmung gespannten Wirklichkeit. Diese geschichtliche Natur des Menschen meint J. Freund, wenn er gegen den Utopismus, der die „Verstümmelung" des Menschen voraussetzt, auch und gerade wenn er den „totalen Menschen" zum Programm erhebt, eine „positive Anthropologie" des „ganzen Menschen" fordert. Wenn der Mensch von Freund bestimmt wird als „konfliktuelle Natur" (102), ist damit der wissenschaftsutopischen Steuerung seiner Entwicklung, eben weil diese immer nur einsinnig verläuft und eben dieser Konfliktwirklichkeit Mensch nicht gerecht werden kann, eine Grenze gesetzt.

Gewiß ist die Wirklichkeit veränderbar, man müßte sonst die Freiheitsnatur des Menschen leugnen. Ob in einer Aufeinanderfolge von Revolutionen oder im Zuge einer Evolution, nach Buve „die der technokratischen Gesellschaft angepaßte Form der Revolution" (20; vgl. H. Lübbe, Herrschaft und Planung, in: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller 1966, S. 208), – der Mensch kann sich nur entwerfend zur Welt verhalten. Aber er „überspannte seinen Entwurf", wenn er „das Ganze der Welt planend" verändern wollte (365). Günter Rohrmoser gibt in seiner Hamletdeutung geradezu das Modell der Konversion von der Hybris eines Willens zu totaler Weltveränderung zur Einsicht, daß „das für die menschliche Vernunft unerkennbare Ganze der geschichtlichen Welt... sich gerade im kontingenten Raum des Endlich-Faktischen als nur glaubend hinzunehmende Vorsehung" verwirklicht und darum als solches menschlichem Planen entzogen ist (366). Er vertieft diese Erkenntnis durch die Interpretation von Shakespeares „Sturm". Prospero erkennt die Schuld, „im transzendierenden Übergriff auf das große Sein der Welt" kraft seiner Magie die Heilung (der Welt) erwirken zu wollen, „die dem Menschen nur in der Hoffnung zukommt" (382).

Hier, in der Sicht auf das Ganze der Wirklichkeit wird die längst geforderte Unterscheidung von Utopie und Hoffnung thematisch. Richard Hauser versucht eine erste Bestimmung dieses Verhältnisses auf dem Hintergrund einer theologischen Anthropologie, die den Menschen zentral von seiner Zeitlichkeit, seiner Geschichtlichkeit her versteht. Der radikale Utopismus entleert die zeitlichen Dimensionen des Menschseins, indem er Vergangenheit verleugnet, Gegenwart nur als „Voraussetzung einer gewollten Zukunft" gelten läßt und ihr jedes Eigengewicht nimmt; er

verliert schließlich selbst die Zukunft, insofern sie immer Ankunft dessen ist, was „nicht verrechenbar ist, sondern nur geschenkt" werden kann (238). Utopismus ist die in die Zukunft verlängerte Form des herrischen, besitzergreifenden und darum notwendig ausschließenden Denkens. Hoffnung aber als „innerste Grundhaltung" des Menschen ist bestimmt als „unbedingte Offenheit in eine dem Menschen nicht einfach verfügbare Zukunft" und ausgerichtet „auf ein unendliches, absolutes und transszendentes Gut" (248). Hoffnung als „göttliche Tugend" ist zugegebenermaßen theonom und die radikale Entgegensetzung zum neuzeitlichen Autonomismus, der der treibende Motor des utopischen Denkens ist. Inhaltlich füllt sich die Hoffnung, weil auf das undurchschaubare Ganze gerichtet, nur durch die biblische Verheißung, in der das Ganze unserer Erwartung auf uns zukommt. – Zu behaupten, Utopie sei nichts anderes als säkularisierte christliche Hoffnung, verkürzt die Problematik. Utopie ist vielmehr das, was sich unausbleiblich einstellt, wenn Hoffnung aussetzt, und von dem man nur hoffen kann, daß es sich nie verwirklicht. Denn eine ganz verwirklichte Utopie wäre, wie J. Freund uns zu verstehen gibt, der „Untergang der Hoffnungen" (118).

Fuchs, Ernst: **Marburger Hermeneutik** (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hrsg. von G. Ebeling, E. Fuchs, M. Mezger, 9), Tübingen: Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. VII, 277 S.; DM 28,—; br. DM 22,—.

In dem vorliegenden Werk knüpft Ernst Fuchs an seine vielfältigen früheren Äußerungen zum Problem der Hermeneutik in der Theologie an und er entwickelt seine Gedanken weiter. Das Buch ist aus Marburger Vorlesungen hervorgegangen.

Der Aufbau ist locker und von stark Essay-haftem Charakter. Der Stil ist brillant und einfallsreich, aber eben dadurch bisweilen auch verwirrend. Das Buch enthält eine übergroße Fülle anregender und bisweilen aufregender Gedanken. Aber es will keine geschlossene systematische Hermeneutik vorlegen. Es bietet vielmehr eine lockere Reihe von Erwägungen zum theologischen Problem der Hermeneutik, also etwa zur Thematik von Erklären und Verstehen, und vor allem zur Thematik des Glaubens in seinem Verhältnis zur Geschichte, zum Verstehen, zur Erfahrung, zur Zeit, usw.

Ich beschränke mich hier darauf, den grundsätzlichen theologischen Standpunkt dieser Hermeneutik zu umreißen und überdies ihr Verhältnis zur Philosophie in einigem zu beleuchten.

Theologische Hermeneutik hat nach F., sofern sie theologisch sein will, ihre Kategorien aus dem Text der Bibel zu empfangen. Die hermeneutischen Fragen müssen durch den Text entschieden werden (53), denn die Bibel als Wort Gottes sagt selber, wie sie ausgelegt sein will. Nur diese Selbstaussage der Bibel über ihre Auslegung hat eine theologische Hermeneutik deutlich zu machen. Dies ist ein klarer reformatorischer Standpunkt. In seiner Durchführung ist es konsequent, daß durch das ganze Buch hindurch grundsätzlich biblisch argumentiert wird. Es stecken eine große Zahl von Einzelexegesen im vorliegenden Band, zu ihnen müßte ein Exeget Stellung nehmen.

Aus dieser grundsätzlich theologischen Position erwächst ein weiterer Grundsatz: Der Ausleger muß zwischen dem Text der Hl. Schrift und der Predigt stehen (205). Hermeneutik muß Predigthilfe sein (3). Warum? Weil von der Offenbarung als dem Wortereignis her gedacht der eigenste Sinn des Wortes der ist, in der Predigt wieder zum Ereignis zu werden und damit zum eigensten Sinn zu kommen. Die Predigt ist nicht als Zusatz zur Offenbarung zu verstehen, vielmehr als das Zur-Sprache-kommen-lassen des Sprachereignisses der Offenbarung selber. Insofern also die Hermeneutik sich an der Offenbarung mißt, muß sie konsequenterweise Predigthilfe sein. Darum schließt unser Band auch mit einer ausgearbeiteten Predigt (249ff).

Aus dieser grundsätzlichen theologischen Konzeption erwächst für F. eine, wie mir scheint, zweideutige Haltung zur Philosophie und ihrer philosophischen Hermeneutik. Einerseits nämlich wird des öfteren versichert, das Wort Gottes knüpfe an nichts an, es habe keine Anleihen zu machen bei der Philosophie (24), es schaffe sich selber sein Verständnis als eine *creatio ex nihilo* (19). Das Denken, als Philosophie sich artikulierend, hat sich also gegenüber dem Wort Gottes nicht selbständig zur Geltung zu bringen. Dies würde ja heißen, sich außerhalb des Glaubens aufstellen zu wollen, (wie anläßlich einer Polemik gegen Ulrich Wilckens einmal bemerkt wird, 129). So scheint Philosophie für eine theologische Hermeneutik nichts beitragen zu können, ja nicht zu dürfen.

Aber anderseits wird in unserem Buch über theologische Hermeneutik doch ziemlich viel Philosophie getrieben. Und es wird dafür gelegentlich ein theologischer Grund angegeben: die biblische Botschaft, wird gesagt, spreche in zu verändernde Lebenssituationen hinein. Und so gehörten denn Gedanken über die Lebenssituationen (die das Wort Gottes anspräche) in die theologische Hermeneutik hinein. Diese seien aber vor allem von der Existentialphilosophie entwickelt worden. Hier knüpft F. ausdrücklich an die Bultmannsche existentiale Interpretation an und bildet sie in seinem Sinne weiter. In diesem Zusammenhang macht er auch ausdrückliche Anleihen bei der Philosophie, nämlich bei der von Heidegger. (Zu Bultmann und Heidegger s. bes. 40ff und 78ff). Der Heideggersche Begriff der Existenz wird reichlich herangezogen und dabei freilich umgedeutet. Die Existentiale der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit spielen allenthalben eine große Rolle. Einmal wird in diesem Zusammenhange gesagt (79), die Frage, wie man sich einen Text vertraut machen solle, hänge mit der anderen Frage zusammen, ob einer trotz seiner Sperren mit seiner Existenz vertraut werden könne.

Ich gestehe, daß es mir nicht ganz deutlich geworden ist, wie diese verschiedenen Äußerungen über die Rolle der Philosophie im Rahmen einer theologischen Hermeneutik zusammengehen können. Ist jetzt das theologische Verstehen n u r durch das Wort Gottes bedingt, oder ist es doch auch, wenn auch auf andere Weise, bedingt durch die Vertrautheit des Menschen mit seiner eigenen Existenz?

Die hier sich meldende Zweideutigkeit und Schwierigkeit wird aber noch einmal durch eine Anleihe bei der Philosophie, nämlich jetzt beim späteren Heidegger, ein Stück weit weitergeklärt, nämlich durch den Heideggerschen Begriff der Kehre. Dieser Begriff wird von F. so gebraucht, daß gesagt wird, das den Text auslegende Subjekt werde schließlich vom Text selber ausgelegt und also zum Objekt. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis kehre sich also im Zuge der hermeneutischen Bemühung um, der Text werde selber zum auslegenden Subjekt und er mache sich den Ausleger zu seinem Objekt (85ff, 194ff). Hier liegt zweifellos eine gewisse Analogie zu Heideggers Gedanken von der Kehre vor. Aber man darf diese und manche andere Bezugnahme auf Heidegger doch nicht als eine genuine Heidegger-Interpretation lesen. Denn hier und nicht selten anderwärts wird ein wenig beliebig und bis zur Seltsamkeit kurios mit Heideggers Text umgegangen. Vgl. etwa 61ff und 145.

So kommt schließlich mit Hilfe dieser Anleihe bei den Philosophen wieder die Priorität der Offenbarung als Sprachereignis heraus, also das, wovon ausgegangen war.

Sein theologischer Standpunkt hat F. auch zu einer eigenen Philosophie angeregt, die freilich wiederum im Blick auf Heidegger entworfen ist. Es ist seine Philosophie des Einverständnisses (vgl. etwa 65ff und 176ff), welche das „Wesen" des Menschen ausmache, seine lebendige Gegenwart. Im gelebten Einverständnis etwa der Familie liege der Wurzelgrund des Wortes als Dank und Gruß. Das Modell der im Einverständnis lebenden Gemeinschaft von Eltern und Kindern dürfte kaum zufällig sein. Von diesem eindrucksvollen philosophischen Entwurfe her wird immer wieder Glaube und Liebe und des liebenden Glaubens Verstehen und also die hermeneutische Funktion erläutert, etwa auf S. 196ff. Der Gedanke ist von früheren Arbeiten von F. her bekannt, doch ist er in unserem Werke noch weiter und nachdrücklich und eindrucksvoll entfaltet.

Mit diesen Positionen ordnet sich F. in die (protestantische) theologische Diskussion temperamentvoll ein. Er knüpft oft an Bultmann an und nicht selten auch an W. Hermann (etwa 122). Er nimmt sich bisweilen mit diesen Theologen zusammen, indem er von „uns Marburgern" spricht wie von einer Partei (108 u. 122). Die „Marburger Hermeneutik" ist nicht nur ein geographischer, sondern auch ein polemischer Titel. Die Polemik geht z. B. gegen die „Tübinger", vornehmlich gegen F. R. Traub (96ff). Ihm wird schließlich die Neigung vorgeworfen, Jesus rationalistisch noch einmal den pharisäischen Kontrolleuren zu unterwerfen. Auch W. Pannenberg bekommt ähnliches temperamentvoll und sogar ein wenig grob zu hören (120ff). In beiden

Richtungen (und auch sonst) wird gegen Ansprüche eines selbständigen Denkens polemisiert.

Im Blick auf dieses Fuchssche Konzept bleiben einige nicht unwesentliche Fragen offen. Ich will die wichtigsten nennen.

Wenn die hermeneutischen Fragen durch den Text entschieden werden, dann entsteht folgender Zirkel: Die Auslegung geht vom verstandenen Text zum Verstehen des Textes. Dann muß es aber ein primäres Verstehen des Textes geben, e h e ich mich in der Möglichkeit sehe, mein Verstehen mir vom Text auslegen zu lassen. Wie komme ich zu diesem primären Verstehen des Textes? Durch ein Wunder, das Gott an mir wirkt? Etwa durch das Wunder des Einverständnisses mit dem Text? Dies bleibt mir sehr fraglich. Schließlich hat auch F. vieles von der wissenschaftlichen Exegese, z. B. von Bultmann gelernt, und also nicht ganz unmittelbar vom Glauben und von Gott. Oder habe ich diese Sache nicht recht verstanden?

Ich vermag auch einige scharfe Entweder-Oder-Formeln nicht ganz unbesehen und unbefragt hinzunehmen. Sie sind wohl seit der Frühphase der dialektischen Theologie üblich. Wenn ich aber bei Fuchs lese: entweder lege i c h aus oder ich lasse mich auslegen (etwa 85ff), dann frage ich mich doch: wenn nun aber beides zusammenkäme? Wenn ich, bereit, mich auslegen zu lassen, diese Bereitschaft doch nicht durchführen könnte, ohne selber auszulegen?

Eine andere ähnliche Formel bei F.: Entweder hängt das Interesse des Evangeliums am Sinn unserer Existenz oder am Wort Gottes selbst! (156). Gut, wenn aber der Sinn unserer Existenz gerade das wäre, w o z u das Wort Gottes etwas sagt, so daß dann also beide Größen nur zusammen etwas für mich Sinnvolles ergeben könnten?

Eine weitere ähnliche Formel: Entweder fange alles mit dem Glauben an, oder man sei außerhalb des Glaubens (darauf läuft das S. 46 Gesagte doch wohl im Zusammenhang hinaus). Wie wäre es aber, wenn ich i m Glauben gerade auch mich dem Glauben g e g e n ü b e r fände und also mit der Lösung bedürftigen Fragen, die mir der Glaube nicht wegzaubert?

M. a. W.: Es ist geltend zu machen, daß ich auch im Glauben ein bescheidener Mensch bleibe, der seine Fragen hat. Und weil er seine Fragen hat, hat er seine Philosophie und seine philosophische Hermeneutik. Diese hört nicht auf und verschwindet nicht, wenn die theologische Hermeneutik auf den Plan tritt. Weil der Mensch mit seinen Fragen nicht aufhört. In diesen Zusammenhang gehört wohl auch die Fuchssche Polemik mit Hans Jonas, die wohl um einiges an dessen Überlegungen vorbeiargumentiert (158ff).

Von diesem Zusammenhang her läßt sich die Zweideutigkeit der Philosophie gegenüber einigermaßen verstehen, die wir bei F. feststellen. Vom theologischen Apriori her hat die Philosophie nichts zu sagen. Da gilt das Entweder-Oder. Aber von der Offenbarung als Wortereignis her, welches Ereignis eintreffen will, nämlich beim Menschen, wird sie doch benötigt, nämlich um des Menschen willen, den es angeht. Aber dann sollte vielleicht über das theologische Apriori noch einmal nachgedacht werden. Und was die Situation des Menschen angesichts des Glaubens angeht, so muß doch darauf hingewiesen werden, daß er sich nicht ohne weiteres in der glücklichen Situation des Einverständnisses mit dem Worte des Glaubens findet, auch dann nicht, wenn er sich bemüht ein Glaubender zu sein. So wenig, wie das Einverständnis zwischen Kindern und Eltern selbstverständlich ist. Oft ist dies ja so wenig selbstverständlich, daß gar keine mögliche Hermeneutik mehr in Sicht kommen will.

Die Philosophie des Einverständnisses ist durchaus zu respektieren. Aber sie muß m. E. weiter und schärfer durchreflektiert werden. Dann könnte sie noch viel radikaler gefaßt werden und dann könnte sie auch den Schwierigkeiten, die ihr entgegenstehen, besser gewachsen sein.

Die Hermeneutik des theologischen Entweder-Oder muß m. E. auch weiter durchreflektiert werden, und zwar im Blick auf den konkreten Menschen, den konkreten Glaubenden und die konkreten Schwierigkeiten. Dann würden die alternativen Positionen wohl gegeneinander durchsichtig werden und die Aussagen würden differenzierter und realer. Bleibt aber diese schärfere Reflexion aus, dann setzt sich eine Hermeneutik wie diese leicht dem Verdacht einer allzuschönen theologischen Romantik aus.

Aber noch einmal sei dankbar gesagt: die neue „Marburger Hermeneutik" ist übervoll von Anregungen. Es ist nicht der schlechteste Zug an ihr, daß sie auch wesentliche Fragen an diese Hermeneutik selber in Gang bringt.

F r e i b u r g i. B r. B. W e l t e.

Langerbeck, Hermann: **Aufsätze zur Gnosis.** Aus dem Nachlaß hrsg. von Hermann Dörries (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 69). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 216 S.; brosch. DM 34,—.

Man steht vor einer Reihe von Aufsätzen, die, abgesehen von einem gemeinsamen Bezug auf die Gnosisproblematik zunächst nur lose miteinander verbunden scheinen, deren enge Zusammengehörigkeit aber bei der Lesung bald hervortritt und von dem Herausgeber und seinen Helfern durch Nachweise der Querverbindungen unterstrichen wird.

Die ersten beiden Aufsätze sind eingeleitet mit Berichten über die Anschauung der beiden Hauptvertreter der These, deren Irrigkeit nachzuweisen das Hauptanliegen von Langerbeck ist, H a n s J o n a s (dessen Gnosiswerk genau analysiert wird) und R. B u l t m a n n. In beiden Fällen ist die Berichterstattung sehr objektiv und auch um Herausstellung des Zutreffenden bemüht. Jonas wie Bultmann haben ihre These vom Beherrschtsein der ntl griechischen Umwelt durch ein völlig neues, vom griechischen verschiedenes Weltbild und durch eine entsprechend ganz neue Daseinshaltung nach L. auf falschen Voraussetzungen aufgebaut. Die Hauptvoraussetzung ist die Kulturseelen-Hypothese von Spengler. Ihre Nichtbewahrheitung in dem von Jonas behaupteten Sinn, nämlich daß sich ein bestimmtes, vor allem durch Pessimismus gekennzeichnetes Weltgefühl als Zeitsympton des ersten ausgehenden vorchristlichen Jahrtausends nachweisen lasse, greift L. sowohl formalgrundsätzlich (oder begrifflich) wie stofflich an. Die These versagt formal-begrifflich: Ein Seinsverhältnis, „das selber nicht vom Psychologischen allein ausgemacht wird, sondern sein eigenes transzendentales Element enthält" (Formulierung von Jonas, zitiert bei L. 21), nennt L. eine geistesgeschichtliche Konstruktion. Hier kommt sofort die nüchterne Denkweise von L. zum Vorschein: Ein Seinsverhältnis, so bemerkt er, „kann nur durch gedankliche Bewältigung der Spannung zwischen Welt und Gott erworben werden", worum sich die Griechen von Homer bis Aristoteles bemüht haben. Damit ist die Frage auch schon gleichzeitig auf das Sachliche hinübergespielt. Man darf sich nicht zuerst auf die Suche nach entfernten Wurzeln der Gnosis stürzen, sondern hat sich zunächst einmal um ein Bild dessen zu bemühen, was die geschichtlich faßbaren Gnostiker (das sind allein die aus dem Christentum hervorgegangenen) gewollt, d. h. gelehrt haben.

Als der für sie bestimmende Zeit- und Anschauungshintergrund kommt ganz überwiegend der Alexandrinismus des 2. nachchristl. Jh.s in Frage. Ihm widmet sich L. ausführlich im zweiten Aufsatz, dem wohl wichtigsten: „Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis" (38—82). Selbst den frühesten hermetischen Traktat, den Poimandres, möchte L. mit Dodd nicht vor dieser schon nachapostolischen Zeit ansetzen. Von einer langjährigen Beschäftigung mit dem führenden Platoniker der griechischen Patristik, Gregor von Nyssa, und den ganzen in Frage kommenden Voraussetzungen her kennt sich L. in der antiken Philosophiegeschichte vorzüglich aus. Im ersten Aufsatz „Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klassischen Philologie" zerpflückt er unbarmherzig das bei Jonas und vor ihm schon bei E. Norden, *Agnostos Theos* vorausgesetzte Bild der philosophischen Gesamtlage in den drei unmittelbar vorchristl. Jahrhunderten mit dem Ergebnis, daß von einem Vorwalten oder dem Einbruch eines orientalischen Denkens nicht die Rede sein könne. Das seit Jonas' erstem Gnosis-Band meist angenommene Normalbild der orientalischen Frömmigkeit, dessen Vormarsch schon Norden in diese vorchristl. Jahrhunderte verlegte, und dessen Hauptzug die Ausschaltung des rationalen Denkens zugunsten von Glauben und innerem Erleben gewesen sein soll, wird als des chronologisch ausreichenden Beweises entbehrend befunden. In der Tat berufen sich Historiker der hellenistischen Geistesgeschichte, die der Schule von H. Jonas nicht zugehören, darunter auch A. J. Festugière, zugunsten der von ihnen geteilten Annahme einer im Hellenismus neu aufgekommenen Schätzung des Glaubens hauptsächlich auf entsprechende Texte aus der Hermetik, die ganz überwiegend der späteren Kaiserzeit, jedenfalls noch nicht einmal dem ersten Jh. n. Chr. entstammen. Zur Berichtigung einer der wichtigsten Aufstellungen von Norden, derzufolge der Begriff der „Gnosis Gottes" in hellenischer Literatur fehle, läßt sich übrigens L. eine Hauptbeleggruppe, nämlich die Epikur-Vorkommen der Wortverbindung *gnosis theou*, eben von Festugière darreichen. — Es ist eine verspätete Kritik an Nordens *Agnostos theos*, die L. hier vornimmt, die aber auch theologisch wertvoll ist und zu Berichtigungen an Kittels ThWb Anlaß geben kann (u. a. auch zum Artikel *metanoia*).

Sogar im 2. nachchristl. Jh. tritt nach L. Gnosis als selbständige einheitliche Größe neben Philosophie, Christentum und Judentum nicht auf — übrigens auch nicht Mysterientheologie — ein Begriff, gegen dessen Berechtigung sich L. ebenso entschieden wendet (30; man muß die wertvollen Klarstellungen 83—85 hinzunehmen).

Der Hauptertrag des ersten Aufsatzes ist, daß, um die These vom gnostischen Charakter des spätantiken hellenistischen Weltbildes aufrechthalten zu können, dem Wort Gnosis der ihm von Jonas und Bultmann unterlegte Sinn genommen werden müsse.

Gnostisch müsse als „philosophisch" verstanden werden. Erst daraufhin könne eine „fruchtbare Diskussion zwischen protestantischer Theologie und klassischer Philosophie wieder in Gang kommen". Sie sei „auf die Ebene zu verlagern, auf der sich schon das antike Christentum und das griechische Erbe begegnet seien". Daß es eine katholische Diskussion dieser Fragen gibt, vor allem in den als überrragend anerkannten Arbeiten (nicht nur der Dominikaner Festugière und Sagnard, sondern vor allem auch von P. Orbe und Marrou), ist L., wenigstens z. T., anscheinend unbekannt geblieben (vielleicht soll der generelle Hinweis, daß die starke Verwurzelung der älteren Gnostiker in der Philosophie heute allgemein anerkannt sei, den man gegen Ende des Buches liest, auf diese ausgedehnteren Vorarbeiten, die ja gerade diesen Punkt klarzustellen suchten – für Orbe gilt das ganz besonders – hindeuten).

Es ist längst anerkannt und u. a. von J. Lebreton schon in der 1. Auflage des 2. Bandes der Histoire Ecclesiastique von Fliche u. Martin ausgesprochen worden, daß die Fülle der gnostischen Systeme erst entstand in der Zeit zwischen den Apologien des Justin (ca. 150) und den sogenannten *Philosophumena* des Hippolyt (verfaßt etwa 170—175 nach dem Ansatz von Tixeront). Diese Tatsache greift Langerbeck im zweiten Aufsatz auf (vgl. die Berufung auf Hippolyt, bei L. 65), um den geistigen Rang-Unterschied der frühen gnostischen Schulhäupter, vor allem des Valentin und des Basilides, von den sich nach ihnen nennenden „Epigonen der zweiten und dritten Generation" zu beleuchten. L. beweist seine Aufstellung über den Hochstand der frühen Gnostiker durch sorgfältige Interpretation der Quellentexte aus Klemens und Origenes. Da eine sehr spezialisierte Sachkenntnis dazu gehört, auf diesem halb philosophie-, halb dogmengeschichtlichen Gebiet ein befugtes Urteil wagen zu können, möchte der Rez., ganz im Einklang mit den rigorosen Anforderungen von Langerbeck an ein textgemäßes Verständnis, seinen Eindruck dahin präzisieren, daß die von L. angestrebten Hauptbeweisziele erreicht zu sein scheinen. Worauf laufen sie (es ist eine Mehrheit) schließlich als auf das ihnen gemeinsame Ziel hinaus? Für den Fall des von Klemens Al. in Auseinandersetzung mit Basilides verhandelten Problems haben wir nach L. auch und gerade für die gnostische Seite (also Basilides) lediglich das Zusammenwachsen der beiden Traditionsreihen: des Christentums und des Platonismus zu konstatieren. Die Gnosis, wie sie sich uns hier zeigt, ist christliche Philosophie ganz entsprechend der Tatsache, daß es laut Origenes den Gnostikern um ein philosophisches Verständnis des Christentums ging, um ein συνιέναι τὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ (C. C. III, 12; p 212, 12 Kötschau; vgl. L. 10 und 48).

„Die gedankliche und sprachliche Form ist zweifellos philosophisch" (L. 48). Ein zu Hilfe gezogener Abschnitt aus dem zweiten Buch der Stromata des Klemens über die Erklärung der Herkunft übergroßer Leidenschaftsäußerungen aus der Einwirkung von Dämonen durch den Gnostiker Valentinus führt ebenfalls auf anthropologische Voraussetzungen bei Plato bzw. bei Aristoteles als philosophische Grundlage. Das wird bestätigt durch eine Ausführung des Origenes über die angeblichen Schriftstützen, auf die sich die Vertreter der Lehre von zwei Seelen beriefen (De princ. III, 4) — offenbar im Dienste der gleichen von den Gnostikern aufgegriffenen Problematik, von der oben die Rede war, nämlich der Erklärung des Ursprungs großer sittlicher Anfechtungen und Verfehlungen. Daraus daß Origenes in vollem Bewußtsein, daß der Rekurs auf Mt — Einfluß dämonischer Mächte — mythisch (μυθῶδες nach der Übersetzung des Rufin *fabulosum*) scheinen könnte, dennoch sich grundsätzlich von den Gnostikern nicht distanziert, schließt L.: Obwohl hier beiderseits, bei Origenes und den Gnostikern, „das dämonologische Weltbild" zu greifen ist, bedeutet das nicht „die Abkehr von der *ratio* zum Irrationalen. Die kritische Wachheit des griechischen Denkens bleibt durchaus erhalten" (59).

Man darf aber hier mit Grund fragen, warum gleichwohl L. die Anerkennung dämonischer Einflüsse auf menschliche Willensentscheidungen bei den Alexandrinern als dämonologisches Weltbild bezeichnet. Es handelt sich höchstens um eine Umsetzung des sachlich-inhaltlich (worauf L. 60f ja selbst hinweist) innerhalb des NT ausdrücklich gelehrten Tatbestandes, der nicht bloß im „Vulgär-Katholizismus", sondern als Kirchenlehre weiterlebt, aber freilich, und darin hat L. Recht, deswegen noch lange kein radikaler gnostischer Dualismus ist, zumal (worauf wiederum L. aufmerksam macht) im Platonismus selbst eine Verbindung zwischen den Dämonen und den Leidenschaften hergestellt worden war (60). Das ließ immer noch Raum für die wirklich deterministische Begründung der Herkunft des Schlechten im Menschen sogar aus einer vorgegebenen Stofflichkeit. Aber das wenigstens – die Berufung auf die ὕλη – wirft Origenes C. C. IV 65, so meint L., Neoplatonikern, nicht Gnostikern vor.

Eingehend bemüht sich L., aus zwei Zusammenhängen bei Klemens, die sich in Auseinandersetzung mit Valentin und Basilides mit der Willensfreiheit und durch verschiedenen Gebrauch des Wahlvermögens auseinandertretende Menschengattungen befassen, wiederum den Rückgriff auf klassische griechische Anthropologie als eine den Alexandrinern und Gnostikern gemeinsame Basis darzutun. L. muß sich dabei auf sehr eingehende Interpretationen und Quellenanalysen der in Frage kommenden Texte einlassen, die auf jeden Fall sehr anregend, in manchen Punkten auch überzeugend sind (vgl. z. B. den Hinweis auf die Berührung zwischen Valentin und Platons Theätet im Angleichungsmotiv, 66), in andern Stücken aber doch beträchtlichen Raum für Einwände offen lassen. Dies letztere scheint mir z. B. augenfällig bezüglich des Ergebnisses, auf das L. mit seiner Analyse von Klemens v. Al. Strom II, III hinsteuert (bei L. steht S. 75 Anm. 5 irrig II, II) 10, 1—11,2, p. 118, 11 sqq. L. glaubt hier, die Valentinische These von dem Gebundensein der Gnosis an ein ihren Trägern kraft göttlicher Vorwahl besonders zukommendes *sperma* als völlig im Einklang stehend mit der Lehre von der gnadenhaften Berufung zum Glauben in Röm 9 bezeichnen zu dürfen, wo ja auch von gnadenhafter Berufung allein des *sperma* des Isaak die Rede sei. Er übersieht dabei, daß in der ntl Erfüllung, zugunsten deren Paulus sich auf die Erwählung des Isaak und damit Israels beruft, die atl *sperma*-Idee nur mehr in typologischer Umdeutung zur Geltung kommt, in Gestalt einer vom Empfänger frei aufzunehmenden Glaubensgnade, während die Gnostiker ganz offensichtlich an eine mit der Geburt geschenkte physische Sonderausstattung denken.

L. spricht sich übrigens am Ende dieses zweiten Aufsatzes, auf den zur Kennzeichnung seines Vorgehens etwas näher eingegangen wurde, selbst dahingehend aus, daß er seine Arbeit als einen Versuch betrachte, unter bewußter Beiseitelassung von Randerscheinungen das Wesen der Gnosis durch Interpretation zentraler Texte der „gnostischen Klassiker" hervortreten zu lassen. Wenn eben festgestellt wurde, daß er sich dabei doch darin geirrt haben dürfte, daß gleich eine ganze Kette von Begriffen, darunter auch die das gnostische Zentralthema der menschlichen Seinsverfassung und Handlungsfreiheit betreffenden, den Gnostikern und Paulus gemeinsam seien, so verrät sich darin eine gewisse Unselbständigkeit Langerbecks auf dem exegetischen Gebiet, die man ihm ja nicht allzusehr verübeln darf, zumal sie durchaus nicht sehr weitreichend ist. Der Vorwurf erfährt allerdings Bestätigung durch die eine oder andere ganz verfehlte Paulusauslegung im dritten Aufsatz, z. B. des Passivs γνωσθηναι von Gal 4, 9 und 1 Kor 13, 12, das L. als gleichwertig mit γνωρισθηναι bewertet (100), ferner der (von moderner Vergröberung des personalen Pneuma inspirierten) Abwehr des Gedankens an eine „mysteriöse Geistsubstanz" in 1 Kor 2, 10, die „über die normalen geistigen Kräfte des Menschen hinaus in einem Wunder den Menschen verliehen werde" (103, vgl. auch 105). Natürlich hat L. darin Recht, daß der Pneumatiker, der der nach dem Bilde Christi umgeschaffene Mensch ist, im Gegensatz zum Psychiker, der nach dem Bilde des ersten Adam bloße *psychè zosa* geblieben ist. Aber ohne die voraufgehende Offenbarung des personalen Pneuma, der grundlegenden Heilsgabe durch Christus, hätte Paulus aus den atl (LXX –) Entgegensetzungen, die L. für ausreichend hält, zu seinen anthropologischen Antithesen kaum vorstoßen können. Dieser Mangel ändert nichts daran, daß die Feststellung, die L. den in Frage kommenden Textgruppen der beiden Korintherbriefe abgewinnt (die Ausführung von 2 Kor 3, 4 angefangen bis 5, 17 ist sogar auffallend zutreffend analysiert), daß der von Paulus zugrundegelegte Wissensbegriff zwar der griechische, aber eben der die Problematik des menschlichen Wissens überhaupt treffende sei (99) und „der Regreß auf spätere gnostische Vorstellungen sogar alles verderbe", vollkommen stimmt.

Das Buch von L. ist berufen, die ganze Forschung über NT und Gnosis auf eine neue Bahn zu lenken. Zum ersten Mal wird hier von neutraler, durch kein theologisches Nebeninteresse mitbestimmter, aber kompetenter Seite die in der heutigen ntl Forschung vorherrschende Anschauung von der Herrschaft eines gnostischen Daseinsgefühls im ntl Zeitalter mit sehr beweiskräftigen, wenn auch im einzelnen teilweise diskutablen historischen Gründen in Frage gestellt. Wie der Verfasser dazu gekommen ist, darüber unterrichtet der letzte Aufsatz, der seine Beziehungen zu W. Jaeger erkennen läßt, und die vorzügliche Einleitung.

Rom. Karl Prümm.

Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse und Kommentare. (Hrsg. von Werner Harenberg). München: Chr. Kaiser — Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1968). 242 S.; kart. DM 12,80.

Wenn man dem Thema „Was glauben die Deutschen?" in einer Titelgeschichte des „Spiegel" begegnet, erscheint eine gute Por-

tion Skepsis angebracht. Darf man erwarten, daß die „Spiegel"-Redakteure darüber objektiv informieren können und wollen? Die Veröffentlichung aller Ergebnisse der zugrundeliegenden Umfrage ermöglicht nun jedem ein eigenes Urteil.

An Meinungsforschung im allgemeinen hat man sich gewöhnt, und niemand kann ernsthaft bestreiten, daß sie zu richtigen Ergebnissen führt. Haben doch die meisten selbst schon am Fernsehen in der Wahlnacht mitverfolgen können, wie sich die vorhergesagten Resultate einstellten. Religiöse Meinungsforschung muß dagegen erst noch viele Vorbehalte überwinden.

Ein ernstzunehmender Einwand lautet, die religiöse Überzeugung erreiche eine ganz andere Tiefe und habe eine ganz andere Bedeutung für den Menschen als die Meinung über ein Waschmittel oder eine politische Einstellung. Das trifft sicher bei den meisten Menschen zu, aber die religiöse Überzeugung schlummert nicht in einer Tiefe, daß auch auf geschickte Fragen darüber nicht Rechenschaft abgelegt werden könnte. Um die dem Befragten selbst rational zugängliche Einstellung geht es bei einer Befragung. Freilich ist viel Können und Aufwand erfordert, um einen Fragebogen so abzufassen, daß der Befragte unbeeinflußt seine Meinung sagen kann.

Die bei der Umfrage über den Glauben der Deutschen verwendete Frageformulierung ist im ersten Teil des Buches bei der Auswertung jeder Frage angegeben. Der Fragebogen kann daher rekonstruiert und nachgeprüft werden. Ein eigener Beitrag schildert den weiten Weg zum Fragebogen, der allerdings sehr schnell zurückgelegt wurde, da finanzielle Mittel reichlich vorhanden waren.

Die Veranstalter der Untersuchung waren überzeugt, mit ihren Fragen genau den richtigen Ton getroffen zu haben. Doch der Lüneburger evangelische Theologe Klaus Wegenast meldet in seinem Aufsatz „Volksglaube und theologische Forschung" Bedenken an: „Befragung und Antworten zeugen von einem wenig differenzierten Denken und vor allem einer mangelhaften Information. Ich selbst wäre bei dieser Befragung in der Rubrik derer gestanden, die nichts zur Frage aussagen konnten, denn eine Gelegenheit zu breiteren Erörterungen gibt eine Befragung im Stil der ‚Spiegel'-Befragung nicht" (222f). Ein paar Seiten weiter (226) heißt es richtig, die Befragten seien nicht veranlaßt worden, Überzeugungen zu äußern, sondern kurzfristig gebildete Meinungen über etwas, was sie sonst nicht bewegt, vorzubringen. Fachtheologen darf man gewiß nicht mit den Formulierungen befragen, die der „Spiegel" gebraucht hat, dem Laien sind die theologischen Probleme aber nur auf dem Niveau geläufig, das der Spiegel angesprochen hat.

Tabellen und wörtliche Zitate nehmen hundert Seiten ein. Zu vermerken ist, daß ein Teil der Fragen nicht nur einfach ausgezählt wurde nach „Ja", „Nein", „Keine Angabe", sondern daß in sogenannten Kreuzauswertungen Antworten nach Alter, Geschlecht, Familienstand, Schulbildung, Konfessionszugehörigkeit, Kirchenbindung, Berufsgruppen, Wohnort usw. aufgeschlüsselt worden sind.

Es ist aus dem Frageinhalt klar und übrigens voll berechtigt, daß die Untersuchung sich nur mit dem kirchlich vorgeformten Glauben beschäftigte. Religiosität im allgemeinen konnte und sollte nicht erfaßt werden. Dem Soziologen ist es selbstverständlich, daß es verschiedene Grade der Kirchenbindung und Glaubensüberzeugung gibt, während der Seelsorger gern das Ideal als allgemeine Norm verwirklicht sähe. Die Grade der Orthodoxie und Zugehörigkeit untersucht Egon Golomb in einer Sekundärauswertung des Grundmaterials.

Zwischen Antworten auf Fragen und Fragenkomplexe einer Befragung bestehen Zusammenhänge, die nicht ohne weiteres sichtbar sind, die aber durch Korrelationsrechnung aufgedeckt werden können. Ein einfaches Beispiel soll das erläutern. Angenommen ich befrage hundert Menschen, ob sie an Gott, das Fegfeuer und die Abstammung des Menschen von Adam und Eva glauben. Die bejahenden Antworten belaufen sich auf 90, 26 und 49 %. Es ist nun nicht sicher, ob alle 26 %, die an das Fegfeuer glauben, auch an Gott glauben, oder ob die 10 % Atheisten alle der Ansicht sind, der Mensch stamme nicht von Adam und Eva ab. Durch Korrelationsrechnung kann festgestellt werden, ob ein Zusammenhang zwischen der Antwort auf die Frage nach dem Fegfeuer und der nach der Abstammung des Menschen besteht.

Golomb hat diese Korrelationsberechnung unternommen. Bemerkenswertestes Ergebnis war der geringe Zusammenhang zwischen Bejahung der sozialen Aufgabe der Kirche in ihrer Sorge für Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser und der Bejahung von Glaubenswahrheiten. Den wahrhaft Gläubigen bedeutet die soziale Verpflichtung der Kirche nicht mehr und nicht weniger als denen, die vom Glauben erhebliche Abstriche machen.

Inhaltlich sind die Ergebnisse dieser Sekundäranalyse hochinteressant, aber es wird dem soziologischen Laien nicht ganz leicht gemacht, den Gedanken zu folgen. Die Sprache des Soziologen zeichnet sich nicht durch Leichtverständlichkeit aus, und der Fachmann mutet dem Laien wohl zuviel zu, wenn er Korrelationskoeffizient und Signifikanz nur mit ein paar Sätzen erklärt.

An die Untersuchung knüpfen sich Kommentare von Norbert Greinacher „Der Glaube wird anders", Hans-Diter Bastian „Theologie als Marktforschung", Hans Weissgerber „Auf dem Wege zu einer neuen Moral?" und Klaus Wegenast „Volksglaube und theologische Forschung". Die Protestanten gehen naturgemäß vom Standpunkt und der Situation ihrer Kirche aus, der bei allem ökumenischen Wohlwollen von den Katholiken nicht immer geteilt werden kann.

In seinem längeren Beitrag legt N. Greinacher Gedanken zur Glaubenssituation des Katholiken in unserer Zeit, zur Aufgabe der Kirche im Dienst am Glauben, zu außerkirchlicher Religiosität auseinander. Solche Gedanken sind, gerade auch von ihm selbst, in den letzten Jahren schon vielfach erörtert worden. Die Zusammenfassung hier, die zur Illustration Ergebnisse der Umfrage heranziehen kann, scheint mir besonders gelungen und des Nachdenkens wert.

Es ist eigentlich beschämend, daß die Kirche auch in dem Bereich, der sie zuinnerst betrifft, es Außenstehenden überläßt, sich der Instrumente empirischer Sozialwissenschaften zu bedienen. Mag es auch bitter sein, ungeschminkten Tatsachen ins Gesicht sehen und Illusionen den Abschied geben zu müssen, ich vertraue drauf, daß der Schock der Wirklichkeitserkenntnis heilsame Kräfte entbinden würde. Darum sollte die vorliegende Publikation die kirchlichen Autoritäten ermutigen, selber einmal ähnliche Untersuchungen, z. B. über die Resonanz von Predigten, Katholikentagen, Enzykliken u. ä. zu finanzieren.

Gars/Inn. Raimund Ritter CSSR.

Heislbetz, Josef: **Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen.** (Quaestiones Disputatae 33). Freiburg-Basel-Wien: Herder (1967). 231 S.; kart. DM 20,80.

Die überwältigende Mehrheit der Menschen, die im Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Shintoismus, Konfuzianismus, Islam usw. aufgewachsen sind, haben praktisch nur durch ihre eigene Religion Zugang zu Gott; nur durch ihre eigene Religion können sie die heilsnotwendige Gottbeziehung gewinnen. Da auf der anderen Seite Gott das Heil aller Menschen will, stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Nichtchristen das Heil durch ihre jeweilige Religion erlangen können. Sind die nichtchristlichen Religionen in den Heilsplan Gottes einbezogen, sind sie mögliche oder gar für die große Mehrheit der Nichtchristen notwendige Wege zum Heil? Von dieser Fragestellung ausgehend, versucht der Verfasser die verschiedenen Lösungsversuche und theologischen Ansätze zu einer positiven Beurteilung der nichtchristlichen Religion, vor allem die Überlegungen und Stellungnahmen von Karl Rahner, zusammenzufassen und weiterzuführen.

Nachdem er festgestellt hat, daß die Heilige Schrift, das AT wie das NT, „kein eindeutiges Urteil über die Heilssituation und die Religionen der Heiden" gibt (29), und daß die traditionelle Lehre der Kirche die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen einräumt (32), versucht er darzulegen, wie die konkreten Religionen in den Heilsplan Gottes einzubeziehen sind.

„Der von Gott zum Heile berufene Nichtchrist muß natürlich und übernatürlich gesehen vom Wesen der Religiosität und der konkreten Situation des Menschen her ein durchgeformtes Verhältnis zu Gott haben, um der *homo religiosus* zu sein, der man sein muß, um gerettet werden zu können" (90). Aber „ein anderes durchgeformtes Gottverhältnis als die offizielle Religion seines Volkes steht dem Nichtchristen . . . nicht zur Verfügung" (91). So gehören die nichtchristlichen Religionen der allgemeinen von Gott gestifteten Heilsgeschichte an. „Daraus folgt, daß Gott positiv die nichtchristlichen Religionen als konkrete Heilswege für die Nichtchristen will und diese zur Übernahme ihrer ‚Volksreligion' verpflichtet" (176), und zwar in ihrer konkreten Beschaffenheit, obwohl sie illegitime, widergöttliche Elemente enthalten. „Das notwendig aus Legitimem und Illegitimem bestehende Ganze der Religion ist positiv von Gott gewollt. In der Gottgewolltheit des Ganzen sind auch die illegitimen Elemente miteingeschlossen . . . In der erbsündigen Ordnung übernimmt der auf den Heilswillen Gottes antwortende Mensch auch eine Wirklichkeit, in der notwendige Elemente enthalten sind, die nicht ursprünglich von Gott gewollt sein können" (177).

Die nichtchristlichen Religionen sind also für die Nichtchristen der praktisch notwendige Weg zum Heil. Nun hat aber „die Geschichte des Heilswillens (Gottes) ihren unüberbietbaren Höhepunkt in Christus und der von ihm gestifteten Religion, seiner Kirche" erreicht (143). Daraus entspringt die Notwendigkeit, sich zu fragen nach dem Verhältnis der nichtchristlichen Religionen, deren Geschichte „als allgemeine Heilsgeschichte" betrachtet werden muß, zum Christentum, dessen Geschichte „als besondere Heilsgeschichte" anzusehen ist.

Christus hat die beste Religion gestiftet; „so ist Christus das einzige von Gott selbst gestiftete konkrete Verhältnis des Menschen zu Gott,

ist Christus allein der Weg, auf dem der Mensch nun zu Gott kommt" (201). Darauf basiert der Absolutheitsanspruch des Christentums. Dieser Anspruch muß sich aber geschichtlich verwirklichen. Für den Nichtchristen bedeutet das, daß er das Heil solange durch seine eigene Religion findet, „bis ihm eine vollkommenere Religion einen in seinem Volkstum konkreten Heilsweg eröffnet" (192), also bis ihn die Promulgation des Evangeliums erreicht und zur Übernahme des Christentums geführt hat.

Das ist, sehr kurz zusammengefaßt, die These, die der Verfasser in diesem Buch ausführlich aufstellt, darlegt und verteidigt. In ihren allgemeinen Zügen ist sie ein willkommener Beitrag in der Diskussion über den theologischen Heilswert der nichtchristlichen Religionen. Mir scheint nur, daß sich der Verfasser manchmal schwere Last aufbürdet, wenn er z. B. versucht, allen Einschränkungen der traditionellen Theologie bezüglich dieses Problems, das sie ja in dieser Perspektive kaum kannte, Rechnung zu tragen (vgl. seine Anstrengung, eine Lösung zu finden, die den Forderungen der Theologen genügen soll, im Glauben des Nichtchristen ausgesprochen christliche Elemente – Inkarnation, Trinität – zu finden, 47–69). Außerdem, warum muß man annehmen, daß Gott den Nichtchristen zur Übernahme der Religion seines Volkes (nicht seiner ‚Volksreligion', dieses Wort hat eine besondere Bedeutung in der Religionstypologie) in ihrer konkreten desintegrierten, verdorbenen Gestalt positiv verpflichtet? Diese Verpflichtung gilt wohl praktisch für die große Mehrheit der Nichtchristen; es muß aber die Möglichkeit eingeräumt werden, daß es eine Minderheit von kritischen Menschen gibt, die die illegitimen Elemente ihrer Religion einsehen und sich der Suche nach einem besseren, reineren Gottverhältnis widmen, einer Suche, die sie wahrscheinlich zum Abbruch mit der herkömmlichen Religion führen wird. Das Heil ist nicht unbedingt und für alle nur durch die jeweilige konkrete Religion zu erlangen. Das Heil ist dank aber auch trotz der konkreten Religion zu erreichen, weil jede Form der Religion einen Weg aber auch einen Irrweg zu Gott hin darstellt.

Man diskutiert gerne mit solch einem aufgeschlossenen Gesprächspartner über ein so wichtiges Thema. Es genüge aber hier auf dieses wertvolle Buch hinzuweisen, und alle Interessenten dazu einzuladen, es als Diskussionsgrundlage über den Heilswert der nichtchristlichen Religionen zu benutzen.

Münster. A.-Th. Khoury.

Allard, Michel: **Textes Apologétiques de Guwainī (m. 478/1085)** Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth (Série I: Pensée Arabe et Musulmane, Tome XLIII) Beyrouth: Dar el-Machreq Éditeurs (Imprimerie Catholique), 1968. 199 S.

Das neue Werk des als guter Kenner islamischer Theologie schon hinreichend ausgewiesenen französischen Gelehrten ist ein Nebenprodukt seiner Beschäftigung mit dem Theologen al-Aš^{c}arī (starb 935), vor allem mit dessen Attributenlehre. In seinem Werk Le problème des attributs divins dans la doctrine de'al-Aš^{c}arī et de ses premiers grands disciples (Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965), das vor kurzem von M. Götz ausführlich besprochen und gewürdigt wurde (vgl. ZDMG 118 [1968] 183–187), hatte sich Allard schon mit dem muslimischen Theologen und Nachfolger des Aš^{c}arī al-Guwainī (starb 1085) mit besonderer Berücksichtigung der Weiterentwicklung der Attributenlehre durch diesen beschäftigt. Die neue Veröffentlichung Allards hat nun als Gegenstand zwei Schriften von Guwainī, die apologetischer Natur sind. Bevor auf sie eingegangen wird, sei darauf hingewiesen, daß sich in der Neuausgabe der Encyclopédie de l'Islam, Leiden 1960ff, Bd II, S. 620ff eine ausführliche Schilderung von Leben, Werk und Bedeutung des Guwainī durch Brockelmann/Gardet findet.

Im ersten Teil des Buches liegt die Edition eines bisher unveröffentlichen Werkes vor, dessen ausführlicher Titel lautet: Šifā' al-galīl fī bayān mā waqa^{c}a fī t-taurāt wal-inǧīl min at-tabdīl (wörtlich übersetzt: Heilung des Durstes durch die Darlegung dessen, was in Thora und Evangelium an Entstellung vorgekommen ist). Allard stützt sich hierbei auf zwei Manuskripte der Bibliothek der Ayasofya in Istanbul (Nr. 2246 und 2247). — Hauptinhalt der Schrift ist der in der islamischen Theologie wohlbekannte Vorwurf gegen Juden und Christen, sie hätten die ihnen mitgeteilten Offenbarungsbücher abgeändert, da sie sich nicht mit dem deckten, was der Prophet Mohammed an Offenbarungen vorgetragen hat. Nach einem kurzen Überblick über die muslimischen apologetischen Werke bis zur Zeit des Guwainī wendet sich der Herausgeber einer Analyse des Inhalts der vorliegenden Schrift zu.

Ausgangspunkt für Guwainī ist folgende Überlegung: Die Sendung des Propheten Mohammed ist in Thora und Evangelium angekündigt gewesen (vgl. Koran 7, 157 und 61, 6). Juden und Christen haben diese Sendung zurückgewiesen und zu diesem Zweck ihre heiligen Schriften abgeändert und entstellt. Die vorliegende Form der Thora geht nicht mehr auf Moses zurück, sondern auf einen gewissen ^{c}Azar (hinter diesem Namen erkennt man unschwer Esra). Die Authentizität der Evangelien wird von al-Guwainī dadurch in Frage gestellt, daß er erklärt, ihre Verfasser hätten erst zu viel späterer Zeit die Botschaft schriftlich fixiert, die man ihnen aufgetragen habe. Methodisch geht er hierbei so vor, daß er lange Passagen aus AT und NT zitiert. Um seine These von der Entstellung der Texte zu stützen, führt er z. B. für das AT unterschiedliche Äußerungen über das Lebensalter einzelner Personen im Buch Genesis (Kap. 5 und 11) im hebräischen Urtext und in der Septuaginta-Übersetzung an. Daß derartige Divergenzen für den gläubigen Muslim al-Guwainī, für den das heilige Buch seiner Religion — der Koran — ewig, unerschaffen und zeitlos als göttliche Offenbarung gilt, ernsthafte Zweifel auslösten, ist nur zu leicht verständlich. Seine Folgerung hieraus ist, daß Thora und Evangelium in der zu seiner Zeit vorliegenden Form nicht mehr Gottes Wort sein können. — Bei dieser Analyse sind einige wichtige Bemerkungen des Herausgebers zu dem Problem, in welcher arabischen Form AT und NT al-Guwainī vorlagen, besonders hervorzuheben.

Die zweite Schrift trägt die Überschrift Luma^{c} fī qawā^{c}id ahl as-sunna wal-ǧamā^{c}a (Strahlen in den Grundlagen der Anhänger von Orthodoxie und Gemeinschaft). Das Werk ist schon 1965 in Kairo von Fauqiya Husein Mahmoud ediert worden. Während sich aber der arabische Gelehrte auf eine Kairiner Handschrift stützt, hat Allard die bei Ahlwardt unter der Nr. 2073 geführte Handschrift (Verzeichnis der arabischen Handschriften, Bd II, Buch III, S. 441) zur Grundlage seine Edition gemacht. Ahlwardt gibt als Titel an: Luma^{c} min al-adilla fī qawā^{c}id ahl as-sunna.

Die Schrift ist ein typisches Kalām-Werk, d. h. sie vertritt die scholastische islamische Theologie, bei der Vernunftgründe zur Stärkung von Glaubenslehren herangezogen werden. Im Mittelpunkt steht dabei die Lehre vom tauḥīd, d.h. die Lehre vom Glauben an die Einheit Gottes. Allard vertritt mit guten Gründen die Ansicht, daß das Werk eine Art Resümee eines der Hauptwerke des Guwainī, des K. al-iršād (Buch der rechten Führung) ist, wobei Vereinfachungen und pädagogische Absichten nicht zu verkennen sind.

Jeweils im Anschluß an die Einführung in die jeweilige Schrift folgen der arabische Text und die französische Übersetzung. Ihnen schließt sich ein kurzes Glossar an, in dem wichtige Begriffe und seltenere Wörter aufgeführt sind. — Die Übersetzung ist durchweg gut und zuverlässig; der teilweise recht spröde und abstrakte Stoff — das gilt vor allem für die zweite Schrift — ist in ein gut lesbares Französisch übertragen.

Die Herausgabe der beiden Schriften des Guwainī durch Allard ist lebhaft zu begrüßen, nicht zuletzt deshalb, weil sie für den christlichen Theologen und für den an Religionswissenschaft Interessierten eine Vielzahl von Anregungen und wichtigen Feststellungen enthält. Der Herausgeber hat mit Recht besonders darauf hingewiesen (37), daß im K. šifā' al-galīl synoptische Probleme des NT und das Problem der Entsprechung des Inhalts der Evangelien und des Lebens Jesu behandelt werden, wobei sich al-Guwainī einer Textkritik bedient, die in dieser Form im Abendland erst im 13. Jh. geübt wurde. Das gilt besonders für seine rationale Betrachtungsweise religiöser Phänomene, die ihn als Meister des Kalām ausweist. Die islamische und die christliche Glaubensgemeinschaft waren aber zu jener Zeit schon zu sehr in sich verschlossen, als daß es zu einer Einwirkung und Beeinflussung der einen Seite durch die andere hätte kommen können. – Das K. al-luma^{c} gibt durch seine Intention allen Interessierten einen kurzgefaßten und klaren Einblick in die Welt der islamischen orthodoxen Theologie, die durch den Schüler des Guwainī al-Gazālī (starb 1111) ihren letzten und verbindlichen Abschluß fand.

Das neue Werk von Allard ist als Einführung in die islamische Theologie sehr zu empfehlen. Einige wenige Nachlässigkeiten – z. B. S. 53: der Titel des Werkes des Herausgebers Le problème des attributs divins ist nicht richtig zitiert; S. 14: Ibn Taimīya starb 1328 und nicht 328 – stören den guten Gesamteindruck nicht.

Münster. Peter Freimark.

Wirth, Benedicta, CRSA: **Imperialistische Übersee- und Missionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas.** Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1968. 78 S.; kart. DM 6,–.

Die Autorin versucht die imperialistische Übersee- und Missionspolitik am Beispiel Chinas zu erleuchten. Frankreich, Großbritannien, die Vereinigten Staaten und das Deutsche Reich kamen für diesen Zweck in Betracht. Die Arbeit ist gut dokumentiert und solide durchdacht.

Doch bleibt nach der Darstellung der Autorin Imperialismus immer noch ein unklarer Begriff. Ist dieser mit Eroberungsgelüst und territorialem Expansionismus gleichzusetzen oder ist das humanitäre Sendungsbewußtsein und die Idee einer abendländischen Aufgabe in der

Welt als solche schon Imperialismus, ein „humanitärer Imperialismus"? Wenn Letzteres der Fall wäre, könnte man die heutige Entwicklungshilfe auch als Imperialismus bezeichnen. Besser wäre es nach der Ansicht des Rezensenten, den Begriff „Imperialismus" enger zu begrenzen, etwa im Sinne eines territorialen, kommerziellen oder kulturellen Expansionismus unter Anwendung von Gewalt. Das Sendungsbewußtsein usw. kann wohl als Komponente der imperialistischen Mentalität, nicht aber als solches Imperialismus bezeichnet werden.

Was die Autorin wünscht, nämlich die Wechselwirkung von imperialistischer und missionarischer Bewegung einer objektiveren, emotionsfreieren Beurteilung zuzuführen, ist heute vielfach schon geschehen. Zu erwähnen ist Lü Shih-ch'iang's „Die Ursachen der anti-christlichen Haltung chinesischer Beamter und Gentry 1860–18?? (Veröffentlichung des Instituts der modernen Geschichte der Academia Sinica, Nankang, Taipei, 1966).

Taipei, Taiwan (Formosa). Thaddäus Hang.

Frör, Kurt: **Wege zur Schriftauslegung.** Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1966). 408 S.; Ln DM 26,—.

Dieses Buch ist eine durch H. Halbfas besorgte Lizenzausgabe des 1963 in 1. Aufl. und inzwischen 1967 in 3. überarb. Auflage erschienen Werkes von Kurt Frör, Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht. Diese Angaben zeigen schon, wie sehr das Buch allseits geschätzt wird, und daß es offenbar einem dringenden Bedürfnis nach hermeneutischer Hilfe für die biblische Predigt und den Religionsunterricht entspricht.

Einleitend wird der Begriff „Theologische Schriftauslegung" definiert. Das „Verstehen durch Sprache" kommt aus der Auslegung der biblischen Überlieferung, die „im Lebensvollzug der Kirche" geschieht (S. 14f). Ausgang und Ziel sollen „im gegenwärtigen Handeln der Christusperson" bestehen (16). S. 20 liest man zudem: „Theologische Interpretation ist immer trinitarische Interpretation".

Gut gearbeitet sind die Kapitel über die Geschichte der Schriftauslegung, wo Fr. ausführlicher auf K. Barth und R. Bultmann eingeht. Hier hat H. Halbfas einen Abschnitt: „Die Schriftauslegung in der Kath. Kirche" beigetragen (46—54). Unter den Grundfragen (55—76) interessiert die Frage nach dem Vorverständnis, wozu über den Kanon zitiert sei: „Der Kanon bildet den vorgegebenen und verbindlichen Kontext für alle Einzeltexte und Einzelbücher der beiden Testamente" (71). Dazu wird der Gottesdienst als Ort definiert, „wo die Auslegueg der biblischen Texte ihren eigentlichen Sitz im Leben hat" (73). Aus solcher Position wird deutlich, daß hier nicht eine Hermeneutik vom Exegeten für Bibelwissenschaftler intendiert ist, sondern daß Bibelpredigt und Religionsunterricht Anliegen des Verfassers sind, was die verständliche Grenze, aber auch den besonderen Wert seines Buches für die Glaubensverkündigung ausmachen. Sachgerecht werden die Begriffe: Mythos, Apokalyptik, Sage und Legende und Typologie behandelt (77—93), wonach der Begriff der „Heilsgeschichte" ausführlich und grundsätzlich herausgestellt wird, der als der grundlegende für die Verkündigung das ganze Buch durchzieht (94—111).

„Als Heilsgeschichte bezeichnen wir ein Geschehen, das im Glauben als das schöpferische und erlösende Wirken des dreieinigen Gottes erfahren oder verstanden wird. In diesem Geschehen gehören die äußeren Ereignisse mit dem sie auslegenden Wort aufs engste zusammen" (105). Gegenüber einer derart theologischen Maxime wird die geschichtliche Entwicklung nicht übersehen und die Frage danach, wie es gewesen ist, nicht verkannt. Die Beziehung des heilsgeschichtlichen Verständnisses darauf wird immer wieder betont.

Im ganzen freilich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es nicht recht gelingt, beide Aspekte wirklich zu vereinen. Man wird dem Verf. zugestehen, daß er seine theologischen Deutungsgrundsätze ordentlich zur Geltung bringt gegenüber der Tatsache, daß viele Exegeten bei Einzelfragen stehen bleiben und die schwierige Übersetzbarkeit ihrer Forschung in die Sprache der Verkündigung nicht leisten. Anderseits könnten die Ausführungen bei Fr. wohl manchmal straffer und strukturierter sein, um sich dem Leser besser einzuprägen.

Ein großer Teil des Buches gilt der Hinführung zur Auslegung des AT (115—247). Nach einem Überblick über die Geschichte der Auslegung werden Grundfragen behandelt, wobei die Deutung aus dem „heilsgeschichtlichen Credo Israels" (131—136) ohne weiteres als sachgerecht anzuerkennen ist. Die Abschnitte über „Das Neue Testament als Kontext" (137—144) und über „Trinitarische Interpretation" (145—147) könnten manchem Leser als Maßstäbe erscheinen, die nicht aus dem AT herzuleiten sind. S. 142 wird erörtert, ob deshalb eine „zweistufige Interpretation" notwendig sei, um zunächst zu erkennen, „was das AT als geschichtliches, wirklich atl Wort zu sagen hat, und was danach, in einem zweiten Arbeitsgang ermittelt, der ntl Kontext für das Verstehen bedeutet". Die Entscheidung wird aber so gefällt: „Die Frage nach dem ntl Kontext kann nicht als zweite Stufe aus dem Verstehensprozeß ausgeklammert, sondern nur in den Gesamtvorgang der Auslegung mit hineingenommen(!) und damit in das Ganze integriert werden" (143). Wenn das allgemein und ausschließend gelten soll, dann muß man freilich fragen, ob Gott sich Israel nicht eigentlich geoffenbart hat, da Israel der Kontext des NT fehlte. Fr. selbst sucht diesem Problem, daß doch auch für Israel Gottes Sprechen auf das gläubige Hören angelegt war und für Israel zu seiner Zeit Entscheidendes bedeutete, gerecht zu werden, indem er Wildberger zitiert (146): daß das „Eigenwort des AT nicht durch eine voreilige Identifikation des alt- und neutestamentlichen Zeugnisses oder eine hermeneutische Methode, durch die die atl Verkündigungsinhalte zu ntl erhoben werden, in Frage gestellt" werden dürfe. Einzelne Textgruppen werden dann nach den vorher erarbeiteten Prinzipien behandelt, z. B. Urgeschichte, Vätergeschichte, Landnahme und Könige Israels (167—218). Bevorzugt werden dabei die Arbeiten von v. Rad herangezogen und für die Lehrverkündigung aus dem AT nutzbar gemacht. Hier wie in den folgenden Abschnitten über die Propheten und die Psalmen sind immer wieder Wegweisungen und Grundsätze formuliert, die für die Glaubensverkündigung sehr dienlich sein können (195—199; 204; 217f usw.).

Es wäre freilich schade, wenn die Propheten und Psalmen im Unterricht verhältnismäßig so wenig zur Geltung kommen, wie ihnen hier nur die Seiten 219–247 zugebilligt sind. Die übrigen Bücher des AT können sicher von den hermeneutischen Grundgedanken her Licht erhalten, werden aber nicht eigens behandelt. Was S. 247 als „Literatur zu weiteren atl Büchern" angeführt wird, kann dürftiger nicht sein, wie auch die wohl auf H. Halbfas zurückgehenden Angaben über kath. Literatur zu den einzelnen Abschnitten etwas zufällig sind.

Über das NT werden zunächst auch Grundfragen der Auslegung untersucht (252—383). „Vergegenwärtigung" und „Geschichte" sind dabei die wichtigsten Probleme, gefolgt von einem instruktiven Abschnitt über „Der historische Jesus und der gepredigte Christus" (268—285). Fr. führt uns von der „Leben-Jesu-Theologie" über M. Kähler, K. L. Schmidt, M. Dibelius zu Bultmann und Käsemann. Auch hier kann man die Verarbeitung der wichtigsten exegetischen Literatur dankbar anerkennen.

Die Auslegung der einzelnen Textgruppen beschränkt sich auf Themen aus den Evangelien, wenn auch der Kontext des gesamten NT immer wieder sichtbar wird, ja sogar das AT auch hier mitspricht nach der These von Fr., daß die beiden Testamente füreinander maßgeblicher Kontext sind. Wenn die Kindheitserzählungen (286—293), die Wunder Jesu (326—340), das Wirken des Auferstandenen (349—360) allgemein behandelt werden, was wieder zu gut formulierten Grundsätzen führt, dann stellt sich der Verf. wirklich den Problemen. Da er alles vom Heilshandeln Gottes aus angeht, kann er negative Verzichte vermeiden und den glaubenden Menschen Ansprechendes zu gewinnen ermöglichen.

Im ganzen wird es nötig sein, sich mit den Grundsätzen dieser Schriftauslegung auseinanderzusetzen und sie sich anzueignen, wonach dem Prediger und Katecheten freilich die nicht selten schwierige Arbeit bleibt, vom konkreten Text ausgehend nun auch das zu erreichen und zu vermitteln, was als Ganzes sicher für ein heutiges Bibelverständnis sehr hilfreich ist.

Münster. H. Eising.

Bright, John: **Geschichte Israels.** Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. Vorwort von G. Johannes Botterweck. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament Bd 1) Düsseldorf: Patmos-Verlag (1966). XXVIII, 556 S., 16 Karten; Ln DM 46,—.

Ein Werk über die Geschichte Israels ist nicht nur willkommen als Beitrag zur Forschung auf diesem vielschichtigen Gebiet, sondern auch als ein Mittel der Lehre, wodurch der Studierende nach einer Richtung einen gültigen Einblick in das AT gewinnt. Auch neben einem so anerkannten und weitverbreiteten Buch wie Martin Noths Geschichte Israels kann ein weiteres durchaus seine Bedeutung haben; denn es gibt bekanntlich in der Geschichtsforschung zum AT und in der biblischen Archäologie nicht nur eine Schule, und es sind der offenen Probleme genug, nach denen man gerne verschiedene Bücher befragen möchte.

Die Geschichte Israels von Br. umfaßt den Zeitraum, über den gewöhnlich eine Geschichte Israels handelt, ja am Anfang und zwischendurch eigentlich noch etwas mehr, indem sie nicht nur längst vor einem Volk Israel mit den ersten menschlichen Siedlungen in Palästina einsetzt, sondern auch zwischendurch immer wieder die Geschichte Ägyptens, Assurs und Babylons berücksichtigt, also möglichst alle geschichtlichen Ereignisse, soweit Israel in deren Spannungsfeld steht. Wenn M. Noth nach Ausführungen über Israel und die Zustände um 1200 in Palästina seine Untersuchung ansetzt mit „Israel als Zwölfstämmebund", dann bringt Br. vor diesem Ansatz schon 144 Seiten nicht nur über die Begründung der Zivilisation im AO, sondern vor allem über

die Patriarchenzeit, die er also durchaus der geschichtlichen Untersuchung für würdig hält. Daß er diese nicht als Überlieferung in jene Zeiten setzt, in denen die Quellen und darüber entstanden sind, wie Noth zur Väterüberlieferung und zum Sinaibund durchaus Stellung nimmt, ist bezeichnend.

Was die untere Grenze angeht, so schließt Br. mit Herausarbeitung der spätjüdischen Glaubenswelt in der Zeit der Apokalyptik und mit einem Epilog über die „Fülle der Zeit". Charakteristisch ist bei Br., daß er jeweils die religiöse Welt, wie sie sich aus den Schriften des AT erheben läßt, wenigstens kurz darlegt und so nicht nur eine Abfolge der äußeren Ereignisse bietet, sondern in Ansätzen auch eine Religionsgeschichte des AT. Zeittafeln, ein Autoren- und ein Personen- und Sachregister, ferner ein Schriftstellenregister gehören zu einem brauchbaren Geschichtsbuch. 16 Karten im Anhang nach G. E. Wright und F. V. Filson sind mit einem eigenen Namensverzeichnis versehen.

Die Veröffentlichung stellt eine Übersetzung aus dem Amerikanischen dar, die Ursula Schierse besorgte. Das deutsche Sprachgewand ist gefällig und schön. Es bietet an verhältnismäßig wenigen Stellen zu der Frage Anlaß, ob der Urtext richtig getroffen ist, oder ob eine Gedankenverbindung nicht besser sein könnte, sei es schon im Original oder erst in der Übersetzung. Der Übersetzungsausgabe ist eine bibliographische Liste hinzugefügt, in der die wichtigste „im Buche erwähnte Literatur" samt Ergänzungen angeführt ist, die „darüber hinaus besonders dem deutschen Leser einige Hinweise zu weiterem Studium" geben soll (511). Es sei die Meinung erlaubt, daß diese Bibliographie hätte besser sein können. Es fehlen nützliche Werke, zu denen der deutsche Leser greifen möchte. Anläßlich der Übersetzung sind zwar die Literaturangaben in den Fußnoten auf die evtl. deutschen Ausgaben amerikanischer Literatur bezogen, sind ferner schon im Original auch deutsche Autoren befragt, ist aber die deutsche Forschungslage nicht genügend berücksichtigt. Die Frage ist freilich, ob man das unbedingt fordern muß. Andere wissenschaftliche Meinungen sind im allgemeinen auch durch Hinweis auf die Veröffentlichungen wohl angegeben, wobei aber eine Auseinandersetzung damit fehlt, ja vielfach die eigene Meinung ohne besondere Beweisführung der fremden entgegengesetzt wird.

Wer weiß, wie wenig der Pt Geschichte in unserem Sinne schreibt, wird Br. danach fragen, wie er vor der Zeit, da Israel als Volk in seinem Land faßbar wird, eine Vorgeschichte aus den Vatererzählungen gewinnt. Man täte ihm unrecht, wenn man ihm die naive Meinung zuschriebe, er nähme die Berichte über die Wanderungen der Väter ohne weiteres als geschichtliche Zeugnisse. Er kennt sehr wohl die literarkritischen und form- und traditionsgeschichtlichen Vorfragen. Er glaubt aber, die kulturgeschichtliche Welt der Überlieferungen aus dem Pt dahin erheben zu können, daß die Vätergeschichten durchaus in die 1. Hälfte des 2 Jt. passen. Er fühlt sich aufgrund solcher Überlegungen berechtigt „zu behaupten, daß die Patriarchenerzählungen fest auf geschichtlichen Grundlagen beruhen" (77). Da steht sogar zu lesen: „Wir dürfen ruhig die Aussage verfechten, daß Abraham, Isaak und Jakob wirkliche geschichtliche Persönlichkeiten waren." Dabei geht Br. davon aus, daß diese kulturgeschichtlich richtig als Clanführer zu sehen sind, wobei er die mögliche Benennung eines Stammes oder Volkes nach einer Einzelpersönlichkeit durchaus einkalkuliert und hinter den Erzählungen „verwickelte Vorgänge" sieht, „die ganze Stämme betreffen", wobei man aber „die Patriarchen deswegen nicht in eponyme Gestalten auflösen" dürfe (78).

Nach alldem ist es natürlich, daß erst recht Moses als geschichtliche Gestalt angesehen wird. Es „besteht kein Zweifel, daß er Israels Glauben maßgeblich begründet hat" (115). Als Zeit kommt „nur das 13. Jahrhundert in Frage" (111). Als Pharao der beginnenden Bedrückung wird mit Vorsicht Seti I. angenommen und als Pharao des Auszugs Ramses II. (112). „Es ist leicht möglich, daß die Bibel die Tradition verschiedener aus Ägypten fliehender Israeliten, von denen einige unmittelbar in Richtung Kades gezogen sein mögen, verbindet" (113). Die Landnahme wird irgendwie in Beziehungen gesetzt zu archäologisch festgestellten Zerstörungen in Debir, Kirjat Sepher, Lachis, Eglon und Hazor (119). Das Problem von Ai wird mit Albright zu Bethel in Beziehung gesetzt, während Br. über das Problem Jericho so hinweggeht, daß „ein abschließendes Urteil noch nicht möglich" sei (118). Hier übergeht er, daß in Jos nun einmal viel von einer Eroberung Jerichos steht, wie er auch hinsichtlich der Tradition vom Sinai die Arbeit von M. Noth, „Überlieferungsgeschichte des Pt" mehrfach erwähnt, aber sich mit ihr nicht eigentlich auseinandersetzt. Trotzdem muß man für die zusammenfassende Darstellung dieser Periode im Sinne der Schule von Albright dankbar sein, wird aber die Aufgabe haben, die Auseinandersetzung selbst vornehmen und den hier und da sicher notwendigen Ausgleich und die gegenseitige Ergänzung selbst leisten zu müssen.

Die Ansicht Albrights von einem Feldzug 701 wird in einem Exkurs „Das Problem der Palästina-Feldzüge Sennacheribs" (305–311) vertreten. Ein zweiter Exkurs (412–425) geht auf die Frage ein: „Wann kam Esdras nach Jerusalem?". Br. entscheidet sich dafür, daß Neh. vor Esdras nach Jerusalem kam. In diesen beiden Exkursen findet sich die sonst vermißte echte Diskussion der Meinungen.

Der Rezensent findet die Lektüre des Buches von Br. insofern interessant, als man immer wieder vor der Frage steht, ob diese und jene Aussage aus dem AT zu belegen ist, etwa wenn auch wirtschaftliche und soziale Motive berücksichtigt werden. Ist da nicht manches nur möglich oder vermutet? Es wäre zuviel verlangt, wenn hinter jedem Satz die Belegstelle anzugeben wäre. Hätte aber nicht etwa bzgl. der Geschichte der einzelnen Könige an der Stelle der ersten Erwähnung jeweils der Komplex aus Kön und Chron angegeben sein können, woher die Nachrichten stammen? Ganz ohne Kombination und Ergänzungen kommt niemand aus, der eine einigermaßen zusammenhängende und nicht nur chronikartige und mosaikhafte Darstellung geben will. Br. ist so gewissenhaft, mit den Ausdrücken der Wahrscheinlichkeit, Annahme, Vermutung usw. nicht zu sparen. Liest man aber gerne eine Darstellung, die dadurch so unsicheren Eindruck macht? Wenn man über die Absichten und Motive der Träger der Geschichte nichts weiß, wäre Schweigen vielfach besser gewesen.

Im ganzen kann man die Geschichte Israels von Br. wohl günstig beurteilen, wenn man ihr auch nicht zubilligen kann, daß sie außer Darstellung der Ansichten der amerikanischen Schule einen wesentlichen Fortschritt bedeutet. Wer aber von ihren Positionen ausgehend sich mit diesen auseinandersetzt und in echter, auf die Originaluntersuchungen zurückgehender Diskussion zu weitmöglichster Sicherheit zu kommen sucht, der wird aus dieser mit eigener Arbeit kombinierten Lektüre reichen Gewinn ziehen.

Münster H. Eising

Rudolph, Wilhelm: **Hosea.** (Kommentar zum Alten Testament XIII, 1) Gütersloh: Mohn 1966. 269 p., index et tableaux chronologiques de A. Jepsen. Ln DM 42,—.

Tous les biblistes connaissent la haute tenue scientifique du Kommentar zum Alten Testament dont E. Sellin fut l'initiateur. Le présent commentaire s'insère bien dans cette ligne où la compétence philologique et la conscience méthodologique du professeur de Münster trouvaient le cadre adéquat. Ce commentaire serre de près les textes et ne laisse dans l'ombre aucune difficulté de détail en ce livre qui a la réputation justifiée d'être un des plus difficiles de la Bible hébraïque. Péricope par péricope, les versets sont traduits, la traduction étant suivie de la critique textuelle (en petits caractères) puis d'une discussion de fond en caractères normaux. Ces péricopes sont pourvues de titres et de sous-titres et réparties en deux grandes parties, division d'ailleurs classique: ch. I–III et IV–XIV. Ce commentaire analytique remplit la plus grosse partie du volume, 220 pages environ. Les parties plus synthétiques, introduction et conclusion, sont par suite relativement brèves.

Elles n'en sont pas moins fort utiles. Les remarques introductives sur le texte et la langue du prophète donnent en 3 pages (19–21) les particularités stylistiques d'Osée; il y a là un ensemble précieux et facile à consulter. W. R. est très réservé sur les renseignements qu'on peut tirer du livre quant à la personalité du prophète (21–25), très bref sur la composition du livre (25–27), il conclut cette introduction par une très riche bibliographie (qu'il a consultée, même quand il cite peu Rinaldi). Ses conclusions me paraissent s'imposer: Osée a prophétisé non seulement sous Jéroboam II, mais après la chute de la dynastie de Jéhu, sous Menahem et Osée. Le livre a été composé en Juda, après la chute de Samarie. La première partie trahit nettement une main judéenne (I–III). C'est moins sensible dans la seconde partie: les sentences du prophète ont été groupées par thèmes (sachlich) et non dans un ordre historique, déjà impossible à reconstituer. On peut distinguer deux sous-sections, IV–XI et XII–XIV qui se terminent toutes deux par des perspectives de salut. Aussi bien dans la première section que dans ces deux sous-sections le prophète apparaît comme à la fois prophète de bonheur et prophète de malheur. Il est à noter que dans les deux sous-sections Juda est mis en garde, mais que le salut ne passe pas par Juda et la dynastie de David, à la différence de la première section (même en VI, 11 et XII, 1).

Cette première section est la plus célèbre car elle traite du mariage d'Osée W. R. classe avec soin les solutions qu'ont données les commentateurs, groupés sous neuf rubriques. Quelle est la solution proposée par W. R. à la double énigme: 1) Rapports du récit autobiographique (III) au récit biographique, qu'à juste titre W. R. ne recompose pas à la Ière personne. 2) quel est le rapport de ce mariage au mariage symbolique de Yahvé et de son peuple (II, 4—25)? Pour l'éminent commentateur, Osée était déjà prophète quand il s'est marié; ce n'est pas son mariage qui est le symbole du mariage de Dieu et d'Israël. Le v. 2b du c. 1 n'est pas sylistiquement cohérent et les v. 3 ss ne le suppose pas. Gomer (ainsi vocalisée par mépris, comme *bôshet*; c'était primitivement une Gemarja, cf Jér., XXIX, 3, ou un nom de ce type) ne fut infidèle qu'après le mariage. Le récit primitif ne comprenait que les naissances des trois enfants et leurs noms, chargés de présages politiques redoutables. Mais le texte a été surchargé, dans certains cas par le prophète lui-même selon Rudolph, ce qui me paraît douteux. Ainsi le v. 5 ajoute un second motif à celui qui avait été donné pour le nom du premier enfant, Jezraël. Il ne s'agit plus seulement de la chute de la dynastie de Jéhu, mais d'une lourde défaite d'Israël. Le verset 7, à propos du second nom, donne une perspective de salut pour Juda et, à mon avis, il faut y joindre la fin du verset 6: *kî nâsô' 'eśśâ' lâhem* (la maison d'Israël). Des emplois du verbe *ns'* avec lamed sans accusatif, comme Gen XVIII, 26, Num., XIV, 19, Gen., 1, 17, supposent un sens favorable de pardon. Cette addition me semble à interpréter comme un pardon à Israël grâce à la faveur montrée à Juda: „mais je leur pardonnerai et je ferai miséricorde à la maison de Juda et je les sauverai ..." Aussi je ne crois pas que II, 1—3 soit une unité indépendante. C'est à nouveau une addition favorable au nom défavorable donné à l'enfant.

W. R. croit que ce sont des paroles authentiques d'Osée (56) et il interprète le *'âlû min ha'areç* comme un accroissement de la population qui „sort" de terre (58). Cela me paraît très douteux. Il observe justement que *mâqôm* ne peut avoir qu'un sens local mais il hésite à y voir un lieu saint. Or en Jér. XXXI, 6 les Ephraïmites sont invités à „monter (*'lh*)" vers Sion, le „lieu" choisi par Yahvé selon la littérature deutéronomique, et Dieu affirme en XXXI, 1 qu'il veut être le Dieu de toutes les familles d'Israel qui „seront mon peuple". On retrouve le jeu de mot sur la „semence (*zr'*)" en Jér. XXXI, 26. La formule de Jér. XXX, 9" „vers Yahvé leur Dieu et David leur roi" correspond à celle de Os. III, 5. Enfin le „grand jour" de détresse et de délivrance de Jacob en Jér. XXX, 7 ressemble singulièrement au „jour" d'Os. I, 5 expliqué par II, 24. Certes, Jérémie est un disciple d'Osée et pourrait ávoir emprunté ces formules à son maître. Mais elles se présentent en I, 2 — II, 3 comme des additions au récit des trois naissances et, dans la seconde partie d'Osée, le salut d'Israël n'est pas présenté comme venant d'un ralliement à la dynastie davidique de Juda. Au contraire, au temps de la jeunesse de Jérémie Josias profite de l'effondrement de l'Assyrie pour tenter un grand regroupement de tout Israël sous son sceptre. Les probabilités vont donc dans le sens d'une rédaction au temps de la jeunesse de Jérémie, comme Volz l'a proposé pour le fond des ch. XXX—XXXI de Jérémie. C'est alors qu'on comprend au mieux l'addition de I, 2b où il s'agit pour Yahvé (et le prophète) de prendre non seulement une femme de prostitution, mais des enfants de prostitution. La proposition de W. R. cadre donc bien avec cette hypothèse. Au temps de Josias les Israélites asservis à l'Assyrie et à ses dieux, séparés de Yahvé et de son Temple de Sion, sont considérés par les Judéens comme bâtards.

Reste à savoir si le rédacteur de ce chapitre qui sert de prologue a composé sa trame avec les noms symboliques du ch. II. W. R. reconnait le caractère inhabituel de ces noms qui sont bien mieux en situation en II,24—25 où il est question des Israélites et nullement des enfants du prophète. Pour W. R. II,4—25 n'avait primitivement aucun rapport avec les enfants d'Osée. C'est le rédacteur qui a fait le lien. Ceci convient d'autant mieux à W. R. que, pour lui, la femme du ch. III n'est pas Gomer et qu'il n'y a pas mariage. III,1—4 n'est qu'un acte symbolique où l'ordre d'aimer a quelque chose d'ironique (89): en réalité il s'agit d'une punition. L'amour demandé au prophète est du même ordre que celui de Yahvé qui va châtier Israel en le privant de ses chefs et de son culte. Le v.5 sur le retour d'Israel n'aurait primitivement aucun lien avec les v.1—4. Je dois avouer que cette ironie dans l'amour ne me paraît pas du style d'Osée (voir ch.xi) et que le symbolisme de l'acte est tronqué si ces versets ne sont que menaçants. Ces versets autobiographiques font une bonne conclusion à II 4—25 par un acte symbolique où Osée reçoit l'ordre d'aimer à nouveau (*'ôd* est tout de même plus proche de *'ehab* que de *wayyomer*) la femme qui l'a trompé avec un compagnon. C'est ce que reprendra Jérémie au ch. III quand, à l'encontre de la loi deutéronomique, il décrira (avec *'ôd*, et *r'a* au pluriel au v.1) la reprise par Yahvé de son épouse infidèle. Osée évite d'employer le terme „acheter" (son épouse). Il la reconnait *(nkr)* et lui donne argent et nourriture. La fin du v.3 ne signifie pas qu'il garde la continence envers elle: „et bien plus, moi à toi" réplique de I,9 „je ne suis pas à vous".

De ce fait je ne crois pas qu'on puisse voir avec W. Rudolph trois récits parallèles dans ces ch. I–III, sur le thème punition et grâce. Nous reconnaîtrons avec lui que II,4–25 est composite, faits de fragments authentiques recueillis par les disciples. La triple mention d'„oracles de Jahvé" est un indice d'oracles primitivement distincts. On retiendra aussi la distinction de 4–15 et 16–25. W. R. a aussi tout à fait raison de se refuser à transposer, sans appui textuel, les vv 8 et 9. Mais nous ajouterons que le v. 9 n'est pas plus bénéfique que VI,1–3. Israel voudrait revenir vers son premier mari, mais elle n'en a pas le droit et le v. 10 affirme qu'elle ne „sait" toujours pas. Ce qu'elle ne peut faire, Dieu le fera car, dira-t-il en XI,9, „Je suis Dieu et non pas homme". D'où les nouvelles fiançailles et le geste symbolique d'Osée reprenant sa femme.

Cet ensemble d'oracles du prophète où se trouvaient les noms donnés aux enfants d'Israel suppose donc un mariage malheureux d'Osée. Le symbolisme de l'acte exige que la femme du ch. III soit la femme d'Osée. Le rédacteur contemporain de Jér., XXX–XXXI a actualisé le message en tête et en queue. Il ajoute III,5 sur le retour d'Israel à Yahvé en revenant à David. Il rédige en tête une introduction non plus autobiographique, mais biographique où le symbolisme succinct de III,1–4 est développé. Les trois noms des enfants d'Israël sont actualisés en fonction des évènements historiques de l'époque de Josias. Mais le rédacteur avait quelques données sur la famille du prophète conservées chez ses disciples: le nom de la mère, Gomer (ou Gemaryahu selon l'une des suggestions de W. R.), le sevrage antérieur à la naissance du troisième enfant. De ce fait je serais disposé à admettre qu' Osée avait lui-même donné à ses enfants ces noms étranges, à cause du tragique de l'histoire d'Israël qu'il vivait, et qu'il s'était servi de ces noms en évoquant le retour et les nouvelles fiançailles. C'est l'objet des pp 79–83. Ici encore le changement de personnes entre le v.20 et le v.21 oblige à distinguer deux oracles comme le fait W. R. C'est encore un signe du caractère à la fois très rédactionnel, et très fidèle aux paroles du prophète, de ce prologue théologique que constitue la péricope II,4–III,4, voire 5.

Dans sa belle synthèse finale (254–260) sur le message d'Osée, W. R. termine à juste titre par ce temps de salut et ses perspectives paradisiaques. Il admet même que la restauration de l'unité sous un seul chef fait partie intégrante de ce message (II,2) alors que je reporterais ce verset au temps de la jeunesse de Jérémie. W. R. évite d'employer le terme de „nouvelle alliance" qui n'est en effet pas dans notre livre. Il insiste sur la „tradition" qui commande la doctrine d'Osée, avec le Décalogue comme „la grande Charte" de l'alliance. L'originalité du prophète et son conflit avec ses contemporains vient de ce qu'il prenait, lui, „au sérieux" cette tradition (254) tandis que l'ensemble d'Israël la méprisait comme il méprisait son „élection". Aussi l'histoire de cette monarchie est-elle celle d'une chute, non que la monarchie de David soit condamnée, mais la monarchie du Nord est devenue totalement impuissante; les prêtres y sont dévoyés et les prophètes tournés en dérision. Dieu retire sa protection, mais lui seul pourra „renouer le lien dénoué" (259). La condamnation et le salut ne sont pas deux étapes dans la pensée d'Osée, c'est l'expérience de „l'ambivalence" de Jahvé considéré d'un point de vue humain et politique, non de l'intime. Mais une transformation intérieure (innerer Umschwung) dans le coeur d'Israël lui redonnera la „connaissance" de Dieu en un dialogue où Yahvé répond à „mon peuple".

Comment s'opère ce salut et cette transformation du coeur d'Israël? Je me permettrais de suggérer quelques compléments à cette synthèse de W. R., par ailleurs déjà si profondément théologique:

1) En xi,9 la cause de ce salut est la „sainteté" de Yahvé qui est „Dieu et non point homme". W. R. signale d'une manière très pertinente (218 et 259) comment la redoutable „sainteté" (*qdš*) devient principe de salut. C'est un lien avec la théologie d'Is. (vi 1—13). Reste à savoir si *qdš* ne se réfère qu'au Dieu d'Israël en Osée, et s'il n'y a pas encore vestige du langage ancien où les q d š m sont les dieux ou puissances cosmiques. Je rapprocherais Os., XII,1 du Ps., XVI,3 et verrais dans les *qdšm*, les faux dieux, ce qui évite de corriger le texte: „Juda est encore divaguant (pejoratif en Jér. II,31 et Ps., IV,3) avec Dieu, c'est avec les faux dieux qu'il est fidèle." C'est à cause de la transcendance attachée à la racine *qdš* que ce qui est impossible aux hommes sera possible au Dieu de l'alliance.

2) En XIV, 9 Dieu est comparé à un *berôš* verdoyant. C'est plus probablement le genévrier (d'après le sens de *burašu* en accadien, voir Landsberger, von Soden et Kupper, *Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 42 n. 2, ainsi que la géographie du Liban, voir

E. de Vaumas, *Le Liban*, Paris 1954, p. 264—267). W. R. fait observer avec force la cohérence de ces images avec le style et la pensée d'Osée (250), mais sa traduction ne me paraît pas faire ressortir avec la même force la théologie du salut chez Osée. „Von mir her findet sich Frucht für dich", propose-t-il alors que littéralement il y a „de moi est trouvé ton fruit." Dieu, qui a été comparé au v.6 à la rosée fertilisante, est ici présenté comme l'arbre même d'où est produit le fruit d'Ephraïm. Israël du retour est le rameau d'un arbre et c'est la sève de l'arbre qui produit le fruit. L'image est presque paulinienne. L'addition sapientiale du v.10 me paraît intentionellement évoquer le sens sapiential de *perî*, le résultat de l'action humaine, rattachée ici à l'action divine. Après avoir maintes fois décrit les mauvaises actions (*m'llt* IV,9; VII,2; IX,15; XII,3 cf p. 117) d'Israël, qui aboutissent à faire du pays un désert désséché par le vent d'Orient, le renouveau vient d'une présence immédiate d'une force de vie divine en Israël. Gette donnée me paraît importante pour une théologie de la gratuité divine et de la liberté humaine.

3) Le renouveau est décrit par le prophète non seulement en ce ch.XIV, mais aussi en II,22. Dieu reprend son peuple après la rupture. Les images ne sont plus les images naturistes, mais celles de l'alliance, sans pour autan que soit prononcé le mot de „nouvelle alliance". W. R., à mon avis, ne dit rien de faux, mais pour rendre justice à Osée je crois qu'il faut approfondir davantage la portée du vocabulaire employé.

a) Tout d'abord, l'ensemble du chapitre s'adresse-t-il aux Israélites „bien disposés" (gut gesinnten, p. 258)? Je ne crois pas. Le ch. commence au v.4 par une apostrophe dans le genre du *rib-pattern* pour signifier aux Israélites la rupture de l'alliance. W. R. hésite à voir ici les termes employés juridiquement pour signifier un divorce. Mais les observations de Kuhn me paraissent renforcées encore par le texte publié par van Dijk dans *Texts in the Iraq Museum* IV, Wiesbaden 1967, no. 45, commenté par C. Saporetti dans *Oriens Antiquus*, VII, p. 181—184, et W. Rolling dans *Die Welt des Orients* V, 129—130. Jérémie, disciple d'Osée, est formel: il y a eu rupture du mariage donc de l'alliance (III,1; XXXI,32): les enfants n'ont plus de père, la faute en est à la mère et ils sont en droit de l'accuser.

Mais les rapports entre l'alliance rompue et la nouvelle alliance sont plus complexes que nous ne le croyons souvent. Osée, pas plus que Jérémie, et Is. L IV,1 ne lient la reprise de son peuple par Dieu à la venue du Messie. Certes les païens que nous sommes n'entrent dans l'alliance que par le Messie. Selon l'Evangile, Celui-ci consomme et achève tout. Il n'est pas sûr que pour les Prophètes la nouvelle alliance ou alliance renouvelée ne commence pas avec le retour. La rupture est la chute de l'État Israélite complétée par la chute de l'État Judéen. Mais je croirais volontiers, sans être encore en mesure d'en apporter la preuve, que la grâce de la nouvelle alliance commence dès le retour de l'exil, le *krt beryt* des textes préexiliques faisant place au *héqym beryt* des textes sacerdotaux, Dieu suscitant la théocratie aaronide à la place de l'ancien Etat monarchique.

b) Nous savons en effet que cet État reposait sur le *mišpât* et la *çedâqâh*. Ce couple définit l'idéal monarchique en Israël (Gen., XVIII,19; II Sam., VIII,15; I Reg., X,9; Am., V,7, cf VI,12; Is., IX,5; XXVIII,17" Jér., XXII,3,15 . . .) comme le couple *kittu/mišaru* définissait l'idéal monarchique babylonien (Hammurapi . . .) C'est ce que les Israélites et leurs rois n'observent pas, et le *mišpât* prolifère en plante vénéneuse (Os. X,4). Lorsque, contrairement à la loi israélite (Deut. XXIV,4), Dieu va reprendre son peuple, il ne s'agit plus seulement selon Osée de *mišpât* et de *çedaqâh*. Il s'y joindra *hesed, rahamin* et *'emunâh*. C'est là la nouveauté. Il y a aussi nouveauté du fait que ces cinq termes sont précédés du *b* qui n'apparaissait pas en II Sam VIII,15 et pouvait être le *b* instrumental en Is. IX,5. Avec W. R. et E. Jacob je crois qu'il s'agit ici du *b* pretii. *hesed, 'emet* et *rhm* sont des attributs divins dans l'hymnique ancienne (Ex., XXXIV,6). Ces attributs sont en Dieu le motif des nouvelles fiançailles. Mais ils faisaient défaut à l'Israël de la première alliance (Os. IV,1), d'où la rupture de la première alliance, transgression du Décalogue (W. R. estime que IV,2 suppose le Décalogue, et je le suis), çàd qu'il n'y a pas de connaissance de Dieu qui consiste dans la justice envers le prochain (Jér. XXII,16 cf 15). *Hesed, rahamin* et *emunah* se présentent donc ici comme un don que fait Dieu, comme m o h a r de ses nouvelles fiançailles. Elles se feront dans une participation à la vie de Dieu et le verset prépare le „Soyez saints comme je suis saint" du Lévitique. Celui qui était devenu orphelin par la faute de sa mère trouve *rhm* en *(b)* Dieu d'après XIV,4. Avec d'autres images nous retrouvons donc la théologie de la participation à la vie de Dieu du ch. XIV. Désormais, comme on le voit dans les Psaumes et la littérature exilique et postexilique le couple *mišpat-çedaqah* va se charger des nouveaux termes introduits par Osée dans la notion d'alliance. En langage néotestamentaire on dira que la justice qui sera exigée par la nouvelle comme par l'ancienne alliance va être rendue possible par le don d'une *hesed* ou *agapè* divine; la loi sera mise en pratique par le don de la grâce comme le dira Paul; *non destituimus sed constituismus* (Rom. III,31).

c) Je suis tout à fait d'accord avec W. R. (p. 80) que le terme *'rś* choisi par Osée *ist nicht von ungefähr*; il me l'emploie pas dans l'à-peu-près. Mais je ne crois pas qu'il signifie un commencement totalement nouveau. Nous venons de voir que ce contrat de fiançailles se fait au pris du *mišpat* et *çedaqah* qui sont une exigence ancienne. Il y aura conversion de l'esprit de prostitution au bon esprit, celui de Dieu. Mais l'idéal n'est pas désincarné: il y aura de bonnes moissons et la *berith* s'étend aux animaux qui pourraient dévaster le pays, comme aux instruments de guerre. Les animaux sauvages sont dominés et ceci se rattache au vieux thème du roi chasseur.

Le mot *'rś* est en effet l'acte qui est déjà un contrat, préalable àu transfert de la fiancée dans la maison du mari. Justement Yahvé ne veut plus être appelé „ba 'al", le possesseur, le maître (II,18). *'rś* évoque l'engagement libre du mariage et non la prise de possession. Il me semble que c'est encora un signe de la nouvelle orientation de l'alliance et cette liberté se retrouve dans le *nedabah* de XIV,5; cette liberté de l'engagement va jouer un rôle grandissant, en particulier à Qumran en passant par Ez. XVIII. C'est une nouvelle connexion entre les perspectives de restauration de Os. II et XIV. Le lien entre Os. XIV,5 et Jér. III,22 est évident. Si nous voyons dans *mešubah* une allusion au droit de reprise, à la fin d'une situation blessante et douloureuse (comme j'ai proposé en Vet.. Test. 1968 p. 149—152), ce v.XIV,5a exprime les deux etapes de la restauration décrite au ch. II: une reprise qui rend vie et santé, un contrat libre dans l'amour: „je guérirai leur mal (fause situation juridique), je les aimerai en m'engageant librement." J'aurais aimé que W. R. souligne davantage l'évolution de la notion d'alliance chez les Prophètes; ils se poseront aussi le problème des rapports entre les deux alliances, entre Sion et l'Israel qui en nait (Is. XVI,7—9).

Il faudrait maintenant suivre pas à pas le commentaire, mais ce serait faire un autre commentaire. W. R. corrige souvent le texte et il est difficile en bien des cas de faire autrement dans l'état de nos connaissances. Mais cela reste fragile. Sur le point particulier que j'avais traité en 1949 (les rois en VIII,10) je reconnais la justesse de ses objections: *melek* et *śârîm* désignent en Osée des hommes et la locution *mlk śrym* du TM, *lectio difficilior*, doit être préférée à celle des versions. Is., X,8 paraît également probant pour faire du roi d'Assyrie un roi dont les autres rois sont des officiers. Reste à traduire en ne corrigeant que si l'on a un appui dans les versions. La LXX a lu le difficile *qbs* (ici péjoratif alors qu'il est généralement favorable) mais pas le non moins difficile *massa'* (H. Donner a encore dans *Or. Ant.* II,232 note 9 retenu le *mšh*, oindre). Je reste favorable a la racine *hll* (profaner) pour *yhllw*, en rapport avec le „pain impur" de IX,4: „Et s'ils sont livrés parmi les nations, alors je les rassemblerai et ils seront impurs (profanés), en petit nombre, de par le fardeau (ou l'onction) d'un roi de princes (plus exactement: d'officiers)." Au lieu du rassemblement joyeux d'un Israel nombreux autor d'un roi consacré, c'est un rassemblement impur d'exilés en petit nombre (Deut.,XXVIII,62) sous un roi qui n'est pas du peuple.

On voit comment ce commentaire met au point clairement et honnêtement l'état actuel des recherches et peut être à la base de nouvelles recherches philologiques et d'approfondissements théologiques.

Paris Henri Cazelles.

van Dülmen, Andrea: **Die Theologie des Gesetzes bei Paulus.** (Stuttgarter Biblische Monographien 5) Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1968). 282 S.; kart. DM 29,80.

Diese „konsequent christologische" Deutung des paulinischen Gesetzesverständnisses ist im Bereich der neueren Exegese noch am ehesten mit den Positionen von W. Mundle und A. Schlatter vergleichbar. Die Autorin beschränkt sich auf die historische Fragestellung. Daß sie auf eine „theologische" oder „kerygmatische" Auslegung verzichtet, daß eine solche nirgendwo auch nur im Horizont des Werkes auftaucht, kann man angesichts der weithin von konfessionellen und systematischen Gesichtspunkten bestimmten Diskussion nur als Verdienst bezeichnen. Die Arbeit behandelt die innerpaulinische „Systematik" und daher insbesondere das Verhältnis der Größen Christus – Gesetz – Sünde – Sarx – Pneuma – alter Äon – neuer Äon zueinander, ihr Gewicht in der paulinischen Argumentation und den Stellenwert der Lehre vom Gesetz im Gesamt der paulinischen Theologie.

Das Buch umfaßt drei Hauptabschnitte: Eine „Analyse der Gesetzesstellen in den Briefen an die Galater und Römer", in dem Abschnitt „Die Theologie des Gesetzes" den Versuch, die paulinischen Aussagen zum Gesetz zu einem Gesamtbild zu ordnen, und einen Anhang „Zur neueren Literatur", in dem die Positionen von Chr. Maurer, P. Bläser, H.-J. Schoeps, R. Bultmann und H. Schlier kritisch besprochen werden.

Im ersten Teil werden die Einzelstellen aus Röm und Gal nach Kontext und Wortlaut behandelt, vergleichbare Stellen aus anderen Briefen werden an geeigneten Stellen ausführlich hinzugezogen. Der zweite Teil beginnt mit der Feststellung, für Paulus sei das Gesetz eine „ganzheitliche" Größe: Nicht Einzelbestimmungen machen das Gesetz aus, sondern es wird ausschließlich als Institution und Heilsweg betrachtet, also nicht seinem Inhalt nach, sondern als autoritativer Anspruch. Der zentrale paulinische Ansatz wird darin gesehen, daß die Gerechtigkeit Got-

tes, d. h. das verheißene Heil, nur durch Jesus Christus zu erlangen sei und daß also deshalb und von daher das Gesetz aus sich nicht imstande sei, diese Gerechtigkeit zu verleihen. Mit den „Werken des Gesetzes" sind daher weniger die Einzelhandlungen gemeint als vielmehr das „heilsgewisse Tun" im Bereich des Gesetzes, die Annahme des Gesetzes als Heilsweg. Das Tun des Gesetzes ist notwendig, um die verheißene und an die Gesetzeserfüllung gebundene Gerechtigkeit zu erlangen, aber im Irrtum sind die, die meinen, die Gerechtigkeit selber könne durch das Tun erlangt werden. Wer so denkt, tut „Werke des Gesetzes". Eine besondere Bedeutung für die Einführung in das Problem des Gesetzes bei Paulus hat für die Autorin Röm 7,14: Das Gesetz gehört der Sphäre des Pneuma an. Erst wenn der Mensch in die Sphäre des Pneumas erhoben ist, kann er also diesem pneumatischen Gesetz entsprechen. Zutreffend bestimmt die Autorin die Größen Sünde, Sarx, Tod usw. als Bereiche, Machtsphären oder Räume: Durch das gesetzwidrige Tun sind die Menschen der Sphäre der Sarx, der Sünde und des Todes verfallen. Solange sie in diesem Machtbereich stehen, werden sie das Gesetz nie erfüllen können. Das den Heiden gegebene Gesetz, nach dem auch sie gerichtet werden, würde, könnte man es deutlich lesbar machen, mit dem mosaischen Gesetz zusammenfallen. In die Sphäre des Pneuma aber gelangt man erst durch die Taufe. Besonders treffend wird das Zusammenwirken der Unheilsmächte vor Jesus Christus charakterisiert: Bis dahin trat die Sünde als Macht auf, die die Sphäre der Sarx aktivierte und die sündigen Werke des Fleisches zur Erscheinung brachte, so daß die Sündenmacht sowohl Tat als auch Beherrschtsein bedeutete, das Gesetz aber dieser Sünde zu Kraft und Leben verhalf (1 Kor 15,56). Im Unterschied zur Sünde aber ist das Gesetz nur nach Wirkung und Funktion Unheilsmacht, nicht nach seinem Wesen. Die Sünde bedient sich des Gesetzes, um zu töten. Das Gesetz ist der Katalysator, an dem die Verlorenheit offenbar wird und der die Heillosigkeit der Menschen anhand der Diskrepanz von Tun und Buchstaben zeigen kann. Christus ist das Ende des Gesetzes, weil dieses nun nicht mehr zum Ausweis der Sünde benötigt wird. Durch seine Auferstehung beseitigte er den Anlaß zum Unheilswirken des Gesetzes: die Sünde, die es mehren sollte. Er ist nicht nur das Ende der Werke des Gesetzes, sondern dessen Ende auch insofern, als das Heil nun nicht mehr nur auf Juden beschränkt bleibt. Auch das Zwei-Äonen-Schema behandelt die Autorin ganz von dem christologischen Grundansatz des Paulus her: Die Funktion des Gesetzes im alten Äon nimmt Christus im neuen Äon ein. Als besonders gelungen wird man die Verbindung von Liebesgebot als Summe des Gesetzes und Charisma der Liebe bezeichnen können: Die Erfüllung der Summe des Gesetzes wird jetzt durch das Charisma der Liebe geschenkweise möglich. Hier gelingt der Verf. eine Verbindung mit der biographisch wohl vorausliegenden Problematik von 1 Kor.

Daß die Autorin sich von dieser Deutung her ständig auf Kollisionskurs mit reformatorischer und anthropologischer Paulusdeutung befindet, wird besonders an der gedanklich vorbildlichen Klärung des Begriffes der ἰδία δικαιοσύνη deutlich: Es handelt sich in Röm 10,3; Phil 3,9 nicht um das eigenmächtige Streben nach Selbstbehauptung, sondern um die Gerechtigkeit, die die Juden auf dem ihnen allein eigenen Wege des Gesetzes zu erlangen hoffen. Während nach der Position R. Bultmanns gerade das Streben nach der Erfüllung des Gesetzes als Verlangen nach Leistung und Sicherheit Sünde ist, ist es nach der Paulusdeutung dieser Autorin vielmehr so, daß die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung sich für Paulus allein aus dem Heilsgeschehen in Christus ableitet (Gal 2,21). Das Tun allein ist nicht schon Sünde; nur war vor Christus kein Mensch imstande, das Gesetz ganz zu erfüllen, wobei der Ton auf dieser Unvollständigkeit liegt (Gal 3,10). Der Gegensatz von Werken des Gesetzes und Glaube ist also nicht der von eigener Gerechtigkeit und Gottesgerechtigkeit, sondern der von Nomos und Christus. Das Gesetz wirkt Unheil, weil es keine Möglichkeit zur Erfüllung bringt, nicht weil es zu Werken oder zu einem bestimmten Selbstverständnis des Menschen auffordert; Glaube und Gesetz, nicht χάρις und Werke stehen sich gegenüber. Entsprechend lehnt die Autorin die Heranziehung der καυχᾶσθαι-Stellen aus den Kor.briefen ab. An dieser Stelle wäre eine ausführlichere Begründung nötig gewesen (179 Anm. 60), da die Kritik hier leicht einhaken könnte. Die Beweisführung aber, daß ἰδία δικαιοσύνη bei Paulus nicht Pochen auf eigene Leistung, sondern auf die Erwählungsvorzüge der jüdischen Vergangenheit bedeutet, erscheint dem Rez. als zwingend.

Eine Untersuchung über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der paulinischen Auffassungen bietet diese Arbeit nicht. Eine solche ist in der gegenwärtigen Forschung um so mehr ein Desiderat als man zu erkennen beginnt, daß eine bestimmte Art von hellenisierter jüdischer Apokalyptik stärker als alles andere auf Paulus eingewirkt hat. Eine solche Untersuchung der Gesetzesfrage bei Paulus steht also noch aus. Freilich scheint, wie die Untersuchung D. Rösslers und die Diskussion darüber zeigen, die Zeit dafür auch noch nicht reif zu sein.

Besondere Sorgfalt hat die Autorin auf die Herstellung der Anmerkungen verwendet. Auf extensive Behandlung nur zweitrangiger Sekundärliteratur wurde (erfreulicherweise) verzichtet. Für ein Register griechischer Begriffe wäre man dankbar gewesen.

Diesem Buch kommt in der Forschungsgeschichte ein besonderer Platz zu: Dem Protestanten muß es als ein kühner Versuch erscheinen, mit Hilfe eindeutig historisch-kritischer Methode das Paulusbild der reformatorisch geprägten Exegese in Frage zu stellen. Es geschieht nichts Geringeres, als daß erklärt wird, „Gesetz und Gnade" und „Gesetz und Evangelium" seien als Gegensätze für Paulus einfachhin nicht existent. Für die katholische Forschung bedeutet das Buch einen „einsamen Lichtpunkt": Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts hat sich die kath. Paulusforschung daran gewöhnt, außer den Methoden auch die Ergebnisse und dabei auch solche eindeutig reformatorischen Ursprungs von der prot. Exegese zu übernehmen. Das galt für das Paulusbild, den Paulinismus in der Lehre Jesu und die existentiale Interpretation. Für die Gesetzesfrage beweisen das die Arbeiten von P. Bläser und H. Schlier hinreichend. Dieser Angleichungsprozeß ist hier aufgrund rein historischer Arbeitsweise gesprengt. Daß man sich damit gerade im „modernen" Katholizismus keine Freunde schafft, zeigt symptomatisch das besondere Schicksal dieses Buches: Der kath.-theol. Fakultät in Tübingen erschien die Auseinandersetzung mit Bultmann und Schlier als „peinlich". Die Autorin konnte den gewünschten Standortwechsel nicht vollziehen und verzichtete auf den Erwerb des Doktorgrades. Diese Notiz vermag mehr als alles andere die besondere forschungsgeschichtliche Brisanz dieses Buches zu erhellen.

Hamburg Klaus Berger

Brox, Norbert, **Der Glaube als Weg.** (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, hrsg. von Thomas Michels und Erich Lampey) München und Salzburg, Verlag Anton Pustet 1968, 165 S.; Ln DM 13,80; br. DM 10,80.

Das Büchlein stellt die Wiedergabe einer vierstündigen Vorlesung auf den Salzburger Hochschulwochen 1967 dar: „Der Weg des Christen in biblischer und frühchristlicher Theologie." Der Autor geht zunächst von einer Reihe von Aussagen des Alten Testaments aus, die das Leben des Glaubenden als Weg Gottes beschreiben (Jer 7,23; Is 2,3). „Hinter diesem schlichten Bild der Wegwahl verbirgt sich das gesamte biblische Gottesverhältnis und die Einstellung des alttestamentlichen Gläubigen zur Wirklichkeit seines Lebens, die er eben nicht autonom bewältigen will, sondern unter Gottes Weisung und Wegführung" (27). Sodann wird der spätjüdische τόπος der Zweiweglehre, wie er sich auch im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur findet, interpretiert. „Das Wählen und Gehen des Weges ist mit aller Schärfe des Menschen eigene, verantwortliche Entscheidung. Das hielt sich das frühe Christentum im Bild von den zwei möglichen Wegen in bedrängender Weise bewußt" (47). Paradigmatisch sind ferner die zwei Typen des Weges, die den Exodus Israels aus Ägypten und den Auszug Abrahams auszeichnen. Schließlich kommt der Autor zu der eminent christologischen Bedeutung des Wegbildes. Joh 14,4–6 wird die Frage nach dem Weg des Menschen so beantwortet, daß von Christus, von seinem Hingehen gesprochen wird. „Der Weg ist Symbol für Fundamentaleres, das es im Glauben zu begreifen gilt" (65). Auch der Weg, den Jesus geht, hat für den Jünger exemplarischen Charakter. Immer wieder läßt sich das Interesse am Weg Jesu zeigen, das sich darin äußert, daß es Jesu Weg auf den Weg des Christen hin transparent macht. Das gilt etwa von Markus, der die Geographie des Lebens Jesu unter theologischen Gesichtspunkten interpretiert und gestaltet. Nach ihm läuft Jesu Weg geradeaus auf Jerusalem, auf das Kreuz zu. Damit hängt endlich der Begriff der Nachfolge Jesu eng zusammen. Neben der patristischen Ausfaltung des Wegthemas fehlt auch nicht ein Kapitel über den Erlösungsweg des Gnostikers. Sein Weg ist nicht mehr Bild und Symbol, sondern reale Ortsveränderung mythischer Prägung. Der Weg des Gnostikers ist Ausweg aus der Welt. Der Gnostiker legt denselben Weg, den Jesus seinerzeit zurücklegen mußte, um zu den Menschen zu gelangen, in umgekehrter Richtung zurück. Die Menschheit und Geschichtlichkeit Jesu bedeutet für diese gnostische Weglehre nichts. In einer letzten Überlegung faßt dann der Autor den Sinn der frühchristlichen Rede vom Weg des Christen zusammen und weist ihr den Ort innerhalb der biblischen Theologie an, indem er sie zum Teil in andere theologische Kategorien der biblischen Sprache übersetzt, in das Paulinische „Mit Christus", in die Schicksalsgemeinschaft mit Jesus, die die Christen einander „Weggenossen" (Ignatius v. Antiochien) macht.

Man folgt dem Autor kritiklos und erkennt in der Frucht seiner Bemühungen erneut ein Zeugnis für die Lebendigkeit und Lebensnähe biblischer und patristischer Theologie.

Graz. Johannes B. Bauer.

Lehmann, Karl: **Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift.** Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3—5. (Quaestiones disputatae, Bd 38) Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder 1968, 376 S.; kart. DM 29,50.

„Warum war Christus eben drei Tage tot und nicht z. B. zwei oder fünf?" Diese Frage eines jugoslawischen Marxisten zitiert Karl Lehmann, seit 1968 Ordinarius für Dogmatik an der Kath.

theol. Fakultät in Mainz, im Vorwort seiner 1966/67 der Pont. Universitas Gregoriana in Rom vorgelegten und dann noch einmal überarbeiteten Dissertation. In dieser Arbeit die L. als „Übung" eines Systematikers auf dem Gebiet der Exegese bezeichnet (15) geht L. der geläufigen, aber bisher wenig erörterten Antwort auf die gestellte Frage mit einer Untersuchung des Textes 1 Kor 15,4b und dessen Zusammenhang nach. Wer sich die Mühe macht, diese inhaltsreiche Untersuchung durchzuarbeiten, wird die souveräne Beherrschung auch der allerneuesten Fachliteratur und die außergewöhnlichen phil.-theol. Kenntnisse bewundern, mit denen hier der langjährige Assistent von Karl Rahner die Aussage von 1 Kor 15,4b untersucht. Mag der Exeget auch die eigentliche Exegese – die Arbeit am Text – etwas vermissen (der Verfasser beruft sich dafür auf Untersuchungen anderer) und in Einzelfragen anderer Meinung sein, so wird er diese *Quaestio disputata* als einen überaus wertvollen Beitrag zur Klärung des Textes 1 Kor 15,4 und der damit verbundenen Fragen begrüßen.

Im ersten Abschnitt (17—158) behandelt L. „die sprachliche und formgeschichtliche Struktur von 1 Kor 15,3—5". Dabei geht L. weit ausholend auf die vielen Probleme dieses alten Textes ein. Er betont „die eigenständige Aneignung der Tradition durch Paulus" (35), die „konstitutive Bedeutung" der Überlieferung „als ein Moment im Ganzen des Offenbarungsgeschehens" (41), weist aber auch hin auf die mit der Klassifizierung als „Glaubensformel", „Bekenntnisformel", „Verkündigungsformel" u. ä. gegebene Problematik (43—60), ja auf die Problematik jeder Analyse von „Formeln" (60—67). Bei der Diskussion über die literarische Form schließt sich L. der Meinung an, die für 1 Kor 15,3—5 „eine relativ weit zurückreichende Einheit der Formel" nicht in Zweifel stellt (76); mit der Mehrheit der Exegeten billigt L. einer Herkunft des Textes aus der aramäisch sprechenden Gemeinde von Jerusalem „immer noch die relativ größere Wahrscheinlichkeit" zu (112). Die bisherigen „traditionsgeschichtlichen Rekonstruktionsversuche" (bes. von W. Kramer u. F. Hahn), die vor der literarischen Form von 1 Kor 15,3—5 liegende Schichten ausfindig machen wollen, hält L. für gescheitert (145). Dies hängt nach L. nicht zuletzt mit der Eigenart des Textes zusammen, wo die traditionsgeschichtliche Arbeit an eine „Grenze" stößt.

Im zweiten Abschnitt „Konkrete Interpretationsversuche zu ‚Auferweckt am dritten Tage'" wendet sich L. ganz der Aussage von 1 Kor 15, 4b zu: Zunächst macht L. — in dieser Eindringlichkeit erstmals — darauf aufmerksam, daß die Osterberichte der Evangelien die „drei Tage" nicht als chronologische Angabe in der Schilderung der Osterereignisse benützen (160). „Weder die Entdeckung des leeren Grabes noch die Erscheinungen des Auferstandenen (werden) in einen direkten Bezug gesetzt zum ‚dritten Tag'" (161). 1 Kor 15, 4b hat (wie auch Apg 10, 40) keine Paralelle in den Aussagen der Osterberichte; lediglich in Verbindung mit den Leidensweissagungen begegnet in den Osterevangelien der dritte Tag (Lk 14, 46; Mt 27, 62—66). Den Grund für diesen eigenartigen Befund sieht L. darin, daß sich „der dritte Tag" eben nur auf die Auferweckung selbst bezieht, nicht aber auf die Erscheinungen bzw. die Entdeckung des leeren Grabes. L. folgert daraus, daß also aus den Osterberichten der Sinn von „am dritten Tage" nicht erklärt werden kann (163).

Die 1 Kor 15, 4b wie in den Leidens- und Vollendungsweissagungen begegnende Form „nach drei Tagen" bzw. „am dritten Tag" ist bekanntlich im Alten Testament sehr geläufig. Auffallend sind vor allem die 30 Belege in der LXX für die Formulierung τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ von 1 Kor 15,4b u. Hos 6,2f. Bei dieser Wendung haben wir es nach L. „mit einer zutiefst theologisch geprägten ‚Zeit'-Bestimmung" zu tun (181), nicht aber mit einer chronologischen Angabe. (Zum gleichen Ergebnis kam gleichzeitig auch Ph. Seidensticker, Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3—7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte, Theol. u. Glaube 57 (1967) 301—305.) Für die Interpretation von 1 Kor 15,4b durch L. ist dieser Befund maßgeblich. Von diesem Sprachgebrauch aus fällt, wie L. bemerkt, u. a. auch Licht auf die Vollendungsaussagen „am dritten Tag" im Munde des historischen Jesus. Ein historischer Kern kann nicht einfach ausgeschlossen werden (185).

Gegenüber früheren Erklärungen, die Feier des Sonntags habe das Osterdatum erzeugt, macht L. seinerseits unter Berufung auf eine These von H. Riesenfeld (die Feier des Sonntags entstand aus der Verlängerung des Sabbat) geltend, daß die Verbindung zwischen der Feier des Sonntags und der Auferstehung Jesu überhaupt nicht so sicher und so alt sei, wie oft angenommen wird (185—191). Ableitungen des Datums „am dritten Tage" aus dem Bereich der hellenistischen Mysterienreligionen wie aus dem jüdischen-hellenistischen Kulturbereich lehnt L. mit guten Argumenten ab (192—204).

Ausführlich geht L. auf die Versuche ein, „am dritten Tage" als „Schriftbeweis" mit Bezug auf Hos 6,2 abzuleiten (205—261). L. macht dabei auf die Problematik des „Schriftbeweises" im allgemeinen aufmerksam (in krit. Abwägung der Argumente von A. Suhl). Die verbreitete Weise, „am dritten Tage" als „dogmatische Setzung" aus Hos 6,2 zu erklären (so vor allem Graß), weist L. als unzureichend zurück. L. verteidigt aber (gegen Hahn u. a.) unter Hinweis auf den Paralellismus und die Strukturgleichheit in 1 Kor 15,3 („für unsere Sünden — gemäß den Schriften"), daß auch in 1 Kor 15,4 die Worte „gemäß den Schriften" zu „am dritten Tage" (und nicht bloß zu „auferweckt") gehören, sich außerdem auf eine bzw. mehrere bestimmte Schriftstellen beziehen und nicht auf die Schrift im allgemeinen). Ebenso wenig wie „für unsere Sünden" haben die Worte „am dritten Tage" nach L. eine „geschichtliche Begebenheit" vor Augen (257—61).

„Im Horizont der jüdischen Schriftauslegung ‚zwischen den Testamenten'" (261) findet L. nicht bloß eine gleichzeitige Erwähnung von Ex 19,16; Gen 22,4 in Verbindung mit Hos 6,2 und Jon 2,1, sondern auch „die zweimal formulierte Erfahrungstendenz, daß Gott seine Gerechten (Israel) nicht länger in Not läßt als drei Tage" (266). Von diesem Befund aus Targumim und Midraschim läßt sich nun „mit einer sehr hohen Wahrscheinlichkeit" (280) auch 1 Kor 15,4b erklären. „Gemäß den Schriften" darf nicht bloß im Lichte von Hos 6,2 gedeutet werden, sondern im Blick auf die jüdische Schriftauslegung, die nicht auf das erst später kanonisierte „Alte Testament" beschränkt ist (282). „Am dritten Tag" meint die von Gott bestimmte „Zeit" der Heilswende (286ff), also nicht eine chronologische Zeitangabe. L. räumt ein, daß dieser jüdische Hintergrund der Worte „am dritten Tag gemäß den Schriften" im Zusammenhang mit der Missionierung der hellenistischen Welt und dem Schwinden des Einflusses genuinen palästinensischen Judenchristentums bald vergessen wurde (285).

Nach der eingehenden Erörterung der jüdischen Vorgeschichte von 1 Kor 15,4b behandelt L. in einem eigenen Kapitel kurz „die vielfältige frühchristliche Wirkungsgeschichte" (291), die mit dem Thema *„Triduum mortis"* eng verflechtet ist (291—316). Tertullian und Laktanz verweisen bereits auf Hos 6,2. Cyprian außerdem noch auf Ex 19,10. 11 u. Jon 2. Irenäus und Aristides verstehen die Angabe der drei Tage im Sinne einer geschichtl. Begebenheit, wie sie später allgemein verstanden wurde. (Bei den apostol. Vätern fehlt, wie schon Harnack feststellte, jegliche Erwähnung der drei Tage [295]). Das Thema des „Höllenabstiegs" und die Diskussion über die Trennung der Gottheit von der Menschheit Jesu während eines Triduum mortis wurden durch ein Verständnis der drei Tage als „Wartepause" (303) zwischen Tod und Auferstehung nach L. erst akut und Anlaß zu christologischen Reflexionen.

Im Schlußkapitel (317—359) skizziert L. andeutungsweise den Ertrag seiner Untersuchungen für eine heutige Christologie. Gegenüber Bultmann kann L. aus seinen Darlegungen aufzeigen, daß die Argumentation Pauli in 1 Kor 15 keineswegs „fatal" sei, da die Aussage über die Auferweckung am dritten Tage nach der Schrift „kein kalendermäßiges und chronistisches ‚Datum', sondern zunächst eine streng theologische Aussage" sei (323f). „Die Einheit realen Geschehens... mit der theologischen Intensität und Bedeutungstiefe ist unaufgebbar" (324).

Betreffs einer Ableitung der 1 Kor 15,4b enthaltenen christlichen Deutung des „Christos" aus der Tradition vom „leidenden Gerechten" und aus der Apokalyptik vermag bei dem augenblicklichen Stand der Forschung noch keine sichere Antwort gegeben werden, obwohl eine Verwandtschaft der „theologischen Wendung" von 1 Kor 15,4 mit dem Thema des „leidenden Gerechten", bes. Ps 22, auf der Hand liegt (328—331).

S. 333—337 betont L. die theologische Bedeutung der Aussage 1 Kor 15,4b als „Rückbezug der Auferstehung auf die Passion bzw. den Tod Jesu" (333): „Der Tod wird in seiner Realitätstiefe gleichsam ganz ausgelotet... Die ‚drei Tage' verlängern und erhellen diesen Tod in seiner menschlichen Aussichtslosigkeit und Brutalität" (335). Dadurch ist die Auferstehung „nicht primär auf Glorifizierung angelegt", sie ist „auf die Passion zurückbezogen" (336/37).

Für die heutige Diskussion über die Auferstehung hat die dargelegte Interpretation nach L. eine „komplexe theologische Bedeutungsfunktion" (337—350). Da die „drei Tage" keine chronologische Angabe sind, wird durch sie das Auferstehungsgeschehen „nicht wie andere Ereignisse im Ablauf der Historie zeitlich fixiert und dingfest gemacht" (339). Die Realität der Auferstehung ist dem objektiv historischen Erkennen überhaupt nicht zugänglich, wohl aber der Osterglaube. „Die Wirklichkeitstiefe des Offenbarungsgeschehens reicht tiefer als die Verkündigung im Wort, die Gottes Tat im menschlichen Wort auszulegen versucht" (338). Das Geschehen selbst wird aber in der Erscheinung „geschichtlich", es tangiert unsere Geschichte (339). Dabei verwendet aber das Neue Testament an keiner Stelle im Zusammenhang mit den Erscheinungen den „dritten Tag", sondern gibt dafür andere Zeitangaben an. (In diesem Zusammenhang wendet sich L. gegen W. Marxsen und nennt dessen Begriff „Widerfahrnis" einen „Un-Begriff", 340—343).

In zusammenfassender und zugleich erweiternder Weise stellt L. noch mehrere „Dimensionen" der „nicht chronistisch zu verstehenden Drei-Tage-Bestimmung" zusammen, die u. a. „einen dynamischen Entwurf der ‚Wesensgeschichte' Jesu" gestattet: „Sie vermag das Rätsel der ‚Vollendung' als Geheimnis zum Ausdruck zu bringen, bleibt aber sachlich ‚eindeutig' und doch im einzelnen unbestimmt" (343). „In der Bestimmung der ‚drei Tage' wird für die menschliche Erfahrung ein

transzendentes Ereignis ‚zeitlich' in ‚sukzessive' Akte zerdehnt, ohne eine chronologische Folge zu beinhalten. — Die Bestimmung der ‚drei Tage' ist also in ganz eigenartiger Weise gegeignet, die relative Zeitlichkeit des Heilsereignisses Jesu Christi zu formulieren" (344). Verwehrt die Wendung „auferweckt am dritten Tag" das Auferstehungsereignis in die Grenzen historischer Erkenntnis festzubannen", so verbietet sie aber nicht weniger, „dieses Ereignis völlig aus dem Raum der Geschichte zu vertreiben" (245). Am Schluß bemerkt L. noch, daß die Bestimmung der „Auferstehung am dritten Tag" teilnimmt an der „Grundschierigkeit, in dem Satz ‚Jesus i s t Gott' den Sinn jenes ‚ist' zu verstehen, der sonst nirgends in unserer Sprache eine vergleichbare Bedeutung hat" (347).

In einem Nachwort (351—359) geht L. kurz auf die Ausführungen über die Auferweckung Jesu von J. Blank, Paulus und Jesus (München 1968, 133—197) ein. In grundsätzlichen Punkten darf L. eine Übereinstimmung mit Blank feststellen. Allerdings weicht Blank gerade in der Interpretation der Wendung „am dritten Tage" von L. ab.

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Rezension auf die Fülle der in der Arbeit aufgeworfenen Probleme einzeln einzugehen. Der Hauptgedanke der Arbeit, daß „am dritten Tage" nicht als chronologisches Datum der Auferstehung verstanden werden darf, hat auch dann seine Berechtigung, wenn man den Beweisgang L.s nicht teilt. Daß Tod und Auferstehung nicht einfach zwei sukzessive Ereignisse sind, ist ja in letzter Zeit (nicht zuletzt unter dem Einfluß der These Bultmanns) mehrfach geäußert worden, noch nie aber m. E. in ihrer ganzen Problematik so eingehend dargelegt worden, wie es durch L. geschieht. Vielleicht könnte eine stärkere Brücksichtigung der Theologie des Johannesevangeliums helfen, das Geheimnis des Auferstehungsgeschehens in seiner Einheit mit dem Tod zu erhellen. Unerledigt ist auch noch die Aufgabe, wie bei diesem sicher richtigen Verständnis der Auferstehung die auch nach L. keineswegs so leicht bei Seite zu schiebenden Überlieferungen vom Begräbnis und leeren Grab (L. geht auf diese Überlieferung in einem eigenen Exkurs S. 78—86 ein) zu verstehen sind.

Der Hinweis auf die Bedeutung der „drei Tage" im Alten Testament und jüdischen Schrifttum darf sicher fortan bei der Auslegung von 1 Kor 15,4b nicht mehr übersehen werden und sollte auch vor einem vordergründigen Verkündigen der Osterbotschaft warnen. Fraglich bleibt allerdings, ob die „streng theologische Interpretation" von der geschichtlichen Bestimmung so scharf getrennt werden darf, wie es bei L. mehrfach den Anschein hat. (An einigen Stellen räumt L. ein, daß er ein chronologisches Verständnis nicht ganz ausschließt z. B. 344; 354). Liegt es nicht doch nahe, anzunehmen (trotz der S. 346 Anm. 868 geäußerten Warnung vor einer „Engführung wesentlicher Einsichten"), daß die Angabe „am dritten Tage" tatsächlich durch Vorgänge „am dritten Tag" veranlaßt wurde, durch die die Urkirche ja erst Kunde von dem „Ereignis" erhielt und die Auferstehung für ein „Ereignis" wurde? (Daß diese Vorgänge immer ausdrücklich mit der Wendung „am dritten Tag" bestimmt werden, ist nicht absolut notwendig.)

Dieser Anlaß (der von der tieferen Bedeutung zu unterscheiden ist) liegt um so näher, da in der Tat doch auch in den Osterevangelien das Geschehen der Auferstehung selbst unreflektiert mit dem ersten Wochentag (also dem dritten Tag) verbunden wird: L. weist selbst auf die Mt 28,2ff. erkennbare Tendenz (159, 161) hin. Mit guten Gründen wird auch Mk 16,2 in den Worten „als die Sonne aufgegangen war" eine verhüllende Andeutung der Auferweckung gesehen. Daß bei Lukas das Auferstehungsgeschehen mit dem dritten Tag verknüpft wird, folgt aus Lk 24,21ff. Die in der Urkirche nicht ganz durchdachte Verbindung von Auferstehung und Erscheinung kommt auch in der unpräzisen Kennzeichnung der Apostel als „Zeugen der Auferstehung" (Apg 1,22; 2,32; 3,15) zum Ausdruck. Die in den Evangelien erwähnten Erfahrungen am ersten Wochentag, dem dritten Tag nach dem Tode Jesu, konnten hellhörig machen für die Wendung „am dritten Tag" im jüdischen Schrifttum. Die Worte „am dritten Tag" können deshalb sowohl geschichtliche Bestimmung (wenn diese auch aus der Sicht vertiefter Reflexion als sehr unexakt bezeichnet werden muß) wie theologische Interpretation sein.

Die Verbindung von „gemäß den Schriften" sowohl in 1 Kor 15,4 wie in 1 Kor 15,3 mit „am dritten Tag" bzw. „für unsere Sünden" ist m. E. nicht so eindeutig, wie L. es darlegt und heute meist angenommen wird. Auch ohne die traditionsgeschichtlichen Ergebnisse von F. Hahn (Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1964, 202—203) einfach zu übernehmen, behält die ursprüngliche Bezugnahme von „gemäß den Schriften" auf „auferweckt" und starb" auf dem Hintergrund urkirchlicher Verkündigung eine sehr große Wahrscheinlichkeit.

Mögen diese kritischen Bemerkungen anregen, die von L. behandelten Fragen weiter zu untersuchen! Aber auch die vielen grundsätzlichen Ausführungen L.s (z. B. über „Glaubensformel", „Schriftbeweis") verdienen es, von allen Exegeten und Systematikern beachtet und weiter bedacht zu werden. Dem Autor gebührt für die außergewöhnliche, mühevolle und gelehrte Arbeit volle Anerkennung und Dank.

Aachen. Jacob Kremer.

Veilleux, Armand: **La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle.** (Studia Anselmiana 57) Rom: Verlag Herder 1968. XXXII, 393 S.; br. Lit. 10 000,–.

Die vorliegende Untersuchung aus der Benediktinerhochschule San Anselmo, Rom, widmet sich dem für die gesamte Mönchsgeschichte hochbedeutsamen Komplex des „pachomianischen Klosters" im 4. Jh. Der Verfasser, ein kanadischer Trappist, bietet damit genau 70 Jahre nach P. Ladeuze, Etude sur le cénobitisme pachômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve siècle (Paris 1898, Nachdruck 1962) eine neue Monographie zu Pachomius und seinem Werk, das zweifellos zu den Standardwerken im Raum der Erforschung des frühen Mönchtums gezählt werden muß.

Die Arbeit zerfällt in zwei große Teile: 1. Kritische Untersuchung der gesamten literarischen Überlieferung (die verschiedenen Pachomius-Leben und die Pachomius-Schriften) 11–160. 2. Die Liturgie im pachomianischen Koinobitentum 161–379. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis leitet die Untersuchung ein, Text- und Namenregister schließen sie ab.

Die sorgfältige Kritik der Quellen zu Leben und Werk des Pachomius, die selbst die arabische Überlieferung (Codices aus Athen, dem Vatikan und aus Göttingen) einbezieht, entscheidet sich mit guten Gründen für die Priorität der koptischen Überlieferung gegenüber der griechischen. Scharfsinnig wird aus dem koptischen Bestand die älteste Schicht herausgelöst: Eine *„vita brevis"* des Pachomius und eine *vita* des Pachomiusschülers Theodor. Die wesentliche Stütze dieser Rekonstruktion sieht der Verfasser in der im arabischen Codex der Universitätsbibliothek Göttingen festgehaltenen Pachomiusüberlieferung.

Einer nicht weniger intensiven Kritik wird das Pachomius und seinen nächsten Nachfolgern Horsiesius und Theodor zugeschriebene Schrifttum unterzogen. Des Pachomius „Regel" trägt kompositorischen Charakter. In den *„Praecepta"* liegen die ältesten, von Pachomius selbst kommenden Anweisungen. In den weiteren Teilen (*praecepta et instituta; praecepta atque iudicia; praecepta ac leges*) schlägt sich die Entwicklung des pachomianischen Koinobions im Laufe des 4. Jhs. nieder.

Der Übersetzung des Hieronymus – das Regelwerk des Pachomius ist nur in dieser Form erhalten – wird verhältnismäßig gute Treue zugestanden. Die Katechesen und Briefe des Pachomius und seiner Nachfolger sind spätere Zusammenstellungen der pachomianischen Mönche, die nur z. T. authentische Texte enthalten. Der größte Wert kommt innerhalb dieser Schriftengruppe dem sog. *Liber Orsiesii* zu.

Nach diesen Erhebungen stellt Veilleux eine Hierarchie unter den Quellentexten auf, von der aus allein zuverlässige Angaben über Pachomius gemacht werden können: Koptische Viten (ausgehend vom ältesten, sahidischen Stück der *Vita brevis* und *Vita Theodori*), Regel (unter Berücksichtigung ihrer sukzessiven Entstehung), übrige Pachomiana (mit Bevorzugung der 3. Katechese des Theodor und dem *Liber Orsiesii*).

Erst von dieser Grundlage aus geht der Verfasser an sein eigentliches Thema. Denn durch die saubere Quellenkritik hat jedes Textstück sein Gewicht und seinen Aussagewert zugeteilt bekommen. Die Auskünfte über die „Liturgie im pachomianischen Koinobitentum" differieren deshalb auch erheblich von den bislang in der Literatur auffindlichen.

Der zweite Teil umfaßt sieben Kapitel: Das pachomianische Mönchtum als kirchliche Gemeinschaft (Koinonia) 167–197; Taufe und koinobitisches Leben 198–225; die Eucharistie in der pachomianischen Koinonia 226–248; die jährliche Osterfeier 249–261; die Hl. Schrift 262–275; das Gebet der Koinonia 276–339; die Buße 340–370; das Fortbestehen der Gemeinschaft über den Tod hinaus 371–379. In der Deutung des pachomianischen Koinobions dient der Begriff der kirchlichen Koinonia als hermeneutischer Schlüssel. Die Klöster des Pachomius sind kirchliche Gemeinschaften wie jedes andere Christendorf im Oberägypten damaliger Zeit. Ihre Eigengesetzlichkeit liegt im Selbstverständnis als apostolische Gemeinde nach den Leitsätzen der lukanischen Idealschilderung der Jerusalemer Urgemeinde; alle anderen Deutungen des Pachomiusklosters als „Kaserne" oder „wirtschaftliches Großunternehmen" sind mit Recht abgetan. Das Pachomiuskloster lebt deshalb nicht außer, neben oder gar gegen die hierarchisch geordnete Kirche Ägyptens, sondern schlicht und ganz in ihr mit besonderer Loyalität gegen den Patriarchen von Alexandrien. Seine Gemeinschaft ist die evangelische Bruderschaft mit dem „einen Herzen und der einen Seele". Die Grundrelation der Brüder untereinander ist der Dienst des einen für die anderen. Ja, Pachomius sieht die Gründung seiner Koinobien überhaupt als solchen „Dienst an den Menschen". In seiner Koinonia sollen sie ihr Heil wirken und finden. Teilnahme an den Sakramenten, Hören und Besinnen auf das Wort Gottes in Unterweisung und Gebet und Askese sind die Träger und Äußerungen dieses kirchlichen Lebens. Eine archaische Ge-

meindeform ersteht im Pachomiuskloster, deren Praxis nicht von ungefähr an frühes alexandrinisches Christenleben erinnert (Gebetsweise, katechetische Unterweisung und Buße, die ganz in den Händen des Laienoberen liegt).

Man kann das Buch von Veilleux nur mit Bewunderung aus den Händen legen und wird mit Vertrauen immer wieder nach ihm greifen. Wenn schließlich ein paar Wünsche und Fragen an den Verfasser gestellt werden, so kann das der Gesamtleistung keinen Abbruch tun. Da im 1. Teil der arabischen Pachomiusüberlieferung so großer Wert zugemessen wird, würde der Leser sicher gern kurze Information über die Entstehung dieser Überlieferung annehmen. Wenn 171–181 über die Originalität der pachomianischen Koinonia gesprochen und mit gutem Recht ihre Besonderheit betont wird, so darf doch nicht ganz vom vorausgehenden und parallellaufenden eremitischen Mönchtum abgesehen werden. Sicher trägt das Koinobion des Pachomius (wie des Basilius) seine „raison d'être" (180) in sich selber. Doch beide Koinobiarchen haben eremitische Erfahrungen und gehen den Schritt vom Eremitorium zum Koinobion doch eben auf Grund dieser Erfahrungen. Die *„vita apostolica"* als Norm des asketischen Lebens ist nicht Eigengut des Pachomius. Sie wird auch vom übrigen Mönchtum beansprucht. Clemens von Alexandrien und Origenes haben dafür die Wege gebahnt. Gerade in ihrer vielfältigen Handhabung erweist sich die Prägung als „Leerformel", die auch ein Pachomius mit seiner eigenen Erfahrung und Zielsetzung füllen konnte. Damit hebt sich die pachomianische *„vita apostolica"* aber mehr vom gemein-christlichen Leben ab als dies der Verfasser erkennen läßt. Der glatten Lösung des Problems „Mönchtum und Klerus", die Veilleux mit besten Gründen bietet, steht die feindliche Haltung des Bischofs von Latopolis gegen Pachomius im Wege (193–195). Des Rätsels Lösung liegt hier möglicherweise in der feindlichen Haltung des Bischofs gegen den Amtsbruder von Alexandrien. Der Gegensatz überträgt sich dann auf Pachomius und die Seinen nicht als Mönche, sondern als treue Gefolgsleute des allmächtigen Alexandriners. Eine letzte Kritik soll schließlich am Titel des Buches angebracht werden. Der Verfasser bietet weit mehr als nur eine Darstellung der „Liturgie der Pachomiusklöster". Das ganze Koinobion wird ja vorgestellt. Wenn freilich „la liturgie" im weiteren Sinne als „Dienst" schlechthin begriffen wird, dann wiederum besteht der Titel zurecht.

Mainz. Suso Frank.

Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert u. M. D. Knowles, Bd III: **Reformation und Gegenreformation** (ca. 1500—1715). **H. Tüchle** unter Mitarbeit von **C. A. Bouman** für die Geschichte der orientalischen Kirchen. Einsiedeln: Benziger Verlag 1965. 431 S., 48 Tafeln, 14 Karten; Ln DM 69,—.

Ausgangspunkt dieser Darstellung der Reformation und Gegenreformation ist das Kapitel „Spanien und der Schritt zur Weltkirche". Darin wird der Standort jener Macht bestimmt, die vor allen anderen im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation die Geschicke in Europa beeinflußt hat und sich darüber hinaus für die Ausbreitung des Glaubens in Lateinamerika verantwortlich fühlte.

In knapper Form führt der Verf. in die Zeit vor der Reformation ein, er versteht es, die wichtigsten Themenkreise zu behandeln und zwar so, daß man nicht von einer Vielzahl von Fakten erschlagen wird. U. a. werden hier die Themen „Gesellschaft und Politik, Klerus und Bischöfe" und die „Entwicklung des Humanismus" behandelt. Im dritten Kapitel: „Die Reformation als persönliches Werk Luthers und als europäisches Schicksal" wird vor allem in dem Abschnitt „Turmerlebnis und Grundanschauungen" deutlich gemacht, worauf es bei Luther ankommt. „Er wurde von dem Gefühl der Sündhaftigkeit gepackt, die trotz Reue, Beichte und Buße fortdauere und von dem Glauben, vor der furchtbaren Majestät Gottes nicht bestehen zu können." (48).

Aufgeschlossenheit und echtes Verständnis kennzeichnen die Abschnitte über Luther, Zwingli, die Täufer und Calvin. Mit entsprechenden Zitaten erläutert der Verf. das jeweils Gesagte. In dem Abschnitt über den Ablaßstreit hält er wohl noch am Thesenanschlag Luthers fest. „... Am Tag darauf, am Allerheiligentag 1517, schlug er diese 95 Thesen an der Schloß- und Universitätskirche in Wittenberg an..." (53). In der Fußnote jedoch deutet er die anstehende Auseinandersetzung zwischen E. Iserloh (Luther zwischen Reform und Reformation, Münster ^{3}1968) auf der einen Seite und F. Lau, H. Bornkamm, K. Aland und H. Volz auf der anderen Seite an.

Es wäre hier eine etwas ausführlichere Auseinandersetzung mit dieser Frage wünschenswert gewesen. Denn „ist der Thesenanschlag eine Legende, dann ist es noch deutlicher, wie weit das Versagen der Bischöfe auf religiös-theologischem Gebiet dazu beigetragen hat, daß es statt zur Reform der Kirche zur Reformation, d. h. zur Kirchenspaltung kam" (Iserloh, 91). Diese Aussage Iserlohs stellt die Bedeutung einer Stellungnahme zum Thesenanschlag unter Beweis.

In dem Abschnitt über Zwingli und den Fortgang der Reformation in der Schweiz vermißt man etwas die Herausstellung theologischer Fragen, eine vertieftere Behandlung des „Eidgenössischen Glaubenskonkordats" vom Januar 1525 und der Reform des Gottesdienstes wäre einem besseren Verständnis dienlich gewesen. Weiterhin hätte man in dem Abschnitt über die Täufer vielleicht eine stärkere Differenzierung vornehmen sollen, man hätte sicher schärfer voneinander absetzen können die oberdeutschen Täufer, die Mährischen Brüder, die Täufer in den Niederlanden und in Norddeutschland.

Diese Anmerkungen vermögen jedoch in keiner Weise die Aufgeschlossenheit, mit der dieser Band gestaltet wurde, zu beeinträchtigen. Man kann sogar sagen, daß der Verf. in diesem Kapitel einen nicht geringen Beitrag zur Ökumene leistet.

Das vierte Kapitel trägt die Überschrift „Antwort und Abwehr. Die neuen Kräfte und das Konzil von Trient" (105). Nach der Darlegung des Augsburger Religionsfriedens, der in gewisser Weise einen Meilenstein innerhalb des reformatorischen Geschehens darstellt, widmet sich der Verf. den Reaktionen in England, Schottland, Frankreich und den Niederlanden. Vielleicht kommt in dem Beitrag zu Schottland John Knox und seine Bedeutung etwas zu kurz. Eingehend wird die Frage nach einer geistigen Verständigung behandelt. „Neben der Anwendung von Recht und Gewalt versuchte man von Anfang an, die Neuerung auch geistig zu überwinden" (123). Doch das Resumé zu dem der Verf. gelangt, lautet: „Die Vermittlungstheologie hatte in der hohen Politik keinen Platz mehr" (126).

Stärke dieses Buches ist es auch, daß die einzelnen Abschnitte organisch miteinander verbunden sind. So wird etwa im Anschluß an die Frage nach der geistigen Verständigung die Möglichkeit einer Überwindung der „immer weiter um sich greifenden Spaltung der Kirche" durch eine religiöse Erneuerung behandelt (126—127). Anlaß zur Hoffnung gab auch der Pontifikat Hadrians VI. „Doch waren der Papst und seine engsten Mitarbeiter Ausländer, Fremde, die sich in der Seele des römischen Volkes nicht auskannten und keinen Weg zu ihr fanden" (128).

Auch Gegenwartsbezüge fehlen in diesem Buch nicht. Zum Reformangebot Hadrians, dessen wichtigste Textstellen zur Erläuterung abgedruckt werden, wird gesagt: „Daß dieses großartige Schuldbekenntnis der verweltlichten Kurie" in „seiner klassischen Unbedingtheit auch die von Paul VI. beim 2. Vatikanischen Konzil vorgebrachte Bitte um Vergebung" übertreffe (129f).

Sehr ausführlich ist der Abschnitt über Ignatius und die ersten Jesuiten; auch findet sich hier ein Hinweis auf ihre Tätigkeit in den einzelnen deutschen Bistümern. Eine weitere Ausführung dieser Frage wäre sicher über den Rahmen eines Handbuches hinausgegangen. Aufschlußreich sind auch die Bemerkungen über die „Erneuerung an der Kurie", nur wäre man dankbar gewesen, wenn der Verf. die einzelnen Behörden genannt hätte.

Sehr breiten Raum — entsprechend der Bedeutung des Themas — widmet der Verf. dem Tridentinum (139—154). Dabei treten sowohl die Schwierigkeiten vor seiner Eröffnung wie seine eigentliche Bedeutung hervor. Die Reformdekrete ließen erkennen, „daß man fest entschlossen war, die vielen Mißbräuche, die man weder leugnete noch beschönigte, zu beseitigen und den alten Ideen neue Gestaltung zu verschaffen" (154). Hieran wird deutlich, daß Geistliche wie Laien neuen Mut und den Willen zum Wiederaufbau gewannen. Mit diesen Gedanken läßt der Verf. sein Kapitel über die Reformation ausklingen und leitet somit organisch über zur katholischen Reform. Dieser Abschnitt zeichnet sich aus durch Sachverstand, Objektivität und vertiefendes Eingehen auf die entscheidenden Fragen.

Das fünfte Kapitel „Im Geiste des Tridentinums. Innerkirchliche Erneuerung und aktive Gegenwehr (Gegenreformation)" (155) gibt zunächst eine treffende Charakterisierung der Päpste nach dem Tridentinum, von Pius IV. bis Sixtus V. Heraus ragt der Abschnitt über Gregor XIII. (159–162). Nur vermißt man in dem Zusammenhang, in dem von den Nuntiaturen die Rede ist, ein näheres Eingehen auf die eigentlichen „Gegenreformationsnuntien", vor allem in Köln, wo unter dem Pontifikat Gregors XIII. Kaspar Gropper, Bartolomeo Portia, Giovanni Battista Castagna, Minutio Minucci als außerordentliche Nuntien tätig waren und wo schließlich 1583 die Nuntiatur *„Ad Tractum Rheni"* gegründet wurde und der erste ständige Nuntius Giovanni Francesco Bonomi, ein Jugendfreund Carlo Borromeos wirkte. (Vgl. L. Just: Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur in Archiv und Bibliothek des Vatikans, in: QFIAB 29 [1938–39] 253–256; H. Biaudet: Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648 [Helsinki 1910]). Denn gerade an der Tätigkeit der Nuntien dieser Zeit wird deutlich, was katholische Reform und Gegenreformation bedeuten. In dem Abschnitt „Die deutschen Protestanten nach dem Religionsfrieden" geht der Verf. kurz auf die Geschehnisse in einzelnen deutschen Territorien ein (170), z. B. auf die in Osnabrück, Paderborn, Münster, Straßburg und Köln. Diese Andeutungen genügen durchaus, um die Tragweite der Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten zu veranschaulichen, zumal dann die Ereignisse um Gebhard Truchseß von Waldburg, der 1582 offen für den Protestantismus eintrat, sehr ausführlich dargelegt werden (174). Auch die Rolle des Hauses Wittelsbach wird hierbei in rechter Weise dargestellt, vielleicht hätte man etwas ausführlicher auf die

Reformarbeit Ferdinands von Bayern eingehen können. Ausführlich wird die Persönlichkeit Julius' Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg gewürdigt (177/78). Einen sehr guten Überblick vermitteln die Abschnitte über die Gegenreformation in der Schweiz, Frankreich und Belgien sowie die Entwicklung in England, die wichtigsten Fakten werden genannt und interpretiert. Wie das Kapitel über die Reformation ist auch das über die katholische Reform in sich geschlossen und abgerundet, die Stärke des Verf. liegt dabei darin, zahlreiche Einzelfakten zu bringen, sich aber keinesfalls in diesen Fakten zu verlieren.

Das sechste Kapitel trägt die Überschrift „Fernwirkungen der Glaubensspaltung im Zeitalter des Absolutismus. Religiöser Aufschwung und theologische Wirren. Unionsversuche". Hervorhebung verdient die in der Einleitung gemachte Feststellung: „Je ferner von den Ursprüngen der Reformation, um so unlösbarer wird die Verquickung der religiösen mit politischen Interessen; um so täuschender auch der Mißbrauch von Religion und Konfession durch die Mächte und Faktoren der Politik" (189). In dieser Aussage wird praktisch die gesamte weitere Entwicklung zum Ausdruck gebracht. Weitere Abschnitte sind „Der Dreißigjährige Krieg, Gegenreformation unter Ferdinand II" und der „Westfälische Friede", die sich jedoch — was ihre Deutung betrifft — nicht wesentlich von dem, was bisher in Handbüchern darüber gebracht wurde, unterscheiden.

Charakteristisch für den Gesamttenor dieses Buches ist der einleitende Satz zum Abschnitt über den Jansenismus: „Neue und gefährliche Ideen lassen sich freilich nicht autoritativ verbreiten, sie müssen geistig überwunden werden" (214). Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verf. den Reunionsversuchen sowie der Einstellung des Molanus, Spinola, Leibniz und Bossuet, ein Abschnitt, der ohne weiteres in eine ökumenische Kirchengeschichte aufgenommen werden könnte. Das 7. Kapitel handelt über „die neue Lebenskraft der Kirche, Weltmission, Konversionen und barocke Weltgestaltung". Mit Recht geht der Verf. sehr ausführlich auf die 1622 gegründete Propagandakongregation ein. „Von ihrem Beginn an bemühte sich die Propaganda, das Missionsanliegen in das Bewußtsein des ganzen katholischen Volkes zu stellen" (249).

Als sehr wertvoll muß auch der Beitrag über „das barocke Rom und die Künstler" bezeichnet werden. „Das barocke Rom mit seinen Päpsten, Kardinälen und Nepoten, stolzen Adelsgeschlechtern und einflußreichen und ihrer Geltung bewußten Ordenszentralen war die Stätte eines kaum je wieder erreichten Mäzenatentums, nicht bloß für Architekten und Bildhauer, auch für die Maler aus allen Ländern der Christenheit" (266). Der Verf. bietet in diesem Abschnitt einen kulturgeschichtlichen Beitrag, bleibt dabei aber innerhalb des Rahmens der Kirchengeschichte.

Das 8. Kapitel behandelt die Anfänge der Sakularisierung und das absolutistische Königtum. „Das Reich war paritätisch. Seine Hilfsmittel und seine Autorität, seine militärischen und finanziellen Kräfte konnten nicht mehr für die Kirche eingesetzt werden..." (282/83). Parallel mit dem Niedergang der katholischen Sache im Reich war der Niedergang der katholischen Mächte verbunden. Auch der Kirchenstaat, der einstens zur Sicherung der geistigen Unabhängigkeit des Papsttums und der universalen Mission der Kirche gedacht, wurde mehr und mehr als Objekt in das Getriebe der internationalen Politik hineingezogen (285). Die Schwäche auf der einen Seite wurde zur Stärke auf der anderen, gedacht ist an das „Bewußtsein von der nationalen Selbständigkeit der französischen Kirche" (288). Ausführlich werden Wurzeln und Entwicklung des Gallikanismus dargestellt. Tüchle beschließt seine Beiträge mit einem Abschnitt über die „Sozialen Probleme" und die „Caritas" (304).

In einem 9. Kapitel behandelt C. A. Bouman „Die Kirchen von Chalkedon im Osmanischen Reich". Ein fundierter und informierender Beitrag. Der Wert dieses Bandes wird noch durch die gut ausgewählten Bildtafeln und durch die im Anhang gebrachten Karten erhöht. Neben einer sehr knappen allgemeinen Bibliographie gibt der Verf. zu den einzelnen Kapiteln die wichtigsten Werke an. Aufgeschlossenheit und echtes Verständnis kennzeichnen diesen Band, der Fachleuten wie Laien zu dienen vermag.

Münster. Klaus Wittstadt.

Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert u. M. D. Knowles, Bd IV: **Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. L. J. Rogier:** Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution; **G. de Bertier de Sauvigny:** Die Kirche im Zeitalter der Restauration; unter Mitarbeit von **J. Hajjar** für die Geschichte der orientalischen Kirchen. Einsiedeln: Benziger Verlag 1967. 487 S., 48 Fototafeln; Ln DM 69,— (Subskr. DM 60,—).

Wie beim dritten Band ist es den Verfassern auch hier gelungen, schwierige Fragen – gedacht ist vor allem an das Kapitel über die Aufklärung – verständlich darzulegen. Somit ist diese Kirchengeschichte für eine breite Leserschicht geeignet.

In seiner umfassenden, sich jedoch auf die wesentlichen Fragestellungen beschränkenden Darstellung über Aufklärung und Religion geht L. J. Rogier von der Erkenntnis aus: „Nicht die Werke und Ideen dieser Autoren haben Frankreich, ja die westliche Welt dem Christentum entfremdet, vielmehr hat die weit verbreitete Entchristlichung in ihren Büchern Gestalt gewonnen" (3). Diese Feststellung scheint deshalb erwähnenswert, da ein solcher Ausgangspunkt eine einseitige Abwertung der Aufklärer vermeidet.

Fast die gesamte Thematik und Problematik seines Kapitels fängt L. J. Rogier in dem Satz ein: „Hatte sich vor dem Ende des 17. Jahrhunderts bereits allmähliche Verflachung der religiösen Glaubensgehalte bemerkbar gemacht, so bedeutete Religion im achtzehnten Jahrhundert für viele weniger persönliche Überzeugung als Unterordnung unter die Mächte von Staat und Kirche; man fügte sich mit Widerstreben den Traditionen, Satzungen und Konventionen, welche die Gesellschaft noch zusammenhielten" (3). Auf diesem Hintergrund wird die sich herausbildende Krise des Gewissens deutlich, die die Kirche weder aufzuhalten noch zu mildern vermochte; denn „die stumpfgewordene Waffe der Kirche war das Anathem" mit dem Schweigegebot (7). Freimütig kommt der Verfasser zu der Feststellung: „Als ob eine innere Entwicklung durch Verdammung und Schweigen aufgehalten werden könnte" (7). In ihrer Art einmalig dürfte die Darstellung des Verhältnisses von katholischer Kirche zur Aufklärung sein. Als Beispiel sei nur die Entwicklung der Freimaurerbewegung und ihre Verbindung bzw. ihr Abstand zu einzelnen Vertretern der Kirche erwähnt (19).

Auch die wunden Stellen des Papsttums des frühen 18. Jahrhunderts werden treffend herausgestellt. Ein klassisches Beispiel für gegenwartsferne Restaurationssucht und mangelnden Wirklichkeitssinn bietet die folgende Tatsache: „1728 schrieb Papst Benedikt XIII. das liturgische Offizium für Papst Gregor VII. der ganzen Kirche vor. In den Lesungen, welche die Absetzung Kaiser Heinrichs IV. durch Papst Gregor VII. lobend erwähnen, erblickten die Mächte eine Erneuerung mittelalterlicher Ansprüche" (26). An Aussagen wie diesen erkennt man, daß nicht eine Geschichte für die katholische Kirche, sondern eine Geschichte der katholischen Kirche geschrieben wurde. Auch der Abschnitt über die Päpste des 18. Jahrhunderts — von Klemens XI. bis zu Pius VI. — macht deutlich, wie sehr es dem Verfasser darum geht, ihren geistigen und geistlichen Standort zu bestimmen und den Leser von daher zum Verständnis der Kirche zu führen. So wird etwa von Pius VI. gesagt: „Pius' Charakter weist auffallende Widersprüche auf: schlichte Frömmigkeit, ein offener Blick für die wirtschaftlichen Nöte seines Landes, schmiegsame Gefälligkeit, Mäßigung in der Politik wechseln ab mit Ehrgeiz, Selbstsucht und Unschlüssigkeit. Zweifellos fehlen ihm Größe des Geistes und Tiefe der Einsicht in die stürmisch bewegte Zeit geistiger und politischer Umwälzungen: der Gallikanismus der Bourbonen-Monarchien, der österreichische Josephinismus, der Episkopalismus der deutschen Bischöfe riefen ihn dauernd in die Entscheidung, ohne daß er all diesen Strömungen geistig gewachsen wäre" (53). Eingehend werden Entstehung, Entwicklung und Auswirkung des Jansenismus gezeigt. Man muß durchaus die Auffassung des Verfassers teilen, daß man im Jansenismus nicht den Nährboden der politischen und sozialen Umwälzungen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts sehen und ihn nicht für die Verbreitung des Unglaubens mitverantwortlich machen kann (67).

Ausführlich geht der Verfasser auf die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München ein (1784). Organisch fügt sich Kapitel an Kapitel, Abschnitt an Abschnitt. Zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu wird bemerkt, daß die Jesuiten sich im Kampf „gegen die verbündeten Mächte des Jansenismus zu Tode gesiegt" hätten (79).

Besondere Hervorhebung verdient das Kapitel über die „Katholische Aufklärung". Mit Recht wird bemerkt, daß im Hinblick auf fast jedes andere Land dieser Begriff unangemessen erscheint, außer auf Deutschland (100). Bezeichnend erscheint die Charakteristik des aufgeklärten Predigers, der mehr Sittenprediger als Spender von Sakramenten war (105). Es wird deutlich gemacht, daß die katholische Aufklärung einen Protest gegen die barocke Frömmigkeit der Gegenreformation darstellte.

Bemerkenswert ist auch die Schlußbemerkung L. J. Rogiers zum Josephinismus: Es „muß noch nachdrücklich auf das immerhin landläufige Mißverständnis hingewiesen werden, als sei der Josephinismus eine Erfindung von Laien gewesen. Er ist nicht außerhalb der Kirche entstanden, sondern in ihrer Mitte, nicht von ihren Gegnern, sondern von ihren eigenen Anhängern, nicht von Staatsmännern, sondern von Theologen entworfen" (118). Auch der Zusammenhang der Kirche mit den geistigen Grundlagen der Französischen Revolution dürfte, so wie er hier aufgezeigt wird, einmalig sein, „nicht die Politiker oder Staatsmänner, sondern die Theologen" haben jene Theorien entworfen, die die Französische Revolution in bezug auf Kirche und Religion zu verwirklichen suchte. „Daß die Irrlehrer nur außerhalb der Kirche gestanden hätten, ist einer jener stereotypen Irrtümer, die die Geschichtsschreibung zu fälschen pflegen" (119).

L. J. Rogier dürfte mit seinem Beitrag zur Aufklärung bahnbrechend für weitere Forschungen auf diesem Sektor geworden sein. Besonders imponierend sind die Vielfalt der Aspekte und die ebenso sachliche wie freimütige Interpretation.

Im zweiten Teil des Handbuches behandelt de Bertier de Sauvigny die Kirche im Zeitalter der Aufklärung (ein-

schließlich Revolution bis 1800) und im Zeitalter der Restauration (einschließlich Napoleons, 1800 — 1848). Auch in diesem zweiten Teil werden in meisterhafter Form die entscheidenden Fragestellungen herausgearbeitet. „Eine Welt, eine Kultur war am Zusammenbrechen, in der sich jahrhundertelang der Bau der Kirche geborgen wußte, und aus den Ruinen konnte man schon verschwommen erahnen, daß eine neue Gesellschaft aus ihnen hervorgehen werde. Würde die Kirche Christi in ihr einen Platz finden?" (177). In diesem letzten Satz stellt sich die Kernfrage des Verfassers dar, wo ist der Platz der Kirche, worin besteht ihre Funktion in der neuen Zeit? Der Verfasser vergleicht die katholische Kirche an der Schwelle des 19. Jh.s mit einer „halb geschleiften Festung", deren Besatzung nach mehreren Ausfällen besiegt zurückkehrte; sie ahnte noch kaum die neuen Stürme und tödlichen Waffen, die sich gegen sie erhoben; aber sie bewahrte das Wesentliche ihres Gefüges und „hütete im Innersten die ewige Flamme, die im Sturmwind nur noch kräftiger loderte" (182).

Weiten Raum widmet der Verfasser Pius VII. und seinem Ringen mit Bonaparte. Die Darstellung besteht nicht aus einem Faktenreferat, sondern es wird gedeutet, die inneren Zusammenhänge werden sichtbar. Der Verfasser macht deutlich, daß das 24 Jahre dauernde, von außerordentlichen Widerwärtigkeiten und Problemen heimgesuchte Pontifikat eines der entscheidendsten und bedeutendsten der Geschichte war (209). Alle Kapitel zeigen, daß der Verfasser ein souveräner Beherrscher des Stoffes ist.

Auch das ausführliche Eingehen auf die Ausnahmestellung der Kirche in den Vereinigten Staaten verdient hervorgehoben zu werden, es wird praktisch die gesamte Entwicklung des Katholizismus in den USA dargelegt.

Das katholische Denken von 1800–1846 wird in ausführlicher Weise gebracht; ein Stück Geistes- und Wissenschaftsgeschichte entfaltet sich vor den Augen des Lesers, jedoch stets unter dem übergeordneten Aspekt: Hinordnung zur Theologie. Trotz der Schwierigkeiten, die der chronologische Rahmen und der begrenzte Raum des vorliegenden Werkes mit sich bringen, ist es dem Verfasser gelungen, die „Erscheinungen des Religiösen zu erfassen, die im Ablauf dieser Zeit sichtbar wurden ..." (316).

Das im Anhang beigegebene Kapitel: Die Kirche im Nahen Osten (ca. 1700–1850) erweitert den Gesamtrahmen dieses Bandes der Kirchengeschichte. Die ausführliche Bibliographie stellt eine gute Hilfe für die Beschäftigung mit weiteren Einzelfragen dar.

Münster. Klaus Wittstadt.

Horstkötter, Ludger: **Die Anfänge des Prämonstratenserstiftes Hamborn und seine Entwicklung im ersten Jahrhundert seines Bestehens.** Ein Beitrag zur Geschichte des Prämonstratenserordens im 12. und 13. Jahrhundert (Duisburger Forschungen, hrsg. vom Stadtarchiv Duisburg in Verbindung mit der Mercator-Gesellschaft, 9. Beiheft) Duisburg: Walter Braun Verlag 1967. 231 S., 8 Abb.; Ln DM 16,–, kart. DM 12,–.

Vorliegende Arbeit ist die von der Kath. Theologischen Fakultät in Münster angenommene theologische Doktordissertation des dem jungen Prämonstratenserkonvent Duisburg-Hamborn angehörenden Autors. Die Frühzeit der alten Prämonstratenserabtei Hamborn wird hier zum ersten Male quellenmäßig untersucht. Die Quellenlage ist überaus dürftig, was wohl der Grund war, daß die Anfänge des Klosters so lange keinen Anreiz zur Erforschung boten. Horstkötter hat über die bekannten vier Schutzurkunden, die bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts reichen, hinaus noch alle Urkunden anderer „Klöster und Herrscherhäuser, in denen über das Stift Hamborn oder über die Tätigkeit seiner Vorsteher und Chorherren berichtet wird" herangezogen und so das unter solchen Umständen mögliche Maximum an Erkenntnissen erreicht.

Einführungen sind a) der Quellenüberlieferung und b) der bisherigen Literatur gewidmet. Außer den Schutzurkunden des Kölner Erzbischofs Arnold I. (1139), Papst Hadrians IV. (1157), Erzbischofs Philipp (1183?), Papst Alexanders IV. (1258), wurden vor allem Urkunden des von Hamborn abhängigen Frauenklosters Füssenich herangezogen. Alte Akten der Hamborner Abtei im Staatsarchiv zu Düsseldorf sind leider bei der Auslagerung im Jahre 1945 durch Wasserschäden zu über 90 % unbrauchbar geworden. Verdienstvoll ist vor allem die kritische Würdigung der bisher grundlegenden „Literatur" über Hamborn: des Beitrages „Hamborn" in den 1734 erschienenen Ordensannalen des lothringischen Ordenshistoriographen Carl Ludwig Hugo († 1739). Der Rückgriff auf die in Nancy aufbewahrten handschriftlichen Materialien Hugos erwies sich als dringend geboten, da diese „ausführlicher und genauer" sind als Hugos Darstellung in seinen gedruckten Annalen. Der Verfasser konnte so auch feststellen, daß die Originalunterlagen für Hamborn im archivalienreichen Kloster Steinfeld zusammengestellt worden sind.

Hamborn, von Gerhard von Hochstaden höchstwahrscheinlich 1136 gegründet, wurde dem hl. Petrus (= Kölner Dom) zugeeignet. Woher die erste Besiedlung des Konventes erfolgte, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden (Scheda?), im späten Mittelalter war Hamborn dem Eifelkloster Steinfeld als Mutterstift unterstellt. Anscheinend vom Anfang an ein Doppelkloster, blieb die Leitungsgewalt des Hamborner Propstes über den Frauenkonvent bestehen, als dieser sich 1147 in Füssenich ansiedelte. In der Schutzurkunde Hadrians IV. von 1157 wird Hamborn die Befreiung vom Neubruchzehnten und der Besitz des käuflich erworbenen Herrenhofes Hamborn (Hofgericht, Markengericht) bestätigt. 1170 wurde die Stiftskirche geweiht, wobei zum bisherigen Johannes d. Täufer-Patrozinium das des Evangelisten Johannes hinzutrat. Am Ende des 12. Jh. nehmen die Hamborner Pröpste den Abttitel an. Der Verfasser vermag plausibel zu machen, daß sich darin – nach der Überwindung des Schismas im Jahre 1177 – der Anschluß an den engeren Verband von Prémontré offenbare. Der Hamborner Abt Friedrich konnte als Visitator der ungarischen Klöster des Ordens (1235) ausgemacht werden. Ferner konnte bestätigt werden, daß Hamborn ein adeliges Stift gewesen ist. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts findet der Niedergang des Klosters in den urkundlichen Quellen seinen Niederschlag.

Dem Verfasser sind einige Korrekturen und Präzisierungen in Datierungsfragen und eine gewisse Abrundung des Bildes der Frühgeschichte gelungen. Die schon erwähnte Quellenlage erlaubte es leider nicht, über das innere Leben des Klosters etwas auszusagen. Eine besondere Hervorhebung verdient die Methode, Einzelschicksal eines Klosters durch die Entwicklung im Gesamtorden und umgekehrt zu beleuchten. Zur Gesamtentwicklung im 12. Jh. – Zentralisation im Orden, gefördert durch das Papsttum – hat der Verfasser überdies einige Erkenntnisse selbst erarbeitet. Vorliegende Arbeit zeigt auch, wie die monographische Behandlung der Klöster Grundlage der Geschichte alter Ordensverbände sein muß.

Königstein. A. K. Huber.

Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorischen" bei Martin Luther. Mit Beiträgen von J. **Lortz** und R. **Bäumer** sowie einer Podiumsdiskussion zwischen den katholischen und evangelischen Theologen Hubert Jedin, Walter von Loewenich, Wilhelm Kasch, Erwin Iserloh und Peter Manns, hrsg. von August Franzen. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 27/28) Münster: Aschendorff 1968. 95 S.; kart. DM 9,—.

Der vorliegende Band ist als Jubiläumsheft zum 50jährigen Bestehen der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum" gedacht.

Der erste große Beitrag ist der am 10. Oktober 1967 von Joseph Lortz gehaltene Vortrag über „Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts", ein Beitrag, der in seiner Gedankentiefe und Aussagekraft einmalig sein dürfte. Lortz stellt zunächst fest, daß Reformation eine radikale Fortsetzung und Steigerung jener in der Kirche selbst seit langem üblich gewordenen Kritik war. Gegen diese Kritik wandten sich Theologen, die für die katholische Kirche eintraten, die ihre Gegner selbstverständlich Häretiker, Satanskinder und Verführer nannten.

Lortz entfaltet zunächst die geistigen und religiösen Grundhaltungen der katholischen Kontroverstheologen. Treffend stellt er fest, daß wir oft auf die unfruchtbare Haltung einer Nur-Verteidigung, wie sie Eck und Cochläus mit Sicherheit praktizieren, stoßen; sie argumentieren ohne *„caritas"* und *„humilitas"*. An der Forderung nach *„caritas"* und *„humilitas"* mißt Lortz Johannes Eck. Seiner Meinung nach stellt dieser den Urtyp „des sturen Neinsagers" dar (19). Er gehörte zu den Vielen, die bewußt nur den Trennungsstrich ziehen wollten zwischen hüben und drüben. Diese „primitive Methode" (20) ist nach Lortz kennzeichnend für einen großen Teil der katholischen Kontroverstheologen und erklärt insofern ihren Mißerfolg.

Doch geht es Lortz dabei nicht um eine moralische Beurteilung oder Verurteilung der Theologen, seien es Pigge, Eck oder Cochläus. Es geht um die alle angehende Tatsache der *reformatio* durch das Evangelium. Somit waren die Verteidiger der katholischen Wahrheit wesentlich mit Ursache, daß eine fruchtbare Diskussion zum Heile der einen Kirche so gut wie unmöglich wurde.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen geht Lortz auf die religiösen Kräfte der Kontroverstheologie ein. Er stellt fest: Die große religiöse Kraft der katholischen Partei war ihre Treue zur alten Kirche. Das Tragische daran war, daß „der Theologe, Prediger und Beter Martin Luther in ihnen keinen ebenbürtigen Gegner fand" (27). Lortz untersucht dann weiter die kontroverstheologische Arbeit hinsichtlich der Religionsgespräche und des Konzils von Trient. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß man nicht von einem Erfolg der katholischen Kontroverstheologie sprechen könne, ihr aber zu Dank verpflichtet sei, weil sie mit dafür sorgte, „daß das katholisch-kirchliche Selbstbewußtsein nicht unterging, sondern in die folgende Zeit zu bedeutsamem Aufbau hinübergerettet wurde" (31).

Der zweite große Beitrag des Heftes ist eine Podiumsdiskussion, die ebenfalls am 10. Oktober 1967 in Mainz veranstaltet wurde. Ihr Thema lautete: Das Reformatorische bei Martin Luther. Hier sollten im Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Theologen drei Fragen beantwortet werden:

1. Was hat Luther selbst als spezifisch „reformatorisch" betrachtet?
2. Was war daran eigentlich kirchentrennend?
3. Was trennt uns heute noch?

Das Ergebnis der Diskussion: Man war sich der Möglichkeit bewußt, daß man angesichts der heutigen Erkenntnisse über die Hl. Schrift als Kerygma der Kirche die Hoffnung haben kann, sich näher zu kommen.

Der letzte Beitrag stammt von Remigius Bäumer und trägt die Überschrift: Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag, Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben.

Ausführlich setzt sich Bäumer mit der Argumentation E. Iserlohs und dessen Gegner auseinander. Er stimmt zwar Iserloh weithin zu, hebt aber hervor, daß seine Darstellung in einigen Punkten nicht überzeugt. Mit Recht betont er, daß sich in der Frage des Thesenanschlags zwischen Iserloh und seinen Gegnern keineswegs eine Annäherung der Standpunkte — wie Bornkamm behauptet — angebahnt habe.

Besonders wertvoll ist die Herausstellung der zukünftigen Forschungsaufgaben hinsichtlich des Thesenanschlags. Bäumer umreißt diese Forschungsaufgaben in folgender Weise: die Herstellung eines kritischen Thesentextes, Untersuchung der Theologie von Luthers Ablaßthesen unter Zugrundelegung der mittelalterlichen Ablaßtheologie und der Ablaßlehre der damaligen Gegner Luthers. Die Begründung, die Bäumer gibt, lautet: „Eine Erforschung der vortridentinischen Theologie des 16. Jahrhunderts wäre ein echtes ökumenisches Anliegen. Sie würde mithelfen, die Lutherfremdheit unserer Tage zu überwinden und zugleich das Wirken der vortridentinischen katholischen Kontroverstheologen in ihren Grenzen, aber auch in ihrer Größe sichtbar zu machen. So würde zugleich die erstaunliche Erneuerung der katholischen Kirche und ihrer Theologie im 16. Jahrhundert verständlich werden, jener überraschende Prozeß, den man nicht zu Unrecht das Wunder von Trient genannt hat" (94).

R. Bäumer, der in seinen Ausführungen neue Aspekte in die Diskussion um den Thesenanschlag bringt, geht es im letzten um die Frage: Wollte Luther Reform oder Protest?

Die in diesem Band vorgelegten Beiträge lassen die Schwierigkeiten des gegenseitigen Verständnisses deutlich werden, und zwar von der ersten Stunde der Reformation an bis zum heutigen Tag.

Münster. Klaus Wittstadt.

Ziegler, Walter: **Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit, dargestellt an Hand der Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation.** (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 29) Münster: Verlag Aschendorff 1968. VI, 156 S., 1 Faltkarte; kart. DM 26,—.

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist zeitlich klar umgrenzt, aber auch sachlich eingeengt durch den Untertitel und durch die Bemerkung: „von jener Sicht aus, welche die neu edierten Rezesse bieten" (1), d. h. von der Sicht des Gesamten der Kongregation her, nicht von den einzelnen Klöstern. Die Gliederung ist gut überschaubar: ein einleitendes Kapitel über die Entstehung der Kongregation und ihren Bestand um 1500, ein zweites über die Mittel der Kongregation zur Sorge für ihre Klöster (Generalkapitel, Visitatoren, Präsident, das Geld), ein drittes über die Ursachen des Niedergangs (Abfall zum Luthertum, Dezimierung der Konvente, Verwüstung der Klöster, Streit um das Fleischverbot), schließlich als Kern der Arbeit der geschichtliche Überblick, der, chronologisch und nach der verschiedenartigen Führung der Präsidenten eingeteilt, geradezu wie eine graphische Darstellung des Auf und Nieder wirkt; ein letztes Kapitel wendet sich einzelnen Klöstern und ihrem unterschiedlichen Schicksal zu. Außer einem Register sind drei Listen über die Präsidenten, die Mitgliedsklöster und die Zahl der Teilnehmer an den Generalkapiteln beigegeben, dies alles im Hinblick auf den behandelten Zeitraum.

Schon der Untertitel wie auch ein Blick auf das Quellen- und Literaturverzeichnis läßt in die Augen springen, daß der Verf. im wesentlichen auf den Forschungen von P. Paulus Volk zur Bursfelder Kongregation aufbaut. Das Verdienst des Verfs. ist, aus der reichen Arbeit des Laacher Benediktiners in einem zusammenfassenden Überblick Grundströmungen und geschichtsträchtige Schwerpunkte jener Epoche der Bursfelder Kongregation herausgearbeitet und dargestellt zu haben, die nächst ihrer Begründung die wichtigste ihrer Geschichte und für die allgemeine Kirchengeschichte Deutschlands wohl die interessanteste ist.

Als Grundströmungen bzw. -befindlichkeiten treten hier deutlicher als bei den schon vorhandenen Einzeldarstellungen hervor: im 16. Jahrhundert ein gewisser Legalismus, z. B. in der starren Haltung zur Abstinenzfrage (30—33) oder in der Praxis der Strafzitationen (41f); dauernd ein kaum zu lösendes Dilemma, in dem sich die führenden Äbte befinden zwischen ihren Verpflichtungen gegenüber der Kongregation und ihrer Aufgabe im eigenen Kloster (21); eine starke Abhängigkeit der Klöster von den weltlichen und geistlichen territorialen Gewalten, die sich in der Gründungszeit im allgemeinen günstig, im Glaubenswechsel der Reformation meist unheilvoll auswirkt, vgl. auch die kleinliche Furcht vieler Bischöfe des 17. Jh.s, die aus Sorge um ihre Jurisdiktion den Anschluß an die Kongregation verhinderten (14, 73, 86f). Als Schwerpunkte in der Entwicklung erscheinen der Beginn der Reformationszeit um 1520, da ein abschließender Höhepunkt der Gründungsepoche erreicht ist (11ff), der „neue Stil der rheinischen Väter" 1544—46, der die Starre des Legalismus lockerte und nicht nur geographisch einen weiteren Blick besaß (45), der Neubeginn unter dem Präsidenten Abt Georg Roder von Marienmünster 1597, der die Zeit der zwar nicht mehr „geborenen", aber doch lebenslangen Präsidenten einleitete, die die Kongregation in schwersten Zeiten tatkräftig aufwärts führten (64), die Hinwendung von den Landesherrn zum Kaiser und die zähen Bemühungen um Wiedergewinnung des Verlorenen und um Einigung der deutschen Benediktiner zwischen 1623 und 1631 (78, 85f), der Westfälische Friede (und P. Adam Adamis Wirken), der den Bestand der Kongregation für den letzten Abschnitt ihrer Geschichte festlegte (91—93).

Zu den kritischen Fragen, die der Verf. bei allem Verständnis für die zeitbedingten Notwendigkeiten aus heutiger Sicht herausstellt (z. B. Vereinbarkeit des Abtsamtes mit den zentralen Aufgaben der Kongregation, 21), wäre auch ein betonteres Eingehen auf die Problematik des aufwandreichen Einsatzes zur Rückgewinnung der verlorenen Klöster im Dreißigjährigen Kriege angebracht gewesen. So verständlich diese zähen Bestrebungen auch angesichts der Heftigkeit des damaligen Existenzkampfes sind, aus unserer Distanz fragen wir doch, ob man nicht diesen an die kaiserlichen Waffen gekoppelten „Sieg" um 1630, der so schnell zur Niederlage wurde, bei begrenzteren Zielen und größerer Konzentration auf das innere Leben der Konvente mit einem bleibenderen Erfolg hätte tauschen können. — Als Datum der rechtlichen Konstituierung der Bursfelder Kongregation wird man wie bisher besser die Bestätigung durch Kardinal Ludwig d'Allemand am 11. III. 1446 gelten lassen, auch wenn dieser es als Legat des schismatischen Konzils von Basel tat, und nicht erst die Bestätigung durch Kardinal Nikolaus v. Kues am 7. VI. 1551 (6, vgl. Volk, Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation 7). In der Literatur wären nachzutragen zwei Beiträge von P. Volk: Zur Biographie des Adam Adami: Festschrift Percy Ernst Schramm, Wiesbaden 1964, 373—381, und (dem Verf. damals noch kaum verfügbar) Schönau im Bursfelder Verband: Festschrift für Alois Thomas, Trier 1967, 439—451. Zu Mettlach (141, 124): Das Territorium war Kondominium Lothringen-Kurtrier; der ewige Streit bei den Abtswahlen wurde 1778, nicht ohne Mitwirken der Bursfelder Kongregation, zu einem Politicum, in dem Mettlach durch Teilung der Gemeinherrschaft kurtrierisch wurde und so der Streit doch ein Ende fand.

Die Untersuchung ist bedeutsam, weil sie mit sorgfältiger Quellenbenützung eine ganze Epoche der Bursfelder Kongregation in scharfem Profil wiedergibt.

Trier. Petrus Becker OSB.

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von Prof. Dr. Josef Oswald. Bd. X. Passau: Institut für ostbairische Heimatforschung 1968. 397 S., XXXV Taf.

Der neue Band des gewichtigen Passauer Jahrbuchs, das sich gerade eine Verklammerung der hier sich berührenden Grenzräume zum Ziele gesetzt hat, bringt wieder eine Reihe von wichtigen Beiträgen, von denen auch in dieser Zeitschrift auf einige besonders hingewiesen werden muß. Wenn Benno Hubensteiner „Die Donauklöster Wilhering und Engelszell, Glanzlichter im bayerisch-österreichischen Spätbarock" in einer auch stilistisch schönen Arbeit vorstellt (5—11), so erscheint uns diese Untersuchung der beiden Zisterzienerklöster in Oberösterreich als sehr gut geeignet, in das Wesen des Barocks in Bayern und Österreich einzuführen. Eine der besonderen Stärken des Passauer Jahrbuchs war stets auch die weitgehende Berücksichtigung der religiösen Volkskunde; diesem Anliegen ist die Zeitschrift auch diesmal mit dem ausführlichen Beitrag von Hans Bleibrunner über „Die Wallfahrt Maria Brünnl bei Landshut, eine Tochterwallfahrt von Passau — Maria Hilf" (29—53) gefolgt. Die Fortsetzung einer umfangreichen Arbeit, die auf mehrere Jahresbände aufgeteilt werden mußte, bringt Koloman Juhász, „Das Bistum Belgrad und Tschanad unter Bischof Franz Anton Graf Engl von Wagrain (1702—1777), Ein Beitrag zur Siedlungsgeschichte des Banats mit einem Vorwort und Ergänzungen von Matthias Weber" (54—77).

Wenn Norbert Backmund „Das Kloster Windberg seit 1803" behandelt (94—109), so geht er von einer Beschreibung des Jahres 1814 aus, kann aber dann vor allem die Geschichte der Wiederbesiedlung des Prämonstratenserklosters nach dem I. Weltkrieg schildern. Ein interessantes Beispiel der im Mittelalter versuchten Inkorporation einer Stadtpfarrei, die im 18. Jh. nochmals wiederholt wurde, untersucht Edgar Krausen, „Die zweimaligen Inkorporationen der Pfarrei Burghausen an das Kloster Raitenhaslach" (110—115). Die Deutung eines im Passauer

Diözesanmuseum befindlichen, um 1510 entstandenen Ölbildes „Christus am Ölberg" bringen Walter Pera und Alfred Fuchs (144—148). Ausführlich und nach einem tiefen Eindringen in das Werk des Dichters stellt Alfred Eckert „Peter Rosegger, Christ zwischen Katholizismus und Protestantismus (Zum 50. Todestag des Waldheimatdichters)" aus evangelischer Sicht vor (153—194).

M. Birgit Hielscher schöpft umsichtig die sparsamen Quellen aus, die Leben und Nachleben der als Selige verehrten „Gisela, Königin von Ungarn und Äbtissin von Passau-Niedernburg" beleuchten können (265—289). Seit 1925 sind die Salvatorianer in Passau; ihre Geschichte behandelt Markus F. Dörpinghaus, „Die Salvatorianer und die Stadt Passau" (290—301). Sehr wichtig erscheint uns schließlich der Hinweis von Hugo Lerch auf „Oberitalienische Geistliche im Bistum Passau" (302—308); denn diese Einwanderung mit und nach der Gegenreformation, in deren Gefolge dann auch Verwandte der Geistlichen in die Städte zuzogen, wurde bisher nur wenig beachtet.

Dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend, haben wir hier nur kirchengeschichtliche Arbeiten anführen können. Dies zwingt uns aber zugleich zu der Feststellung, daß auch darüberhinaus noch zahlreiche wertvolle Untersuchungen zur geschichtlichen Landeskunde in dem Bande zu finden sind, der sich seinen Vorgängern würdig an die Seite stellt.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Vetter, August: **Personale Anthropologie.** Aufriß der humanen Struktur. Freiburg-München: Karl Alber Verlag 1966. 191 S.; Ln DM 19,50.

Das neue Buch Vetters ist nach seinem großen Werk: „Person und Natur" ein ideales Lehrbuch der Strukturpsychologie. Das ist die metaphysische Psychologie von der heutigen Empirie aus, die sich gegen die Assoziations- und Tiefenpsychologie der Freud, Jung, Adler und Klages richtet und gegen die Existenzialisten, die einem nicht genauer bestimmten Ich allerlei Existenzialien anhängen. Denn Person als geistige Existenz ist ihr die entscheidende Grundfeste der Menschenlehre, daher der Titel: „Personale Anthropologie".

Die personale Struktur wird nach den drei Teilen: Lebensgrund, Bindungsmitte und Geistbereich dargestellt, weil der Charakterologe und Graphologe Vetter dank seines Blicks auf die Raumsymbolik der Menschengestalt den inneren Bauplan glänzend und überzeugend anschaulich zu machen versteht. Die Einleitung des Buches rechtfertigt methodologisch die geistesgeschichtliche Stellung der Position Vetters in der heutigen Forschungslage. Für Kenner der Tradition der Menschenlehre sei der sehr beachtliche Bezug zu den drei aristotelischen Seelenformen, der vegetativen, sensitiven und intellektiven und ihrer skotistischen Durchgestaltung im Mittelalter vermerkt, sowie zu der dreifachen außer-, innersinnlichen und geistigen allgemeingültigen Organisation Kants.

Die Darstellung des Lebensgrundes gibt die Gliederung der Vitalität nach dem vegetativen Urgrund, der animalischen Polspannung, den Instinkten, den Nah- und Fernsinnen und dem Widerstreit der Antriebe.

Ein besonderes Anliegen Vetters ist die korrekte Erfassung der Bindungsmitte von Lebensgrund und Geistbereich, weil die gängigen Tiefenpsychologien naturalistisch die gesunde emotionale und imaginative Seelenstruktur verfehlen, über die Affekte, Gemüt und Gewissen des „inneren Menschen" kaum das Richtige zu sagen wissen. Erst unter Nr. 9 werden die transitiven Gefühlsbindungen behandelt, von denen heute Aggression und Libido eine zu große Rolle spielen. Vetter entfaltet den ganzen Reichtum der Intimsphäre des Menschen von der Gefühlsmitte aus, die ja in dauerndem Bezug zum Geistbereich steht.

Er ist keineswegs nur ein zeitgeschichtlich erwachsenes Überich, sondern die intellektive Seelenstruktur um die Person mit den klassischen Vermögen von Vernunft, Wille und Liebe, die ihrerseits wieder nicht ohne die Bindungsmitte betrachtet werden dürfen. Entscheidend ist hier der naturgegebene Bezug zur in sich logischen Wirklichkeit und zur Transzendenz, zum Wahren, Guten, Schönen und Heiligen, aus dem sich die Reichtümer der Kunst und Wissenschaft, Credo und Dogma entfalten.

Inmitten der einseitigen und hoffnungslos widersprüchlichen Menschenbilder unserer Zeit kann man nicht dankbar genug sein für die harmonische Menschenlehre des großen, weisen, alten Mannes August Vetter.

München. A. Dempf.

Die Problematik von Raum und Zeit (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 6); Freiburg—München: Karl Alber 1964. 224 S.; kart. DM 16,—.

Vorträge und Diskussionen dieses Berichts über die 5. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie verdienen in mehrfacher Hinsicht die Aufmerksamkeit des Lesers.

Zunächst geht aus den Diskussionen hervor, daß der Physiker Ludwig – Marburg und P. Büchel – Pullach von den Philosophen und Theologen dieses Gesprächs auch dann noch verstanden wurden, als von den abstrakten und für die Sinneswahrnehmung erstaunlichen physikalischen Raum – Zeit – und Entropiebegriffen gesprochen wurde. Gewiß, dies feststellen heißt der Auffassungsgabe der Philosophen und Theologen in Feldafing ein Kompliment machen. Weit mehr aber ist dies ein Kompliment für die Darstellungsgabe der genannten Physiker, die ohne Mathematik und Fachsprache Grundbegriffe der Physik in eine Umgangssprache übersetzen, die Laien der Physik verstehen können, ohne daß ihnen bei dieser Übersetzung wesentliche physikalische Daten unterschlagen werden. Dem suchten zwar in den Vorträgen die Philosophen Luyten und Thum und als Theologe Bischof Volk erfolgreich nachzueifern; doch geben die umfangreichen Diskussionsbeiträge Auskunft darüber, wie schnell wir Theologen und wie weit auch Philosophen in einen Fachjargon verfallen, der – die Vorträge dieses Bandes weisen es aus – weder in der Philosophie noch in der Theologie notwendig ist, aber die Informationsfähigkeit mindert. Es wäre in einer wissenschaftlichen Besprechung nicht wert, dies zu erwähnen, wäre das Übersetzen nicht auch eine Sache, die für das Gespräch zwischen Physikern, Philosophen und Theologen erfahrungsgemäß notwendig ist, eben um das Gespräch in Gang zu halten.

Von der zu behandelnden Sache her erheischt Interesse der Versuch der Philosophen, physikalische Begrifflichkeiten dadurch als denknotwendig zu erweisen, daß man sie in der Nachfolge Kants als transzendentale Größen begreifen und also begründen will (59f; 74), oder die Versuchung eingeht, die Physik zu mathematisieren, um deren Begriffe in solcher Mathematik apriorisch zu begründen (11f; 14; 26f; 31–33).

Wer die Gesamtdiskussion zum Raumproblem seit der Findung der Relativitätstheorie verfolgt hat, mag zwar der Meinung sein, der Physiker Ludwig trage Eulen nach Athen, wenn er im ersten Vortrag mit wiederholtem Nachdruck darlegt, unser euklidischer Anschauungsraum sei in seiner Struktur nicht *a priori* begründbar; leitet er als Physiker dann indessen aus dieser Fehlanzeige die Auffassung von der „operativen Begriffsbildung" in den Naturwissenschaften ab (26f), dann ist in der Tat mit P. Luyten (37ff) zu fragen, was den Physiker berechtige, einen durch Handeln eingebrachten Begriff zu einem Grundbegriff hochzuspielen, mit dessen Hilfe neue Weltstrukturen hypothetisch erdacht werden. Die Antwort von Ludwig (37 unten), es sei nicht einzusehen, warum nicht real möglich sein solle, was konsequent denkbar ist, wird zwar arbeitshypothetisch niemand anfechten wollen. Doch ist es von dieser Antwort bis zur neukantianisch-idealistischen Auffassung, was konsequent denkbar sei, sei auch real, nur ein kleiner Schritt, der indessen auch für den Physiker wohl zu überlegen ist, will er der Mathematisierung seiner Wissenschaft nicht doch wieder Tür und Tor öffnen. P. Büchel legt für diesen Schwerpunkt der Überlegung den Finger auf die Wunde, wenn er darauf hinweist, die Welt sei für uns nicht restlos durchschaubar. Wen dies wie ein Gemeinplatz anmutet, der frage sich, ob mit dieser Undurchschaubarkeit nicht eine Mystifizierung oder gar eine gefährliche Irrationalisierung von Welt sich als ein Kurzschluß anbietet, gegen die der Neukantianismus aufstand, mit Recht aufstand, wenn auch mit einem Mittel, das für die Physik untauglich ist, weil es sie unter anderem wieder der Mathematisierung zutreiben würde. In dieser Zwickmühle zwischen Vergöttlichung oder Dämonisierung der Welt einerseits und einem Glauben an die totale Aufhellung der Welt durch systematisches Denken andererseits, kann die „operationelle Begriffsbildung", wie sie unter Physikern gebräuchlich ist, geradezu als Bescheidenheit positivistisch arbeitender Physiker gerühmt werden. Es steckt eine Denkaufgabe in Büchels flüchtig hingeworfenem Satz, wir könnten nur sagen, „daß etwas möglich sei, wenn wir aus Erfahrung wissen, daß es verwirklicht ist" (43). Der Hinweis von P. Thum auf ein „notwendiges Implikationsverhältnis" (ebda.) zwischen philosophisch gedachten Wesenskonstitutionen und physikalisch erhandelten, d. h. im Experiment rektifizierten, Begriffen ist ein Fingerzeig auf eine der hier möglichen Denkrichtungen. Es wäre indessen, m. E., auch jener andere Versuch für das Denken lohnend, der zwischen operativ erhaltenen Weltbegrifflichkeiten und deduktiv abgeleiteten Konstitutiveinsichten zwar nicht eine Dialektik gähnen läßt, aber auch nicht die Brücke der Denknotwendigkeiten baut, sondern die der Proportionalitätenanalogie einsichtig macht.

Verwandt mit der oben dargestellten Fragestellung ist das Anliegen des Astronomen J. Meurers, in seinen Darlegungen zur zeitlichen und räumlichen Endlichkeit des Kosmos (78ff) der Grenz-

verwischung zwischen Physik, Philosophie und Theologie dadurch zu wehren, daß er zugunsten einer Dialektik umsichtig auf die derzeit gegebenen Aussagebeschränkungen der Physik hinwies. Daß diese Hinweise für Physiker und Theologen nützlich sind, um erstere vor der Versuchung des Totalanspruches ihrer Aussagen und letztere vor der Versuchung der Scheinapologetik, naturwissenschaftlich neue Erkenntnisse vorschnell als Belege zugunsten genuin theologischer Ansichten und Aussagen ins Feld zu führen, zu schützen, ist unbestritten. Nimmt man aber diese Belehrung an, so zeigt sich – im vorliegenden Diskussionsband bei den Ausführungen von Bischof Volk über „Anfang und Ende in theologischer Sicht" (193ff) die Frucht der grenzenbetonenden Dialektik als „Paradox des Glaubens". Wenn V. theologisch sagt, Gott hat keinen Anfang und kein Ende (194; 197; vgl. 213f); wenn Theologen und Physiker sagen, „Schöpfung" sei ein genuin theologischer Begriff (12; 198): dann ist aufgrund dieser theologischen Aussagen einerseits hingewiesen auf die Unmöglichkeit des Physikers, über Gott eine Aussage zu machen, wie andererseits auch darauf, daß physikalische und theologische Begriffe von Welt weder gegen- noch ineinander aufhebbar sind. Es ist demnach im ersten Ansatz den Rednern dieser Diskussion darin zuzustimmen, daß die Dialektik zwischen Aussagen der Physik und der Theologie zu betonen sei. Wenn und weil es indessen damit noch nicht genug ist für eine theologische Besinnung auf die Welt als Schöpfung, die auch noch sagen muß, es sei ein Paradox des Glaubens, wenn mit dem Wort Schöpfung betont werde, der unendliche Gott habe den Gedanken einer endlichen Wirklichkeit gedacht und verwirklicht, dann folgt aus diesem Paradox noch ein anderes: wer sich mit dem Aufweis dieses Paradoxes in der Verkündigung zufrieden gibt, muß sich nicht wundern, daß es heute eine Faszination bei den anzusprechenden Menschen für die Aussagen der Physiker über die Welt gibt, die nicht entfernt eingeholt wird von der Anziehungskraft theologischer Weltaussagen. Wen wundert es, wenn die Betonung des „grundsätzlichen Unterschieds zwischen Gott und Geschöpf" durch den Theologen Volk die Antwort des Physikers Meurers herbeiruft: „Die grundsätzliche Unverständlichkeit wäre aber auf diese Weise möglich?" (76).

Gläubige von heute können auch als Theologen vor den Aussichten, die Meurers hier ankündigt, wenn er meint, paradoxe Glaubensaussagen würden wegen ihrer Unverständlichkeit abgelehnt, nicht die Augen verschließen. Will man das hier angezeigte Desinteresse an theologischen Aussagen über die Welt nicht fördern, dann wäre es doch wohl sinnvoll, die Dialektik und Paradoxie zwischen physikalischen und theologischen Aussagen zur Welt nicht dahingehend zu überziehen, daß aufgrund grundsätzlicher Unverständlichkeit das Gespräch aufhören würde. Der hier angezeigte Diskussionsbericht ist vor dem Hintergrund solcher Konsequenz ein Anruf, trotz aller Schwierigkeiten die Diskussion durchzuhalten – und sei es nur unter der Voraussetzung, „Diskussion" sei als Miteinanderreden auch nichts mehr, als ein operativer Begriff. Wie dem auch sei: das 6. Heft von „Naturwissenschaft und Theologie" zeigt eine Fülle von anstehenden Fragen, gibt schon erzielte Antworten und kann dem Nach-denken nachdrücklich empfohlen werden.

Regensburg Norbert Schiffers.

Schöpf, Alfred: **Wahrheit und Wissen.** Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin. (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, hrsg. von Helmut Kuhn, München, in Verbindung mit Franz Wiedmann und Ilse Müller-Strömsdörfer, Bd 2) München: Verlag Anton Pustet 1965. 204 S.; kart. DM 18,80.

Im steigenden Maße beteiligt sich erneut die deutschsprachige Augustinforschung an dem Gespräch um eine „augustinische Philosophie". So konnte denn auf dem Internationalen Kongreß 1968 in Wien für Philosophie im Rahmen der Sektion „Philosophiegeschichtliche Forschung" nicht nur ein Arbeitskreis „Augustin" eingerichtet, sondern mit seiner Leitung Rudolph Berlinger betraut werden, dessen Arbeit „Dialogische Metaphysik im Denken Augustins", Frankfurt 1962, gleichfalls um einen Themenkreis der „augustinischen Philosophie" bemüht ist. Ihre theologiegeschichtliche Wurzel liegt im romanischen Raum, genau genommen im Einflußbereich des Neuthomismus. Hier haben sich denn auch die ersten kritischen Stimmen gegen dieses Konzept zu Worte gemeldet (F. Nourisson, La philosophie de s. Augustin, Paris 1865). Das verhinderte nicht ein weiteres Erscheinen von Arbeiten unter dem gleichen Titel, im französischen Raum auch nach dem ersten Weltkrieg. So konnte F. van Steenberghen den Ertrag des Augustinjubiläums 1930 unter dem Stichwort „La Philosophie de s. Augustin d'après des travaux du centénaire" kritisch Revue passieren lassen, womit er zweifellos Augustinaufsätzen gerecht wurde, die z. B. in den „Acta hebdomadae Augustinianae-thomisticae" (Torino 1931) erschienen waren. Kaum aber denen, welche die beachtliche Festschrift der deutschen Görresgesellschaft (Köln 1930) zu einem wichtigen Dokument machten, weil sie eine auffallende Zurückhaltung in Sachen der „augustinischen Philosophie" bekundeten. Sieht man von Ausnahmen ab (ich nenne z. B. Johannes Hessen, Die Philosophie des hl. Augustinus, Nürnberg 1958², der zudem sein originales Konzept verfolgt), so ist dies auch weiterhin so geblieben, während umgekehrt in gleicher Kontinuität die französische Forschung sich um die philosophische „synthèse" des Kirchenvaters bemühte. Ich nenne nur das von F. Cayré, J. Thonnard u. a. geplante Projekt einer sechsbändigen „Philosophie de s. Augustin" vgl. F. Cayré, Existe-t-il une philosophie augustinienne?", in: ATA 6, 1945, 126–147, das allerdings über seine Anfänge einer „Initiation" durch F. Cayré (Paris 1947) nicht hinauskommen sollte. Dabei gedeihen solche Projekte noch am besten in einer von dem Thomismus geprägten, theologischen Atmosphäre.

Demgegenüber eignet es den jüngsten deutschen Beiträgen zur „Philosophie Augustins", daß sie unmittelbar aus der philosophischen Situation hervorgegangen sind. Das gilt z. B. für Franz Körner, Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin, Freiburg 1959. Dem gibt er offen Ausdruck, wenn er seine „existentialtheologische" Interpretation Augustins rechtfertigt. Was an Seinserfahrung an dessen Lehre vom Sein greifbar werde, konvergiere in einer so frappierenden Weise mit dem modernen Existentialismus, daß man Augustin als den „ersten modernen Menschen" bezeichnen müsse (30). Daraus leitet Körner dann seine Forderung nach einem „existentiellen Nachvollzug" des augustinischen Denkens ab (40). Erst so könne der Augustininterpret für sich beanspruchen, Augustin's eigentlichem Anliegen entsprochen zu haben. Denn immer wieder habe der Kirchenvater dazu aufgerufen, wofür Körner u. a. auf die vielzitierte Stelle *De vera religione* 39,72 verweist („*Noli foras ire* . . ."). – Der zweite deutschsprachige Versuch einer solchen *„retractatio"* liegt in der hier anzuzeigenden Arbeit von Alfred Schöpf vor. Sie versucht „eine philosophische Frage, die im Denken Augustins einen zentralen Platz einnimmt, aufzugreifen und am Leitfaden augustinischer Reflexion systematisch zu verfolgen . . . Es soll gefragt werden, wie zweifelsfreies Wissen möglich ist, und wie man dessen gewissen sein kann" (11f).

Welche Methode der Verf. dabei einzuschlagen gedenkt, erläutert er in seiner „Einleitung" (15–30). Schon bei einer „vorläufigen Explikation der Problemstellung" wird sichtbar, wie die pluralistische Vielfalt eines sich widersprechenden Wissens die Frage nach dem Zustandekommen dieses Wissens, nach seinem zureichenden Grund und nach der Erkennbarkeit dieses Grundes auslöst. Diese Fragen findet Schöpf auch bei Augustin angesprochen. Schöpf entfaltet sie zunächst aus dem allgemeinen Phänomen einer „Krisis des Wissens". Erst die „philosophische Fragestellung" wirft ihn auf Augustin zurück, nicht umgekehrt. Die gleiche Prozedur, zunächst einmal die „Fragestellung" durch eine philosophische Analyse zu entfalten, um hernach die philosophische Beantwortung durch Augustinzitate bestätigt zu sehen, wird dann befolgt, wenn Sch. in einem ersten Teil den „Ort des Wissens im Gesamtzusammenhang der augustinischen Philosophie und den formalen Begriff des Wissens (35–91) bzw. in dem zweiten Teil „das Problem des Wissens in den Bereichen des *foris intus* und *intimum*" (95–194) behandelt. Das gilt sowohl für die Argumentation im Detail als auch im Ganzen. Sie mündet aus in einer „absoluten Begründung des Wissens aus der Wahrheit" (187ff). Interessant ist, wie Schöpf dabei bemüht ist, sich von einer hegelianischen Mißdeutung Augustins zu distanzieren. Vielmehr sei die idealistischerseits behauptete Autonomie des Wissens in der Wahrheitsfrage zum Scheitern verurteilt. In der philosophischen Reflexion – dem einzigen Weg zur Begründung der Wahrheit –, die in der Evidenz der Wahrheit kulminiere, vollziehe sich gleichzeitig eine Verobjektivierung, indem durch die Entfaltung der Wahrheit zum Wissen diese Evidenz selber zum Objekt werde. Solche Reflexion sei ohne eine Subjekt-Objekt-Relation überhaupt nicht zu vollziehen, wobei wir es einmal mit einem subjektiven Wissen, das andere Mal mit einem objektiv gewußten Wissen zu tun hätten. Philosophische Reflexion müsse zudem widerspruchsfrei sein, sei daher auf die Evidenz der Wahrheit angewiesen, die sie zum Wissen mache, so daß sich immer wieder auf höherer Stufe der lebendige Vollzug der Evidenz der Wahrheit wiederhole. Dieser *regressus ad infinitum* postuliere aber eine über dem Wissen stehende Wahr-

heit als dessen apriorische Bedingung. Derselbe sei bereits durch Augustin angesprochen worden, wenn dieser in *„de vera religione"* schreibe „Alles aber, was über dieses Licht des Geistes von mir gesagt wurde, ist durch kein anderes als durch eben dieses Licht offenbar (*manifesta*) geworden. Denn durch dieses Licht erkenne ich, daß das Gesagte wahr ist und, daß ich das erkenne, erkenne ich wiederum durch es" (aaO 49,97).

Auch Schöpf beruft sich also für seine „philosophisch-kritische Methode" auf einen klassischen Text der augustinischen Illuminationstheorie, den immer gerne Vertreter der „augustinischen Philosophie" zitiert haben (vgl. 193 Anm. 63 den Hinweis auf Cayré). Er ist aber zugleich für die Relation des *„aeternum-internum"* der augustinischen Erkenntnismetaphysik charakteristisch, die umgekehrt für die existentielle Augustininterpretation Körners eine wichtige Ausgangsbasis darstellte. Es nimmt daher nicht Wunder, wenn Schöpf bei seiner eigenen Standortbestimmung im heutigen Augustingespräch sich ausschließlich mit Körner auseinandersetzt. Was hat er dabei an Kritik vorzubringen? Sein Hauptargument ist, daß ein „existentieller Nachvollzug augustinischer Gedankengänge nicht realisierbar sei (24). Dabei übt er selber, der Augustins Einsichten in sich zu realisieren bemüht ist (25), auch einen „Nachvollzug" augustinischen Denkens! Ich greife als Beispiel seine Interpretation der vielzitierten Augustinsentenz: *„Deum et animam scire cupio"* (*Solil.* I, 2,7; vgl. I, 15,27) heraus (88ff). Zunächst stellt er sich die Frage, ob mit den beiden Objekten dieses Satzes – Erkenntnis Gottes auf der einen Seite, Erkenntnis der Seele auf der anderen – der menschliche Erkenntnistrieb und die universale Intention des Wissensdranges nicht unerlaubt eingeschränkt worden seien. Was die Einschränkung der Erkenntnis auf die Seele angeht, so wird darauf verwiesen, das erkennendes Wissen sich nur in der Reflexion entfaltet. Es bliebe jedoch leeres, objektsloses Wissen, wenn es sich nicht an den Erkenntnisobjekten des Wissens (sc. der Seele) entzünden könnte. Die „Seele" ist für das Wissen die Totalität aller möglichen Objekte und somit das einzig legitime Objekt desselben. Es zeigt sich, daß der unmittelbare Vollzug des Erkennens die Seele und damit die gesamte Wirklichkeit einschl. der welthaften Dinge miteinbegreift. – Doch impliziert die sog. *„quaestio de anima"* notwendig auch die *„altera quaestio de deo"* und weitet sich so im augustinischen Sinne zu einer *„duplex quaestio"*, weil die Gottesfrage durch das Argument des zureichenden Grundes mit der Seele einbegriffen ist. Die erkennende „Seele" muß beim Akt ihrer Selbstreflexion feststellen, daß sie nicht ihr eigener Grund ist. Sie ist nicht in der Lage, letztgültig den Pluralismus ihrer Erkenntnisobjekte zu erklären. Vor allem kann sie die Frage nach dem Grund der sinnlichen Objekte der Außenwelt von sich aus nicht beantworten. Auch ihr eigener Grund bleibt ihr ein Rätsel (*„mihi quaestio factus sum"*!). Sie kann darauf nur eine – auch philosophisch befriedigende – Antwort finden, wenn sie nach dem Uranfang (Prinzip) des Universums, dem Ursprung aller Dinge fragt, – eben nach Gott fragt (88ff!). – Ob diese „philosophisch-kritische" Deutung des augustinischen *„Deum et animam"* bzw. der Relation: Gotteserkenntnis-Selbsterkenntnis wirklich so weit von der „existentiellen Methode" Körners entfernt ist, wie Schöpf behauptet? Wird hier nicht auch augustinisches Denken „nachvollzogen" und genauso „existentiell" geübt? Es sei denn, die „philosophisch-kritische" Methode betrachtet sich in ihrem erkenntnishaften Bemühen um die Wahrheitsfrage als weniger engagiert! Ich kann hier nicht einen so tiefen Graben zwischen den beiden Augustininterpreten erkennen, um dessen willen ein Methodenstreit zu führen sei, wie Schöpf es gerne möchte.

Was die Explikation der philosophischen Fragestellungen im Detail einer erkenntnistheoretischen Analyse angeht, so bin ich für das Geschäft eines Kritikers nicht zuständig. Was mir als Leser des Augustintextes nur auffällt, ist, daß die „philosophisch-kritische" Auswertung der Augustinschriften meistens mit den hermeneutischen Grundsätzen in Konflikt gerät. Ich wähle obiges Zitat aus *de vera religione* 49,97, das von Sch. abgebrochen wird, wenn es seine Funktion als Beleg erfüllt hat. Ich nenne nur den nächsten Satz: „. . . Und auch das erkenne ich immerfort, daß es sich ins Unendliche (*infinitum*) fortsetzt, wenn irgendjemand etwas erkennt, und wiederum auch dies erkennt." Hier wird nicht nur die eigene Reflexion, sondern auch die philosophische Reflexion aller geistigen Wesen in den Kreis der Überlegungen einbeschlossen, weil die Wahrheit nun transsubjektive Dimensionen hat, und auch dort ihre Evidenz dem „Erkennen" mitteilen kann. Solche Vorstellung, die mit den neuplatonischen Fermenten der augustinischen Erkenntnismetaphysik zusammenhängen, ist für Sch. natürlich nicht verwendbar und fällt deshalb unter den Tisch. Wie denn noch an anderen Beispielen zeigen ließe, daß seine kritische Methode einer philosophischen Retractatio sich an einem „programmierten" Augustintext entfaltet.

Natürlich stellt sich auch im Gespräch mit Schöpf wie gegenüber allen Vertretern einer „philosophischen" Interpretation des Kirchenvaters die Frage nach dem „Kontinuum" in Augustins theologischer Entwicklung. Ich habe zu diesem weitergehenden Problemkreis auf einem Symposium der Académie Internationale des Scienes religieuses zu Paris in der Pfingstwoche 1969 Stellung genommen und kann deshalb auf den in Bälde zu erwartenden Vortragsband dieses Symposiums verweisen. Ich möchte aber nicht verschweigen, daß die Arbeit von Schöpf in der Stringenz ihrer Gedankenführung sehr eindrucksvoll ist. Ich bin überzeugt, daß sie darin anregend wie auch klärend wirken wird, weil sich an ihr die Geister – sowohl der Philosophen als auch der Theologen – scheiden müssen.

Göttingen. Carl Andresen.

De Lubac, Henri: **Die Kirche.** Eine Betrachtung. (Méditation sur l'église, Aubier 1954[3]) Übers. u. eingel. v. H. U. v. Balthasar. Einsiedeln: Johannes-Verlag 1968. 344 S.; Ln sFr/DM 35,—.

Bei diesem Werk, das schon 1954 in einer ersten deutschen, längst vergriffenen Übersetzung erschienen ist, handelt es sich nicht um einen Ekklesiologie-Traktat, sondern um eine nachsinnende Betrachtung über die Kirche. Der Verf. will die Kirche in ihrem Mysterium und in ihrer Sichtbarkeit durch all die verschiedenen wesentlichen Spektren hindurch sehen und sie auch entsprechend darstellen. Er legt gleichsam ein Bekenntnis zur Kirche vor (s. Vorbemerkung 7) und vermeidet deshalb die zweckgebundene Absicht einer widerlegenden und räsonierenden Apologetik oder den Zwang einer theologischen Systematik. Es soll kein integrales und abgerundetes Lehrbuch sein.

Nach ersten einleitenden und grundsätzlichen Überlegungen zur Reflexion über die Kirche gelangen der Glaube der (und in der) Kirche, die Solidarität der Glaubenden, die sich wandelnde Entwicklung und die Kontinuität sowie das Licht und das Dunkel der Kirche zur Sprache. Da man in der Kirche, aber nicht an die Kirche glaubt, verbietet sich jegliche Form von Ekklesiolatrie (Kap. I u. II). — Das nächste Kapitel (III) befaßt sich näherhin mit der Zweiheit des göttlichen und menschlichen Aspektes der einen Kirche, wobei sich der Verf. unter anderem zum Volk-Gottes-Gedanken als exklusivem Zentralbegriff der Ekklesiologie kritisch äußert (93). Von diesem Doppelaspekt ausgehend spricht er von der Heiligkeit der Kirche und vom paulinischen Bildwort des Leibes Christi, um dann (im IV. Kapitel) die Aufmerksamkeit auf das „Herz der Kirche" lenken zu können: das *Corpus Mysticum*, das Priestertum und die innere Beziehung von Kirche und Eucharistie. — Die Kapitel V u. VI behandeln die Weltbezogenheit und die zeichenhafte Transparenz der Kirche als Sakrament Christi auf Erden und in diesem Zusammenhang das Zeugnis des verkündeten Wortes und des gelebten Christseins. — Von diesem Gedanken her kommt der Verf. im VII. Kapitel, das mit *Ecclesia mater* überschrieben ist, auf den Menschen in der Kirche, den *vir ecclesiasticus*, und auf den Gehorsam in der Kirche, auf die Hierarchie und das Papsttum zu sprechen. Die verschiedenen Versuchungen bezüglich der Haltung zur Kirche, so z. B. Konservativismus, Erfolgsdenken, aber auch die Kriterien der innerkirchlichen Kritik etc. sind Thema des VIII. Kapitels. — Den Abschluß bildet ein längeres Kapitel über die innere Beziehung der Kirche zu Maria, welches die verschiedenen Aspekte, so z. B. Maria als „Spiegel der Kirche", als Mutter der Christen, als erhabenstes Glied der Kirche und als die vollkommene Gemahlin betrachtet.

Schon diese knappe Inhaltsskizze erinnert in etwa an die Konzilskonstitution *Lumen Gentium*. Wenn man bedenkt, daß die französische Originalausgabe schon 1954 (3. Aufl.) erschienen ist, dann muß man über die auch postkonziliare Aktualität dieser Ausführungen staunen.

Der Absicht des Verf. entsprechend finden wir in seinem Werk keine spekulativ systematische Abhandlung über die Kirche, sondern eher ein Mosaikbild, das die einzelnen Steine lose miteinander verbindet und als ganzes die eine Kirche in ihrem Mysterium (19) und in ihrer sichtbaren Struktur aufscheinen läßt. Der Autor betrachtet dauernd von neuen Gesichtspunkten her die Kirche, um immer wieder erneut ihre eigentliche Sendung herausstellen zu können.

Formal fällt dem Leser auf den ersten Blick das Gewicht der Tradition in die Augen. Weniger die Konzilien, sondern mehr der endlose Chor der Theologen und der Päpste, angefangen von den apostolischen Vätern bis zu den geistlichen Lehrern der neueren und neuesten Zeit (vor allem aus dem französischen Sprachraum), und viele liturgische Quellen werden immer wieder erneut für das eine Bild verfügbar gemacht.

Wie H. U. v. Balthasar in seinem Vorwort schreibt (9), kann man auf den Einwand, daß dieses Buch die Tradition auf Kosten der Schrift überbetont, geltend machen, daß der Blick in die Daten der Schrift überall frei und offen ist. — In den ersten Abschnitten des Buches, in denen gleichsam eine „erkenntnistheoretische Begründung" der Reflexion über die Kirche erblickt werden kann, bringt der Autor deutlich zum Ausdruck, daß es um die Schrift geht, wie sie in der ganzen Kirche gelesen wird (12). Die ganze Kirche mit dem Strom ihrer Geschichte ist adäquates Subjekt der Schriftauslegung (vgl. Kap. 9: Kirche und Maria).

Die jahrhundertealte Tradition der Kirche wird keineswegs „historisierend" dargestellt, sondern H. de Lubac — Verf. von mehreren ausgezeichneten dogmengeschichtlichen Werken — versucht von der „heutigen Reife" der Theologie ausgehend die ganze Tradition, die sich ihm in ihrer unübersehbaren Fülle darbietet, lebendig und stets im Bezug zur heutigen Zeit zu entfalten (80ff, 100f, 115f, 139, 152, 202 usw.). Darum verrät sein Buch nicht nur vom Inhalt (es geht ihm um das

Wesen und das Mysterium der Kirche und nicht um Randthemen), sondern auch von der Methode und der Blickrichtung her die aktuelle Stunde der heutigen Kirche.

Dieser aktuelle Wert dokumentiert sich unter anderem nicht nur durch sorgfältige wissenschaftliche Darstellungsweise des reichen Traditionsmaterials (weshalb man das fehlende Personenregister erst recht vermißt!), oder im Vermeiden einer apologetisch-polemischen Haltung (80) oder durch scharfe Analysen und kritische Urteile an der früheren und gegenwärtigen Theologie (56, 61f, 77f, 80, 82f, 85f, 87, 113, 136 usw.), sondern auch im problembewußten Eruieren der sich wiederholenden Gesetzmäßigkeiten im Flusse der theologiegeschichtlichen Entwicklung und in der wachen Aufmerksamkeit für Probleme und quälende Fragen, die H. de Lubac mit präzise forschendem und psychologischem Feingespür zu zeichnen versteht (87f, 114, 161, 194, 199, 201, 261ff, 266 usw.). Am augenscheinlichsten jedoch ist die Aktualität dieses Buches vor allem bei der Behandlung von Themen, die vor dem Konzil nur sporadisch gesehen wurden (z. B. 129ff, 132: Kollegialität der Bischöfe), und in kritischen Warnungen, die in der Tat auch für das postkonziliare Bewußtsein in der Kirche bedenkenswert sind (vor allem 93 Anm. 91, 258f, 267f, usw.). — Die vorkonziliare Zeit könnte der Leser allenfalls darin vermuten, daß die ursprüngliche und zeitgenössische evangelische Theologie praktisch nur insofern zur Sprache kommen, als sie sich von der katholischen Theologie unterscheidend abgrenzen (79, 220f, 241 usw.).

Das Buch, das dank der äußerst gut geglückten und beinahe „poetischen" Übersetzung sehr angenehm zu lesen ist (höchstens hier und da etwas gesuchte Ausdrücke), führt nicht nur auf dem Wege der Betrachtung zum Wesen der Kirche hin, sondern gibt auch den Blick frei für einen Autor, der nicht nur seinen Verstand in seine Ausführungen investiert hat, sondern auch sein Herz. Gedacht ist das Buch wohl für jeden gebildeten Christen.

Münster. Leo Karrer.

Schmaus, Michael: **Der Glaube der Kirche.** Handbuch katholischer Dogmatik. Bd I. München: Verlag Max Hueber 1969. XVI, 792 S.; Ln DM 48,–.

Wer den ersten Band dieses auf zwei Bände geplanten Handbuches katholischer Dogmatik aufschlägt, könnte meinen, es handle sich um einen gekürzten Auszug aus der großen inzwischen in 5. bis 6. Auflage erschienenen katholischen Dogmatik in acht Bänden. Der Verf. selbst weist diese Meinung im Vorwort ausdrücklich zurück. Das bald in zwei Bänden vorliegende Werk über den Glauben der katholischen Kirche ist vielmehr in seinem Kern während der Lehrtätigkeit des Verf. in Chicago in den Jahren 1966/67 entstanden. Die große Dogmatik will der Verf. demnächst in einer völlig umgearbeiteten Neuauflage herausbringen (693).

Kennzeichnend ist nach den Worten des Verf. für diese kleine Dogmatik dessen christologische Struktur. In der Tat wird nach der Grundlegung im ersten Teil das Christusgeschehen und das Christussein behandelt. Freilich weicht das vorliegende Werk von der traditionellen Einteilung nicht so stark ab, daß es eine völlig neue Art der Darstellung der dogmatischen Theologie wäre. Der eigentlichen Christologie wird die Gottes- und Schöpfungslehre vorausgeschickt. Die Trinitätslehre erscheint im Zusammenhange der Christologie als der fundamentale Inhalt der göttlichen Selbsterschließung im Worte Jesu (530). Gemessen an den traditionellen Lehrbüchern der Dogmatik enthält dieser erste Band die Einleitung in die Dogmatik, die Gottes- und Schöpfungslehre und die Christologie. Gedacht ist das vorliegende Werk nach der Intention des Verf. für Theologiestudenten und Priester (2).

Ein großer Vorzug des Werkes ist seine stark biblische Ausrichtung. Die Lehre der Tradition wird in ihrer wesentlichen Thematik und in ihren wichtigsten Grundlinien dargeboten. Dabei wird auf die oft unterschiedliche Lehrentwicklung in der Theologie des Ostens und des Westens hingewiesen. Spekulative Fragen treten im Ganzen zurück, werden aber dort, wo ihre Behandlung als notwendig erscheint, in einer präzisen und verständlichen Sprache dargeboten.

Es versteht sich von selbst, daß es im Zusammenhange einer kürzeren Rezension nicht möglich ist, die Fülle des dargebotenen Stoffes zu benennen und kritisch zu würdigen. Der erste Teil, der weitgehend die für die Dogmatik wichtigen fundamentaltheologischen und bibeltheologischen Fragen behandelt, soll hier weniger ins Auge gefaßt werden. Bei der Darstellung des Wesensverständnisses des Dogmas (185ff) wäre es von Vorteil gewesen, die Geschichtlichkeit des Dogmas und die damit verbundene Problematik stärker herauszuarbeiten. Die Sätze, das Dogma ist die in einer bestimmten Kulturgestalt objektivierte Form des Schriftzeugnisses für Christus und nimmt an der Einmaligkeit und Unüberholbarkeit der in Christus erfolgten Selbsterschließung teil, das Dogma ist eine endgültige Glaubensaussage und hinsichtlich des Inhaltes unwandelbar (190), können auch mißverstanden werden. In der Tat weist der Verf. im folgenden auch darauf hin, daß die im Laufe der Dogmengeschichte erfolgte Änderung der Sprachgestalt des Dogmas auch eine Änderung des mit den Begriffen Gemeinten einschließt (194), daß das Dogma hinter dem vielgestaltigen Kerygma und noch mehr hinter der im Kerygma proklamierten Wirklichkeit zurückbleibt (197).

Zur Beurteilung der Aussagen, die dem Bereich der Dogmatik im engeren Sinne angehören, sollen die wichtigsten Antworten des Verf., vor allem auf die in den letzten Jahrzehnten und in der zeitgenössischen Theologie diskutierten Themen dargeboten werden.

In der Gotteslehre werden die in der Tradition bekannten Aussagen unter einer stark biblischen Ausrichtung behandelt. Bei der Darstellung der Eigenschaften Gottes wäre es von Vorteil gewesen, die von der Bibel selbst genannten Eigenschaften gegenüber denen der spekulativen Theologie stärker hervorzuheben.

In der Schöpfungslehre steht der Verf. mit einer gewissen Reserve Fragen gegenüber, die im Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie Gegenstand einer intensiven Erörterung sind. Die Hagiographen haben in Adam ein Individuum gesehen, das die gesamte Menschheit repräsentiert. Die Texte würden aber auch dann ihren Sinn nicht verlieren, wenn Adam nur eine Symbolfigur wäre (335). Die Geistseele kann nur auf Gottes schöpferischen Willen zurückgeführt werden, so sehr zwischen den tierischen Vorstufen des Seelischen und der spezifisch menschlichen Geistigkeit ein Zusammenhang besteht (345). Die Geistseele darf nicht in den Entwicklungsprozeß einbezogen werden, so sehr es eine Entwicklung des ganzen Menschen gibt. „Die Verleihung des Neuen, aus der Materie zwar Hervordrängenden, von ihr selbst aber nicht zu Schaffenden, nennen wir die schöpferische Hervorbringung der Geistseele durch Gott" (353).

So bedeutend die Ausführungen des Verf. über die Wesenselemente des Menschen (Leib und Seele) in biblischer und philosophischer Sicht sind, so werden ihm nicht alle Exegeten folgen, wenn er im Neuen Testament Anknüpfungspunkte für die Lehre von der Geistseele im Sinne der forma corporis ausgesprochen sieht (356). So sehr die Theologen das Entstehen des Geistes – auch hier nur in einem gewissen Sinne – auf ein Eingreifen Gottes zurückführen, so ist dies bei der Entstehung des Lebens nicht notwendig (364).

Die sog. Urstandsgaben werden im wesentlichen im traditionellen Sinne erklärt. Es wird dann freilich gesagt, daß es nicht der Schrift widerspreche, anzunehmen, daß die Menschen im gleichen Augenblick, da sie das Selbstbewußtsein als Menschen aktuell vollzogen, sich gegen Gott empörten (385).

In der Frage Monogenismus: Polygenismus fällt die Entscheidung von *Humani generis* schwer ins Gewicht. Auf keinen Fall ist aber der Polygenismus direkt und formell verworfen (406), da man die Erbsünde auch unter Zugrundelegung des Polygenismus erklären könne. Den zeitgenössischen Lösungsversuchen hinsichtlich der Erbsünde, wie sie von Alszeghy, Flick, Smulders, Schoonenberg, Haag und vom Holländischen Katechismus dargeboten werden, steht der Verf. hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit mit der Offenbarung doch etwas zu kritisch gegenüber (409–413).

Die Existenz der Engel, Dämonen, des Teufels und der Fall eines Teiles der Engel ist eine von der Offenbarung her verbindliche Glaubensaussage. Wenn auch der sog. „Engel des Herrn" Gott selbst in seiner Wirkung gegenüber der Schöpfung ist, die Cherube bei Ez. 1, 4–13 nicht Teile einer Engels-, sondern einer Gottesvision sind, die Engel am Grabe des Auferstandenen als literarische Darstellungsform zu deuten (471) und die Engel auf den Fluren von Bethlehem midraschartig geformte Heilsaussagen sind (514), so können doch nicht alle Engelstexte im Sinne von Symbolen verstanden werden (416).

In der Christologie, die den Hauptteil dieses Bandes ausmacht, geht der Verf. mit besonderer Sorgfalt den einzelnen Problemen nach. Verhältnismäßig eingehend wird die Frage erörtert, die mit den Ausdrücken historischer Jesus – kerygmatischer Christus umschrieben wird (431ff). Die von den Evangelisten Markus und Lukas gebotene Kindheitsgeschichte ist Bestandteil der Hl. Schrift und damit Glaubensaussage. Was die literarische Form betrifft, so handelt es sich wohl um die in jener Zeit übliche Form des Midrasch (514).

Bei der Behandlung der christologischen Einzelfragen geht der Verf. sinngemäß von der Auferstehung aus. Vom Ostergeschehen her werden dann der Tod und das Leben Jesu gedeutet. Die Auferstehung ist kein Ereignis innerhalb der Geschichte, das mit historischen Mitteln festgestellt werden könnte (454). Sie ist ein reales Ereignis am Rande der Geschichte (456). Im weitgehenden Anschluß an die Untersuchungen von Kremer und Seidensticker werden die Einzelfragen der Auferstehung behandelt. Eine zu große Bedeutung mißt der Verf. den Berichten über das Grab zu. Wenn das Grab auch nicht den Osterglauben hervorgerufen hat, so darf es dennoch nicht als nachträgliche literarische Form verstanden werden (470). Es wäre von Vorteil gewesen, wenn der Verf. deutlicher unterschieden hätte zwischen den einzelnen Ostergeschichten und den hinter den Berichten stehenden theologischen Sachaussagen. Manche Fragen, etwa die nach dem Mahlhalten des Auferstandenen (Joh 21, 4–13) oder die Thomaserzählung (Joh 20, 26f) hätten in diesem Zusammenhange eine bessere Beantwortung finden können.

Die Himmelfahrt wird als ein mit der Auferstehung zusammenfallendes Ereignis gesehen. Der bildhafte Charakter der lukanischen Darstellung hätte mehr betont werden müssen (481ff).

Auf die Lehre von der Auferstehung und Himmelfahrt folgt eine biblisch und dogmengeschichtlich wohl abgewogene Interpretation des Todes Christi (486ff).

Die biblische Trinitätslehre sieht der Verf. entscheidend von der Sendung her, in der sich das Heilstun Gottes ausdrückt. Der Begriff der

Sendung bezeugt ein dreigestuftes Heilshandeln Gottes. In dieser funktionalen Trinität tritt jedoch die ontologische an das Licht (536). Das Alte Testament enthält Hinweise auf eine Mehrpersönlichkeit Gottes, die freilich erst im Lichte des Neuen Testamentes verstanden werden kann. Im einzelnen wird dann die Dreipersönlichkeit Gottes nach dem Zeugnis der Hagiographen des Neuen Testamentes dargetan. Die Dreieinigkeit ist nach der Meinung des Verf. bei den Synoptikern nicht nur im sog. Tauf- und Missionsbefehl, sondern auch in den Berichten über die Taufe Jesu am Jordan ausgesagt (541). Die wichtigsten triadischen Stellen bei Paulus sind 1 Kor 12, 4–11 und 2 Kor 13, 13. Am weitesten fortgeschritten ist die Selbsterschließung Gottes als eines Dreipersönlichen bei Johannes (551). Mehr als bei den Synoptikern und bei Paulus dringt bei ihm die Personalität des Geistes in Erscheinung (557).

Die dogmengeschichtliche Entfaltung des biblischen Kerygmas wird so dargeboten, daß die wichtigsten Tendenzen und deren typische Ausbildung im Osten und Westen klar hervortreten.

Im Anschluß an die trinitarischen Aussagen wird das christologische Kerygma über das in Christi an Hand der wichtigsten biblischen Titel und Würdenamen weiter erklärt (583ff).

Unter den mehr spekulativen Fragen verdienen die Kontroverse über das Selbstbewußtsein Christi (653ff) und über die Gottesschau des irdischen Jesus (668ff) eine besondere Erwähnung. Gerade in der letzten Frage werden wohl bei einer biblischen Rückbesinnung der dogmatischen Theologie die von den verschiedenen Theologen gebotenen Antworten noch nicht das letzte Wort sein können.

Dieser kurze, keineswegs vollständige Überblick zeigt, daß der Verf. den anstehenden Fragen der dogmatischen Theologie mit großer Sachkenntnis und einer reichen Erfahrung als akademischer Lehrer nachgegangen ist. Niemand – zuletzt der Verf. selbst – wird erwarten, daß die gebotenen Antworten in jedem Falle die einzig möglichen sind. Die Theologie kann ohne Kontroversen und ohne Disput ihren Dienst am Glauben nicht leisten. Der vorliegende erste Band der Darstellung des Glaubens der Kirche wird ebenso wie die große Dogmatik den interessierten Theologen und allen Christen, denen die Erneuerung der Kirche ein Anliegen ist, wertvolle Hilfen bieten. Das eingehende Sachregister wird dabei einen zusätzlichen Dienst leisten.

München. Josef Finkenzeller.

Schulte, Raphael OSB: **Theologie und Heilsgeschehen.** Essen: Ludgerus-Verlag 1969. 102 S.; DM 9,80.

Dieser Schrift liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser im Januar 1967 auf der Dogmatikertagung in München gehalten hat. Sie stellt eine Art dogmatischer Programmschrift dar, denn sie entwirft, ausgehend von den einschlägigen Äußerungen des Vat. II, Grundlinien einer neu zu gestaltenden Dogmatik. Der Verfasser blickt dabei auf die Entwürfe von K. Rahner und auch von „Mysterium Salutis", sucht aber über diese Konzeption hinaus das Prinzip des Heilsgeschehens noch stärker und konsequenter zu fassen als Leitbegriff der neuen Dogmatik. Er bemüht sich dabei, auf die biblischen Aussagen zurückzugehen und diese entscheidend werden zu lassen für das dogmatische Verständnis. Auf diesem Hintergrunde wird der Geschehenscharakter der gesamten Offenbarung betont und es werden Geschehenskategorien als die maßgeblichen für die neu zu entwerfende Dogmatik entworfen. Der erste Teil (20–53) erläutert diesen grundsätzlichen kategorialen Ansatz.

Dankenswerter Weise geht aber der Verfasser über das Grundsätzliche hinaus und zeigt im zweiten Teil (54–102) an drei zentralen dogmat. Themen, wie er sich die Durchführung dieses Prinzips denkt. Zu den drei Themen der Unveränderlichkeit Gottes, der göttlichen Trinität und der Christologie werden Entwürfe skizziert dessen was das neue Prinzip leisten kann.

Konnte etwa die Unveränderlichkeit Gottes (55–60) im herkömmlichen dogmatischen System nicht selten als „Eigenschaft" eines relativ „geschichtslosen" Gottes verstanden werden, so lehrt nach dem Verfasser der Rückgang auf die Bibel, daß dort unter dem Stichwort Unveränderlichkeit gerade an etwas Geschichtliches gedacht wird, nämlich um die in der Geschichte erfahrene personale und dialogische Treue des sich richtend und heilend offenbarenden Gottes und seines Umgangs mit den Menschen. Mit dem Begriff „Treue" ist zur Interpretation der Unveränderlichkeit eine geschichtliche Kategorie gewonnen.

Von ihr aus fällt Licht auf das Verständnis der Trinität, was der Verfasser in einer zweiten dogmatischen Skizze (60–73) darlegt. Heilsgeschichtlich gesehen nämlich, d. h. im Blick auf das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus, wird sichtbar, daß es sich bei der Trinität nicht um ein geschichtsloses triadisches Schema handelt, vielmehr gerade um die geschichtliche Offenbarung des einen Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs in dem einen Sohne Jesus Christus und um das Verständnis dieser Offenbarung als der geschichtlichen Sendung des Geistes des Vaters und des Sohnes zugleich (vgl. bes. 62). Die Trinität erscheint so im primären Aspekt des Geschehens als die Folge der göttlichen Momente des entscheidenden göttlichen Heilshandelns in der Offenbarung, womit natürlich nicht geleugnet wird, daß Trinität auch noch anders verstanden und dargestellt werden kann.

Wird die göttliche Trinität in diesem biblisch primären Aspekt betrachtet, so tritt sie in deutlicheren Zusammenhang mit allen Momenten des Offenbarungsgeschehens. Der Verfasser geht dabei besonders auf die vorbereitenden Offenbarungen des AT ein. Und er verweist auch auf Offenbarungsvorgänge außerhalb des biblischen und christlichen Bereiches (63–73), wobei es ihm wesentlich nicht so sehr auf das Finden triadischer Schemata ankommt als vielmehr auf lebendig vermittelnde Momente.

Von hier aus werden schließlich einige Grundlinien einer heilsgeschichtlichen Christologie skizziert. In ihr sollte nach unserem Verfasser nicht so sehr von der Menschwerdung Gottes, sondern von der Menschwerdung des Logos, des lebendigen göttlichen Wortes, gesprochen werden (79). Im Zusammenhang damit wird gerade im Blick auf die Christologie stark die universale Ursprünglichkeit Gottes des Vaters betont (81), *ex quo omnia*: also gerade auch der Sohn und der Geist. So geht es auch in der Christologie um das lebendige Glaubensgeschehen, das aus dem Vater entspringt und sich im Sohn entfaltet in der Kraft des Geistes. Dies hat zur Folge, daß auch stark betont wird, daß der Vater sich im Sohne, d. h. im ganzen Christusereignis, entscheidend offenbaren wollte und daß darum jede Theologie nur möglich ist im Rückgriff auf dieses Christusereignis (83). In diesem Zusammenhang geht der Verfasser noch besonders auf das Thema der Jungfrauengeburt ein. Er meint, daß, wo das Christusereignis wesentlich als Tat Gottes des Vaters erkannt und verstanden wird, dann neues Licht auf diese Lehre fällt. Er macht dabei interessante und kühne Ausführungen (87–102), wobei ich allerdings das Bedenken empfinde, ob hier nicht die Urheberschaft des Vaters allzusehr in einer Art Konkurrenz gesehen wird mit der Urheberschaft der Mutter Jesu.

Der Verfasser versucht also im Ganzen etwas sehr Bedeutsames. Er geht durchaus aus vom Boden der überlieferten metaphysisch geprägten Dogmatik römischer Schule. Um so bedeutsamer erscheint es, daß er gerade von diesem Boden aus sich Raum freimacht für die Freiheit des Handelns Gottes mit den Menschen. Daß er die Dogmatik aus der nicht selten zu beobachtenden Erstarrung ihrer Begrifflichkeit und aus der damit zusammenhängenden isolierenden Denkweise herauslösen will, daß die Kategorien so durchgängig verlebendigt werden und im Zusammenhang miteinander gezeigt werden. Bedeutsam ist auch, daß dieser Schritt unter Rückgriff auf die bibl. Botschaft gemacht wird. Was so entstand, ist freilich zunächst nicht mehr als ein erster Entwurf, dem man verständlicherweise ein gewisses Zögern, selbst sprachlich, anmerkt. Aber man darf den Verfasser ermutigen, auf seinem Wege weiterzuschreiten. Es scheint mir, daß er im Ansatz eher noch konsequenter ist als „Mysterium Salutis"[1]. Man darf wünschen, daß das bibl. Element noch stärker und noch differenzierter fruchtbar gemacht werde für die Dogmatik, man darf auch wünschen und hoffen, daß die gedankliche Durchdringung der dogm. Thesen von der neuen Grundlage aus noch weiter geführt werde. Schließlich muß man dem Verfasser für seinen Vorstoß danken und ihn ermutigen.

[1] Vgl. die Besprechung von „Mysterium Salutis", die W. Kasper in der Theol. Revue 65 Jg. (1969) 1ff vorgelegt hat.

Freiburg i. Br. B. Welte.

Ullrich, Lothar: **Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz OP.** Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300. (Erfurter Theologische Studien, Band 20) Leipzig; St.-Benno-Verlag 1966. XVI, 383 S.

Die literargeschichtlichen Untersuchungen von J. Koch über Durandus de S. Porciano OP, die reichlich 30 Jahre zurückliegen, aber immer noch gültig sind, und B. Deckers Studie über die Gotteslehre des Jakob von Metz, die inzwischen auch im Druck erschienen ist, hat Ullrich in der vorliegenden Arbeit über die Schöpfungstheologie des Jakob von Metz glücklich fortgeführt, und zwar im engen, methodischen und quellenmäßigen Anschluß an die genannten Vorarbeiten. Die Literaturgeschichte der Dominikanerschule von S. Jakob in Paris um 1300, deren gelehrte Gestalten, deren theologische Anliegen und Leistungen in der Schöpfungstheologie verdienten dieses Augenmerk.

Aufgrund intensiver, jahrelanger handschriftlicher Studien, gediegener Literatur- und Sachkenntnisse behandelt der Verfasser im 1. Teil der Untersuchung (9—99) die anstehenden literargeschichtlichen Fragen der sehr schwierigen Textüberlieferung des noch ungedruckten in 11 Handschriften erhaltenen Sentenzenkommentars des Jakob von Metz und dessen zweifache Redaktion; ferner erörtert er die literarischen und

theologischen Beziehungen des Jakob von Metz zu Thomas von Aquin, Herveus Natalis, dem Verfasser des Correctorium fr. Jacobi, zu Johannes von Paris, Wilhelm Petri de Godino, Durandus de S. Porciano und anderen Sentenzenwerken der Dominikanerschule in Paris um 1300.

Im großen ganzen konnte Ullrich die von B. Decker in Hinsicht auf das 1. Buch des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz gewonnenen literarhistorischen Kenntnisse über die nachthomistische Dominikanerschule in Paris aus der Sicht des 2. Buches bestätigen. Sieht man von der umstrittenen Frage hinsichtlich der doppelten Redaktion des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz, wann und wo die zweite Lesung statt hatte, ab, so fällt vor allem die zweifache Richtung einer thomastreuen und einer (trotz der Wertschätzung des *scriptum* des Aquinaten) relativ ungebundenen Theologie in der Schule von S. Jakob auf. Auf der Linie des Thomas liegen (vor der Jahrhundertwende) die (*lectura*) *Thomasina* des Wilhelm Petri de Godino, dessen Biographie B. Decker entscheidend klären konnte, und (nach 1300) vor allem Herveus Natalis, der den theologischen Kurs des Jakob von Metz und des Durandus zu korrigieren suchte. Einen unabhängigeren Kurs steuerten innerhalb der Schule Johannes Quidort von Paris, dessen Biographie und Bibliographie noch viele Fragen aufgeben, und vor allem Jakob von Metz und Durandus de S. Porciano. Die vom Verfasser fortgeführte Diskussion über Meister Eckharts angeblichen Sentenzenkommentar in *Cod. lat. 491* der Stadtbibliothek in Brügge wirkt etwas anachronistisch, da die seinerzeit von J. Koch geäußerte Hypothese von keiner Seite Zustimmung erfuhr. Im übrigen wäre zu prüfen, ob es sich bei den in Frage stehenden Büchern II–IV überhaupt um einen Kommentar handelt, oder ob nicht zutreffender von einem Apparat zu einem solchen gesprochen werden sollte. Die an sich sehr interessante, aber zu breit ausgeführte Abhängigkeit dieses Kommentars von der *Lectura Thomasina* hatte bereits B. Decker nachgewiesen.

Auf der Grundlage des literarhistorischen Kapitels entfaltet U. in den drei Kapiteln des 2. Teiles drei Themen der allgemeinen Schöpfungslehre und in einem Kapitel des 3. Teiles Fragen aus der Engellehre. Themen der Anthropologie vermißt man! Auch in diesen Kapiteln geht die Arbeit quellenanalytisch vor. Die zuvor ausgemachten und beschriebenen literarischen Zeugnisse werden dieser literarischen und quellenmäßigen Ordnung entsprechend befragt und ausgelegt. Die Textlage bleibt auch in der Sachlage und Interpretation führend. So werden der 2. und 3. Teil der Untersuchung die Probe auf das Exempel. Die Darlegung und Entwicklung der theologisch-sachlichen Probleme wird aber dadurch erschwert, und dem Leser werden wiederholte weitläufige Gedankengänge durch die Schulliteratur abverlangt. Die Sache selbst, um die es geht, ist bedeutsam genug: die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung, das Werde-Sein des Geschöpflichen und die Mitteilbarkeit schöpferischer Macht an das Geschöpf. Dies sind die Themen des 2. Hauptteiles (101—264).

Des Thomas kritische Haltung in Fragen der Beweisbarkeit der Schöpfung in der Zeit gab die spätere Schule auf und sondierte die Möglichkeit einer anfangslosen Welt, und zwar vielfach in positivzustimmender Antwort. Die Differenz von Denken und Sein wurde im Begriff des Möglichen aufgehoben. Schöpfung ist, so verstanden, nur mehr die Verwirklichung des an und für sich Möglichen. Der Charakter des Zeitlichen und Geschichtlichen fällt dabei nicht mehr ins Gewicht. Der Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung wurde weitgehend eingeebnet. Damit wurde auch die Sicht frei für das Werde-Sein im Verständnis des Meisters Eckhart (*esse-fieri!*). In den Rahmen dieser Entwicklung fügt sich folgerichtig auch die Frage nach der Mitteilbarkeit schöpferischer Kraft an ein Geschöpf. Thomas v. Aquin hatte die Frage rundweg verneint. In seiner Schule wurden aber seine Gründe sehr kritisch bedacht, von Herveus Natalis z. B. samt und sonders zurückgewiesen. Durandus de S. Porciano hielt die Mitteilbarkeit schöpferischer Macht durchaus für möglich. In Johannes Duns Scotus hatte er aber mit dieser These bereits einen Vorredner. Die Beziehungen der Dominikanertheologen zur Franziskanerschule lassen sich schwerlich gänzlich ausklammern. Der tragende Gedanke der Schöpfungslehre der Dominikanerschule um 1300 ist die Idee einer „möglichen Welt". Ein Vergleich zur modernen Idee der „machbaren Welt" drängt sich unwillkürlich auf.

Ein besonderes und eigenartiges Kapitel der mittelalterlichen Schöpfungslehre ist die Angelologie, die einen sehr breiten Raum einnahm. Von den 66 Quästionen der Schöpfungstheologie widmete Jakob von Metz 22 der Engellehre (vgl. 265 u. 360–362). Diese ist keineswegs das Feld freier Spekulation. In der Frage nach dem (artverschiedenen) Engel als Einzelwesen geht es immer auch ebenso um die Konstitution des Einzelseienden, wie es in den Erörterungen der Erkenntnis des Engels um das Verständnis der menschlichen Geistigkeit geht; unter welchen Bedingungen ist im Ganzen der Schöpfung ein „reines Geistwesen" bzw. „reines Erkennen" möglich. In dieser hochinteressanten Diskussion kommt zwar Thomas von Aquin wiederum zu Wort, keineswegs bleibt aber seine Antwort unangefochten. Die neuen Positionen des Jakob von Metz, Johannes von Paris, Durandus de S. Porciano u. a. entfernen sich merklich vom metaphysischen Ansatz des Thomas. Gerade die Erforschung der Einzelposition zeigt die Vielfalt der Meinungen in der Dominikanerschule um 1300, die unterschiedlich aber merklich von Thomas abweicht und auf neue Erkenntniswege und -ziele ausgreift. So wissenswert diese sind, so unentbehrlich ist die Erforschung der einzelnen Thesen und Meinungen. So verstanden, ist auch Ullrichs Untersuchung ein unentbehrlicher Beitrag zur Geschichte der Theologie um 1300. — Ein Register über die Quästionen zum 2. Buch des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz, zwei Beispiele über die verschiedene Textüberlieferungen dieses Kommentars und ein Namensregister beschließen das Werk, das ebenso auch der Reihe der Erfurter theol. Studien und dem St.-Benno-Verlag in Leipzig zur Ehre gereicht.

Bochum. Ludwich Hödl.

Hayes, Zachary OFM: **The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta.** München-Paderborn-Wien: Verlag F. Schöningh 1964. XIV, 133 S.; kart. DM 8,–.

Die Schöpfungsidee ist eine zentrale Wahrheit jeder wahren Religion. Die christliche Theologie mußte (und muß) sich immer wieder anstrengen, den ersten Glaubensartikel der Denkweise und dem Weltverständnis einer bestimmten Zeit entsprechend auszusagen und auszulegen, und zwar mit aller gebotenen Rücksicht auf die vorgängigen Traditionen. Die hochscholastische Theologie artikulierte den dogmatischen Satz von der Schöpfung in der Auseinandersetzung mit der griechisch-philosophischen Kosmologie und in der Differenz der geistigen Strömungen des 13. Jahrhunderts. Drei Themenkreise der allgemeinen Schöpfungslehre stellt die Arbeit heraus: die Schöpfungsordnung, die aktive und passive Schöpfung und der Schöpfer.

1. In der (philosophischen) Sicht der hochscholastischen Theologie ist der Schöpfer-Gott *primum principium*, Urgrund und Erstursache. Die Frage nach dem Urgrund alles Seienden ist darum auch gleichbedeutend mit der Frage nach dem Gott der christlichen Offenbarung. Die philosophische Seins-Grund-Frage und die theologische Gottesfrage koinzidieren. Das unterschiedliche Verständnis des Urgrundes als *summum bonum* in der Franziskanertheologie bzw. als *esse absolutum* in der thomasischen Gotteslehre bedingt und bestimmt auch eine unterschiedliche Behandlung der Frage nach dem Dasein Gottes und ebenso eine differenzierte Analyse der Erstursächlichkeit des *Creator-Deus*. Gott ist Totalursache! Das will (in aristotelischen Kategorien gedacht) heißen: Er ist Wirkursache, Formal- und Exemplarursache und Finalgrund. In dieser Totalursächlichkeit bleibt aber Gott der transzendente, eminente. Dieses Verständnis schließt jeden „kosmologischen" Dualismus aus. Das *malum* in der Schöpfung gibt allerdings eine besondere Frage auf.

2. Zum 2. Themenkreis untersucht die Arbeit den Schöpfungsbegriff, das Problem des Einen und des Vielen und die Möglichkeit der Mitteilung schöpferischer Kraft an ein Geschöpf. Per definitionem bedeutet *creatio* in der scholastischen Theologie das voraussetzungslose, unbedingte, souveräne Schaffen Gottes, das die franziskanische Theologie im Blick auf das *summum bonum* versteht, Thomas von Aquin im Lichte des Begriffes *actus purus* als Seinssetzung erklärte. Ohne einen Gedanken an schöpferische Mittelwesen, wie sie die griechischen und arabischen Philosophen kannten, verteidigten das kirchliche Lehramt (im bekannten Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von 1277) und die Theologie einhellig die Glaubensüberzeugung, daß die kosmische Mannigfaltigkeit Zeugnis der Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers ist. Der Vorbehalt des Schöpferischen als göttliches Attribut wurde im Trecento zwar noch allgemein vertreten, aber doch bereits unterschiedlich begründet.

3. Das 3. Kapitel über den dreifaltigen, unveränderlichen und ewigen Schöpfer-Gott behandelt einige Probleme der scholastischen Theologie, die sich aus dem Glauben an den einen und dreimal anderen Herrn der Schöpfung ergaben. Da ist zunächst das Lehrstück über die *trinitas creata!* Ohne den Grundsatz aufzuheben, Gott wirke nach außen als der eine Herr, suchten und fanden die frühen Theologen im metaphysischen Aufbau des Seienden (so Thomas v. Aquin) bzw. in der Schöpfungsordnung (so die Franziskanertheologen) *vestigia trinitatis*. Viel diskutiert wurde die Frage der Erschaffung des Zeitlichen und Veränderlichen durch den ewigen und unveränderlichen Gott. Im Streit der Fakultäten spielte das Problem eine große Rolle! Hinsichtlich der wissenschaftlichen Erkenntnis der Schöpfung in der Zeit gingen die Meinungen in den Schulen

erheblich auseinander. Thomas v. Aquin zog in dieser Frage der menschlichen Erkenntnis kritische Grenzen. Die Franziskanertheologen wiesen auch die Möglichkeit (!) einer anfangslosen Schöpfung scharf zurück.

Die Arbeit – eine Bonner Dissertation – darf als gediegene Darstellung der Schöpfungslehre im 13. Jahrhundert gelten. An verschiedenen Punkten konnte sie auch die inneren Differenzen der scholastischen Theologie aufzeigen, die in den siebziger Jahren des Jahrhunderts zu den schweren Kontroversen an der Pariser Universität führten. Vor allem aber wird deutlich, wie sehr die Auslegung des Glaubensartikels bei allen Theologen durch vorgegebene Denkformen und philosophische Kenntnisse geformt ist.

In den Grenzen einer Erstlingsarbeit werden naturgemäß vorrangig die artikulierten Fragen und Probleme aufgegriffen und nicht so sehr die damit verbundenen latenten, geistesgeschichtlich aber höchst wichtigen Themen, so z. B. das unter dem Einfluß der aristotelischen Physik im 13. Jahrhundert sich wandelnde Verständnis von Natur, Welt und Materie. Nicht unbedenklich ist die Auswahl der Themen einer allgemeinen Schöpfungslehre, welche die scholastische Theologie als solche nicht kannte. Kann man in der Tat gänzlich von anthropologischen Fragen absehen? Wird damit nicht dem Mißverständnis Vorschub geleistet, die scholastische Theologie betrachte die Erschaffung der stofflichen Welt isoliert von der des Menschen? Nach mittelalterlicher Auffassung ist aber der Mensch die Mitte der Schöpfungsordung.

Von einer dogmatisch-systematischen Arbeit dürfen gewiß keine literarkritischen Ergebnisse erwartet werden, trotzdem hätten aber die Beziehungen des Matthaeus von Aquasparta zum Verurteilungsdekret von 1277 mehr Beachtung verdient. Der Beitrag der mittleren Franziskanerschule zu diesem Syllabus ist noch nicht genügend untersucht. Noch etwas anderes muß kritisch angemerkt werden! Das Abkürzungssystem des Verfassers gibt dem Leser vielfach Rätsel auf (vgl. 42 Anm. 20, 22 u. 27).

Bochum. L. Hödl.

Schützeichel, Heribert: **Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert. (Trierer Theologische Studien Bd. 20) Trier: Paulinus-Verlag 1966. XII, 375 S.; kart. DM 37,—.

Die Frage nach dem Wesen und der Funktion des kirchlichen Lehramtes ist von hoher Aktualität, nicht nur im oekumenischen Gespräch, sondern auch im innerkatholischen Raum selbst.

Solches Fragen heute ist angewiesen auf die Kenntnis der Fragestellungen früherer theologischer Epochen, insbesondere des 16. Jh.s. Daß Verf. den bis dahin weitest unbekannten Thomas Stapleton (1535–1598), den gebürtigen Engländer und späteren Professor der Theologie zu Donai und Löwen, hierzu ausführlich befragt, wird nicht bloß der Dogmen- und Theologiegeschichtler, sondern auch der Oekumeniker von heute (wenn auch unter anderen Vorzeichen) dankbar begrüßen. In der Tat erweist sich Thomas Stapleton, von dem Ignaz Döllinger einmal gesagt hat, England habe in ihm der Kirche den besten Streiter gegen die neue Lehre geschenkt, gerade in dieser Frage nach der Lehrautorität der Kirche als äußerst fruchtbar.

Sch. zeichnet Stapletons Gedankengang getreu und mit viel Akribie nach. Stapleton legt in seiner Erörterung der kirchlichen Lehrautorität eine Theologie des Glaubens vor und begründet sowohl die Göttlichkeit als die Kirchlichkeit des Glaubens. Durch den Mittelbegriff des Zeugnisses bzw. Bezeugens wird die kirchliche Einbindung des Glaubens engstens mit seiner Göttlichkeit verbunden. Die geistgetragene Stimme der Kirche ist die Stimme Gottes. Die lehrende Kirche wird zum wesentlichen Modus des Formalobjekts des Glaubens, welches der offenbarende Gott selbst ist. Sie umgreift so Schrift und Tradition; denn „Wort Gottes" und Heilige Schrift sind keine deckungsgleichen Größen.

Einen beachtlichen Ansatz in der Frage nach dem Subjekt dieser „Stimme der Kirche" erbringt Stapleton in den Ausführungen über die Kirche als Mutter, die er in engem Anschluß an Augustinus entwickelt (142ff). Die Gesamtkirche ist mütterlich. Doch kommt dieser Aspekt nicht thematisch zum Tragen. Obwohl Glaube und Glaubenssinn aller Gläubigen in der Glaubensregel bei St. enthalten sind; setzen seine Reflexionen aus der vorgegebenen kontroverstheologischen Situation heraus doch weitgehend Kirche und Hierarchie identisch. Aber man kann mit Verf. sagen, daß Augustinus Stapleton daran gehindert hat, diese kontroverstheologisch notwendige Perspektive zu verabsolutieren. Hinsichtlich der hierarchischen Lehrautorität ist bemerkenswert, daß Stapleton sie sakramental begründet in engster Zuordnung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt (135ff), wie er überhaupt Wort und Sakrament unabtrennbar gegenseitig einbindet (189f).

Mit alledem hat Stapleton Ansätze vorgelegt, die erst im Vaticanum II voll zum Tragen kamen. Er selbst freilich hatte seine Akzente noch anders verteilt. Trotzdem wird man Verf. zustimmen, daß zu eben dieser Thematik der kirchlichen Lehrautorität auf Fragen von heute unter allen Zeitgenossen Stapletons dieser selbst am meisten zu sagen habe.

Einen besonders wertvollen Aspekt der Arbeit darf man wohl gerade in der theologischen Ortung Stapletons innerhalb der Corona namhafter zeitgenössischer Theologen sehen (1–28, 344ff, 208ff u. ö.). Leider fehlt eine Bezugnahme auf Michael Baius, den unmittelbaren Vorgänger Stapletons auf dem Löwener Lehrstuhl. Wenn man m. E. mit Sicherheit sagen kann, daß Stapletons Rechtfertigungslehre in wichtigen Punkten von der Auseinandersetzung mit Baius geprägt ist, so steht zu vermuten, daß dies nicht ohne Einfluß auch auf die ekklesiologischen Fragepunkte abging. Allerdings würden sich solche zusätzlichen Aspekte allenfalls in den vom Verf. nicht herangezogenen Traktaten über die Rechtfertigung und in den umfangreichen Predigtwerken finden lassen.

Die der kath.-theol. Fakultät Trier als Dissertation vorgelegene Arbeit weist ihren Verfasser als guten Kenner Stapletons und der nachtridentinischen katholischen Theologie aus, der es zugleich versteht, das geschichtlich vorgegebene Material in differenzierter Übersichtlichkeit vorzulegen und behutsam zu beurteilen. Der dem Leser manchmal entstehende Eindruck zu geringer Kompaktheit erweist sich bei näherem Zusehen auch als Mangel entsprechender Drucktechnik der Trierer Reihe.

Eichstätt. M. Seybold.

Scholl, Hans: **Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin.** (Studien zur Dogmengeschichte u. systematischen Theologie, Band 22) Zürich-Stuttgart: Zwingli Verlag (1968). 316 S.; brosch. DM 29,–.

„Es gilt, einmal die Theologie des Gebetes (= G.) bei Calvin (= C.) darzustellen und zu prüfen, ihre Bedeutung für C.s Denken aufzuzeigen" (11). Mit diesem Satz erklärt der Verf. das Ziel seiner Arbeit. Diese enthält drei Teile: I. Die Lehre (das G. im Rahmen der calv. Theol. der Offenbarung, Christologie und Pneumatologie); II. Der legitime Inhalt (die Anrufung und die sechs Bitten des Unser-Vater); III. Die Praxis (Abriß einer Geschichte von C.s G. [1536–1564], der „Standort des G.s": Teilnahme am dreifachen Amte Jesu Christi). – Als Anhang gibt der Verf. im lateinischen Urtext und in dt. Übersetzung 38 „freie Gebete", die C. im Jahre 1557 zu seiner Hosea-Vorlesung konzipiert hat. Ein reiches Literaturverzeichnis ergänzt das Werk.

Von der bisherigen Literatur über das Thema werden vor allem Arbeiten von K. Barth, W. Niesel und H. W. Maurer hervorgehoben, gewürdigt und benutzt. Dabei erscheint C. als „Theologe der Offenbarung" (29ff), der die Möglichkeit des menschl. Betens nur im Rahmen der geoffenbarten Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Menschen verstehen kann. Indem Gott sich in Jesus Christus als unser Vater kundtut und durch ihn unsere Verlorenheit aufdeckt, erweckt er in uns ein glaubendes Vertrauen (*fiducia, fides*), mit dem wir alles, was wir zum Heile brauchen (*necessitas, utilitas*) von ihm erbitten und zugleich ihm für alle seine vergangenen und zukünftigen Gaben danken können (29–35). Deswegen ist für C. das G. hauptsächlich Bitte und Danksagung (39–44). In diesem einleitenden Teil seines Buches hätte der Verf. m. E. einige wichtige, typisch calv. Begriffe, wie *„promissio Dei"*, *„pietas Dei in filios"* (vgl. 33, Anm. 29), sowie *„pietas hominis erga Deum"* (vgl. ICR IV.14.1 – OS 5,259,4ff), aber auch *„religio"* und *„cultus"* um so leichter (und für seine gesamte Abhandlung dienstbarer) analysieren können, als diese Begriffe in den angeführten Texten oft vorkommen (vgl. 31ff, Anm. 21, 29, 37, 43, 44, 47, 64, 65; dazu auch meinen Versuch in „Le jeune Calvin", Wiesbaden 1966, 220–232). Die calv. *„pietas"* scheint mir nämlich das aus der Gottes- und Selbsterkenntnis hervorspringende Grundverhalten des Glaubenden zu bezeichnen, das auch für das Beten entscheidend ist. Wer *„pius"* wird, ist nicht nur etwa zu einem „frommen Eifer" (43) befähigt, sondern noch vielmehr zu einem existenzbezogenen *„pietatis studium"*, zum Beachten der gottgewollten Verhältnis-Ordnung (*„religio"*) und zum Vollzug der personal-gemeinschaftlichen *„cultus Dei"* in Geist und Wahrheit. Das G. ist ein wichtiges Moment dieser gesamten Glaubensdynamik. In ihm besteht – wie C. sagt – die *„praecipua pars cultus Dei"* (38, Anm. 47: Zitat aus dem Jesaiakommentar).

Den „Dienstcharakter" (*officium*) des G.s betont der Verf. richtig und im von den Quellen geforderten Maße (25, 36, 38, 47 usw.). So ist auch der Titel seiner schönen Arbeit gerechtfertigt. Ob sich das calv. G. in dieser Sicht wirklich fast vollständig auf Bitte und Dank beschränkt, das bliebe noch zu beweisen. Wie es mir scheint, kennt C. doch auch eine von jedem geistlichen *utilitas*-Gedanken freie *glorificatio Dei* (vgl. z. B. 43, Anm. 64: *„preces, laudes, gratiarum actiones"*) und lehnt die Meditation bzw. Kontemplation nicht radikal ab (z. B. 195, in

einem C.-brief: „. . . ie me soutenois et confortois en la presence du Seigneur par prieres et sainctes meditations . . .“; 302, in einem G. zur Hoseavorlesung: „ut toti rapiamur ad contemplandam tuam imaginem“). Der von der Forschung weitgehend anerkannte Einfluß der *devotio moderna* auf C. macht letztere Ansicht plausibel. Hätte der Verf. diesen Einfluß und andere „altkirchliche“ Einflüsse auf C.s G.-verständnis zur Geltung gebracht, so wäre vielleicht sein Urteil über die „römische Gebetslehre“ (68ff, 115, 188ff) nicht so negativ ausgefallen. Gerade z. T. dank der mystischen Bewegung des späten Mittelalters und bes. der *devotio moderna* vermochten evangelisch gesinnte Männer wie Erasmus, Faber Stapulensis und die Reformatoren selber, den christozentrischen Zug im G. wieder herzustellen und das rein „meritorische G.“ oder den entarteten Heiligenkult zu bekämpfen. Hätte der Verf. dies mit bedacht, so hätte er beim Charakterisieren des „römischen Gebetes“ so apologetischen Dokumenten wie den berühmten Articuli Facultatis Parisiensis und ihrer Widerlegung durch C. (1544) weniger Bedeutung zugeschrieben. Die vorreformatorische, katholische Lehre vom G. (falls man von so etwas überhaupt reden darf) ist mit der Meinung einiger damaliger Pariser Theologen bestimmt nicht identisch!

Der Leser kann die Sorgfalt und die Sachkenntnis des Verf. nur bewundern, mit denen er die christologische und pneumatologische Ausrichtung der calv. Gebetstheologie darlegt. Dementsprechend ist Christus der Mittler aller menschl. Gebete. Er leitet sie zum Vater hin. Er ist auch der Fürbeter schlechthin, der in seinem erhöhten Zustand priesterlich, königlich und prophetisch handelt, damit unsere G.e Gehör finden (64–73). So kann auch unser Dienst des G.s nur eine „Teilhabe“ am dreifachen Amte Jesu Christi sein (225–267). Andererseits ist der Heilige Geist derjenige, der jedes Beten in unseren Herzen bewirkt. Er allein, die personale „Kraft“ des Vaters und des Sohnes, ermöglicht uns, „Abba“ zu rufen und als Kinder Gottes zu existieren (77–88). Der Verf. zeigt damit die bibeltheol. und dogmatische Einwurzelung der reformatorischen Frömmigkeit ganz treffend auf. Seine Konklusion wirkt hier überzeugend: die Reformation kennt keine Trennung zw. Theologie und Pietät (112). Man kann aber bedauern, daß er gewisse Punkte der calv. Systematik nicht kritischer behandelt hat. Er läßt z. B. das mythologische und stark „lokalisierende“ Himmelverständnis des Reformators ohne ein Wort der Kritik gelten, als ob der Mensch der Gegenwart solches Verständnis noch annehmen könnte. (Vgl. 53–57: „Die Ermöglichung des G.s in der Ascensio Christi“; auch 152f.) Ferner macht er den zum Scheitern verurteilten Versuch, die doppelte Prädestination bei C. als ein Positivum zu interpretieren. (126: „Die Verwerfung stellt das Wunder des Glaubens heraus“; 127: der „Schrei“ der Verworfenen sei auch eine Art Gebet!) Hier werden ihm viele evang. oder katholische Leser kaum zustimmen können.

Zum Schluß sei noch ein besonderes Verdienst der vorliegenden Arbeit hervorgehoben. Sie stellt das ekklesiologische Moment in C.s Gebetsverständnis auf eine ausgewogene Weise dar. Obwohl das IV. Buch der *Institutio* (1559), dessen Hauptthema die Kirche ist, vom G. thematisch erstaunlich wenig redet, kann aus anderen Stellen desselben Werkes, sowie aus den pastoralen und didaktischen Texten des Reformators eindeutig ersehen werden, daß für ihn die privilegierte „Stätte des G.s“ die Gemeinde war (211). Gewiß muß sich das G. wie der Glaube primär in personaler Weise vollziehen. Es entsteht aber gerade als solches im Schoße der mitbetenden Kirche. Der Glaubende betet also in der Gemeinde (185, Anm. 185: „*in sacro piorum conventu*“), mit der Gemeinde (212) und für die Gemeinde. So ist das G. nicht nur Dienst an Gott, sondern zugleich Dienst an den Mitmenschen. Es ist grundsätzlich Fürbitte: für die Brüder im Evangelium, bes. die Verfolgten (246ff), für die Verwirklichung der Reformation (249ff), für die weltliche Obrigkeit (251ff) und auch für die Feinde (256ff). „Ökumenisches“ Zusammenbeten mit den Papisten? . . . Das läßt C. nicht zu, insofern sich diese von Christus getrennt haben und die Evangelischen unterwerfen wollen (216f). Beten für Papisten? . . . Das bleibt erlaubt, insofern unter ihnen viele Gott trotz allem gehorchen und somit die Möglichkeit nicht verloren haben, sich einmal dem Evangelium völlig zuzuwenden. Ja man darf betend hoffen, „*ut papistae ex defectione ad piam concordiam redeant*“ (217, Anm. 156). Ähnlich muß der Glaubende seine fürbittende Sorge bis auf die Heiden (*infideles*) ausdehnen (149). – Wie erklärt aber C. das Verhältnis zw. G. u. Abendmahl als höchstem Ausdruck des kirchlichen Gottesdienstes? Diese zum kultischen Verständnis des G.s äußerst wichtige Frage hätte der Verf. noch beantworten müssen, um seiner wirklich interessanten Arbeit die letzte Vollendung zu verleihen.

Münster-Paris. Alexandre Ganoczy.

Kwant, R. C.: **Soziale und personale Existenz.** Phänomenologie eines Spannungsbereiches. Wien: Verlag Herder 1967. 302 S.; Ln DM/sfr. 27,—, S 168,—.

Nach dem ersten Teil „Die Ideologie des Individualismus“ (11—63), in dem aufgezeigt wird, wie die Ideologie des Individualismus seit längerem weite Teile unseres Lebens und Denkens durchzieht und zum Teil beherrscht, zeigt der zweite Teil „Der Mensch: ein in jeder Hinsicht soziales Wesen“ (65—118), daß nicht der Individualismus den Menschen in seinem sozialen Sein erreicht, sondern daß ein gegenseitiges Durchdringen zwischen den sozial Verbundenen vorgegeben und aufgegeben ist. Der dritte Teil spricht von „Stärken und Schwächen des sozialen Determinismus“ (119—170), der mit dem Problem der menschlichen Freiheit nicht zurechtkommt. Darum handelt der vierte Teil von „Person und soziale Faktizität“ (171—224), in welchem sowohl die organisierte Gemeinschaft als auch ihr Fundament, die personale Existenz des Menschen, herausgearbeitet werden, so daß ein sozialer „Personalismus“ Gegenstand und Ziel der Überlegungen bleibt. Daraus folgert dann der fünfte Teil eine „Soziale Geisteshaltung“ (225—280), in der allein die Überwindung der Ideologie des Individualismus zu finden ist. Vertiefende und weiterführende gut ausgewählte Anmerkungen stützen die Thesen des Verfassers.

Bochum. G. Ermecke.

Müller, Michael: **Grundlagen der katholischen Sexualethik.** Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1968. 185 S.; brosch. DM 16,80.

Michael Müller, der am 16. Mai 1970 verstorbene, hochverdiente Moralhistoriker, legt mit diesem Band eine Art Grundsatzethik der menschlichen Geschlechtlichkeit vor und kündigt (9) an, daß er eine „Abhandlung über Ehe und Ehelosigkeit in der Sicht der katholischen Moraltheologie“, also eine spezielle Geschlechterethik, folgen lassen werde. Der Verfasser ist durch eine Reihe von Monographien (Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal, Regensburg-München 1923; Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit, Regensburg 1932; Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954) als profunder Kenner geschichtlicher Entwicklungen über das Verständnis und die Bewertung der menschlichen Geschlechtlichkeit und all ihrer Verwirklichungsformen ausgewiesen und hat als Anreger und Herausgeber der Reihe „Studien zur Geschichte der Katholischen Moraltheologie“ (Regensburg seit 1954), deren 1. Bd. die letzterwähnte Monographie darstellt, dem Fachmann und der interessierten Öffentlichkeit viele Zugänge zu den geschichtlichen Quellen erschlossen.

So liegt auch die Stärke dieses Buches im Nachweis und in der Deutung der historischen Bezüge. Jeder Abschnitt ist durch einen geschichtlichen Rück- und Überblick eingeleitet. Von Aristoteles, der Stoa und dem Neuplatonismus an über die Anfänge einer christlichen Theologie bis zur Patristik, hier vor allem bis zu Augustinus, und von da aus über die Frühscholastik bis zu Thomas und Franz von Sales vermag er den Leser als wahrhaft Wissender zu führen. Alle Quellen sind ihm zur Verfügung, aus den vielfältigen Aussagen der Vergangenheit hört er die „Grundtöne“ heraus und macht für die Gegenwart manches deutlich, was uns ohne die Kenntnis geschichtlicher Entwicklungen einfach unverständlich bliebe.

Nicht in gleicher Intensität und Souveränität setzt sich der Verf. mit der gegenwärtigen wissenschaftlichen Fragestellung im Bereich der menschlichen Geschlechtlichkeit auseinander. Möglich, daß er dieses Anliegen erst im angekündigten Buch verwirklichen wird. Aber auch an manchen Stellen des vorliegenden Werkes wäre ein intensiveres und kritisches Eingehen auf heutige Theorien dringend erwünscht gewesen, etwa im Abschnitt V über die körperliche und geistige Differenziertheit von Mann und Frau (78–123). Hier ist die zuständige Literatur von F. J. J. Buytendijk, Die Frau, Köln 1953 bis Simone de Beauvoir. Das andere Geschlecht, Hamburg 1960 oder P. Ricoeur (Hrsg.), Sexualität, Olten und München 1963, um nur einige wichtige Werke zu nennen, nicht einmal erwähnt. So wird man sicher das Buch in seinen auf die unmittelbare Gegenwart bezogenen Analysen und Aussagen von dieser oder jener Seite angreifen oder man wird es auf jeden Fall bedauern, daß die heute für den katholischen Moraltheologen unumgängliche Auseinandersetzung mit ganz anders orientierten Auffassungen und Vorschlägen nicht erfolgt ist. Andererseits ist natürlich dadurch dem Buch eine gewisse Geschlossenheit der Aussage erhalten geblieben.

Müller bietet seine Erkenntnisse in 7 Abschnitten dar:

I. Die Einstellung zur Sexualität (11—27) ist eine Art Standortbestimmung. Immer noch sieht der Verf. die Bewertung der menschlichen Geschlechtlichkeit durch die scharfen Gegensätze Prüderie und tierische Genußsucht markiert. Dazwischen wird aber doch gegenwärtig die Gruppe derer, welche sich zu einer humanen und personalen Verwirklichung der Geschlechtlichkeit bekennen zahlenmäßig immer größer. Das Ziel einer „Formung der richtigen Stellungnahme“ ist nach M. dann erreicht, „wenn der junge Mensch die ihm dargebotene objektive Wertung durch eigenes Nachdenken als richtig erkannt und durch eigenen Entschluß als bindende Norm anerkannt hat“. Sollte über diese An-

erkenntnis hinaus nicht auch die Erziehung zur Liebesfähigkeit und zur verantwortlichen Begegnung mit dem anderen Geschlecht betont werden?

II. Die theologische Grundidee der Sexualität (28—40). Hier wird das Thema des Buches von der Bibel, insbesondere vom Schöpfungsbericht her angesprochen. M. erkennt die Geschlechtlichkeit als positive Lebensmacht durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der eben nur als geschlechtsbetontes Wesen, als Mann oder Frau, existiert. Sodann ist die durch die Geschlechtlichkeit mitgegebene Liebesfähigkeit des Menschen bis hin zur Gottesliebe angesprochen. Auf diesen Zusammenhang hat im Mittelalter „am schönsten und eindringlichsten" (34) Hugo von St. Viktor hingewiesen. Was neuerdings Th. Bovet in seiner Deutung der biblischen Aussage von der *una caro* als der „Eheperson" vertritt, die aus Mann und Frau im Prozeß der Ehe werden muß, das findet sich schon bei Petrus Lombardus: „Aus zweien wird gewissermaßen eine Person" (33). Schließlich muß der Fruchtbarkeitsauftrag als Weiterwirken der Schöpferliebe Gottes gesehen werden. Die göttliche Trinität ist in der irdischen Dreifaltigkeit von Mann, Frau und Kindern abgebildet.

Dieser deutlichen Botschaft der Schrift gegenüber erscheint die Beschränkung der Ehe und zumal der Frau bloß auf die Fortpflanzung als eine Verkürzung der göttlichen Offenbarung. Schuld daran ist das aristotelische Geschlechtsverständnis und sein Nachwirken bei seinen „christlichen Schülern". Es ließ allenfalls eine Würdigung des Sexus zu, konnte aber zu den wesentlich menschlichen Ausdrucksformen des Eros, der Freundschaft oder gar der Agape nicht vordringen (39).

III. Die Entfernung vom Ideal (41—48) ist objektiv durch die hybride Abkehr des Menschen von Gott initiiert, subjektiv durch die augustinische Lehre in verhängnisvoller Weise gefördert, daß der Mensch es als Strafe für die Sünde hinnehmen müsse, daß er seine Geschlechtsorgane nicht wie Hände und Füße willkürlich lenken könne und daß er sich immer wieder der Geschlechtslust überlasse. Ein unwirkliches Idealbild von einem Geistesmenschen, der durch die Vernunft seine Triebe absolut beherrschen könne, verstärkte die Tendenz der späteren Theologie, in die augustinische Klage und Anklage über die verderbliche Wirkung der Geschlechtskraft einzustimmen.

IV. Die Wertung der Frau vor und nach der Offenbarung Gottes und in der Menschheitsgeschichte (49—77) bietet dem Historiker die Möglichkeit, seine Erkenntnisse auszubreiten. Die Auffassung des Paulus stellt er so dar: „Nach der Lehre des Völkerapostels stehen somit vor Gott Mann und Frau gleichwertig nebeneinander. In der Gemeinde hat jedoch die Frau hinter den Mann zu treten" (54). Der Weisung des Apostels, daß die Frau in der Kirche schweigen solle, mißt er so viel Gewicht bei, daß dadurch die Frau „im Katholizismus später den Zugang zu den kirchlichen Ämtern" verlor (55). Wenn sich immer auch bei christlichen Schriftstellern und Theologen zuweilen erschütternde Fehlurteile über die Frau und ihre Unterlegenheit gegenüber dem Mann eingeschlichen haben, so hat freilich nicht die Bibel Pate gestanden, sondern eine Geistigkeit, die sich aus anderen Quellen nährte, sowie die Übernahme der aristotelischen Biologie in der Hochscholastik.

V. Die körperlich-geistige Differenziertheit von Mann und Frau (78—123). Der allenthalben, innerhalb und außerhalb des Christentums, feststellbare bedeutsame Unterschied in der Einschätzung von Mann und Frau beruht einmal auf den Aussagen der Zeugungsbiologie vergangener Tage. Auf die Frage, wie denn Mädchen entstehen, gab es vielerlei Antworten. Alle aber waren einig in der Behauptung, daß Mädchen den Knaben niemals gleichwertig sein können. Von dieser völlig verkehrten biologischen Anschauung her wurde dann auch der Satz geprägt, der bis in die unmittelbare Gegenwart herein eine gewichtige Rolle spielt: „Aus der Vorstellung, daß sofort während des Koitus aus der ‚Samenvermischung' ein Kind entsteht, erwuchs die Bezeichnung des Geschlechtsverkehrs als ‚actus per se ad generationen prolis aptus'" (84).

Die geistig-seelisch-charakterliche Unterschiedenheit von Mann und Frau ist nach dem Verf. durch die Gegensatzpaare aktiv und passiv (101—106), objekt- und personbezogen (106—109), Kopf und Herz (109—114) festgelegt. Zwar rät der Verf. zur Vorsicht gegenüber einer allzu schroffen Anwendung dieser Gegensätze als Kennzeichnung männlicher bzw. fraulicher Eigenart; statt der Kennzeichnung „passiv" für die Frau will er mit Th. Kampmann lieber das Eigenschaftswort „rezeptiv". Dennoch bekennt er sich hinsichtlich des dritten Gegensatzpaares zu der Meinung: „Beim Mann herrscht der Kopf, bei der Frau das Herz; er lebt von Gedanken, sie von Gefühlen; seine Lebensrichtung wird durch Grundsätze, die ihre von der Liebe bestimmt" (109). In ganz anderem Zusammenhang greift M. diese Unterscheidung noch einmal auf und führt das Nachgeben der Frau gegenüber bedenklichen Modeerscheinungen offensichtlich auf diese Unterschiedenheit zurück: „Opposition gegen die herrschende Sitte erfordert ja immer in hohem Maße die Selbständigkeit des Denkens, die Bindung an objektive Normen und den Mut zur Isolierung" (178). Auf Grund der aufgezeigten fraulichen Eigenart läßt der Verf. die weibliche Psyche zur Situationsethik geneigt sein; für ihn ist es „gewiß kein Zufall, daß Pius XII. seine Ansprache (18. 4. 1952) über die Verwerflichkeit der Situationsethik vor dem Internationalen Kongreß der weiblichen Jugend hielt" (110f).

Wie schon erwähnt, wäre an dieser Stelle insbesondere eine eindringlichere Auseinandersetzung mit heutigen Auffassungen dringend gewünscht. Zugegeben, es lassen sich Unterschiede im geistig-charakterlichen Bereich der Geschlechter feststellen. Woher kommen sie? Sind sie wirklich unabänderliche Schöpfungswirklichkeit oder sind sie durch bestimmte soziale und soziologische Gegebenheiten erst mit der Zeit entstanden? Können sie in solcher Gegensätzlichkeit ausgedrückt werden? S. 115f neigt der Verf. dazu, den Raum der Betätigung für die beiden Geschlechter durch die Bibel bestimmt zu sehen, in dem Strafurteil Gottes nach der Sünde: „Dem Mann soll die Beherrschung der Erde, der Frau wird die Fortpflanzung besondere Schwierigkeiten bringen. Die Wirksamkeit in der Welt ist somit in erster Linie dem Manne, die Betreuung der Nachkommen der Frau zugewiesen."

Solche Auffassungen bekommen Bedeutung, wo es um die Bewertung der Berufstätigkeit der verheirateten Frau außerhalb der Familie geht (115f), auch dort, wo ethische Folgerungen aus dem Vorgesagten abgeleitet werden (121—123).

VI. Die gegenseitige Zuneigung von Mann und Frau (124—158). Der Verf. erklärt die geschlechtliche Zuneigung aus der Tatsache der Verschiedenheit und gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit der Geschlechter und folgt hier Franz von Sales mit seinen Aussagen über die correspondance et proportion, während Aristoteles und Thomas von Aquin alle wesentlich menschlichen Begegnungen aus der Gleichheit zweier Personen ableiten.

Als Erscheinungsformen der Geschlechterbegegnung stellt M. den Sexus, den Eros, die Freundschaft und die Agape heraus und charakterisiert sie im einzelnen (134—141). Nachdrücklich muß unterstrichen werden, daß die jeweils höhere Form der Begegnung die anderen mit einschließt und in der vollen Verwirklichung der ehelichen Lebenseinheit alle vier Erscheinungsformen gegenwärtig sein sollen. Wie jeden mit der Sachlage Vertrauten und um die Zukunft Besorgten beschäftigt auch M. das Phänomen des isolierten Sexus ohne humane Bindung an den Partner. Angesichts der tatsächlichen Wirklichkeit bleibt sicher die Meinung S. 143 umstritten: „Die eigentliche Domäne des isolierten Sexus ist nicht der Bereich der Geschlechterliebe, sondern das Gebiet der Perversität und Sexualdelikte."

VII. Die Umfriedung der Sexualität durch das Schamgefühl (159—185). Dieses Schlußkapitel bringt Überlegungen zum anatomischen und funktionalen Schamgefühl, sowie zum Schamgefühl aus „Minderwertigkeits- oder Heiligkeitsgefühl" (168). Dabei wird noch einmal zwischen dem männlichen und dem weiblichen Schamgefühl unterschieden, der Einfluß der Umwelt, der Zeitverhältnisse, der geographischen und geschichtlichen Bedingtheiten auf das jeweils „richtige" Schamgefühl wird herausgestellt. Daß auch in diesem Bereich heute ein bemerkenswerter Wandel eingetreten ist, sieht M. durch die Sexwelle und die öffentliche Diskussion, etwa über empfängnisverhütende Praktiken, eindeutig und negativ erwiesen.

Grundlagen der katholischen Sexualethik sind demnach die Schöpfungswirklichkeit mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen, mit seiner geschlechtlichen Differenziertheit und den dadurch bedingten Begegnungsformen in Liebe und Fruchtbarkeit. Sodann die ständige kritische Auseinandersetzung mit bibelfernen und leibfeindlichen Tendenzen. Hier liegt sicher das Hauptverdienst des Buches. Von hier aus werden die so sicher klingenden Worte von einer ständigen und durch eine lange Tradition unveränderlich gewordenen Lehre der Kirche fragwürdig, also wert, daß man sich durch Nachfrage um den Wahrheitskern bemüht. Schließlich gehört zu den Fundamenten einer Sexualethik die Erkenntnis, daß es nicht einfach um Triebmächte geht, sondern um die Gestaltwerdung der Liebe unter den Menschen. Mit aller Deutlichkeit ruft M. Müller darum das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen und der Gesellschaft an. Wer sich nicht bloß mit Augenblicksfragen der menschlichen Sexualität beschäftigt, sondern große Zusammenhänge überschauen und auf ihre geschichtliche Mächtigkeit hin kennenlernen will, dem wird die Lektüre des Werkes viel Gewinn bringen.

Würzburg. Georg Teichtweier.

Varga, Paul: **Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz.** (Wiener Beiträge zur Theologie, hrsg. von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Bd XXI), Wien, Verlag Herder 1968 162 S.; kart. S 98,—; DM/sfr 15,80.

Seit ich im Jahre 1963 die Bücher von George Morel und Giovanna della Croce über Johannes vom Kreuz besprach, hat sich ungeheuer viel in der Kirche und der Theologie geändert. Diese veränderte Lage kam denn auch in meiner Besprechung des Buches von Rudolf Mosis, Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz, aus dem Jahre 1966, zum Ausdruck. Inzwischen ist die

Veränderung weiter gegangen und die Kirche von schweren Kontroversen erschüttert worden, die auch die ganz andere Sicht der natürlichen Umgebung des Menschen reflektieren. Da scheint das vorliegende Buch fast aus einer anderen Welt zu stammen. Nur einmal, auf S. 136, erwähnt der Verfasser beiläufig, man müsse sich vor Augen halten, „daß die Mentalität seiner (des Johannes vom Kreuz) Zeit grundverschieden von unserer heutigen war". Man hätte gewünscht, daß er darauf sehr viel mehr eingegangen wäre, denn im weiteren Verlauf der Untersuchung ist nie mehr davon die Rede, und der Verfasser erklärt nicht, worin diese Verschiedenheit besteht und wie sie sich in unserer Beurteilung des Johannes vom Kreuz, insbesondere in seiner Lehre von der „Schöpfung in Christus", auswirkt.

Die Aussage des Klappentextes, daß in diesem Buch „die Lehre des Johannes vom Kreuz ganz neu beleuchtet" wird, stimmt nicht ganz. Große Teile des Werkes behandeln solche wohlbekannten Themen wie die Dunkelheit der Gotteserkenntnis, den Weg zur Einung durch den Glauben, den Übergang von der Betrachtung zur Kontemplation usw., die kaum das Titelanliegen der „Schöpfung" betreffen, und man fragt sich, warum es notwendig war, diese so oft behandelten Themen nochmals zu diskutieren.

Abgesehen von ein paar Fußnoten, die einige auf das Thema bezügliche Väterstellen angeben, vermißt man eine patristische Grundlage, die gerade bei diesem Gegenstand nötig gewesen wäre und viel zur Erhellung des Gesamtthemas beigetragen hätte. Denn so wie sich die vorliegende Untersuchung gibt, erhält man den Eindruck, als sei Johannes vom Kreuz fast unabhängig von der mystischen Tradition der Kirche gewesen, was keineswegs der Fall ist. Es genügt wirklich nicht, das Thema der im Dunkel wohnenden Gottheit mit einem Verweis auf patristische Literaturangaben in einem Werk Anton Webers abzutun. Dies hätte in die ganze Lehre vom Dunkel und von der *via negativa* des Gregor von Nyssa, des Pseudo-Areopagiten und Meister Eckharts eingearbeitet werden müssen. Noch immer vernachlässigen allzu viele unserer Theologen die griechischen Väter, die gerade für die katholische Mystik so wichtig sind.

Aber wenn in diesem Buch der Rückblick in die Vergangenheit fehlt, so noch viel mehr der Blick in die Zukunft. Denn schon allein der Titel „Schöpfung in Christus" ruft geradezu nach einem Vergleich mit Teilhard de Chardin, für den ja die Beziehung Christi zur Welt, der „kosmische Christus", das Hauptanliegen seiner Mystik war (und meiner Ansicht nach war Teilhard ein Mystiker). Die Angst des spanischen Kirchenlehrers vor der Natur, die erst nach der mystischen Umformung einer „gereinigten" positiven Haltung weicht, liegt dem modernen Denker völlig fern. Denn Teilhard, wie der moderne Mensch überhaupt, sieht ja die Dinge nicht so sehr als zur Sünde verlockende Geschöpfe, sondern großenteils als Forschungsobjekte.

Paul Varga stellt ohne jegliche Kritik fest: „Der Mensch ist zu einer ausschließenden Liebe zu Gott berufen", und „Johannes vom Kreuz verlangt, daß die Welt für einen auf Gott ausgerichteten Menschen vollkommen verschwindet" (125f). Wenn das richtig wäre, so würde die ganz überwiegende Mehrzahl nicht nur aller Menschen, sondern auch aller Christen, von Gott ausgeschlossen sein. Nun lassen sich viele Aussprüche des Heiligen allerdings so verstehen; aber dabei ist doch zu bemerken, daß Johannes vom Kreuz nicht für „gewöhnliche" Menschen, sondern für Karmeliten schreibt, die allerdings zu einem Leben ausschließlicher Kontemplation berufen sind. Für diese Menschen mag eine derartige Ausschließlichkeit gelten, aber auch nur für diese – und wahrscheinlich auch für diese nur mit gewissen Einschränkungen. Denn selbst für eine heilige Theresia von Avila ist ja die Welt nicht verschwunden; man denke nur, wie unangenehm es ihr, der Kastilierin, war, für einige Zeit in Andalusien leben zu müssen (wie übrigens auch Johannes vom Kreuz selbst), und wie ungehalten sie war, wenn P. Gracian ihr nicht den versprochenen Besuch abstattete.

Mir scheint, man darf selbst die großen spanischen Mystiker nicht allzu wörtlich nehmen – sie waren in ihrem persönlichen Leben doch sehr viel menschlicher als in ihrer Lehre.

Allerdings stimmt es, daß unsere Zeit ein Gegengewicht nötig hat zu der überwältigenden Tendenz selbst gewisser katholischer Denker, die „die Verordnung eines Lebens rein als Antwort auf die sich hingebende Liebe Gottes . . . zugunsten einer bloßen Begegnung Christi im Nächsten oder gar in der rein weltlichen Arbeit und technischen Betriebsamkeit untergehen lassen möchten" (H. Urs von Balthasar, zitiert auf S. 141f). Aber vielleicht ist diese einseitige Tendenz unserer Zeit, nur das Christuswort „Sofern ihr es auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr es mir getan" (Mt 25,40) gelten zu lassen, auch eine Antwort auf die ebenso einseitige Tendenz früherer Zeiten, die Nächstenliebe über einer vermeintlichen Gottesliebe zu vergessen, wie ja leider selbst heute noch in gewissen bewußt „katholischen" Ländern die Not der Armen und die sozialen Bestrebungen vieler fortschrittlicher Katholiken nicht nur nicht ernst genommen, sondern gar bekämpft werden. In diesem Zusammenhang wird man doch die einseitige Hervorhebung „einer bloßen Begegnung Christi im Nächsten" als eine Reaktionserscheinung ansehen müssen, von der zu hoffen ist, daß sie sich allmählich auch mit der Betonung der Gottesliebe zu einer harmonischen und wahrhaft christlichen Synthese vereinigt.

Man hätte sich in dem vorliegenden Buch doch mehr Kritik und weniger eine Darstellung so vieler wohlbekannter Lehren des hl. Johannes gewünscht. Zum Beispiel, ist es heute wirklich noch angemessen, den Satz des Heiligen: „Darin, daß man sich in allem innerlich und äußerlich verneinen und vernichten kann, besteht der g a n z e (Sperrung des Verf.) Weg zu Gott hin", ohne jede Kritik zu zitieren? Und ist es wirklich zur Gottesvereinigung nötig, von allen menschlichen Fähigkeiten leer zu werden? (57 u. 59). Es ist auch zu bezweifeln, daß sich Christus als Gott des Menschen „nur als der Gekreuzigte" zeigt. In der Mystik der Ostkirche, z. B., wird sehr viel mehr Gewicht auf den auferstandenen und verherrlichten Christus gelegt, und der Mittelpunkt des Kirchenjahres ist ja auch nicht Karfreitag, sondern Ostern.

Eine einseitige Betonung des „Übernatürlichen", des Leidens, der vollkommenen Abtötung, der Weltflucht in der asketisch-mystischen Literatur der Gegenreformation hat zu der heutigen Überbetonung des Menschlich-Allzumenschlichen geführt. Was wir heute brauchen, scheint mir, ist nicht ein kritikloses Zurückgreifen auf die für unsere Welt nicht mehr tragbaren Einseitigkeiten des großen spanischen Kirchenlehrers, sondern eine Synthese, die sowohl der Notwendigkeit christlicher Kritik an der „Welt", wie auch moderner Weltbejahung gerecht wird. Dem heutigen Menschen scheint es unhaltbar, daß, wie der Verfasser schreibt, nach Johannes vom Kreuz „der Mensch . . . zu einer ausschließlichen Liebe zu Gott berufen" ist (125). Denn das große Liebesgebot Jesu ist ja zweifach: Liebe zu Gott und zum Nächsten; echte Liebe zu Gott muß für den Nächsten fruchtbar werden. Das hätte auch Johannes vom Kreuz nicht bestritten, aber er hat es nicht betont, denn sein großes, man könnte wohl sagen sein einziges, Thema war, seinen Karmeliten und Karmelitinnen den direktesten Weg zur mystischen Beschauung zu zeigen, der für ihn über die Negation der Kreatur führte, um schließlich auch die Kreatur in Gott wiederzufinden.

Es ist ein sublimer Weg; aber es war der Weg des siebzehnten Jahrhunderts. Es ist nicht mehr unser Weg; es ist auch nicht der Weg aller Heiligen gewesen. Denn man wird dem Verfasser kaum zugeben können, daß „die Heiligen in ihrem Innersten sich im Leiden wohl fühlen" (71). Wenn man sich im Leiden wohl fühlt, so ist das doch kein Leiden mehr (eher schon Masochismus); und obgleich die Heiligen den Wert des Leidens für den gefallenen Menschen betonen, so ist es doch kein absoluter Wert – in der ewigen Seeligkeit gibt es kein Leiden. Auch gibt es Heilige, wie z. B. Thomas More, der vielleicht der modernen Welt näher steht als Johannes vom Kreuz, die zwar am Ende ihres Lebens das Leiden als Märtyrer freudig auf sich genommen haben, von denen man aber nicht sagen kann, sie hätten es gesucht oder gar sich darin wohl gefühlt.

Derartige Behauptungen können in der heutigen Welt dem Christentum nur schaden, weil sie die Heiligen als Neurotiker erscheinen lassen. Es ist schade, daß das vorliegende Buch nicht auch in dieser Hinsicht stärkere Kritik, oder zumindest Zurückhaltung geübt hat. Denn gewiß hat die heutige Welt die konsequente Gottes- und Christusliebe eines Johannes vom Kreuz bitter nötig, aber ebenso gewiß muß diese Liebe so dargestellt werden, daß man auch die Einseitigkeiten, die für uns Heutige nicht mehr tragbar sind, ohne Scheu herausstellt und den Karmelheiligen – wie die Mystiker überhaupt –, auch unter dem Gesichtspunkt unserer so veränderten Weltschau behandelt.

Oxford. Hilda Graef.

Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 251 S.; Paperback DM 17,80.

Der Band bietet die Referate und die (geschickt) zusammengefaßte Diskussion einer Tagung, die im Oktober 1967 im Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, Bad Honnef, stattgefunden hat. Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaftler (G. Gäfgen, Hamburg; A. E. Ott, Tübingen; H. K. Schneider, Münster; Ch. Watrin, Bochum; I. Zweig, Frankfurt/Main, früher Bonn) und leider nur ein einziger Vertreter der katholischen Soziallehre (Th. Mulder S.J., Rom, Gregoriana) diskutierten ein Problem, das gewiß für die katholische Soziallehre von Bedeutung ist, aber bisher, wie Mulder mit Recht bemerkt, noch recht wenig in ihren Blick gekommen ist. Wie es bei einem so komplexen Thema nicht anders zu erwarten ist, kommt eine große Menge von Gesichtspunkten zur Sprache, die es unmöglich macht, eine ins einzelne gehende Würdigung vorzunehmen.

Referate und Diskussion bewegen sich teilweise auf einer hohen Abstraktionsstufe (insbesondere die Referate von Gäfgen und Mulder und ein Teil der Diskussion). Was hier zutage gefördert wird, ist nicht gerade neu, aber oft klug und intelligent gesagt.

Daß es der (kath.) Sozialethik in erster Linie darauf ankommen müsse, das Problembewußtsein zu schärfen, daß sie sich vor allem der Erarbeitung, der Verdeutlichung und Sicherung von „Grenzwerten" zuzuwenden habe, die besonders im „Verletzungszustand" aufleuchten, ist eine alte Sache. Daß sich das Problem der Grenzwerte immer dann

neu stellt, sobald wieder „Barbaren" auftauchen, ist ebenso bekannt und hat in der Vergangenheit dazu geführt, daß der Traum von der „Ewigen Wiederkehr des Naturrechts" (H. Rommen) immer während oder kurz nach den Epochen von Rechtszerstörungen geträumt wurde. „Gute" Zeiten sind daher für die Ethik „schlechte" Zeiten.

Daß die Urteilsfindung der Ethik sich eher auf dem Wege der „Approximationstheorie der Wahrheit", der schrittweisen Annäherung an die Wahrheit, zu vollziehen habe, ohne sie je voll zu erreichen, ist sicher ein guter Hinweis in der Diskussion gewesen.

Daß es der Ethik nicht gelingen kann, absolute Werte im Wirtschaftlichen oder eine verbindliche Rangfolge von Zielen und Werten einsichtig zu machen, beweist der im Grunde ergebnislose erkenntnistheoretische Streit. Was sie jedoch versuchen sollte und was auf der Tagung in Honnef vielleicht nicht so deutlich ausgesprochen wurde, ist der Versuch, mehr negativ verschiedene Ziele gegeneinander zu relativieren, insbesondere gegenüber ideologischen Absolutheitsansprüchen in der Verfolgung bestimmter Ziele. Im Grunde genommen haben dies — damit geht der Rezensent über das hier besprochene Buch hinaus, nicht jedoch über dessen Thematik — etwa Wissenschaftler vom Range eines W. Roepke, L. A. Hahn, E. Küng und andere getan, die insofern ebenso versierte Ethiker wie Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaftler waren bzw. es sind. Gerade die letzten Namen beweisen, daß auch das Geschäft der Ethik heute schon weitgehend von Fachwissenschaftlern mitverwaltet wird, ein Vorgang, über den die professionellen Ethiker nicht ungehalten sein sollten. Im Gegenteil, sie sollten es begrüßen, wenn ihre Anliegen mehr und mehr Allgemeingut werden.

In diesem Sinne kann man wohl auch die Bemerkung in der Diskussion verstehen: „Die katholische Soziallehre sollte nicht unbedingt in Anspruch nehmen wollen, anderes zu sagen als andere Menschen auch. Daß sich katholisch konzipierte Gesellschaftsethik nicht in jedem Fall von anderen Aussagen unterscheidet, ist kein Mangel. Es kann geradezu als ein besonderes Zeichen der Wahrheit betrachtet werden, daß von ihr das Gute auch bei anderen begriffen wurde oder daß von anderen ihre Einsichten übernommen werden" (211).

Der Wert des Buches liegt in der klaren Herausarbeitung der Methodenproblematik für die katholische Soziallehre. Daß es sachlich nichts wesentlich Neues bringt, ist kein Nachteil; sein Vorzug liegt darin, daß es Bekanntes sehr gut darbietet.

Münster. Wilhelm Weber.

Mitbestimmung? Beiträge zur Problematik der paritätischen Mitbestimmung in der Wirtschaft (Hrsg. von Goetz Briefs) Stuttgart: Seewald Verlag 1967. 240 S.; Paperback DM 12,80.

In sozialethischen und sozialpolitischen Veröffentlichungen muß Wirklichkeitsnähe durch rasches Veralten erkauft werden. Dennoch dürfte die vorliegende Aufsatzsammlung zum Problem der paritätischen wirtschaftlichen Mitbestimmung ihre Aktualität noch längere Zeit, in einigen Stücken sogar auf lange Sicht, behalten. Als Herausgeber zeichnet der im deutschen Sprachraum wohl immer noch namhafteste Kenner der Gewerkschaften, Goetz Briefs, emeritierter Professor der Georgetown und der Columbia University, New York.

Der Herausgeber selbst warnt in seiner Einleitung (7—14) vor dem Einschmuggeln einer „Trojanischen Troika" mittels der paritätischen wirtschaftlichen Mitbestimmung in unsere Gesellschaftsordnung, „weil die Forderung der weit ausgebauten paritätischen Mitbestimmung nach drei Seiten hin hochgespannte Erwartung durch die List der Wirklichkeit enttäuscht"(7) und weil die Logik der gewerkschaftlich konzipierten Mitbestimmung auf Syndikalismus hintreibt (12). Er begründet diese These näher durch einen eigenen Beitrag am Ende des Bandes unter dem Titel „Zwischen Logik und Dialektik der paritätischen Mitbestimmung" (196—237). Hier gibt er — einst gefeierter Theoretiker und Freund der Gewerkschaften — seiner Enttäuschung insbesondere über die deutschen Gewerkschaften Ausdruck, denen er vorwirft, das gewerkschaftliche Anliegen durch die Forderung nach paritätischer Mitbestimmung denaturiert zu haben, ferner mit unhaltbaren und unbeweisbaren Ansprüchen („Hüter der Demokratie") zu operieren und dennoch selbst — als nunmehr „befestigte Gewerkschaft" — das lautstark vorgebrachte Postulat nach mehr „Demokratie" tagaus tagein zu desavouieren. Außerdem wird der Verdacht geäußert, der zunehmende Funktionsschwund der Gewerkschaften solle durch paritätische Mitbestimmung kompensiert werden.

Zu dem Beitrag von Werner Schöllgen „Prolegomena zur paritätischen Mitbestimmung" (15—55) sollte der Rezensent aus der „Vorbemerkung des Herausgebers" (15) nur zitieren, daß der Aufsatz „mißverstanden wäre, wenn man in ihm einen direkten Bezug zur gegenwärtigen Kontroverse suchte. Er berührt sie nur am Rande; aber der aufmerksame Leser wird die indirekten und impliziten Beziehungen zur Mitbestimmungsfrage als Prolegomena zu ihr begreifen".

Anton Rauscher greift in seinem Aufsatz „Arbeit und Eigentum in der Problematik der paritätischen Mitbestimmung" (56—97) ein zentrales Thema in der sozialethischen Diskussion um die paritätische Mitbestimmung auf. Zwei Dinge sind wichtig: Einmal die notwendig gewordene Korrektur des das Institut selbst entwertenden Eigentumsbegriffs, wie er sich (nicht zuletzt unter dem Einfluß der Enzyklika *„Mater et Magistra"*) in den mitbestimmungsfreundlichen Kreisen der katholisch-sozialen Bewegung beifällig festgesetzt hat, zum anderen die Widerlegung der Behauptung, daß die Inanspruchnahme fremder Arbeit zum Betriebe des eigenen Kapitalvermögens die Einräumung gleichberechtigter wirtschaftlicher Mitbestimmung an die Arbeit nach sich ziehe.

Für die aktuelle Diskussion des deutschen Regelsystems der qualifizierten wirtschaftlichen Mitbestimmung ist der Beitrag von Franz Böhm „Die rechtliche Problematik der paritätischen Mitbestimmung" (121—195) wohl am ergiebigsten. Neben einer Erörterung der wichtigsten rechtlichen Aporien dieses Regelsystems ist besonders hervorzuheben die meisterhafte Zergliederung der geläufigsten Argumente, die für die paritätische wirtschaftliche Mitbestimmung vorgebracht werden (152ff). Dieser Teil der Darstellung ist wärmstens all denen zu empfehlen, die sich die Sachproblematik allzu schnell durch deren Ethisierung und Moralisierung verstellen lassen.

Mit Wolfgang Heintzeler ist der einzige aktive Wirtschaftler in dem Band vertreten. Er untersucht „Das Betriebsverfassungsgesetz als optimale Synthese von Marktwirtschaft, Eigentumsordnung und Mitbestimmung" (98—120). Noch einmal wird der Gedanke des „Volkskapitalismus" entwickelt, d. h. der breiten Vermögensstreuung am volkswirtschaftlichen Kapital, die nicht durch die paritätische Mitbestimmung in ihrer Effizienz präjudiziert werden dürfe. Im übrigen ist der Aufsatz durch seinen Vergleich zwischen dem Betriebsverfassungsgesetz und dem Montan-Mitbestimmungsgesetz für die aktuelle Diskussion sehr gut verwertbar.

Die hier kurz vorgestellte Aufsatzsammlung bietet zwar keine Rundum-Information zum Thema der wirtschaftlichen Mitbestimmung, da in ihr ausschließlich Kritiker des Regelsystems der paritätischen Mitbestimmung zu Wort kommen. Wer sich jedoch der Mühe unterzieht, die nicht immer leicht lesbaren Beiträge eingehend zu studieren, wird dadurch in die Lage versetzt, sich mit Sachverständnis in die Diskussion einzuschalten oder ihr zumindest folgen zu können.

Münster. Wilhelm Weber.

Nawroth, Edgar OP: **Zur Sinnerfüllung der Marktwirtschaft.** Köln: J. P. Bachem Verlag 1965. 140 S., kart. DM 8,80.

In diesem Bändchen faßt der Autor einerseits seine wichtige Studie zur „Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus" [1] zusammen, geht aber auch andererseits darüber hinaus, indem er dem Neoliberalismus den wirtschaftsphilosophischen Spiegel vor das Gesicht hält und ihn fragt, wie er es denn mit der Sinnbestimmung der (Markt-)Wirtschaft halte. Nawroth versucht zunächst auf philosophischer Grundlage die kausalmechanische Vergangenheit der neoliberalen Auffassung von der Wirtschaftsordnung bloßzulegen. Diese Vergangenheit habe auch in der Wirtschaftslehre den Dualismus zwischen konkreter Erfahrungswirklichkeit und idealistischer Wertwelt im Menschen hervorgebracht. Demgegenüber stellt der Autor fest, daß erst „die wertenden Akte des Menschen, die der konkreten Wirklichkeit Werte aufprägen und so Kulturgüter schaffen, . . . die Verbindung zwischen beiden Welten (herstellen)" (12). Nawroth überwindet die „unrealistische Trennung beider Bereiche", deren Kernproblem in der Wesenserfassung von Sein und Wert liegt, durch eine metaphysische Wertlehre. Danach ist das Sein seinem innersten Wesen nach werthaft, zumal „der Wert als die Wesensvollendung des Seienden im Sein gründet" (13).

Aus diesem Zusammenhang wird Nawroths finalethische Orientierung klar, die in der Wirtschaft eine sittliche Dienstfunktion erblickt und somit „den wirtschaftlichen Vollzug zu einer bewußten Gestaltungsaufgabe macht", die den Menschen im Mittelpunkt sieht. Der faktischen Wirtschaftsgestaltung gehen nach Nawroth drei grundsätzliche Aussagen voraus. (1) Das Selbstverständnis des Menschen und seiner Grundrechte richten sich auf seine Stellung im Wirtschaftsablauf; (2) die Lebens- und Kulturauffassung des Wirtschaftenden leitet sich von diesem Menschenbild ab und zielt somit auf die Ziel- und Sinnfrage des Wirtschaftsvollzuges, im individuellen wie im kollektiven Bereich; aus dieser Verantwortung für die materielle Sicherstellung von Individuum und Gemeinschaft, auf der das volkswirtschaftliche Gemeinwohl basiert, ergibt sich (3) der Sozialzweck der Wirtschaft, der somit das Ordnungskriterium des Wirtschaftsvollzuges darstellt.

[1] Nawroth, Edgar OP: Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. 2. Aufl. Heidelberg, 1963.

Die Kritik Nawroths am Wirtschaftsliberalismus – alt- und neoliberaler Richtung – konzentriert sich hauptsächlich auf die „Überbetonung der Markt- und Tauschmechanik durch die neoklassische Wirtschaftsauffassung, deren Funktionstheorie des Marktes eine „abstrakt-theoretische Bestimmung des Wirtschaftsablaufes" darstellt. Der Autor hingegen will das Verstehen der Wirtschaft und ihre Wissenschaft aus einem solchen Reduktionismus herausführen, indem er „das Wesen der Wirtschaft (grundsätzlich) als menschlich-sittliche, der personalen Wesensentfaltung und Wertverwirklichung untergeordnete Funktionseinheit (wertet)" (37). Hiermit wird „Wirtschaft als gesellschaftlicher Lebens- und Kulturprozeß", für den das Soziale nicht „nur ein ihrer sozialinterventionistischen Toleranz entsprechender ‚Nebeneffekt' (ist)" (36). M. a. W., die Ergebnisse menschlichen Handelns können nicht unabhängig von den handelnden Menschen angesehen werden[2]. Gerade in der Verteilungsfrage sieht Nawroth einen der wesentlichen Unterschiede zwischen neoliberaler und christlich-sozialer Wirtschaftsauffassung. Die Neoliberalen seien in diesem Problem primär an der individuellen Freiheit der Besitzenden, der Funktionsfähigkeit des Wettbewerbs und der maximalen Produktivität der Marktwirtschaft orientiert. Oder anders ausgedrückt, der soziale Erfolg des gesteigerten Sozialprodukts rechtfertigt die faktische Ungleichheit in der Verteilung. Die „Marktgerechtigkeit" sei das „allein sittliche" Leistungsprinzip (Miksch), dem die „soziale Gerechtigkeit" bzw. die „austeilende Gerechtigkeit" nichts „äquivalentes" entgegenzusetzen habe. Für die christlich-soziale Auffassung hingegen ist „das soziale Anliegen nicht im Wesen der Wirtschaft verankert und nicht durch das marktwirtschaftliche Instrumentarium institutionell gesichert" (72). Der Normwert für die sozialethische Bewertung ist für Nawroth also nicht im funktionsfähigen Wettbewerbsautomatismus, „sondern im umfassenden, politisch zu interpretierenden Gemeinwohl, das als Inbegriff wechselseitiger, sittlich aufgetragener Verantwortung das eigentliche Formprinzip der Gesellschaft insgesamt und des Wirtschaftsvollzugs im besonderen darstellt" (75).

Abschließend kann gesagt werden, daß es das Verdienst dieses Bändchens ist, über die „mehr aphoristische Art des Nachdenkens über die philosophischen Grundlagen unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung"[3] hinausgegangen zu sein; insbesondere aber gezeigt zu haben, daß in der liberalen Wirtschaftsordnung, gerade weil der freie Wettbewerb als naturgesetzliche Funktionseinheit die Aufgabe eines Regulativprinzips erfüllt, „die Freiheit nur Mittel zum Zweck (ist)" (112). Der Verdacht bestehe daher, daß der Liberale „die Sicherung seiner Entschluß- und Handlungsfreiheit" fordere, „aber die maximale Produktivität auf der Basis der freien Konkurrenz" meine.

Innsbruck. Clemens-August Andreae.

Murphy, Francis X. u. **MacEoin,** Gary: **Synode '67.** Aufbruch nach dem Konzil. Eine Chronik. Übers. v. Gertrud Woeste. Paderborn: Schöningh 1969. 271 S.; Ln DM 14,80.

Die ängstlichen Geheimhaltungsvorschriften während der Bischofssynode im Herbst 1967 haben eine objektive Berichterstattung erschwert. Zwei amerikanische Autoren, ein Redemptoristenpater, der in Rom Moraltheologie lehrt, und ein Journalist haben eine auch für Nichttheologen verständliche Geschichte dieser Synode, ihrer Vorbereitung und ihres Verlaufs, verfaßt. Zu den fünf vom Papst bestimmten Themen der Synode: Reform des kanonischen Rechts — Gefahren für den Glauben — Seminarerziehung — Mischehenrecht — Liturgiereform wird jeweils eine sehr summarische historische Einführung gegeben, dann wird über die *Relatio* und schließlich recht ausführlich über den Verlauf der Debatte berichtet, wobei die Redner jeweils namentlich genannt werden, im Unterschied zu früheren Pressenotizen. Dadurch wird dem Leser ein Eindruck über die teils sehr unterschiedlichen Positionen der einzelnen Synodalen bzw. ihrer Bischofskonferenzen vermittelt. Auswahl und Wiedergabe der Beiträge sind nicht überprüfbar; es handelt sich um einen Sekundärbericht, in den viele Wertungen der Verf. eingeflossen sind. Das macht die Darstellung zwar farbiger, mindert jedoch ihren dokumentarischen Wert.

Angefügt ist ein Bericht über den Internationalen Kongreß für das Laienapostolat, der gleichzeitig in Rom stattfand. Ein Anhang enthält u. a. (in Übersetzung) das päpstliche Motuproprio über die Einrichtung der Synode, die Ordnung der Synode, den Bericht der Synodalkommission „Über die gefährlichen Meinungen von heute und den Atheismus" sowie die Ansprachen des Papstes zu Eröffnung, Beginn und Abschluß der Synode.

Kanonistisch ist das Buch nicht ergiebig. Über das im 1. Kapitel Gesagte und über die zutreffende Kritik, die MacEoin aus seiner Sicht in einem Nachwort äußert, hinaus hätte man sich eine kritische Reflexion über Aufgabe, Zusammensetzung und Geschäftsordnung der Bischofssynode gewünscht und vor allem darüber, welche Einschätzung des Bischofskollegiums durch die höchste Autorität in diesen Bestimmungen erkennbar wird. Was hat es theologisch und im Hinblick auf das Zweite Vatikanische Konzil zu bedeuten, daß die Bischofssynode nicht als Organ des Kollegiums existiert, sondern als Organ des Papstes, das weder Selbstversammlungs- noch Initiativrecht besitzt, das den Papst zu informieren hat, wann, wo und worüber er will, das sich aus vom Papst ernannten oder bestätigten Synodalen zusammensetzt, die nur mit seiner Erlaubnis Beschlüsse fassen dürfen, welche auch dann noch der päpstlichen Genehmigung bedürfen? Wie ist es zu deuten, daß die engsten Mitarbeiter des Papstes in Legislative und Exekutive, die Leiter der Kardinalskongregationen, die zusammen mit dem Papst von den Synodalen informiert oder beraten werden sollen, in der Synode über die den Bischöfen vorgelegten Fragen mit abstimmen?

Stattdessen liest man in der recht blumigen Einleitung von P. Murphy, die begriffliche Schärfe ebenso vermissen läßt wie kanonistisches Problembewußtsein, Sätze wie diese: „Innerhalb der Kirche gibt es ... Bestrebungen, die Kirche selbst stärker hervortreten zu lassen, womit aber keineswegs die Autorität des Papstes als solche angetastet wird. Für diese Entwicklung ist die Bischofssynode Symbol und Wirklichkeit zugleich. Sie bildet einen Resonanzboden von internationalem Ausmaß. Die Tatsache, daß ihre Mitglieder einen quasi-parlamentarischen Dialog mit der Kirche führten, stellte einen Vorstoß in Richtung auf die kollegiale Leitung des Volkes Gottes dar" (14f). Hinter dem sehr frei übersetzten Untertitel stünde richtiger ein Fragezeichen.

Frankfurt. Werner Böckenförde.

Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit. Weihnachts-Seelsorgertagung in Wien 1967. (Hrsg. von Erwin Hesse und Helmut Erharter) Wien: Herder (1968). 140 S.; kart. DM 11,20.

Das Buch bringt im Wortlaut alle sechs Referate, die auf der Jahrestagung des Österreichischen Seelsorgeinstitutes vorgetragen wurden, dazu Ausschnitte aus den anschließenden Diskussionen sowie ein Podiumsgespräch „Brüderliche Kirche" und einen Bußgottesdienst.

Magnus Löhrer (11—25) geht das Thema „Glaube und Mitmenschlichkeit" als Dogmatiker an. Vor dem Hintergrund der theologischen Auseinandersetzungen im Anschluß an Robinson gibt er die zentrale Stellung Christi zu bedenken, von dessen Existenz her Glaube und Mitmenschlichkeit auch für uns ihre grundsätzliche Zuordnung erhalten. Bei Christus „ist der Liebesgehorsam gegenüber dem Vater das Bestimmende und das Sein für andere die darin begründete Folge ...". Diese Grundstruktur schließt aber nicht aus, daß umgekehrt viele Menschen von der Mitmenschlichkeit her einen einschlußweisen Glauben erreichen.

„In der Welt glauben heißt nach dem NT, um es kurz so zu sagen, Bruder sein, den anderen lieben." Mit solchen Formulierungen gerät Norbert Brox (31—45) hart an die Grenze vertretbarer Reduktionen. Er schafft sich damit die Voraussetzung, um nachdrücklich und kritisch die Form unserer Gemeindegottesdienste, das Verhältnis der Priester zueinander und zwischen Amtsträgern und Gemeinden zu befragen. Ein Vorschlag mit Zukunft für unsere anonymen Großpfarreien: „In kleinen Gruppen, die zu kleinen Gemeinden werden können, kann durch Glaubensgespräche, durch Wortgottesdienste, durch Eucharistiefeier das wachsen, was wir meinen. Dort kann das Bekenntnis bewußt und die Gemeinschaft brüderlich und bindend werden. Dort kann real sein und erfahren werden, was dann von diesen Gruppen in die größere Gemeinde eingebracht werden kann."

Eugen Golomb (47—64) steuert mit seinem Beitrag „Kirchenstruktur und Brüderlichkeit heute" das Tagungsthema aus dem Gefahrenbereich pessimistisch-kritischer Betrachtungen und idealisierender Programme und Appelle heraus und stellte es vor den Hintergrund einer gewandelten und sich weiter wandelnden Welt und Gesellschaft. Das erweist sich als nötig; denn „Der undefinierte Zustand führt zu Vorstellungen von Brüderlichkeit, die der Primärerfahrung entnommen werden. Brüderlichkeit erscheint dann als eine Analogie oder sogar Gleichsetzung mit der affektiv bedeutsamen Rolle des leiblichen Bruders. Solche Vorstellungen von Brüderlichkeit erzeugen aber sofort ein falsches Bewußtsein, da die hier mitgegebenen Inhalte auf Situationen und Verhaltenskonflikte bezogen sind, die ganz anderen gesellschaftlichen Strukturen entstammen als jene, in denen sich heute Brüderlichkeit bewähren muß".

„Psychologische Voraussetzungen echter Brüderlichkeit" behandelt Pius Sbandi (72—92). Dabei gerät der gruppenpsychologische Aspekt, der durch neuere Forschungen immer fündiger wird, leider sehr kurz im Vergleich mit den ich-psychologischen und allgemein-sozialpsychologischen Darlegungen, die schon bekannter sind.

Bestechend klar, knapp und wesentlich ist der Beitrag von Alois Müller „Amt und Brüderlichkeit" (107—120). Nach einem Überblick

[2] Vgl. Kraus, Otto: Grundfragen der Wirtschaftsphilosophie. Berlin, 1963. S. 64.

[3] Götz, Hans H: Das klingt alles so schrecklich schockierend. In: FAZ, Nr. 99/1961.

über die Ämtertheologie im NT, Vaticanum II und der Gegenwart begründet er die Forderung der Brüderlichkeit aus dem Wesen der Kirche und dem Kairos unserer gesellschafts-geschichtlichen Situation, um dann in einer abschließenden Überlegung „Das brüderliche Amt als gelebte Wirklichkeit" — wie es sein sollte und könnte — darzustellen. Dabei wird hinreichend deutlich, daß Brüderlichkeit nicht die Ausübung von Autorität hindert, ihr vielmehr die Erreichung ihres Sinnzieles optimal ermöglicht: Die Einheit des Volkes Gottes in der Vielfalt seiner Charismen.

Nach diesem im besten Sinne theologisch-theoretischen Vortrag beschließt Ernst Tewes (121—131) die Reihe der Referate mit „Diakonie der Gemeinde". Sein einleitendes Plädoyer für die ortsgebundene Gemeinde entspringt nicht einer Vorliebe für die Tradition, sondern der Beobachtung, daß gerade der Mensch in einer funktional und mobil gewordenen Gesellschaft verstärkte Tendenzen zum eigenen Haus, zur Familie, zu einer neuen Verortung seines Daseins zeigt. „Die Gemeinde, die ganz aus der Diakonie des Herrn lebt, kann nur glaubwürdig seine Gemeinde sein, wenn sie selbst den diakonischen Dienst sucht und tut." Sie muß fort vom Modell einer vorwiegend geistlichen Versorgung hin zur Vorstellung einer verantwortungsbewußten, tatkräftigen und zeugnisfähigen Gemeinschaft. Das hat Konsequenzen für die gottesdienstlichen und anderen Versammlungen der Gemeinde, für ihre Caritas und die Solidarität mit allen Menschen. Der langjährige Pfarrer von St. Laurentius in München bietet dafür eine Menge praktischer Vorschläge.

Alles in allem eine lesenswerte Lektüre, die eine Orientierung im Überblick gibt und dazu anregt, sich zur Vertiefung der angeschnittenen Fragen auch mit den größeren Arbeiten der Referenten und anderer Autoren vom Fach zu befassen.

Münster. Dirk Grothues.

Niggemann, Wilhelm: **Das Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung bis 1933.** Osnabrück: A. Fromm 1967. 384 S.; kart. DM 12,80.

Niggemanns Beitrag zur Geschichte der katholischen Erwachsenenbildung will eine „Überschau ... unter ideengeschichtlichem Aspekt" liefern (9). Es soll gefragt werden, welche Antworten die katholische Erwachsenenbildung auf die Probleme der Zeit gab und „unter welchen praktischen und geistigen Bedingungen" (9) sie stand. Vor allem geht es N. um die Weimarer Zeit, weil in ihr Entscheidungen gefallen sind, die in der Auseinandersetzung mit den damaligen Bewegungen und Richtungen innerhalb der Erwachsenenbildung vollzogen werden mußten, sich aber bis in die Gegenwart auswirken.

Den historischen Anfang der modernen katholischen Erwachsenenbildung verfolgt N. bis zur Wende des 18. und 19. Jh.s zurück. 1805 stellte Heinrich Stefanie in seinem „System der öffentlichen Erziehung" Erwachsenenbildung als eine eigenständige Aufgabe des Erziehungswesens heraus (17). Der Mainzer Bischof Dahlberg und der Konstanzer Generalvikar v. Wessenberg gründen die Pastoralkonferenzen, die vor allem den Klerus mit den Problemen einer neuen Zeit vertraut machen sollen. Johann Michael Sailer vollzieht 1831 die für die Erwachsenenbildung grundlegende Unterscheidung von Erziehung und Bildung. Er betont, das „Hauptgeschäft der Bildung" müsse erst einsetzen, wenn die Erziehung beim 15 und 16jährigen endet. Ausführlich würdigt N. die erwachsenenbildnerische Funktion der katholischen Vereine im 19. Jh. In den Vereinen — und auf den Katholikentagen — vollzog sich damals schon eine gewisse Unterscheidung der Bildungsarbeit von der Seelsorge und damit vom Klerus. „Der Verein wurde zum typischen Ort eines Geschehens, das sich nicht mehr allein im rein pastoral-seelsorglichen Bereich abspielte, sondern sich hinausverlagerte in die Welt, die es mitgestalten wollte" (26). Es muß auch beachtet werden, daß sich die katholische Erwachsenenbildung von Anfang an nicht auf den Bereich des rein Religiösen beschränken wollte. Schon v. Wessenberg betont die Notwendigkeit der Berufsbildung, bei Adolf Kolping spielt der Gedanke der Familienbildung und die „Tüchtigkeit" des Menschen als Bildungsziel eine entscheidende Rolle. Auch ist der Zusammenhang von katholischer Erwachsenenbildung und katholisch-sozialer Bewegung, vor allem repräsentiert durch den Volksverein, immer eng gewesen. Allerdings mußte sich die katholische Erwachsenenbildung sehr bald von einem Mißverständnis abgrenzen, welches vor allem in liberalen und sozialistischen Kreisen zum Zuge kam: Durch den Grundgedanken der Aufklärung inspiriert, das Wissen, wie es durch die modernen Wissenschaften gewonnen wird, führe nicht nur zur Unterwerfung der Natur, sondern auch zu politischer Macht und zum mündigen Vernunftgebrauch, begann man „Volksbildung" als Aufklärung durch Popularwissenschaft zu betreiben. Damit wurde ein einseitig intellektualistisch verstandener Bildungsbegriff gefördert. Auch kam es zu einer bloß extensiven Verbreitung von wirklichem oder angeblichem Wissen. Demgegenüber betonte die katholische Erwachsenenbildung, daß der ganze Mensch im Blickpunkt der Bildung stehen müsse, verwies auf sein übernatürliches Ziel und redete viel von den Tiefen der Seele, den Kräften des Gemütes, der im Volkstum verwurzelten Frömmigkeit. Auch herrschte eine apologetische Tendenz vor, die angesichts des atheistischen und materialistischen Grundklimas der letzten Jahrzehnte des 19. Jh.s verständlich wird. Andererseits wurde auf diese Weise eine gewisse Inzucht innerhalb der katholischen Erwachsenenbildung gefördert, die durch den Kulturkampf den gesamten deutschen Katholizismus bedrohte.

N.s Buch macht am Beispiel der Ideengeschichte katholischer Erwachsenenbildung die Gettosituation deutlich, in welche der deutsche Katholizismus im 19. Jh. hineingeraten ist und bis tief ins 20. Jh. verblieb. Sie wird durch viele Einzelzüge belegt: Die Inferiorität im Bereich von Kunst und Literatur, der man sich sogar rühmte; die Selbstsicherheit einer in sich geschlossenen katholischen Bildungswelt und die immer wieder zitierte Angst, den gläubigen Menschen mit den Fragen der Zeit und mit andersdenkenden Menschen zu konfrontieren. Mit Recht macht N. auch auf die idealistischen und neuhumanistischen Komponenten im Leitbild der katholischen Erwachsenenbildung der Weimarer Zeit aufmerksam. Diese Züge verbinden sich mit abstrakten, scholastischen Denkschemata und einem unüberwundenen Dualismus von Seele und Körper, Metaphysik und Religion einerseits und moderner Arbeitswelt andererseits. Der Mensch in seiner Geschichtlichkeit und mit den konkreten Problemen seiner Existenz gerät aus dem Blickfeld eines solchen Bildungsideals. Freilich weist N. auch auf positive Neuansätze in der katholischen Erwachsenenbildung während der Weimarer Zeit hin. Alois Wurm und Franz Schürholz kritisieren das lebensfremde Bildungsideal und versuchen, die Erwachsenenbildung an die konkrete Wirklichkeit heranzuführen. Gegenüber der vorherrschenden Überzeugung im katholischen Lager, Bildung könne sich eigentlich nur in der weltanschaulich geschlossenen Gruppe vollziehen, wird das Verlangen nach Gespräch und Auseinandersetzung mit Andersdenkenden laut (W. Dirks). Der Zentralbildungsausschuß der katholischen Verbände Deutschlands diskutiert die Reformideen der Volksbildungsbewegung in „Arbeitsgemeinschaften, einer neuen Form des offenen Gesprächs im katholischen Raum" (352). Die katholische Jugendbewegung und die liturgische Erneuerung wirken auf die Erwachsenenbildung, vor allem auf die katholischen Heimvolkshochschulen ein. Robert Grosche, von N. als das gute Gewissen der katholischen Erwachsenenbildung bezeichnet, greift immer wieder mit kritischen Beiträgen ein. Romano Guardini und Ernst Michel versuchen erste Neuorientierungen hinsichtlich des katholischen Bildungsideals. In einigen Vereinen, so vor allem dem katholischen Frauenbund, wird auf der Grundlage der weltanschaulich geschlossenen Gruppe ein Zugang zu den konkreten Lebensproblemen gesucht. Gerade diese Ansätze sind es dann gewesen, die sich nach 1945 in den Akademien und in vielen anderen katholischen Erwachsenenbildungseinrichtungen als fruchtbar erwiesen und durchgesetzt haben.

Bedeutsam an N.s Buch ist auch die gründliche Beachtung, welche sowohl für das 19. Jh. wie für die Weimarer Zeit der Begriff des Volkes und der von ihm abgeleitete Terminus „Volksbildung" findet. Zweifellos hat die Orientierung am Volksgedanken weithin die Auseinandersetzung mit der Welt der modernen Intellektualität behindert, weil man allzu stark auf die „volkhaften" Kräfte, der Seele und der irrationalen Tiefe setzte. Auch verband sich der Volksgedanke mit den Einflüssen der Lebensphilosophie, des Organismusdenkens und der *„Katholon"*-Vorstellungen Langbehns, wie N. mit Recht betont. Dadurch wurde eine aktive „Einstellung katholischer Erwachsenenbildner zum demokratischen Staat" verhindert und „das Unterscheidungsvermögen mancher Verbände im Jahre 1933" getrübt (356).

Kritisch wäre zu bemerken, daß N. die Idee der Erwachsenenbildung als Lebenshilfe vielleicht etwas zu positiv bewertet. Ernst Michel wird zitiert, der 1931 erklärt hat: „Die Erwachsenenbildung hat ... keine inhaltsbestimmte Bildungsidee, von der sie ausgeht und auf deren Verwirklichung sie hinzielt. Sie hat kein verpflichtendes Bild zukünftiger Volksordnung, kein kanonisches Bildungsgut; sie lebt im Wagnis, von Fall zu Fall durch ihr volkspädagogisches Tun Unheil auszuscheiden und Heil zu wirken. Sie handelt kraft des Glaubens, daß, wo Gefahr ist, das Rettende auch wächst ..." (349). Man wird der in solchen Sätzen ausgesprochenen Kritik an statischen Bildungsidealen und starr vorgegebenen „Menschenbildern" wohl folgen können. Andererseits muß man sich aber auch fragen, wie Erwachsenenbildung Lebenshilfe sein kann, wenn sie nicht von irgendeinem dem Bildungsgeschehen vorgegebenen Verständnis des Menschen und des Bezuges von Mensch und Wirklichkeit im ganzen ausgeht. Das Wort „Lebenshilfe" impliziert ja in sich selber bereits ein Vorverständnis des Menschen. Damit ist eine hermeneutische Problematik angesprochen, die sowohl in der Erwachsenenbildung selbst, wie in ihrer theoretischen Grundlegung von fundamentaler Bedeutung ist. Das Recht und die Notwendigkeit einer solchen Fragestellung spiegelt sich sowohl im Ausgangspunkt der sogenannten „neuen Rich-

tung" innerhalb der Volkshochschulbewegung wie auch der katholischen Erwachsenenbildung der Weimarer Zeit wider, wobei allerdings die von Niggemann herausgearbeiteten Einseitigkeiten nicht übersehen werden dürfen.

Oberhausen. Georg Scherer.

Meyer, Hans Bernhard, SJ: **Luther und die Messe.** Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XI; hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut), Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1965. 432 S.; Ln DM 28,—.

Diese Innsbrucker Habilitationsschrift eines Schülers von J. A. Jungmann SJ (vgl. dessen Geleitwort S. 7f) hat sich zum Ziel gesetzt, das Bild der spätmittelalterlichen Messe sowie der Eingriffe Luthers und seiner Mitstreiter zu zeichnen, um beides im Licht heutiger liturgiewissenschaftlicher Erkenntnis zu beurteilen. Nachdem inzwischen der auf Grund des Vaticanum II erneuerte katholische *„Ordo Missae"* erschienen ist (datiert vom Gründonnerstag, dem 3. 4. 1969), hat M.s Arbeit eine neue Aktualität gewonnen. Ist es doch interessant zu sehen, wieweit über das Missale Pius' V. (1570) hinaus nunmehr manche spätmittelalterlichen und reformatorischen Anliegen aufgenommen wurden, andere aber entsprechend einem vertieften katholischen Liturgie- und Eucharistieverständnis nicht verwirklicht werden konnten. Die Untersuchung beleuchtet den Zeitraum von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis in die Zeit nach Luthers Tod (1546). Daß bei den Quellen über die offiziellen liturgischen Bücher und die theologische Literatur (etwa G. Biels Kanonerklärung) hinaus der Schwerpunkt mehr auf Pfarrbücher, Chroniken, Kirchen- und Gottesdienstordnungen, Predigten u. ä. gelegt wird, ermöglicht eine recht lebendige Darstellung. Der Aufbau der Arbeit folgt im allgemeinen dem Meßschema, wodurch eine erfreuliche Übersichtlichkeit und – bei der Fülle des Stoffes – Einfachheit erreicht wird.

Ein erster Teil ist dem Einzugsritus gewidmet (17—60). Von den vor Beginn der offiziellen Liturgie (dem Introitus) üblichen mancherlei privaten Vorbereitungsgebeten hielt Luther nicht viel, wobei eine übertriebene Angst vor „Werkgerechtigkeit" und Äußerlichkeit mitspielte. Als einzig notwendige Bereitung stellte er den rechten Glauben an die Verheißungen der Messe heraus. Das Asperges als liturgischen Rüstakt der Gemeinde (Tauferinnerung) und die vor dem Amt weithin sehr beliebte Prozession mußten in den reformatorischen Gottesdienstordnungen mit der Ablehnung des Weihwassers, der Reliquien und des eucharistischen Kultes wegfallen. Ohne Zweifel sprach dabei aber auch das berechtigte Verlangen nach Vereinfachung und Zurückführung auf das Wesentliche mit. Es ist sachgemäß, wenn der neue katholische *„Ordo Missae"* die Eucharistiefeier beginnen läßt mit dem Introitusgesang, während der Priester mit den *ministri* einzieht. Bis zum Tagesgebet einschließlich hat alles den Charakter der Eröffnung, Einführung und Bereitung (vgl. *Institutio generalis*, Nr. 24). Eine ernste persönliche Vorbereitung des Priesters auf die Liturgie (etwa durch betrachtendes Gebet) ist im Geiste des Konzils selbstverständlich. Das „Stufengebet" des Zelebranten (vor dem Missale Pius' V. meistens schon auf dem Gang zum Altar gebetet) wurde in vielen evangelischen Gottesdienstordnungen des 16. Jh.s zu einem Rüstakt der Gemeinde umgestaltet, in dessen Zentrum anstelle des Confiteor ein Gebet als Schuldbekenntnis mit einer anders formulierten „Absolution" stand. Wo das Confiteor erhalten blieb, fielen die Heiligennamen weg. Luthers Meßordnungen („Formula Missae et Communionis" 1523; „Deutsche Messe" 1526) beginnen sogleich mit dem Introitus und erwähnen das Stufengebet nicht, was aber nicht ein Fortbestehen desselben ausschließt. Im neuen katholischen *„Ordo Missae"* hat nach dem Einzugsgesang und der Begrüßung durch den Priester ein „Bußakt" mit der Gemeinde seinen Platz erhalten, der ein (auch bzgl. der Heiligennamen) vereinfachtes Confiteor mit Vergebungsbitte enthält. Im reformatorischen Gottesdienst entfielen Altarkuß und Inzens, die in der neuen katholischen Meßordnung blieben (letztere *„pro opportunitate"*; *Institutio*, Nr. 27).

Bezüglich des Introitus schlug Luther vor, wie in alter Zeit einen ganzen deutschen Psalm (ohne Antiphon) oder ein deutsches Lied zu singen. Der Psalm setzte sich gegenüber dem deutschen Lied des Volkes nicht durch, und an Festtagen sang man weiterhin an vielen Orten einen feierlichen Introitus in der Choralmelodie. Im neuen „Ordo Missae" ist für den Introitus entweder eine Antiphon mit Psalm oder ein anderer entsprechender, von der jeweiligen Bischofskonferenz approbierter (Volks-)Gesang vorgesehen. Das Kyrie wurde in den Kirchenordnungen, Agenden und Gesangbüchern des 16 Jh.s mit wenigen Ausnahmen überall beibehalten und entweder neunmal(wie in Luthers „Formula Missae") oder (nach dem Beispiel seiner „Deutschen Messe") nur dreimal gesprochen. Der neue „Ordo Missae" hat es auf sechs Rufe reduziert. Auch am Text des Gloria konnten die Reformatoren keinen Anstoß nehmen, und so hat Luther sich in der „Formula Missae" für die Beibehaltung desselben ausgesprochen, während er es in der „Deutschen Messe" aus nicht ganz erkennbaren Gründen nicht erwähnt. Später kamen weithin deutsche Glorialieder der Gemeinde in Übung. Der übliche siebenmalige Gruß des „Dominus vobiscum" mit der entsprechenden Antwort des Volkes wurde im reformatorischen Gottesdienst reduziert, was M. mit Recht als „Verlust eines gemeinschaftsbildenden Elementes" beurteilt (54). Den Friedensgruß vor dem *„Agnus Dei"* hat Luther zwar beibehalten, aber als eine Art allgemeiner Absolution für die Sünden der Kommunikanten mißverstanden. In der neuen katholischen Meßordnung ist die erste Begrüßung des Volkes sinngemäß vom Tagesgebet weg unmittelbar an den Anfang der Feier gezogen worden. Von den „Gebeten" des Missale Romanum *(Oratio, Secreta, Postcommunio)* hat Luther nur die Anfangsorationen aus der Tradition übernommen, da er sie fast alle „rein" fand, während ihm die Gaben- und *Postcommunio*-Gebete wegen des Opfergedankens unbrauchbar erschienen. Eine größere Anzahl schriftnaher Eingangskollekten („vor der Predigt") zu bestimmten Anliegen sind im Bereich der Reformation neu geschaffen worden. Der Liturg sprach jeweils nur eine Oration (wie neuerdings wieder in der katholischen Messe), und das „Amen" wurde der Gemeinde wiedergegeben.

Ein zweiter Teil der Untersuchung M.s behandelt den für die Reformatoren besonders wichtigen Wortgottesdienst (61—134), und zwar zunächst die Lesungen und die Zwischengesänge. „Luther behielt im wesentlichen die alte Leseordnung bei", betrachtete sie jedoch „mit kritischen Augen" (62), da sie eine umfassendere Schriftkenntnis hindere. Viele der herkömmlichen Lesungen waren nach Luthers Urteil wenig geeignet, das „reine Evangelium" von der Rechtfertigung allein aus Glauben und Gnade zu verkünden. Predigtgottesdienste während der Woche sollten hier einen Ausgleich schaffen. Im römischen Hochamt wurden seit Jahrhunderten die Lesungen vom Subdiakon und Diakon auf der „Epistel-" bzw. „Evangelienseite" unter großer Feierlichkeit, aber lateinisch und mit dem Rücken zum Volk vorgetragen. Die „Verkündigung" war von durchaus sinnvoller Symbolik umgeben (Prozession, Kerzen, Weihrauch, Wechsel in der Person des Vortragenden), wurde aber vom Volk nicht direkt verstanden. Nach Luthers „Formula Missae" sollten zunächst außer der Predigt alle übrigen Teile der Abendmahlsfeier weiterhin lateinisch gehalten werden. In der „Deutschen Messe" jedoch sah er vor, Epistel und Evangelium in deutscher Sprache mit Wendung zur Gemeinde vorzutragen. Dies machte auf das Volk, das einen wahren Hunger nach dem Wort Gottes hatte, einen tiefen Eindruck. Als Höhepunkt der Verkündigung der Sündenvergebung faßte Luther die deutsch gesprochenen *„Verba Testamenti"* (den Einsetzungsbericht) auf, was eine einseitige und verkürzende Sicht bedeutet (vgl. unten). Die liturgische Praxis blieb nach 1526 in Wittenberg und anderswo zunächst zweisprachig; „deutsche Messe" wurde vor allem in den Dörfern gehalten. Zu großer Bedeutung entwickelte sich im evangelischen Bereich das sonntäglich wechselnde „Graduallied" zwischen Epistel und Evangelium (*„De tempore-Lied"*). „Lesung, Graduallied und Predigt erscheinen so als einheitlicher Komplex, der der Verkündigung der Hauptgeheimnisse unseres Heils im Laufe des Kirchenjahres dient" (78). Aber Luthers Hinführung des Volkes zum verstandenen, „klaren und hellen" Wort Gottes brachte auch eine Gefahr mit sich: Der zeremonielle „Leib" der Wortverkündigung zerfiel immer mehr, und aus dem „Liturgen" wurde zunehmend der „Prediger", so daß der Gottesdienst einen einseitig pädagogisch-lehrhaften Charakter erhielt. Auf katholischer Seite hat inzwischen die gottesdienstliche Verkündigung der Hl. Schrift eine neue Bedeutung, Fülle und Gestalt erhalten, die echte reformatorische Anliegen aufgreift, aber auch gewisse Einseitigkeiten vermeidet (vgl. *Institutio generalis*, Nr. 33—40). Nach dem Evangelium behielt Luther grundsätzlich das nizänische Credo bei, ersetzte es aber in der „Deutschen Messe" durch sein Lied „Wir glauben all an einen Gott". Dem Wort und der Verständlichkeit des Textes auch beim Gesang maß man im 16. Jh. wieder größere Bedeutung bei.

Zum Thema „Predigt" ist die Feststellung M.s interessant, daß im späten Mittelalter an Sonn- und Feiertagen und zu bestimmten Kirchenjahreszeiten (Advent, Fasten) „eher mehr gepredigt wurde als heute, sicher aber nicht weniger" (92). Aber die vielfach sehr langen Predigten hatten oft nur einen recht äußerlichen Zusammenhang mit der Schriftlesung. Das Anliegen des Exegeten Luther war es demgegenüber, den Schrifttext selber wieder zum Sprechen zu bringen. Von einem Gottesdienst ohne Predigt wollte er nichts wissen. An der mittelalterlichen Praxis ist vor allem überraschend, „daß sehr oft außerhalb der Messe gepredigt wurde und die Predigt innerhalb der Messe keinen festen Platz hatte" (96): nach dem Evangelium, dem *Credo*, dem *Offertorium*, dem *Sanctus*, ja nach der Wandlung (als Kommunionansprache, Ermahnung an die Kommunikanten?). Luther selbst predigte nach dem „Glaubenslied" (Credo), worin ihm viele folgten; und in protestantischen Kirchenordnungen wurde das anschließende, nach den Hauptfestzeiten wechselnde „Predigtlied" zu einer festen Einrichtung. Die „neu gewonnene Verbindung zwischen dem Wort Gottes und dem dienenden Wort der Predigt" (105) war jedoch schon bei Luther

und erst recht bei seinen Nachfolgern durch Einseitigkeiten gefährdet: Das Wort erhielt gegenüber dem Sakrament das Übergewicht; und Luther bedauerte, daß die altkirchlichen Perikopen (besonders aus Mt, Mk, Lk) mehr von den „Werken" als vom „Glauben" sprächen. Durch dieses unliturgische innere Auswahlprinzip trug er ein lehrhaft-polemisches Element in die Verkündigung hinein. Es ging Luther auf Kosten anderer Wahrheiten und der geheimnisvollen Fülle des ganzen Heils immer nur „um die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung aus dem Glauben" (107). Das hat sich für den protestantischen Gottesdienst sehr nachteilig ausgewirkt. Im Mittelalter hatten verschiedene „Predigtannexe" einen breiten Raum eingenommen, die im lutherischen Gottesdienst eine mehr oder weniger große Umgestaltung erfuhren (108—134). Von der Ankündigung der Feste und anderer gottesdienstlicher Ereignisse blieben nur Vermeldungen rein praktischer Art übrig. Die Fürbitten des sog. „Allgemeinen Gebetes" nahm Luther 1526 z. T. in eine nun folgende „Vaterunserparaphrase" auf und „verschmolz das Herrengebet mit den Fürbitten zu einer Einheit" (111). Die Liturgiekonstitution des Vaticanum II und der neue *„Ordo Missae"* geben dem „Allgemeinen Gebet" („Gebet der Gläubigen") endgültig seinen Platz wieder nach dem *Credo* (bzw. dem Evangelium oder der Predigt, falls das Glaubensbekenntnis ausfällt). Damit sind die in den Canon versetzten Fürbitten wieder an ihre richtige Stelle gerückt. Die im Mittelalter übliche Verlesung katechetischer Lehrstücke nach dem „Allgemeinen Gebet" übernahm Luther mit einigen Änderungen (u. a.: 10 Gebote, Taufe, Abendmahl). Im 17. Jh. gewann im evangelischen Gottesdienst die Lehrhaftigkeit so sehr überhand, daß an vielen Orten vor oder nach der Predigt eine regelrechte Katechismuslesung eingeschoben wurde (120). Ein wichtiger Predigtannex war im katholischen Mittelalter die sog. „Offene Schuld" mit allgemeinem Sündenbekenntnis, Bußauflage und allgemeiner Absolution als Bereitung für den Sakramentenempfang. Luther hat in seinen Entwürfen diesen liturgischen Akt durch das Vaterunser und die als Absolution verstandene Pax (1523) bzw. durch eine Vaterunserparaphrase (1526) ersetzt, welcher er als Verkündigung Absolutionscharakter zuschrieb. Gegen seinen Willen aber setzte sich eine eigentliche „Offene Schuld" samt Absolution im reformatorischen Bereich wieder durch. In der erneuerten katholischen Messe ist sie naturgemäß durch den Bußakt ganz am Anfang überflüssig geworden. Das nach der Predigt auch noch übliche Gebet für die Toten fand bei den Reformatoren keine Aufnahme.

Den größten Teil der Untersuchung M.s umfaßt naturgemäß die Darstellung des Sakramentsgottesdienstes (135—377). Hier waren die Eingriffe Luthers am radikalsten, aber auch am fragwürdigsten. Die Gebete und Riten zur Gabenbereitung (135—172), oft „kleiner Kanon" genannt, blieben bis ins späte Mittelalter hinein von Diözese zu Diözese variabel. Erst das Missale Pius' V. brachte hier eine feste, allgemein verbindliche Ordnung. Die zwischen dem *Oremus* vor dem *Offertorium* und der *Secreta* eingefügten privaten Priestergebete beeinträchtigen durch Umfang und Formulierung die Klarheit des liturgischen Gefüges. In dem früh aufgekommenen Opfergang brachten die Gläubigen ursprünglich Brot und Wein für die Meßfeier sowie Gaben für die Armen mit; doch trat der liturgische Sinn der Handlung (das Eingehen der Laien in das Opfer Christi und der Kirche) vor dem „immer stärker werdenden wirtschaftlichen Charakter der Opfer" (146) als Beitrag für den Unterhalt des Klerus zurück. Bedeutsam für das Verständnis der Angriffe Luthers ist es, wenn M. bei der Darstellung der Meßopfertheologie G. Biels feststellt: „Gewöhnlich wird die Kirche als ‚offerens (wenn auch nicht als sacerdos!) principalis' genannt. Im deutschen Spätmittelalter gab es, wie es scheint, nur wenige Theologen, die Christus als eigentlichen ‚offerens bzw. sacerdos principalis' des Meßopfers lehrten" — nicht einmal J. Eck (154, A. 10). Der Wert der Messe gilt als eine durch die Darbringung der Kirche bestimmte Größe begrenzt; darin ist ihre Vielzahl begründet. Immerhin hat M. bei Biel eine anderslautende, sehr klare Aussage gefunden: „Sieh, wie groß dies unser Opfer ist! Es ist nicht nur das Gedächtnis jenes großen, einzigen und allervollkommensten Opfers, das ein für allemal am Kreuz dargebracht wurde, sondern es ist es selbst und immerfort es selbst!" (154). Doch mehr als die Opferhandlung der Messe wurden ihre „Früchte" und Fragen der Realpräsenz behandelt. Luther hat den Opfergedanken in der Messe leidenschaftlich bekämpft: Nach dem *ephapax* geschehenen Opfer Christi ist das Abendmahl von Gott her allein das „Testament", die Zusage und Gabe der Sündenvergebung in den Einsetzungsworten, besiegelt durch Christi Leib und Blut. Alles „Opfern" der Kirche als Gabe an Gott wäre menschliche „Werkerei" (vgl. 156—166). So lehnt Luther schon in der „Formula Missae" (1523) entschieden das Offertorium und den ganzen „Greuel" der Opferungsgebete ab. Auch der Opfergang fiel allmählich fast überall weg, obwohl Luther in der „Deutschen Messe" (1526) die Möglichkeit des Gebens von Almosen für die Armen offenließ. Richtig bemerkt M.: „Der recht verstandene Opfergang bietet eine Möglichkeit, im Tun der Gemeinde die Hingabe der Kreatur an ihren Schöpfer sinnenfällig werden zu lassen. In diesem Sinn kann auch der evangelische Christ Opfergang halten, wie Erneuerungsbestrebungen unserer Tage zeigen" (172). Der katholische *„Ordo Missae"* vom 3. 4. 1969 hat die „Bereitung der Gaben" in sinnvoller — wenn auch nicht den Wünschen mancher ganz entsprechender — Weise neu geordnet: das Herzutragen der *oblationes* (Brot und Wein sowie evtl. anderer Gaben für die Armen oder die Kirche) während des Offertoriumsgesanges, den Ritus und die Gebete zum Niederlegen der Gaben, die evtl. *incensatio*, die Händewaschung, die Einladung zum Gebet füreinander. Das Ganze ist sehr gestrafft. Es bleibt die Aufgabe, den Gedanken des „Darbringens" von Brot und Wein (*„offerimus"*) und des Opfers (*„sacrificium"*) hier auch reformatorischen Christen verständlich zu machen. Das Gabengebet schließt den Ritus ab.

Die Präfation (172—190) wurde schon im katholischen Mittelalter weithin nicht mehr als Beginn des großen Eucharistiegebetes der Kirche verstanden, in dessen Mitte der Vollzug des Herrengedächtnisses steht, sondern als menschliche „Vorrede" zum Kanon mit den „göttlichen Worten" des Einsetzungsberichtes, durch die uns Gott seine „gute Gabe" gibt. Das Hochgebet selbst hatte durch verschiedene Einschübe seine ursprüngliche Einheit verloren. Das im Amt vom Chor gesungene *Sanctus-Benedictus* wurde zur Umrahmung der Konsekration bzw. Elevation. Luther hat diese Entwicklung fortgeführt und das Eucharistische Hochgebet ganz zerschlagen: Die göttlichen *„Verba Testamenti"* sollten von dem „Schlinggewächs" menschlicher Gebetsworte (= des Kanon) befreit werden. So sah er in der *„Formula Missae"* folgende Ordnung vor: Einleitungsdialog und Präfation, abgebrochen mit dem *„per Christum Dominum nostrum"*; nach einer kurzen Pause werden die Einsetzungsworte mit *„qui pridie"* angeschlossen (im Paternosterton gesungen oder gesprochen); der Chor singt das Sanctus und Benedictus; während des letzteren Elevation der Gestalten. In der „Deutschen Messe" wird aus dem an Gott gerichteten Gebet der Präfation vollends eine „Vermahnung" (190—204) an die Kommunikanten (nach dem Vorbild mittelalterlicher Kommunionansprachen?). Das deutsche Sanctus oder ein anderes entsprechendes Lied (z. B. „Gott sei gelobet", „O du Lamm Gottes") wird während der unmittelbar je auf die Konsekration des Brotes bzw. Kelches folgende Austeilung gesungen. Damit ist bedauerlicherweise der „Eucharistie"-Charakter der Feier vollends verlorengegangen. Eigentlicher Sinn und wesentliche Frucht des Sakramentes sind für Luther die Sündenvergebung (203).

Eingehend beschreibt M. die spätmittelalterliche Gestalt des Kanon (204—246), die Luther so radikal änderte (246—261). Größte Ehrfurcht, das Verlangen nach Dramatisierung und nach M. manchmal wohl auch einige „mehr oder weniger abergläubische Vorstellungen" (213) bestimmten den überlieferten Ritus der Konsekration. Die Kanonstille symbolisierte ursprünglich das Geheimnis des sakramentalen Opfergeschehens, wurde dann aber auch Ausdruck eines übersteigerten Standesbewußtseins der Kleriker gegenüber den Laien sowie einer nach M. hie und da ans Magische gehenden Auffassung vom „Konsekrationsakt" (237). Den zahlreichen Kreuzen im Kanon legte man die Bedeutung bei, „das Gedächtnis des Leidens Christi darzustellen" (244). Luthers Bemühen war es, die Abendmahlsfeier auf „den durch die Stiftung Christi garantierten Urbestand" (254) zu reduzieren. Konsekration und Austeilung rückte er möglichst nahe aneinander oder gar ineinander. Die „Testamentsworte" ließ er als Inbegriff der Verkündigung der Sündenvergebung in der „Deutschen Messe" im Evangelienton zum Volk hin gewendet singen. Zugleich verstand er sie zeitlebens als wirksame „Konsekrationsworte", durch welche die Realpräsenz zustandekommt. Im Mittelalter kam die Elevation (261—292) des konsekrierten Brotes und Weines auf. (Erst das Missale Pius' V. schrieb die Kelcherhebung allgemein vor.) Sie hatte eine große Bedeutung für den tiefen Glauben und die schauende Verehrung des Volkes, die manchmal auch zu Übertreibungen und Auswüchsen führte sowie den Sinn für die Eucharistiefeier als Ganzheit und Geschehen minderte. Luthers Haltung gegenüber der Elevation war nicht einheitlich; er wollte hier Freiheit wahren. In der „Deutschen Messe" behielt er sie bei zum Zeichen, daß Christus seinen geopferten Leib und sein Blut „noch teglich fur uns bey gott, uns gnade zurlangen, zeyget und opffert" (WA 19, 99f), aber auch als Ausdruck des „Testamentsgedankens". Bald jedoch verschwand die Elevation im lutherischen Gottesdienst ganz. Die Beseitigung des Eucharistiegebets durch Luther wird heute im evangelischen Bereich weithin als Mißgriff erkannt. Neue Eucharistische Hochgebete sind in privaten und amtlichen Agenden entstanden. Im erneuerten katholischen *„Ordo Missae"* sind die zentrale Stellung, die inhaltliche Bedeutungsfülle, formale Geschlossenheit und Schönheit des Eucharistiegebetes in beglückender Weise wieder sichtbar geworden (vgl. *Institutio generalis*, Nr. 54—55), besonders in den Fassungen II—IV. Der gesprochene oder gesungene Vortrag dieser Gebete in der Muttersprache läßt auch ihre Verkündigungsfunktion deutlich werden. Das Opfer der Kirche wird in das gegenwärtige Opfer Christi aufgenommen. Protestanten werden sich allerdings wohl nach wie vor an dem *„offerimus"* stoßen, das es deshalb recht zu interpretieren gilt. Die das Ganze begleitenden Gesten und Riten (Haltung der Hände, Kreuzzeichen usw.) sind von Vornehmheit, Schlichtheit und Sparsamkeit, keineswegs aber Dürftigkeit geprägt. Welch ein Fortschritt seit dem Erscheinen der Untersuchung von H. B. Meyer!

Daß der Kommunionkreis (292—377) mit dem Vaterunser beginnt, war im späten Mittelalter nicht mehr allgemein klar. Luther beließ das Gebet des Herrn in der *„Formula Missae"* (1523) nach der

Konsekration (ohne Embolismus, Brechung und Mischung) und verstand es vorwiegend als Sündenbekenntnis („Vergib uns..."), worauf der Pax-Gruß als Absolution antwortet. Das *„Agnus Dei"* — ursprünglich ein den Brechungsritus begleitender Chorgesang — hatte allmählich den Charakter eines Kommuniongesanges gewonnen. Auch Luther ließ es 1523 während des Mahles singen, schuf aber selbst neue deutsche Kommunionlieder (besonders „Gott sei gelobet" und „Jesus Christus, unser Heiland"). Zugunsten dieser Gemeindegesänge verschwand die zuerst noch freigestellte römische *Communio*-Antiphon mehr und mehr. Statt der üblichen Schlußkollekten (*„quia fere sacrificium sonant"*) stellte Luther andere zusammen. In der „Deutschen Messe" (1526) war der Eingriff in die Tradition tiefer. Weil auf die Konsekration und Elevation jedes der beiden Elemente sogleich die Austeilung folgte, wurde das übliche *Sanctus-* (bzw. *Benedictus-*)Lied zum Kommunionlied. Aber diese Ordnung hat sich ebenso wenig wie die getrennte Austeilung von Brot und Wein durchgesetzt. Für den rechten „Brauch" des Sakramentes hat Luther nur eine Bedingung gefordert: den Glauben des geängstigten Gewissens des Sünders. Die „Privatmesse", in der nur der zelebrierende Priester kommuniziert, hat er als Widerspruch gegen die Stiftung Christi bezeichnet und abgelehnt. Bezüglich der Kommunion unter beiden Gestalten war es sein Bestreben, pastoral behutsam vorzugehen. Auch das Reichen des Sakraments in die Hand der Gläubigen hat er nicht unduldsam propagiert, vielmehr diese Praxis schließlich wieder ganz abgeschafft (336. 358). Die Liebe untereinander und der fraglos sichere Glaube an die Gegenwart des Herrn im Sakrament waren ihm wichtiger. Freilich mußte die Bedeutung der sakramentalen Gegenwart und *sumptio* des Herrenleibes immer fraglicher werden, da ja schon das Wort der Verkündigung allein „Nachlaß der Sünden und ewiges Leben" verleiht. Die Ohrenbeichte als Vorbereitung auf den Abendmahlsempfang hielt Luther für nützlich, wollte aus ihr jedoch keinen Zwang machen. Um so mehr bestand er auf dem — allerdings nicht jedesmal notwendigen — „Beichtverhör" mit Belehrung, allgemeinem Sündenbekenntnis und Absolution (vgl. 352—355). In der *„Formula Missae"* sah er als Spendeformel die des *Missale Romanum* vor; doch entwickelten sich hier mehrere Typen. Die sakramentale Gegenwart des Herrn dauert nach einer Äußerung Luthers (1543) etwa so lange, „bis das Volk entlassen und man vom Altar weggegangen" ist; aber auf „ettliche Stunden" (etwa zur Ermöglichung der Krankenkommunion) wolle er es nicht genau sagen (vgl. 345f). Die übriggebliebenen Gestalten soll man ehrfürchtig behandeln oder sumieren; einen eucharistischen Kult jedoch schloß Luther strikte aus. Sehr hat er sich um einen häufigeren (sonntäglichen oder monatlichen) Abendmahlsempfang gemüht; dieser aber nahm stark ab bis in unsere Tage.

Den Schluß der Feier bildeten in den meisten lutherischen Meßordnungen des 16. Jh.s — entsprechend der *„Formula Missae"* 1523 — Dankkollekte, *Benedicamus* (statt *Ite*) und Segen. Während des ganzen Kommunionganges bis zum Schlußgebet des Zelebranten (z. B. *„Quod ore sumpsimus"*; *„Corpus tuum, Domine, quod sumpsimus"*) sang die Gemeinde deutsche Kommunionlieder. Auch das *„Nunc dimittis"* und *„Te Deum"* tauchen hier auf. Sehr positiv zu werten ist der so gemachte Versuch, „die private Danksagung der Gläubigen in die Liturgie einzufügen und liturgisch zu gestalten" (377), wie es ja auch die erneuerte katholische Messe vorsieht. In dieser hat der Kommunionkreis folgende Gestalt: Vaterunser; verändertes anschließendes Gebet mit Akklamation des Volkes „Denn Dein ist das Reich...", Friedensgebet und *Pax* auch der Gläubigen untereinander; Brotbrechung und Mischung der Gestalten, währenddessen „Lamm Gottes"; stilles Vorbereitungsgebet auf die Kommunion; Zeigen der Brotsgestalt, „Seht das Lamm Gottes... Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind", „Herr, ich bin nicht würdig"; Kommunion des Priesters (dabei Beginn des *Communio*-Gesanges, evtl. eines deutschen Liedes) und des Volkes mit je eigener Spendeformel; nach der Reinigung des Kelches kann der Priester zum Sitz gehen; zur Danksagung eine Weile Stille oder Gesang eines Psalmes bzw. Lobliedes; Schlußgebet. Man erkennt, wie sinnvoll alles geordnet ist.

Abschließend beschreibt M. den Entlassungsritus im Spätmittelalter und in den reformatorischen Ordnungen (378—387). In der *„Formula Missae"* schlug Luther vor, entweder den üblichen Segen zu geben oder ihn durch den Aaronsegen Nm 6, 24—26 bzw. durch die Segensformel aus Ps 66, 7b—8 zu ersetzen. Altarkuß und Schlußevangelium entfielen. Im Lauf der Zeit verbreitete sich überall hin der Brauch, den Gottesdienst mit einem Gemeindelied zu beschließen, während der Geistliche unter privatem Gebet (z. B. das *„Nunc dimittis"*) in die Sakristei zog. In der erneuerten katholischen Messe folgt (wie auch in einzelnen reformatorischen Ordnungen?) der Entlassungsruf dem Segen.

In seinem Schlußwort (388—392) stellt M. zu Recht fest, daß Luthers Bindung an das mittelalterliche Erbe viel tiefer und umfassender war, als man zunächst vermuten könnte. Trotzdem dürfte es nicht ganz hinreichend sein, wenn M. „eher von einer durch Luther vorangetriebenen Weiterentwicklung des spätmittelalterlichen Gottesdienstwesens" als von einem „eigentlichen Bruch mit der Tradition" sprechen möchte (388). Die radikale Reduktion auf die Sündenvergebung als die eigentliche Gabe der Messe, die davon abhängige Beseitigung des Eucharistischen Hochgebetes, die alle Aktivität der Kirche als des Leibes und der Braut Christi ausschließende Betonung des Alleinhandelns Gottes in Christus, die Überbewertung des Wortes gegenüber dem Sakrament — das alles bedeutete doch einen wahren Bruch mit der katholischen Überlieferung.

Ein Literaturverzeichnis sowie vier wertvolle Register (Schriftstellen; Lutherzitate; Kirchen -und Meßordnungen; Formeln, Namen, Orte, Sachen) schließen die gründliche und interessante Untersuchung M.s ab (393—432).

Eine im Blick auf seit langem gewordene Entwicklungen unbedingt notwendige, teils auch vorbereitete Reform der Meßliturgie wurde von Luther energisch in Angriff genommen. Nicht weniges hat er durchaus richtig gesehen und neu zu ordnen versucht. Aber es ist tragisch, daß er und die übrigen Reformatoren ihre Wege gingen losgelöst von der durch Christus gesetzten Autorität in der Kirche, ja im Widerspruch zu ihr und in häretischer Vereinseitigung. So wurde die Geschichte des evangelischen Gottesdienstes in Deutschland mehr und mehr zu einer „Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen" (P. Graff), der man erst in unserm Jahrhundert durch die liturgische Erneuerung einigermaßen begegnen konnte (vgl. etwa die „Agende I" der VELKD 1955). Unter der schockierenden Erfahrung des reformatorischen Bruches mit der Kirche brachte das *Missale Pius' IV.* (1570) eine „bewahrende und reinigende Reform" (27), die gewiß viele dringende Anliegen unerfüllt ließ, aber auch lebenswichtige Elemente des Gottesdienstes (z. B. das Eucharistiegebet, den Opfergedanken) über die Jahrhunderte hin rettete. Wer könnte leugnen, daß trotz aller Mängel und betrüblichen Zeichen der Erstarrung die Kirche zutiefst aus der sonntäglich und täglich gefeierten Messe lebte, daß in ihr Gott angebetet und verherrlicht wurde? Um so dankbarer müssen wir in unsern Tagen für die unter der Leitung der von Christus bestellten Hirten der Kirche geschehende Neugestaltung der Eucharistiefeier sein. Auch wenn manche nicht alle ihre Wünsche im neuen *„Ordo Missae"* erfüllt sehen, ist seine Verwirklichung und Einhaltung eine unbedingte Pflicht der Liebe zur Kirche, eine Pflicht der Sorge um ihren einmütigen Dienst vor Gott und ihren geistlich fruchtbaren Heilsdienst an den Menschen in unserer Zeit. Die Untersuchung von H. B. Meyer läßt im Blick auf das Meßwesen des Spätmittelalters, den Eingriff Luthers und die nachtridentinische Liturgie die Vorzüge des neuen *„Ordo Missae"* erkennen, den Gott auch durch und mit „Geist und Leben" (Jo 6, 63) füllen will.

Osnabrück. W. Averbeck.

Hinweise

Jesus and the Historian. Written in Honor of Ernest Cadman Colwell, edited by F. Thomas Trotter. Philadelphia: The Westminster Press 1968. 176 S.; Ln $ 5,95.

Diese Festschrift zur Emeritierung von E. C. Colwell ist zugleich Dankesgabe an einen Mann, dem die Theologische Hochschule in Claremont viel verdankt. Das Buch bringt einen kurzen Lebenslauf C.s mit einer Würdigung seiner wissenschaftlichen und organisatorischen Leistungen. Unter den Autoren des Buches finden wir zwei in Claremont lehrende Deutsche, Rolf P. Knierim (The Messianic Concept in the First Book of Samuel, 20—51) und Hans Dieter Betz (Jesus as Divine Man, 114—133). Ferner schreiben William H. Brownlee über „Jesus and Qumran" (52—81), Loren R. Fisher über die Bedeutung außerbiblischer Heilungs- und Austreibungsgeschichten für die Jesustradition, bes. für Mt 12, 22—32. 33—37 („Can this be the Son of David?", 82—97), Eric Lane Titus über die „unbezweifelbare historische Zuverlässigkeit" der Jesustradition des Johannesevangeliums (The Fourth Gospel and the Historical Jesus, 98—113) und endlich James M. Robinson über „Jesus' Parables as God Happening" (134—150). Das Buch schließt mit einer Bibliographie Colwells. Leider befinden sich alle Anmerkungen am Schluß der jeweiligen Artikel und nicht in Fußnoten; leider hat das Buch keine Register, ein schweres Manko. Im ganzen wirkt die Sammlung etwas zufällig; doch gibt sie einen ersten Einblick in einige moderne Antworten auf Fragen des im Titel genannten Problemkreises.

Mainz. Wilhelm Pesch.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. (Hrsg. von Joseph Krautscheidt u. Heiner Marré). Erster bis dritter Band. Münster: Aschendorff (1969). 148, 104 u. 194 S.; kart. DM 6,80; 4,80 u. 8,80.

Es ist zweifelsohne sinnvoll, die Referate der seit Jahren in lockerer Folge stattfindenden Essener Gespräche zum Verhältnis von Kirche und Staat in bearbeiteter und erweiterter Form gedruckt vorzulegen. Während sich der erste Band der historischen, politischen

und staatskirchenrechtlichen Problematik widmete (bes. H. Maier, Kirche-Staat-Gesellschaft. Historisch-politische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis; G. Ermecke, ... Ihr Verhältnis in sozialtheologischer Sicht), ist der zweite Band durch die Fragestellung von Religionsphilosophie und Theologie (G. Scherer, Religion als anthropologisches Phänomen in ihrer Bedeutung für Staat und Gesellschaft; F. Böckle, Kirche- Staat-Gesellschaft. Theologische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis; P. Mikat, Gegenwartsaspekte im Verhältnis von Kirche und Staat in der BRD) bestimmt. Inzwischen liegt auch schon der dritte Band vor (1969), dessen Schwergewicht auf der Religionsfreiheit liegt (bes. E. Iserloh, Die Religionsfreiheit nach dem II. Vatikanischen Konzil in historischer und theologischer Sicht). Ein vierter Band, der sich mit der weltanschaulichen und konfessionellen Neutralität des Staates (K. Schlaich), der politischen Theologie (H. Maier, K. Lehmann) sowie Kirchenrecht und Kirchensteuer (W. Steinmüller) befaßt, befindet sich in Vorbereitung.

Anerkenneswert ist die Zufügung der Diskussionsbeiträge wie einer Bibliographie der Autoren, soweit sie das Thema der Reihe betrifft. Manches ist angesichts der reichlich späten Veröffentlichung (das erste Gespräch fand schon 1966 statt) leider nicht mehr ganz aktuell, zumal wenn es sich um wissenschaftlich weniger gesicherte Beiträge zu eher tagespolitischen Themen handelt. Das trifft auf die Mehrzahl der Referate allerdings nicht zu.

Münster. Klemens Richter.

Zoepfl, Friedrich: **Johannes Evangelist Wagner.** Ein Leben für Andere. (Dillingen): Manz Verlag 1967. 95 S., 84 Abb.; Ln DM 14,50; kart. DM 9,80.

Dies Werk beschränkt sich nicht auf eine Heiligenvita im üblichen Sinne, sondern verbindet die Darstellung des Lebenslaufes des J. E. Wagners mit der bis in die Gegenwart verfolgten Geschichte seines Werkes, den Anstalten für Taubstumme und Geisteskranke. Zoepfl geht als Historiker vor, er bringt über die Heimat, Elternhaus, Lebensgang und die Anstaltsgründungen Wagners reiches Archivmaterial. Wissenschaftlicher Trockenheit entgeht er durch seinen flüssigen, leicht verständlichen Stil, den er durch humorvolle Bemerkungen über Widrigkeiten, die sich Wagner entgegenstellten (z. B. über die langsam arbeitende Staatsbürokratie) aufzulockern weiß. Gründung und Fortentwicklung der Taubstummenanstalten und Heime für Geisteskranke werden genaustens in ihren ökonomischen, verwaltungstechnischen und rechtlichen Seiten aufgezeichnet, so daß ein realistischer Hintergrund für Wesen und Ziel dieser caritativen Einrichtungen entsteht.

Wagner, der in dem schwäbischen Städtchen Dillingen 1847 seine erste Taubstummenanstalt mit den dort ansässigen Franziskanerinnen und mit den Spenden der Diözese Augsburg gründete, setzte für die Taubstummenanstalten das Motto „Wir wollen nicht betteln, sondern arbeiten". Der Lebenslauf Wagners, der den 1. Teil des Buches ausmacht, hat nicht diese Ausgewogenheit von realistischer Darstellung der Fakten und Kennzeichen der religiösen Sphäre. Wagner ist am 5. 12. 1807 in dem Dorf Dattenhausen geboren, besuchte ab 1820 die Lateinschule in Dillingen, die er 1828 als Primus abschließt, studiert zunächst an dem Lyzeum in Dillingen, 1829 in München Philosophie und Theologie, hat in München Kontakt mit Görres, tritt 1830 ins Priesterseminar in Dillingen ein und hört am Lyzeum bei Prof. Stempfle, einem Schüler Seilers, Moral- und Pastoraltheologie, 1832 wird er zum Priester geweiht, nach 4 Kaplansjahren in der Seelsorge wird er 1836 Präfekt am Priesterseminar, 1842 Dogmatikprofessor am Lyzeum und 1863 Regens des Priesterseminars bis zu seinem Tode 1886. Die einzelnen Stationen dieses Lebens kennzeichnet Zoepfl jeweils mit einem priesterlichen Tugendkatalog, der wegen seiner Allgemeinheit kein klares Bild der Persönlichkeit Wagners zu vermitteln vermag. Erst der 2. Teil, der das caritative Wirken und Werk Wagners beschreibt, läßt Wagner als den Mann erkennen, der zwar zu organisieren versteht, aber darüber hinaus sein Seelsorgetum vervollkommnet hat. Gutes, informierendes Bildmaterial ist im Anhang beigefügt.

Als Ganzes ist dieses Buch als eine erfreuliche Erscheinung unter den Publikationen aus dem caritativen Bereich zu bezeichnen.

Münster. Heinrich Tellen.

Kolping, Adolf: **In Memoriam Arnold Rademacher.** Eine Theologie der Einheit. Bonn: Peter Hanstein-Verlag 1969. 125 S.; kart. DM 8,80.

Nach einleitenden Worten Adolf Kolpings legt Johannes Ries, Fulda, das Gedankengut des bedeutenden Bonner Fundamentaltheologen (gest. 1939) dar, dessen Schaffen vom Einheitsgedanken beherrscht war. Seine Konzeptionen z. B. über Natur und Gnade, Dogma und Entwicklung, Offenbarung und Geschichte, Religion und Leben, Wiedervereinigung werden klar und verständlich herausgestellt, mit dem Gegenwartsdenken konfrontiert und gebührend beurteilt. Auch erhält man einen Überblick über die Veröffentlichungen Rademachers und darüber, wie bekannte Autoren sein Lebenswerk zu würdigen wußten. Eine kurze Autobiographie, die die Kindheit und Jugend bis zur Priesterweihe umfaßt und von Pfr. Peter Rademacher (Solingen) besorgt wurde, ist in mehr als einer Beziehung aufschlußreich für den äußeren und inneren Werdegang des Menschen, Priesters und Gelehrten. – Dieses Erinnerungsbändchen beweist, daß die Leistungen dieses Denkers von der theologischen Wissenschaft der Gegenwart wohl zu beachten sind.

Essen. Alfons Bolley.

Personennachrichten

Am 16. Dezember 1969 starb im Alter von 57 Jahren Prof. Dr. theol. Leonhard Weber, Professor der Pastoraltheologie und Katechetik, in München.

Am 6. März 1970 starb Prof. Dr. theol. Josef Rupert Geiselmann, Professor der Dogmatik, in Tübingen.

Msgr. Dr. theol., Dr. phil. Josef Wodka, Univ. Prof. an der Kath. Theol. Fakultät Wien, verstarb am 17. April 1970.

Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, wurde mit Wirkung vom 1. 4. 1970 zum o. Prof. für Altes Testament an der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Würzburg ernannt.

Am 28. 1. 1970 habilitierte Dr. theol., Dr. rer. nat. Werner Bröker in Bonn für das Fach Fundamentaltheologie und Grenzfragen von Naturwissenschaften und Theologie mit der Arbeit: Motive für die Verwendung naturwissenschaftlicher Argumente in der Bestreitung der christlichen Offenbarung bzw. der Kirche — dargestellt am ‚Materialisten' Karl Vogt. (Ref. Prof. Dolch, Prof. Stasiewski).

Nachträglich gemeldete Personennachrichten aus Freiburg i. Br. (ergänzend zu Heft 6, 1969, 65. Jahrgang, Sp. 508):

Promotionen

Hans Kramer OSC, am 25. 10. 1968, Dissertation: „Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Exeler).

Hildegard Gollinger, am 25. 10. 1968, Dissertation: „Das ‚Große Zeichen' von Apokalypse 12. — Versuch einer Deutung" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Lothar Roos, am 7. 2. 1969, Dissertation: „Die Demokratie als Lebensform. Ein Beitrag zur Klärung ihres Selbstverständnisses im Hinblick auf den Lebensvollzug der Kirche in der Gesellschaft" (Ref. Prof. Henning, Prof. Hofmann).

Ernst Jerg, am 7. 2. 1969, Dissertation: „Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung" (Ref. Prof. Knauber, Prof. Mosiek).

Walter Bakaus, am 15. 2. 1969, Dissertation: „Aufgaben des Unternehmers in Wirtschaft und Gesellschaft. — Ein Beitrag zur Entwicklung eines zeitgemäßen Unternehmerbildes aus den Grundsätzen der katholischen Soziallehre und der Diskussion um die betriebliche Mitbestimmung" (Ref. Prof. Henning, Prof. Völkl).

Joseph Reindl, am 25. 1. 1969, Dissertation: „Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des AT" (Ref. Prof. Deissler, Prof. Vögtle).

Habilitation

Dr. theol. Klaus Reinhardt, Freiburg, am 8. 2. 1968 für das Fach Dogmatik mit der Arbeit: „Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Ref. Prof. Stegmüller, Prof. Riedlinger).

Veränderungen im Lehrkörper

Prof. Dr. Günter Biemer wurde vom Kultusministerium des Landes Baden-Württemberg mit Wirkung vom 1. 4. 1970 der ordentliche Lehrstuhl für Pädagogik-Katechetik in Freiburg übertragen.

Prof. Dr. Bernhard Stoeckle wurde mit Wirkung vom 16. 3. 1970 zum o. Prof. ernannt und ihm der Freiburger Lehrstuhl für Moraltheologie übertragen.

Doz. Dr. Walter N. Schumacher wurde mit Wirkung vom 19. 3. 1970 zum Wissenschaftlichen Rat am Seminar für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte in Freiburg ernannt.

Dr. Dr. Friedrich Beutter wurde mit Beginn des WS 1969/70 zum o. Prof. für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern ernannt.

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

Der Glaube der Gemeinde und die mündige Welt. Oskar **Hammelsbeck** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hermann Horn und Helmuth Kittel. — Mchn: Kaiser Verl. 1969. 281 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LII; kart. DM 19,—; S. 253—281: Bibliographie Oskar Hammelsbeck. Zusammengestellt von Reinhart Hammelsbeck.

Sapienter ordinare. Festgabe für Erich **Kleineidam**. Hrsg. von Fritz Hoffmann, Leo Scheffczyk und Konrad Feiereis. — Lpz: St. Benno-Verl. 1969. 494 S. = Erfurter theologische Studien XXIV.

Reformation und Humanismus. Robert **Stupperich** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Martin Greschat u. J. F. G. Goeters. — Witten: Luther-Verl. 1969. 327 S.; Lw. DM 36,—; S. 298—327: Harms, Christian: Bibliographie Robert Stupperich.

Erwartung, Verheißung, Erfüllung. Hrsg. von Wilhelm Heinen und Josef Schreiner. — (Wü:) Echter-Verl. (1969). 346 S.; Lw. DM 24,—.

Luyten, Norbert A., OP: Ordo rerum. Schriften zur Naturphilosophie, Philosophischen Anthropologie und Christlichen Weltanschauung. Zum 60. Geburtstag des Verfassers hrsg. von Kollegen, Freunden und Schülern. — Frb/S: Univ. Verl. 1969. LV, 762 S.; sfr 60,—.

Schultz, Werner: Theologie und Wirklichkeit. Ausgewählte Aufsätze. Aus Anlaß seines 75. Geburtstages mit einem Geleitwort von Klaus Gruhn hrsg. von Hans-Georg Pust. — Kiel: Lutherische Verlagsges. in Komm. 1969. 351 S.; kart. DM 19,80; S. 339—347: Pust, Hans-Georg: Bibliographie Werner Schultz 1918—1968.

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

Lampe, G. W. H. [Ed.:] The Cambridge history of the Bible. Vol. II: The West from the Fathers to the Reformation. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. IX, 566 p., 48 pl.; sh 70/—.

Judant, D.: Judaïsme et christianisme. Dossier patristique. — P: Ed. du Cèdre (1969). 355 p.; F 36,—.

Mees, M(ichael): Die Zitate aus dem Neuen Testament bei **Clemens** von **Alexandrien**. — (Bari:) Istituto di Letteratura Cristiana Antica — Univ. di Bari 1970. X, 217, 267 S. = Quaderni di «Vetera Christianorum» II.

Mees, Michael, OFMConv: Papyrus Bodmer XIV ‹P^{75}› und die Lukaszitate bei Clemens von Alexandrien. — Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, R 1968, 97—119.

Adversus Iudaeos = Gegen die Judenchristen. **Pseudo-Cyprian**. Die älteste lateinische Predigt. (Einf., Übers. u. Kommentar von) Dirk van Damme. — Frb/S: Universitäts-Verl. 1969. XX, 200 S. = Paradosis XXII; sfr 25,—.

Oberleitner, Manfred: Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen **Augustinus**. Bd I: Italien. 1: Werkverzeichnis. — Graz, Wien, Köln: Böhlau 1969. 407 S. = Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter I = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philos.-histor. Kl. CCLXIII; ÖSch 396,—.

Howie, George: Educational theory and practice in St. Augustine. — Lo: Routledge & Kegan Paul (1969). VI, 338 p.; sh 50/—.

Mahé, Jean-Pierre: Le traité perdu de Tertullien «**Adversus Apelleiacos**» et la choronologie de sa triade anti-gnostique. — RevÉtAug XVI, 1970, 3—34.

Aubineau, Michel, SJ: Une homélie grecque inédite, attribuée à **Théodote** d'**Ancyre**, sur le baptême du Seigneur. — Διακονία Πίστεως. Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 5—30.

Fontaine, J.: Quelques observations sur les "Institutionum disciplinae" **pseudo-Isidoriennes**. — Miscelánea patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega, OSA, El Escorial 1968, 199—237.

Boshof, Egon: Erzbischof **Agobard** von **Lyon**. Leben und Werk. — Köln, Wien: Böhlau 1969. VIII, 348 S. = Kölner historische Abhandlungen XVII; Lw. DM 38,— [Diss., Köln]

Vajda, Georges: Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des cantiques. Traduction et notes annexes. — P: Aubier Montaigne (1969). 480 p. = Pardès. Etudes et textes de mystique juive; F 39,—.

Thomas de Sutton: Quodlibeta. Hrsg. von Michael Schmaus unter Mitarb. v. María Conzález-Haba. — Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1969. L, 681 S., 4 Taf. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für d. Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt II; kart. DM 92,—.

Eichler, Wolfgang: **Jan** van **Ruusbroecs** 'Brulocht' in oberdeutscher Überlieferung. Untersuchungen und kritische Textausgabe. — Mchn: Beck 1969. VIII, 267 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXII; Lw. DM 46,— [Diss., Würzburg]

Gerson, Jean: Oeuvres complètes. Introduction, texte et notes par P. Glorieux Vol. VII*: L'œuvre française. Sermons et discours ‹340—398›. — P [e. a.:] Desclée (1968). XVII p., p. 431—1199; Lire 7000.

Concilium **Florentinum**. Documenta et scriptores A, VIII, 2: De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae ab Ludovico Petit, AA et Georgio Hofmann, SJ editae. — R: Pont. Institutum Orientalium studiorum 1969. XII, 120 p. 4°; Lire 5000.

Ernst, Wilhelm: Spätmittelalterliche Heiligenpredigten. Eine Untersuchung der Sermones de Sanctis bei Gabriel **Biel**. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam . . ., Lpz 1969, 232—259.

(Nicolaus de Dinkelsbuehl:) Der Galaterbriefkommentar des Nikolaus von Dinkelsbühl. Textkritische Ausgabe von Rudolf Damerau. — Giessen: Schmitz Verl. (1969). 217 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation VII; kart. DM 23,—.

Filippo da Cagliari, OFMCap: Le citazioni bibliche latine nella "Explanatio in Genesim" di s. **Lorenzo** da **Brindisi**. — Laurentianum X, 1969, 379—400.

(Suarez, Franciscus) Francisco Suárez, SJ: De Fide. Secunda pars, Roma 1583. Edición del Karl Deuringer. — ArchTeolGran XXXII, 1969, 79—231.

Scheele, Paul-Werner: Johann Adam **Möhler**. (Leben und Werk. [Darin:] Möhler: Textauswahl.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 374 S. = Wegbereiter heutiger Theologie III; Lw. ÖSch 195,—.

Comblin, Joseph: Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert . . . Bd II, Frb/Bas/Wien 1969, 70—88.

Riva, Giuliano: Romano **Guardini** e il suo tempo. — ScuCatt XCVII, 1969, 378—413.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Goldammer, Kurt: Die Gedankenwelt der Religionswissenschaft und die Theologie der Religionen. Bemerkungen zu einigen Grundbegriffen und Hauptproblemen einer „Theologie der Religionen" in religionswissenschaftlicher Sicht. — KerDogm XV, 1969, 105—135.

Zunini, Giorgio: Man and his religion (Homo religiosus, engl.) Aspects of religious psychology. With a foreword by Sean O'Riordan. — Lo, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman 1969. XIII, 365 p.

Eliade, Mircea: The **quest**. History and meaning in religion. — Chic, Lo: Univ. of Chicago Pr. (1969). 180 p.; sh 45/—.

Müller, Hans Wolfgang: Der **Isis**kult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent. Mit 79 Abb. auf 36 Taf. u. 10 Abb. im Text. — B: Hessling 1969. 141 S., 36 Abb. = Münchener ägyptologische Studien XVI = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät; kart. DM 38,50 [Diss., München]

Grunebaum, Gustav E. von: Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam. (Gesammelte Aufsätze. Redaktionelle Bearb. u. Übers.: Dorothea M. Gallup (u. a.) — Zü, Stu: Artemis-Verl. (1969). 484 S.; geb. sfr 118,—.

Donzel, E. J. van: ʿÊnbāqom. Anquasa Amin ‹La porte de la foi›. Apologie éthiopienne du christianisme contre l'Islam à partir du Coran. Introduction, texte critique, traduction. — Leiden: Brill 1969. XVIII, 303 p.; hfl 86,—.

Assaad-Mikhaïl, F.: **Zarathoustra** interprète de Zarathoustra. — Revue de métaphysique et de morale LXXIV, 1969, 161—200.

Ort, L. J. R.: **Mani**, Manichaeism, "Religionswissenschaft". — Numen XV, 1968, 191—207.

Dockhorn, Kurt: Tradition und Evolution. Untersuchungen zu **Sri Aurobindos** Auslegung autoritativer Sanskritschriften mit einer Einführung in sein Leben und Werk. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 231 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen V; kart. DM 19,80 [Diss., Heidelberg]

Gensichen, Hans-Werner: Zum Meister-Jünger-Verhältnis im **Hinduismus**. — Wort und Religion. Kalima na Dini . . . Ernst Dammann zum 65. Geburtstag, Stu (1969), 340—353.

Naudou, Jean: Les **bouddhistes** kaśmīriens au moyen âge. — P: Pr. Univ. de France 1969. 242 p. = Annales du Musée Guimet. Bibliothèque des études LXVIII; F 50,—.

Mahāyāna-Buddhismus in Ostasien und Tibet. — Saec XX, 1969; S. 253—258: Dumoulin, Heinrich: Einleitende Vorbemerkungen; S. 259—270: Welch, Holmes: Buddhismus in China; S. 271—276: Bechert, Heinz u. Vu Duy-Tu: Buddhismus in Vietnam; S. 277—280: Raguin, Yves: Buddhismus in Taiwan; S. 281—290: Dumoulin, Heinrich: Buddhismus im heutigen Korea; S. 291—351: Dumoulin, Heinrich: Buddhismus im modernen Japan; S. 352—354: Hoffmann, Helmut: Buddhismus im gegenwärtigen Tibet.

Humphreys, Christmas: The Buddhist way of life. — Lo: Allen & Unwin 1969. 223 p.; sh 40/—.

Winterscheidt, Friedrich: Die Rolle des Buddhismus im unabhängigen **Burma**. — ZRGG XXI, 1969, 18—33.

Bergman, Jan: Ich bin Isis. Studien zum memphit. Hintergrund der **griech. Isisaretalogien**. — Upps: ([Univ.]; Sthlm: Almqvist u. Wiksell [in Komm.]) 1968. 349 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum III; brosch. skr 60,— [Diss., Uppsala]

Hori, Ichirō: Hitotsu — mono. A human symbol of the Shinto Kami, — Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade . . ., Chic and Lo (1969), 291—308; p. 309—323: Kitagawa, Joseph M.: Ainu myth.

Goetz, J., SJ: Création chez les pimitifs. — The origin of cosmos and man = Studia missionalia XVIII, R 1969, 131—176.

Dammann, E.: A tentative philological typology of some African High Deities. — Journal of religion in Africa II, 1969, 81—95.

Pache, Al., SVD: Megalithisches in den Mythen der **formosa**nischen Bergstämme. — Annali del Pontificio Museo missionario etnologico XXXII, 1968, CdV (1969), 93—125.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XXXII: 1968. Compilata dal Giovanni Rommerskirchen, OMI con l'assistenza del Giuseppe Metzler, OMI e del Willi Henkel, OMI. — R: Pont. Univ. Urbaniana «De Prop. Fide» 1969. 294 p.

Ritser, Walter: Bibliographia Zimmeliana. — Biblos XVIII, 1969, 1—24.

Brásio, António, CSSp: Angola. Vol. III: ‹1882—1889›. — Pittsburg/Penn: Duquesne Univ. Pr.; Louv: Nauwelaerts 1969. XXIII, 770 p. = Spiritana monumenta historica. Ser. Africana III.

Carrière, Gaston, OMI: Une mission de paix. Le père Alexis **André**, OMI et les Sioux. — RUnivOttawa XXXIX, 1969, 24—93.

Yannoulatos, Anastasios: Monks and mission in the Eastern Church during the fourth century. — IntRevMiss LVIII, 1969, 208—226.

A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Conclusões de Medellín. — Petrópolis: Editôra Vozes 1969. 180 p.

Segunda Conferencia general del episcopado latinoamericano: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio. 3. ed. I: Ponencias. II: Conclusiones. — Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1969. 269 p., 284 p.; $ 7,40.

Lehmann, Arno: Christian art in Africa and Asia. — St. Louis, Mo.: Concordia Publish. House 1969. 283 p.; $ 12,50.

Burns, Patricio J., SJ [,Ed.:] Misión y testimonio: La vida de la Iglesia, seleccionado y editado, con prólogo y comentarios. — Santander: Sal Terrae 1969. 333 p. = Teología y mundo actual XI; pes 150,—.

The church in mission. Ed. by Enda McDonagh [e. a.] — Lo: Geoffrey Chapman 1969. 186 p.; sh 30/—.

Colombo, Domenico, PIME: La missione nell'era ecumenica. — Mondo e Missione XCVIII, 1969, 154—176.

Masson, Joseph, SJ: La mission a-t-elle encore sa chance? — Spiritus X, 1969, 206—215.

Molen, L. van der: **Hoekendijk** passé? — De Heerbaan 1968, 322—339.

Müller, Josef, SVD: Wozu noch Mission? Eine bibeltheologische Überlegung. — Stu: Kath. Bibelwerk 1969. 86 S. = Biblisches Forum IV; DM 6,80.

Nacpil, Emerito P.: Mission and change. — Manila: The East Asia Christian Conference 1968. IV, 142 p.

Bassetti-Sani, Giulio, OFM: Per un dialogo **cristiano-musulmano**. — Mil: Vita e Pensiero 1969. 478 p.; Lire 5000.

Documentos del encuentro socio-pastoral. — Cuadernos de Marcha, n. XXIV (Montevideo, abril) 1969, 21—52.

Igreja e meios de comunicação **social** na **América Latina**. — Petrópolis: Editôra Vozes 1969. 79 p. = Igreja hoje XVI.

El catolicismo popular en la **Argentina**. I: Büntig, Aldo J.: Sociológico. II: Croatto, Severino — Fernando Boasso: Bíblico. III: Artiles, Manuel F.: Psicológico. — BuAir: Editorial Bonum 1969. 198 p., 84 p., 73 p.

Comblin, José: O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana. — Petrópolis: Editôra Vozes 1969. 64 p.

Les événements du **Brésil** ‹dossier›. — DocCath LI, 1969, 258—272.

Leclercq, Jean, OSB: Impressions sur le **monachisme** en **Inde**. — Parole et Mission XII, 1969, 405—424.

Schwan, Hubert: Las arquidiócesis de Colombia examinadas bajo el concepto de una unidad de esfuerzos. — Boletín de Orientación y Estadística de la Iglesia en Colombia I, 1968, 89—104.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Burtchaell, James Tunstead: Catholic theories of biblical inspiration since 1810. A review and critique. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. VIII, 342 p.; sh 70/—.

Marsh, F. E.: The structural principles of the Bible. — GrR: Kregel Publ. 1969. XVI, 442 p.; $ 5,95.

Brown, J. W.: The rise of biblical criticism in America, 1800—1870. The New England scholars. — Middletown: Wesleyan Univ. Pr. 1969. 224 p.; $ 10,—.

Praktisches Bibellexikon. Unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen hrsg. von Anton Grabner-Haider. — Frb/B: Herder 1969. XLVII S., 1275 Sp., 6* S., 1 Zeittafel, 8 Karten.

Coppens, J[oseph]: Le **messianisme** royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement. — P: Éd. du Cerf 1969. 212 p. = Lectio divina LIV; F 21,—.

2. Altes Testament

Donum natalicium Josepho **Coppens** septuagesimum annum complenti. Vol. I: De Mari à Qumran. L'Ancien Testament. Son milieu. Ses écrits. Ses relectures juives. Hommage à Mgr J. Coppens, par H[enri] Cazelles [e. a.]. — Gembl: Duculot; P: Lethielleux (1969). XII, 158*, 367 p. = BiblEphThLov XXIV; FB 800,—.

Cunchillos Ylarri, J. L., SsCc: Los bene ha'elohîm en **Gen. 6, 1—4**. — EstBib XXVIII, 1969, 5—31.

Lambert, W. G. — A. R. Millard: Atra-ḫasīs. The Babylonian story of the **flood**. With the Sumerian flood story, by M. Civil. — Oxf: Clarendon Pr.; (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1969. XII, 198 p., 11 pl.

Langlamet, F., OP: Israël et "l'habitant du pays". Vocabulaire et formules d'**Ex., XXXIV, 11—16**. — RBibl LXXVI, 1969, 321—350. 481—507.

Noth, Martin: **Könige**. Teilband I (: **1—16**). — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 366 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament IX, 1.

Maly, E. H.: The world of **David** and **Salomo**. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice Hall 1969. 181 p. = Backgrounds to the Bible series.

Oded, B.: The historical background of the war between Rezin and Pekah against **Achaz**. — Tarbiz XXXVIII, 1968/69, 205—224.

Gamberoni, Johann: Die Auslegung des Buches **Tobias** in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis 1600. — Mchn: Kösel-Verl. 1969. 355 S. = StudienANT XXI; kart. DM 82,— [Habil.-Schrift, Mainz]

Stegemann, Ursula: Der Restgedanke bei **Isaias**. — BiblZ XIII, 1969, 161—186.

Wevers, John W.: **Ezekiel**. Edited. — (Lo:) Nelson (1969). X, 355 p. = The century Bible. New series; sh 75/—.

Coppens, J[oseph]: La vision **daniélique** du Fils d'homme. — VetTest XIX, 1969, 171—182.

Wolff, Hans Walter: Die Stunde des **Amos**. Prophetie und Protest. — Mchn: Kaiser 1969. 215 S.; kart. DM 14,50.

Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton 2: **Joel** und **Amos**. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1969. XI, 424 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV, 2; Lw. DM 54.

Mays, James Luther: **Hosea**. A commentary. — Lo: SCM Pr. (1969). X, 190 p. = Old Testament library; sh 40/—.

Ploeg, J. van der: L'étude du **Psautier** 1960—1967. — Donum natalicium J. Coppens . . ., Vol. I, Gembl/P (1969), 174—191.

Keel, Othmar: Feinde und Gottesleugner. Studie zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen. — (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk 1969. 253 S. = Stuttgarter biblische Monographien VII; kart. DM 42,— [Diss., Freiburg/S]

Blommerde, Anton C. M.: Northwest semitic grammar and **Job**. — R: Pont. Biblical Institute 1969. XXVII, 151 p. = Biblica et Orientalia XXII; Lire 2700.

Romaniuk, Kazimierz: Die Eschatologie des **Buches der Weisheit**. — Bibel und Leben X, 1969, 198—211.

Lipinski, Edward: Die historisch-kritische Erforschung des Alten Testamentes. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert . . ., Bd II, Frb, Bas, Wien (1969), 371—453.

Vattioni, Francesco: I **sigilli** ebraici. — Bibl L, 1969, 357—388.

Lohfink, Norbert, SJ: Gott und die **Götter** im Alten Testament. — Theologische Akademie VI, Ffm (1969), 50—71.

García Cordero, M.: El **monoteísmo** en el Antiguo Testamento. — Burgense X, 1969, 9—34.

Loretz, Oswald: Die Vertrauenswürdigkeit der Welt als Schöpfung. Grundzüge der alttestamentlichen **Schöpfungslehre**. — Die Frage nach dem Sinn von Evolution = Weltgespräch IX, Frb/B (1969), 55—74.

Cody, Aelred: A history of Old Testament **priesthood**. — R: Pont. Bibl. Institute 1969. XVIII, 216 p. = Analecta biblica XXXV.

Maier, Johann: Urim und Tummim. Recht und Bund in der Spannung zwischen Königtum und Priestertum im alten Israel. — Kairos N. F. XI, 1969, 22—38.

González Lamadrid, Antonio: Pax et bonum. "Shalom" y "tob" en relación con "berit". — EstBib XXVIII, 1969, 61—77; p. 79—96: Losada Espinosa, Joaquín: Escatología y mito.

Hennessy, J. B.: Preliminary report on a first season of excavations at **Teleilat Ghassul**. — Levant. Journal of the British School of Archaeology in Jerusalem I, 1969, 1—24; p. 25—60: Kenyon, Kathleen M.: The Middle and Late Bronze Age strata at **Megiddo**.

Horn, S. H. — Moulds, L. G.: Pottery from **Shechem**, excavated 1913 and 1914. — Andrews University Seminary studies VII, 1969, 17—46.

Schalit, Abraham: König **Herodes**. Der Mann und sein Werk. — B: de Gruyter 1969. XVI, 890 S., 8 Bildtaf., 4 Karten, 1 Stammtafel, 1 Frontispiz = Studia Judaica IV; Lw. DM 148,—.

Hruby, K.: Gesetz und Gnade in der rabbinischen Überlieferung. — Jud XXV, 1969, 30—63.

Harnisch, Wolfgang: Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im **4. Buch Esra** und in der **syr. Baruchapokalypse**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 362 S. = FRLANT XCVII; Lw. DM 48,— [Diss., Marburg]

3. Neues Testament

McConnell, Richard St(erling): Law and prophecy in **Matthew**'s gospel. The authority and use of the Old Testament in the gospel of St. Matthew. — Bas: Reinhardt in Komm. 1969. VIII, 224 p. = Theologische Dissertationen II; sfr 16,80 [Diss., Basel]

Reploh, Karl Georg: **Markus** — Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums. — (Stu:) Kath. Bibelwerk 1969. 240 S. = Stuttgarter biblische Monographien IX; kart. DM 38,— [Diss., Würzburg]

Quesnell, Quentin: The mind of Mark. Interpretation and method through the exegesis of Mark 6, 52. — R: Pont. Biblical Institute 1969. XXIV, 327 p. = Analecta biblica XXXVIII; Lire 5400 [Diss., Pont. Biblical Institute. Rome]

Lafontaine, René, SJ et Pierre Mourlon Beernaert, SJ: Essai sur la structure de Marc. 8,27—9,13. — RechScRel LVII, 1969, 543—561.

Linnemann, Eta: Der ‹wiedergefundene› Markusschluß. — ZThK LXVI, 1969, 255—287.

Schürmann, Heinz: Das **Lukasevangelium**. Teil I: Kommentar zu Kap. 1, 1—9, 50. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). XLVIII, 591 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament III, 1.

Vögtle, Anton: Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. — Bibel und Leben XI, 1970, 51—67.

Rese, Martin: Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 226 S. = Studien zum Neuen Testament I; Lw. DM 34,—. [Diss., Bonn. Überarb.]

Schnackenburg, Rudolf: Die Herkunft des **Johannes**evangeliums. — BiblZ N. F. XIV, 1970, 1—23.

Micklem, Nathanael: Behold the man. A study of the fourth gospel. — Lo: Bles 1969. 157 p.; sh 21/—.

Wilkens, Wilhelm: Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des vierten Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff. — Zü: Zwingli-Verl. (1969). 171 S. = AbhThANT LV; kart. DM 22,—.

Cadman, W. H.: The open heaven. The revelation of God in the Johannine sayings of Jesus. Ed. by G. B. Caird. — Oxf: Blackwell 1969. VIII, 220 p.; sh 40/—.

Schottroff, Luise: Johannes 4, 5—15 und die Konsequenz des johanneischen Dualismus. — ZNW LX, 1969, 199—214.

Schürmann, Heinz: Jesu letzte Weisung. Jo 19, 26—27a. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam ..., Lpz 1969, 105—123.

Bovon, François: Tradition et rédaction en **Actes** 10, 1 — 11, 18. — ThZBas XXVI, 1970, 22—45.

Borse, Udo: Die Wundmale und der Todesbescheid. — BiblZ N. F. XIV, 1970, 88—111.

Roon, Aart van: Een onderzoek naar de authenticiteit van de brief aan de **Ephesiërs**. — Delft: Meinema [1969]. XII, 368 blz.

Spicq, C., OP: Saint Paul. Les **épîtres pastorales**. Tome I—II. 4e éd. refondue. — P: Gabalda 1969. 844 p. = Etudes bibliques.

Vanhoye, A., SJ: Le Christ, grand-prêtre selon **Héb. 2, 17—18**. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 449—474.

Smith, Jerome, OP: A priest for ever. A study of typology and eschatology in Hebrews. — Lo, Sydney: Sheed & Ward (1969). 217 p.

Farmer, William R.: **Synopticon**. The verbal agreement between the Greek texts of Matthew, Mark, and Luke contextually exhibited. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. XI, 229 p.; £ 10-0-0.

Cornelius, Friedrich: Die Glaubwürdigkeit der Evangelien. Philologische Untersuchungen. — Mchn, Bas: Reinhardt 1969. 95 S.

Lührmann, Dieter: Die Redaktion der **Logienquelle**. Anhang: Zur weiteren Überlieferung der Logienquelle. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). 138 S. = WissMonANT XXXIII; Lw. DM 27,80. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Burger, Christoph: **Jesus** als **Davidssohn**. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 185 S. = FRLANT XCVIII; kart. DM 28,— [Diss., Tübingen]

Ramsey, Arthur Michael: **Doxa**. Gottes Herrlichkeit und Christi Verklärung (The glory of God and the transfiguration of Christ, dt.) — Eins: Johannes Verl. (1969). 211 S.; kart. DM 18,—.

Hasler, Victor: Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte **„Wahrlich ich sage euch"**. — Zü, Stu: Gotthelf-Verl. (1969). 207 S.; Lw. sfr 29,— [Habil.-Schrift, Bern]

Käsemann, Ernst: **Paul**inische Perspektiven. — Tü: Mohr 1969. 285 S.

Ogg, George: The chronology of the life of Paul. — Lo: Epworth Pr. 1969. XII, 207 p.; sh 63/—.

Schneider, Norbert: Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese. — Tü: Mohr 1970. 147 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XI; Lw. DM 30,— [Diss., Marburg]

McKelvey, R. J.: The new temple. The **church** in the New Testament. — (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1969. XIX, 238 p. = Oxford theological monographs; sh 42/—.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Grotz, Hans, SJ: Der wissenschaftliche Standort der Kirchengeschichte heute. — ZkTh XCII, 1970, 146—166.

Ratzinger, Joseph: Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie. — Geschichtlichkeit der Theologie, Sa/Mchn 1970, 63—81; S. 81—95: Diskussion.

Eicher, Peter: Der geschichtliche Mensch. Karl **Rahners** philosophische Reflexion zur Geschichtlichkeit. — FrbZPhTh XVI, 1969, 197—221.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt **Engelbert**. — Köln, Wien: Böhlau 1969. XII, 695 S. mit Abb., 3 Ktn-Beil. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands VI; Lw. DM 64,—.

Dörries, Hermann: Wort und Stunde. Bd II: Aufsätze zur Geschichte der Kirche im Mittelalter. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). XII, 321 S.; Lw. DM 28,—.

Vries, Wilhelm de: Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends. — Orient XXXIII, 1969, 243—244. 260—262.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Herrmann, Peter: Der **römische Kaisereid**. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 132 S. = Hypomnemata XX; brosch. DM 21,— [Habil.-Schrift, Hamburg]

Hedinger, Ulrich: Christus und die Götter Griechenlands. — EvTh XXX, 1970, 97—110.

Durand, G.-M. de: "Sa génération, qui la racontera?" **Is 53, 8b**: l'exégèse des Pères. — RScPhTh LIII, 1969, 638—657.

Sandmel, Samuel: The first christian century in Judaism and Christianity: certainties and uncertainties. — NY: Oxford Univ. Pr. 1969. XII, 241 p.; $ 6,—.

Mühlenberg, Ekkehard: Das Verständnis des **Bösen** in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht. — KerDogm XV, 1969, 226—238.

Drijvers, H. J. W.: **Edessa** und das jüdische Christentum. — VigChr XXIV, 1970, 4—33.

Mikat, Paul: Die Bedeutung der Begriffe **Stasis** und **Aponoia** für das Verständnis des **1. Clemens**briefes. — Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. (1969). 40 S. = Arbeitgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXXXV; kart. DM 6,50.

Nesbitt, John W.: A geographical and chronological guide to **Greek Saint lives**. — OrChrPer XXXV, 1969, 443—489.

Plagnieux, Jean: La doctrine mariale de saint **Irénée**. — RScRel XLIV, 1970, 179—189.

Orbe, Antonio, SJ: La revelación del **Hijo** por el Padre según san Ireneo ‹Adv. haer. IV, 6›. ‹Para la exegesis prenicena de Mt. 11, 27.› — Greg LI, 1970, 5—86.

Orbe, Antonio, SJ: Antropología de San Ireneo. — Madr: Editorial Católica 1969. 547 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXXVI.

Balz, Horst R.: Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum. — ZThK LXVI, 1969, 403—436.

Speigl, Jakob: Die Christenpolitik des **Septimius Severus**. — MüThZ XX, 1969, 181—194.

Rudolph, Kurt: **Gnosis** und **Gnostizismus**, ein Forschungsbericht. — ThRu XXXIV, 1969, 121—175. 181—231. 358—361.

Kannengiesser, Ch. — G. Madec: A propos de la thèse de Pierre Hadot sur **Porphyre** et **Victorinus**. — RevÉtAug XVI, 1970, 159—178.

Delaruelle, Eutienne: Il martirio di san **Pietro** e le chiese delle **Gallie** dalle origini all' VIII secolo. — Pietro e Paolo nel XIX centenario del martirio ..., Nap 1969, 285—316.

(Gregorius Nazianzenus) Grégoire de Nazianze: La passion du Christ (Christus patiens, griech.-franz.) Tragédie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de André Tuilier. — P: Ed. du Cerf 1969. 364 p. = Sources chrétiennes CXLIX; F 48,—.

Weijenborg, Reinoud, OFM: Is **Evagrius Ponticus** the author of the longer recension of the **Ignatian** letters? — Anton XLIV, 1969, 339—347.

Harkins, P. W.: Chrysostome's *Sermo ad neophytos*. — Studia patristica Vol. X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 112—117; p. 121—130: Lehmann, H. J.: The attribution of certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabela confirmed by the Armenian tradition; p. 131—136: Leroy, F. J., SJ: Pseudo-Chrysostomica: Jean de Jérusalem. Vers une résurrection littéraire?

(Chromatius Aquileiensis) Chromace d'Aquilée: Sermons (Sermones, latein.-franz.) Tome I: ‹Sermons 1—17A›. Introduction, texte critique, notes par Joseph Lemarié, OSB. Traduction par Henri Tardif. — P: Ed. du Cerf 1969. 282 p. = Sources chrétiennes CLIV; F 39,—.

(Sulpicius Severus) Sulpice Sévère: Vie de saint Martin. Tome II—III. Commentaire et index par Jacques Fontaine. — P: Ed. du Cerf 1968—1969; p. 357—1124 = Sources chrétiennes CXXXIV / CXXXV.

Cowdrey, H. E. J.: The dissemination of St. Augustine's doctrine of holy orders during the later patristic age. — JThSt XX, 1969, 448—481.

Madec, Goulven: Une lecture de *Confessions* VII, IX, 13—XXI, 27. — RevÉtAug XVI, 1970, 79—137.

Young, Archibald M.: Some aspects of St. Augustine's literary aesthetics, studied chiefly in *De doctrina christiana*. — HarvThR LXII, 1969, 289—299.

Hornus, Jean-Michel: Les lendemains du Concile de **Chalcédoine** dans les chrétientés d'Arménie et de Mésopotamie. — RevHistPhilRel XLIX, 1969, 359—368.

Emery, Pierre-Yves: Prêcher et écouter selon saint **Césaire d'Arles**. — VerbCar, Vol. XXIII = N° XCII, 1969, 48—77.

Fiey, J. M., OP.: Išō 'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Išō 'yaw III d'Adiabène ‹580—659›. — OrChrPer XXXV, 1969, 305—333.

Henry, Patrick: The Moechian controversy and the **Constantinopolitan Synod** of January **a. d. 809**. — JThSt XX, 1969, 495—522.

4. Mittelalter und Neuzeit

Gerz von Büren, Veronika: Geschichte des **Clarissenklosters** St. Clara in **Kleinbasel, 1266—1529**. — Bas: Reinhardt in Komm. 1969. 254 S., 2 Faks.-Taf. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte II; sfr 63,—.

Keplinger, Friedrich: Beiträge zur Geschichte der Wissenschaftspflege im Zisterzienserstift **Wilhering**. Für den Druck abgeändert. — Wien: Verl. Notring 1969. XXIII, 318 S. = Dissertationen der Universität Wien XXXVI; kart. ÖSch 132,—.

Schmieder, Siegfried: Quellen zur Geschichte des Klosters **Liesborn**. — [Liesborn: Archiv des Kreises Beckum] 1968. 148 S., S. 133—148 Abb. = Quellen zur Geschichte des Kreises Beckum II.

Olin, John C.: The **catholic reformation: Savonarola** to **Ignatius Loyola**. — NY: Harper & Row 1969. 220 p.; $ 8,50.

5. Mittelalter

Url, Eberhard: Das mittelalterliche Geschichtswerk *Casus Sancti Galli*. Eine Bestandsaufnahme. — St. Gallen: Fehr'sche Buchhandl. 1969. 79 S. 4° = Historischer Verein des Kantons St. Gallen CIX. Neujahrsblatt; sfr 9,80.

Merzbacher, Friedrich: **Römisches Recht** und **Romanistik** im Mittelalter. — HistJG LXXXIX, 1969, 1—32.

Mähl, Sibylle: Quadriga virtutum. Die **Kardinaltugenden** in der Geistesgeschichte der **Karolingerzeit**. — Köln, Wien: Böhlau 1969. X, 190 S., 5 Abb. auf Tafeln. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte IX; Lw. DM 28,—.

Erbe, Michael: Studien zur Entwicklung des **Niederkirchenwesens** in **Ostsachsen** vom **8.** bis zum **12.** Jahrhundert. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 223 S., 5 Ktn-Beil. = Studien zur Germania Sacra IX = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXI; brosch. DM 24,—. [Diss., FU Berlin]

Maß, Josef: Das Bistum **Freising** in der späten Karolingerzeit. Die Bischöfe **Anno** ‹854—875›, **Arnold** ‹875—883› und **Waldo** ‹884—906›. — Mchn: Seitz & Höfling. Abt. Verl. 1969. 241 S. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte II; brosch. DM 15,20.

Honselmann, Klemens: Der Bericht des Klerikers **Ido** von der Übertragung der Gebeine des hl. **Liborius**. — WestfZ CXIX, 1969, 189—265.

Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd III, 3: Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. — Stu: Hiersemann 1969. 460 S. mit 2 Abb.

Quiter, Eduard: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Kirchenprovinz **Magdeburg**. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechtes im **zehnten** Jh. — Pad: Bonifacius Druckerei 1969. 212 S.; DM 16,—.

Neitzert, Dieter: Wahl und Umritt **Konrads II.** — GeschWissUnt XXI, 1970, 152—177.

Delaruelle, Etienne: La culture religieuse des laïcs en **France** aux **XI**e et **XII**e siècles. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 548—581.

Meulenberg, L. F. J.: **Gregorius VII** en de bisschoppen: centralisatie van de macht? — Tijdschrift voor theologie X, 1970, 48—60; p. 60—61: Summary: Gregory VII and the bishops: centralisation of authority?

Leclercq, J.: Les lettres de **Guillaume** de **Saint-Thierry** à saint **Bernard**. — RevBén LXXIX, 1969, 375—391.

Clasen, Sophronius, OFM: Manipulierte **Franziskusforschung**? — WissWeish XXXII, 1969, 218—246.

Lexique saint **Bonaventure**. Publié sous la direction de Jaques-Guy Bougerol, OFM. — P: Ed. Franciscaines 1969. 144 p.; F 20,—.

Daniel, E. R.: Apocalyptical conversion: The Joachite alternative to the crusades. — Trad XXV, 1969, 127—154.

García y García, Antonio: El gobierno de la Iglesia universal en el concilio **IV Lateranense** de **1215**. — Annuarium historiae concilium I, 1969, 50—68.

Schreiner, Peter: Zur Geschichte **Philadelpheias** im 14. Jh. ‹**1293—1390**›. — OrChrPer XXXV, 1969, 375—431.

Schell, Rüdiger: Die Regierung des **Konstanzer** Bischofs **Heinrich III.** v. Brandis ‹**1357—1383**› unter bes. Berücks. seiner Beziehungen zur Stadt Konstanz. — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVIII, 1968, Frb/B (1969), 102—204.

Esch, Arnold: **Bonifaz IX.** und der Kirchenstaat. — Tü: Niemeyer 1969. XIV, 704 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXIX; DM 116,—.

Abramowski, Luise: Johann **Gerson**, *De consiliis evangelicis et statu perfectionis*. — Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neuk 1969, 63—78; S. 79—96: Karpp, Heinrich: Ein Bibellob aus der Basler Konzilsuniversität.

Minnich, Nelson H., SJ: Concepts of reform proposed at the **Fifth Lateran** Council. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 163—251.

6. Gesamte Neuzeit

Kohls, E(rnst) W(ilhelm): Das Bild der **Reformation** bei Wilhelm **Dilthey**, Adolf von **Harnack** und Ernst **Troeltsch**. — NZSystThRelph XI, 1969, 269—291.

Bunners, Michael: Vom Glauben der Vorfahren Thomas **Manns** in Mecklenburg. Ein Kapitel lutherischer Frömmigkeitsgeschichte. — Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag, B 1969, 227—244.

Petri, Wolfgang: Geschichte der reformierten Kirchengemeinde **Voerde**, Niederrhein. ‹Ehem. reformierte Patronatsgemeinde.› Mit 15 Textabb. u. 16 Taf. — Neustadt/Aisch: Schmidt-Degener 1968. 108 S., 8 Bl. Abb. mit Text = Beiträge zur Geschichte u. Volkskunde des Kreises Dinslaken am Niederrhein VI; Lw. DM 24,—.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Heath, Peter: English parish clergy on the eve of the reformation. — Lo: Routledge & Kegan Paul 1969. XIII, 249 p.; sh 45/—.

Chantraine, G.: **Érasme** théologien? — RHistEccl LXIV, 1969, 811—820.

Halkin, L[éon]-E[rnest]: Erasme et l'humanisme chrétien. — P: Ed. Universitaires 1969. 128 p.; F 4,95.

Ozment, Steven E.: *Homo viator*: **Luther** and late medieval theology. — HarvThR LXII, 1969, 275—287.

Lienhard, Marc: Notes sur un texte christologique du jeune Luther. — RevHistPhilRel XLIX, 1969, 331—340.

Bayer, Oswald: Promissio und Gebet nach Luthers Rogatepredigt von **1520**. — Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer... Neuk 1969, 121—139; ebd. S. 157—173: Hausamann, Susi: Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre; ebd. S. 189—211: Mehlhausen, Joachim: Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches.

Leder, Hans-Günter: Ausgleich mit dem Papst? Luthers Haltung in den Verhandlungen mit Miltitz 1520. — Stu: Calwer Verl. (1969). 67 S. = Arbeiten zur Theologie I, 38; kart. DM 7,80,—.

Jacob, Walter: Politische Führungsschicht und Reformation in **Zürich 1519—1528**. — Zü: Zwingli-Verl. (1970). 344 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte I; kart. DM 24,—.

García-Villoslada, Ricardo SJ: Raíces históricas del **luteranismo**. — Madr: La Editorial Católica 1969. VIII, 299 p. = Biblioteca de autores cristianos. Ediciones de Bolsillo VIII; pes 95,—.

McNally, Robert E., SS: Pope **Adrian VI** ‹**1522—23**› and church reform. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 253—285.

Kentmann, Kurt u. Gerhard Plath: Aus dem kirchlichen Leben der deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in **Estland** bis zur Umsiedlung im Jahre 1539. — Hannover-Döhren: v. Hirschheydt 1969. 151 S. mit Abb. u. 1 Kt.; Pp. DM 14,80.

Lindbeck, George A.: The Lutheran doctrine of the ministry: Catholic and Reformed. — ThStudies XXX, 1969, 588—612.

Llompart, Gabriel: **Gaetano** de **Thiene**. 1480—1547. Estudios sobre un reformador religioso. (Mit 14 Abb. auf 8 Taf.) — Wiesb: Steiner 1969. 324 S., 8 S. Abb. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LI; brosch. DM 20,—.

Hauswirth, René: Landgraf **Philipp** von **Hessen** und **Zwingli**. Voraussetzungen u. Geschichte der pol. Beziehungen zwischen Hessen, Straßburg, Konstanz, Ulrich von Wittenberg und reformierten Eidgenossen **1526—1531**. — Tü: Osiander ‹in Komm.›; Bas: Basileia-Verl. ‹in Komm.› 1968. 288 S. mit 1 Kt. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXV; Lw. DM 27,60.

Fraenkel, Pierre: Konrad **Lykosthenes** als Kritiker von Johannes Ecks Enchiridion anläßlich des Regensburger Religionsgespräches von **1541**. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag..., Witten 1969, 158—175.

Müller, Otfried: Bischof Julius **Pflug** von **Naumburg-Zeitz** in seinem Bemühen um die Einheit der Kirche. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg, Lpz [1968], 155—178.

Huvelin, H.: Cours sur l'histoire de l'Eglise. IX: De Luther au Concile de Trente. X: Le renouveau de la vie spirituelle au **XVII**e siècle. Edit. M.-Th. et Fr. Louis-Lefebvre. — P: Ed. Saint-Paul 1968/1969. 336 p., 292 p.; F 15,— / 15,—.

Tüchle, Hermann: Ein weiterer Zeuge des Konzilstagebuches von Joh. B. **Fickler**. — Annuarium historiae concilium I, 1969, 195—214.

8. Neuere Zeit

Zu Begriff und Problem der **Renaissance**. Hrsg. von August Buck. — Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969. VI, 426 S. = Wege der Forschung CCIV; DM 50,20.

Wicki, Josef, SJ: Liste der **Jesuiten-Indienfahrer 1541—1758**. — Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft I, 7, Mstr 1967, 252—450.

Jedin, Hubert: Das Leitbild des Priesters nach dem **Tridentinum** und dem **Vaticanum** II. — ThGl LX, 1970, 102—124.

Kusin, Eberhard, OFMCap: Die Anfänge des **Kapuziner**ordens im Erzherzogtume **Österreich** unter und ob der Enns ‹**1600—1630**›. — CollFranc XXXIX, 1969, 245—281.

Neveu, Bruno: Sebastian Joseph du Cambout de Pontchâteau ‹**1634—1690**› et ses missions à Rome, d'après sa correspondance et des documents inédits. — P: Boccard 1969. XIV, 768 p. = Ecole Française de Rome: Mélanges d'archéologie et d'histoire. Suppl. VII.

Carlini, P., OFMCap: **Francesco Maria Casini** ‹1648—1719›, un restauratore dell'oratoria italiana. — R: Istit. Storico OFMCap 1969. XXIV, 440 p., 9 tab.; Lire 4500.

Doucet, Joseph, SJ: Exégèse et prédication de **Bossuet** de **1659** à **1669**. — Les études classiques XXXVII, 1969, 351—378.

Hoffmann, Hermann: **Friedrich II** von Preußen und die Aufhebung der **Gesellschaft Jesu**. — R: Institutum historicum Soc. Jesu 1969. XII, 275 p. = Bibliotheca instituti historici SJ XXX.

Maaß, Ferdinand: Der **Frühjosephinismus**. — Wien, Mchn: Herold (1969). 125 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs VIII = Josephinische Abt. III; Lw. DM 15,80.

Soloway, R. A.: Prelates and people. Ecclesiastical social thought in **England 1783—1852**. — Lo: Routledge & Kegan Paul 1969. 464 p.

Jürgensmeier, Friedhelm: Die katholische Kirche im Spiegel der Karrikatur der deutschen satirischen Tendenzzeitschriften von 1848 bis 1900. — Trier: Neu 1969. XVIII, 265 S., 6 Bl. Abb.; kart. DM 18,50 [Diss., Univ. Gregoriana Rom]

Finsterhölzl, Johann: Ignaz von **Döllinger**. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 401 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 25,80.

Conzemius, J. V.: Lord **Acton** and the First Vatican Council. — JEcclH XX, 1969, 267—294.

Pásztor, Lajos: Il Concilio Vaticano I nel diario del cardinale Capalti. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 401—489.

Miko, Norbert: Das Ende des **Kirchenstaat**es. Bd III. — Wien, Mchn: Herold (1969). IXL, 478 S. = Veröffentlichungen des Österreichischen Kulturinstitutes in Rom III; Lw. ÖSch 790,—.

Stadelhofer, Manfred: Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum **Baden 1878—1918**. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XXIV, 429 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern B, III; Lw. DM 78,—

9. Neueste Zeit

Le **Saint Siège** et la **Guerre Mondiale**, juillet 1941 — octobre 1942. — CdV: Libr. Ed. Vaticana 1969. XXVI, 794 p. = Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale V; Lire 7500.

Fievez, M. et J. Meert: **Cardijn**. — Brux: EVO 1969. 256 p.; FB 240.

Bornewasser, Franz Rudolf: Fels im Sturm. Predigten und Hirtenworte. Hrsg. von Albert Heintz. Bd I: 1922—1939. II: 1939—1951. — Trier: Paulinus-Verl. 1969. XVII, 383 S.; X S., S. 385—619 = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XVII; Lw. DM 35,—.

Boyens, Armin: Kirchenkampf und Ökumene **1933—1939**. Darstellung und Dokumentation. Mit einem Vorwort von W. A. Visser't Hooft. — Mchn: Kaiser Verl. 1969. 488 S.; Lw. DM 36,—.

Staatliche Akten über die **Reichskonkordats**verhandlungen **1933**. Bearb. von Alfons Kupper. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XLV, 537 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern A, 2; Lw. DM 88,—.

Rüppel, Erich Günter: Die **Gemeinschaftsbewegung** im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 258 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXII; brosch. DM 26,— [Diss., Hamburg]

Maritain, Jacques: Der Bauer von der Garonne (Le paysan de la Garonne, dt.) Ein alter Laie macht sich Gedanken. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 286 S.; Lw. DM 24,—.

Delhaye, Philippe: Quelques souvenirs du concile. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 149—177.

VI. Christliche Philosophie

O'Meara, John J.: Porphyry's "Philosophy from oracles" in Eusebius's "Praeparatio evangelica" and Augustine's Dialogues of Cassiciacum. — Recherches augustiniennes VI, 1969, 103—139.

Ruether, Rosemary Radford: **Gregory** of **Nazianzus**. Rhetor and philosopher. — Oxf: Clarendon Pr. 1969. VIII, 184 p.; sh 40/—.

Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. von Werner Beierwaltes. — Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1969. XIV, 534 S. = Wege der Forschung CXCVII; Lw. DM 49,90.

Eriugena, Johannis Scottus: Periphyseon ‹De divisione naturae›. Liber primus. Ed. by I. P. Sheldon-Williams. With the collaboration of Ludwig Bieler. — Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies 1968. X, 269 p. = Scriptores latini Hiberniae VII.

Bertola, Ermenegildo: Psicologia platonico-agostiniana e psicologia aristotelico-avicenniana in una inedita trattazione sui problemi dell'anima. — Aquinas XII, 1969, 271—299.

Kohlmeier, Johann: Vita est actus primus. Ein Beitrag zur Erhellung der Geschichte der Philosophie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts anhand der Lebensmetaphysik des **Petrus Hispanus**. — FrbZPhTh XVI, 1969, 40—91. 287—320.

Ruello, Francis: La notion de vérité chez saint **Albert** le **Grand** et saint **Thomas** d'**Aquin** de 1243 à 1254. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1969. 328 p.; FB 530,—.

Kenny, Anthony: The five ways. St. Thomas Aquinas' proofs of God's existence. — Lo: Routledge & Kegan Paul (1969). 131 p. = Studies in ethics and the philosophy of religion; sh 25/—.

Macken, R.: De radicale tijdelijkheid van het schepsel volgens **Hendrik** van **Gent**. In aanhangsel: kritische uitgave van Quodl. I, q. 7—8. — Tijdschrift voor filosofie XXXI, 1969, 519—570; p. 571: Résumé: La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gent.

Prentice, Robert, OFM: The fundamental metaphysics of **Scotus** presumed by the *De primo principio*. — Anton XLIV, 1969, 40—92. 227—308.

Trapè, Girolamo, OSA: Causalità e participazione in **Egidio Romano**. — August IX, 1969, 91—117.

Schwarz, Willi: Das Problem der Seinsvermittlung bei **Nikolaus** von **Cues**. — Leid: Brill 1969. XII, 307 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie V; hfl 58,—.

Jacobi, Klaus: Die Methode der cusanischen Philosophie. — Frb/B, Mchn: Alber (1969). 344 S. = Symposion XXXI; brosch. DM 32,— [Diss., Frb/B]

McFarland, Thomas: **Coleridge** and the pantheist tradition. — Oxf: Clarendon Pr. (1969). XXI, 394 p.; sh 70/—.

Xhaufflaire, Marcel: **Feuerbach** et la théologie de la sécularisation. — P: Ed. du Cerf 1970. 397 p. = Cogitatio fidei XLV; F 39,—.

Warnach, Viktor: Personales Denken bei Ferdinand **Ebner**. — Salzburger Jahrbuch für Philosophie XII/XIII, 1968/69, 357—376.

Puntel, L. Bruno: Analogie und Geschichtlichkeit. I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit e. Vorwort von Max Müller. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. XVI, 580 S. = Philosophie in Einzeldarstellungen IV; Lw. DM 65,— [Diss., München]

Henrici, Pierre, SJ: La place de la philosophie dans l'enseignement théologique. — Greg L, 1969, 777—802; p. 802—803: Summary: The place of philosophy in theological studies.

Ogiermann, Helmut, SJ: Anthropologie und Gottesaufweis. Ein Diskussionsbeitrag. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 506—530.

Tchao, J.: Cheminement philosophique vers Dieu. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XXI, 1969, 281—309.

Talk of God. — Lo [e. a.:] Macmillan; NY: St. Martin's Pr. (1969). XXIV, 256 p. = Royal institute of philosophy lectures. Vol. II. 1967—1968; sh 63/—.

Searle, John R.: Speech acts. An essay in the philosophy of language. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. VI, 203 p.; sh 45/—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Ebeling, Gerhard: Wort und Glaube. Bd II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. — Tü: Mohr 1969. VI, 445 S.

Alfaro, Juan, SJ: El tema bíblico en la enseñanza de la teología sistemática. — Greg L, 1969, 507—541; p. 541—542: Summary: Thematic study of scripture in the teaching of systematic theology.

Rideau, Emile: Essai sur le langage de la **foi**. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 1045—1072.

Muck, Otto, SJ: Zum Problem der existentiellen Interpretation. — ZkTh XCI, 1969, 274—288.

Schiwy, Günther, SJ: **Strukturalismus** und Christentum. Eine gegenseitige Herausforderung. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 104 S.

Schillebeeckx, E., OP: Christelijk antwoord op een menselijke vraag? De oecumenische betekenis van de "correlatiemethode". — Tijdschrift voor theologie X, 1970, 1—21; p. 21—22: Summary: The experiential context of the quest for God.

Cooke, Bernard J., SJ: Beyond **trinity**. — Milw: Marquette Univ. Pr. 1969. 73 p. = The Aquinas lectures 1969; $ 2,50.

Weger, Karl-Heinz, SJ: Theologie der **Erbsünde**. Mit einem Exkurs: Erbsünde und Monogenismus von Karl Rahner. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 230 S. = Quaestiones disputatae XLIV; kart. DM 24.

Bailleux, Émile: L'universel Adam et le péché originel. — RThom, A. LXXVII = T. LXIX, 1969, 533—569.

Cordero, Jesús, OP: La naturaleza del pecado original. Ensayo de formulación teológica. — Studium IX, 1969, 197—237.

Vorgrimler, Herbert: Die Erbsünde in der katholischen Glaubenslehre. — Unheilslast und Erbschuld der Menschheit, Luz/Mchn (1969), 115—144.

Kern, Walter: Theodizee: Kosmodizee durch Christus. — Mysterium salutis III, 2, Eins/Zü/Köln (1969), 549—581.

Vergés, Salvador, SJ — José María Dalmau, SJ: Dios revelado pro Cristo. — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1969. XXIV, 560 p. = Historia salutis = Biblioteca de autores cristianos CCXCII.

Schoonenberg, Piet: Ein Gott der Menschen (Hij is een God van mensen, dt.) — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 203 S.

Boublík, Vladimír: Una mystica persona. — Div XIII, 1969, 623—653.

Hasenhüttl, Gotthold: **Charisma**. Ordnungsprinzip der Kirche. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 363 S. = Ökumenische Forschungen I, 5; Lw. DM 39,80 [Habil.-Schrift, Tübingen]

Hoefnagels, Harry: Demokratisierung der kirchlichen Autorität. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 116 S. = Theologie konkret.

Beeck, Frans Jozef, SJ: Sacraments, church order, and secular responsibility. — ThStudies XXX, 1969, 613—634.

Hamman, A., OFM: Le **baptême** et la **confirmation**. — (P:) Desclée (1969). XII, 244 p. = Le mystère chrétien; F 18,—.

Sala, G. B., SJ: Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma. — ZkTh XCII, 1970, 1—34.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Adam, Alfred: Sprache und Dogma. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte. Hrsg. von Gerhard Ruhbach. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 230 S.; Lw. DM 38,—.

Schoof, T. M. — B. A. Williams: De wisselende rol van Petrus' opvolgers. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 284—313; p. 313—314: Summary: The varying role of Peter's successors.

Stam, John E(dward): Episcopacy in the apostolic tradition of **Hippolytus**. — Bas: Reinhardt in Komm. 1969. 123 p. = Theologische Dissertationen III; sfr 12,80 [Diss., Basel]

Ganoczy, Alexandre: Ministère, épiscopat, primauté. — Istina XIX, 1969, 99—136.

Pelikan, Jaroslav: Development of christian doctrine: Some historical prolegomena. — NH: Yale Univ. Pr. 1969. XIV, 149 p.; $ 6,—.

Mortari, Luciana: Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della chiesa antica. — Firenze: Vallecchi Ed. 1969. XIII, 159 p. = Testi e ricerche di scienze religiose a cura dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna IV; Lire 3000.

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

Miquel, P.: La conscience de la grâce selon **Siméon** le **nouveau Théologien**. — Irén XLII, 1969, 314—342.

Weberberger, Richard, OSB: «Limbus puerorum». Zur Entstehung eines theologischen Begriffes. — RechThAncMéd XXXV, 1968, 83—133. 241—259.

Corti, Guglielmo: Le sette parti del magisterium divinale ac sapientiale di **Guglielmo** di **Auvergne**. — Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, R 1968, 289—307.

Stoevesandt, Hinrich: Die letzten Dinge in der Theologie **Bonaventuras**. — Zü: EVZ-Verl. (1969). XVIII, 393 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie VIII; sfr 28,— [Diss., Göttingen]

Pesch, Otto Hermann, OP: Theologie des Wortes bei **Thomas** von **Aquin**. — ZThK LXVI, 1969, 437—465.

Walgrave, J. H.: Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas -interpretatie. — EphThLov XLV, 1969, 417—431.

Theissing, Hermann: Glaube und Theologie bei Robert **Cowton**, OFM. — Mstr: Aschendorff (1970). X, 330 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters XLII, 3.

Asiain, Miguel Angel: El proceso de la justificación de la humanidad según el P. Gabriel **Vázquez** SJ. — ArchTeolGran XXXII, 1969, 5—77.

Mau, Rudolf: Der Gedanke der Heilsnotwendigkeit bei **Luther**. — B: Evang. Verlagsanstalt (1969). 206 S. = Theologische Arbeiten XXVI; DM-Ost 13,— [Habil.-Schrift, Humboldt-Univ. Berlin]

Tavard, Georges: La tradition du **XVII**e siècle en **France** et en **Angleterre**. — P: Ed. du Cerf (1969). 512 p. = Histoire des doctrines ecclésiologiques; F 45,—.

Schilling, Klaus: Die Kirchenlehre der Theologia **Wirceburgensis**. — Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1969. VIII, 172 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion u. Ökumenik. N. F. XV/XVI; brosch. DM 18,— [Diss., Würzburg]

Brandt, Wilfried: Der Heilige Geist und die Kirche bei **Schleiermacher**. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. [1969]. 364 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXV; sfr 29,— [Diss., Tübingen]

Köster, Heinrich M., SAC: Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauss. — Jungfrauengeburt gestern und heute ... = Mariologische Studien IV, Ess (1969), 35—87.

Petri, Heinrich: Der Gedanke des Fortschritts in der Theologie Hermann **Schells**. — CathMstr XXIII, 1969, 119—135.

O'Grady, Colm, MSC: The church in catholic theology: dialogue with Karl **Barth**. — Lo, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman 1969. X, 388 p.; sh 63/—.

Saraiva Martins, Josephus, CMF: De episcoporum collegialitate in II Vaticana synodo. — Claretianum IX, 1969, 7—111.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Eggenberger, Oswald: Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch. — Zü: EVZ-Verl. (1969). XII, 156 S. = Veröffentlichung der Evang. Orientierungsstelle: Kirchen, Sondergruppen, religiöse Bewegungen; geb. sfr 13,80.

Sertorius, Lili: **Orthodoxe Theologie** im **20.** Jahrhundert. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert... Bd II, Frb/Bas/Wien (1969), 154—196.

Frazee, Charles A.: The Orthodox Church and independent **Greece, 1821—1852.** — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. VII, 219 p.; sh 60/—.

Lehmann, Michael: Leitfaden der Ostkirchen. Das geistl. Profil der Ostchristen. — Wien: Hollinck (1969). 164 S. = Sammlung „Aus Christentum u. Kultur" II; kart. ÖSch 160,—.

Pavlowitch, Stevan K.: The Orthodox Church in **Yugoslavia**. — Eastern Church review I, 1968, 374—386; II, 1968/69, 29—35. 165—174. 275—285.

Patock, C(oelestin), OSA: Die Evolution der heutigen **russischen** Orthodoxie. — OstkSt XVIII, 1969, 188—199. 324—338; XIX, 1970, 46—62.

Reich, Jutta: Twentieth century reformation. **Fundamentalismus** nach Geschichte und Erscheinung. — Marburg/L: Elwert 1969. 328 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main III; kart. DM 16,— [Diss., Frankfurt/M]

Marty, Myron A.: Lutherans and Roman catholicism: the changing conflict. — Lo: Univ. of Notre Dame Pr. 1969. XI, 245 p.; sh 60/—.

Hoffmann, Joseph: L'approche catholique et l'approche luthérienne du thème «**Evangile** et **sacrement**». Essai de confrontation. — Oecumenica [V,] 1970, 177—209.

Schumann, Friedrich Karl: Reformatorisches und römisch-katholisches Verständnis der **Rechtfertigung**. Fragmente einer nachgelassenen Vorlesung. — B, Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1969. 76 S.

Rondet, Henri: De Vatican I à Vatican II. I: Ouverture à l'œcuménisme. II: Ouverture du monde. — P: Ed. Lethieulleux 1969. 190 p.; 188 p. = Théologie, pastorale et spiritualité XXI/XXII; je F 12,40.

Rousseau, Olivier: Les journées d'études œcuméniques de **Chevetogne ‹1942—1967›**. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 451—485.

Becker, Werner: Das erste Schema des Sekretariates für die Einheit der Christen: Das Pastoraldekret „Über den katholischen Ökumenismus von 1962". — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam..., Lpz 1969, 371—391.

Leuba, Jean-Louis: Le dynamique juridique postconciliaire de l'Eglise catholique romaine, vue dans une perspective œcuménique européenne. — Verbum caro, Vol. XXIV = N° XCII, 1969, 4—47.

Vercruysse, Joseph E., SJ: L'œcuménisme dans la formation théologique. — Greg L, 1969, 639—649; p. 650: Summary: Ecumenism in theological teaching.

Metz, Johann[es] Baptist: Reform und Gegenreformation heute. 2 Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen. (Vortrag). — (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl.; (Mchn:) Kaiser (1969). 44 S.; kart. DM 3,60.

Visser t' Hooft, W. A.: Dynamische Faktoren in der ökumenischen Situation. — OekRu XVIII, 1969, 368—379.

Michalon, Pierre: Ökumene und Einheit der Christen (Oecuménisme et unité chrétienne, dt.) — Zü: Thomas-Verl.; Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1969. 104 S.; kart. DM 12,80.

Fischer-Barnicol, Hans: Das Ende der Ökumene. Die Ausflucht vor dem Selbstverständlichen. — Zü: Verl. Die Waage (1969). 65 S. = Essenz + Evidenz; sfr 4,50.

Ökumenisches Modell **Holland**. [Mit] Beitr. von Erwin Kleine [u. a.] Red.: Johannes Strauss. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 116 S. = Forum XIII; kart. DM 7,80.

Boeckler, Richard: Grenzen der Lehraussagen im römisch-katholischen Ökumenismus. — KerDogm XV, 1969, 340—352.

VIII. Moraltheologie

Biolo, Salvino, SJ: La coscienza nel " De trinitate" di s. **Agostino**. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1969. XV, 233 p. = AnalGreg CLXXII = Ser. fac. phil.: sectio B, n. XV; Lire 2000.

Pesch, Otto Hermann: Gesetz und Evangelium. **Luthers** Lehre im Blick auf das moraltheologische Problem des ethischen Normenzerfalls. — ThQu CXLIX, 1969, 313—335.

Roy, Roger, CSSR: La coopération selon St. **Alphonse** de **Liguori**. — Studia moralia VI, 1968, 377—435.

Mager, Inge: Georg **Calixts** theologische Ethik und ihre Nachwirkungen. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 185 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XIX; kart. DM 19,80 [Diss., Göttingen]

Edmaier, Alois: Dialogische **Ethik**. Perspektiven — Prinzipien. — (Kev:) Butzon & Bercker (1969). XI, 224 S. = Eichstätter Studien. N. F. III; Lw. DM 25,—.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Grundlegung der Ethik. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 228 S.

Rotter, Hans, SJ: Tendenzen in der heutigen Moraltheologie. — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 259—268.

Coste, René: Une morale pour un monde en mutation. Préface de Léopold Sédar Senghor. — Gembloux: Duculot (1969). 216 p. = ?Reponses chrétiennes; FB 185,—.

Mieth, Dietmar: Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 72 S. = Reihe X; kart. DM 4,—.

Fletcher, Joseph: Leben ohne Moral? (Moral responsibility, dt.) Gekürzte Form. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 104 S.; kart. DM 8,80.

Fruchon, Pierre: Crise et vérité du langage éthique. — Lumière et Vie, T. XVIII = N° XCV, 1969, 31—47.

Barr, O. Sydney: The christian new morality: A biblical study of **situation ethics**. — NY: Oxford Univ. Pr. 1969. X, 118 p.; $ 4,—.

Rosso, Alberto: Istanze positive nell' etica della situazione. — Rivista di teologia morale I, 1969, 29—54.

Schüller, Bruno, SJ: Zur Problematik allgemeinverbindlicher ethischer Grundsätze. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 1—23.

Berg, Ludwig: Das theologische **Menschenbild**. Entwurf-Ethos. — Köln: Bachem (1969). 221 S.; kart. DM 16,80.

Fuchs, Josephus, SJ: De progressu humano. Considerationes morales. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 613—639.

Robert, Charles: La situation de **«conflit»**, un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui. — RScRel XLIV, 1970, 190—213.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Nell-Breuning, Oswald von: Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik. — Köln: Bachem (1970). 466 S.; kart. DM 36,—.

Giers, Joachim: Das ens sociale und das Göttliche. Das philosophisch Soziale im theologischen Urteil. — MüThZ XX, 1969, 206—220.

Manaranche, André: Y a-t-il une éthique sociale chrétienne? — P: Ed. du Seuil 1969. 256 p.; F 18,—.

Birnbaum, Norman: Sociology and religion. — Englewood Cliffs, Lo: Prentice-Hall 1969. XI, 452 p.; sh 80/—.

Robertson, Roland: The sociological interpretation of religion. — Oxf: Blackwell 1970. 256 p. = Blackwell's sociological series; sh 36/—.

Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift. Hrsg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 34 S.

Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt von Ernst Fuchs [u. a.] Hrsg. von Hans-Joachim Girock. — (Hbg:) Furche (1970). 138 S.; kart. DM 10,80.

Vogt, Theophil: Herausforderung zum Gespräch. Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen Dialog. — Zü: Zwingli (1970). 332 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich III; Lw. DM 28,—.

Kirche in der Region. Mit Beiträgen von Karl-Fritz Daiber [u. a] Hrsg. von Karl-Fritz Daiber und Werner Simpfendörfer. — Stu: Calwer (1970). 207 S. = Kirchenreform IV; kart. DM 14,—.

Sinkwitz, Peter: Gemeinde im **Dorf**. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 52 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit XLVII; kart. DM 5,40.

Ist Friede machbar? — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 139 S. = Münchener Akademie-Schriften LI; kart. DM 8,80.

Den Frieden planen. Möglichkeiten einer Friedenspolitik in Europa. Hrsg. von Heinz Theo Risse und Reinhold Lehmann. — (Mz:) Grünewald Verl.; (Mchn:) Kaiser Verl. (1969). 158 S.; kart. DM 6,80.

Der Friede im nuklearen Zeitalter. Eine Kontroverse zwischen Realisten und Utopisten. 4. Salzburger Humanistengespräch. Mit Beitr. von Hans J. Morgenthau [u. a.] Hrsg. von Oskar Schatz. — (Mchn:) Manz (1970). 278 S. = Reflexion VIII; kart. DM 15,80.

Empirische Sozialforschung 1968. Eine Dokumentation von Thomas A. Herz und Hagen Stegemann. — Mchn, B: Verl. Dokumentation 1969. 441 S.; Lw. DM 26,—.

Strunk, Gerhard: Bildung in einer dynamischen Gesellschaft. Zur Revision der **Allgemeinbildung**. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 78 S.

Ammen, Alfred: Die außerhäusliche Berufstätigkeit des **Vaters**. Eine empirische Untersuchung zur Familiensoziologie. — Stu: Enke 1970. 177 S. = Göttinger Abhandlungen zur Soziologie XVIII; kart. DM 30.

Rohde-Dachser, Christa: Struktur und Methode der **katholischen Sexualerziehung**. Dargestellt am Beispiel katholischer Kleinschriften. Ein Beitrag zur Problematik der Moraltradierung in der komplexen Gesellschaft. — Stu: Enke 1970. 151 S. = Beiträge zur Sexualforschung XLVII; kart. DM 24,—.

Oldendorff, Antoine: Sozialpsychologie im Industriebetrieb. — Köln: Bachem (1970). 242 S.; kart. DM 16,80.

Gerth, Hans — C. Wright Mills: Person und Gesellschaft. Die Psychologie sozialer Institutionen (Character and social structure, dt.) — Ffm, Bo: Athenäum 1970. 378 S.; kart. DM 19,80.

Mitbestimmung im Unternehmen. Bericht der Sachverständigenkommission. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1970. 284 S.; DM 12,—.

X. Kirchenrecht

Stürner, Wolfgang: „Salvo debito honore et reverentia". Der Königsparagraph im Papstwahldekret von **1059**. — SavZ, kan. LIV, 1968, 1—56.

Fonseca, Cosimo Damiano: I conversi nella comunità canonicali. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil 1968, 262—305.

Stevens, Gerardus Petrus: De Theodoro **Balsamone**: Analysis operum ac mentis iuridicae. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranensis 1969. XXII, 340 p. = Corona Lateranensis XVI; Lire 3400.

Kümmeringer, Hans: Es ist Sache der Kirche, »iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum«. Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I. — ThQu CXLIX, 1969, 282—296.

Mordek, Hubert: Der Codex Andegavensis Jacques Sirmonds. — Trad XXV, 1969, 485—498, 3 Abb.; S. 499—507: Hoesch, Henning: Ein Auszug aus Pseudoisidor in Ms Berlin Theol. Lat. 313; S. 508—514: Reynolds, Roger E.: The Turin collection in seven books: A Poitevin canonical collection.

Rouco Varela, Antonio M.: Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes. — AkKR CXXXVIII, 1969, 95—113.

Luther, Christian: Das kirchliche **Notrecht**, seine Theorie und seine Anwendung im Kirchenkampf **1933—1937**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 204 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte des Kirchenkampfes XXI; brosch. DM 21,— [Diss., Hamburg]

Huizing, Peter, SJ: Teologia pastorale dell'ordinamento canonico. — Greg LI, 1970, 113—128; p. 129: Summary: A pastoral theology of the canonical juridical system.

Herkel, Gerald: The sacred and profane in canon law. — Studia canonica III, 1969, 49—75.

Rietmeijer, Jan: Eine kanonistische und theologische Überlegung zur **Dispensgewalt** des **Bischofs**. — Concilium V, 1969, 616—623; S. 623—630: Řezáč, Giovanni: Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen und der Ostkirchen im allgemeinen über die Gläubigen ihres Ritus.

Denis, Jacques: L'exercise du pouvoir de dispense des évêques diocésains depuis Vatican II. — Année canonique XIII, 1969, 65—78.

Sánchez y Sánchez, Juan: Centralización y decentralización. ‹**Curia Romana** y conferencias episcopales›. — Dinámica jurídica postconciliar. Trabajos de la XII semana de derecho canónico, Salamanca 1969, 155—199.

Dammertz, Viktor, OSB: Mönchtum und apostolischer Dienst in der neueren kirchlichen Gesetzgebung. — Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1969, 397—420; S. 421—439: Socha, Hubert, SAC: Die rechtliche Bedeutung der hoheitlichen Bestätigung klösterlicher Satzungen; S. 441—455: Hofmeister, Philipp, OSB: Gib Rechenschaft von deiner Verwaltung ‹Lk 16, 2›; S. 457—472: Lefebvre, Charles: Les comptes à rendre aux ordinaires dans l'administration des biens ecclésiastiques même par les religieux; S. 473—506: Weigand, Rudolf: Überlegungen zum künftigen Recht der Säkularinstitute.

Fuertes, Josephus, CMF: Natura postulatus et novitiatus. ‹Instr. nn. 4, 5, 10, 11, 12, 13›. — Commentarium pro religiosis et missionibus, A. L = Vol. XLVIII, 1969, 56—81.

Neumann, Johannes: Möglichkeiten des kanonischen Rechts für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen. — Diakonia IV, 1969, 168—184.

Bernhard, Jean: A propos de l'**indissolubilité** du mariage chrétien. — RScRel XLIV, 1970, 49—62.

Ménard, Pierre: The invalidating force of **homosexuality**. — Studia canonica III, 1969, 5—21.

Völler, Alfred, MSC: Einheit der Kirche und Gemeinschaft des Kultes. Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen rechtlicher Gestaltung der Teilnahme katholischer Christen am nicht-katholischen christlichen Gottesdienst. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1969. XXIV, 221 S. = AnalGreg CLXXI = Ser. fac. iuris canonici: sectio B, n. XXV; Lire 3000 [Diss., Rom. Gregoriana]

Schwendenwein, Hugo: Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts. Die „Institutio sacerdotalis" in der vom II. Vatikanum geprägten Rechtslage. — Wien: Herder (1970). XXI, 256 S. = Kirche u. Recht IX; kart. DM 22,80.

Comolli, Alberto: Caratteristiche del **processo canonico**. — Apol XLII, 1969, 37—54.

Gordon, Ignatius, SJ: De nimia processum matrimonialium duratione: Factum, causae, remedia. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 491—594. 641—735.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Die Stunde der **Seelsorge**. Wege der Seelsorge am heutigen Menschen. Unter Mitarb. von Torguy Bohlin [u. a.] hrsg. von Hartmut Jetter. — Hdlb: Quelle & Meyer 1970. 102 S. = Beiträge zur praktischen Theologie IX; kart. DM 12,—.

Stollberg, Dietrich: Seelsorge praktisch. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 85 S.; kart. DM 6,80.

Dufour, Roland: Gott am Wochenende. Seelsorge in der Freizeitgesellschaft (La spiritualité du week-end, dt.) — Tr: Paulinus-Verl. 1969. 203 S.; kart. DM 15,80.

Laloux, Joseph: Seelsorge und Soziologie (Manuel d'initiation à la sociologie, dt.) — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1969). 391 S.; Lw. DM 19,—.

Klaus, Bernhard: **Massenmedien** im Dienst der Kirche. Theologie und Praxis. — B: de Gruyter 1970. VIII, 215 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXI; kart. DM 9,80.

Schneyer, Johann Baptist: Geschichte der katholischen **Predigt**. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 388 S.; Lw. DM 48,—.

Jacob, Heinrich: Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie. — Essen: Ludgerus-Verl. H. Wingen (1969). XIII, 277 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie XI; kart. DM 29,— [Diss., Innsbruck]

Möller, Christian: Von der Predigt zum Text. Hermeneutische Vorgaben der Predigt zur Auslegung von biblischen Texten. Erarbeitet u. dargestellt an der Analyse von Predigten Karl Barths, Friedrich Gogartens und Rudolf Bultmanns. — Mchn: Kaiser Verl. (1970). 199 S. = Studien zur praktischen Theologie VII; kart. DM 16,50 [Diss., Marburg]

Zöchbauer, Franz: Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien. Mit Beitr. von Fritz Fischer und Gerhard Schmid. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 198 S. = Schriften zur Katechetik XII; kart. DM 13,80.

Leppin, Eberhard: Denkmodelle des Glaubens. Überlegungen zur Arbeit an der Predigt. — ZThK LXVI, 1969, 210—244.

Jantsch, Franz: Man kann auch anders predigen ... — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 112 S.; kart. DM 9,80.

Josuttis, Manfred: Zum Problem der politischen Predigt. — EvTh XXIX, 1969, 509—523.

Christlicher Glaube in unserer Zeit. Neuer Katechismus — neue Möglichkeiten. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1969 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Franz Scheibmayr. — Donauwörth: Auer (1970). 176 S.; kart. DM 12,80.

Schilling, Hans: Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft. — Düs: Patmos-Verl. (1970). 480 S.; Lw. DM 38,—.

Feifel, Erich: Glaube und Erziehung. — Handbuch pädagogischer Grundbegriffe. Bd I, Mchn (1970), 537—598.

Nastainczyk, Wolfgang: Formalkatechetik. Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung. — Frb/B: Seelsorge Verl. (1969). 208 S.; Lw. DM 19,80.

Zum Religionsunterricht morgen. I: Perspektiven künftiger Religionspädagogik. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. — Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienst Verl. (1970). 503 S.; kart. DM 22,—.

Scholl, Norbert: Katechese vor dem Anspruch der Zukunft. Zur gegenwärtigen und künftigen religiösen Unterweisung. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 157 S. = Schriften zur Katechetik XIV.

Dreissen, Josef: Gegenwärtigkeit. Die Übersetzung des Glaubens für heute. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 159 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XXI; kart. DM 17,80.

Echarren, Ramón: Die Übermittlung des Glaubens in ihrer Bedingtheit durch die Gesellschaftsstrukturen von heute. — Concilium VI, 1970, 151—155; S. 156—162: Colomb, Joseph: Eine zeitgemäße Funktion der Katechese im Ganzen der Kirche; S. 162—166: Exeler, Adolf: Katechese und Pädagogik. Das Problem der Einheit von Glaubenserfahrung und Menschsein.

Vogt, Alfred: Neuorientierung des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen. — KatBl XCV, 1970, 145—162.

Scheele, Paul-Werner: Das Schöpfungsgeschehen als Basis der katechetischen via indirecta. — Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (Theoderich Kampmann zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1969, 61—78; S. 85—103: Ulrich, Therese: Biblische Bildersprache und Verkündigung heute.

XII. Liturgik

Verheul, Ambroise, OSB: Du **sabbat** au jour du Seigneur. — QuestLitPar LI, 1970, 3—27.

Mosna, C. S.: Storia della **domenica** dalle **origini** fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1969. XL, 385 p. = Analecta Gregoriana CLXX = Ser. fac. historiae eccl.: sectio B, n. XXVIII; Lire 4000 [Diss., Rom Gregoriana]

Dufort, Jean-Marc, SJ: Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Église. — Brux, P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmin 1969. 211 p. = Studia XXIII; FB 360,—.

Gamber, Klaus: Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum. — Rgb: Pustet (1970). 209 S. = Studia patristica et liturgica III; Lw. DM 32,—.

Rasmussen, N. K.: Le «Pontifical» de **Beauvais** ‹IXeme — Xeme siècles›. — Studia patristica X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 413—418; S. 436—440: Thompson, J. D.: The ordination masses in Vat. Reg. 316.

Grégoire, Réginald, OSB: La communion des moines — prêtres à la messe d'après les coutumiers monastiques médiévaux. — SacrEr XVIII, 1967—1968, 524—549.

Cattaneo, Enrico: La partecipazione dei laici alla liturgia. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 396—423.

Gros, Miguel S.: El «**Missale parvum**» de **Vic**. — Hispania sacra XXI, 1968, Barc-Madr 1969, 313—377.

Müller, Iso, OSB: **Lektionar** und **Homiliar** im hochmittelalterlichen Brevier von **Disentis** ‹Cod. Sag. 403›. — ALW XI, 1969, 77—164.

Bernard, Madeleine: Un texte inédit: Le **confiteor lyonnais**. — EphLit LXXXIII, 1969, 459—481.

Hennig, John: Was ist eigentlich Liturgie? — Musica sacra LXXXIX, 1969, 251—255; ~ Rangordnung in der Liturgie. — HlD XXIV, 1970, 19—24; ~ Liturgische Kurzformen. — Musica sacra LXXXIX, 1969, 193—196; ~ Formen des heiligen Schweigens. — LJ XIX, 1969, 166—177; ~ Rubricarum ordinis et canonis missae concordantia verbalia. — EphLit LXXXII, 1968, 306—314; ~ Zur liturgischen Tradition der Jünglinge im Feuerofen. — HlD XXII, 1968, 151—156; ~ Personennamen im Euchologion. — ALW XI, 1969, 165—175; ~ Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum. — ALW X/2, 1968, 355—374.

Reifenberg, Hermann: Die Liturgiewissenschaft und die Liturgie der Teilkirchen. — ALW XI, 1969, 176—213.

Lengeling, Emil Joseph: Liturgie im Wandel der Gesellschaft und der Kirche. — Lebendiges Zeugnis H. 1, 1970, 5—28.

Liturgie und Gesellschaft. Hrsg. von Hans Bernhard Meyer, SJ. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1970). 132 S.; kart. DM 9,80.

Jungmann, Josef Andreas, SJ: Erneuerte Meßliturgie. Gedanken und Hinweise zum Verständnis der Liturgiereform. — Linz, Wien, Passau: Veritas-Verl. (1969). 47 S.; kart. ÖSch 9,—.

Meyer, Hans Bernhard — Julius Morel: Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform. Soziologische und pastoralliturgische Erkenntnisse aus einer Umfrage in Innsbruck. — Innsbr: Komm. Verl. der Österreich. Kommissionsbuchhandl. 1969. XII, 72 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LII = Studien u. Arbeiten der Theol. Fakultät VI.

Auf der Maur, Hansjörg: Der neue Ordo missae — Abschluß der Meßreform? — Musik und Altar XXI, 1969, 147—153; S. 153—171: Harnoncourt, Philipp: Liturgie zwischen Gesetz und freier Gestaltung.

Robeyns, A., OSB: Quelques réflexions sur le problème de la **concélebration**. — QuestLitPar L, 1969, 207—222; p. 222: Korte inhoud: Gedachten over de concelebratie.

Gantoy, Robert: Le nouveau **Rituel** du **baptême** des **enfants**: questions théologiques et pastorales. — ParLit LII, 1970, 8—28.

Gy, P.-M., OP: Le renouveau rituel romain des **funérailles**. — MaisD CI, 1970, 15—32; p. 33—38: Sicard, Damien: Le rituel des funérailles dans la tradition; p. 39—50: Benoît, Jean-Daniel: Prier pour les morts ou pour les vivants. Valeurs complémentaires de l'eucologie catholique et de l'eucologie reformée.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Labande-Mailfert, Yvonne: L'iconographie des laïcs dans la société religieuse aux **XI**e et **XII**e siècles. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 488—522; p. 470—487: Hubert, Jean: La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XIe et XIIe siècles.

Straeten, Joseph van der: Vie inédite de S. **Hugues**, évêque de **Rouen**. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 215—260.

Kunze, Konrad: Studien zur Legende der heiligen **Maria Aegyptiaca** im deutschen Sprachgebiet. — (B:) Schmidt (1969). 220 S. = Philologische Studien und Quellen XLIX; kart. DM 29,—.

Haas, Alois M.: Johannes **Taulers** Lehre von der Selbsterkenntnis des Menschen. — FrbZPhTh XVI, 1969, 248—286. 350—387.

Reynolds, E. E.: The field is won: the life and death of St. Thomas **More**. — Lo: Burns & Oates 1969. XV, 396 p.; sh 50/—.

Ricard, Robert: La tradition dionysienne après saint Jean de la Croix: Luis de la **Puente**, SJ. — RAscMyst XLV, 1969, 409—424.

Dupuy, Michel: **Berulle** et le sacerdoce. Etude historique et doctrinale. Textes inédits. Préface de Jean Orcibal. — P: Lethielleux 1969. 441 p. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes VII; F 80,—.

Pognon, Edmond: Un prêtre de toujours: Marie-Joseph **Chiron** ‹1797—1852›. Fondateur de Saint-Marie de l'Assomption. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1969. 288 p. = Spiritualitas VIII; Lire 4300.

Stella, Pietro: Don **Bosco** nella storia della religiosità cattolica. Vol. I: Vita e opere. Vol. II: Mentalità religiosa e spiritualità. — Zü: Pas-Verl. 1968—1969. 301 p.; 585 p.; Lire 3000; Lire 4500.

Combes, André: Dieu pour sainte **Thérèse** de **Lisieux**. — Div XIII, 1969, 99—115.

Courtès, Joseph, PSS: La thématique du manuscrit "B" de Thérèse de Lisieux. — RAscMyst XLV, 1969, 79—91; p. 283—309: Courtès, Joseph: Essai d'analyse fonctionelle du manuscrit "B" de Thérèse de Lisieux.

Balthasar, Hans Urs von: Theologie und Spiritualität. — Greg L, 1969, 571—586; S. 587: Résumé: Théologie et spiritualité.

Cornélis, Etienne: Phénomène universel de la vie religieuse. — Lumière et Vie, T. XIX = N° XCVI, 1970, 4—24; p. 54—90: Durand, Alain, OP: Recherche sur le sens de la vie religieuse; p. 91—110: Genuyt, François-Marie, OP: Approche philosophique de la vie religieuse; p. 110—138: Sœur Marie: Rapture et communion; p. 139—151: Rondet, Michel, SJ: Signification ecclésiologique de la vie religieuse.

Puzik, Erich: Zur Spiritualität und Lebensform des Priesters in unserer Zeit. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam ..., Lpz 1969, 406—427.

Pesch, Otto Hermann: Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des **Gebet**es. — (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 108 S.; kart. DM 8,80.

Gibhard, Mark: Beten in einer Zeit des Zweifels. — Concilium VI, 1970, 77—84; S. 85—90: Peters, Jan: Die Vielgestaltigkeit des einen Gebetes.

Nossent, Georges, SJ: L'expérience chrétienne et la prière. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 977—991.

L'ermitage. Spiritualité du désert. [Par] un moin. — Genève: Martingay (1969). 288 p.; sfr 16,50.

Merton, Thomas: The climate of monastic prayer. Foreword by Douglas V. Steere. — Shannon: Irish Univ. Pr. 1969. 154 p. = Cistercian studies series I; sh 25/—.

Irle, Lothar: Heilige in Verehrung und Volkstum des **Siegerland**es. — Siegen: Siegerländer Heimatverein 1969. 120 S. mit Abb. = Siegerländer Beiträge zur Geschichte und Landeskunde XIX; kart. DM 15,—.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Hiller, Stefan: Divino sensu agnoscere. Zur Deutung des **Mosaikbodens** im Peristyl des Großen Palastes zu **Konstantinopel**. — Kairos N. F. XI, 1969, 275—305; 12 Abb.

Gamber, Klaus: Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten **Aquilejas** sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht. — Rgb: Pustet (1968). 103 S. u. 26 Abb. = Studia patristica et liturgica II; Lw. DM 16,80.

Poerck, Guy de: Le ms. Paris, B. N., lat. 1139. Étude codiologique d'un recueil factice de pièces praeliturgiques ‹XIe — XIIIe siècles›. — Scriptorium XXIII, 1969, 298—312.

Walliser, Franz: Cistercienser Buchkunst. **Heiligenkreuzer** Skriptorium in seinem ersten Jahrhundert, **1133—1230**. — Heiligenkreuz/Wien: Heiligenkreuzer Verl. 1969. 44 S., 44 Bl. Abb.; kart. ÖSch 145.

Ulbrecht-Schede, Ute: Das Andachtsbild des **kreuztragenden Christus** in der deutschen Kunst. Von den Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Eine ikonographische Untersuchung. — (Mchn:) Verl. Uni-Dr. (1968). VI, 157 S., 20 Abb.; kart. DM 14,50 [Diss., München]

Kerber, Bernhard: **Burgund** und die Entwicklung der französischen Kathedralskulptur im zwölften Jahrhundert. — Rcklgh: Bongers 1966. 106 S., 8 Bl. Abb. = Münstersche Studien zur Kunstgeschichte IV; kart. DM 24,— [Diss., Münster/Westf.]

Trathnigg, Gilbert: Kirchen, Klöster und Kapellen in **Wels**. Im Auftr. des Inst. f. Österr. Kunstforschung des Bundesdenkmalamtes. — Wien: (Inst. f. Österr. Kunstforschung des Bundesdenkmalamtes) 1968. XII, 251 Bl. 4° = Gerichtsbezirk Wels III = Archivalische Vorarbeiten zur österr. Kunsttopographie.

Berve, Maurus: Die **Armenbibel**. Herkunft, Gestalt, Typologie. Dargestellt anhand von Miniaturen aus der Handschrift Cpg 148 der Universitätsbibliothek Heidelberg. — Beuron: Beuroner Kunstverl. (1969). 102 S. = Kult und Kunst IV; Pp. DM 14,80.

Lippert, Karl-Ludwig: Giovanni Antonio **Viscardi**. 1645—1713. Studien zur Entwicklung der barocken Kirchenbaukunst in Bayern. Mit 26 Abb. auf 20 Taf. u. 11 Textabb. — Mchn: Seitz & Höfling 1969. 168 S., 11 Textabb. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte I. [Diss., München]

Kirchenbau der Gegenwart. Grenzen, Möglichkeiten u. Chancen einer Architekturaufgabe. Symposion im Schloß Neudorf/Steiermark in der Zeit vom 21. — 23. 6. 1968. Teilnehmer: Erich Bodzenta [u. a.] — Graz: Akadem. Druck- u. Verlagsanstalt 1969. 132 S., 22 S. Abb., S. 157 4° = Tradition u. moderne Gesellschaft I; kart. ÖSch 250.

Poscharsky, Peter: Ende des Kirchenbaues? — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 80 S., 20 Abb., 4 Taf. = Reihe „Lebendiges Wissen"; kart. DM 6,80.

Deluyst, Frédéric: Modern architecture and christian celebration. — Richmond: Knox Pr. (1968). 80 p., 15 fig. = Ecumenical studies in worship XVIII; $ 1,95.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Clemens-August Andreae, Innsbruck, Reithmannstr. 18; Prof. D. Carl Andresen, Göttingen, Bonhoeffer Weg 4; Doz. Dr. Wilhelm Averbeck, Osnabrück, Kleine Domsfreiheit 3; Prof. Dr. Johannes B. Bauer, Graz, Albertstr. 8; Dr. Petrus Becker OSB, Burg Dinklage, Priorat St. Scholastika; Dr. Klaus Berger, Hamburg 61, Helvetierweg 4; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstr. 12; StR. Dr. Alfons Bolley, Essen, Steeler Str. 110; Prof. Dr. Henri Cazelles PSS, Institut Catholique, 21, rue d'Assas, Paris VIe; Prof. Dr. Alois Dempf, München 27, Felix-Dahn-Str. 2a; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, München 60, Neideckstr. 45; Prof. Dr. Suso Frank OFM, Wiesbaden, Zietenring 18; Dr. Peter Freimark, Münster, Goerdelerstr. 3/65; Doz. Dr. Alexandre Ganoczy, Münster, Domplatz 8; Dr. Hilda C. Graef, Oxford, 74, St. Bernard's Road; Rektor Dirk Grothues, Münster, Antoniuskirchplatz 21; Dr. Thaddaeus Hang, Universitas, 650 Chungcheng Road, Chingmei, Taipei, Taiwan (Formosa), Republic of China; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Dr. Augustin K. Huber O. Praem., Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Str. 3; Dr. Leo Karrer, Münster, Kampstr. 12; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Dr. Jacob Kremer, Aachen, Ritter-Chorus-Str. 5; Prof. Dr. Wilhelm Pesch CSSR, Mainz, Drosselweg 3; Prof. Dr. Dr. Karl Prümm SJ, Rom, Pontificio Istituto Biblico, Piazza della Pilotta 25; Lic. theol. Klemens Richter, Münster, Marientalstr. 28; Prof. Dr. Raimund Ritter CSSR, Gars üb. Wasserburg/Inn, Kirchplatz 65; Prof. Dr. Michael Seybold, Eichstätt, Clara-Staiger-Str. 12; Oberarchivrat Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. Georg Scherer, Oberhausen, Liebknechtstr. 13; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Am Ölberg 6; Prof. Dr. Georg Teichtweier, Lengfeld üb. Würzburg, Lindleinstr. 10; Caritasdirektor Heinrich Tellen, Münster, Breul 23; Prof. Dr. Walter Warnach, Köln-Lindenthal, Sigmaringerstr. 13; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1-3; Prof. Dr. Bernhard Welte, Freiburg i. Br., Bürgerwehrstr. 32; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup üb. Münster, Von-Bodelschwingh-Straße 31 b.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
1. Schell, Katholische Dogmatik (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn)
2. Biblisch-Historisches Handwörterbuch (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

476

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 3 **1970** **66. Jahrgang**

Die biblische Deutung des Mythos.
Zur Auslegung von Gen 1—3.
Von Annemarie Ohler.

Petrusgebeine und Petrusgrab.
Über einige neuere Arbeiten zur archäologischen Streitfrage um Petrus.
Von Josef Fink.

Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II. Ed. p. Adolf Schönmetzer (Kořínek)

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Hrsg. von Karl Rahner, Adolf Darlap [u.a.]. Erster u. zweiter Bd (Hauser)

Schoch: Karl Barth. Theologie in Aktion (Brosseder)

Navakatesh: Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der südindischen Thomaschristen (Krüger)

Haule: Bantu „Witchraft" and Christian Morality (F. Rauscher)

Mbunga: Church Law and Bantu Music (Luykx)

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt u. hrsg. von der Erzabtei Beuron. I. 24,2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses.
II. 26,1 Epistulae Catholicae (Voß)

Görg: Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels (Zenger)

Vogt: Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia (van der Ploeg)

Dommershausen: Die Estherrolle (Gamberoni)

Klijn: An Introduction to the New Testament (J. Schmid)

Blank: Paulus und Jesus (Mußner)

Ruggieri: Il Figlio di Dio Davidico (Loretz)

Repo: Der „Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums (J. B. Bauer)

Frickel: Die „Apophasis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9—18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (Schenke)

Augustinus: Drei Bücher über den Glauben. Übertragen von C. J. Perl. — ders: Geist und Buchstabe. Übertragen von A. Forster (C. Mayer)

Manthey: Polnische Kirchengeschichte (Stasiewski)

Gottschalk: St. Hedwig. Herzogin von Schlesien (Wittstadt)

Lorenz: Die Kreuzherren mit dem roten Stern (Wodka †)

Schröer: Die Kirche in Westfalen vor der Reformation (Tüchle)

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, zweite Abteilung 1560—1572. Hrsg. v. d. Hist. Kommission d. Österreichischen Akad. d. Wiss. in Wien u. d. Öster. Kulturinstitut in Rom. VIII. Bd (Wittstadt)

Huber: Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des Spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens XI. (1714—1721) (Wodka †)

Huber: Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert (Wodka †)

Goldmann: Verzeichnis der Hochschulen und hochschulartigen Gebilde sowie ihrer Vorläufer und Planungen in deutsch- und gemischtsprachigen Gebieten unter besonderer Berücksichtigung ihrer (Haupt-)Matrikeln (Hegel)

Mynarek: Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung (Biser)

Casper: Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers (A.-Th. Khoury)

Mooney: Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ (Bröker)

Rensch: Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage (Bröker)

Schiffers: Fragen der Physik an die Theologie (Dolch)

Scheeben: Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Heribert Schauf (R. Schulte)

Richard von St. Victor: Über die Gewalt der Liebe. Einf. u. Übers. v. Margot Schmidt (Weilner)

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Ethica commentum et quaestiones. Tres libros priores primum edidit Wilhelmus Kübel (Ott)

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XL, pars A. (Jüssen)

Küng: Wahrhaftigkeit (Fuchs)

Schultze: Das Gottesproblem in der Osttheologie (Kallis)

Daecke: Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie (Dolch)

Häring: Das Gesetz Christi (Gründel)

Bergmann: Auf dem Wege zur Persönlichkeit (Ermecke)

Auer: Christsein im Beruf (Ermecke)

Savramis: Religionssoziologie. Eine Einführung (Helle)

Bunnik: Das Amt in der Kirche (Hasenhüttl)

Astrath: Die vita communis der Weltpriester (Kaiser)

Loew: Auf Dein Wort hin. Ein Bild des Apostels heute (Missalla)

Stachel: Der Bibelunterricht (Dreher)

Schütz: Vom Text zur Predigt (Dreher)

Preller: Geschichte der Historiographie unseres Kulturkreises (Cancik)

Theologische Bibliographie

Die biblische Deutung des Mythos

Zur Auslegung von Gen 1–3

von Annemarie Ohler.

Fragen des Schöpfungsglaubens sind in der katholischen theologischen Literatur der letzten Jahre mehrfach behandelt worden[1]. Man betont die verhältnismäßig späte Formung des atl. Schöpfungsglaubens, seine Ausgestaltung von der geschichtlichen Gotteserfahrung Israels her, den biblischen Zusammenhang der Urgeschichte mit der in Abraham beginnenden Heilsgeschichte und versucht, die theologische Bedeutsamkeit dieser exegetischen Ergebnisse herauszustellen. Die traditionelle katholische Lehre betrachtete die Schöpfung hauptsächlich von der Frage der Gotteserkenntnis her. Macht, Größe und Güte Gottes wurden an der Schöpfung aufgezeigt. Im Verhältnis zur Heilsgeschichte erschien sie fast nur als logisch notwendige Voraussetzung: Erst mußte die Welt geschaffen sein, dann konnte Gott sein Heil in ihr wirken. Die biblische Theologie dagegen sieht in der Schöpfung die erste Tat Gottes zum Heil der Menschen und der Welt. Im Durchgang durch die Geschichte dieser Theologie hebt z. B. de Haes hervor, wie sehr der soteriologische und eschatologische Sinn der Schöpfung mit dem kosmischen Sinn der Erlösung zusammengehört: Der Glaube an den Schöpfer stärkt das Vertrauen auf Gottes helfende Macht, er führt zu der Erkenntnis, daß das göttliche Heilswerk an der kleinen Schar der Erwählten Weltbedeutung hat. Im Vergleich mit der Schöpfungslehre Thomas', Bultmanns und Barths erhärtet Haible eine ähnliche These: Nach biblischer Lehre wird der Mensch schon mit der Schöpfung aufgefordert, sein Heil zu wirken. Der Mensch ist erschaffen, um Gotteswerk in seiner Arbeit fortzuführen. Diesem „Arbeitsbund" bleibt Gott selbst dem ins Unheil geratenen Menschen gegenüber treu; auch der Sünder, auf dem Gottes Fluch liegt, wirkt mit Gott zusammen, indem er Gottes Urteil vollstreckt[2].

[1] u. a. H. Haag: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre. Stuttgarter Bibelstudien 10. Stuttgart 1967 (3); P. de Haes: Die Schöpfung als Heilsmysterium. Mainz 1964; E. Haible: Schöpfung und Heil. Mainz 1964; W. Kern: Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens. In: Mysterium Salutis, Bd. II, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer. Einsiedeln 1967.

[2] Vgl. Gen 3,17f; Haible, S. 182f.

19 AUG 1971

Um eine ähnliche Zusammenschau des Schöpfungsglaubens mit dem Glauben an das Heil durch Gott bemüht sich auch eine Studie: Loretz, Oswald: Schöpfung und Mythos[3].

Die Zusammengehörigkeit von Schöpfungs- und Erwählungsglauben wurde bisher kaum an Gen 1 aufgewiesen, wo die Schöpfung Hauptthema ist. In deuterojesajanischen Hymnen und in Psalmen entdeckt z. B. G. v. Rad diese „ursprünglichste Äußerung" des Schöpfungsglaubens[4]. Gen 1 galt nur insofern als Zeugnis derselben theologischen Einordnung des Schöpfungsglaubens, als es Beginn des priesterschriftlichen Geschichtswerkes ist. L. zeigt nun, inwiefern Gen 1 in sich schon von dieser Art der Schöpfungstheologie geprägt ist.

Die Bearbeitung der Vorlage durch P. besteht seiner Ansicht nach vor allem in der Hinordnung der Schöpfung auf die Sabbatruhe Gottes. Der Sabbat ist in der Exilszeit nach der Auflösung vieler Kultformen eines der Hauptzeichen des Bundes, der Zuwendung Gottes zu Israel und Israels zu Gott. Wenn Gott den Sabbat bei der Schöpfung der Welt einrichtete, weist dieses Bundeszeichen einerseits hin auf die Weltbedeutung der Erwählung Israels, andererseits wird die Schöpfung zum ersten Machterweis des Bundesgottes; von Anfang der Welt an bereitete Jahwe diese gegenseitige Zuwendung Gottes und seines Volkes vor. (Vgl. Kap. III A, D, E)

Dieser Beitrag zur Schöpfungstheologie ist Ergebnis einer Fragestellung, die nicht unmittelbar wie die bisher genannten Untersuchungen biblische Aussagen zur Schöpfung für den heutigen Schöpfungsglauben furchtbar machen will, sondern zunächst ein Problem der Textanalyse angeht: Wie soll die moderne Exegese den Gebrauch mythischer Sprache in der Bibel beurteilen? Welchen Gebrauch macht die Bibel selbst vom Mythos?

Wie wichtig eine befriedigende Lösung dieser Frage für den heutigen Schöpfungsglauben ist, zeigt Loretz an dem doppelten Gegensatz des naturwissenschaftlichen Weltbildes zur biblischen und zur traditionell katholischen Schöpfungslehre. Die Bibel spricht vom Fall des Menschen, die Naturwissenschaft lehrt die Entstehung des Menschen im Laufe einer Entwicklung zu immer stärkerem Vernunftgebrauch. Die alte Schöpfungstheologie verstand das Paradies und den biblischen Urmenschen als historische Realitäten. Sie glaubte, nur so an der Wirklichkeit göttlichen Handels festhalten zu können, die entsprechend der christlich-platonischen Ontologie aller irdischen Wirklichkeit überlegen ist. Seit die Naturwissenschaft den ganzen Kosmos, Urzeit und Jetzt als gleiche Realitäten ansah und mit gleichen Methoden erforschte, zwang sie zu der Alternative: Aufgabe entweder der traditionellen Interpretation oder Aufgabe der Texte (Kap. I).

Am Beispiel von Gen 1–3 untersucht L. in einem Arbeitsgang zwei Fragen: die nach der Entmythologisierung des Bibeltextes in der modernen Exegese und die nach der „Entmythisierung" biblischer Vorlagen durch die Bibelautoren selbst. Wenn die entmythologisierende Auslegung sich allein am modernen Wirklichkeitsverständnis orientiert, läuft sie Gefahr, Grundzüge der biblischen Aussage zu übersehen oder zu verfälschen. L.s Weg der Auslegung bietet einen sachgerechteren Maßstab. Der entmythologisierende Exeget zieht nur die Linien weiter aus, die der biblische Autor vorzeichnete. Er vermeidet es, vorschnell Begriffe, die die heutige Theologie aus unserem naturwissenschaftlichen Weltverständnis gewann, mit biblischen Begriffen gleichzusetzen oder sie ihnen zu konfrontieren.

Beispiele dafür nennt L. in seinem Kapitel über die Gottebenbildlichkeit. Die alte Theologie neigte dazu, nur im menschlichen Geist Gottes Ebenbild zu sehen. Gen I aber sieht den ganzen Menschen als Ebenbild Gottes an: Er ist Gott nahe wie der Sohn dem Vater (Gen 5,1.3). „Gottebenbildlichkeit" bezeichnet die besondere Beziehung des Menschen zu Gott. Man kann nicht länger aus dieser Stelle Übereinstimmung herauslesen mit der naturwissenschaftlichen These, daß in der Geistbegabung das entscheidende Moment der stammesgeschichtlichen Entwicklung des Menschen liegt. Man kann ferner nicht erwarten, daß die Bibel Stellung bezieht zur Evolutionstheorie. Wenn P. von der Sabbatruhe Gottes spricht, stellt er sie nicht in Gegensatz zu einer weiteren Entwicklung der Schöpfung, sondern versteht sie als Bild der ständigen Zuwendung Gottes zu seinem Volk (Kap. III D).

Die von L. erprobte Methode der Entmythologisierung, die auf den vorgängigen biblischen Prozeß der Entmythisierung zurückgreift, ist aus verschiedenen Gründen schwierig zu handhaben. Sie verlangt vom Exegeten zunächst eine sorgfältige Trennung der Vorlage und ihrer entmythisierenden Bearbeitung – evtl. sogar die Unterscheidung mehrerer Stufen von Vorlagen und Bearbeitungen. Der Exeget muß zweitens die Besonderheiten der jeweiligen biblischen Mythenbearbeitung möglichst differenziert erfassen. Jeder Fehler müßte vergröbert werden, wenn die Auslegung auf den Wegen des biblischen Autors weitergeht. Vor allem muß er die Eigenart des Mythos, der mythischen Sprache, des mythischen Denkens genau umschreiben. Nur dann kann er Teile oder Schichten seines Textes dem Mythos zuordnen und aufzeigen, worin der Text den Mythos überwindet.

Gerade diese wichtigste Aufgabe aber wird ihm dadurch erschwert, daß die heutige Exegese weit von einem übereinstimmenden Verständnis des Begriffes Mythos entfernt ist. Die ältere Auffassung, die in den Mythen nichts als „Göttergeschichten" sah, konnte den Mythos leicht als überholt abtun. Die Offenbarung von dem einen Gott hatte damit nichts gemeinsam. Das wurde anders, als man nach der Denkart und Sprechweise der Mythen fragte. In den kultischen Riten ständig wiederholt, bewährte sich der Mythos als lebenspendendes Wort: Er erklärte den Ursprung aller Dinge aus dem Handeln der Götter und sicherte zugleich den weiteren Bestand. Die Götter bewirken alles Geschehen und verwirklichen sich damit selbst; sie sind Teil der Welt. – Man glaubte, in biblischen Texten verwandte Züge zu entdecken. Auf die Frage nach dem Zusammenhang von Bibel und Mythos antwortet Bultmann: Jede biblische Aussage, die von Gottes Wirken als einem weltlichen und historischen Geschehen spricht, ist von der überholten mythischen Denkweise geprägt; ihre Botschaft kann nur gehört werden, wenn sie entmythologisiert, d. h. auf die Glaubensentscheidung des einzelnen im gegenwärtigen Augenblick hin ausgelegt wird.

Den Standpunkt L. in dieser Frage erfährt der Leser nur aus der Art, wie L. die Texte auslegt. Gen 1—3 ist seiner Ansicht nach stark vom Mythos beeinflußt. Diese Kapitel sprechen die „mythische Sprache" (11); die Vorlage des priesterschriftlichen Bearbeiters von Gen 1 war ein „Mythos" (65); zu diesem Mythos gehört die Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (66); aber auch die Deutung dieses Bildes als „Gabe der Sohnschaft / Freundschaft von seiten Gottes an den Menschen" muß man nach Loretz' Meinung zu diesem Mythos rechnen (67).

Nach L. hat die „Vorlage" von Gen 1 etwa folgendermaßen ausgesehen: Das Siebentageschema ist einem Siebenwerkeschema übergestülpt worden, in dem von der Erschaffung der Gestirne noch keine Rede war (59f); die Schöpfung wurde einem oder dem obersten Gott aus der Götterversammlung zugeschrieben (65); der theologisch bedeutsame Terminus br' fehlte; im übrigen glich die „Vorlage" wohl dem jetzigen Text.

Für diese Schicht des Textes, die L. „Vorlage" nennt und als „Mythos" kennzeichnet, lassen sich Parallelen in den uns bekannten heidnischen Texten finden – aber die Fundorte liegen z. T. weit auseinander: Das Motiv der Götterberatung vor der Erschaffung des Menschen findet sich z. B. in der VI. Tafel von Enuma eliš, die reihende Aufzählung der in der Welt vorhandenen Dinge hat Parallelen in Texten der ägyptischen Listenwissenschaft. Dagegen fehlt uns ein Text, der mit der gesamten Schilderung des Ablaufs der Schöpfung in der „Vorlage" vergleichbar wäre. Ihre Aussagen stehen sogar in Widerspruch zu uns bekannten Motiven heidnischer Schöpfungsmythen. Den auffälligsten Gegensatz darf man darin sehen, daß Gen 1 nicht über den Schöpfergott hinaus zurückfragt; Gott handelt von Anfang der Schöpfung an, während sonst die Schöpfungsgeschichte zugleich Entstehungsgeschichte der Götter ist.

L. kann also die Vorlage" nicht deswegen „Mythos" nennen, weil sie ein Stück aus den Göttererzählungen der mythischen Religionen ist, die wir aus Israels Umwelt kennen. Er muß das Recht, sie so zu bezeichnen, aus der Denk- und Redeweise dieses Textes ableiten. Worin er die charakteristischen Merkmale des mythischen Denkens sieht, läßt sich daran ablesen, daß er vom „Mythos" der Gottebenbildlichkeit spricht. Für das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen läßt sich in den uns bekannten Texten des alten Orients keine genaue Parallele finden. Eher könnte man von einem Gegensatz sprechen. In Enuma eliš formt Marduk die Menschen aus dem Blut des aufrührerischen Gottes Kingu. Nach einem anderen babylonischen Text werden die ersten Menschen aus dem Blut eigens getöteter untergeordneter Gottheiten geschaffen und erhalten darum vor ihren Namen das Determinativ für „Gottheit"[5]. Die heidnischen Mythen sehen den Zusammenhang von Göttern und Menschen im greifbaren, körperlichen Bereich; ein Teil des Gottes wird Bestandteil des Menschen. Demgegenüber sucht die Aussage von der „Ebenbildlichkeit/Ähnlichkeit" den Zusammenhang von Gott und Mensch im Bereich des Vorstellbaren. L. warnt vor einer spiritualisierenden Deutung; die Worte slm und dmwt weisen darauf hin, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner

[3] (Stuttgarter Bibelstudien 32) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1968. 149 S.; kart. DM 8,80.

[4] G. v. Rad: Das theologische Problem des atl. Schöpfungsglaubens. (In: Gesammelte Studien zum AT München 1961) S. 143.

[5] Heidel: Babylonian Genesis, S. 68f.

sichtbaren Gestalt liegt – und nicht in seiner Geistigkeit (67) oder seiner Herrscherstellung in der Welt (92). Doch sollte dabei nicht übersehen werden, wie weit Gen 1,26 von der Behauptung eines direkten Zusammenhangs zwischen Gott und Mensch entfernt ist. Der Vers spricht in dem von Ez 1 und 10 her bekannten Stil vorsichtiger Doppelung; zwei Begriffe werden nebeneinander gestellt, um zu zeigen, daß keiner genau zutrifft. Das Wort dmwt benutzt Ezechiel um darzustellen, daß er seine Vision nur ungefähr wiedergeben kann. L. zieht diese Parallele zum Wortgebrauch von Gen 1,26 nicht heran, sondern mit Gunkel Gen 5,1–3. Er findet in diesen Versen ein Stützargument für seine Deutung der Gottebenbildlichkeit auf die gesamte Gestalt des Menschen: Adams Sohn ist Ebenbild des Vaters. L. versucht aber keineswegs, die in manchen heidnischen Mythen belegbare Vorstellung von der physischen Gottessohnschaft des Menschen auch in die Aussage von der Gottebenbildlichkeit zu legen. Verwandter und Sohn der Gottheit kann der Mensch nur in bildlichem Sinne genannt werden; Sohnschaft / Freundschaft sind dem Menschen nicht von Natur zu eigen, sondern von Gott geschenkt.

Auch nach L.s Auslegung behauptet der Text nicht, daß im Menschen, dem Ebenbild Gottes, ein Teil Gottes in die Welt einginge. Er versucht vielmehr, zugleich mit dem Zusammenhang den grundlegenden Unterschied zwischen Gott und Mensch festzuhalten, indem er darauf aufmerksam macht, daß seine Aussagen nicht genau zutreffen können. Trotzdem spricht L. vom „Mythos" der Gottebenbildlichkeit. Mythisches Denken liegt also für ihn schon dann vor, wenn in menschlichen Kategorien über Gott gesprochen wird. In welche Schwierigkeiten dieses – von L. nicht ausdrücklich definierte – Verständnis des Mythos bringt, zeigt sich in L. Buch selbst. Es ist von dieser Voraussetzung aus kaum möglich zu zeigen, wieso der priesterschriftliche Autor über seine Vorlage hinausging, wenn er die Schöpfung vom Sabbat her deutete. Wird in der Aussage von der Gottebenbildlichkeit eine im menschlichen Bereich gewonnene Anschauung benutzt, um das Verhältnis von Gott und Mensch darzustellen, so geschieht in der Aussage von der Sabbatruhe Gottes nichts anderes.

Mit der Frage, wie „Mythos" in L.s Buch verstanden wird, ist die andere nach der Trennung von Vorlage und Bearbeitung eng verknüpft. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß schon die von L. angenommene „Vorlage" israelitische Bearbeitung erfahren hat: Gott handelt von Anfang an, ohne daß nach seinem Ursprung gefragt wird; bei der Darstellung des Zusammenhangs von Gott und Mensch hält der Text an der unüberschreitbaren Grenze zwischen beiden fest; bei der Übernahme einzelner Mythenfragmente fühlt er sich nicht an den Sinnzusammenhang eines bestimmten Mythos gebunden. Hinzufügen müßte man wohl vor allem die Vorstellung von der Wortschöpfung. Der Mythos von der Schöpfung gibt dem Menschen ein Werkzeug in die Hand, den Bestand der Welt zu sichern. Wenn aber nur Gottes freies Wort das Band zwischen Schöpfer und Schöpfung ist, kann der Mensch Gott nicht in seine Verfügungsgewalt bekommen. Dieser biblische Gedanke ist weit entfernt von dem in diesem Zusammenhang oft angeführten Bericht von Marduks Zauberkunststück, der ein Ding auf ein Wort hin verschwinden und wieder entstehen läßt. L. müßte diese Gegebenheiten auch P. zuschreiben oder seine „Vorlage" als eine bereits entmythisierende Bearbeitung anderer Vorlagen verstehen.

Bisher habe ich darzustellen versucht, wie L. „Mythos" versteht, und wie seine Abgrenzung von Vorlage und biblischer Bearbeitung zu beurteilen ist. Es bleibt noch zu fragen, worin er die jeweilige Eigenart der Mythenbearbeitung sieht. – In scharf differenzierender Textanalyse findet L. verschiedene Formen der Bearbeitung, die sich letztlich darauf zurückführen lassen, daß Israel den Mythos von seinem geschichtlichen Gottesglauben aus beurteilt.

Am Beispiel des schwierigen Textes von Gen 6,1ff führt L. in seine Methode der Entmythologisierung ein. Bedeutet geschlechtlicher Verkehr der Menschen mit Göttern im mythischen Denken der heidnischen Umgebung Israels eine Steigerung der Fruchtbarkeit, so kann Israel darin nach seiner geschichtlichen religiösen Erfahrung nur eine Schuld der Menschen sehen. Diese Umdeutung wird ohne Rücksicht darauf vorgenommen, daß die Logik der Erzählung leidet: Die „Gottessöhne" wählen sich menschliche Frauen, aber die Strafe trifft die Menschen allein (Kap. II). Durch die geschichtliche Gotteserfahrung ist auch der Schöpfungsglaube Israels geprägt und von jedem mythischen Schöpfungsverständnis unterschieden: Der Schöpfer der Welt ist der Bundesgott Israels, dessen Bundeszeichen der von der Exilsgemeinde gefeierte Sabbat ist (Kap. III A 2b). Ein weiteres Beispiel eigenartiger Mythenbearbeitung zeigt Gen 1,26: Im Mythos konnten Mann und Frau Ebenbildlichkeit mit der Gestalt der Götter und Göttinnen besitzen — in Gen 1 wird das Mythenfragment aus diesem sinnvollen Zusammenhang gelöst, da der eine Gott als Schöpfer an die Stelle der Göttergemeinschaft tritt. Doch das Fragment behält noch soviel von seinem alten Sinn, daß es die gleichwertige Beziehung von Mann und Frau zu Gott darstellt (87f).

L.s Untersuchung macht also deutlich, daß eine große Rolle bei der biblischen Entmythisierung das Herausbrechen von Mythenfragmenten aus einem ursprünglich sinnvollen Ganzen spielt. Der logische Zusammenhang der mythischen Vorlage wie der biblischen Textstelle muß gegenüber der Wahrheit des Glaubens zurücktreten. Diese Beobachtung von L. ließe sich noch an anderen Beispielen erhärten, etwa an dem plötzlichen Mehrzahlgebrauch von Gen 1,26: Innerhalb des Berichtes vom Wirken des einen Schöpfers wird das Mythenfragment von der Götterberatung beibehalten, um damit die Aussage von der Gottebenbildlichkeit noch stärker von jedem Gedanken einer unmittelbaren Einheit von Gott und Mensch zu reinigen – nicht Gott, den göttlichen Wesen ist der Mensch ähnlich.

Ein weiteres Beispiel einer derartigen Behandlung des Mythos sehe ich in Gen 1,1f. L. schließt sich bei der Deutung dieser Verse der exegetischen Richtung an, die Gen 1,1 als untergeordneten Satz versteht. Ein Argument für die Relativierung von Gen 1,1 liefert ihm die Auffassung Israels von der Gegnerschaft Gottes zum Chaos. Zu dieser Überzeugung stünde es im Widerspruch, wenn Gottes Schöpfertat (Gen 1,1) auch das Chaos (Gen 1,2) umfaßte. Doch wie an anderen Stellen so ist auch hier bei der Übernahme eines Mythenfragmentes der logische Fortgang des Textes gestört. An dieser Stelle äußert sich in dieser Unebenheit des Textablaufs die Anstrengung Israels, die Weltüberlegenheit des Schöpfers entgegen dem Mythos festzuhalten. Der Autor will darstellen, daß alles von Gott abhängig ist. Er sucht den Ausgangspunkt von Gottes schöpferischem Handeln vor allem, was ihm in der Welt vertraut ist. Dazu denkt er sich aus der Welt alles fort, was ihr Ordnung und Sinn gibt — und stößt damit auf die im Mythos bereitgehaltene Vorstellung vom Chaos.

L. geht es bei der Entscheidung der syntaktischen Frage nach Unter- oder Nebenordnung von Gen 1,1 vor allem um das Problem der biblischen Begründung der *creatio ex nihilo*. Die relative Übersetzung von Gen 1,1 macht einen Zusammenhang von *creatio ex nihilo* und Bibeltext von vornherein unmöglich. Es ist L. darin voll zuzustimmen, daß das biblische Denken die Frage nach dem Sein und dem Nichts nicht stellen konnte. Doch führt er selbst Gunkels Meinung an, nach der auch bei einer absoluten Übersetzung die „Erschaffung von Himmel und Erde" nicht die Erschaffung des Chaos umfassen kann (Kap. III B) L. hält die syntaktische Unterordnung von Gen 1,1 vor allem deswegen für sinngemäßer, weil der ganze Text 1,1—2,4a den Schöpfer als den Ordner des Chaos schildert — ebesno werde er schon im ersten Satz, Gen 1,1f, vorgestellt. L. sieht diesen Text im Zusammenhang mit biblischen Parallelstellen, in denen Jahwe als Sieger über das Chaos erscheint (84f). Doch vom Bilde des kämpfenden Schöpfergottes ist in Gen 1 nichts übrig; Jahwe erscheint vielmehr als der weise Baumeister und Ordner der Welt; das Chaos hat in Gen 1,2 nicht die Züge eines persönlichen Feindes Gottes, es ist vielmehr der Zustand, der vor Gottes ordnendem Eingriff herrscht. Vom Mythos des Drachenkampfes hat sich diese Abstraktion weit entfernt. Das Chaos soll nicht einmal als der überwundene Feind Gottes neben Gott selbst Einfluß auf die Schöpfung haben. Freilich gelingt es dem Autor noch nicht, das Chaos ganz auszuschalten. Doch will er es nicht, wie es im Mythos geschieht, an erster Stelle nennen. Das Erste ist die allumfassende Macht des Schöpfers. Um dieser Wahrheit willen nimmt der Autor die Unebenheit des Textes in Kauf, der zuerst von der Erschaffung der geordneten Welt spricht und dann auf den Zustand des Chaos zurückgreift. Die Unterordnung von Gen 1,1 würde diese logische Ungenauigkeit zwar glätten, gäbe aber dem Glauben von der mächtigen Schöpferkraft Gottes nicht das ihm zukommende Gewicht.

Bei diesem Schritt seiner Untersuchung hat L. eine bisher noch nicht besprochene Methode angewandt: Im Vergleich mit ähnlichen atl. Mythenfragmenten sollte der Sinn der Vorlage genauer umgrenzt werden: Ein solcher Vergleich erlaubt, Zusammenhänge der mythischen Vorlage zu erkennen, die durch die biblische Bearbeitung zerrissen werden. Doch über der Ähnlichkeit des mythischen Bildes hat L. die Unterschiede der Bearbeitung vernachlässigt. Die Methode innerbiblischen Vergleichs von Mythenfragmenten ist mit doppelter Vorsicht zu üben. Einerseits besteht die Gefahr, die verschiedene Verwendung des gleichen mythischen Stoffes zu übersehen. Andererseits können verwandte mythische Motive vorschnell gleichgesetzt werden. Dieser zweiten Gefahr ist L. bei seiner Auslegung von Gen 2–3 erlegen – die kürzer und weniger eingehend ist als die von Gen 1. Er nennt u. a. Ez 28 als biblische Parallele zum jahwistischen Bericht. Die Bildelemente dieser Texte stimmen nicht überein: Ez 28,1–10 liegt der Mythos vom weisen Gott der Wassertiefe zugrunde, Ez 28,11–19 eine mythische Erzäh-

lung des Sturzes vom Gottesberg, Gen 2–3 der Bericht von der Vertreibung aus dem Garten. Bevor man den einen Text zur Erklärung des anderen heranzieht, müßte man darum sorgfältig Zusammenhänge und Verschiedenheiten untersuchen.

Am Beispiel der Auslegung von Gen 1–3 demonstriert L. Methoden exegetischen Umgangs mit dem Mythos in der Bibel. Als ertragreich erweist sich vor allem sein Weg, zunächst die Überwindung des Mythos durch den biblischen Autor genau zu erfassen und dieses Ergebnis erst mit dem unmythischen Denken unserer Zeit zu konfrontieren. Angesichts der allgemeinen Unsicherheit bei der Umschreibung des Mythosbegriffes wäre es aber vielleicht zu überlegen, anders als L. den einfachsten, nur handwerklichen Weg zu gehen: „Mythos" sollten zunächst nur die Göttererzählungen der heidnischen Religionen in Israels Umwelt genannt werden. Im Vergleich mit diesen Texten läßt sich einigermaßen sicher feststellen, welche Fragmente des „Mythos" die Bibel enthält. Es ist ein fester Vergleichspunkt gegeben, von dem aus man ermessen kann, worin die Bibel den Mythos überwindet. Erst dann kann man vorsichtig aus der Denk- und Redeweise biblischer Texte darauf schließen, daß vielleicht uns nicht überlieferte Mythen zugrundeliegen.

L.s Studie zeigt eindringlich, wie der geschichtliche Gottesglaube Israels mit dem Mythos umging. Die biblischen Autoren halten dem Mythos nicht die bessere Kenntnis der Wahrheit entgegen – dazu neigt vielmehr der heutige Betrachter des Mythos – sie beurteilen ihn von einer anderen geschichtlichen Erfahrung aus. Sie brauchen sich darum nicht gegen die mythologische Rede- und Vorstellungsweise zu sträuben, sondern können sie frei benutzen, um ihre andersartige Gotteserfahrung darzustellen. Da die Bibel die Wahrheit, die sie verkündet, nicht loslöst aus der geschichtlichen religiösen Erfahrung Israels, kann ihre Wahrheit auch nicht von einem Standpunkt außerhalb der geschichtlichen Erfahrung bewiesen oder bestritten werden. Der biblische Schöpfungsglaube behauptet nicht, die richtige Vorstellung vom Aufbau der Welt zu haben, sondern die feste Überzeugung von der alles umgreifenden Treue Gottes. Darum erklärt Loretz, daß sich die Wahrheit von Gen 1 erst dann erweisen wird, wenn wir diese absolute Treue Gottes an uns erfahren (Kap. III F).

Petrusgebeine und Petrusgrab

Über einige neuere Arbeiten zur archäologischen Streitfrage um Petrus

Von Josef Fink

Als die 1940–49 erfolgten Ausgrabungen unter St. Peter in Rom, die in den *Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano I und II (1951)* dokumentarisch niedergelegt sind, trotz aller Bemühung im ersten Anlauf kein unwidersprochen anerkanntes Petrusgrab nachweisen konnten (s. die zahlreichen kritischen Würdigungen, darunter diejenige in dieser Zeitschrift 50,1954, 81ff), warf sich seit 1953 die archäologische Petrusforschung auf Knochen mit solchem Eifer, als laute die Heilsbedingung: Suchet zuerst Knochen.

Die Arbeiten von Margherita Guarducci sind für diese zweite Phase der Untersuchungen bestimmend geworden. Es handelt sich in erster Linie um ihr 1965 erschienenes Buch *Le Reliquie di Pietro sotto la Confessione della basilica vaticana,* das 1967 auch in deutscher Sprache, von Wolfgang Habbel übersetzt und mit einer Reihe eigener Anmerkungen versehen, unter dem Titel „Hier ist Petrus" erschien. Hinzu kommen Aufsätze derselben Verfasserin in Archeologia Classica 19,1967 und 20,1968 sowie in La Parola del Passato 119,1968.

Neben der Frage der Gebeine ist aber auch die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der *Esplorazioni* weitergeführt worden. Sie hat ihren vorläufigen Abschluß gefunden in einem ausführlichen, mehr als 70 Seiten umfassenden archäologischen Kapitel eines Buches, das Daniel Wm. O'Connor 1969 unter dem Titel „Peter in Rome. The literary, liturgical and archeological evidence" veröffentlicht hat[1]. Da Gebeinsbestimmung und Grabsuche letztlich zusammenhängen, besitzen beide Bemühungen zweifellos gegenseitige Wichtigkeit. Unter diesem Gesichtspunkt seien hier einige Bemerkungen mitgeteilt.

Die Suche nach dem Petrusgrab schließt das Problem der Apostelverehrung an der *Via Appia (S. Sebastiano)* ein. D. O'Connor beginnt mit der Darstellung dieses Komplexes (s. 135ff). (135 Anm. 1 ist die Kirchengeschichte des Sokrates Scholasticus falsch zitiert; statt MPL muß es MPG [= Migne, PG] heißen.) Der Nachweis eines Apostelkultes *ad (in) Catacumbas* vor dem Bau der Triklia ist nicht zu erbringen. Älteste Gräber im Terrain unterhalb und Mausoleen aus dem 2. und noch dem 3. Jahrhundert werden eingeebnet, als die Triklia entsteht, jenes Refrigerium mit den Kritzelinschriften an Petrus und Paulus. Die Tradition bricht ab, etwas Neues beginnt.

Die archäologische Tatsache des Vorhandenseins der von Christen besuchten Triklia wird durch die sichere Nachricht des Chronographen von 354 ergänzt, wonach am 29. Juni 258 eine Petrusfeier *in Catacumbas* (d. i. die Stelle der heutigen Kirche S. Sebastiano) stattfand. Man fragt in solchem Fall nach dem Grab. Die Translationstheorie hat in dieser Frage ihren Ursprung. Sie ist durch die Ausgrabungen unter St. Peter am Vatikan erledigt. Denn geschweige daß dort kein sicheres Grab gefunden wurde, irgendeinen Hinweis auf vorübergehende Abwesenheit von Gebeinen gibt es in der immerhin seit dem 2. Jahrhundert anerkanntermaßen monumental nachweisbaren Petrusgrabverehrung am Vatikan nicht.

Unter den vielen Theorien zum Problem der Apostelverehrung *ad Catacumbas* scheint mir diejenige von L. K. Mohlberg *(Colligere Fragmenta.* Festschrift Alban Dold [1952] 52ff) nach wie vor etwas Richtiges zu treffen. Mohlberg denkt an eine Stätte der Apostelverehrung, die im Kreis von Häretikern als Konkurrenzplatz zur Verehrungsstätte der orthodoxen Gemeinde sich bildete. Der Zusammenhang mit den Novatianern und Novatians Begräbnistag am 29. Juni, den Mohlberg annimmt, ist von H. J. Vogt, *Coetus Sanctorum.* Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (1968) 196ff sachlich kritisiert worden. (P. Testinis Entgegnung zu Mohlberg ist hinsichtlich der von ihm in seinem Buch *Archeologia Cristiana* [1958] 226f aufgestellten antinovatianischen Kriterien nicht stichhaltig.) Trotz Vogts berechtigter Kritik an Mohlberg bleibt das Datum 29. Juni doch eine wichtige Spur als Kristallisationspunkt von Festen und dies um so mehr, als das Martyrium des heiligen Petrus in Wirklichkeit, wie M. Guarducci (La Parola del Passato 119,1968, 81ff) nachweist, in die späten Julitage fällt, sofern bei der herkömmlichen Überlieferung vom Petrusmartyrium solcher Nachfrage überhaupt Bedeutung zukommt.

Der 29. Juni ist im Bereich von S. Sebastiano kein unbekanntes Datum. Hier ist die Entstehung der konstantinischen Apostelbasilika ins Auge zu fassen. Wieder geschieht ein Bruch der Tradition. Die Triklia wird eingeebnet. Gewiß, sie ist ein Erfrischungsraum, kein Kultort. Aber um so dringlicher stellt sich die Frage nach dem Kult-Ursprung, der den Kirchenbau veranlaßt und in dessen Entfaltung auch die jetzt aufgegebene Triklia entstanden war. O'Connor kommt auf die *Platonia* zu sprechen, jenen kapellenartigen Mausoleumsbau, der sich im Südwesten unmittelbar an die Kirche anlehnt. Er datiert die *Platonia* wie A. von Gerkan (in H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom[2] [1927] 286.293) spät. Daß dies sicher sei, kann ich nicht gelten lassen. Die bisher bekannten Beobachtungen zu diesem Bauwerk (nach Grabungen von A. de Waal gegen Ende des vorigen Jahrhunderts: Röm. Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 9,1895, 111ff) sind unzureichend. Das Denkmal bedürfte dringend einer umfassenden, genauen Untersuchung. Aus der späteren Geschichte der *Platonia,* in der innen ein sarkophag- oder ziboriumähnlicher eckiger Hohlkörper errichtet ist, vielleicht eine Art Kenotaph (vgl. die Kenotaphe in der Apostelkirche in Konstantinopel), ist bekannt, daß hier hernach der legendäre Märtyrerbischof Quirinus aus Pannonien verehrt wurde. Dessen Namensgleichheit mit Romulus' Synonym Quirinus und des Quirinus Festtag (laut römischem Festkalender) am 29. Juni sind zweifellos bemerkenswerte Zusammenhänge. Siehe hierzu C. Erbes, Die Todestage der Apostel Petrus und Paulus und ihre römischen Denkmäler (1899) 39f; Mohlberg 65; zugleich kritisch Th. Klauser, Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabun-

[1] New York und London: Columbia University Press 1969. XIV, 242 S.; Ln sh 180.

gen unter der Peterskirche (1956) 76f. Daß, wie Klauser sagt, der 29. Juni nach dem Brand des Quirinustempels 49 v. Chr. in Rom keine Rolle mehr spielte, stimmt nicht, das Gegenteil ist der Fall, s. C. Koch, Paulys Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft 47. Hbd (1963) 1316f (dort 1317 durch Druckfehler Juli statt Juni). So ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß eine römische Romulus-(Stadtgründer-)Tradition *ad Catacumbas*, mit der *Platonia* verknüpft, Umwandlung in Petruskult erfahren haben kann. Hätte man hier wenigstens eine sicher erkannte Romuluskultstätte (die römischen Quirinus-Kultstätten befanden sich auf dem Quirinal, s. Koch a.O. 1306, *ossa Quirini* wurden auf dem Forum verehrt, vgl. Horaz, Epoden 16,13), so gewänne die Vermutung an Kraft. Jeder Versuch einer Antwort wirft eine neue Frage auf. Dennoch bleibt die Frage nach dem Grund des Datenzusammenhangs eine primäre Frage. Und unter den Antworten zum Thema *ad Catacumbas* bleibt diese gültig: daß aus der Suche nach dem wirklichen Petrusgrab der Komplex S. Sebastiano ausscheiden darf. Wenn gleichwohl dort im 3. Jh. die erste liturgische Petrusverehrung nachweisbar ist, so ist die damals auch in Rom sich durchsetzende grabgebundene Märtyrerverehrung mehr als Glaubensmotiv denn als archäologische Gewißheit wirksam, und hüben (an der Via Appia) wie drüben (am Vatikan) konnte sie an Denkmäler und Traditionen, aber an kein unbezweifelbar identifiziertes Grab anschließen. (Diese Frage konnte ich gewinnreich mit P. Suso Frank, Mainz, diskutieren.) Daß für die erstarkenden Gemeinden im wirklichen oder vermeintlichen Besitz öffentlich verehrter Märtyrer-(Apostel-)Gräber ein besonderer Rang lag, ist ein antiker Gedanke, den die Griechen auf ihr Gemeinwesen (Polis) angewandt und mit Gräbern von Heroen oder historischen Größen in die Praxis umgesetzt hatten (s. Athen – Theseus, Sparta – Orest u. a.). Translationen und bilokale Grabverehrung (z. B. für Kimon) waren die Folge. Hierzu mit Literatur H. Schaefer in: Charites, Studien zur Altertumswissenschaft (Festschrift E. Langlotz) (1957) 229f; W. Gauer, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 83,1968, 178 Anm. 249. Nach der Trennung der religiösen von den politischen Gemeinschaften war das Aufleben des Gedankens in den christlichen Gemeinden naheliegend.

Nach den Fragen um die Petrusverehrung an der Via Appia bespricht O'Connor die Probleme der Ausgrabungen unter St. Peter (158ff). Die *Area P* steht im Mittelpunkt seines Interesses. Aber er bezieht alle geschichtlichen und topographischen und die zum Vorschein gekommenen Denkmäler im weiteren Umkreis ein: den Zirkus des Nero, den Obelisken, die Mausoleen der heidnischen Nekropole. Im Feld P bespricht er die Entstehung der Roten Mauer, die Geschichte der Ädikula, und er folgt in der Beurteilung weitgehend A. Prandi (La zona archeologica della Confessione Vaticana. I monumenti del II secolo [1957]). Zahlreiche Zeichnungen, meistens aus den Esplorazioni wiederholt, ergänzen die Ausführungen. Der Verfasser erörtert die römische Rechtslage bei Störung oder Verlegung eines Grabes. Zur Datierung im Ausgrabungsbereich ergibt sich, daß die Nekropole von etwa 120 bis zum Bau der konstantinischen Basilika 333 in Gebrauch war. Gab es in diesem Gebiet, so lautet die Frage, ein Grab des 1. Jahrhunderts, das als Grab des Petrus angesehen werden könnte? Das Mäuerchen m_1 unterhalb der Roten Mauer weist er dem 2. Jahrhundert zu; die erkennbaren ältesten Gräber γ und ϑ innerhalb des Gräberfeldes ebenfalls. Es gibt für O'Connor – er folgt darin Th. Klauser (Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche [1956]) – kein Beweisstück dafür, daß unter der Ädikula an der Roten Mauer einmal ein zentrales Grab existierte. Und es weist für ihn nichts darauf hin, daß die römische Christengemeinde an dieser Stelle Überbleibsel des heiligen Petrus verehrte, bevor die Rote Mauer gebaut wurde.

Diese Beurteilung der Roten Mauer ist nicht glücklich; sie wird den Umständen ihrer Entstehung nicht ausreichend gerecht. Hier wird ein archäologischer Befund so nüchtern isoliert, daß der Eindruck entsteht, die Rote Mauer habe den Petruskult hervorgerufen und bewirkt. Wie sollte dies denn geschehen sein? Die Mauer kann nicht Ursache, nur Folge sein. Sie schafft Sicherung von Eigentum bei Veränderungen in der Umgebung (Anlage des verschließbaren Wegs [*clivus*] zu Q und R_1). Inaugurieren kann diese Mauer eine neue Phase der Petrusverehrung. Aber sie kann nicht ihren Anfang bilden. Ausgangspunkt bleibt eine wirkliche oder vermeintliche Grabstätte oder ein Kultort imaginären Ursprungs. Wir kennen den Auftakt nicht. Er ist nicht gefunden. Die älteste archäologische Spur monumentaler Ausgestaltung der Petrusverehrung bleibt das Mäuerchen m_1, dessen Datierung erst in das 2. Jahrhundert gar nicht so sicher ist. Siehe meine Ausführungen in dieser Zeitschrift 50,1954, 94f.

Immerhin, das Petrusgrab ist bis heute nicht gefunden. Dieses Ergebnis bestätigt der umsichtige Versuch O'Connors, nach zwei Jahrzehnten die durch die Esplorazioni ausgelöste wissenschaftliche Diskussion zusammenzufassen. Wenn aber das Grab des Anfangs nicht da ist und die wirkliche Existenz eines solchen für den hingerichteten Apostel überhaupt ungewiß bleibt, wohin führt dann die Diskussion über die Gebeine? Unberücksichtigt bleiben müssen die Sammelfunde unter der Roten Mauer nahe der Stelle des Knicks und ebenso diejenigen Gebeine aus der *Area P*, die unmittelbar neben der Ädikula gefunden wurden. Denn aufgrund osteologischer Untersuchung enthält jede dieser Fundgruppen außer Tierknochen die Überreste mehrerer Menschen (M. Guarducci, Hier ist Petrus [1967] 22). Diskutabel ist allein der Reliquienfund, dessen Herkunft aus dem Lokulusgrab der Ädikula-Stützmauer *g* glaubhaft bezeugt wird (Guarducci 21). Diese Reste, soweit sie menschlicher Herkunft sind – wieder befinden sich Tierknochen (von Schwein, Schaf, Rind, Huhn) darunter –, stammen von einer einzigen Person (Guarducci 29); ihrem Leichnam zugehörig sind Silberfäden, sogar Spuren von Goldfäden und Purpurstoffreste und ein Bleibändchen als Fragmente schmückenden Totengewands.

P. Künzle (Sull' autenticità delle ossa ascritte recentemente a S. Pietro: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 21, 1967, 454ff) hat zwecks verantwortungsbewußter archäologischer Beurteilung dieses Knochenfundes nachdrücklich den von H. Delehaye (Cinq leçons sur la méthode hagiographique [1934]) gültig formulierten Grundsatz in Erinnerung gerufen: daß Knochenfunde eines bisher unberührten Heiligengrabes unproblematisch sind; daß jedoch für Reliquien außerhalb des ursprünglichen Grabes der Nachweis einer ununterbrochenen, auf das Grab selbst zurückgehenden Tradition zu fordern ist, wenn Echtheit beansprucht wird.

Für Guarduccis verteidigte Reste hat sich daher die unerbittliche Fragefolge ergeben: Sind die Reliquien des berüchtigten Holzkistchens, in das Prälat Ludwig Kaas ohne Wissen der Ausgräber von St. Peter den Inhalt des Lokulus in der Mauer *g* einfüllen ließ, tatsächlich aus dem Hohlraum der Mauer *g* entnommen; und sind sie in diesen Hohlraum eingelegt worden, nachdem sie unmittelbar vorher dem Grab des heiligen Petrus selbst entnommen waren? Man wird sich für die Antwort auf die erste Frage mit dem Hinweis auf den im Kistchen einliegenden vergilbten, jetzt fast zerstörten, jedoch von M. Guarducci noch unversehrt gelesenen Zettel zufrieden geben (Guarducci Abb. 9). Aber den Rückweg vom Lokulus in *g* zum Grab – wer bezeugt ihn, wer kann ihn bezeugen? Man müßte erst das Grab haben und, wenn es leer ist, die Umstände der Verlegung zu ermitteln versuchen. So aber wird die Sache auf den Kopf gestellt und von unsicheren Gebeinen her ein ungewisses Grab erschlossen. An dieser methodischen Klippe (die A. v. Gerkan [Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft 44, 1952–53, 204f]) so kennzeichnet: echte Gebeine setzen ein Grab voraus; ohne sichere Gebeine ein Grab postulieren heißt zugeben, von solchem Grab nichts zu kennen) müssen M. Guarduccis Versuche heillos scheitern. Ihre Widerlegungsversuche in Archeologia Classica 20, 1968, 364ff und die Wiederholung ihrer Ausdeutung eines anthropologischen und osteologischen Untersuchungsergebnisses in La Parola del Passato 119, 1968, 113 täuschen hierüber nicht hinweg. Die Naturwissenschaft erkundet das Phänomen, aber ob diese Erkundung archäologisch, hagiographisch, geisteswissenschaftlich die große Lösung (in unserem Fall sprich: Petrus) oder nur eine kleine Lösung (sprich: ein Unbekannter) zuläßt, darüber sagt sie nicht das geringste. Wir täuschen uns und andere, wenn wir uns berufen, wo wir uns gar nicht berufen dürfen, sondern unsere Schwierigkeiten in letzter eigener Verantwortung nach den Grundlagen, Bedingungen und Methoden unseres Fachs entscheiden müssen. Zur archäologisch-naturwissenschaftlichen Zusammenarbeit s. auch A. E. Werner, Die Naturwissenschaften 56,1969, 391.

ΠΕΤΙ ΕΝΙ, „Petrus innen" (Guarduccis Übersetzung „Pietro è qui dentro" [italienische Ausgabe 38] strapaziert den Text, und W. Habbels Übersetzung 38 „Petrus ist hier drinnen" gibt mit dem umgangssprachlichen „drinnen" statt „darin" das Italienische unschön wieder). Auch diese Inschrift gibt in der strittigen Frage keine letzte Klärung. Abgesehen von den Möglichkeiten einer sprachlichen Ergänzung durch εἰρήνῃ, ἡμῖν oder ähnliches (s. Künzle 459 mit älterer Literatur) löst selbst ein zugestandener Lokal-

bezug des Graffito die archäologischen Fragen nicht. Man braucht dabei nicht soweit zu gehen, in Petrus möglicherweise einen anderen Träger dieses Namens zu unterstellen. Natürlich ist hier bei der Ädikula der Apostel Petrus gemeint, und er ist hier auch irgendwo in der Nähe, oder seine Nähe wurde jedenfalls geglaubt. Ich halte die Bestattung in *g* für ein Begräbnis *ad sanctos*. Nichts weist darauf hin, daß ein Zweitgrab vorliegt. Es ist eine ursprüngliche spätere Bestattung eines Toten, der kein armer Fischer mehr war, sondern kostbares Silber- und Goldgewebe schmückte seinen Leichnam (Guarducci glaubt 84, in solche Preziosen sei Petri Gebein nach dem Kirchenfrieden gehüllt worden). Es war ein Würdenträger, vielleicht ein Nachfolger auf dem Stuhl Petri, der die Nähe des Apostelgrabes für seine Grabesruhe suchte.

Sind wir nun in der Ausgangsfrage nach Grab und Gebeinen weitergekommen? Derjenige, für den die Frage eine religiöse Relevanz hat, bleibt wie der Mensch der frühen christlichen Zeit, mindestens wie derjenige des 2. Jahrhunderts auf sein frommes Glauben verwiesen. Ich finde dieses Ergebnis großartig. Die Archäologie ist innerhalb der Geisteswissenschaften eine Art Naturwissenschaft. Sie ermittelt Bodenbefunde, Bodenindizien, Denkmälerspuren und monumentale Traditionen. Eine Petrusverehrung durch fast zweitausend Jahre am Vatikan nachzuweisen ist wahrhaftig eine gewaltige Sache. Aber ob am Anfang ein Grab liegt oder ein vermeintliches Grab oder eine geheiligte Stätte anderer Art, zwischen einer großen oder kleinen Lösung dieser Frage kann die archäologische Wissenschaft im vorliegenden Fall nicht entscheiden. Eine engagierte Ausdeutung des Befunds ist für sie unzulässig. Nach Lage der Dinge muß sie vielmehr die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß wir in S. Sebastiano sehen, wie ein Petruskult in Rom auch ohne wirkliches Petrusgrab entstehen konnte. Es muß am Vatikan nicht ebenso gewesen sein; aber es könnte der Fall sein. Daß es anders war und dort ein echtes Petrusgrab existiert, ist bis heute nicht erwiesen. Natürlich muß deshalb noch nicht das Gewicht „apologetischer Gründe" (O'Connor 209) allein und ausschließlich die Ursache der vatikanischen Petrusverehrung sein. Auch hier gilt: es könnte so sein, aber wir wissen es nicht.

P. Künzle schloß seine genannten Ausführungen: „Besser keine neuen Reliquien verehren als zweifelhafte und falsche verehren." Dies bleibt anderen überantwortet. Nur dürfen sie sich für eine Verehrung auf die Archäologie sowenig berufen wie die Archäologen für ihre geisteswissenschaftlichen Deutungsversuche auf Stoffanalysen und Phänomenbeschreibungen der Naturwissenschaft.

In der erregenden Spannung, welche die gelehrte Italienerin Guarducci mit ihren – man möchte fast sagen – dem heiligen Petrus hautnahen Thesen erzeugt hat, ist das nüchterne Buch des Amerikaners O'Connor[1] wie ein Ort der Besinnung: Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse, legitime Kritik, vernünftige Urteilsbildung. Petrus' Anwesenheit und Martyrium in Rom ruht auf anderen, von O'Connor sorgfältig gesichteten Argumenten. Ein existentes Petrusgrab oder echte Petrusreliquien gehören nicht dazu. Auf solche Zeugnisse ist „Petrus in Rom" aber gar nicht angewiesen. Rom selbst ist ein einziges literarisches, liturgisches und künstlerisches Denkmal des Apostelfürsten seit denkbar frühester Zeit.

[1] O'Connor, Daniel Wm.: Peter in Rome. The Literary, Liturgical and Archeological Evidence. New York und London: Columbia University Press 1969. XIV, 242 S.; Ln 180 sh.

Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II. Romae diebus 26 septembris — 1 octobris 1966 celebrati. ... Editionem paravit P. Adolf Schönmetzer SJ. Typis Polyglottis Vaticanis 1968. LXVIII, 814 S.; 8500 Lit, 14,50 $.

Einer Einladung entsprechend, die von der (damals so genannten) *S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus* ausging, veranstalteten die Leiter verschiedener päpstlicher Hochschulen der Stadt Rom gemeinsam ein Theologen-Treffen, das den Glaubens-Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gewidmet sein sollte. Hinsichtlich der Anzahl der Teilnehmer und ihrer internationalen Zusammensetzung dürfte dasselbe zu den bedeutendsten seiner Art zählen. Was die geistige Ausrichtung der vortragenden Theologen anbelangt, so wird man im allgemeinen feststellen können, daß keine allzu einseitige Auswahl getroffen wurde, sondern Vertreter verschiedener Richtungen zu Worte gekommen sind; in einigen Themenkreisen fehlt es auch nicht an offenen Gegensätzen.

Aus dem reichen, von keinem Theologen-Kongreß je zu bewältigenden Lehrgut des Vaticanum II konnte selbstverständlich nur eine sehr beschränkte Auswahl von Themen vorgenommen werden, und auch diese sind keineswegs erschöpfend behandelt; doch dürften immerhin damit einige Haupt-Anliegen der Konzilstheologie aufgegriffen sein; sie seien im folgenden mitsamt den Namen der Vortragenden aufgezählt. Wie hier im Bericht, so sind die Beiträge auch im Buch vom Bearbeiter der Ausgabe so geordnet, daß sie innerhalb eines jeden Themenkreises entsprechend dem Alphabet der Verfassernamen aufeinander folgen, um jeden Anschein von subjektiver Bewertung und Bevorzugung auszuschließen. Die den Verfassernamen hier beigefügten Ortsnamen geben nebenher eine ungefähre Vorstellung von der internationalen Streuung der Mitwirkenden; bei den in Rom ansässigen Verf. ist zu bedenken, daß auch sie aus den verschiedensten Ländern stammen: nicht nur aus Italien, sondern auch aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Jugoslawien, den Niederlanden, Spanien, Ungarn, USA.

Thema I: Vom Mysterium der Kirche (Christus als Sakrament des Gott-Vaters; Kirche als Sakrament Christi; Begriff „Mysterium" der Kirche; Beziehung zur hypostatischen Union; Einordnung ins Mysterium der Heilsgeschichte; Kirche als „Braut Christi"): Juan Alfaro, SJ (Rom); [Acta Cgr. Theol. Vat. II, S. 2]. Tit.-Bf. Carlo Colombo (Mailand); Joseph Gill SJ (Rom); Henri de Lubac SJ (Lyon); Tit.-Erzbf. (jetzt Kard.) Pietro Parente (Rom); Edward Schillebeeckx OP (Nijmegen); Sebastiaan Tromp SJ (Rom).

Thema: II: Bischofskollegium und Ursprung des Bischofsamtes (Quellen zur geschichtlichen Entwicklung; Nachfolgerschaft des Zwölfer-Kollegiums; die Titel *„Sedes Apostolica"* und *„Sedes Apostolicae"*; Erörterungen über den Träger der höchsten Kirchengewalt, die Einheit von Papst und Bischofskollegium und ihr Verhältnis zueinander; Lehramt des Bischofskollegiums): Wilhelm Bertrams SJ (Rom); Jean Colson (Paris); Giuseppe d'Ercole (Rom); Rosarius Gagnebet OP (Rom); Antonio M. Javierre SDB (Rom); Ugo Em. Lattanzi (Rom); Michele Maccarrone (Rom); Klaus Mörsdorf (München); Joaquín Salaverri SJ (Madrid); Heribert Schauf (Aachen); Francis A. Sullivan SJ (Rom).

Thema III: Maria und die Kirche (Begriffe „Typus", „Exemplar", „Maternitas"; Analogie Maria — Kirche; Verbindung von Kirchen- und Marien-Lehre als Zugang zu tieferem Verständnis des Kirchen- und Marien-Mysteriums; ökumenischer Wert des Marien-Kapitels von *„Lumen gentium"*): José Antonio de Aldama SJ (Granada, Span.); Carlo Balić OFM (Rom); Domenico Bertetto SDB (Rom); François-M. Braun OP (Bruxelles); Eamon R. Carroll OCarm (Burlingame, California); Jorge Medina Estévez (Santiago de Chile); Otto Semmelroth SJ (Frankfurt am Main).

Thema IV: Die Gegenwart des Herrn in der Gottesdienstgemeinschaft (Geschichtliche Entwicklung der Frage; theoretische Schwierigkeit derselben; trinitarische Gesichtspunkte; Hereinspielen des sakramentalen Charakters der Taufe; Gegenwart des Herrn im Worte Gottes): Aloisius Ciappi OP (Roma); Bonaventura Duda OFM (Zagreb); Joseph Andreas Jungmann SJ (Innsbruck); Aimé-Georges Martimort (Toulouse); Burkhard Neunheuser OSB (Rom); Karl Rahner SJ (Münster, Westf.).

Thema V: Missions-Aufgabe der Kirche und ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (Stellung der nichtchristlichen Religionen in der Heilsgeschichte; Ziel der Missionstätigkeit; missionarische Anpassung; Gesinnungen und Grundsätze für den Dialog mit den Nichtchristen): Erzabt Heinrich S. Brechter OSB (St. Ottilien); Metodio Carobbio da Nembro OFM Cap (Rom); Eduard Loffeld CSSp (Rhenen, Holland); Joseph Masson SJ (Rom — Leuven); Alphons Mulders (Nijmegen); Cirillo B. Papali OCD (Rom); Pietro Rossano (Rom); André Seumois OMI (Rom).

Thema VI: Der theologische Begriff „Heilsgeschichte" (Ursprünge der Heilsgeschichte; ein Gleichnis der Heilsgeschichte: das große Gastmahl; Erbsünde, „Zeit der Kirche", Endzeit im Rahmen der Heilsgeschichte; theologische Verarbeitung und Auswertung der Heilsgeschichte bei Augustin und heute): Zoltán Alszeghy SJ (Rom); Jacques Dupont OSB (Brügge); Maurizio Flick SJ (Rom); Robert Koch CSsR (Rom); Magnus Löhrer OSB (Rom); Carlo M. Martini SJ (Rom); Joseph Ratzinger (Tübingen); Augustinus Trapè OSA (Rom); Cipriano Vagaggini OSB (Bologna).

Thema VII: Hl. Schrift und Überlieferung (Eigenart der biblischen Wahrheit; Verhältnis von Hl. Schrift und Überlieferung; kritische Bemerkungen zu *„Dei verbum"*; Anglikanische Lehre über die Grundwahrheiten): Paul Asveld (Graz); Pierre Benoit OP (Jerusalem); Umberto Betti OFM (Rom); Charles Boyer SJ (Rom); Joseph Coppens

(Leuven); Henri Holstein SJ (Paris); Peter Lengsfeld (Münster, Westf.).

Thema VIII: Religionsfreiheit (Grundlagen und rechtliche Eigenart; Moraltheologie und Religionsfreiheit; seelsorgliche Bemerkungen): John Courtnay Murray SJ (Woodstock, Maryland, USA); Josef Fuchs SJ (Rom); Theodoro Ignacio Jiménez Urresti (Bilbao); Ermenegildo Lio OFM (Rom); Pietro Pavan (Grottaferrata); Bf. (jetzt Kard.) John Wright (Pittsburgh, USA).

Thema IX: Die theologische Grundlage für den Dialog zwischen Kirche und Welt (Die Katholizität der Kirche als Grundlage für den Dialog; der Dialog mit der Kultur der Gegenwart; die theologischen Perspektiven des Naturgesetzes im Dialog): Marie-Dominique Chenu OP (Paris); Yves M.-J. Congar OP (Straßburg); (jetzt Kard.) Jean Daniélou SJ (Paris); Octavio Nicolás Derisi (Buenos Aires); (jetzt Bf.) Ferdinando Lambruschini (Rom); Raymond Sigmond OP (Rom).

Thema X: Ökumenismus (Einheit der Offenbarung und Verschiedenheit der dogmatischen Aussage; Mariologie und Ekklesiologie des Vaticanum II in ihrem ökumenischen Wert; ökumenische Vorhaben von heute; geistliche Erneuerung und Gebet als Seele der ökumenischen Bewegung): Gerard M. Corr OSM (Rom); Georges Dejaifve SJ (Leuven-Eegenhoven); Giorgio Eldarov OFMConv (Rom); Jérôme Hamer OP (Rom); Gustave Thils (Leuven); Johannes Vodopivec (Rom).

Außer diesen Vorträgen und Mitteilungen, die der Entfaltung der genannten zehn Themen dienten, enthält das Buch in einem einleitenden Teil einiges über den äußeren Rahmen des Kongresses; hiervon verdient besondere Erwähnung die Ansprache von Kard. Ermenegildo Florit über die nach dem Vaticanum II fällige Gestalt der Theologie, ferner die Ansprache Papst Pauls VI. bei der Audienz der Kongreßteilnehmer am 1. Oktober 1966 (*„Libentissimo sane"*; AAS 58 [1966] 889–96) und vor allem sein an Kard. Giuseppe Pizzardo gerichteter, dem Kongreß vorausgegangener Brief vom 21. Sept. (*„Cum iam appropinquet"*), der für die Frage der Forschungsfreiheit der Theologen von hoher Bedeutung ist (Facsimile-Abdruck, S. XII–XIII; AAS 58 [1966] 877–881). Aus einer Unzahl verfügbarer Lichtbilder wurden nur vier aufgenommen, welche einige kennzeichnende Momente des Kongresses anschaulich machen; die Leitung des Vatikanischen Verlags fügte von sich aus noch ein farbiges Papstbild hinzu. Doch solche und andere Zutaten, welche sich im einleitenden Teil vorfinden (Aufzählung von kirchlichen Würdenträgern, Begrüßungsansprachen), welche in Rom nahezu unvermeidliche Begleiterscheinungen solcher Veranstaltungen sind, dürfen den Leser nicht beirren in seinem Urteil über den wissenschaftlichen Wert des Buches. Was dieser Kongreß und sein Niederschlag in diesem Werk gibt und was er nicht gibt, erhellt am untrüglichsten aus dem beigegebenen Stellenverzeichnis zum Vaticanum II und vor allem aus seinem ziemlich einläßlichen Sachweiser (789–805).

Rom. Alois Kořínek SJ (†)

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. (Hrsg. von Karl Rahner SJ u. Adolf Darlap [u. a.]). Erster Band. Abendland bis Existenz. Freiburg — Basel — Wien: Herder (1967). XLVIII S., 1312 Sp.; Ln DM 98,—. Zweiter Band. Existenzialphilosophie bis Kommunismus. Freiburg — Basel — Wien: Herder (1968) 1404 Sp.; Ln DM 98,—.

Wer den Bänden von „Sacramentum Mundi" begegnet, wird verständlicherweise zuerst fragen, welchen eigenen Platz das Werk wohl einnehmen solle. Entstammt es einfach der ökonomischen Berechnung eines tüchtigen Verlegers oder antwortet es wirklich einem theologischen bzw. pastoralen Bedürfnis? Es fehlt ja heute nicht an vergleichbaren Unternehmungen. Dem Urteil des Vorworts nämlich, von einem sonstigen Lexikon erwarte der Benutzer gewöhnlich eher, was er dauernd gar nicht als behaltenen Besitz wissen wolle, kann der Rezensent aus eigener Erfahrung nur deutlich widersprechen. Der Untertitel erklärt, was schon der Titel des Werkes, vom Weltbezug der Kirche auf den Weltbezug ihres Glaubensinhalts übertragen, aussagen will: Sacramentum Mundi will ein Lexikon für die Praxis sein. Gemeint ist damit sowohl die Praxis der persönlichen reflexen Aneignung des Glaubens wie die Praxis seiner Lehre und Verkündigung. Wenn auch die solcher Weise angesprochenen Praktiker wahrscheinlich noch immer unter der Last von einer jeweils um die 1200 Seiten starken Bänden seufzen werden, wird man beim Durchblättern doch davon überzeugt, daß es sinnvoll und nützlich sein kann, ein Lexikon zu erstellen, das, von der Fülle rein informatorischer Mitteilungen befreit, eine Summe theologischen Wissens nicht in systematischen Aufbau, sondern nach der alphabetischen Ordnung entscheidender Schlüsselbegriffe darbietet. Entfalten die Artikel des Lexikons ihre Themen dazu, wie das Vorwort verspricht, aus heutigem Glaubensverständnis und auf der Grundlage der gegenwärtigen theologischen Arbeit, wird das Unternehmen um so dankenswerter. Es sollten dabei insbesondere die Dimension des Geschichtlichen und der gesellschaftliche Bezug der theologischen Aussagen berücksichtigt werden.

Die nähere Bewertung eines lexikographischen Werkes kann natürlich nur aufgrund von einzelnen Stichproben und Beobachtungen geschehen. Kriterien werden naheliegender Weise die Intention der Herausgeber wie die Erwartung der Benutzer sein, und ebenso naheliegender Weise werden manche Urteile und Wünsche subjektiv bleiben. Da ist zunächst die Auswahl der Stichworte. In einem Lexikon für die Praxis hätten eine ganze Reihe von Stichworten leicht entbehrt werden können; es handelt sich vor allem um solche philosophischen und historischen Inhalts, z. B. Altniederländische Mystik, Avignonisches Exil. Ästhetik, Astrologie, Barockscholastik, Denkform, Entelechie, Gregorianische Reform, Hylomorphismus, Hussismus, Karolingische Reform. Nimmt man sie nämlich auf, stellen sich bald eine Reihe gleichwertiger anderer ein, die ausgelassen wurden. Manche hätte man in anderem systematischem Zusammenhang kurz erwähnen können. Andererseits scheinen gerade für die angestrebte Summe theologischen Wissens notwendige Stichworte zu fehlen; es seien genannt: Almosen, Altar, Bekenntnis, Dreifaltigkeit, Israel, Kirchensteuer (zumal heute!), Konfession. Kein Benutzer wird das Thema Amt unter Kirchenamt suchen, unverständlich ist, warum wohl Evangelienkritik vorkommt, aber Evangelium fehlt oder warum Bibel nicht zu finden ist, sondern nur eine Reihe „biblischer" Einzelthemen.

Es ist begreiflich, daß nicht bei allen Beiträgen die Zielsetzung des Werkes in gleicher Weise deutlich wird. Doch hätte man bei gleichartigen Themen eine einheitliche Gedankenführung erwarten dürfen. Das ist z. B. bei der Darstellung einzelner biblischer Bücher leider nicht der Fall. Während Beiträge wie Apokalypse oder Jakobusbrief sich um die Darstellung der Theologie des betreffenden Buches mühen, kommen die über Apostelgeschichte oder den Judasbrief kaum über Bemerkungen zur literargeschichtlichen Einleitung hinaus. Relativ groß ist auch die Zahl der wörtlich aus dem LThK übernommenen Beiträge, und die wenigsten sind auf die Praxis hin ergänzt oder mit einem Vorspann versehen. Es gehören dazu die Themen: Akt, Altes Testament, Anfang und Ende, Angelologie, Theologische Anthropologie, Atheismus, Auferstehung Jesu, Barmherzigkeit, Biblische Ethik des NT, Buße als Tugend, Bußsakrament, Christentum, Christologie, Dämonen, Dialektische Theologie, Dogma, Eschatologie. Das Vorwort verweist ausdrücklich auf die internationale Mitarbeiterschaft, muß allerdings gleich einschränkend hinzufügen, sie habe nur soweit möglich verwirklicht werden können. Die so intendierte Zusammenarbeit nachkonziliarer Theologie kann nur sehr begrüßt werden. Offenbar aber ist sie nicht ganz so leicht zu erreichen. Es sind nämlich im ersten Band neben 134 Artikeln deutschsprachiger nur etwa 50 ausländischer Mitarbeiter und im zweiten neben 140 deutschsprachiger nur 39 ausländischer Mitarbeiter.

Für die Benutzer des Lexikons ist dem ersten Band neben dem systematischen Index gleich ein Vorschlag vorausgeschickt, wie die alphabetischen Beiträge zu einem theologischen Grundkurs aufgebaut werden können. Das ist eine gute Hilfe zur Auswertung des Werkes. Dankbar wird der Seelsorger für die Beiträge sein, die ihm eine hilfreiche Handreichung für die pastorale Praxis bieten, wie das eine ganze Reihe tun, z. B. Ablaß, Aszese, Dogmengeschichte, Jungfräulichkeit. Zur eigenen Vertiefung des Glaubens helfen besonders jene Artikel, die das Gespräch mit aktuellen Fragestellungen schon selber direkt aufnehmen; als Beispiele seien genannt: Akkomodation, Apologetik, Armut, Atheismus, Begierdetaufe, Christliche Soziallehre, Eschatologie, Hoffnung. Es finden sich aber auch Artikel, bei denen der Benutzer Ergänzungen oder ausführlichere Darlegungen wünschte. Auch dafür seien einige Beispiele herausgegriffen. Von den Charismen möchte man, insbesondere bei der heutigen Gesprächslage, Ausführlicheres über die geschichtliche Entwicklung, über ihre wesentliche Bedeutung für die Kirche, über ihre Grenze und Kriterien erfahren. Der Artikel „Dekalog" bietet wohl gut die biblische Textgeschichte und die geschichtliche Entwicklung des Begriffs in Israel. Aber es fehlt die Geschichte des Dekalogs in der Moral und Katechetik der Kirche und die Berücksichtigung der heutigen Situation.

Auch wenn der Beitrag über „Enzykliken" noch vor der Diskussion um *„Humanae vitae"* erschienen ist, hätte er sich nicht mit

der Darstellung der Begriffsgeschichte und einer kanonistisch formalen Betrachtung begnügen dürfen. Es sei nur an die Diskussion um Bedeutung und Gewicht der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" erinnert, um anzuzeigen, daß der theologische Ort von Enzykliken und ihre geschichtliche Grenze und Bedingtheit, zumal wenn sie konkret sittliche oder pastorale Weisungen geben, neu und tiefer bestimmt werden muß. Dabei wird die einleitende Anmerkung zu *„Gaudium et spes"* und zumal ihr Schlußsatz die Richtung weisen: *„Interpretanda est igitur Constitutio iuxta normas generales theologicae interpretationis, et quidem ratione habita, praesertim in secunda eius parte, adiunctorum mutabilium cum quibus res de quibus agitur natura sua connectuntur"*. Im Artikel „Evangelische Räte" sind die biblische Grundlage und die gesetzliche Institutionalisierung in der Kirche gut dargestellt. Vermissen aber wird man nicht nur die genauere Begründung und Ableitung der überlieferten Dreizahl, sondern, zumal in dieser Sache, ihre Bedeutung für die Kirche und ihr eschatologisches Zeugnis. Auch der große, ausführliche Artikel über Kirchenrecht befriedigt in seiner positivistischen Sicherheit nicht. Die heute zum Thema neugestellten Fragen sind gar nicht berücksichtigt: wo ist die Grenze einer Juridifizierbarkeit des Heiligen, was ist es mit dem beim Konzil so tief beklagten Juridismus in der Kirche, wie steht es mit der notwendigen Einheitlichkeit und möglichen Differenzierung des Rechts und was bedeutet die Geschichtlichkeit des Rechts? Neben solch kritischen Randbemerkungen sollen nun freilich die vielen wirklich geglückten Beiträge nicht unerwähnt bleiben. Nur drei Beispiele mögen für viele andere stehen. Der Artikel „Ehe" berücksichtigt in übersichtlicher Ordnung und umfassender Darstellung alle Aspekte des Themas. Nach Skizzierung des soziologischen und religionsgeschichtlichen Hintergrunds bietet er die biblische Begründung und die theologiegeschichtliche Entwicklung. Die Lehre über das Wesen der christlichen Ehe beschreibt sie als Heilsstand und Sakrament in ihren Eigenschaften und nennt die sog. Zwecke sehr gut „vielmehr sinnvoll einander zugeordnete Strukturprinzipien der zunächst als ganzheitliche Größe zu betrachtenden Ehe". (I, 976). Im Abschnitt über Ehemoral, die betont nicht auf Sexualmoral eingeschränkt wird, ist keine wichtige Frage ausgelassen, von der personalen Integration in der Ehe bis zur ausdrücklich betonten ehelichen Keuschheit und dem wichtigen Spannungsverhältnis von Ehe und Jungfräulichkeit. Die Problematik der konfessionell gemischten Ehe wird nicht verschwiegen. Es wird aber ebenso vom Ungenügen der kirchenrechtlichen Regelung gesprochen und etwa die Fragwürdigkeit des Privilegium Petrinum angemerkt. Zu erwähnen, daß der Artikel pastorale Hinweise bringt, erübrigt sich beinahe.

Eine ebenso umfassende Information bringt der Beitrag „Kirche und Staat", der nach einem ausführlichen geschichtlichen Überblick die Grundsatzfragen aus heutigem Selbstverständnis der Kirche und des pluralistischen Staates nüchtern, klug und sachgerecht angeht und aus umfassender Sachkenntnis beantwortet. Schließlich sei der Artikel „Kirche und Welt" erwähnt. Er klärt die beiden Begriffe, überblickt die Geschichte der Begegnung beider Größen mitsamt den „epochalen Fehldeutungen" des Integralismus und Esoterismus und zeigt die gegenseitige Interferenz im Wandel von Kirche und Welt. Das Verhältnis beider zueinander wird, nicht zuletzt unter Berufung auf die Lehre des II. Vatikanums, in seinen sehr differenzierten Bezügen entfaltet. Es gestaltet sich anders von der Amtskirche, anders vom einzelnen Glied der Kirche aus. Die Amtskirche wird neben den institutionalisierten Beziehungen ihre missionarische und prophetische Aufgabe in der pluralistischen Gesellschaft nicht vernachlässigen dürfen. Der einzelne Christ aber wird je nach Berufung und geistlicher Erfahrung die rechte Synthese finden müssen zwischen Offenheit der Weltverantwortung und berechtigter Weltflucht, weil „zum christlich-weltlichen Leben, zur Weltfreude, zur Welttat die Bereitschaft zum Tod (mit Christus), der Geist der Bergpredigt, der evangelischen Räte" gehört (II, 1352). Die anschließend dargestellten Einzelprobleme werden von diesen Grundsätzen aus entwickelt.

Zum Ende seien noch einige zufällig bemerkte Unebenheiten oder Lücken nicht verschwiegen. Daß ausgerechnet der nur vierseitige Beitrag „Existenzphilosophie" als einziger des Buchstabens E in den zweiten Band hinübergerutscht ist, bleibt ein technischer Schönheitsfehler der Gesamtanlage. In den Literaturverzeichnissen vermißt man nur ungern bei der Johannesapokalypse den wichtigen Kommentar von E. B. Allo, beim Artikel „Dogmenentwicklung" Newmans bedeutenden Rambler-Aufsatz von 1859 „On consulting the faithful in matters of doctrine". Auch dürfte bei „Armut" neben Phil 2,5ff die Stelle II Kor 8,9 nicht fehlen.

Heidelberg. Richard Hauser.

Schoch, Max: **Karl Barth. Theologie in Aktion.** (Wirkung und Gestalt, Bd. 1) Frauenfeld-Stuttgart: Huber-Verlag 1967. 227 S.; Ln DM 19,80.

In der neuen Reihe „Wirkung und Gestalt" versucht der Schweizerische Verlag der durch Werk und Lebensleistung über die Landesgrenzen hinausgehenden Wirkung großer schweizerischer Persönlichkeiten nachzugehen und sie aufzuzeichnen. Diese Zielsetzung der Reihe dürfte Max Schoch veranlaßt haben, in dem Vorwort des ersten Bandes dieser Reihe Reflexionen über „das Schweizerische" seinem Werk vorauszuschicken. Wenngleich Sch. in seinem Werk an keiner Stelle den sichtbaren Versuch unternimmt, das Schweizerische zum Mittelpunkt seiner Darstellung von Person und Werk Karl Barths (so auch ausdrücklich im Vorwort S. 8) zu machen, so ist er doch der Meinung, daß Karl Barths Werk auf seine eigentümlich schweizerischen Voraussetzungen hin befragt werden kann und darf (5). Diese Voraussetzungen werden folgendermaßen artikuliert: in der Schweiz sei „aller Geist Überzeugung, alle Überzeugung Politik und alle Politik Menschentum" (5); oder an anderer Stelle: „Das Neue" – im Werk Barths – „ist in gewissem Sinne in der Schweiz das Alte: nämlich als Mensch voll verantwortlich inmitten der Welt handeln und sich dabei im Angesicht Gottes und im Volk Gottes wissen" (9). Weshalb die genannten Momente eigentümlich schweizerisch sein sollen, wird nicht ausgeführt. Wenn sich Sch. aber Leser wünscht, die „nicht so sehr nach dem schweizerischen Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, Gemeinde und Welt fragen, sondern die sich dafür interessieren, was Karl Barth zur Gestaltung dieses neuen Verhältnisses grundsätzlich beigetragen hat und wie es in unserer Zeit in Wirkung getreten ist" (9), dann wird man wohl fragen dürfen, ob es nicht besser gewesen wäre, den Leser nicht gleich zu Beginn mit Spekulationen zu konfrontieren, die sich nicht nur als nicht begründet ausweisen lassen, sondern darüber hinaus vom Verf. selbst für eine sachgerechte Würdigung seines Werkes als belanglos hingestellt werden.

Die Frage bleibt: wozu die Reflexionen über „das Schweizerische"? Sie sind ebenso störend, wie beispielsweise Karl Holls Reflexionen über das Deutsche am Ende seines großen Aufsatzes „Was verstand Luther unter Religion?" (1917), als er schrieb: „Ist diese Auffassung der Religion in auszeichnendem Sinne deutsch? ... Deutsch ist ganz gewiß an ihr der Mut, persönliche Verantwortung zu tragen, die Kraft, das Widersprechende zusammenzuschauen, der gleichmäßige Sinn für das Heldische und das Zarte und die alles durchstrahlende Herzenswärme, aber auch die Neigung zur Schwermut, der grüblerische Hang, der nur unter dem stärksten Druck des Gewissens zur Tat gelangt, die Eckigkeit der Gedankenbildung und das Ungestüm des Vortrags" (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen ^{7}1948, S. 110). In der theologischen Literatur – erst recht in derjenigen, die wie Sch. ganz bewußt breitere Kreise ansprechen will – sollten Bemühungen um die Darstellung nicht begründeter und wohl auch kaum wissenschaftlich begründbaren Reflexion nationaler Eigentümlichkeiten kein Platz mehr gewährt werden; sie zeitigen kein Ergebnis und verdunkeln mehr als sie erhellen.

Diese kritische Eröffnung sollte jedoch nicht davon abhalten, sich mit dem Werk von Max Schoch im einzelnen zu beschäftigen. In 18 Kapiteln versucht Sch., Person und Werk Karl Barths vorzustellen. In einem ersten einleitenden Kapitel (unter der Überschrift: der Streiter) zeichnet Sch. vier entscheidende Stadien im Wirken Karl Barths auf, jeweils im engen Konnex mit der Welt- und Kirchengeschichte: 1. 1918: Ende des ersten Weltkrieges — Erscheinen der 1. Auflage des Römerbriefkommentars; 2. 1932: Beginnendes Ende der Weimarer Republik — Beginn der Veröffentlichung der „Kirchlichen Dogmatik" und Barths Kampf gegen den Nationalsozialismus und die Deutschen Christen; 3. 1945: Ende des Zweiten Weltkrieges — Barths Kampf gegen Rache und Haß gegenüber den besiegten Deutschen, Beginn seiner Arbeit an der Lehre von der Schöpfung im Rahmen der Kirchlichen Dogmatik; 4. 1966: Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils — Barths Romreise (Empfang beim Papst) und seine Anfragen zu den wichtigsten Texten dieses Konzils.

Diese — generalisierende — innere Gliederung liegt dem Buch Sch.s zugrunde, das wir hier in einem gerafften Durchblick vorstellen wollen.

Karl Barths theologische Umwelt (die religiös-soziale Bewegung der Schweiz: u. a. der Pfarrer am Neumünster in Zürich Hermann Kutter und der an der Universität Zürich wirkende Leonhard Ragaz,

26—34) sowie seine theologische Herkunft (Adolf von Harnack und Wilhelm Herrmann, 19f) vermochten seine entscheidende Frage nicht zu beantworten; es war die Frage des Pfarrers, der Sonntag für Sonntag predigen soll, diejenige nämlich: Wie bin ich Verkünder des Wortes? Wie kann ich predigen? Barth begegnet daher von allem Anfang an als Prädikant (14f), der jedoch immer der Überzeugung ist, daß es sich in der Theologie nie um Verkündigung selbst handle, sondern nur um einen wissenschaftlichen Dienst an ihr (101). Wie dieser wissenschaftliche Dienst konkret aussieht, zeige Barths erster Römerbriefkommentar von 1918 (51—57).

Hier herrschen nicht der gelassene Abstand des Zuschauers und seine Feststellungen als Historiker über Paulus und seinen Römerbrief, sondern hier stellt sich der Prediger sachlich beteiligt neben Paulus. „Es war der Einbruch der Subjektivität an Stelle der bisher erarbeiteten wissenschaftlichen Objektivität. Barth empfand aber gerade seine Haltung als die einzig sachliche. Nicht die Historiker, sondern er, der Prediger, mühte sich um objektive Erkenntnis" (51). Die Konturen seiner Theologie sind in diesem Kommentar schon grundgelegt: „Gott ist Gott, und der Mensch kann sich nicht durch einen moralischen, kirchlichen oder politischen Standpunkt auf die Seite Gottes schlagen. Der Mensch ist Mensch und versucht allerdings stets auf die Seite Gottes zu gelangen... Aber es gibt nur eine Antwort auf dieses Suchen: Gnade!" (55). Im Jahre 1919 erschienen, von C. A. Bernoulli aus dem Nachlaß unter dem Titel „Christentum und Kultur" herausgegeben, Fragmente des Basler Theologen, der kein Theologe sein wollte, Franz Overbeck. Dieser große Kritiker der liberalen und der apologetischen Theologie zu Ende des 19. Jh.s (siehe hierzu jüngst J. Taubes, in: Franz Overbeck, Selbstbekenntnisse. Mit einer Einleitung von Jacob Taubes, Frankfurt/Main 1966, S. 7—27) hat Karl Barth stark bewegt. „Karl Barth ... verstand jene Fragmente, die den Nachweis des finis Christianismi am modernen Christentum ... führen wollten, als eine paradoxe Einführung in das Studium der Theologie" (J. Taubes, in: op. cit. S. 8). Barths Abneigung gegen das herrschende Christentum seiner Zeit ist so groß, daß er Zuneigung für denjenigen haben kann, der das Ende des Christentums erwartet (61), wobei Barth immer der Überzeugung ist, „daß Gott offenbar durch die Feinde des Christentums zu reden gesonnen sei" (63). Barth begriff an Overbeck dessen Fragen nach der Parusieerwartung der ersten Christen, nach Christentum und Geschichte, nach Theologie und Christentum in ihrer kritischen Funktion gegenüber der im Urteil Barths religiös sich gebärdenden wissenschaftlichen Theologie des beginnenden 20. Jh.s (58—68; Taubes, 8—9).

Overbeck war es daher, der Karl Barth veranlaßte, die 2. Auflage seines Römerbriefes unter dem schärfer erfaßten Anspruch gegenüber der 1. Auflage zu verändern (64; Taubes, in: op. cit. 9). Sie ist daher „verschärfte Darlegung des Inhalts, die es ausschließen soll, daß man von einem weniger richtigen zu einem richtigeren Standpunkt hinüberwechselnd doch noch an die Seite Gottes gelangen könnte" (65). Um dies immer wieder zeigen zu können, bedarf es der ständigen Negationen, die Positionen in Frage stellen, bedarf es der dialektischen Redeweise (69—77), bedarf es der Theologie der Krisis, die jede Position in Frage stellt, „in der ein Historismus, Fundamentalismus, Dogmatismus oder Pietismus, sei es ein kulturelles oder religiöses, unfrommes oder frommes Erkenntnisbewußtsein irgendeine Fülle, irgendeinen Besitz an die Stelle der geistigen Armut, Leere und Verzweiflung setzt, und damit jenes Ereignis des Hörens, auf das es ankommt, erschwert. Gottes Wort ist darin eben Krisis, das heißt Gericht, daß es das Selberwissen der Menschen und vor allen Dingen eben das religiöse Wissen als Eigenmächtigkeit, Ungehorsam und Sünde beweist. Ja, Religion ist als Leugnung der Offenbarung die Sünde der Menschen schlechthin" (74).

Im Jahre 1921 erhielt Karl Barth einen Ruf auf den neuerrichteten Lehrstuhl für systematische Theologie in Göttingen; mit diesem Lehrstuhl erhielt die reformierte Kirche in Hannover eine eigene Professur ihrer Konfession. Indem Barth diesem Ruf Folge leistete, geriet er auch in die kirchenpolitische Neuorientierung Deutschlands nach dem Untergang der preußisch-protestantischen Monarchie (78—89). Die beginnende ekklesiologische Debatte in der evangelischen Kirche mit ihrem Höhepunkt in dem programmatischen Werk „Das Jahrhundert der Kirche" (1926) von Otto Dibelius fand in Karl Barth einen scharfen Gegner: „Die Kirche hat nach reformatischer Auffassung die Aufgabe der Verkündigung der apostolischen Botschaft. Sie selbst ist nichts — die Botschaft ist alles" (87). Barths Gegnerschaft zu Dibelius ist von hier aus einigermaßen verständlich. In seiner Stellung zu Dibelius kündigte sich Barths zweite Epoche an, die Sch. mit der Überschrift „Scheidungen" einleitet. Außer seiner Gegnerschaft zu Otto Dibelius gerät Karl Barth in Gegensatz zu Friedrich Gogarten und Emil Brunner (90—103).

Gogarten verübelt er den Beitritt zu den Deutschen Christen, die Barth theologisch grundgelegt sieht in der Tatsache, daß Gogarten — mindestens 1933 — das Schwergewicht mehr auf den Christen statt auf Christus legt. Die Trennung von Gogarten bedeutete das Ende der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" und ließ eine neue Schriftenreihe, deren Mitherausgeber Eduard Thurneysen war, eröffnen: „Theologische Existenz heute". Von Brunner trennte sich Barth wegen dessen Gedanken über die Anknüpfungsmöglichkeiten der Offenbarung auf seiten des Menschen, wegen der positiven Beurteilung einer natürlichen Theologie. Barths Schrift „Nein"! markiert die Trennung von Brunner außerordentlich scharf. Brunner wird in dieser Schrift gründlich mißverstanden (102); sie dokumentiert Barths Verständnislosigkeit gegenüber dem dort Verhandelten: Barth kann von der Offenbarung niemals erkenntnistheoretisch, sondern immer nur soteriologisch reden (102f). Barths zweite Epoche ist gekennzeichnet durch seinen Kampf gegen die Deutschen Christen, durch seinen gleichzeitigen Einsatz für die Bekennende Kirche (104—134) und durch den Beginn seiner Arbeit an der kirchlichen Dogmatik.

Barths Kampf gegen Deutsche Christen und sein Einsatz für die Bekennende Kirche, deren Barmer Bekenntnis entscheidend das Werk Karl Barths ist, wird von Sch. relativ ausführlich geschildert. Ende 1934 sollte Karl Barth — wie alle deutschen Hochschullehrer — seinen Amtseid auf Hitler schwören. Barth war zu diesem Eid bereit, allerdings nur unter der Bedingung, der Eidesformel die Einschränkung beifügen zu dürfen: „soweit ich es als Christ verantworten kann" (133). Barth wurde suspendiert und erhielt einen Lehrstuhl in Basel. Hier verfaßte er seine Dogmatik. „Die ‚Kirchliche Dogmatik' ist ein unvollendetes Gesamtkunstwerk, die gewaltig geplante und unternommene Kathedrale des Geistes, die Jesus Christus, den fleischgewordenen Gott, preist. Sie hat in allen ihren Teilen immer dasselbe Thema. Mag der Titel sich ändern, der Standort im Ganzen des Gebäudes anders bezogen werden, es handelt sich doch immer um ein und dasselbe. Aber als Kunstwerk ist es doch durch und durch Aussage und nicht etwa Emotion, nicht Schrei, nicht unartikuliertes Halleluja, Hosianna oder Kyrie eleison. Die Dogmatik ist nicht eine Liturgie, wohl aber ist sie etwas anderes, was sie nach den Plänen von Barth eigentlich nicht hätte werden sollen. Sie ist doch Verkündigung des Wortes Gottes. Es gibt nicht wenige, die durch sie zu hörenden und glaubenden Menschen werden.

Die Geschlossenheit der Dogmatik ist nicht diejenige eines gedanklichen Systems, in dem sich die einzelnen Glieder logisch verknüpfen. Sonst könnte sie nicht im Torso liegen bleiben, sondern würde den Eindruck des Nichtgelungenen machen. Es müßte als Angefangenes wieder zur Ruine zerfallen. Aber die Geschlossenheit ist diejenige eines künstlerischen Lebenswerkes. Wie der Künstler und der Prediger drängt Barth zur Aussage. Es ist die Verkündigung der wirklichen Gnade und damit überhaupt der Wirklichkeit Gottes" (138/39).

Das primäre Thema der kirchlichen Dogmatik ist Gottes Gnadenwahl. Sie ist das ganze Evangelium, „das Evangelium in nuce"; sie ist der erste inhaltliche Glaubenssatz, das erste Thema der Theologie (151). Ehe also von der Schöpfung geredet wird, wird bei Barth von der Erwählung gesprochen (150f). Diese hat eine innertrinitarische Voraussetzung: die Erwählung Jesu Christi (153). Für den Christen hängt hier bei Barth — nach Sch. — die alles entscheidende Sicht seiner Existenz: „Der Mensch als Christ (soll) sich nicht in erster Linie von der Schöpfung her verstehen, sondern er soll sich als Christ in erster Linie in Christus verstehen, der der Ersterwählte ist und seinerseits der Erwählende. Er soll sich in Gottes Wahl gehalten wissen und von da aus auf Schöpfung und Kosmos hinblicken" (160).

Dieses „von da aus" eröffnet, in Verlängerung seiner zweiten, Barths dritte Periode, in der die Themen Schöpfung, Humanismus und Menschlichkeit Gottes vorherrschend werden. (143—148; 194—207). In seiner Schrift „Humanismus" (1950) versucht Barth, „den Menschen als Mitmenschen von Jesus her zu verstehen" (194), oder anders gesagt: „Wie wir in Jesus Christus unseren Gott erkennen, so erkennen wir in ihm auch uns selber als Menschen" (197). In seinem berühmt gewordenen Vortrag vor dem Schweizerischen Reformierten Pfarrverein über „die Menschlichkeit Gottes" (1956) sagt Barth über den Beginn seiner theologischen Arbeit, daß die anfängliche Betonung der Göttlichkeit Gottes oft etwas unmenschlich gewesen sei; sie bedürfe einer Ergänzung: „Im Spiegel der Menschlichkeit Christi offenbare sich die in seiner Göttlichkeit eingeschlossene Menschlichkeit Gottes" (195). Das kürzeste Kapitel bei Sch. ist Barths Begegnung und Auseinandersetzung mit der postkonziliaren katholischen Kirche (208—217). Dieses Kapitel gerät deshalb so kurz, weil bei Barth selbst die ökumenischen Fragen „mehr grundsätzlich und summarisch, als im Blick auf einzelne Schwierigkeiten, die sich stellen, behandelt" werden (218). Sch. erinnert hier an die Beschäftigung der katholischen Theologie mit Karl Barth (namentlich werden Hans Küng und Hans Urs von Balthasar genannt), an Barths Besuch bei Papst Paul VI. und Kardinal Ottaviani (letzterer erhält von Sch. den unsinnigen Titel: „Hüter der Lehrreinheit", 214) sowie an Barths Begegnung mit der Dogmatischen Konstitution des Konzils über die göttliche Offenbarung, „die für ihre deutliche Tendenz" großes Lob erfährt: „Sie will die Vorherrschaft der Heiligen Schrift befestigen" (216); „Barth anerkennt die im Konzil geschehene Reform, und mehr als früher fühlt er sich mit Katholiken verbunden, dagegen von verschiedenen Protestanten getrennt, die der Bibel diese Stellung nicht zubilligen" (217).

Ein letztes Kapitel handelt von den durch das Werk Barths aufgeworfenen Problemen. Dazu gehören u. a. folgende: „Wenn die Kirche, wie Barth es darstellt, eine Dienstgemeinschaft ist und sie nur dienen, nie herrschen kann, wie bestimmt sich dann die Autorität in der Verkündigung des Wortes, in der Gabe des Evangeliums, in Taufe und Abendmahl? Was ist Ordination? Und was sind überhaupt Messe und Abendmahl? Was sind überhaupt Sakramente, wo doch Jesus Christus

das Sakrament ist, wie Barth sagt?" (218). Auch ein zweites Problem ist noch unerledigt; es ist die Frage nach christlicher Mission und die Frage nach Religion und den Religionen. Ein dritter unerledigter Problemkreis läßt sich unter dem Stichwort „die Gemeinde für die Welt" (219) zusammenfassen. „Im letzten Band von Barths Dogmatik steht ein Abschnitt unter diesem Titel. Er umfaßt nur siebzig Seiten. Das ist ein Hinweis darauf, wie sehr hier die Probleme erst angeschnitten sind, die einer gegenwärtigen und künftigen Generation zur Klärung aufgegeben sind. Ihre Aspekte beherrschen heute schon die ökumenische Diskussion sowohl im Rahmen des Ökumenischen Rates wie auf seiten der Kirche von Rom. Sie sind die eigentlich brennenden Fragen der Zeit. Weil sie in Barths dogmatischem Werk bloß summarisch zur Sprache kommen, sind sie mehr als andere Fragen auch die Einfallstore, vor denen sich die Zweifler und Gegner sammeln. Da ist die Front, auf die der Hauptsturm gegen Barths Theologie geführt wird" (219/20). Über diesen Problemkreis urteilt Sch.: „Die theologische Arbeit von Karl Barth stellt einen Neubeginn im Verhältnis von christlicher Gemeinde und Welt dar. Das Neue hat sich noch nicht konsolidiert. Es ist wie ein gewaltiger Wirbel. Stürme gehen von ihm aus. Sie rütteln auch an Barths Theologie, soweit sie selber den Charakter eines Systems angenommen hat. Sie werden sie wohl ändern. Aber es ist undenkbar, daß man wieder hinter Barth zurückgehen kann. Das Verhältnis von Gemeinde und Welt kann nicht noch einmal als Thron und Altar, nicht wieder als Christentum und Kultur in alter Harmonie gedacht werden. Ebensowenig kann Religion als Intimsphäre, Gemeinde als Privatbereich getrennt von der Öffentlichkeit verstanden werden" (223). Unerledigt bei Barth sind ferner die Fragen, die in Verlängerung der Fragestellungen von Rudolf Bultmann und Dietrich Bonhoeffer aufgeworfen sind, die Frage nach der Rede von Gott („Wie kann von Gott in Ist-Sätzen geredet werden?" sowie die Frage nach der nichtreligiösen Interpretation des Evangeliums (222).

In einem eigenen Kapitel, dem Sch. die Überschrift einer Schrift Barths aus dem Jahre 1949 gibt („Die Kirche zwischen Ost und West"), untersucht Sch. ausgesprochen kritisch Barths konkrete politische Stellungnahmen nach dem zweiten Weltkrieg (171—193), in denen u n e r l e d i g t e Themen auch der Theologie Karl Barths sichtbar werden, so die an Barth zu stellende Frage nach einem „politischen Bekenntnis als Urentscheidung über den Dienst des Staates am Leben", formuliert in den Menschenrechten (174). Diese Urentscheidung hätte es mit dem V e r h ä l t n i s von Staat als menschlicher Konstruktion und Schöpfung als vorgegebenem natürlichen Raum zu tun. Von daher sei die Konzeption von Natur und Leben auch eine eminent theologische Frage (174), die die weitere Frage aufwirft, ob es genügt, dem Christen lediglich eine je konkrete permanent kritische Funktion im Staat zuzuweisen („christliche Besserwisserei?" fragt hier Sch. 175) oder ob nicht der Christ selbst als Christ auch konstruktive und leitende Ideen zum Aufbau eines Staates beitragen kann und darf, um von dort u. a. auch sachgerechte Kriterien zur Beurteilung politischer Systeme zu erhalten, wobei der Kontakt zu „Beobachtern und Denkern auf seiten der politischen Wissenschaften" (vgl. 179) gesucht werden sollte, lauter Fragen, die bei Barth keinen Raum haben. An Schochs Kritik an Barth befremdet jedoch, daß nicht deutlich zwischen marxistischer Philosophie und den imperialistisch sich gebärdenden Machthabern des Ostblocks unterschieden wird.

Das Buch von Max Schoch zeugt von einer gründlichen Kenntnis der Werke Karl Barths; in flüssiger Diktion gelingt es Schoch, einen ausgezeichneten Durchblick durch das immense *opus* des großen Baseler Theologen zu gewähren. Auch in seiner Kritik an Barth ist das Werk engagiert und scheut nicht den Humor (vgl. u. a. 223f). Das letzte Kapitel „Aufgeworfene Probleme" hätte man sich in jeder Hinsicht ausführlicher und gründlicher gewünscht. Vor allem vermißt man hier ein genaueres Eingehen auf die von der Hermeneutik aufgeworfenen Fragen, die bei Barth zu kurz kommen oder zu rasch entschieden werden. Ferner Fragen des Säkularismus, des Atheismus, der fundamentalen Fragen der Glaubensbegründung, der Bestimmung des Glaubens als Antwort, die sich zu verantworten hat. Nicht verständlich ist ferner, daß Schoch in seinem Werk Barths Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann nicht zur Darstellung bringt. Als empfindlicher Mangel muß schließlich vermerkt werden, daß in dem Kapitel ‚Bekennende Kirche' (104–135) der Name Dietrich Bonhoeffers nicht vorkommt!

An den Verlag muß die Frage gerichtet werden, ob nicht ein Werk, das „dem Anspruch auf Lesbarkeit für den kulturell interessierten Laien dienen will" (Klappentext), doch die genaue Zitation der verwendbaren Quellen ermöglicht hätte. Ein Werk braucht doch deswegen nicht weniger lesbar zu sein! Auch hätte man es dankbar begrüßt, wenn man dem Werk ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur über Barth beigefügt hätte. Man könnte gerade auf diese Weise dem „kulturell interessierten Laien" die Suche nach weiteren Informationen zu bestimmten ihn interessierenden Fragen erleichtern.

M ü n c h e n. J o h a n n e s B r o s s e d e r.

Navakatesh, J. Thomas: Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der südindischen Thomaschristen. (Das östl. Christentum, Neue Folge, Heft 19) Würzburg: Augustinus Verlag 1967. 239 S.; kart. DM 44,—.

In jüngster Zeit hat sich die einheimische Forschung über das Christentum in Indien beachtlich hervorgetan. Der Schwerpunkt liegt bei den Thomaschristen an der Malabarküste in Südwestindien (Staat Kerala). Hierzu hat nun auch N. neben Podipara und Mundadan – abgesehen von Aufsätzen und kleineren Studien – einen Beitrag geleistet.

Land und Leute. Die Einwohner Keralas (so offiziell seit 1947) sind mit kleineren Ausnahmen dravidischen und assyrischen Ursprungs. Die Christen machen etwas weniger als 22 % der Bevölkerung aus (gegen 3 000 000). Am Gesamtchristentum in Indien haben sie einen Anteil von 2,3 %. Die Thomaschristen stehen der Bildung nach an erster Stelle unter den verschiedenen Religionen.

Zum Problem einer Wirksamkeit des Apostel Thomas in Indien. Das Thema ist vorsichtig formuliert und zwar mit Recht. Alle Christen an der Malabarküste führen ihren Ursprung auf ihn zurück. Auch von den Nichtchristen wird eine Tätigkeit des Apostels in Indien anerkannt. Folgende Lösungen werden vorgelegt: 1. Die Thomastradition ist glaubwürdig, 2. sie ist zwar nicht bewiesen, liegt aber im Bereich des Möglichen, 3. sie ist ungeschichtlich. Die Auffassungen von A. Gutschmid, die Thomasüberlieferung sei eine christlich umgewandelte Buddhalegende und die von A. Dihle, sie sei landfremd und nach Südindien verpflanzt worden, stehen heute außer Diskussion. Die von N. angeführten Quellen lassen sich noch erweitern durch zwei Sermones des Jakob von Serugh († 521) bei P. Bedjan, Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis, III, Paris 1907, 724—62 u. 763—94, die beide eine apostolische Tätigkeit Thomas' in Indien mit Gewißheit bezeugen.

Die Geschichte der Thomaschristen bis zur Ankunft der Portugiesen. Neben dem Apostel Thomas hat auch der Gründer der alexandrinischen Katechetenschule, Pantaenus, in der älteren Zeit in Indien missionarisch neben anderen Missionaren gewirkt. Die syrisch-orthodoxe Kirche betrachtet sich als die Fortsetzung der Malabarkirche. Doch die Kirchengeschichte spricht eine andere Sprache. Mindestens bis zur Ankunft der Portugiesen war die Malabarkirche eine nestorianische. Die syrisch-orthodoxe Kirche ist viel später entstanden und eine antinestorianische, nämlich eine monophysitische (s. unten). Deshalb kann sie sich nicht auf eine geschichtliche Tradition berufen. Die Frage ist ein ernsthafter Kontroverspunkt.

Die Thomaschristen in der portugiesischen Periode. Nach anfänglich positiver und freundschaftlicher Haltung zu den Thomaschristen begannen die Portugiesen bald mit ausgesprochenen Verfolgungen. Sie errichteten in Goa eine Inquisitionsstelle mit dem Namen *„Sanctum Officium"* nach abendländischem Muster, das noch im Jahre 1808 bestand. Der lateinische Erzbischof Menezes von Goa war einer der eifrigsten Inquisitoren. Er veranlaßte die Synode von Diamper (1599), welche die Latinisierung zum endgültigen Siege führen sollte. Diese Synode ist aber von Rom niemals gebilligt worden. Sie fand heftigen Widerspruch unter den einheimischen Christen. Die Folgen waren schwere Wirren.

Die jakobitische Periode. Im Jahre 1665 wurde der jakobitische Bischof Mar Gregorios von Jerusalem von seinem Patriarchen nach Südindien gesandt. Durch eine kluge Kirchenpolitik hat er eine Konsolidierung seiner Kirche in Südindien erreicht. Um ihre Eigenart und Selbständigkeit zu bewahren, widerstand er den Einflüssen der anglikanischen Misson. (44: jakobitischer Katholikos von Babylon?) Für die innere Festigung war Bischof Dionysius VI. von besonderer Bedeutung. Die syrisch-orthodoxe Kirche litt in letzter Zeit unter den Spannungen zwischen der Patriarchen- und der Katholikospartei, die sich nach langen Kämpfen 1958 einigten. Seither ist das Oberhaupt ein Katholikos, der in Gemeinschaft mit dem jakobitischen Patriarchen von Antiochien steht.

Verfassung. Sie ist hierarchisch und beruht weiterhin im wesentlichen auf dem Nomokanon des Barhebräus († im 13. Jahrh.), der 1954 neu herausgegeben wurde. Eine besondere Stellung nimmt der Metropolit von Malankara ein, der Oberhaupt aller Bischöfe ist.

Glaube und Lehren mit Einschluß des Mönchtums. Eigens werden hervorgehoben die Kontroverslehren gegenüber der kath. Kirche: Filioque, Inkarnation, Unbefleckte Empfängnis, Unfehlbarkeit, Schatz der guten Werke, Ablaß, Bilderkult. Die Epiklesenfrage wäre nicht so schwerwiegend. Der Laienkelch bei der Kommunion kann ausgeklammert werden; denn auch in der lateinischen Kirche ist er heute prinzipiell zulässig.

Genugtuend wirkt auf den Leser die innere ökumenische Geisteshaltung des Verf., die sein ganzes Werk durchzieht. Als Beispiel die Inkarnationsfrage: deutlich bekennt er, daß Jesus Christus das fleischgewordene Wort ist. In ihm seien e i n e Natur, e i n Wille, e i n e Tätigkeit (96). Klarer kann hier der Monophysitismus nicht deklariert werden. Kurz darauf heißt es dann, die indischen Christen ... seien in den früheren Jahrhunderten in der Theologie nicht so bewandert gewesen.

Die syrisch-orthodoxe Kirche betrachtet sich als ein Bindeglied für die Einigung der Kirchen. Innerhalb dieses Fragenkomplexes macht der Verf. einen sehr bemerkenswerten Vorschlag. Der nächste Schritt — über die Gebetsgemeinschaft hinaus — sei die sakramentale Verbindung mit den byzantinischen Kirchen. Wir möchten diesen Vorschlag aufgreifen und ihn erweitern: warum nur mit der byzantinischen Kirche? Könnte

hier nicht auch die kath. Kirche eingeschaltet werden? Diese drei Kirchen haben doch im wesentlichen die gleiche sakramentale Glaubensüberzeugung. Damit wäre ein gemeinsamer Zugang zum *Corpus Christi Mysticum* gewonnen. Innerhalb dieser Dreiergemeinschaft würde dann ein gemeinsamer Gnadenstrom als innerste Verbindung fließen. Auch andere Kirchen könnten an diesem Vorschlag interessiert sein.

Nur einige Bemerkungen: Verf. respektiert zu wenig die abendländische Forschung (7). Allgemein bemerken wir, daß die orientalischen Autoren bislang nicht allzu sehr die abendländische Literatur berücksichtigt haben. So auch hier. Wir vermissen ein zusammenhängendes Quellen- und Literaturverzeichnis. Was bedeutet ‚desekriert' 39? Die Begriffe Maphrian u. Katholikos sind nicht spezifisch genug. Vor allem die Terminologie. Die syrisch-orthodoxe Kirche wird bezeichnet als: die Kirche der Thomaschristen von Malabar (86), die orthodoxe St.-Thomas-Kirche von Malabar (86), indische orthodoxe Kirche (88), die syrischen Christen (89) u. a. Solche Denominationen stiften Verwirrung, namentlich unter den abendländischen Lesern. Diese Termonologie müßte vereinfacht werden. Da es mehrere und verschiedene Thomaskirchen gibt, sollte jede einzelne Kirche nur ihre eigene Denomination gebrauchen ohne Abänderung.

Das Werk von N. ist sehr lehrreich und ebenso anregend. Die deutsche Übersetzung aus dem Englischen ist flüssig und trifft den genauen Sachverhalt.

Münster. Paul Krüger.

Haule, Cosmas: **Bantu „Witchcraft" and Christian Morality.** The Encounter of Bantu Uchawi with Christian Morality. An Anthropological and Theological Study (Neue Zeitschrift für Missions-Wissenschaft, Suppl. XVI) Schöneck-Beckenried 1968. XXVIII, 187 S.; br. sfr. 24,—

Der Autor, afrikanischer Priester aus einem Bantu-Stamm von Südwest-Tanzania, will mit dieser Dissertation eine eminent praktische Frage klären: die Beziehung zwischen Bantu-Magie und christlicher Moral.

Dazu gibt er eine kurze Einführung in die Struktur der Bantufamilie und eine (illustrierende) Vorwegnahme magischer Handlungen. Der I. Teil (29–57): Begriffsbestimmung von Magie, Zauberei, ihr Gebrauch und ihr Erwerb. Der II. Teil (61–133) führt ein in die religiösen Begriffe, die Moral der Bantu und ihre Bewertung der Magie. Er konfrontiert die Bantu-Magie mit dem Urteil der traditionellen und der heutigen christlichen Moralisten. Der III. Teil (135–173) behandelt pastorale Fragen und Folgerungen, die sich aus dem Erarbeiteten für den Priester und Missionar ergeben.

Ethnologische Monographien über afrikanische Magie sind zwar häufig, doch findet man außer Einzelmonographien kaum Werke, die wie das vorliegende das Problem der moralischen Bewertung afrikanischer Magie frontal angehen. Ein solches Problem wird mit Vorteil von Afrikanern selber behandelt. Darum sind wir dem Verfasser sehr dankbar für diesen Beitrag. Gleich zu Beginn weist der Autor auf die Konfusion sowohl in Swahili (mit dem einen Wort „Uchawi" werden alle magischen Praktiken umfaßt) als auch in europäischen Sprachen, um die verschiedenen Arten von Zauberern, Hexen, Zauberdoktoren usw. zu bezeichnen. Seine eigene indifferent angewandte Terminologie bringt allerdings den Leser mitunter in Verwirrung. Sehr richtig wird betont – und das bestätigen alle Missionare –, wie tief auch heute noch die Furcht vor dunklen Kräften im Bantu steckt und wie er in allen Erscheinungen, die nicht evident sind, die Wirkung eines Zaubers vermutet.

Es ist zu bedauern, daß der Verfasser in seiner reichen Bibliographie, die jedoch kaum Kenntnis nimmt von Werken französischer Sprache, besonders zwei neuere Bücher überhaupt nicht kennt: Maurier, Henri P. B., Essai d'une Théologie du paganisme, Paris 1965 (dt.: Theologie des Heidentums, Köln 1967) und Nothomb Dominique PB, Un humanisme africain, valeurs et pierres d'attente. Bruxelles 1965. Im Werk von P. Maurier hätte er wohl eine bessere Darstellung gefunden über die Beziehung zur „force vitale" und Religion und Gottesdienst (bes. S. 129) als das, was er selbst auf den Seiten 31ff bietet. Auch P. Nothomb erklärt in „Humanisme africain" in außerordentlich anschaulicher Weise, gestützt auf die reiche Spruchweisheit und Lebensphilosophie der Banyarwanda (ebenfalls Bantu), die Harmonie der Kräfte in Mensch, Gott und Natur. Der Autor hätte mit großem Nutzen dieses ganze Buch studiert, das ja gerade in einer allgemeinen Schau die Ansätze von Harmonie zwischen den heidnischen Anschauungen und der christlichen Botschaft bringt. Mit Vorteil wären auch die auch heute noch nicht veralteten Werke eines R. Allier über die religiös-magischen Anschauungen der Naturvölker eingearbeitet worden. Die wissenschaftliche Grundlegung hätte dadurch nur gewinnen können (vgl. Rauscher, Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat . . . 94–109).

Wenn Verf. im II. Teil betont, daß zwischen der Bantu-Magie (Uchawi) und der Bantu-Religion kein Zusammenhang bestehe, so legt gerade P. Nothomb die enge Verbundenheit zwischen Religion und Magie dar und findet damit die volle Zustimmung des bekannten Forschers und Philosophen afrikanischer Prägung, Prof. A. Kagame aus Rwanda. Im Kapitel über den Gottesglauben der Bantu wünschte man vom afrikanischen Autor doch einige Zeugnisse aus dem so reichen Schatz der Sprichwörter der Bantu. Statt dessen zitiert er in Mengen europäische Forscher, obwohl er kurz vorher (61) betont: „How the non-Africans misunderstood the religion of the Bantu, is reflected in the works of many authors"!

Das Kernstück seiner Abhandlung liegt wohl im Kapitel über die moralische Bewertung der magischen Gebräuche sowohl durch die Bantu als auch durch die christliche Moraltheologie. Verf. weist auf die Verurteilung der schwarzen Magie durch die Bantu hin und auf ihre positive Haltung gegenüber der bloßen Abwehr-Magie. Sehr interessant zeigt er den Wandel in der Beurteilung durch die Moraltheologen und infolgedessen durch die Missionare. Nach ihm steht fest, daß der Bantu in der Abwehr-Magie absolut keinen Bezug auf etwas Teuflisches nimmt, daß es also ein schweres Mißverständnis der Missionare war und ist, wenn sie alle Uchawi-Gebräuche verurteilten, teils als Teufelswerk, teils gegen Gerechtigkeit und Liebe verstoßend. Somit kommt die Beurteilung heutiger Moraltheologen der seit jeher gültigen Bewertung durch die Bantu entgegen. Offenbar war ja den Bantu im vorchristlichen Zustand von Teufel und teuflischen Einflüssen nichts bekannt. Besonders diese Schlußfolgerungen sind es, die das Buch für jeden Missionar wirklich empfehlen. Zu bedauern sind allerdings die zahllosen Wiederholungen und Abschweifungen, die nicht zum Thema gehören (z. B. über die verschiedenen Tugenden der Bantu), und fast seitenlange Zitationen (sogar ganzseitige Zitation von Konzilsdokumenten, die doch jeder Leser zur Hand hat). Trotz der oft viel zu weitschweifigen Beweisführung ist das Buch eine wertvolle Hilfe für die Beurteilung von Brauchtum, das zutiefst in das Leben der Afrikaner einführt.

Walpersdorf-Herzogenburg NÖ.
Fridolin Rauscher WV.

Mbunga, Stephen B. G.: **Church Law and Bantu Music** (Series Supplementa XIII der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft). Schöneck-Beckenried (Schweiz) 1963. 211 S.; sfr. 22,—.

As the title of the book indicates, it is a study of the relationship between canon 1264 § 1 of the former (and still in force) Canon Law and native Bantu music for Church use. It is the text of a dissertation to obtain the doctorate in Canon Law at the University of the Propaganda Fides in Rome; the text was finished in May 1963 and has not profited by the renewal of the topic by the Council. This is a pity, for many reasons. The author, an African priest of the diocese of Peramiho in Tanzania, has illustrated by his work his competence and ability to make an excellent contribution for the future of African sacred music. Also his teachers at the university (as well as his very competent friends at the „Musikwissenschaftliches Institut" of Cologne) were as openminded as one could expect at that moment so that the standpoint of the author towards certain problems go as far as could be expected... before the Council. Hence the first remark a reviewer of this book should make, is that it is a pity that it has been published too early; that the most of the enormous work which this book represents, is useless and not revelant anymore; and that all these pains should be saved for better results.

Therefore we instantly propose that the whole book should be rewritten and brought up to date, to the problematics of the after Council-African Church, but taking into account the following hints. Here we keep only the most important remarks. For in carefully reading the whole work, others could be made. But our concern now is to make this most valuable contribution more applicable for the Church of Africa.

First a small bibliographical remark. The author should be congratulated for his enormous study of the sources. His bibliography is imposing but several more recent studies should be added. Also, it would be very advisable (although not prescribed) to give the publisher of the important books, so that a reader could order them for the library of his institute.

The boldest proposition: he should leave out the big bulk of the book, the technical study of canon 1264 § 1 (p. 41—124, and parts of part 2, p. 127—147); what he judges useful to be kept, he can put in an appendix as he has done now with more important items. Not only are such subtle elaborations not read anymore, but also the "fontes" have completely changed since the Council; and this juridical approach of such a living topic par excellence is absolutely outdated; this even applies to the beautiful letter of John XXIII "Jucunda Laudatio".

In this more realistic environment he might keep the survey of the sacred music in the Old and New Testament and in the primitive and Oriental Churches (p. 54ff, 63ff, 70ff, 77ff, etc.) because the Bible and these Churches have to tell us much more than later canonical prescriptions; only he should, then, take into account the basic works of Eric Werner on the topic.

I am sure that the author will not hold anymore his plea in favor of the Latin and Gregorian chant and the organ in an African liturgy (p. 128ff), because if this is true, his whole plea for African sacred music is worthless. Nobody knows the future of the actual development, but if there is one part of the Church where the Latin etc. seems to be "out", it will be Africa where we have to build, still, a real "Church as worshiping community" from the basis of our own culture. Let us not be afraid of building at a real African worship; we do not need the "excusing example" of the "Deutsches Hochamt". Hence, the author's principles of adaptation (p. 145ff) are good, but the Council itself invites us to go much farther, as he himself expected: "With the Liturgical Renewal, we hope that the gates of the Church will be thrown open and that we will praise the Lord with our own melodies and musical instruments" (p. 147). Much more than melodies and instruments, but a real African worship, not a stingy extorted favor but as the most natural consequence of the theology of the local Church and of the Incarnation.

The most important part of the book starts on p. 148 with the applications in particular. The author proves that he feels here at home with Bantu songs, melody and rhythm, with Bantu instruments and religious dances. This part should be fully elaborated. Why not even use his notes on the different African rites (p. 174ff) to make up an African ritual? And why not carry into practice on a larger scale his practical corollaries (p. 177) on collecting, polishing and converting into Church use the disposable material, in collaboration with the most important centers of Africa (e. g. in Congo-Kinshasa an enormous work has been done)?

From these remarks may have become clear how a painstaking and valuable work Rev. Stephen Mbunga has done. If we have given the above hints and remarks, it was to make his work applicable for actual use, now after the Council. We eagerly hope he will find the time to work these hints out into practice, in the form of a new book, fully adapted to the postconciliar renewal, to the benifit of the Church in Africa.

Kinshasa/Congo. Bonifaz Luykx.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. I. 24, 2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses. Lieferung 1—4 (bis Col 1,9). Freiburg: Herder 1966—1969. Gr. 8°, 320 S. Subskr. Lief. 1—3 je 20,— DM, Lief. 4 25,— DM.

II. 26,1 Epistulae Catholicae. Lieferung 3—7 (2 Pt, 1 Jo, 2 Jo, 3 Jo, Jud. Nachträge, Register, Einleitung). Freiburg: Herder 1960—1969. Gr. 8°, S. 185—496, 104*. Subskr. Lief. 3: 16,— DM, Lief. 4—5 je 20,— DM, Lief. 6: 24,— DM, Lief. 7: 32,50 DM.

I. Über Anlage und Bedeutung der Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe hat O. Hiltbrunner in dieser Zeitschrift (63, 1967, 235–238) das Entscheidende gesagt. Das braucht hier deswegen um so weniger wiederholt zu werden, weil es aus Anlaß der Besprechung der Ausgabe des Briefes an die Epheser ausgesprochen worden ist, der die hier zu besprechende, gleichfalls von H. J. Frede besorgte Ausgabe des Briefes an die Philipper im wesentlichen entspricht. Auf einen Punkt ist allerdings mit Nachdruck hinzuweisen, auf die immer deutlicher hervortretende Bedeutung von Vetus-Latina-Forschung und -Ausgabe für Entstehungs- und Textgeschichte der Vulgata. Einen nachhaltigen Eindruck vermittelt bereits ein Blick in den der Vulgata gewidmeten Abschnitt der Einleitung zum Brief an die Philipper (26–43). Dem Außenstehenden droht allerdings die Vulgata, wenn er sich ihre erst allmählich entstandene Vorrangstellung und die sekundäre Kontamination mit Vetus-Latina-Lesarten vor Augen stellt, zu einer verschwimmenden Größe zu werden, so daß er fast versucht ist, zumindest für die ältere Zeit die Bezeichnung Vulgata ebenso aufzugeben, wie man auf den Namen Itala hat verzichten müssen. In dieser Situation gibt der Herausgeber dankenswerterweise zwei Kriterien an die Hand, die dem Nichtfachmann das Verständnis erleichtern: „1. Die richtige Vulgata-Lesart ist im Zweifelsfalle diejenige, die dem Griechischen genauer entspricht. 2. Die richtige Vulgata-Lesart ist in den Fällen, in denen die Zeugen auseinandergehen, diejenige, die gegen die altlateinischen Formen steht" (31 unten). Frede zieht selbst die sich daraus ergebende Konsequenz: „Für die Rezension" – wohlgemerkt: der Vulgata – „ist darum die Sammlung und Berücksichtigung des gesamten altlateinischen Materials eine unabdingbare Voraussetzung" (32 oben).

Weitere Darlegungen zur Vulgata der Paulus-Briefe stehen in der Einleitung zum Brief an die Kolosser (277–304), daneben wichtige Untersuchungen zur Reihenfolge der Briefe innerhalb des *Corpus Paulinum*. Frede hat die Gelegenheit genutzt, seine Auffassung von der Entstehung der Vulgata der Paulus-Briefe weiter zu untermauern und aufs neue gegen Einwände zu sichern.

Die Texttypen des Schemas in der Ausgabe des Briefes an die Philipper entsprechen denen der Ausgabe des Briefes an die Epheser, d. h. X (selbständige Übersetzung aus dem Griechischen) ist durch Tertullian repräsentiert; K ist der alte afrikanische Text aus der Zeit Cyprians; D bezeichnet den Archetyp der zweisprachigen Paulus-Handschriften; I ist der vielleicht von Rom ausgehende Typ, der den Kommentaren des Ambrosiaster und des Marius Victorinus zugrunde liegt; V steht für die Vulgata.

Eine Sonderstellung nimmt der Text ein, den Marius Victorinus kommentiert hat. Er ist, wie Frede mit Recht betont (13), nicht vom Kommentator selbst übersetzt. Streiten läßt sich allerdings über die Entscheidung des Herausgebers, aus diesem Text (mit Ausnahme von 1,1–15, wo die Überlieferung eine Lücke aufweist) die Schemazeile I zu bilden. Er enthält eine Reihe von Formen, die nur bei ihm erscheinen, aber beispielsweise beim Ambrosiaster fehlen, der im übrigen als wichtigster Zeuge für I anzusehen ist. Entweder wäre aus dem Text des Marius Victorinus eine eigene Schema-Zeile zu bilden gewesen – was Frede ausdrücklich abgelehnt hat –, oder seine Besonderheiten hätten als Varianten von I notiert werden sollen. Noch anfechtbarer ist das Verfahren des Herausgebers, Lesarten, die bei Marius Victorinus nur im Kommentar erscheinen, als Varianten von I im Schema aufzuführen. Sie gehören allenfalls in den Apparat. Das gilt besonders für die Fälle, in denen ein einzelnes Wort des Textes zum Zwecke der Erklärung durch die Verbindung mit einem Synonym verdeutlicht wird. In derartigen Fällen von einer Dublette zu sprechen, verschleiert den Sachverhalt. Im übrigen zeigt sich hieran, was Marius selbst sagt und Frede natürlich auch weiß, daß der Kommentator zwar einen ihm vorliegenden Text erklärt, während der Arbeit aber das griechische Original mit herangezogen und in Einzelfällen den zugrundegelegten Text durch eine eigene Übersetzung verdeutlicht hat. Frede hat selbst verschiedentlich auf diesen Sachverhalt hingewiesen. In strenger Befolgung des Prinzips hätte aus diesen Formen mithin eine X-Zeile gebildet werden müssen. Sie hätte mit ihrem verhältnismäßig großen Reichtum an Synonymenpaaren ein Übersetzungsverfahren widergespiegelt, das zugleich auf Interpretation aus ist und in den Übersetzungen Ciceros allenthalben festzustellen ist. Der Benutzer wird es billigen, daß der Herausgeber, vermutlich aus Gründen der Zweckmäßigkeit und Übersichtlichkeit, auf die Bildung eigener Schema-Zeilen für Text und Kommentar des Marius Victorinus verzichtet hat. Er muß sich jedoch ständig vor Augen halten, daß die I-Zeile des Schemas ab 1,16 nichts anderes ist als der Abdruck einer ganz bestimmten, in einem einzigen Zeugen faßbaren Übersetzung.

Ein wenig stört — hier wie in anderen Bänden — das Vorkommen einzelner deutscher Ausdrücke innerhalb des grundsätzlich lateinisch abgefaßten Apparats. Es erscheinen beispielsweise: Dublette, eigene Übersetzung, Fehler, Dittographie, Homoioteleuton, orthographisch (wenig glücklich bei Gelegenheit eines phonetisch bedingten Schwankens der Überlieferung zwischen v und b, wodurch scheinbar sowohl Perfekt wie Futur überliefert sind). Derartige Hinweise können durchaus nützlich sein, aber sie hätten sich ebenso gut lateinisch fomulieren lassen.

In einigen Fällen kann man mit dem Herausgeber über die Entscheidung rechten, insbesondere dann, wenn es sich um die Frage handelt, ob ein bloßer Fehler oder eine sinnvolle Variante vorliegt. Die Übergänge sind bisweilen fließend. Ein Beispiel möge genügen. Zu 1,15 wird als Variante des V-Textes das singuläre *contemptionem* statt *contentionem* (die übrigen Hss. sowie die Vetus Latina) als Variante im Schema angeführt. Mit gleicher Berechtigung hätte *voluptatem* (statt *voluntatem*) derselben Hs. genannt werden können. An der zweiten Stelle ist die Lesart offensichtlich, und zwar mit Recht, als Korruptel aus den gleichfalls überlieferten Formen *volum(p)tatem* angesehen worden. Eben das trifft nun aber auch für *contemptio* zu, wo sich vielleicht nur zufällig *contemtio* nirgends erhalten hat (s. auch 1,17; ein Beispiel dieser Verwechselung aus der Profan-Literatur: Sen. epist. 74,6).

Doch Entscheidungen, in denen man vom Herausgeber abweichen möchte, sind überhaupt nur auf der Grundlage des von ihm klar vorgelegten Materials zu treffen. So überwiegt auch an diesen, ohnehin verschwindend wenigen, Stellen das Gefühl dankbarer Anerkennung angesichts der Arbeitsleistung, die hinter dieser Ausgabe steht, und der Sorgfalt und Genauigkeit, die allenthalben zum Ausdruck kommen.

II. Mit dem Erscheinen der 7. Lieferung, die die Einleitung enthält, liegt die bereits 1956 begonnene Ausgabe der *Epistulae Catholicae* von W. Thiele vollständig vor. Erst jetzt ist es möglich, sich ohne allzu große Mühe in der Vielfalt der Nachrichten zu-

rechtzufinden und ein klares Bild von den Kriterien zu gewinnen, die der Anlage der Ausgabe zugrunde liegen. Für alle, die nicht an Einzelstellen interessiert sind, sondern an der Textgeschichte der lateinischen Bibel, ist die Ausgabe erst jetzt wirklich benutzbar geworden. Wie wichtig der mit der Einleitung zur Verfügung stehende Führer durch den leicht verwirrenden Reichtum des Materials ist, zeigt sich nicht zum wenigsten darin, daß er Korrekturen an den Kriterien der Textgestaltung enthält, die sich im Laufe der jahrelangen Arbeit an der Edition als notwendig herausgestellt hatten. Es ist dem Herausgeber zu danken, daß er auf derartige Fälle in der Einleitung ausdrücklich hingewiesen hat. In diesem Vorgang wird übrigens auch ein Vorteil des sich über Jahre hinziehenden Erscheinens in Faszikeln deutlich. Verbesserungen, auch Auseinandersetzungen mit der Kritik, die sonst erst in einer zweiten Auflage vorgenommen werden könnten – womit bei einem Werk dieser Art nicht zu rechnen ist –, lassen sich so im Schlußfaszikel und damit innerhalb des Werkes selbst vortragen.

Da die katholischen Briefe, abgesehen von einigen wenigen besonders wichtigen Versen (1 Jo 2,16; 3,2; 4,18), erheblich weniger zitiert wurden als die paulinischen, beruht der Text hier in viel stärkerem Maße, teilweise sogar ausschließlich, auf Bibelhandschriften verschiedenster Art. Für die letzten Verse des Judas-Briefes ist sogar nur die Vulgata vorhanden. Schema-Zeilen, die auf der indirekten Überlieferung in Zitaten beruhen, gibt es kaum, in erster Linie in den verschwindend wenigen Fällen, in denen Tertullian aus diesen Briefen zitiert hat oder sich der alte afrikanische Text bei Cyprian fassen läßt. Da die Briefe zum Teil sehr kurz sind und die im Vergleich zu den Paulus-Briefen ohnehin schwache Bezeugung bisweilen von Brief zu Brief wechselt, ist es teilweise außerordentlich schwierig – und ohne die Einleitung unmöglich – ein klares Bild der Textgeschichte zu gewinnen.

Von besonderem Interesse sind auch in diesem Band die Ausführungen zur Vulgata. Da die Überlieferung für jeden Brief in einem besonderen Abschnitt besprochen wird, finden sich die Angaben an verschiedenen Stellen der Einleitung. Eine Zusammenfassung am Schluß (97*–100*) vermittelt jedoch einen einheitlichen Überblick. Wie bei den paulinischen Briefen, so stammt auch hier die Vulgata nicht von Hieronymus. Die umstrittene Frage, ob überhaupt an eine einheitliche Rezension zu denken ist, wird von Thiele bejaht. Beobachtungen, die dagegen zu sprechen scheinen, lassen sich nach seiner Auffassung auch anders erklären. Er rechnet damit, daß die Vulgata der Paulus-Briefe und die der katholischen Briefe auf einen einzigen Revisor zurückzuführen seien, wobei die Revision der katholischen Briefe früher liege. Als Ort der Revision wird der Kreis um Pammachius erwogen. Thiele rechnet mit Rufin dem Syrer als Revisor; das könnte die Tatsache erklären, daß die Vulgata bei Pelagius und seinen Anhängern besonders früh zu fassen ist (100*).

Das leitende Prinzip der Revision ist auch nach Thiele möglichst enge Annäherung an den griechischen Text gewesen, an den gültigen griechischen Text, wie er präzisierend sagt (99*). Dieser Zusatz ist deswegen von Bedeutung, weil Fassungen der Vetus Latina der Vulgata bisweilen an Nähe zu ihrer griechischen Vorlage nicht nachstehen, aber eine andere Vorlage benutzt haben. Das gilt besonders für die Fälle, in denen die Vetus Latina den sog. „westlichen Text" vertritt, der bei den Katholischen Briefen zwar im Original nicht zu fassen ist, aber aus der Vetus Latina in Verbindung mit anderssprachigen Übersetzungen rekonstruiert werden kann und erst jetzt wirklich Gestalt gewonnen hat. Der Revisor der Vulgata hat die Abkehr von dieser Textform, nachdem sie auch vorher schon vereinzelt zurückgedrängt worden war, planmäßig durchgeführt und eine Reihe von Zusätzen ausgemerzt. Der berühmteste unter ihnen ist das sog. *„Comma Iohanneum"* (1 Jo 5,8), dessen vielfältige Bezeugung, in der sich der Streit um seine Beibehaltung spiegelt, dank der vorliegenden Ausgabe jetzt klar zu übersehen ist.

Die enge Anlehnung an den gültigen griechischen Text geht bisweilen mit einer Abwendung von stilistisch eleganteren, mehr „lateinischen" Fassungen der Vetus Latina zusammen, z. B. Nebensatz mit *quoniam* statt einer A.c.i.-Konstruktion (1 Jo 1,6); *si* statt *quod si* (1 Jo 1,10 und 4,12); *qui* statt *nam qui* oder *qui autem* (1 Jo 2,10); *in hoc cognoscitur* statt *hinc* . . . (Jo 4,2 u. ö.). Die vor allem in populär gehaltenen Darstellungen anzutreffende und noch verhältnismäßig weit verbreitete Auffassung, die Schaffung der Vulgata habe wenigstens in Grenzen zu einer Annäherung an das klassische Latein geführt — wofür die Tätigkeit des feinen Stilisten Hieronymus verantwortlich gemacht wurde —, wird durch den Befund, wie er jetzt in der Beuroner Ausgabe der Vetus Latina vorliegt, deutlich als revisionsbedürftig erwiesen.

Für die Texttypen sei generell auf die Einleitung verwiesen. Hervorhebung verdient allenfalls die Tatsache, daß auf weite Strecken neben der Vulgata nur ein einziger weiterer Typ zu fassen ist, der in diesen Fällen allein die Vetus Latina im Schema vertritt. Es ist der europäische Typ T, der weithin bereits V nahe steht, nicht selten gegen alle anderen Typen. Betrachtet man seinen Abstand zum alten afrikanischen Texttyp K und seine Nähe zur Vulgata, so wird deutlich, daß die Entwicklung bereits vor der endgültigen Revision zur Vereinheitlichung tendierte.

Am Schluß stehe auch hier, neben der Freude über den endlich erreichten Abschluß dieses Halbbandes, der Ausdruck von Anerkennung und Dankbarkeit gegenüber der Mühe und der Sorgfalt, die jede Seite des Textes verrät. Aufgabe der Mitforscher ist es jetzt, das nun vorliegende Material zu nutzen und mit dazu beizutragen, daß das Bild von der Textgeschichte der lateinischen Bibel von den Fragezeichen befreit werden kann, die es jetzt noch begleiten.

Münster Bernd Reiner Voß

Görg, Manfred: **Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels.** (Bonner Biblische Beiträge, Band 27) Bonn: Peter Hanstein Verlag 1967. XVI, 174 S.; br. DM 36,—.

Diese Bonner Dissertation zeugt von der neuen Sicht der exegetischen Forschung, die den Aussagen des AT zur Frühgeschichte Israels nicht mehr so skeptisch gegenübersteht wie noch vor zehn Jahren. Ihr Verf. geht die meisten atl. Texte, in denen von einem Zeltheiligtum die Rede ist, literar-, form-, gattungs- und traditionskritisch durch (diese „Notwendigkeit einer methodisch durchschaubaren Analyse ergab sich aus dem derzeitigen Stand der Forschung" [171]) und versucht nicht nur eine Nachzeichnung des jeweiligen Zeltverständnisses, sondern wagt auch historische Fixierungen.

Die Geschichte des „Zeltes der Begegnung" zeichnet G. etwa (er ist leider nicht immer ganz klar) so: „Daß das Zeltheiligtum selbst aus der Wüstenzeit stammen muß, ist selbstverständlich" (167). Es handelte sich um ein im Kult beheimatetes Orakelzelt, da eine für Ex 33,7—11 erhobene Vorform" (151—167) „ein im Zeltlager gefeiertes . . . amphiktyonisches Fest von Wallfahrern an einer Zentralkultstätte" (167) vor Augen hat. „Als eine Stätte solcher ‚Kulturorakel' kann . . . das Heiligtum von Gibeon gedacht werden" (174). Hier könnte der Name 'hl mw'd als Entlehnung bzw. „Umstiftung der (kanaanäischen) Götterzelte in das ‚Zelt der Begegnung'" (170) erfolgt sein. Auf Gibeon als Zeltkultstätte verweist die ursprünglich vorjerusalemische Vorstellung vom „Wohnen Jahwes" (110—124) ebenso wie die Texte, die explizit oder nach G. implizit von einem „Zelt Jahwes" sprechen (124—137). Gibeon ist das Heiligtum der nobitischen Priesterschaft (1 Sam 17,54; 21f), das Ziel der Asylsuche von Adonia und Joab (1 Kg 1,50ff; 2,28ff) und sogar der Ort von Salomos Königssalbung (1 Kg 1,39; G. liest hier Gibeon statt Gichon!). „Vor allem aber darf Gibeon als Herd jener lange aktiven Bewegung angesehen werden, die sich mit dem Jerusalemer Tempelbau und der damit zwangsläufig einhergehenden Abwertung des Zeltheiligtums nicht abfinden konnte" (173). Nicht von Nathan, sondern aus dem „Spruchgut des Heiligtums von Gibeon" (135) stammt deshalb der ursprünglich selbständige Jahwespruch 2 Sam 7,6, der zusammen mit seinem Rahmen V. 5b.7 „als einer der kunstvollsten Sprüche des AT gelten" (93) darf. Aus Gibeon kommt schließlich „die Kultätiologie der priesterschriftlichen Rituale und Quasi-Rituale", die G. als „Vorlage" von Ex 26 herausgelöst hat (8—34). Vom gibeonitischen „Zelt der Begegnung" zu unterscheiden ist das Ladezelt Davids. Doch bedurfte „die Errichtung des Ladezeltes in Jerusalem durch David . . . eines auswärtigen Impulses. Es ist gut denkbar, daß eine solche Anregung vom benachbarten Gibeon ausging" (135).

Neben dieser geschichtlichen Skizze sind vor allem die überlieferungsgeschichtlichen Beobachtungen G.s zu erwähnen. Der Elohist verwendet die „Vorform" von Ex 33,7—11 zur Darstellung der „Zelttheophanien" in Num 11f. Er bemüht sich dabei ebenso wie in seiner Überarbeitung der „Vorform" um eine Aufwertung des Moses und eine Distanzierung des Zeltes vom Lager" (174); letztere soll „den Abstand zwischen Gott und Mensch" betonen (148). Besonders breiten Raum widmet G. der priesterschriftlichen Zeltüberlieferung (8—74). Pg übernahm wohl das gibeonitische „Quasi-Ritual" und erweiterte diese „Apologie" in Ex 26 zu einer „großangelegte(n) Ätiologie des Tempelheiligtums in Jerusalem" (34), welche eine im Plane Jahwes verankerte Urgestalt des Tempels präsentiert. Eine terminologische Durchsicht (34—59) löst „das Rätsel des oft scheinbar regellosen Wechsels" (35) der Zeltbezeichnungen bei P. G. bestätigt bzw. präzisiert dabei das Ergebnis, das K. Elliger schon 1950 bzw. 1952 (diese für Pg grundlegende Untersuchung in ZThK 49 [1952] 121—143 scheint G. nicht zu kennen) fand: hmškn bezeichnet für Pg die technische, 'hl mw'd die theologische Funktion des des Zeltes. Aus den Texten, die von den Zeltheophanien sprechen, wird schließlich noch die „Zelttheologie" von P aufgezeigt (59—74).

Der Verf. hat eine schwierige Materie mit Sachkenntnis und Mut zu selbständiger, teilweise neuer Position bearbeitet. Texte wie Ex 33,7–11; Num 11; 2 Sam 7 gehören zu den traditionellen *cruces* der Exegese. Zu ihrem Verständnis liefert diese Studie neue Anregungen. Ihre Stärke liegt in den Einzelbeobachtungen. Nicht wenige von ihnen reizen freilich zum Widerspruch; hier seien nur einige aufgezählt.

Die Charakterisierung „Apologie" bzw. „Ätiologie" für die Vorlage bzw. Pg-Erweiterung von Ex 26 ist kaum glücklich bzw. richtig. P geht es nicht um die Legitimierung des Tempels Salomos (171), sondern um einen programmatischen Entwurf eines neuen nachexilischen Heiligtums (vgl Ez 40—48). Ob man die Vorlage von Ex 26 als „Quasi-Ritual" von den „Opferritualen" auf Grund ihres angeblichen Intensitätsunterschiedes abgrenzen kann (25), ist zweifelhaft. In beiden liegt der Aspekt des „heischenden Präsens" (quatal-x = x-yiqtol) vor, d. h. die gleiche Apodiktik. Mehr zu beachten wäre vielleicht die Formulierung in 2. bzw. 3. Person, ohne daß damit schon ein weiteres „Ritual" gegeben sein soll, worauf G. auch sonst sehr schnell schließt (z. B. 81.84.141.143). Die breite terminologische Durchsicht hätte für Pg und die P-Schule sehr wahrscheinlich einige interessante Nuancen in der theologischen Deutung der „Begegnung" ergeben, wenn G. in seiner literarkritischen Aufteilung dabei nicht einfach K. Koch (dem er bei der Analyse von Ex 26 doch so reserviert gegenübersteht!) und R. Kilian gefolgt wäre. Eine andere literarkritische Analyse (vgl K. Elliger), deren grundsätzliche Notwendigkeit G. mit Recht S. 9 verteidigt, zeigt z. B. für Ex 19; 24,15ff; 40; Lev 9 eine offenkundige Strukturparallele Ex 19,1; 24,15—18: Ex 40,17. 33b.34; Lev 9,1.23b.24 (vgl M. Oliva, Bibl 49 [1968] 345—354), die nicht nur G.s Schwierigkeiten S. 64f besser löst, sondern auch die eilige überlieferungsgeschichtliche Trennung von Feuer- und kbwd-Erscheinung in Frage stellt. Die Analyse der „situationsbedingten" Zelterscheinungen (66—72; 67 Z. 1 und 4 muß es wohl Num 17,7 statt 17,10 heißen) scheint zu sehr von der späteren „Gibeonthese" beeinflußt zu sein. Das Modell „Asylsuche" (74) paßt hier kaum, da es nicht nur um Notlage und Rettung Moses, sondern mindestens ebenso sehr um Sünde und Gericht des Volkes geht. Die S. 74 nur gestreifte Parallele Zelterscheinung — Sinaierscheinung hätte eine nähere Untersuchung verdient, die dann etwas mehr über die theologische Konzeption von Pg erbracht hätte. Die Ableitung eines „Laderituals" (80—84) kann ebensowenig überzeugen wie die Analyse von 2 Sam 7,1—7 (86—96), wo viel postuliert wird. Ist z. B. der doch so konkret („bis auf diesen Tag!") formulierte Spruch 2 Sam 7,6 wirklich „Spruchgut" und „für die poetische Gestaltung des ganzen Spruches V. 5b—7 (diese Hypothese von J. Dus hat m. W. bisher kaum Anhänger gefunden!) bestimmend gewesen"? (93).

Sehr problematisch ist auch die Verlegung der Königssalbung Salomos von der Gichonquelle nach Gibeon (132). Zu Gibeon paßt kaum, abgesehen davon, daß die dann zu postulierende Textänderung von Gibeon zu Gichon kaum verstehbar ist, das „Hinabsteigen" (1 Kg 1,33.38) und das anschließende (!) „Hinaufsteigen" (1 Kg 1,35.40). Eine Legitimation des davidischen Königtums für Salomo ist vor der Lade, dem Symbol der Dynastie, in Jerusalem auch viel wahrscheinlicher als eine Salbung im benjaminitischen Gibeon, selbst (bzw. gerade) wenn man mit K. D. Schunck annimmt, Saul habe Gibeon zu seiner Hauptstadt gemacht. Die verschiedenen Aspekte, die G. für Gibeon zusammenträgt, entwerfen zwar ein lebendiges Bild dieses Heiligtums. Dabei besteht aber die Gefahr, daß der Bogen zuweilen überzogen wird. Jos 9,27b dürfte z. B. nach wie vor mit Noth eher deuteronomistischer Zusatz sein denn ein Beweis für eine gibeonitische, vorjerusalemische Erwählungstheologie (134). David muß für die Errichtung des Ladezeltes auch nicht unbedingt nach Gibeon geblickt haben (135); die Lade stand ja auch vorher nicht im Freien. Es ist auch fraglich, ob man für die Vorstellung vom „Wohnen Jahwes" Gibeon so einseitig z. B. gegenüber Silo bevorzugen darf (110—124). Die „gewichtigen" literarischen und theologischen Konklusionen über das Amt der siebzig Ältesten von Num 11 (140f) werden hinfällig, wenn Num 11,16 aß späterer Zusatz ist. Die Herleitung des bäuerlichen Weinlesefestes = Laubhüttenfestes aus einem „amphiktyonischen Zeltfest" (167) dürfte kaum Anklang finden. Schließlich werden die S. 169f herangezogenen ugaritischen Texte zur Klärung der Etymologie von 'hl mw'd auch nicht das letzte Wort sein, ganz zu schweigen von der Hauptthese des Verfassers, die den Rez. keineswegs überzeugt hat.

Die hier angedeuteten Fragen sollen aber die Leistung dieser Dissertation nicht verringern. Wir bewegen uns hier auf einem Gebiet, auf dem G. dem traditionellen *„non liquet"* höchst interessante Anregungen entgegengesetzt hat. Dafür gebührt ihm der Dank der Forschung.

Münster Erich Zenger.

Vogt, Hubertus C. M.: **Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia.** Werl: Dietrich-Coelde-Verlag, 1966, XIX, 162 S.

Die vorliegende Schrift ist gedruckt auf den Pressen der Pontificia Universitas Gregoriana, Rom, und weckt den Eindruck eine Doktorarbeit zu sein, obwohl dies nicht eigens gesagt wird. Sie ist Msgr. John W. Oesterreicher gewidmet und „verfolgt das Ziel, ein Bild von der nachexilischen Gemeinde zu gewinnen, wie sie uns in den kanonischen Büchern Esra-Nehemia gegenübertritt. Zu diesem Zweck sollen alle Begriffe untersucht werden, die in Esra-Nehemia für das Gesamtvolk, für Gruppen im Volke wie auch für die Feinde des Volkes stehen" (1). Diese Begriffe sind hauptsächlich: *gôlāh*, Rest, *yiśra'ēl*, *yehûdah*, *'am*, *qāhāl*, *bêt hā'ābôt*, Reiche, Arme, Priester, Leviten, Laien (*'am*, *yiśrā'ēl*), Proselyten, *gôyîm*, *'ammê hā'āreṣ*, *ha-nāšîm ha-nokrîyôt*.

Es ist für mich eine Frage, ob die Methode des Verfassers genügt, um wirklich neue Erkenntnisse zu gewinnen, oder sicherere als bisher, und ob sie zum Ziel führt. V. beschäftigt sich fast ausschließlich mit den Büchern Esra-Nehemia: Ist es aber möglich oder zu empfehlen, diese isoliert zu betrachten, um daraus philologisch und begrifflich sichere Kenntnisse zu gewinnen? Der Autor von Esra-Nehemia (Vogt: der Chronist) ist doch in Begriffen, Sprache und Wortwahl von seinen Vorgängern abhängig und hatte sie im Gedächtnis, während er schrieb.

Eine Zusammenfassung findet man am Ende. Darin steht die Feststellung, daß der Autor in zwei, vielleicht „für den liturgischen Vortrag" bestimmten Teilen des Buches E.-N. (Esra 4—6; 7—8), den Namen Israel genau 12 mal verwendet. Der Nachweis findet sich auf S. 53ff; 59ff. Wer weiß, was mit Zahlen zu erreichen ist, und welche Zufälle dabei eine Rolle spielen, wird sich von Vogt nicht bald überzeugen lassen, daß hier „kein reiner Zufall" (53) vorliegen kann. Die Möglichkeit ähnlicher, ziemlich wertloser Spielereien von Seiten eines biblischen Verfassers kann man natürlich nicht von vornherein ausschließen. Um sie zu beweisen, muß Vogt den Text des Esra-Buches so einteilen, daß die Zwölfzahl herauskommt. Man könnte die Einteilung auch anders vornehmen. Und schließlich: was soll das zwölfmalige „Israel" in diesen Kapiteln, und nicht in anderen, bedeuten?

Alles in allem ist die (magere) Untersuchung trotz der erwähnten Vorbehalte sauber und einfach gehalten und schießt jedenfalls nicht über das Ziel hinaus. Im Literaturverzeichnis findet man anscheinend nur solche Arbeiten und Bücher, die im Werke auch zitiert sind, und vermißt man z. B. so belangreiche als J. Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem Babylonischen Exil (1900); E. Meyer, Die Entstehung des Judentums (1896); H. Schneider, Die Bücher Esra und Nehemia (1959, Bonner Bibel), usw. Auch diese Weglassung ist kennzeichnend für den beschränkten Charakter des Buches und des Zieles, das der Autor sich gesetzt hat.

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

Dommershausen, Werner: **Die Estherrolle.** Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift. (Stuttgarter Biblische Monographien, Band 6) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1968. 174 S.; kart. DM 20,—.

Die vorliegende Tübinger Habilitationsschrift ist „aus Vorarbeiten zu einem Esther-Kommentar" entstanden und will kein Kommentar sein. Sie ist es insofern nicht, als die *lex commentariorum* eine gewisse Vollständigkeit, neben dem eigentlichen Kommentar die Behandlung einer Fülle von Vor- und Randfragen verlangt. Der Anspruch ist aber insofern gegenüber der Leistung zu bescheiden, als die Untersuchung zwar auf diese Vollständigkeit verzichtet, aber den Leser durch die einzig praktizierte literaturwissenschaftliche Methode auf einem wenig begangenen Weg doch ins ganze Buch einführt und ihm überraschende Einsichten eröffnet.

Die Entscheidung für die von der Arbeit an der profanen Literatur übernommene stilkritische Methode rechtfertigt der Verfasser durch die in der Untersuchung auf Schritt und Tritt bestätigte Vermutung, daß Esther Kunstprosa bietet. In der kurzen Einleitung erklärt der Verfasser die beiden Grundbegriffe: Stil und Ziel; gibt auf nur zwei Seiten einen knappen Bericht von der bisher spärlichen Stilforschung und den Zielen, die man an dem Buch bisher ablesen zu können glaubte. Auf weiteren zwei Seiten legt er die vier methodischen Schritte der Untersuchung dar: Feststellung der kleineren Einheiten; Feststellung und Beschreibung der Formen; „zuordnende Intuition" zur Erfassung der „Ausdruckswerte" nach Wortwahl, Syntax, Stil; Darstellung der daran erkennbaren Ziele oder Aussageabsichten. — Den Hauptteil des Buches macht die „Stilanalyse und Zielbetrachtung zu Est 1,1 — 10,3" aus, wobei D. 22 vom Verf. selbst intendierte Sinnabschnitte konstatiert (17—137), wozu ein Exkurs über „Esthergeschichte und Purimfeier" (128—133) kommt. Als dritter Teil folgt eine „systematische Zusammenschau der Hauptergebnisse" (138—159). Das Autorenregister und das Schriftstellenverzeichnis (außer Est) ermöglichen mit dem ausführlichen systematischen Inhaltsverzeichnis das Auffinden der Einzelheiten.

Jedem, hauptsächlich durch formale Kriterien abgegrenzten größeren Textabschnitt gibt Dommershausen eine Überschrift, bietet eine eigene,

vor allem auf Treue und Genauigkeit bedachte Übersetzung, meist in wenigstens zwei kleineren Unterabschnitten mit je eigener Überschrift, behandelt dann zu diesen untergeordneten Teilen zunächst den „Stil", dann zum ganzen größeren Abschnitt das „Ziel". Zum „Stil" werden in einer Fülle scharfsinniger, viel sprachliches Können und Gefühl und beharrliches Sich-Einlesen voraussetzender Beobachtungen lexikalischer, syntaktischer, stilistischer Art Werte und Momente von innen her erschlossen, die den anderen üblichen Methoden vielfach entgehen. Unter „Ziel" werden jeweils auf Grund der vorausgegangenen Analyse eine Gattungsbestimmung und eine Ortung innerhalb der vom Verfasser entworfenen Architektur der Gesamterzählung versucht.

D. kommt zum Ergebnis, daß die Esther-Geschichte eine „freie Erzählung" ist, die Dichtung und (historische) Wahrheit ohne geschichtliche Skrupel verbindet, weil der Verfasser „sicherlich mehr Erzähler und Dramaturg als Historiker" sei (131). Die Erzählung mit dem nur lose eingebauten ätiologischen Motiv der Loswerfens durch Haman (3,7; 9,24) habe den Zweck, ein in der persischen Diaspora vom Wirtsvolk übernommenes und allgemein gewordenes profanes Fest zu judaisieren. Daraus erkläre sich der von D. mit Recht stark hervorgehobene äußerlich profane Charakter des Buches, dessen klar aufweisbare, aber „verhüllte Theologie" nur der erfasse, dem viele Wendungen Assoziationen mit eindeutig religiösen und theologischen Aussagen älterer Bücher der Bibel wachrufen. Die griechischen Übersetzer hätten diese Theologie richtig gesehen und durch ihre (deuterokanonischen) Zusätze explizit gemacht (128–133. 156–159).

Dommershausen ist sich bewußt, daß der alles entscheidende Schritt, den er die „zuordnende Intuition" zur Feststellung der Ausdruckswerte nennen möchte, der methodisch schwierigste und gefährlichste ist. Weil ihn aber gerade dieser Schritt zwingt, um der Gefahr des bloß Subjektiven nach Möglichkeit zu begegnen, ständig nicht nur das Ganze des Buches sich vor Augen zu halten, sondern auch Funktionsvergleiche der einzelnen Stilformen mit der biblischen Literatur überhaupt durchzuführen, ist aus der „Vorarbeit" doch so etwas wie ein Kommentar geworden, freilich nach einer einzigen Methode, für die der Verfasser nur ein Recht neben und mit den anderen, nicht auf deren Kosten durch den Erfolg nachweist.

Vorausgesetzt und durch die Untersuchung bestätigt ist die strenge literarische Einheitlichkeit der Esther-Geschichte, was natürlich nicht eine Vielfalt der Motive, Traditionen und Absichten ausschließt (15). Die Leistungsfähigkeit der Methode sieht er besonders deutlich erwiesen in den schwierigen Versen 2,19–20. Statt dem Verfasser selbst oder anonymen späteren Bearbeitern Brüche in der Erzählung oder Ungereimtheiten zu unterschieben und zur Behebung chirurgische Eingriffe zu versuchen, bleibt D. beim Text, wie er ist, und kann Inhalt und Ort innerhalb der Erzähltechnik plausibel machen, da Form und Stellung einer Bemerkung ja mehr besagen, als aus dem isolierten Wortlaut zu entnehmen ist. Damit bestätigt er von einer neuen Seite her die längeren Ausführungen H. Bardtkes (54; vgl. H. Bardtke, Der Prediger, Das Buch Esther [Kommentar zum Alten Testament, Band 17/4–5] Gütersloh 1963, 308–310). Wenn dem Rezensenten nichts entgeht, nimmt der Verfasser eine einzige Korrektur am masoretischen Text an: das in 3,7 durch Homoeoteleuten ausgefallene, durch den Sinn verlangte und von der Septuaginta bestätigte Incisum (58). Selbst chronologische Unmöglichkeiten können unter konsequentem Verzicht auf alle Harmonisierungs- und Historisierungsversuche entschärft werden. Man sehe beispielsweise die Est 2,6 hergestellte Verbindung des Mordekai mit der Deportation unter Jojakin (42f; 46f).

Weil die Motive und Prinzipien des entscheidenden Schrittes kaum adäquat in Formeln zu fassen sind, sondern durch wiederholte Lektüre und Vergleiche erfühlt werden müssen, Intuitionen und Geschmacksurteile nur vorbereitet, nicht direkt vermittelt werden können, wären Auseinandersetzungen auf Grund der Methode allein kaum sinnvoll. Zumindest müßte der Versuch vorausgehen, den Erkenntnisweg mit gleicher Intensität nachzuvollziehen. Der Verfasser will nicht überall das letzte Wort gesagt haben. Es ist unvermeidlich, daß der Leser manchmal Überinterpretation befürchtet, etwa in der Gliederung der sieben Namen in 1,14 (29; es scheinen allerdings die Zeilen 1, 2 und 7 v. u. typographisch nicht in Ordnung zu sein). Doch berühren solche Vorbehalte nicht das Grundsätzliche und Tragende.

Wenig befriedigen vielleicht manche Etiketten, die der Verf., um sie nach Form und Inhalt zu kennzeichnen, an den einzelnen Abschnitten anbringt, und am Ende noch einmal systematisch zusammenstellt (154–156). Eines ist aber die Analyse der Fakten, etwas anderes deren Bezeichnung. Als Vorschlag einer helfenden Ordnung ist der stellenweise etwas komplizierte terminologische Versuch notwendig. Die „Über-Setzung" der Mentalität und damit der Formen des Originals in die unseren kann immer nur annähernd entsprechen.

D. geht einen bisher selten beschrittenen und dann nur an eigentlich poetischen und „klassischeren" Teilen der Bibel versuchten Weg. Da anscheinend auch bei anderen späten Büchern (etwa Daniel, Judith, Tobias) ähnliche Probleme aufgegeben sind, ist man für diese Anregung dankbar. Ist der Weg an sich schon schwer, wird er freilich besonders problemreich bei deuterokanonischen Büchern, wenn zusätzlich das nicht mehr vorhandene semitische Original erspürt werden soll.

Von den nicht häufigen Versehen seien folgende angeführt: S. 29 Zeile 7 v. u.: 3+1+3 (= 7). Entsprechend ist vermutlich „tāršīš" der Zeile 2 von unten als eigene Zeile zwischen den Zeilen 1 und 2 von unten gedacht. — S. 59 Anm. 165: Giudeo — S. 75 Anm. 202: Frangente — S. 89 Zeile 15 v. o.: des zu Ehrenden — S. 102 Zeile 11 u. 10 v. u.: Handanlegen.

Brixen. J. Gamberoni.

Klijn, A. F. J.: **An Introduction to the New Testament.** Leiden: E. J. Brill 1967. XIV, 237 S.; Ln 25 Gld.

Der Verf. der seit Jahren an der Universität Utrecht Vorlesungen über die Einleitung in das NT hält, hat bereits 1963 und dann 1965 in neuer Bearbeitung in niederländischer Sprache eine kurzgefaßte Darstellung dieses Gebietes veröffentlicht. Die zweite Bearbeitung liegt hier in englischer Übersetzung vor. Prof. P. S. Minear hat dem Buch ein Vorwort vorangestellt, in dem er die englische Übersetzung begrüßt. K. will darin „the basic data needed by every student of the NT" darbieten. Dies zu beachten ist wichtig für seine gerechte Beurteilung. Man darf das Werk also nicht etwa mit dem von Kümmel vergleichen. Die Literaturangaben sind sehr viel knapper als bei jenem, und es wird darin in der Regel auch nicht die Diskussion der Einleitungsprobleme vorgeführt, sondern nur deren Ergebnisse oder die Anschauung, die der Verf. für richtig oder wahrscheinlich hält. Im ganzen bekundet das Buch eine gewisse konservative Haltung. Diese will ich im folgenden an verschiedenen Beispielen veranschaulichen.

Bei der Behandlung der synoptischen Frage hat mich etwas überrascht, daß die Namen von Lachmann, Wilke und Weiße ungenannt bleiben. K. erwähnt auch die Verurteilung der Zweiquellentheorie durch die Päpstl. Bibelkommission, meint aber dazu, daß die mit dieser Frage beschäftigten Forscher sich dadurch nicht viel haben beeinflussen lassen. Was Papias über das Verhältnis des Markus zu Petrus zu berichten weiß, mag eine geschichtliche Grundlage haben, kann aber auch dem Wunsch Späterer entsprungen sein, dem zweiten Evangelium eine apostolische Grundlage zu geben. Die Echtheit der zwei lukanischen Schriften wird nicht in Frage gestellt und als wahrscheinlich erklärt, daß der Verf. der Apg selbst auch der Verf. der Wir-Berichte ist.

Das johanneische Problem, das auch heute noch wohl das größte Rätsel der ntl. Einleitung bildet, wird ziemlich eingehend und allseitig besprochen. Nur der religionsgeschichtliche Hintergrund bleibt beiseite. Es wird die Frage erwogen, ob man nicht den „Presbyter" Johannes als Verf. in Betracht ziehen kann, dies aber dann doch abgelehnt, weil dieser Mann, auch wenn wir seine Geschichtlichkeit anerkennen, für uns zu wenig greifbar wird. Ein Rätsel bleibt, warum am Schluß von Kp. 21 von einem Späteren, der aber doch zum Evangelisten und seinem Kreis in Beziehung gestanden haben muß, das Zeugnis des letzteren, der mit dem Jünger, den Jesus liebte, identifiziert wird, ausdrücklich als wahr, zuverlässig erklärt wird.

Von den Paulusbriefen werden in der gegenwärtigen Forschung 2 Thess, Eph, Kol und die Past vielfach als „deuteropaulinisch" erklärt. K. tut dies nur bei den Past. Beim Röm ist erwähnenswert die eingehende Diskussion der Probleme von Kp. 15 und 16. Von den Kathol. Briefen erklärt K. den Jakobusbrief als zweifellos vom Herrenbruder, aber mit Hilfe eines die griechische Sprache gründlich beherrschenden Mitarbeiters verfaßt, mit etwas weniger Sicherheit den 1 Petr als von Petrus durch Silvanus vor 64 verfaßt. Auch gegen die Echtheit des Jud sei nicht viel einzuwenden. Pseudepigraph ist nur der 2 Petr. Bei der Apk kann die Identität des Verf. mit dem 4. Evangelisten nur dann verteidigt werden, wenn man ihre sprachliche Eigenart aus dem literarischen Charakter (als Apokalypse) verstehen zu können meint.

Die Kanongeschichte wird auf wenigen Seiten etwas summarisch besprochen. Ich hebe daraus nur die bei der Kanonisierung der einzelnen ntl. Schriften wirksamen Faktoren hervor. Im Westen war dies die apostolische Autorschaft, wie das Schicksal des Hebr beweist. Die Griechen legten dagegen das Hauptgewicht auf das Zeugnis der Tradition und auf die allgemeine Verbreitung der einzelnen Schriften. Auf relativ knappem Raum werden auch der Text des NT und seine Geschichte behandelt.

Und hier muß ich, nachdem ich mich bisher mit einem bloßen Referat begnügt habe, um den eigenen Standpunkt des Verf. zu charakterisieren, ihm in ein paar Punkten widersprechen. Wenn er nämlich behauptet, daß die Überlieferung der äthiopischen, armenischen und georgischen Übersetzungen noch nicht genau untersucht sei, so trifft das wohl bei der äthiopischen Übersetzung zu, nicht aber bei den beiden anderen. Namentlich über die georgische Übersetzung wissen wir doch dank der Lebensarbeit J. Molitors schon sehr viel. Nicht recht behält der Verf. auch, wenn er meint, für die Rekonstruktion des Urtextes hätten die Schriftstellerzitate nur geringe Bedeutung. Die eklektische Methode bei der Rekonstruktion des ntl. Textes erkennt K. als notwendig an, hebt aber auch ihre unvermeidlichen Nachteile hervor.

Dem Leserkreis, für den der Verf. sein Buch geschrieben hat, dient er unzweifelhaft in vortrefflicher Weise.

München. J. Schmid.

Blank, Josef: **Paulus und Jesus.** Eine theologische Grundlegung. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd XVIII) München: Kösel-Verlag 1968. 361 S., kart. DM 58,—.

Mit diesem Werk hat sich Josef Blank, seinerzeit besonders bekannt geworden durch seine vorzügliche Dissertation „Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie" (Freiburg 1964), in Würzburg für Exegese des Neuen Testaments habilitiert.

B. äußert sich zunächst im 1. Kapitel über die Quellen und deren Eigenart nach den Erkenntnissen der heutigen Exegese, referiert im 2. Kapitel in sehr instruktiver Weise über das mit seinem Thema gegebene Problem „Paulus und Jesus" in der jüngeren Forschung. Im 3. Kapitel behandelt er eingehend die Auferstehung Jesu als Offenbarungsereignis (vor allem nach 1 Kor 15,1—11). Im 4. Kapitel beschäftigt er sich mit der Berufung des Paulus als dem offenbarungshaften Grund seines Christusverhältnisses, seines Apostolats und seiner Theologie. Im 5. Kapitel geht es in mustergültigen Analysen um das auch für die Dogmatik sehr wichtige Thema „Sohn Gottes" bei Paulus. Das letzte Kapitel behandelt die schwierige, viel behandelte Frage: Was heißt: Christus nach dem Fleische nicht mehr kennen? (2 Kor 5,16); Blanks Lösung ist gerade hier besonders überzeugend.

Schon dieser knappe Bericht über das neue, wieder in glänzendem Stil geschriebene Buch von Blank mag eine Ahnung von dem Reichtum und der Bedeutung seines Inhalts vermitteln. Dazu kommen die häufigen, sehr beachtenswerten Bemerkungen zu Methodenfragen (28, A. 29; 58–60; 83f; 91, A. 66; 99f; 116, A. 119; 121f; 127–132; 170–178; 267f; 324f; 327), die den Verf. auch als philosophischen Kopf ausweisen.

Der Rezensent hat sich mit dem Werk B.s sehr eingehend beschäftigt und verdankt ihm viele Anregungen; er teilt weithin auch die wohl begründeten Ansichten des Verfassers. Trotzdem bleibt ihm ein grundsätzliches Bedenken, das mit der Formulierung des Themas zusammenhängt. „Paulus und Jesus": worum geht es eigentlich bei diesem Thema? B. selber kommt darauf nochmal in seiner Zusammenfassung zu sprechen (327): „Die Frage ‚Paulus und Jesus' ist, so will es scheinen, sachgemäß die Frage nach dem Verhältnis des Apostels Paulus zu seinem gekreuzigten und auferweckten Kyrios Jesus Christus; dagegen nicht die Frage ‚Paulus und der historische Jesus'. Zwar kann und muß auf historischer Ebene von einem ‚wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang' zwischen Jesus und Paulus gesprochen werden, der durch die Zwischenglieder der Urgemeinde, der ‚Hellenisten', dann weiter derjenigen Christengemeinden, mit denen Paulus nach seiner Berufung in engere Fühlung trat, vermittelt ist; aber der theologisch-sachliche Grund seines Christusverhältnisses liegt hier nicht." Das ist richtig. Aber wenn B. dann weiter bemerkt: „Die Mißhelligkeiten, welche die Frage nach dem ‚historischen Jesus' bei Paulus belasten, traten im Verlauf der Arbeit wohl so deutlich zutage, daß die innere Unmöglichkeit dieser Fragestellung einsichtig geworden sein dürfte", so wurde sie für den Rezensenten nicht ganz so einsichtig. Gewiß ist die „Überführung des offenbarungshaft begründeten Verhältnisses der Über- und Unterordnung... in eine rein historisch-genetische oder historisch-kausale ‚Linie'... im Grunde eine Verfälschung des ganzen Problems", aber es muß ja bei dem Thema „Paulus und Jesus" gar nicht nur um den Aufweis einer derartigen Linie gehen, sondern um den Aufweis einer zusammengehörigen Thematik in der Verkündigung Jesu und des Apostels Paulus. Solche gemeinsame Themen wären z.B. Gnade (Rechtfertigung), Gesetzeskritik (vgl. dazu bei Blank 244), Freiheit, Eschatologie (ihre Spannung zwischen Schon-jetzt und Noch-nicht; ihre „Personalisierung", vgl. dazu B. 73), u.a. Selbstverständlich denkt Paulus radikal von Tod und Auferstehung Jesu her, aber gerade darin liegt der eigentliche Ermöglichungsgrund für ihn, über Gnade, Rechtfertigung, Gesetz, Freiheit, Eschatologie in der Richtung des historischen Jesus zu denken, ohne seine Formeln und seine Lehrweise zu übernehmen. Damit hängt auch zusammen, daß die Evangelisten im Grunde keinen anderen Jesus Christus als der Apostel Paulus kennen (vgl. dazu die Frage B.s 326: „Ob etwa die Evangelisten einen anderen kennen?"). Das Buch B.s müßte also u.E. den Titel haben: Paulus und Christus (nicht: Paulus und Jesus); denn es geht B. um das Verhältnis des Apostels zum auferstandenen und erhöhten Herrn!

Noch ein paar Bemerkungen zu Einzelheiten. S. 58—60 macht B. methodische Bemerkungen zum Problem des „historischen Jesus". Natürlich hat B. recht, wenn er im Anschluß an Marrou betont, daß das „Historische" nicht unbesehen verabsolutiert werden dürfe; aber wenn er hinzufügt: „wenn auch nach ihm vielleicht gefragt werden muß", so möchte ich dieses „vielleicht" energisch zurückweisen. Nach dem historischen Jesus, etwa nach seinem genuinen Selbstbewußtsein, muß gefragt werden, wenn die nachösterliche Christologie nicht in der Luft hängen und zur Ideologie werden soll (vgl. dazu meinen Aufsatz: Wege zum Selbstbewußtsein Jesu. Ein Versuch: BZ, NF 16,1968,161—172). — S. 153ff: Zur Zeitbestimmung „am dritten Tage" in 1 Kor 15,4 vgl. jetzt die Untersuchungen von K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3—5 (Quaest. disput. 38; Freiburg 1968), durch die B.s Auslegung weithin überholt ist. — S. 52: B. lehnt den Begriff „Schichten" als Bild für einen lebendigen Überlieferungsprozeß, den auch der Rezensent in seinem Aufsatz „‚Schichten' in der paulinischen Theologie, dargetan an 1 Kor 15" (BZ, NF 8, 1965,59—70) verwendet hat, ab, weil er eine aus der Geologie stammende Metapher sei. Nun müßte eigentlich B. als philosophisch gut geschulter Mann wissen, daß man längst auch in den Geisteswissenschaften von „Schichten" redet (E. Rothacker; N. Hartmann; Ph. Lersch; G. Söhngen!). Um noch bei den „Schichten" zu bleiben: B. bemerkt gegen mich 190, A.8, ich hätte mich durch die Reihenfolge in 1 Kor 15 „verleiten" lassen, in der pln. Theologie die Tradition vor die persönliche Erfahrung des Apostels zu stellen. Ich möchte dazu Folgendes bemerken: Paulus wurde durch die Damaskuserfahrung für immer an die vorausliegende Tradition, das urgemeindliche Kerygma von Tod und Auferstehung Christi gebunden; die persönliche Erfahrung bestätigte ihm die Richtigkeit und Legitimität der urgemeindlichen Verkündigung, die bereits den Rang von „Tradition" besaß („was auch ich übernommen habe"!). So scheinen mir die Dinge zu liegen.

Unsere kritischen Bemerkungen, die sich noch vermehren ließen, sollen und möchten den hohen Rang der Arbeit B.s nicht schmälern. Doch wirklich bedauerlich ist das Fehlen eines griechischen Wortregisters; denn B. macht zu vielen griechischen Termini wichtige Bemerkungen. Der Rezensent hat sich deshalb selber ein notdürftiges Wortregister angelegt. Auch ein Sachregister hätte man gern gesehen, während das Autorenregister wegen des umfassenden Literaturverzeichnisses entbehrlich ist.

Regensburg. Franz Mußner.

Ruggieri, Giuseppe: **Il Figlio di Dio Davidico.** Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1,3–4. (Analecta Gregoriana Vol. 166. Series Facultatis Theologicae: sectio B, n. 54) Rom: Libreria Editrice del'Università Gregoriana 1968. XII, 147 S.

Die Arbeit des Verf. wurde im wesentlichen im Juni 1965 (siehe XII) abgeschlossen und unter Anleitung der Professoren E. Dhanis und D. Mollat geschrieben. Dieses Datum ist bei der Beurteilung der erst 1968 erschienenen Arbeit zu berücksichtigen. Hierbei rechtfertigt der Verf. nicht, warum er die nach 1965 veröffentlichte Literatur unberücksichtigt läßt (vgl. seine Bemerkung auf S. XII).

Der Verf. teilt sein Werk in vier Kapitel ein: I. Die alttestamentliche Tradition über den davidischen Gottessohn; II. Die königlichen Traditionen und der Geist Jahwes; III. Die Traditionen des Judentums, und IV. Die Christologie von Röm 1,3–4. Der alttestamentliche Teil umfaßt in dem 147 Seiten zählenden Werk die Seiten 1—74; bildet also einen wesentlichen Teil im Rahmen des Buches.

Der Rezensent wird sich im folgenden auf kurze Bemerkungen zum alttestamentlichen Teil des Buches beschränken. Es fällt besonders stark auf, daß der Verf. Bücher verwendet, die innerhalb der altorientalischen und auch der alttestamentlichen Wissenschaft als veraltet gelten. Hier seien vor allem die Werke des Panbabylonisten und Verteidigers der Astralmythologie A. Jeremias genannt.

Bei der Behandlung der für die Problemstellung des Verf. zentralen Frage nach dem Verhältnis des israelitischen Königtums zum altorientalischen leidet die Beweisführung an einer grundsätzlichen Ungenauigkeit und Unschärfe der Terminologie und Argumentation. Dies zeigt sich vor allem in der zu wenig differenzierten Redeweise von einem altorientalischen Königtum. Denn unter diesem Begriff werden vom Verf. sub-

sumiert: Ägypten, Mesopotamien und Syrien-Kanaan. Es wird hierbei die Tatsache überspielt, daß all diese Länder in sich wieder höchst komplizierte Gebilde darstellen, die heute keineswegs mehr in der vom Verf. befolgten Weise behandelt werden können.

Zur Frage des Königtums in Ägypten (1), Mesopotamien (2) und Syrien-Kanaans (3) vermißt man in der Arbeit des Verf.s auffällig viel Fachliteratur.

1. Königtum in Ägypten: Dem Verf. sind unerläßliche Arbeiten unbekannt: z. B. G. Posener, De la divinité du Pharaon, Paris 1960; vgl. hierzu die Rezension von Kees, OLZ 57 (1962) 476–478. H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, Wiesbaden 1967, 2. Auflage, 1. Auflage 1964!; vgl. ferner E. Hornung, Einführung in die Ägyptologie, Darmstadt 1967, 76–78.
2. Königtum in Mesopotamien: Zu dieser Frage fehlen gleichfalls wichtige Arbeiten, die dem Verf. hätten bekannt sein müssen: z. B. W. H. Ph. Römer, Sumerische ‚Königshymnen' der Isin-Zeit, Leiden 1965; vgl. ferner A. Sjöberg, Orientalia 35 (1966), 287ff.
3. Königtum in Syrien-Kanaan: In den ersten zwei Kapiteln spricht der Verf. an zahlreichen Stellen von der Bedeutung der ugaritischen Texte für die Kenntnis der Umwelt des Alten Testamentes. Er bezieht sich in seinen Ausführungen jedoch nicht auf diese selbst, sondern nur auf die Sekundärliteratur zu denselben. Diese Methode könnte gebilligt werden, wenn der älteren Sekundärliteratur der Ugaritologie uneingeschränktes Vertrauen entgegenzubringenn wäre. Dies trifft jedoch in keiner Weise zu. Vom Verf. müßte deshalb erwartet werden, daß er selbst darlegt, wie er die betreffenden Texte versteht und auswertet. Der Verf. scheint jedoch auch auf diesem Gebiet nicht zu Hause zu sein. Dies zeigt einmal die Auslassung wichtiger Literatur (z. B. W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, Berlin, 1. Auflage 1964, 2. Auflage 1966) und z. B. die Bemerkung auf S. 30, daß der Gott Schachar nun auch aus zwei altaramäischen Inschriften aus dem 7. oder 6. Jahrhundert v. Chr. bekannt sei. Hierbei übersieht er vollkommen, daß bereits im Jahre 1930 ein mythologischer Text über die Götter Schachar und Schalim in Ugarit ausgegraben und 1933 veröffentlicht worden ist, siehe A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabéthiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939, Paris 1963 [= CTA], Nr. 23. A. Herdner, CTA, 96–98, notiert allein zu diesem Text 39 Kommentare und Artikel.

Der alttestamentliche Teil des Werkes von G. Ruggieri dürfte kaum eine glückliche Voraussetzung für die folgenden Ausführungen des Verf. bilden. Er kann höchstens als eine Arbeitsstufe gewertet werden, die vor der Drucklegung noch hätte überwunden werden müssen.

Münster. O. Loretz.

Repo, Eero: **Der „Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums.** Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Sarja-Ser. B Nide — Tom. 132,2) Helsinki: 1964. 227 S.

Der Autor stellt sich die Aufgabe, zu klären, wie das Wort ὁδός zur speziellen Richtungsbezeichnung des Urchristentums geworden ist. Bekanntlich kommt ὁδός in der Bedeutung „Christentum" schon in der Apostelgeschichte im Abstand zu anderen Stellen vor. Eine traditionsgeschichtliche Analyse der Paulustradition von Damaskus in der Apostelgeschichte läßt erkennen, daß der Fachausdruck ὁδός auf die judenchristliche Tradition von Damaskus zurückgeht (33). Desgleichen soll Lukas diesen besonderen Sprachgebrauch in der syrischen Täuferüberlieferung angetroffen haben (54). Die weitere Untersuchung macht wahrscheinlich, daß der Sprachgebrauch aus essenischen Kreisen (Sektenkanon von Qumran und Damaskusschrift) stammt und von daher im Judenchristentum lebendig blieb. Hervorgehoben wird noch der Gebrauch des Wegmotivs in der Ebionitischen Quellenschicht der sogenannten Pseudo-Klementinen, u. zw. gerade in der Petrustradition, wie denn auch in der übrigen Petrusliteratur (1 Petr und 2 Petr, Apok Petr) dieses Motiv anzutreffen ist. In diesem Zusammenhang sucht der Autor (95–107) das Abhängigkeitsverhältnis zwischen 2 Petr und Apok Petr neu zu bestimmen. Bekanntlich galt es seit dem Aufsatz F. Spitta's: Die Petrus-Apokalypse und der zweite Petrusbrief, ZNW 12, (1911) 237–242 als ausgemacht, daß die Petrusapokalypse vom 2. Petrusbrief abhängig sei. Auch Ch. Maurer, in: Hennecke – Schneemelcher, Ntl. Apokryphen ³II, 468–472 pflichtet Spitta entschieden bei. Repos Argumentation darf sicher erwogen werden, scheint aber keineswegs zwingend zu sein.

Repo nimmt nun weiter an, daß die Einführung der Wegterminologie als Richtungsbenennung des Urchristentums bereits in der ersten christlichen Generation erfolgt ist, während die Entwicklung dieser sprachlichen Tradition in der Qumranbewegung wenigstens hundert Jahre weiter zurückreicht (159). Im Essenismus war dieser Weg besonders akzentuiert als Weg des Gesetzes und eschatologisch im Sinn einer Wegbereitung in der Wüste, um das Kommen des Heils zu beschleunigen. Von dieser essenischen Wegtheologie unterscheidet sich die christliche: sie ist einmal christologisch geprägt: Apg. 9,4.5 zu 22,4: „Warum verfolgst du mich?" – „Ich habe diesen Weg verfolgt!" „Weg" und „Jesus" sind austauschbar, vgl. dazu Joh. 14,6: „Ich bin der Weg usw.", wodurch festgestellt werden sollte, daß nicht durch das Gesetz, sondern durch Jesus die Erlösung geschieht. Ähnlich Hebr 10,20: Nur durch den Tod Jesu war ein wirklich gültiger Weg zum Heil vorhanden.

Daß die Wegterminologie zur Selbstbezeichnung des Urchristentums bald außer Kurs kam, führt der Autor darauf zurück, daß sie in der hellenistischen Umwelt nicht so weite Verbreitung finden konnte, wie unter den Judenchristen und deshalb ihre Stellung zugunsten der Bezeichnung χριστιανοί aufgeben mußte, die von heidenchristlichem Ursprung war (219). Ein weiterer Grund war der, daß sich durch den Einfluß der jüdischen paränetischen Tradition der Schwerpunkt bei der Anwendung des Weg- und Wanderungsmotivs auf eine den sittlichen Wandel betonende Bedeutung verlagerte (220). Und als dritten und letzten Grund nennt Repo die Abnahme der eschatologischen Erwartung in der nachapostolischen Zeit, denn der Gebrauch der Wegterminologie sei von Anfang an in Verbindung mit solchen religiösen Kreisen gestanden, deren eschatologische Naherwartung mit einer gewissen apokalyptischen Färbung getönt war.

Dem Autor ist es jedenfalls gelungen, die überlieferungsgeschichtliche Entwicklung der Wegterminologie aufzuhellen, wenn auch, da die Quellen spärlich fließen, manches hypothetisch bleiben muß. Die Verarbeitung der Literatur läßt manche Wünsche offen. W. Bauers Wörterbuch zum Neuen Testament wird immer noch in der 3. Aufl. von 1937 zitiert, G. Streckers Arbeiten über die Pseudo-Klementinen werden nicht einmal erwähnt. Es ist im übrigen auch unzutreffend, wenn man den Christennamen als heidenchristlichen Ursprungs, statt römischen bezeichnet (vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom 1959, 64–87).

Graz. Johannes B. Bauer.

Frickel, Josef SJ: **Die „Apophasis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9—18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons** (Orientalia Christiana Analecta, 182), Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1968. 218 S.; brosch. L. it. 5500; $ 9,—.

Die vorliegende Veröffentlichung ist der erste Teil einer im Oktober 1964 an der Päpstlichen Universität Gregoriana verteidigten Dissertation. F. bemüht sich hier um den Nachweis, „daß das von Hippolyt (= H.) in Buch VI der Refutatio überlieferte gnostische System nicht – wie gewöhnlich angenommen wird – ein Exzerpt H.s aus der Apophasis Megale (= A. M.) ist, sondern die (mit polemischen Zusätzen H.s versehene) *vollständige* Wiedergabe einer *Paraphrase zur* A. M." (9).

F. führt diesen Nachweis analytisch, in sorgfältiger und gediegener exegetischer Kleinarbeit, indem er zuerst allgemein H.s Arbeitsmethode in der Refutatio (die so etwas wie die Analyse bzw. auswahlweise Wiedergabe einer Quelle überhaupt nicht kennt) aufzeigt, um sich dann für die Demonstration an dem Apophasisbericht selber (u. a. zu dem Zweck, seiner These scheinbar Entgegenstehendes abzubauen) an dem Gebrauch von φησίν, an den beiden Kurzfassungs-Formeln, an den charakteristischen Einleitungsformeln und an der Erwähnung der A. M. innerhalb des Ganzen zu orientieren. Bei alledem versteht F. Paraphrase „im Sinn der sog. grammatischen Paraphrase . . . , d. h. als Erklärung eines Textes, die über eine bloß sprachliche Umformung hinaus eine Deutung und Weiterentwicklung des Originals mittels verwandter oder ähnlicher Vorstellungen versucht" (42¹).

F.s Argumentation ist nun außerordentlich eindrucksvoll und im großen und ganzen überzeugend. Das Gewicht der zur Geltung gebrachten objektiven Gründe läßt über gelegentliche merkwürdige Einzelschlüsse des Verf.s (z. B. 105, 106, 176) hinwegsehen. Allerdings fehlt noch die Probe aufs Exempel, ich meine die der Analyse entsprechende und sie ergänzende Synthese, eine Gesamtaufarbeitung des Apophasisberichtes unter Voraussetzung der neuen Einsicht in seine Struktur, um sicher zu gehen, daß die neue Auffassung nicht etwa doch in größere Schwierigkeiten führt als die bisher gewöhnlich vertretene. Der Leser ist übrigens schon nach wenigen Seiten überzeugt, daß F. recht hat mit der Annahme einer Paraphrase und möchte nun natürlich näheres über das Wie erfahren; aber immer, wenn er glaubt, jetzt komme es, wird er auf das bloße Daß zurückgestoßen. Ob über den Charakter der Paraphrase im noch unveröffentlichten zweiten Teil von F.s Dissertation, auf den auch im Text gelegentlich vorverwiesen wird (194. 201), etwas näheres zu finden sein wird, ist nicht ganz deutlich. In diesem zweiten Teil soll es eigentlich um die Theologie der nun *hinter* der Paraphrase zu suchenden A.M. selber gehen. Aber F. läßt durchblicken, daß er diesen Teil nicht einfach so, wie er war bzw. ist, der Öffentlichkeit vorlegen, sondern erst die Reaktion auf den ersten Teil abwarten will (10.205f).

Was mich betrifft, so scheint mir trotz allem nicht bewiesen zu sein, daß H. seine Quelle *vollständig* (oder so gut wie vollständig) zitiert. Offen bleibt auch die Frage, wie H. eigentlich dazu kommen konnte, eine Paraphrase *über* die A. M. (Simons) als Lehre Simons selber anzusehen und darzubieten. Die Quellenschrift müßte also wohl schon den Charakter einer Darstellung der Lehre Simons getragen haben. D. h., Wendungen wie „Simon sagt", „Simon

meint", „nach Simons Auffassung" müßten schon in der Quelle gestanden haben. Aber *ist* das wirklich die Lehre Simons? F. scheint vorauszusetzen, daß die A. M. wirklich den Simon zum Verf. hat (144[1], 193[1]), und er scheint weiter zu meinen, daß die Paraphrase eine legitime „Übersetzung" des Inhalts der A. M. sei. Wenn nun aber, wie mir sicher ist, der Apophasisbericht so, wie ihn H. zitiert, nicht nur deuterosimonianisch, sondern pseudosimonianisch ist? Bei Anwendung von F.s Erkenntnis könnte man die A. M., wenn nicht als von Simon selbst stammend, so doch als simonianische Tradition repräsentierend verstehen, wenn sich zeigen ließe, daß der Verfasser der Paraphrase etwas wesentlich anderes lehrt und meint als der Verf. der von ihm „interpretierten" A. M. Ist es denn von vornherein ausgemacht, daß der Verf. der Paraphrase es nicht mit der A. M. genau so macht wie der Verf. der Naassenerpredigt mit dem Attislied? Ich habe jedenfalls den Eindruck, daß der Verf. der Paraphrase sich nur einiger Begriffe der A. M. (und einiger Vorstellungen der Simonianer? [darauf könnte das wiederholte „sie sagen", „nach ihrer Auffassung" weisen]) bedient, um mit ihnen etwas ganz anderes auszudrücken. Allerdings könnte man dann die Paraphrase nicht mehr „Paraphrase" nennen; es wäre vielmehr so etwas wie eine „allegorische" Interpretation. Daß die beiden Autoren im Typ ganz verschieden sind, läßt ja F. selbst schon durchblicken: Der Verf. der A. M. denkt und schreibt prophetisch, der Verf. der Paraphrase rational und systematisch (151[4]). Man müßte sich zunächst einmal über die Stoffverteilung Klarheit verschaffen: Was gehört dem Verf. der Paraphrase zu und was der A. M.? Leitfaden könnte das mehrfache „Ich" des Textes sein (ὡς ἔφην u. ä.). Wenn, wie mir scheint, die breiten und überraschenden Allegorien, die medizinischen Ausführungen, die anthropologische und beinahe entmythologisierende Tendenz, der Gegensatz δυνάμει — ἐνεργείᾳ, der term. techn. ἐξεικονίζεσθαι und der Begriff der siebenten Kraft auf das Konto des Kommentators käme, bliebe für die A. M. nicht mehr viel Stoff übrig. Kurzum, sollte man die von H. zitierte Quelle nicht betrachten können als eine religionsphilosophische „Deutung" einiger Lehrpunkte der Simonianer unter besonderer Berücksichtigung ihrer Schrift A. M.?

Berlin. Hans-Martin Schenke.

Augustinus, Aurelius: **Drei Bücher über den Glauben.** Übertragen von C. J. Perl. Deutsche Augustinusausgabe. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XXV, 196 S.; Ln DM 14,80. — **ders.: Geist und Buchstabe.** Übertragen von A. Forster OSB. Erscheinungsort ebd. 1968. VI, 142 S.; Ln DM 12,80.

Auch die neuesten zwei Bände der vom Verlag F. Schöningh besorgten Deutschen Augustinusausgabe erschienen wie bereits der vorhergehende Band zweisprachig. Unter dem Titel „Drei Bücher über den Glauben" übertrug der Herausgeber dieser Serie, C. J. Perl, die Augustinusschriften: *De fide et symbolo* – Ein Buch über Glaube und Bekenntnis (1—45); *De fide rerum quae non videntur* – Ein Buch über den Glauben an das Unsichtbare (56–83); *De fide et operibus* – Ein Buch über den Glauben und die Werke (88–185). Es handelt sich um drei untereinander nicht zusammenhängende Werke, deren erstes Augustinus noch als Priester aus einem Referat, das er vor der Vollversammlung der Bischöfe während einer Generalsynode der Kirchenprovinz Afrika am 8. Oktober 393 halten mußte, zu einem opusculum umarbeitete. Die zweite Schrift, die wie Perl richtig betont, eine Zeitlang zu Unrecht als apokryph galt, ist eine Replik wohl auf einige Vorwürfe der Manichäer und wurde von den Maurinern nach 399 datiert. Nach M. P. J. van den Hout, der den Text des CCSL 46 (1969) besorgte, stammt dieser mehr einem *sermo* ähnliche *libellus* Augustins allerdings erst aus den Jahren 420–425 (siehe S. LIX–LXI im CC 46). Das umfangreiche *De fide et operibus* ist wie die meisten Bücher Augustins eine Gelegenheitsschrift aus dem Jahre 413, in der er eine einseitige *sola fides*-Lehre von der Schrift her widerlegt.

Dem Text und der Übersetzung geht ein Vorwort zu allen drei Büchern voraus (XI—XXV), das bündig über Anlaß, Ziel und Problematik der jeweiligen Schrift informiert. Auf Seite XIII ist der Wortlaut des afrikanischen Symbolums zur Zeit Augustins abgedruckt. Der Nicht-Fachmann wird für die Hinweise auf die Höhepunkte in Augustins Symbolumauslegung dankbar sein. Wie Perl zeigt, ist nämlich bereits in *De fide et symbolo* die typisch augustinische Sicht der einzelnen Glaubenssätze vorhanden. Im Vorwort zu *De fide rerum quae non videntur* unterläßt Perl es leider, näher auf den Manichäismus einzugehen, indem er auf sein Vorwort zum „Nutzen des Glaubens" S. 51 (erschienen 1966) verweist. Auf die handschriftliche Überlieferung eingehend, erfährt der Leser interessante Dinge zur Textgeschichte dieses *tractatus popularis* und damit zugleich auch einiges über Manuskripte und erste Druckausgaben dieses wegen seiner Echtheit mehrere Jahrhunderte hindurch umstrittenen Büchleins. Die Rekonstruktion des historischen Hergangs der Niederschrift von *De fide et operibus* (XVII) kann sich nur auf Mutmaßungen stützen. Dafür wird das theologisch-pastorale Anliegen dieser bedeutsamen *„disputatio"* (Retr. II. 38) gebührend dargestellt. Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen unter den Brüdern aus dem Laienstand war, ob jeder Getaufte allein durch den Glauben gerechtfertigt werde — mag er dabei ruhig im Sündenstand (Konkubinat) weiterleben —, oder ob zum Glauben nicht auch die entsprechende Lebensführung hinzukommen müsse. Die Verfechter der *sola fides* stützen sich vor allem auf die Apostelstelle 1 Kor 3,11—15, wonach — laut ihrer Auslegung — jeder Getaufte, ob Sünder oder nicht, beim Gericht „zwar wie durch eine Art Feuer", aber wirklich gerettet werde. Augustin häuft eine Fülle von Schriftargumenten zusammen — es ist köstlich zu sehen, mit welcher Meisterschaft er diese Art Beweisführung betreibt — und deutet an Hand der herbeigezogenen Bibelstellen die fundamentale Aussage von Gal 5,6: „Es hat nur der Glaube Wert, der sich in der Liebe auswirkt."

Der Übersetzung von *De fide et symbolo* und *De fide et operibus* liegt der von Zycha CSEL 41 besorgte Text zugrunde. *De fide rerum* ... bietet den Text der Mauriner. Die Übersetzung ist nicht immer wörtlich, gibt aber gut den Sinn des von Augustin Gemeinten wieder; so z. B. wenn *„per signa ad cognitionem profere"* mit „durch das Mittel der Sprache zur Kenntnis bringen" wiedergegeben wird. Freilich wäre manchmal eine engere Bindung an die Vorlage wünschenswert: *„gentiles plerumque philosophorum argumentis nobiscum agere student"* muß statt „die Mehrzahl der Heiden..." heißen: „Die Heiden wollen uns gewöhnlich mit philosophischen Beweismitteln widerlegen (20, Z. 24). *„Inmutatio"* im Zusammenhang von 1 Kor 15 heißt Ver- bzw. Umwandlung, nicht Umtausch (22, Z. 8). *„Propter iniquitatis labores atque cruciatus"* übersetzt Perl: „wegen der Sünden, Mühen und Peinigungen (24, Z. 3). Die Vorlage zu solcher Übersetzung findet man im Migne-Text. Dort heißt es PL 41, col. 188: „propter iniquitates, labores, cruciatus". Wenn Perl sich an Migne hält, warum druckt er dann den Text des CSEL ab? Überhaupt ist der lateinische Text fehlerhaft und erst recht die genaue Angabe der Bibelstellen! Einige Belege: 8, Z. 19 *i*lla; ebd. Z. 19 *est*; 11, Z. 7 *est*; 26, Z. 3 muß es heißen: „deus tuus deus *unus* est; 28, Z. 20 corporal*ia*; 30, Z. 1 gehört nach ille genitus ein Semikolon; 56, Z. 8 fehlt vor qui ein Komma; 58, Z. 10 potes*t*; 60, Z. 8 cruci*e*tur; 136, Z. 24 qu*i*; 154, Z. 9 damn*a*bilia; 156, Z. 16 intellegitur. Zu den Bibelstellen: 35 1 Kor 3, 22 *f*; 95 Mt 18, 15—*17*; 109 Apg 2, *37*f; 113 Apg 8, *37*; 115 Absatz 15 fehlt die Angabe 1 Kor 4,15; einige Zeilen tiefer muß es heißen 1 Kor 15,3f; 117 Absatz 16 Mt 22,37 und 39! nicht 40; 120 Exod 20, *3—5*; 133 II Petr *3*, 11—18; 149 Mt 22, *11*; 179 Mt 23, 2f statt 5, 20. Diese oberflächliche Textbehandlung muß bemängelt werden. Einmal, weil eine zweisprachige Augustinusausgabe sicher ein kostspieliges Unternehmen ist und der gefälligen Aufmachung eine gewisse Akribie entsprechen sollte, dann aber auch, weil man den Leser ernst nehmen muß, der hin und wieder vielleicht doch die Sprache Augustins bevorzugt.

Die zusätzlichen Anmerkungen am Ende jeder Schrift geben ein beredtes Zeugnis von jener profunden Sachkenntnis, die sich der verdiente Übersetzer durch seine bereits viele hundert Seiten umfassende Deutsche Augustinusausgabe erworben hat. Diese Kenntnis erlaubt es Perl, dunkle und schwerverständliche Stellen durch andere, klarere zu verdeutlichen, eine hermeneutische Methode übrigens, die Augustinus oft genug empfahl und auch selbst anwandte. (Vgl. 49 zu Kap. 2; 84 zu Kap. 5—8; 85 zu Kap. 9—11; 187 und 191) Die Tatsache, daß Augustinus die „ewige Natur Christi mit der Unveränderlichkeit der zweiten Person Gottes" schon in *De fide et symbolo* im Zusammenhang mit Ex 3,14 zur Sprache bringt, ist weder eine „Kühnheit", noch etwas „Unerwartetes" (50 Anm. zu Kap. 6), weil Augustinus Christus gleich bei seiner Bekehrung im Lichte einer neuplatonisch gefärbten Trinitätsspekulation kennenlernte. Siehe dazu vor allem O. Du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966. In der angegebenen Bibliographie 194 vermißt man die neuere Augustinusliteratur. Das Register 196 ist dürftig.

Trotz der aufgezeigten Mängel muß man C. J. Perl für die geleistete Arbeit dankbar sein. Man spürt den außerordentlichen Respekt, mit dem er die Lehre des Kirchenvaters darlegt. Gerade deshalb wäre manchmal eine objektivere Erklärung angebrachter, dann vor allem, wenn er eine „merkwürdige Parallele zur heutigen Situation" (sic! 189) entdeckt, sei es in Sachen der Autoritätskrise oder der Kircheneinheit. Die Fragen seien erlaubt: Wird durch solche Parallelisierung Geschichte nicht von der Gegenwart her verzeichnet oder umgekehrt? Sind unsere Probleme denen des 5. Jahrhunderts tatsächlich so ähnlich? Gilt nicht auch in der Geschichte eine Art *„semper maior dissimilitudo"*?

Die Übertragung der zum Verständnis der Gnadenlehre Augustins bedeutsamen Schrift „De spiritu et littera – Geist und Buchstabe" besorgte Anselm Forster OSB. Augustin selbst bemerkt in diesem etwas „zu ausführlich gerate-

nen" opus, daß er zu keinem Problem so gern das Wort ergreife, wie wenn es darum geht, die Gnade Gottes gegen deren Feinde zu verteidigen; und zwar deshalb, weil die Bibel selbst an Argumenten für die Sache der Gnade so überreich ist. (Vgl. Kap. 35,63)

Der Übersetzung geht ein äußerst knappes Vorwort voraus, das den Gedankengang von *De spiritu et littera* wiederzugeben versucht. Der Faden, der damit dem Leser zur Hand gegeben wird, ist ein wenig zu dünn. Man erfährt zwar einiges über die Entstehung dieses Werkes, jedoch so gut wie nichts über die Ursprünge jener mächtigen theologischen Bewegung der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, die unter dem Namen Pelagianismus in die Kirchengeschichte eingegangen ist, und mit der sich auseinanderzusetzen, die zu bekämpfen Augustin bis zu seinem hohen Alter nicht müde geworden ist. In der Rechenschaftsablage seines geistigen Schaffens, in den *Retractationes*(II, 13), schreibt er über dieses um 412 entstandene Buch: *„atrociter disputavi contra inimicos gratiae"*. Marcellinus, ein Beamter in Karthago, schrieb Augustinus, er könne dessen in seiner Schrift *De peccatorum meritis* aufgestellte Behauptung nicht verstehen, nämlich daß die Gnade den Menschen von der Sünde zwar frei zu halten vermöge, daß aber in Wirklichkeit kein Mensch von der Sünde frei sei. Die Antwort, die der Bischof gibt, wird zu einer umfassenden Schau der Heilsgeschichte, die er mit der paulinischen Stelle aus 2 Kor 3,16 „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig" auf die Formel bringt, die dem Werk auch seinen Titel gab: Geist und Buchstabe. Es geht aber in *De spiritu et littera* — im Vorwort wird darauf deutlich hingewiesen — nicht um das hermeneutische Prinzip eines figurativen oder verbalen Schriftverständnisses, sondern um die Existenzweise des vom Heilshandeln Gottes her sich verstehenden Daseins. Dem Begriffspaar Buchstabe-Geist entspricht in der Heilsökonomie der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament. Noch deutlicher wird das Begriffspaar charakterisiert durch Gesetz und Gnade. Irrtum der Pelagianer war, daß sie meinten, das Gesetz selbst sei die Gnade, weil es den Weg zur sittlichen Lebensführung zeige. Demgegenüber zeigt Augustin, wie der Mensch bei der Forderung des Gesetzes der Gnade bedarf, um dem Willen Gottes nachzukommen.

Der Übersetzung liegt der von Urba und Zycha besorgte Text des CSEL 60 zugrunde. Die Übertragung ist im allgemeinen gut gelungen. Druckfehler und abweichende Bibelzitation sind weit weniger als im oben besprochenen Band. Die spärlichen Anmerkungen (nur zwei Seiten 138f!) wollen allein sprachliche Hinweise geben und bieten somit zum Verständnis keine große Hilfe. Der Leser wird auf diese Weise häufig überfordert. Ein Desiderat: Bisher fand man in jedem Band der Deutschen Augustinusausgabe den Text bzw. die Übersetzung des entsprechenden Abschnittes aus den Retractationes Augustins. Das sollte unbedingt beibehalten werden, weil der Kirchenvater mit diesem seinen in der Literatur einmaligen Werk nochmals deutlich macht, wie er verstanden werden will!

Würzburg. Cornelius Mayer.

Manthey, Franz: **Polnische Kirchengeschichte.** Hildesheim: Bernward-Verlag 1965. 335 S.; Ln DM 22,—.

Seit der im „Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte" erschienenen „Kirchengeschichte Polens" von Karl Völker (Berlin und Leipzig 1930) liegt in deutscher Sprache keine zusammenfassende Veröffentlichung vor. Der Verf., der früher am Priesterseminar Pelplin gewirkt hat und jetzt in Hildesheim doziert, ist der Anregung des Bernward-Verlages gefolgt, „die Geschichte des Christentums und der Kirche in unserem katholischen Nachbarlande Polen darzustellen" (7). Im Vorwort führt er mehrere Gründe für die Notwendigkeit einer derartigen Publikation an und hofft, daß sein „Bestreben ... für weitere Kreise lesbar zu schreiben, nicht eine Verflachung der Probleme im Gefolge" hat (9). Nach einer Skizze „Polen als heidnischer Slawenstaat" (11—21) schildert er die Geschichte der Kirche in Polen in acht Abschnitten von der Zeit der Piasten bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts (23—296). In einem zweiten kürzeren Teil „Vom Wesen, von den Erscheinungen und von der Sendung des polnischen Katholizismus" (297—318) analysiert er die katholische Gläubigkeit des polnischen Volkstums und weist auf das polnische Sendungsbewußtsein hin. Es folgen knappe Anmerkungen (319—324), Personen- und Ortsregister (325—335).

Das Buch kam Ende 1965 heraus, als die katholische Kirche in Polen ihr tausendjähriges Bestehen zu feiern begann, so daß Verlag und Verf. mit einer günstigen Aufnahme rechnen konnten. Von der Fachkritik ist es nicht günstig besprochen worden, vgl. z. B. die Rezension von Hans-Joachim Härtel, in: Ostkirchliche Studien 15 (1966) 218—221. Anzuerkennen sind das Einfühlungsvermögen in die polnische Mentalität, das Bemühen, die Territorialkirchengeschichte Polens in die großen Zusammenhänge Ostmitteleuropas zu rücken, über die verschiedenen christlichen Konfessionen zu berichten und die polnischen Heiligen gebührend zu würdigen. Eine Reihe sachlicher Fehler und stilistischer Flüchtigkeiten beeinträchtigen den Wert dieser Kirchengeschichte. Sie genügt als erste Information, läßt aber den Wunsch nach einer gründlichen Bearbeitung der polnischen Kirchengeschichte offen, die die umfangreiche Spezialliteratur der letzten Jahrzehnte berücksichtigt.

Bonn. Bernhard Stasiewski.

Gottschalk, Josef: **St. Hedwig.** Herzogin von Schlesien. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hrsg. von B. Stasiewski, Bd 2) Köln-Graz: Böhlau-Verlag 1964. XVI, 395 S., 12 Fototafeln u. 17 Stammtafeln; br. DM 24,—.

Dem von Gottschalk vorgelegten Band über St. Hedwig merkt man an, daß er nach einer vierzigjährigen Beschäftigung mit der mittelalterlichen Geschichte Schlesiens und nach zwanzigjährien Studien über St. Hedwig geschrieben wurde. Mit großer methodischer Exaktheit und in eindringlicher Sprache verfolgt der Verf. ein dreifaches Ziel, nämlich die Prüfung der Hedwigsliteratur, die Herausstellung St. Hedwigs als Herzogin und die Herausarbeitung ihrer, sich auf weite Teile Europas erstreckenden familiären Beziehungen.

Mit großem Sachverstand geht Gottschalk zunächst auf die Hedwigsurkunden ein, u. a. auf die *Genealogia Wettinensis*, die *Chronica Alberici* und die *Legenda maior de beata Hedwigi*. Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß unser Wissen über Hedwig im wesentlichen der *Legenda maior* vom Jahre 1300 entstammt. Er hebt weiter hervor, daß das Gemeinsame aller Quellen darin bestehe, daß sie nur „die Heilige" nachweisen wollen, nicht aber die Landesherzogin. Somit laste diesen Quellen eine gewisse Einseitigkeit an.

Eingehend werden die Andechser, die väterlichen Vorfahren Hedwigs, behandelt. Dabei dienen Stammtafeln zur Veranschaulichung. Dem Verf. ist es gelungen, ein wissenschaftlich fundiertes Bild dieser Familie zu zeigen. — Bei der Behandlung der Wettiner, der mütterlichen Verwandtschaft Hedwigs sind die Ausführungen über die Beziehungen zwischen Wettinern und Andechsern besonders wertvoll.

Nach dieser Vorgeschichte dringt der Verf. vor „zu Hedwig als Herzogin von Schlesien". Dieses Kapitel bildet den Schwerpunkt des Buches. Hier werden die Geburt, Erziehung und Heirat Hedwigs behandelt. Gottschalk deutet wohl sehr zu Recht Hedwigs Heirat als Spiegel westlicher Beziehungen der schlesischen Piasten. Einprägsam werden Hedwigs Familie und Hofstaat geschildert. Verf. arbeitet genau heraus, was die Quellen über die sieben Kinder Hedwigs aussagen. Die Kanonisationsurkunde von 1267 sagt, was das Verhältnis zu ihren Kindern betrifft, nur ganz allgemein: „Die ihr von Gott geschenkten Kinder erzog sie in der Furcht des Herrn" (112).

Aufschlußreich ist auch der Abschnitt über fromme Stiftungen des Herzogpaares. Der Verf. bietet hierbei gleichzeitig einen interessanten Einblick in die Entwicklung des Zisterzienserinnenklosters Trebnitz, das Heilig-Geist-Hospital zu Breslau, die Propstei der Augustinerchorherrn in Naumburg, das Aussätzigen-Hospital bei Neumarkt und die Templer-Kommende Klein Oels bei Ohlau.

Besonders wertvoll wird dieses Buch durch die verfassungsgeschichtlichen Betrachtungen, wie sie etwa in dem Abschnitt „Deutsche Siedler der Frühzeit" zum Ausdruck kommen (147—158). Ebenso wird ein guter Einblick in die Ordensgeschichte geboten, wie etwa die Entwicklung und Bedeutung der Zisterzienser im Osten aufgezeigt (160—67). In dem Abschnitt: „Hedwig als Herzogin Polens" liefert der Verf. eine genaue Untersuchung der Titulatur in den verschiedensten Quellen (193—203). Es schließt sich eine Betrachtung über Hedwigs Charakterbild an. Ausgangspunkt bietet die Legenda maior, die genug Nachrichten bietet, um Hedwig als Fürstin in ihrer weltlichen Tätigkeit kennenzulernen. Gottschalk zeigt, daß in ihrem Charakterbild bei aller Sorge für Arme, Kranke, Witwen, Waisen, Studenten, Dienstleute und Verurteilte durchaus die Fürstin in Erscheinung tritt. Von der Herzogin versucht der Verf. zur Heiligen vorzudringen, hierzu nutzt er in vorbildlicher Weise die zu Verfügung stehenden Quellen aus. Er kommt zu folgendem Ergebnis: „In Hedwigs Frömmigkeit fallen drei Grundzüge auf: ideale Verbindung von vita contemplativa und activa, ausgesprochene Herbheit und kühne Selbständigkeit" (208).

In den ersten vier Kapiteln hat der Vrf. alles gebracht, was zum Verständnis der Person Hedwigs beitragen konnte, im folgenden geht er über den biographischn Rahmen hinaus, indem er nach den Auswirkungen der Lebensarbeit Hedwigs fragt (215).

Dem Verf. ist es sehr gut gelungen, Hedwigs Bedeutung als Mittlerin zwischen Ost und West herauszuarbeiten. Um das Wirken Hedwigs als Herzogin so darstellen zu können, wie es hier geschah, bedurfte es vieler Einzeluntersuchungen, die der Verf. geleistet hat, so daß somit das Buch zu einer Geschichte Schlesiens in diesem Zeitraum wird.

Das Buch zeichnet sich durch eine solide Quellenkenntnis und Darstellungskraft aus.

Münster. Klaus Wittstadt.

Lorenz, Willy, **Die Kreuzherren mit dem roten Stern.** (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, Bd 2) Königstein/Taunus: 1964. 141 S., 9 Abb.

Der Verf., als Generaldirektor des Heroldverlages in Wien durch die Herausgabe einschlägiger Werke zur österreichischen Geschichte bekannt und als Chefredakteur der kulturpolitischen Wochenzeitung „Die Furche" zu den Exponenten des katholischen Geisteslebens in Österreich gehörig, legt hier eine historische Untersuchung vor, die er seinerzeit als junger Historiker im Rahmen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung fertiggestellt hatte. Die Ritterlichen Kreuzherren mit dem roten

Stern, die heute noch bestehen, sind eine böhmische Gründung. Sie entstanden 1233 durch die selige Agnes von Böhmen (eine Base der hl. Elisabeth von Thüringen) im Zusammenhang mit der franziskanischen Bewegung als karitativer Hospitalorden, wurden 1237 von Papst Gregor IX. bestätigt und griffen auch auf Schlesien über. Als der Orden in der Hussitenzeit fast sein ganzes Spitalwesen einbüßte und an die Städte verlor, wandelte er sich in einen Priesterorden, der sich nach der Reformation große Verdienste um die Rekatholisierung Böhmens erwarb. Das war das Verdienst des Großmeisters Anton Brus (1552—1580), der Erzbischof von Prag wurde, und seiner Nachfolger als Erzbischöfe, von denen sieben dem Orden angehörten, der im 18. Jahrhundert Ritterlichkeit, Landstandschaft und Pontifikalienrecht erhielt. 1723 faßte er in Preßburg, 1732 in Wien (Karlskirche) Fuß. — S. 42 muß es Johannes XXII. (statt: Johannes XXI.), S. 75 Leopold (statt: Niklas) Kollonich heißen.

St. Pölten. J. Wodka (†).

Schröer, Alois: **Die Kirche in Westfalen vor der Reformation.** Verfassung und geistliche Kultur. Mißstände und Reformen. 2 Bände. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. XI, 388 S. und VII, 440 S.; DM 72.—.

J. Lortz hatte einstens festgestellt, daß es für große Teile Deutschlands an genauen Untersuchungen und ausführlichen Darstellungen der vorreformatorischen kirchlichen Verhältnisse und Zustände fehle. Seit der ersten Klage darüber (1939) sind einige Werke erschienen, die für Ermland, für das Bistum Osnabrück, für Schwaben und Bayern und andere Gebiete dem Mangel abhelfen wollten. Das dem Umfang wie dem Inhalt nach reichste sind die zwei vorliegenden Bände aus der Feder des seit langen Jahren ausgewiesenen Fachmanns für die Münsteraner Kirchengeschichte. Diesmal ist der Rahmen weitergespannt. Es handelt sich um die erste Gesamtdarstellung der vorreformatorischen Kirche in Westfalen überhaupt, also um den Raum, der kirchlich den Bistümern Münster, Osnabrück, Paderborn und Minden zugeteilt war, geographisch gesehen die Landschaft zwischen Weser und Rheinland, Hessen und Friesland bildet. Die Randgebiete werden freilich etwas knapper behandelt. Zeitlich umfaßt die Darstellung das 15. Jh. mit dem Schwergewicht auf seiner 2. Hälfte. Dabei geht der Verf. aber, wenn irgend möglich, auf die früheren Verhältnisse ein und sucht auch die kirchenrechtlichen, liturgischen und ordensgeschichtlichen Entwicklungen in knappen Strichen oft vom 12. bis zum 15. Jh. sichtbar zu machen.

In 5 großen Kapiteln möchte Schröer die Gesamtheit des Lebensraumes und der Lebensformen der Kirche Westfalens erfassen: Der höhere Klerus und die Stiftsgeistlichkeit, der Pfarrklerus, die Volksfrömmigkeit, Kirche und Welt, die Orden und die religiöse Laienbewegung. Dabei wird die Darstellung auf den allgemeinen Grundstrukturen des Mittelalters aufgebaut und die westfälischen Fakten und Gegebenheiten stets mit den entsprechenden in andern deutschen Gauen verglichen. Die westfälischen Verhältnisse selbst werden aus einer Unzahl mittelalterlicher Quellen erhoben, die zu kennen nur dem Experten in westfälischer Geschichte möglich ist. Lokale Quellen wie der Liber ordinarius der Jakobipfarrei in Münster, das Visitationsprotokoll von 1488, die Münsterer Agende des 14. Jahrhunderts usw. werden dabei erstmals in einen größeren, allgemeinen Rahmen hineingestellt und entsprechend befragt. Moderne kirchliche Probleme werden nicht in die Vergangenheit hineingelegt, wohl aber deren Spuren daraus eruiert. Immer wieder ist z. B. die Rede von der Beteiligung der Laien, etwa in der Überwachung der Kirchen- und Sittenzucht, bei der Ernennung der Pfarrer, von der verlorengegangenen Mitwirkung bei der Bischofswahl, der Laienbeicht usw. Auch dem mittelalterlichen Diakonat geht ein eigener Abschnitt nach. Die Vorliebe der Verf. gehört augenscheinlich den Orden und der religiösen Laienbewegung in Westfalen, denen ein gutes Drittel der Gesamtdarstellung gewidmet ist. Hier ergeht er sich ausführlich und mit großem Verständnis in der Geschichte der einzelnen Orden und Klöster und kommt dann auf die Devotio moderna, die er als Erneuerung im Sinn der Urkirche sieht, auf die Windesheimer, die Fraterherren, die von ihnen bewirkte religiöse Vertiefung des Humanismus und auf die Schwestern vom gemeinsamen Leben zu sprechen. Ein wenig verloren steht am Schluß ein eigener Abschnitt über die Kreuzherrn da. Mit ihnen schließt der zweite Band etwas abrupt. Ein Gesamturteil, das man erwarten möchte, fehlt. Es ist bei der überquellenden Vielfalt der Erscheinungen und Schicksale, des Lichtes und des Schattens auch fast unmöglich. Das abschließende Urteil wird ersetzt durch zusammenfassende Würdigungen bei einzelnen Abschnitten. Im großen und ganzen scheint das Ergebnis der positiven Seite zuzuneigen, so schließt Sch. etwa aus der Haltung der Benediktinerklöster in der Reformation. Bei den Zisterzienserinnen bedeute die Vernachlässigung der klösterlichen Grundforderungen noch keine allgemeine Verderbnis der Frauenklöster. „Klausur und Armut sind nicht unerläßliche Vorbedingungen für den religiös und sittlichen Hochstand einer Gemeinschaft" (II 167). Wenn aber diese Gemeinschaft sich einst Klausur und Armut zur Lebensform erwählte? Bedenklicher als die periphere Verweltlichung erscheint dem Verf. der Individualismus der Bürger, der Bruderschaften und der Ordensleute. Die Devotio moderna, jene niederländisch-westfälische Form der in der Kirche selbst erwachenden Reform, lenkte den Blick wieder auf die theologische Mitte, auf die Nachfolge des demütigen Christus, das Apostolat und die Hl. Schrift. Wie die — in Westfalen fehlende — Mystik etwa im südwestdeutschen Raum, so ist die Devotio moderna der eigentliche Beitrag der westfälischen Lande zum religiösen Geist des Mittelalters.

Die vielen wertvollen, recht anschaulich geschilderten Einzelheiten können hier nicht aufgezählt werden. Genannt seien nur die Genossenschaftskirche, das humanistische Bischofsideal, die Beschreibung der Exequien eines Bischofs, den Sterbebrauch des Kapitels, die Zahlenangaben über Residenz der Pfarrer, Kumulation der Pfarreien und Studenten — unter den Studienorten schnitt Wittenberg verhältnismäßig schlecht ab —, das oft magische Denken des Volkes, die Bedeutung der Spitäler, die Passionsfrömmigkeit usw. Das farbenfrohe, manchmal auch bedrückende Bild wird durch zahlreiche, gut ausgewählte Illustrationen verdeutlicht. 50 Seiten Quellen und Literaturangaben verbürgen die wissenschaftliche Gediegenheit, ein ausführliches Register hilft dem Leser, sich leicht in dem ausgebreiteten Riesenstoff zurechtzufinden.

Bei einem Werk von über 800 Seiten sind Druckfehler, kleine Versehen und die eine oder andere Ungenauigkeit nicht völlig zu vermeiden. Für eine wünschenswerte 2. Auflage seien einige Korrekturen vorgeschlagen.

S. 25 A. 55: Statt Belonnelonensis besser Belonvilensis (vgl. Eubel I 153); S. 42: Grubenhagen statt Grubenhausen; S. 73: Staat „marianische Passionsfrömmigkeit" eher Verehrung der Schmerzhaften Mutter Gottes; S. 78: Ob Kardinal Peraudi wirklich „überall gern gesehen" war? S. 85 stellt sich erstmals die auch II 157 berührte Frage, ob man ein Kloster, das nur die Bräuche von Citeaux befolgte, dem Orden aber nicht inkorporiert war, als Zisterzienserinnenkloster ansprechen darf; S. 210: Wohl O. Praem. statt O.P.; S. 218 A. 265: Darf man das 5. Laterankonzil so positiv werten? S. 243: illuminat statt illas minat; S. 319: Antoniusreliquien kamen erst kurz vor 1100 nach Frankreich. — Im zweiten Band: S. 101: Die Gründungsurkunde von Cluny datiert trotz LThK nicht von 908, sondern von 910; S. 130 A. 100: certa statt carta; S. 147: 12. statt 11. Jahrhundert; gefunden statt gebunden; S. 163 A. 83: Was ist die „spekulative Vorgeschichte Kentrups"? S. 187: Der Generalmagister der Franziskaner hatte nicht das Recht, die Obern der einzelnen Klöster zu bestimmen. Dies geschah auf den Provinzkapiteln; S. 256 A. 57 und 58 sind wohl vertauscht; S. 316 A 140: virorum statt vivorum; S. 325: Die Auflagenhöhe scheint überschätzt zu sein. Auflagen von 2000 Stück waren höchst selten. Zum Literaturverzeichnis sei noch verwiesen auf J. Leclerc, Vienne, 1965, für die Sammelablässe auf H. Delehaye in Analecta Bollandiana 1926/28, auf den Artikel „Elend" im Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte IV 1288ff, zu den Zisterziensern auf die von Canivez herausgegebenen Generalkapitelsstatuten, für die Dominikaner auf das von G. M. Löhr 1939 besorgte Registrum litterarum pro provincia Saxoniae 1470—86, ebenso auf O. Decker, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen, 1935, für die Johanniter auf die Visitationsprotokolle bei W. G. Rödel, Das Großpriorat Deutschland des Johanniterordens, 1966. Zu den Handschriften von Böddeken wären auch Analecta Bollandiana 1908 und 1934 zu vergleichen.

Diese nicht als kleinliche Nörgelei gedachten Vorschläge wollen und können weder die Qualität dieses Standardwerkes der deutschen Landeskirchengeschichte noch die Verdienste seines Autors auch nur im geringsten schmälern.

München. Hermann Tüchle.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, zweite Abteilung 1560—1572. Hrsg. v. d. Hist. Kommission d. Österreichischen Akad. d. Wiss. in Wien u. d. Österr. Kulturinstitut in Rom. VIII. Bd: Nuntius G. Delfino und Kardinallegat G. F. Commendone 1571 bis 1572; bearb. von Johann Rainer. Graz-Köln: Verlag Böhlau 1967. XXIII u. 298 S.; br. öS. 296,—.

Der hier vorgelegte Nuntiaturberichtsband umfaßt ein Jahr der Korrespondenz Giovanni Delfinos, der von 1571 bis 1578 Nuntius am Kaiserhof war. Johannes Rainer hat den Zeitraum vom 24. Mai 1571 bis 11. Mai 1572 bearbeitet. Es ist kein Zufall, daß der Editor mit dem Bericht, in dem der Tod Pius V. gemeldet wird, seine Arbeit abschließt. Denn mit dem Pontifikat Pius' V. endet auch die zweite Abteilung der Nuntiaturberichte aus Deutschland, für die die Österreicher verantwortlich waren (Vgl. L. E. Halkin, Les archives des nonciatures, in: Bibliothèque de l'institut historique Belge de Rome, fascicule XIV, Brüssel-Rom 1968, 16).

In die hier behandelte Nuntiaturzeit Delfinos fällt auch die Legation des Kardinals Giovanni Francesco Commendone, der schon einmal 1568/69 „zur Abwehr religiöser Konzessionen als Legat an den Kaiserhof nach Wien" gesandt worden war (XII). Wiederum

schickte man ihn 1571 als Legat zu Kaiser Maximilian II. und zu König Sigismund von Polen. In Wien weilte Commendone vom 16. September 1571 bis 22. November 1571.

Die Quellenlage für das hier behandelte Berichtsjahr läßt sehr zu wünschen übrig. „Von der Korrespondenz Delfinos mit Rom sind nur die Originale der Berichte bis zum 27. Dezember 1571 und je ein Brief vom 15., 19. und 22. April 1572 erhalten geblieben ..., da auch die Aus- und Einlaufregister G. Delfinos für diesen Zeitraum nicht mehr vorhanden sind, kann angenommen werden, daß etwa ein Drittel der Berichte verlorengegangen ist" (XIII). Ganz trostlos steht es um die Weisungen aus Rom, von denen nur noch zwei vorhanden sind. Der Gesamtfehlbestand der hier zu berücksichtigenden Korrespondenz beträgt somit zwei Drittel.

Ebenso ist die Überlieferung der Korrespondenz G. F. Commendones lückenhaft. Auch die Durchforschung des Grazianiarchivs in Città di Castello brachte nur ein negatives Ergebnis. Die entsprechenden Codices und Faszikel sind 1944 den Kriegswirren zum Opfer gefallen, so daß im 18. Jh. hergestellte Abschriften herangezogen werden mußten, die sich heute in den im British Museum verwahrten Egerton Ms. befinden. J. Rainers Editionsgrundsätze decken sich weitgehend mit den von Heinrich Lutz und Gerhard Müller bei der Bearbeitung der ersten Abteilung angewandten; Grundprinzip dieser Editionen ist, neben einem kurzen Kopfregest den Originaltext zu bringen. Dieser Grundsatz wurde in der zweiten Abteilung nicht immer befolgt, um so erfreulicher ist es, daß J. Rainer zu ihm zurückgekehrt ist. Auch die knappe Einleitung in dem hier vorliegenden Band entspricht ganz dieser neuen Editionsrichtung.

Rainers Veröffentlichung zeugt – wie Stichproben mit dem Original ergaben – von großem Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Text. Der Band ist sprachlich sauber durchgearbeitet, die Regesten sind treffend und knapp gehalten. In die Anmerkungen wurden nur die notwendigsten Fragen aufgenommen, um so den Band nicht allzusehr zu belasten. Die etwas vom Regest abgerückte Fundortbezeichnung ist sehr übersichtlich und könnte für die in absehbarer Zeit von der Görres-Gesellschaft herauszugebenden Bände beispielhaft sein.

Der Beitritt des Kaisers zur Liga gegen die Türken, die gefährliche religiöse und politische Entwicklung, vor allem in Innerösterreich und in Polen, sowie die Differenzen zwischen Kaiser und Papst wegen des Großherzogtitels, den Pius V. 1569 Cosimo Medici verlieh ohne Maximilian zu konsultieren, bilden den Hauptinhalt der Korrespondenz.

Johann Rainer hat mit seiner gut durchgearbeiteten Edition einen wesentlichen Beitrag zur Nuntiaturforschung geleistet. Darüber hinaus vermochte er zum besseren Verständnis des Verhältnisses zwischen Kaiser und Papst im späten 16. Jh. beizutragen.

Münster. Klaus Wittstadt.

Huber, Norbert OCap: **Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des Spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens XI. (1714—1721).** Ein Beitrag zur Geschichte ihrer gegenseitigen Beziehungen im Licht des Schriftverkehrs des Apostolischen Nuntius Giorgio Spinola mit dem päpstlichen Staatssekretariat (Archiv für Österreichische Geschichte, 126. Band) Wien: Hermann Böhlau Verlag 1967. 216 S., 2 Abb.; br. öS 224,—.

Vorliegende Untersuchung präsentiert sich als sauber gearbeitete Dissertation der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregorianischen Universität in Rom, die auf den Nuntiaturberichten im Vatikanischen Archiv aufbaut, sich aber auf eine historische Analyse der diplomatisch-politischen Beziehungen zwischen Wien und Rom im letzten Drittel des Pontifikats Klemens' XI. beschränkt. Damit führt sie die Arbeit von H. Kramer, Habsburg und Rom in den Jahren 1708—1709 (Innsbruck 1936) weiter. Nach einer Lebensskizze des Nuntius Giorgio Spinola und einer Charakteristik des Wiener Kaiserhofes kommen die Ereignisse zur Sprache, die das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser damals betrafen bzw. belasteten: die Quartierfreiheit des kaiserlichen Botschafters Grafen Gallas, der Angriff Spaniens auf das kaiserliche Sardinien, die Ausweisung des Nuntius aus Neapel, die Entsendung des Papstnepoten Alessandro Albani nach Wien und die Kardinalsernennung des spanischen Jesuiten und Parteigängers des Kaisers, Alvaro Cienfuegos. Der Verf. sagt ausdrücklich, daß er seinen ursprünglichen Plan, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche unter Kaiser Karl VI. im Lichte der Nuntiaturberichte zu untersuchen und damit einen Beitrag zur Geschichte des vorjosephinischen Staatskirchentums zu liefern, wieder fallen ließ. Es scheint, daß der Nuntius die beginnenden reformerischen (aufklärerischen) Tendenzen, die sich zum traditionellen Staatskirchentum des absolutistischen Herrschers gesellten, noch nicht erkannte; wird doch deren hauptsächlichster Vertreter, der Hofkammersekretär Schierendorf, in der Korrespondenz Spinolas überhaupt nicht erwähnt (78).

St. Pölten. J. Wodka (†).

Huber, A. K.: **Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert.** Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte. (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, Bd 4) Königstein/Taunus: 1966. 128 S., 5 Abb.

Der Ver. untersucht (vom Blickfeld des Sudetendeutschen) das Verhältnis der Kirche zur politisch-kulturellen Wirklichkeit der deutschen Einheit vom alten Reich bis zum Ersten Weltkrieg. Auch nach dem Untergang des Reiches und seiner Reichskirche übte das katholische Kaisertum zur Zeit der Romantik noch immer eine gewaltige Anziehungskraft auf die deutschen Patrioten aus und ließ Österreich in der Ära Metternich geradezu als Schutzmacht der katholischen Religion in Deutschland erscheinen. Als *1848* die Würzburger Bischofsversammlung die nationalen Einigungsbestrebungen auch für die Kirche beanspruchte, besagte dies natürlich Einschluß Österreichs und wies dem Salzburger Erzbischof Kardinal Fürst Schwarzenberg ganz von selbst eine Führungsrolle zu. Hier liegen die aufschlußreichsten Ergebnisse der Untersuchung. Auch in der Folge bedeutete die Gleichsetzung „katholisch-großdeutsch" Sympathie für Österreich und Glaube an Österreichs katholischen Beruf, zumal die Konkordatsära für Österreichs Kirche neuen Aufschwung brachte. Erst die Ereignisse *nach 1866*, der Ausschluß Österreichs aus Deutschland, die rasche Versöhnung der deutschen Katholiken mit dem Bismarckschen Reich, ihr Selbstbewußtsein nach der siegreichen Beendigung des Kulturkampfes, ihr organisatorischer Vorsprung, andererseits die Passivität und das Versagen der Katholiken Österreichs gegenüber dem massiven Ansturm des antikirchlichen Liberalismus und seiner Konkordatshetze brachten diesen vonseiten ihrer Glaubensbrüder im Reich viel Vorwurf und Kritik ein. Trotzdem blieben die geistigen Kontakte aufrecht und rege. Das katholische Vereins- und Verbandsleben war weitgehend gesamtdeutsch orientiert.

Der Verf. geht mit Kenntnis, Eifer und Liebe den zahlreichen, namentlich aus Deutschland kommenden Persönlichkeiten nach, die auf dem Gebiet der katholischen Organisationen, der Sozialpolitik, der Wissenschaft, Literatur und Kunst das deutsche Geistesleben in Österreich gefördert und befruchtet haben. Es ist ein farbenprächtiges Gemälde, das hier entworfen wird: von der Graf Thunschen Universitätsreform bis zu den Auseinandersetzungen mit dem Reformkatholizismus zu Beginn unseres Jahrhunderts. Freilich, der Katholizismus in Österreich (großdeutscher oder großösterreichischer Prägung) trug oft einen Schuß Integralismus in sich, aber er hat – wie die Beispiele Ludwig v. Pastor und Richard v. Kralik zeigen – etwas geleistet, er konnte sich begeistern und wirkte über den Zusammenbruch 1918 hinaus (so in den Zeitschriften „Neues Reich" und „Schönere Zukunft"). Dessen sich in unserer schnellebigen und so anders gearteten Zeit zu erinnern, ist beste historische und kirchliche Tradition.

St. Pölten. J. Wodka (†).

Goldmann, Karlheinz: **Verzeichnis der Hochschulen und hochschulartigen Gebilde sowie ihrer Vorläufer und Planungen in deutsch- und gemischtsprachigen Gebieten unter besonderer Berücksichtigung ihrer (Haupt-)Matrikeln.** Ein Versuch. Neustadt a. d. Aisch: Verlag Degener & Co. 1967. 411 S.; Ln DM 68,—, br. DM 64,—.

Hinter dem langatmigen Titel und der bescheidenen Bezeichnung „Ein Versuch" verbirgt sich ein ausgezeichnetes Handbuch zur Geschichte akademischer Anstalten im gesamten deutschen Sprachraum. Es ist erwachsen aus dem Auftrag, eine Neubearbeitung der 1937 erschienenen Bibliographie der Hochschulmatrikeln von Bruno Schmalhaus in die Wege zu leiten. Über diesen Auftrag ist das vorliegende Werk weit hinausgewachsen. Der Benutzer findet, wie der Titel des Buches ausweist, z. B. die zahlreichen Akad. Gymnasien verzeichnet, die seit Beginn der Neuzeit entstanden sind und mit philosophischen und theologischen Kursen ausgestattet waren. Der katholische Theologe wird feststellen, daß nicht nur die theologischen Fakultäten, die philosophisch-theologischen Hochschulen, die Priesterseminarien mit vollständigem theologischen Lehrbetrieb, sondern auch die zahlreichen theologischen Lehranstalten der Orden bis zur Gegenwart aufs genaueste erfaßt sind. Hochschulplanungen der Vergangenheit wie der neuesten Zeit werden ebenso vermerkt wie z. B. die erstrebte Errichtung einer Katholischen Universität im deutschen Sprachraum. Jeweils wird ein historischer Überblick vorangestellt; es folgen Angaben über den Verbleib der handschriftlichen Matrikeln und über die gedruckten Matrikeln. Ein kurzer Literaturhinweis berichtet über Spezialliteratur, nachdem die allgemeine Hochschulliteratur am Schluß des Vorwortes verzeichnet worden ist.

Einige Versehen und Unterlassungen sind mir aufgefallen: Nicht die Diözesanlehranstalt St. Georgen besitzt für den kirchlichen Bereich das Recht, akademische Grade zu verleihen, sondern die ebendort bestehende Ordenshochschule der Jesuiten (127). — Die katholischen Theologieprofessoren Heidelbergs wurden 1807 nach Freiburg i. Br. versetzt (nicht 1817) (130); ein entsprechender Hinweis auf die Existenz einer Katholisch-

Theologischen Fakultät in Heidelberg während des 18. Jahrhunderts wäre (168) angebracht. — Die Möglichkeit der Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Göttingen ist im Konkordat mit Niedersachsen vom Jahre 1965 vorgesehen (Art. 4) (zu 146). — Mißverständlich ist die Bemerkung (231), daß an dem Bischöflichen Priesterseminar zu Limburg das vorgeschriebene dreijährige theologische Studium abgelegt werden konnte; das genannte Gesetz ermächtigt den Bischof von Limburg, in seiner Diözese ein Seminar zur wissenschaftlichen Vorbildung der Geistlichen zu errichten (was erst 1926 in St. Georgen geschah). Statt des zitierten Gesetzes vom 21. 5. 1886 Art. 12 muß es heißen: Gesetz vom 29. 4. 1887 Art. 1. — Posen (294) hat im 19. Jahrhundert ein Priesterseminar mit theologischer Lehranstalt gehabt, an dem deutsche Professoren lehrten. — Ein Priesterseminar zu Schmochtitz b. Bautzen (328) ist nicht nach 1945 gegründet worden, sondern 1927 (bis 1942). — Ich vermisse die philosophisch-theologische Lehranstalt in Weidenau, die Kardinal Kopp 1899 für die zum Bistum Breslau gehörenden Teile von Österreichisch-Schlesien bzw. der Tschechoslowakei errichtete und die bis 1945 bestand.

Derartige Versehen sind bei einem Werk, das ca. 1950 Anstalten an 750 Orten aufführt, unausbleiblich. Sie vermögen die eingangs ausgesprochene Anerkennung nicht einzuschränken. Möge die Hoffnung des Verf. in Erfüllung gehen, daß sein Werk „Grundlage für eine neu zu erstellende Geschichte des deutchsen Hochschulwesens" werde (7).

Bonn. Eduard Hegel.

Mynarek, Hubertus: **Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung.** Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung der Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins. München-Paderborn-Wien: Verlag Schöningh 1967. XXXI, 499 S.; DM 49,—.

Es wird vermutlich noch eine geraume Zeit dauern, bis sich entscheiden läßt, welcher der beiden revolutionären Vorstöße gegen die überkommene Denkweise den Gang des Geistes nachhaltiger bestimmten: der von Karl Marx proklamierte Bruch mit dem ‚nur' interpretierenden Denken der theoretischen Vernunft oder die von Charles Darwin vollzogene Subsumierung der scheinbar unveränderlichen Naturordnung unter die genuin historische Kategorie der Entwicklung. Und vermutlich wird sich auf noch weitere Sicht sogar eine Art Wechselwirkung beider herausstellen. Denn auch Darwin betrieb, wesentlicher besehen, die Wende von der Theorie zur Praxis, nur daß er diese erst als die Selbst-Verwirklichung des naturhaft Gegebenen und noch nicht, wie dies in der heutigen Biotechnik geschieht, als den Experimentalraum evolutionssteuernder Manipulationen verstand. Und umgekehrt hätte sich der marxsche Ansatz schwerlich so weithin durchsetzen können, wenn ihm nicht durch den Siegeszug der Evolutionsidee vorgearbeitet worden wäre, und sei es auch nur in der Form, daß die Gegenstände der theoretischen Weltbetrachtung insgesamt in den Strom einer sich fortwährend ‚umwälzenden' – also ‚revolutionären' – Entwicklung zu versinken schienen. Möglicherweise hängt es mit der Unabgeschlossenheit dieses Klärungsprozesses zusammen, daß die Theologie beiden Denkansätzen noch immer skeptisch, zumindest aber reserviert gegenübersteht und daß diese ihrerseits noch gleich weit davon entfernt sind, ein auch nur bescheidenes Heimatrecht in ihr zu erlangen. Bei aller Publizität, die Teilhard de Chardin nach seinem Tod erlangte, war doch sein Versuch, die Festung im Handstreich zu nehmen, wie alle derartig kurzschlüssigen Verfahren eher dazu angetan, die bestehende Skepsis zu vertiefen. Seither tauchen zwar einige seiner Begriffe in der neueren theologischen Literatur nach Art von Versatzstücken auf; von einer Assimilierung des Entwicklungsgedankens als solchem kann jedoch noch keine Rede sein.

Im Hinblick auf diese Situation hat sich der Wiener Religionswissenschaftler Hubertus Mynarek, der sich bereits durch eine Reihe gewichtiger Veröffentlichungen einen Namen machte, mit seinem Versuch einer ‚evolutionären Anthropologie', wie man die vorliegende Studie von ihrer Zielsetzung her bezeichnen könnte, eine ebenso schwierige wie wichtige Aufgabe gestellt, deren Lösung er sich mit erstaunlicher Sachkenntnis, Umsicht und Unterscheidungskraft unterzieht. Sie wird ihm zusätzlich dadurch erschwert, daß er im erklärten Widerspruch zur ‚Irrelevanz-These' (XIII) für eine möglichst weitgehende Kongruenz der naturwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissphäre optiert. Zwar schafft er sich damit die Möglichkeit, die Frage nach Herkunft, Wesen und Zukunft des Menschen von der Ebene der – ihm mit Recht als unzulänglich erscheinenden – statischen Begrifflichkeit in die eines evolutionistischen und damit dynamischen Denkens zu übertragen. Und es verdient alle Anerkennung, mit welch profunder Kenntnis der naturwissenschaftlichen Daten, Methoden und Theorien und mit welchem Spürsinn für kategoriale Differenzen der Autor auf die aus der Überschneidung der beiden Sichten entspringenden Probleme eingeht.

Doch kann man auch nicht übersehen, daß sich diese Problematik so, wie sie mit der Tradition hier diskutiert wird, nur im ‚Mittelfeld' einer Metaphysik und metaphysischen Interpretation der Offenbarungsaussagen stellt. Es fragt sich aber, ob diese Interpretation sach- und denknotwendig und nicht vielmehr die Folge einer besonderen geistes-geschichtlichen Situation ist, wie sie vor allem im vorwissenschaftlichen Stadium des Denkens bestand und das Aufkommen metaphysischer Weltbilder begünstigte. Damit ist das Recht der Metaphysik keineswegs in Abrede gestellt, wohl aber die Frage nach ihrer Kompetenz und ihren Grenzen aufgeworfen. Auf die Interpretation des Offenbarungswortes angewandt, gibt diese Frage zu bedenken, ob die biblischen Aussagen nicht schon von sich aus hermeneutische Modelle bieten, die ihre Deutung auch ohne die Orientierung an metaphysischen Sinnentwürfen ermöglichen, ja durch diese womöglich sogar verdeckt werden.

Gerade für den Fall der anthropologischen Fundamentalaussage der Genesis – für das im Vergleich zur priesterschriftlichen Betonung des Vorrangs des ‚zum Bild Gottes' geschaffenen Menschen (1,26f) zweifellos ältere und ursprünglichere Wort des jahwistischen Schöpfungsberichts (2,7) – ist diese Möglichkeit allen Anzeichen nach zu bejahen. Denn sie denkt die Erschaffung des Menschen im Stil einer ermächtigenden Inspiration, wie sie auch der Autorisierung der Jünger durch den Auferstandenen (nach Joh 20,22f) zugrundeliegt, also eher final als kausal: „So wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen." Nicht als entgehe Mynarek dieser Aspekt. Vielmehr ist es einer der Vorzüge seiner Abhandlung, daß er gerade auf die final-dynamische Sicht des anthropologischen Problems mit besonderem Nachdruck eingeht. Dazu verhilft ihm vor allem der enge Anschluß seiner Ausführungen an die Gedankengänge Hermann Schells, der mit seiner Explikation der Begriffe ‚Selbstentwicklung' und ‚Selbstverwirklichung' die anthropologische Fragestellung aus der Enge einer einseitigen Kausalbetrachtung befreite. In der Konsequenz dieses Ansatzes versteht Mynarek den Menschen mit Schell primär als das zur Freiheit befähigte und bestimmte Wesen. Bestimmt, weil diese Freiheit in die Naturkausalität hineingebunden ist und sich nicht anders als durch sie aktuieren kann. Aber dennoch in einem wahren und eigentlichen Sinn dazu befähigt, weil es dem Menschen unter allen Naturwesen als einzigem gegeben ist, sich aus der Fessel der Kausalketten zu echter Selbstbestimmung zu erheben. Daß damit die Geltung der naturhaften Nezessitäten keineswegs eingeschränkt oder gar in Abrede gestellt ist, macht die Untersuchung dadurch glaubhaft, daß sie die Stoßrichtung der menschlichen Freiheit in erster Linie der Transzendenz zuordnet und daß sie den Menschen von daher in der permanenten, wenn auch durch sich selbst nie ans Ziel gelangenden Selbstüberschreitung auf Gott hin begriffen sieht. Gedanken, wie sie Schells großer Zeitgenosse Maurice Blondel entwickelt hatte, klingen an und erhärten die sich trotz einiger Divergenzen immer neu bestätigende Geistesverwandtschaft der beiden Denker.

Es liegt in der Natur einer Arbeit, die sich in so umfänglicher Weise wie die vorliegende auf naturwissenschaftliche Theorien und Ergebnisse stützt, daß sie in dieser Richtung unabgeschlossen und fortwährender Ergänzung bedürftig ist. So hat die Forschung die bei Erscheinen des Werkes erreichte Position mittlerweile in einer Reihe von Fragestellungen empirischer und methodologischer Art überschritten, vor allem in der Frage nach dem Alter der Menschheit (durch die Entdeckung des Zinjanthropus), nach dem Vererbungsprozeß (durch die Aufhellung der zellularen Reproduktionsmechanismen), nach Größe und Alter des Universums (durch die Entdeckung der Quasare und ähnlicher bisher unbekannter Objekte) und nicht zuletzt auch durch den Fortschritt der Verhaltensforschung. Doch selbst an diesen Stellen behält die Untersuchung ihren beispielhaften Rang, der sich gleicherweise aus ihrem Willen zu lückenloser Darbietung des naturwissenschaftlichen Materials wie aus der Sorgfalt herleitet, mit dem sie dieses Material sichtet, spekulativ verarbeitet und mit den dogmatischen Daten in Beziehung setzt.

Würzburg. Eugen Biser.

Casper, Bernhard: **Das dialogische Denken.** Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg: Herder Verlag (1967). 394 S.; Ln DM 48,—.

Trotz des scheinbaren Schweigens von Gott in der heutigen, von der Methode der Naturwissenschaften und dem Stolz auf die Errungenschaften der Technik geprägten Kultur ist die Frage nach dem Religiösen im Herzen des Menschen nie verstummt. Die vorliegende Habilitationsschrift beschäftigt sich mit dem dialogischen Denken, wie es in den Werken von Rosenzweig, Ebner und Buber in den Jahren 1917–1923 entwickelt wurde, und zeigt, daß man durch dieses Denken neue Möglichkeiten zur Klärung des religiösen Verhältnisses entdecken kann.

Das dialogische Denken wurde in der breiten Öffentlichkeit durch das 1923 erschienene Buch Bubers „Ich und Du" bekannt. Das Denken Bubers hat sich aber erst recht spät auf das neue Seinsverständnis konzentriert, das sich in Reaktion auf die Positionen des deutschen Idealismus herausbildete. Der Verf. beginnt mit einer Darstellung des vordialogischen Werkes Bubers. Dadurch will er einen Einblick in den Stand der Frage nach dem religiösen Verhältnis vermitteln und dann dahin führen, die Entwicklung des Denkens Bubers besser zu fassen und seine Eigenart gegenüber den Gedanken Rosenzweigs und Ebners zu erkennen (18). Diese Untersuchung des kaum bekannten Frühwerkes Bubers bildet den ersten Teil des Buches und ist eines seiner Verdienste.

Der zweite Teil beginnt mit dem längsten und für den Verf. wichtigsten Abschnitt, mit der Darstellung des Denkens Rosenzweigs. Diese Vorrangstellung ist insoweit gerechtfertigt, als Rosenzweig unter den drei Autoren derjenige gewesen ist, „der mit der größten Klarheit die geschichtliche Situation, in der sein eigenes Denken an der Zeit war und seine Stunde hatte, erfaßte und durchschaute" (356). Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der Pneumatologie Ebners: die Darstellung erfolgt unter Heranziehung der Briefe, Tagebücher und Notizen Ebners, die erst seit 1965 in diesem Ausmaß zugänglich geworden sind. Im dritten Abschnitt kommt Casper zur Untersuchung des dialogischen Werkes Bubers.

Die Analyse ist mit Scharfsinn geführt und legt den Akzent auf die Themen, die für die religionsphilosophische Reflexion von Bedeutung sind, ohne jedoch die Zusammenhänge der verschiedenen Gedankengänge mit dem Ganzen des philosophischen Denkens zu dieser Zeit zu vernachlässigen. Die Geschichte des Seinsverständnisses in der Neuzeit beginnt mit der Umbildung des Denkens in den Typ des naturwissenschaftlich-mathematischen Erklärens, wonach die Philosophie sich als voraussetzungsloses Denken versteht, „das alles aus sich selbst hervorbringt. Sein wird demenstprechend vornehmlich das, dessen ich mich absolut vergewissern kann und muß" (350). Der Weg führt hier von Descartes über Kant zum Deutschen Idealismus. Dieses Seinsverständnis wird vor allem „in der Geistphilosophie Hegels erhöht zu der Einholung des Alls in den absoluten Binnenraum der Helle des sich selbst hellen Geistes" (351). Daher die Versuche, die Religion und ihre Inhalte in ein wissenschaftliches System umzubilden und so eine Religion „innerhalb der Grenzen der Vernunft" zu bestimmen. Das Aufblühen der historischen Forschung ließ aber die Geschichtlichkeit alles Menschlichen erkennen. Dann entstand bei Rosenzweig, Ebner und Buber das dialogische Denken. „Sein wird nicht mehr nur verstanden als der absolute Binnenraum des sich selbst hellen Geistes, sondern es zeigt sich als das sich je neu im Zwischen Ereignende, das in der je neu sich ereignenden Sprache zwischen Menschen hell wird und zum Ausdruck kommt. Sein wird zuäußerst nicht mehr nur verstanden als das zeitlos Vorhandene und Verfügbare, welches Verständnis von Sein den Boden für die neuzeitlich mathematisch-physikalische Naturauffassung abgab und die technische Zivilisation ausbildete. Sondern Sein wird zutiefst verstanden als das der Zeit und des Anderen, der ist wie ich, bedürfende. Das Bedürfen der Zeit und des Anderen erweisen sich als durchgängige konstituierende Charaktere dessen, was Sein heißen kann. Sein erweist sich als geschichtliche Gabe (354).

Die Bedeutung dieses neuen Seinsverständnisses für die Religionsphilosophie zeigt sich in der Möglichkeit, das religiöse Verhältnis neu und dem menschlichen Sein entsprechender zu denken und zu formulieren. „Gott kann ... nicht mehr in dem durch das mathematisch-physikalische Verständnis erhellten Phänomenfeld gesucht werden. Sondern er berührt das Denken ... in dem, was Sein dem äußersten Horizont nach ist: in dem, was zwischen Menschen ist und in der Zeitigung von Sprache sich zeigt" (364). Der Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung kann nicht mehr durch die Erklärung der Offenbarungsgehalte durch die zeitlos sich selbst helle Vernunft, in deren absoluten Binnenraum sie immer schon enthalten war, gelöst werden. Die Offenbarung muß als „Zeitigung von Sein verstanden werden, das ein ereigneter Raum der Helle zwischen Menschen ist ... Denken, Vernunft und die — im allerweitesten Sinn verstandene — Offenbarung sind aufeinander verwiesen" (367). Es geht hier wohl um die Offenbarung überhaupt. Aber „gerade in dieses reine Phänomen von Offenbarung kann sich die christlich verstandene, heilbringende und für alle Menschentümer bedeutsame Offenbarung durchaus eintragen" (368). Denn „es ist prinzipiell nicht auszuschließen, daß ein Ereignis, das sein Denkmal in einer Sprachgestalt hinterließ, von höchster Bedeutung für alle Sprachen und zu der Anzeige der transgeschichtlichen, alle Sprachen in sich bergenden Vollendung schlechthin wird. Freilich kann eine solche Offenbarung auch nicht gefordert werden" (369).

Die erkannte Geschichtlichkeit der Glaubensaussagen läßt die Theologen ihrer Aufgabe bewußt werden, die Glaubensinhalte immer neu zu überliefern und zu übersetzen, damit das eine Bedeutsame der Offenbarung immer neu geglaubt und verstanden werden kann. Somit wird ein besseres Verständnis des Begriffes Tradition erstrebt (vgl. 373—375). Endlich kann man die Bedeutung des dialogischen Denkens für die christliche Theologie in ihrer Konfrontation mit den anderen Weltreligionen erkennen. Das dialogische Denken ist gerade eine Einladung dazu, das Gespräch, das echte, richtig verstandene Gespräch mit den anderen Religionen zu wagen, und das „um der größeren Wahrheit willen, die sich in der Begegnung bewähren will und nur in der Begegnung bewähren kann" (378). Denn der Gläubige erkennt, „daß Sein und Wahrheit nie endgültig zu habende Besitztümer sind, sondern sich je neu in der Sprache zwischen den Menschen ereignen" (378).

Münster. A.-Th. Khoury.

Mooney, Ch. F.: **Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ.** La Révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée. Paris: Editions Aubier-Montaigne 1968. 284 S.

Das angezeigte Werk ist eine französische Übersetzung des 1966 in den USA erschienenen Werkes des Autors, der diesen Text als Doktoratsarbeit der Theologischen Fakultät des Institut catholique in Paris vorlegte. Henri de Lubac schrieb das Vorwort zur französischen Ausgabe. Der Autor möchte mit dieser Studie die theologischen Gedanken Teilhards de Chardin in einer Synthese ordnen, die Teilhard selbst einige Male in Angriff nahm, ohne sie aber ganz zu verwirklichen. Dieses Buch trägt den Charakter einer Rekonstruktion und einer Interpretation (15).

Für Mooney ist Teilhard nur verständlich, wenn man weiß, wie sehr diesem als Geologen und Palaeontologen die Rolle des Menschen im Universum ein Leben lang das allgemeinste Problem war. Der Theologe Teilhard de Chardin sah sich darüber hinaus vor die Aufgabe gestellt, in seinem eigenen evolutionistischen System die Gegebenheiten christlicher Offenbarung, soweit sie die Person Christi betreffen, zu überdenken; denn dieser Christus ist für Teilhard nicht nur der inkarnierte Gott, der das Geheimnis Gott offenbar, sondern auch von größter Bedeutung für den Menschen und in Konsequenz der letzte Sinn des evolutiven Prozesses (16–17). Auf dem Hintergrund dieser alles umfassenden Problemkreise analysiert der Autor die engeren Themenkreise Teilhards: der christliche Glaube als eine Botschaft in einer Welt der Angst (21–43), — der christliche Glaube und die Ergebnisse der Evolutionsforschung (44–81), — Inkarnation und Eucharistie (82–121), — Erlösung und das Geheimnis des Bösen (122–168), — Kirche und Parusie (169–217). So entsteht in diesem Buche eine erstaunliche Zusammenschau der Teilhardschen Theologie. Aus dieser Zusammenschau ergibt sich ungezwungen auch ein Einblick in die theologischen Risiken, die Teilhard eingeht. Letzteres scheint dem Rezensenten das Hauptverdienst Mooneys zu sein. Frei von Ressentiments und überschwenglicher Begeisterung weist er voll Verständnis auf die Gefahren hin, die innerhalb des Teilhardschen theologischen ‚Systems' mehr oder weniger verborgen liegen. Mooney erblickt drei Gefahrenzonen: Teilhards intransigenter Evolutionismus (230–234), der extrem vorgetragene Inkarnationismus (234–238), die Darstellung des Natürlichen und Übernatürlichen (238–242). Abgesehen von den Versuchen Teilhards, das Erbsündenproblem zu interpretieren (158–168) sieht Mooney in diesen drei genannten Risiken aber nicht auch von vornherein abzulehnende Thesen. Diese Thesen gehören seiner Meinung nach in die Domäne der freien theologischen Diskussion. Sie betreffen einen Wandel im theologischen Denken, nicht aber einen Wandel innerhalb des Glaubens. Mooney wagt das Schlußurteil, daß das theologische Bemühen Teilhards, das Geheimnis des Christus in Begriffen einer Genese zu überdenken, eine gültige, wenn auch manchmal hochgradig diskutable Interpretation der christlichen Offenbarung darstellt. Ob man der Auffassung Teilhards gewogen ist oder sie ablehnt, hängt weitgehend vom „theologischen Temperament" des einzelnen und von seiner Erziehung ab, von seiner Fähigkeit, sich auf Wandel einzustellen und v. a. von dem Wissen, das er von den modernen Gedankenströmungen der wissenschaftlichen und humanistischen Welt besitzt, die der Kirche fernsteht (243).

Innerhalb der Teilhard-Literatur bedeutet dieses Buch einen weiteren Schritt hin zur nüchtern kritischen Teilhard-Einschätzung, die allein das Teilhardsche Erbe recht zu verwalten und fruchtbar zu machen vermag.

Gimbte b. Münster. Werner Bröker.

Rensch, B.: **Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage.** (Panpsychistischer Identismus). Stuttgart: Gustav Fischer Verlag 1968. XI, 293 S., 6 Abb.; Ln DM 36,–.

„Meines Erachtens sollte der heutige Stand unserer menschlichen Erkenntnis es nicht mehr nötig machen zu verbergen, daß dieses Weltbild einer Religion nicht mehr entspricht" (267). Mit dem im Zitat genannten Weltbild meint Rensch, einer der bedeutenden Evolutionsforscher unserer Tage, die panpsychistische und identistische Auffassung (267) von der Welt, die ihm aufgrund naturwissenschaftlicher und speziell biologischer Forschung vor Augen steht. Unter Religion versteht Rensch Religion nicht in einem beliebigen Sinne, sondern v. a. die „grundlegenden christlichen Überzeugungen" (258).

Das vornehme, auf hohem wissenschaftlichen Niveau stehende Buch läßt Einblicke tun in eine Denkwelt, die, ohne eine Polemik erkennen zu lassen, eine Alternative zum christlichen Glauben darzustellen sucht. Der ‚Basis'teil des Buches schon sollte den Theologen interessieren; gleichsam aus erster Hand wird er hier informiert über die wissenschaftliche Charakterisierung des Lebenden (29–59), über die kausale Analyse der Lebensabläufe (60–83) und über die stammesgeschichtliche Entwicklung (89–124).

Die Diskussion der erkenntnistheoretischen Probleme (125–243), die mit dem zuvor Genannten zusammenhängen, führt zu Formulierungen in bezug auf Willensfreiheit (171–187), Psychophylogenese und Psychoontogenese (187–200) und schließlich zu einer Darstellung des panpsychistischen, identistischen und polynomistischen Weltbildes (235–243), die den Theologen unmittelbar angeht. Rensch charakterisiert das von ihm vorgestellte Weltbild u. a. wie folgt: „Erkenntnistheoretische wie psychogenetische Feststellungen führen zu einer panpsychistischen und identistischen Auffassung, derzufolge es keinen Gegensatz von Geist und Materie gibt. Aller ‚Materie' müssen wir eine protopsychische Natur zuerkennen. Die Protophänomene der Elementarteilchen kommen bei der Entstehung von Atomen und Molekülen in neue Relationen, wodurch systemgesetzlich neue Eigenschaften entstehen. Aber erst auf dem komplizierten strukturellen Niveau von Nervenzellen können dadurch Empfindungen entstehen, und erst dann, wenn letzteres in einem größeren Zentralnervensystem in einen Bewußtseinszusammenhang treten und Erinnerungen und Vorstellungen erzeugen, kann ein Selbstbewußtsein, ein Ich-Erlebnis zustande kommen, das schließlich auf seiner höchsten stammesgeschichtlichen Stufe als menschliches Selbstbewußtsein durch Anwendung logischer Denkfunktionen zur Welterkenntnis befähigt" (236).

Rensch ist sich natürlich bewußt, daß dieses Bild von Welt und Mensch ethische Konsequenzen hat (244–250) und sucht tragbare Lösungen anzubieten. Vor allem legt er Wert darauf, das Freiheits‚gefühl' der deterministischen Auffassung einzugliedern. Freiheit wird dabei verstanden als ein „Komplexphänomen", das ein Streben nach „Freisein von allen vermeidbaren, unser Denken und Handeln einengenden Determinaten" darstellt (246).

In diesem ethischen Zusammenhang stellt Rensch sich auch die alles übergreifende Frage „nach einem Endziel, nach einem letzten Sinn des Daseins des Einzelnen wie der ganzen Menschheit" (248). Rensch kommt bei der Erörterung dieser Frage zu bedenkenswerten Ergebnissen. Das Dasein des einzelnen noch das der Menschheit hat ein Ziel. „*Sub specie aeternitatis* hat es so wenig ein Ziel wie die extramentale Welt und das ganze Sein als solches. Ein ‚Sinn des Daseins' kann also nur in zeitlich begrenzten Zielen gesucht werden" (249). Durch diesen beschränkten Sinn „wird zumindest die nichtphilosophierende Menschheit davor bewahrt, einem Pessimismus zu verfallen, der sich aus einem zu gründlichen Nachdenken über das Fehlen eines echten ‚letzten Sinns' des individuellen Lebens wie des gesamten Geschehens der Welt ergeben könnte" (250). Der persönliche Standpunkt des Verfassers in bezug auf die Letztfragen ist von indischem Denken her bestimmt. „Die mit dem Tode eintretende Dekomposition führt zur Auflösung in das protopsychische ‚All-Eine', in das *Brahman*. Das entspricht nicht nur der Ansicht indischer, sondern auch vieler europäischer Philosophen und Naturforscher. Sich mit einem derartigen Weltbilde zufrieden zu geben, ist wohl nur für Menschen schwer, denen zuvor von Kindheit an gegenteilige Vorstellungen allzufest eingeprägt wurden" (267).

Diese nur andeutenden Hinweise auf den Inhalt der „Biophilosophie" können in keiner Weise einen Eindruck vermitteln von der Fülle an Informationen und Gedanken, die darin verarbeitet sind (vgl. das reichhaltige Literaturverzeichnis). Den Theologen wird eine Lektüre dieses Buches sicher zu einer vertieften Selbstbefragung in bezug auf seine eigenen Positionen zwingen.

Gimbte b. Münster. Werner Bröker.

Schiffers, Norbert: **Fragen der Physik an die Theologie.** Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 271 S.; kart. DM 19,80.

Der Autor beginnt mit einem „Vorwort als Rückblick" – dementsprechend seien zunächst (1.) die von ihm aus Physikbüchern erhobenen Fragen zusammengestellt, dann (2.) die Antworten darauf von seiten der Theologie, die ihm möglich bzw. sinnvoll erscheinen, wiedergegeben (2. Teil: „5 Tendenzen christlicher Theologie und deren Antworten auf die Fragen der Physik", 147–246) und zuletzt (3.) sei gefragt, w i e er im 1. Teil „Fragen an die Theologie in Quellenschriften der Physik", 11–143, diese Fragen erhebt.

1. Die Fragen:

a) Wie ist das physikalische Weltbild mit einem Schöpfer- und Schöpfungsglauben vereinbar, der „in der traditionellen dogmatischen Spekulation mit Hilfe der philosophisch-metaphysischen, symbolischen Weltbilder aristotelischer oder platonischer Abkunft" artikuliert ist (19, zu Kepler)? —

b) Wie kann ein Physiker noch an Heilswunder glauben (37, zu Galilei)? —

c) Die Physik entwarf nach F. Bacon nicht nur ein Programm zur theoretischen Erkenntnis, sondern auch zur praktischen Gestaltung, zur Verbesserung der Lebenssituation; sie schenkte dem Menschen eine neue Hoffnung. „Gelingt euch Theologen die Darstellung einer horizontalen Theologie, in der die Hoffnung der Menschen als Hoffnung auf Physik so darstellbar wird, daß Hoffnung auf Ordnung die Hoffnung auf Freiheit bestehen läßt" (45)? —

d) Kann sich Theologie auf einen Heilsbereich zurückziehen, der „nur einen anthropologischen Aspekt von Welterfahrung ausmacht, weil von Gott und Heil im Naturbild der Physik nichts zu erfahren ist" (72, zu Newton)? —

e) In der Aussage A. Einsteins wird deutlich, wie sehr auch in modernen wissenschaftlichen Aussagen die Tendenz zur Überhöhung ins Weltanschauliche, Theologische wirksam ist. Ist „der Theologie eine ideologiekritische Funktion zu eigen, die dem Fortschritt im Bedenken der einen Welt weiterhelfen kann" (143) ? —

Der Leser erkennt schnell, daß Sch. sehr allgemeine (und bekannte!) Fragen klar herausstellt. Auf den Einwand, daß diese Aufstellung keine neue Fragen enthalte, wird Sch. wohl zu recht antworten, daß solch' zentrale Fragen nicht je und je gestellt werden und daß sie damals, als sie es zum ersten Mal wurden, und heute, da sie noch nicht gelöst sind, „notvolle" Fragen waren und sind! „Die Naturwissenschaft entstand aus der Krise eines spätscholastischen Aristotelismus, der nur die Modalitäten des Wissenkönnens bedachte und sich nicht zur angewandten Wissenschaft vorwagte" (152) ... „die Fragen nach dem Heil in der Welt, die Anstoß für die frühen Naturwissenschaftler waren" (159; vgl. 160 u. 192).

2. Welche Antworten vermag der Theologe auf diese Fragen zu geben?

Sch. erwägt (wir geben nur die bedeutsamsten wieder) zunächst die Aussage Karl Barths (202—207) — Ergebnis: „Nicht das ‚Entweder Wissenschaft oder Glaube' ist gefragt, sondern mit der Anerkenntnis von Wissenschaft zugleich der Aufweis des entideologisierenden ‚Mehr' aus dem Glauben. Der von solcher Theologieeinschätzung aus mögliche Dialog mit der Wissenschaft wurde zwar auch vom späten Karl Barth noch nicht geführt; aber von dessen theologischer Wissenschaftsmethodologie aus wäre er möglich" (207). Sodann die Aussage R. Bultmanns (207—217) — Ergebnis: „Bultmanns wissenschaftlicher Informationssatz, ‚daß Christus der Offenbarer ist', scheint, weil er dem über sich hinausstrebenden Menschen zum Richtmaß wird, eine geglückte Verknüpfung von Wissenschaft und Glauben anzubieten. Die Dialektik zwischen Wissenschaft und Theologie scheint mit dieser Information überwunden zu sein" (212); jedoch: „Wahrheit und Geschichte gehören zusammen und nicht Wahrheit und ‚Kreisumschwung' des Systems, der allzu schnell sich aufdrängt, wenn man das Vorurteil des ‚Daß-Urteils' zum Vorentwurf einer existentialen Konstruktion macht. Eine Theologie des Neuen Testaments kann nicht in sich geschlossen sein, sie kann auch nicht eingeschlossen werden in eine existentiale Daseinsformel" (214) ... „man wird auf Möglichkeiten des Miteinanderseins von Eschatologie und Geschichte zurückfragen müssen und dabei der Daten und Begriffsmodelle über unsere Welt aus der Wissenschaft nicht entraten können" (215).

Nach diesen beiden Aussagen bespricht Sch. die Aussage der Scholastik, näherhin deren Prinzip der *analogia fidei* bzw. *analogia entis*. Diese „als Prinzip der theologischen Methode ruft geradezu nach dem Gespräch zwischen Wissenschaft und Theologie" (217). „Die Lehre der Seinsanalogie ist ein Entwurf des hermeneutischen Denkens, das zusehen will, ob in der Trennung von Gott und Welt noch das Gemeinsame gegeben ist, welches in notwendig dunkler Sprache als Sein benannt wird" (221). Sie hätten „E. Przywara, K. Rahner, J. B. Lotz, J. B. Metz und viele andere schon für die existentiale Seinseröffnung in Sprache und Geschichte bedacht" (222). Sch. will einen Schritt weitergehen, will die Anwendungsmöglichkeiten dieses Prinzips „für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel der Physik prüfen" (222).

Poblem ist dabei, wie die *analogia entis* „von der begrifflichen Weltformel aus in den Blick kommen könne" (226).

Sch. versucht das in folgenden Schritten: 1. „Sprache lebt ... zwischen Begriff und Sein, verweist auf beides, ist analog" (229); 2. gilt, daß „sich in begrifflich gefaßter Befragung der Natur nicht nur Begriffe bestätigen, sondern sich in der Tat etwas von Wirklichkeit anzeigt" (229), da ja „nicht das Sein des Seienden, von Ding und Welt, dem Beobachtungsobjekt der Physik, sondern der auf das Begriffliche zugeschnittenen kategorialen Sprechweise vom Ding in der Physik die Weite, wenn auch Unexaktheit einer Sprache, die im Seinshorizont beheimatet ist", (fehle) (231). „Die Wahrheit der Dingwelt wird zwar schon betroffen in einer richtigen Begrifflichkeit der Physik, umfassender aber ereignet sie sich im vor-wissenschaftlichen Wort" (233). 3. Das mag dem Wissenschaftler wie eine „Zumutung" erscheinen (233) — dennoch gilt: „Hinsehen, Zuhören und Staunen ist ein — wenn auch unwissenschaftlicher — Dienst an den Dingen" (233). Wird dieser geleistet, dann schürft das Dichterwort tiefer, noch tiefer das Wort der Offenbarung. 4. Es gilt somit vor allem eine Theologie des Wortes Gottes zu erarbeiten: „Das Analogiedenken ist ein Versuch, zwischen den je umfassenderen menschlichen Sprechweisen der physikalischen Formel, des philosophen Begriffs, der dichterischen Wirklichkeitsansage, und des Verkündigungswortes Fragen- und Gesprächsbrücken zu finden, um die Verweisung von Welt auf Schöpfung und damit auf Gott wieder glaubhafter zu machen" (236).

3. Soweit die Darlegungen des Autors. Er stellt fest, daß die „letztlich entscheidende Frage der Physik an die Theologie ist, ob es dieser möglich sei, Wahrheit in der Weltwirklichkeit umfassender aufzuzeigen, als dies mit Informationsbegriffen schon möglich ist" (241). Wird man diese Frage der Physiker nicht auch an Sch.s Darlegungen richten? D. h.: Wird dieses „Aufzeigen" nicht auch (gewiß nicht allein!) auf dem Niveau materialer Erkenntnisbestände und kategorialer Begrifflichkeit, keineswegs aber nur auf dem der Erkenntnistheorie (bzw. Methodologie) und Zeugnisrede durchgeführt werden müssen? Diesen materialen Erkenntnisbeständen wendet aber Sch. seine Beachtung nicht zu – den „Forschungsbericht" (1. Teil) versteht er selbst als „Überblick zur naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode" (sic!, 147).

Jeder Autor hat zweifelsohne das Recht der Auswahl (bei einem so umfassenden Thema sogar die Pflicht dazu!) – es entsteht aber die Frage, ob nicht Sch. bei seinem Überblick über die einzelnen Aussagen (1. Teil) in Verfolgung seiner Absicht, Methoden darzulegen und zu besprechen, die einzelnen Aussagen doch etwas preßt; ob er selber seine sehr zutreffende Feststellung „Nicht Entgegnen, sondern Mitdenken hilft" (vgl. 155) nicht etwas außer Acht ließ. Der Darlegung über Einstein wird man weithin folgen, ja, sie als sehr instruktiv erachten – obwohl man lieber eine ausführlichere Darlegung der Kopenhagener Deutung (z. B. der v. Weizsäckerschen „Meditationsstufen", 173) gewünscht hätte! Die Bewertung Spinozas, daß er nämlich die Gedanken Descartes' bzw. H. More's noch einmal „umspule" (63), mag als *lapsus linguae* hingenommen werden; die Charakterisierung der cartesianischen Philosophie als nichts denn „Konsequenzmacherei" (54) wird man hingegen nur schwerlich akzeptieren können. Bei der Skizzierung Newtonscher Gedanken folgt Sch. wohl zu einseitig M. Jammer. Die Berücksichtigung der Darstellungen F. Dessauers (speziell seines keineswegs überholten Buches „Weltfahrt der Erkenntnis, Leben und Werk Isaac Newtons") hätten Sch. vor einer Überbetonung der Abhängigkeit Newtons von der Kabbala bewahren können. Nicht nur einseitig gepreßt, sondern verzeichnet erscheint die Aussage Keplers, er erfinde „eine horizontale Erlösungstheorie" (22); habe einen Glauben „an eine Erlösung, zu der der Wissenschaftler den Weg zu kennen" vermeine (23); er vermeide zwar die pantheistische Identifizierung von Gott und Welt, habe aber den Aufstiegssternar: Welt, Schöpfer, Urbild der Geometrie. „Urbild und Erhalter der Welt in all ihrer Zerrissenheit ist nicht der Schöpfer, sondern die göttliche Geometrie" (23/4). Diese und ähnliche Aussagen bedürfen wohl einer nicht unerheblichen Modifizierung, zumindest Einschränkung. –

Diese Studie gibt Zeugnis von dem scharfen kritischen Vermögen ihres Autors und dessen guter Formulierungskunst (die freilich zuweilen sich selbst „abspult"), sie regt den Leser zum Bedenken der herausgestellten Fragen an und läßt diesen eine weitere Präzisierung der sehr allgemein, mehr in Andeutungen gegebenen Antworten wünschen (dadurch könnte Sch. u. a. verdeutlichen, warum er seiner Detail-Untersuchung einen so umfassend-allgemeinen Untertitel gab!).

Bad Honnef. Heimo Dolch.

Scheeben, Matthias Joseph: **Gesammelte Aufsätze.** Hrsg. von Heribert Schauf (Gesammelte Schriften, Bd VIII) Freiburg - Basel - Wien: Herder 1967. 310 S.; Ln DM 45,—.

Dieser Auswahlband der wichtigsten Aufsätze M. J. Scheebens, der Josef Höfer als „dem verdienten Herausgeber der Werke M. J. Scheebens" (5) gewidmet ist, erschien im Jahre 1967 als VIII. (und wohl letzter) Band der Gesammelten Schriften des auch für heute noch bedeutenden Kölner Dogmatikers. H. Schauf gibt in diesem Band einige der wichtigsten Artikel Sch.s in der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens in gewohnter Präzision heraus. Die gebotene Auswahl dürfte, da eine vollständige Herausgabe aller Artikel nicht in Frage kam, eine wichtige und wertvolle Bereicherung des übrigen, schon veröffentlichten Werkes Sch.s darstellen. Alle hier herausgegebenen Aufsätze befassen sich mit dem Hauptanliegen der Theologie Sch.s (und seiner Zeit), dem Verständnis der übernatürlichen Ordnung. Genannt seien beispielhaft: „Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben"; „Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum" (mit einigen weiteren Beiträgen gleichen oder ähnlichen Charakters); „Über das Wiederaufleben der Verdienste und die Wiederherstellung der Gnade durch die Buße".

Der Herausgeber hat zudem „versucht, die zeitgenössische Literatur und jene, die Scheeben behandelt, namhaft zu machen" (12). Neueste Literaturangaben werden aus verständlichen Gründen nicht gemacht. Die auch so durch viele Anmerkungen bereicherte Herausgabe dieser Aufsätze Scheebens ist eine willkommene Zugabe zu den Gesammelten Schriften, wie auch eine wertvolle Orientierungshilfe für jeden, der sich mit den Problemstellungen hinreichend tief vertraut machen will, welche die Theologie vor nun schon 100 Jahren beschäftigte (und auf die auch wohl die heutige Theologie über kurz oder lang sich wieder mehr zu besinnen gehalten sein wird, wenn auch auf Grund neu hinzugetretener Problemlagen).

Gerleve b. Coesfeld. Raphael Schulte.

Richard von St. Victor: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einf. u. Übers. v. Margot Schmidt (Münchner Universitäts-Schriften. Theol. Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 8) München — Paderborn — Wien: Verlag F. Schöningh 1969. XII, 75 S.; br. DM 8,80.

Germanisten wie Theologen fühlen sich immer wieder durch mannigfache Berührungspunkte ihrer beiden Forschungsgebiete zu äußerst fruchtbaren „Grenzüberschreitungen" angeregt. Auch die vorliegende Studie verdankt ihr Entstehen solchem Interesse. Die Beschäftigung mit der hochalemannischen Textausgabe des Hauptwerkes Rudolfs von Biberach, „Die siben strassen zu got" ließ M. Schmidt beachtliche Parallelen zwischen der mittelhochdeutschen höfischen Dichtung bzw. dem deutschen Minnesang und dem bedeutenden Traktat Richards v. St. Victor, *De quattuor gradibus violentae caritatis* entdecken. Angesichts der Ausstrahlung dieses Werkes auf die Spiritualität über Jahrhunderte hin, gerade auch im deutschen Sprachraum, schloß M. Schmidt durch dessen erstmalige Übertragung ins Neuhochdeutsche eine schmerzliche Lücke. Darüber hinaus verdient Richards Traktat einem breiten Leserkreis erschlossen zu werden, weil sich in ihm die Liebesfähigkeit des Menschen mit einer Kühnheit ohnegleichen bis zu ihren absoluten Grenzen ausgeleuchtet findet.

Die Einführung (1—16) betont, daß sich Richards Spätwerk in der Flut der Liebesliteratur des 12. Jh. vor allem dadurch auszeichnet, daß es die Liebe in ihrer Urgewalt (caritas violenta) aufscheinen läßt. Alle späteren Autoren, die über die Stufen der Liebe schrieben, waren wohl deswegen so sehr von ihm beeinflußt, weil er letztlich weder induktiv noch deduktiv vorgeht, sondern „durch die Lehre der Erfahrung unterrichtet" (n. 36). Erfahren wird hier jene unwiderstehliche Sehnsucht der menschlichen Natur nach ihrem Ursprung, die ihr Gott so tief eingepflanzt hat, daß sie ihr auch nach dem Sündenfall verblieb. Diese „geistige Lust" nimmt alle seelischen Kräfte in Beschlag, übermächtigt sie und treibt das Leben in seliger Selbstpreisgabe dem Tod entgegen. Dazu werden immer wieder analoge Schilderungen der „hohen Minne" aus der zeitgenössischen weltlichen Literatur beigebracht, vor allem aus dem „Tristan" des Gottfried von Straßburg. Die Einführung schließt mit Hinweisen auf nachweisbare Auswirkungen des Traktates „Über die Gewalt der Liebe" bis in das 18. Jh. hinein.

Es folgt der lateinische Text (nach Migne PL 196, 1207—1224) nach der Anordnung der kritischen Ausgabe von G. Dumeige, sowie die Übersetzung, die „grundsätzlich Genauigkeit und gedankliche Treue" anstrebt (17—73). In immer neuen Ansätzen schildert Richard den vierstufigen

Reifeprozeß der Liebe: wie sie auf der ersten Stufe zu sich selber aufsteigt, auf der zweiten sich selbst überschreitet, auf der dritten der Klarheit Gottes, auf der vierten der Demut Christi gleichgestellt wird. Der Traktat ist mit Schriftzitaten geradezu überladen. Sie zeugen von einer exegetischen Unbefangenheit, die das innere Mitgehen heute mehr erschwert als beflügelt. Die Studie schließt mit einem Bibelindex (74f).

Die fleißig und umsichtig erstellte Arbeit M. Schmidts läßt gelegentlich Wünsche offen, vor allem die Übertragung des Textes ins Deutsche. (So ist z. B. die Wiedergabe von Hl 8,7 in nr. 1 zum mindesten mißverständlich; *affectio* besagt weit weniger als „Gemüt" in nr. 24; das „Jubeln" auf der dritten Stufe der Liebe nr. 29 meint das erste Glied des mystischen Ternars *„jubilatio* – getrenge – übervart" und muß als terminus technicus kenntlich gemacht werden, soll man die Stelle recht verstehen; vgl. Einführung S. 5.) Gleichwohl bleibt die erstmalige Herausgabe dieses wichtigen Traktates Richards v. St. Victor in deutscher Sprache zweifellos eine höchst dankenswerte Leistung.

Regensburg. Ignaz Weilner †.

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Ethica commentum et quaestiones. Tres libros priores primum edidit Wilhelmus Kübel (Alberti Magni Opera omnia, tomus XIV pars I fasc. 1), Monasterium Westfalorum in aedibus Aschendorff 1968. XIV, 219 S. Einzelpreis: brosch. DM 115,—; Subskriptionspreis: brosch. DM 100,—.

Der vorliegende Faszikel, der die ersten drei Bücher des ungedruckten Ethikkommentars Alberts d. Gr. enthält, ist der erste Teil der ersten Hälfte des Bandes XIV der Kölner Albertus-Ausgabe. Zusammen mit den folgenden Büchern IV und V wird er den ersten Halbband des umfangreichen Kommentars bilden. Daß Albert neben dem gedruckten Ethikkommentar noch einen zweiten Ethikkommentar abgefaßt hat, wußte man aus den alten Katalogen der Werke Alberts, dem Stamser Katalog und dem Katalog des Heinrich von Herford, die auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Aber erst A. Pelzer ist es (1922) gelungen, diesen Kommentar handschriftlich nachzuweisen. Die kritische Ausgabe hatte G. Meersseman übernommen. Durch den Zweiten Weltkrieg wurde er jedoch daran gehindert, das Werk fortzusetzen. An seine Stelle trat nach dem Krieg C. Feckes und nach dessen Tod (1958) W. Kübel. Die ersten drei Bücher liegen nun im Druck vor, versehen mit ausführlichen Prolegomena, die über die Echtheit und die Abfassungszeit des Kommentars, über den Titel und die Einteilung, über die handschriftliche Überlieferung, über den Wert der Hss. und die Methode der Ausgabe zuverlässig unterrichten.

Die Echtheit des Kommentars steht außer Zweifel. Das Zeugnis der alten Kataloge, die von einem zweifachen Ethikkommentar Alberts berichten, wird bestätigt durch das Zeugnis der Hss., von denen sechs den vorliegenden Kommentar ausdrücklich Albert zuteilen. Zum Zeugnis der Hss. kommt das Zeugnis späterer Schriftsteller, die Zitate aus dem Kommentar unter dem Namen Alberts anführen, z. B. eine Randglosse im *Cod. Vat. lat. 2995*, auf die M. Grabmann hingewiesen hat, oder die Abfassung eines Ethikkommentars „mit Quästionen" durch Albert erwähnen, was sich nur auf den vorliegenden Kommentar beziehen kann. Hier ist vor allem eine Notiz des Wilhelm von Tocco in seiner Lebensbeschreibung des hl. Thomas von Aquin bemerkenswert, worin er sagt, Thomas habe, als Albert das Buch der Ethik „mit Quästionen" las, die Vorlesung seines Lehrers gesammelt und redigiert. Wieweit Thomas tatsächlich an der Abfassung des Kommentars beteiligt war, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Als sicher darf aber gelten, daß Thomas die Vorlesung Alberts über die Ethik in Köln gehört hat. Die Abfassung des Kommentars fällt in die Zeit des Kölner Studienaufenthaltes des hl. Thomas (1248—1252). Der Herausgeber verlegt sie in die Jahre 1250—1252. Sie fügt sich zwischen den Sentenzenkommentar und die große Aristotelesparaphrase ein.

Der genaue Titel des Werkes läßt sich weder aus den Angaben der Kataloge noch aus den stark voneinander abweichenden Bezeichnungen der Hss. feststellen. Der Herausgeber wählte den Titel *„Super Ethica"*, fügte aber zur Unterscheidung von der späteren Paraphrase, die keine Quästionen enthält, die Bezeichnung *„commentum et quaestiones"* hinzu. Das Werk zerfällt entsprechend dem Text des Aristoteles in zehn Bücher. Die einzelnen Bücher sind in Lektionen abgeteilt, die aber nicht mit den Kapiteln der Textvorlage zusammenfallen. Die einzelnen Lektionen bestehen gewöhnlich aus drei Teilen, der Einteilung des Textes, Quästionen und der Auslegung des Textes.

Dem Herausgeber standen neun Hss. zur Verfügung, die von A. Pelzer, M. Grabmann, Th. Käppeli, G. Meersseman, L. Bataillon und B. Guyot festgestellt wurden. Fünf davon enthalten den vollständigen Kommentar, nämlich die Hss. von Cambridge (Gonville and Caius College 510 = C), Wien (Dominikanerkloster 159 = W), Vatikan (Vat. lat. 722 = V), Stuttgart (Landesbibliothek H. B. X, 15 = S) und Krakau (Jagellonische Bibliothek 643 = J). Vier weitere Hss. enthalten nur Fragmente des Werkes: Troyes (Bibliothèque municipale 1236 = T), Vatikan (Chigi E.VII.225 = R), Neapel (Biblioteca Nazionale VIII.G.8 = N), Neapel (Archivio Grande cod. Museo 26 = D). Die zuletzt genannte Hs. wurde im letzten Krieg zerstört, ist aber teilweise in Photokopien erhalten geblieben. N ist wahrscheinlich eine Abschrift von D. Beide haben einen abgekürzten Text der Bücher II—VII; D hat darüber hinaus noch den vollständigen Text der Bücher VIII—X. T enthält nur die Quästionen ohne die Textauslegung. R enthält die Ethikübersetzung des Robert Grosseteste und an den Rändern Auszüge aus dem Kommentar Alberts. Für die Erstellung des Textes waren natürlich in erster Linie die fünf Hss., die den vollständigen Text bieten, heranzuziehen. Die Krakauer Hs., die durch Feuchtigkeit stark beschädigt ist und fast unleserlich geworden ist, wurde außer acht gelassen, da Proben ergaben, daß ihre Lesarten von geringer Bedeutung sind. Die Sonderlesarten der Hss. von Stuttgart und Wien, die nahe verwandt sind, erwiesen sich zum großen Teil als willkürlich und fehlerhaft. Als Vorlage für die Edition kamen darum hauptsächlich die Hss. von Cambridge und vom Vatikan (V) in Betracht, die einander nahestehen. Den besten Text bietet die Hs. von Cambridge (s. XIII). Von der zweiten Gruppe ist die Vatikanische Hs. (R) die wertvollste.

Als Textvorlage für seinen Kommentar benützte Albert die zwischen 1240 und 1249 entstandene griechisch-lateinische Übersetzung des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (1235—1253), die bei der Abfassung des Kommentars zum vierten Sentenzenbuch des Petrus Lombardus im Jahre 1249 erstmals zur Kenntnis Alberts gelangt war. Der Herausgeber hat in dankenswerter Weise dem Kommentar Alberts den Text der Übersetzung Roberts nach drei Hss. beigegeben, ohne damit die Absicht zu verbinden, eine vollendete kritische Ausgabe zu schaffen. Albert benützte für seinen Kommentar aber auch die älteren Teilübersetzungen der Nikomachischen Ethik, die *translatio vetus* (l. II—III) und die *translatio nova* (l. I). Gewöhnlich führt er sie unter der Bezeichnung *„alia translatio"* an; einmal teilt er die *translatio vetus* Boethius zu. Unter der Bezeichnung *„alia translatio"*, aber auch unter der Bezeichnung *„secundum Commentatorem Arabem"* oder *„secundum Arabem"* führt er auch den mittleren Kommentar des Averroes zur Nikomachischen Ethik an, den Hermannus Alemannus im Jahre 1240 zu Toledo aus dem Arabischen übertragen hatte. Ein weiteres Hilfsmittel Alberts für die Abfassung seines Kommentars bildeten die Kommentare griechischer Gelehrter, die Robert Grosseteste in Verbindung mit seiner Übersetzung der Nikomachischen Ethik übertragen und durch eigene Zutaten ergänzt hatte. Für die ersten drei Bücher kommen die Kommentare des Eustratios (für Buch I) und eines Anonymus (für die Bücher II und III) in Betracht. Albert führt sie gewöhnlich unter der Bezeichnung *„Commentator"*, gelegentlich auch unter der Bezeichnung *„Commentator Graecus"* an. Der Herausgeber gibt in den Anmerkungen die Texte der griechischen Kommentatoren, auf die Albert Bezug nimmt, nach *Cod. Vat. lat. 2171* im Wortlaut wieder und unterscheidet durch Vergleich mit dem griechischen Text der Berliner Ausgabe, was Eigentum der Kommentatoren und (in Klammern) was Zutat des Robert Grosseteste ist. Die zahlreichen Zitate aus der aristotelischen Metaphysik hat Albert in unserem Kommentar zum Teil aus der *Metaphysica vetus*, zum Teil aus der *Metaphysica nova* des Michael Scottus übernommen. Eine Benützung der *Metaphysica media*, die er später seiner Metaphysikparaphrase zugrunde legte, konnte der Herausgeber in den ersten drei Büchern unseres Kommentars nur an einer einzigen Stelle mit Wahrscheinlichkeit nachweisen.

Der Textausgabe ist ein zweifacher Apparat beigegeben. Der erste enthält die Varianten der Hss. Um den Charakter und den Wert der einzelnen Hss. zu kennzeichnen, ist der Apparat am Anfang umfangreicher als in den späteren Partien. Der zweite Apparat enthält die Quellen. Es werden nicht bloß die von Albert selbst als Zitate angegebenen Stellen nachgewiesen. Darüber hinaus werden auch Quellen für die Erklärung mancher Wörter und Stellen angeführt, die nicht als Entlehnung kenntlich gemacht ist. Da die Quellen oft nur mit dem Namen des Autors, manchmal sogar unter einem falschen Namen angegeben sind, erforderte der Nachweis der Quellen nicht bloß ein hohes Maß von Zeit und Arbeit, sondern auch ein hohes Maß von Kenntnissen in der philosophischen Literatur des Altertums und des Mittelalters.

Die Bedeutung des ersten Ethikkommentars Alberts liegt darin, daß er der erste vollständige Kommentar der lateinischen Scholastik zur Nikomachischen Ethik ist. Als solcher stellt er einen wichtigen Schritt in der Aristotelesrezeption des Mittelalters dar. Durch diesen Kommentar kam Thomas von Aquin mit der aristotelischen Ethik in Berührung. Wenn die ganze Ausgabe abgeschlossen ist, wird man ein sicheres Urteil über den Einfluß Alberts auf seinen Schüler und über das Verhältnis beider in der Erklärung der aristotelischen Ethik gewinnen können. Dem Herausgeber gebührt für seine sorgfältige Arbeit Dank und Anerkennung.

Eichstätt. Ludwig Ott.

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XL, pars A. In Opuscula introductio generalis. Contra errores Graecorum. Appendix: Liber de fide Trinitatis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae: ad Sanctae Sabinae 1967. X, 165 p.

Der angezeigte 1. Faszikel des 40. Bandes der großen Leoninischen Thomasausgabe wendet sich den wichtigen „Opuscula" des Aquinaten zu und bietet zuvörderst (in französischer Sprache) eine sehr gründliche und gehaltvolle „allgemeine Einleitung" (I–X) in diese literarische Gattung unter den Thomasschriften. Auch die Entstehung und Überlieferung der verschiedenen Sammlungen und Kataloge der Thomasischen Opuscula werden hier genauestens verfolgt und gewürdigt mit dem Ergebnis, daß von den gelegentlich dem hl. Thomas zugeschriebenen 54 Opuscula nur 31 als ohne jeden Zweifel echt betrachtet werden dürfen.

Der Hauptteil des Faszikels (A 1—105) bringt sodann die kritische Ausgabe des gerade heute wieder aktuellen Opuskulums „Contra errores Graecorum", dessen Authentizität absolut feststeht. Thomas hat es im Auftrag des Papstes Urban IV. verfaßt, und zwar nicht als eine Art Kampfschrift gegen die schismatischen Griechen, wie es der gängige Titel vermuten lassen könnte, sondern als theologisches Gutachten zu einem „Libellus", einer Zusammenstellung von Texten griechischer Kirchenväter (in lateinischer Übersetzung), die der Papst dem Aquinaten zugesandt hatte. Dem Auftrag Papst Urbans entsprechend, bemüht er sich im 1. Teil des Opuskulums (A 71—86) redlich, den dogmatisch einwandfreien oder doch tragbaren Sinn mancher Textstellen aufzuzeigen, die für westliche Ohren zunächst befremdlich, ja unrichtig klingen mußten — übrigens handelt es sich bei diesen *dubia* überwiegend um unechte Texte! —, um dann im 2. Teil (A 87—105) darzutun, wie trefflich sich die griechischen „Autoritäten" des übermittelten Libellus zum Erweis wichtiger Lehrpunkte des katholischen Glaubens heranziehen lassen, nämlich des Ausgangs des Hl. Geistes auch vom Sohn, nicht vom Vater allein, des Primates des römischen Bischofs über die ganze Kirche, der durchaus berechtigten Verwendung ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie und der Existenz des Fegfeuers. Dabei befassen sich 31 *capitula* dieses 2. Teiles mit dem erstgenannten Lehrpunkt, 7 mit dem zweiten und je eines mit dem dritten und vierten, so daß die letzteren nur mehr als ein Anhang zu den ausgedehnten trinitarischen Darlegungen erscheinen.

Das Thomasische Opusculum basiert also völlig auf dem griechisch verfaßten Libellus, der in seiner lateinischen Gestalt, wie er St. Thomas vorlag, durch einen überaus glücklichen Fund des Antonio Uccelli 1869 wieder ans Licht trat im *Cod. Vatic. Lat. 808*. Alles spricht dafür, daß dieses Werk, dessen Entstehung und Eigenart die Herausgeber unseres Faszikels eine lange, sehr scharfsinnige Untersuchung widmen (A 7—20), um 1254/56 von dem Griechen Nikolaus von Durazzo (oder von Cotrone, zu dessen Bischof er 1254 aufrückte) verfaßt wurde, und zwar für den griechischen Kaiser Theodor Lascaris, der dann seinerseits eine eigene Schrift über den Ausgang des Hl. Geistes, nämlich eine Katene von Vätertexten, herausgab. Sehr wahrscheinlich hat Nikolaus selbst seinen Libellus ins Lateinische übertragen und diese Übersetzung Papst Urban IV. überreicht, der sie 1263 oder 1264 dem hl. Thomas zuleitete (A 18f).

Ein ganz schwerwiegender Vorzug der neuen Ausgabe des Thomasischen Opuskulums besteht nun darin, daß ihm die Editoren den genannten, 1869 von Uccelli wiederaufgefundenen Libellus seinem vollen Umfang nach angefügt haben (A 107–151), wobei jeder Text kenntlich gemacht und in einem eigenen Apparat aufgeführt wird, den Thomas in seiner Schrift verwendet hat, wie anderseits im Thomasischen Text die entsprechenden Verweise auf den nachfolgenden Libellus nicht fehlen. Dessen Titel lautet übrigens „Liber de fide Trinitatis", was uns die Tatsache erklärt, daß sich der Aquinate in seinem Opuskulum ganz überwiegend mit den trinitarischen Themen von der Gottheit des Hl. Geistes und seinem Ausgang vom Vater und vom Sohne beschäftigt; denn ebendies tut auch der Libellus. Wenn Thomas dabei dem ihm von Urban IV. übermittelten, aus dem Griechischen übersetzten Textbuch volles Vertrauen entgegenbrachte, so darf man ihm deswegen keinen Vorwurf machen. Allerdings sind die im Libellus zusammengestellten griechischen „Autoritäten" zum guten Teil unecht oder doch von Glossatoren erweitert. Aber für Thomas bestand gar keine Möglichkeit, die Zuverlässigkeit des ihm dargebotenen Materials im einzelnen zu prüfen und zu sichern, so daß die seit dem 17. Jh. von kritischen Gelehrten, z. B. von J. Launoy und C. Oudin, gegen ihn erhobenen Vorwürfe der Leichtgläubigkeit, ja der Temerität (A 7) ungerecht sind. Thomas hat nur mit großer Umsicht und einem bewundernswerten theologischen Tiefblick den ihm vom Papste erteilten Auftrag erfüllt, nämlich die Begutachtung des übersandten Libellus de fide Trinitatis rücksichtlich seiner Brauchbarkeit zur Verteidigung des katholischen Glaubens. Gewiß ist für unser neuzeitliches kritisches Bewußtsein und unsere heutige Kenntnis der Väterliteratur seine Arbeit zum großen Teil „vergebens geschehen", wie man mit unsern Herausgebern ohne Bedenken zugeben muß (A 19). Indessen darf nicht einmal dem Verfasser des griechischen Libellus der Vorwurf bewußter Fälschung oder Irreführung gemacht werden: Er hat allem Anschein nach recht eilfertig aus bereits vorliegenden Florilegien die von ihm zusammengestellten Vätertexte entnommen und in unkritischer Weise auf ihre Verifikation verzichtet (A 13f).

Den einzelnen „Fontes Libelli", von denen manche freilich als „non reperti" bezeichnet werden müssen, gehen die Editoren mit größter Sorgfalt und Umsicht nach (A 14–17), ebenso wie der handschriftlichen Überlieferung des Thomasischen Opuskulums selbst. Was diesbezüglich in der langen, gründlichen „Étude critique de la tradition" (A 26–66) von ihnen geboten wird, läßt wirklich nichts zu wünschen übrig und verdient höchstes Lob. Dementsprechend ist auch die Gestaltung des Thomastextes ganz ausgezeichnet und wohl nicht mehr zu überbieten. Ein doppelter umfangreicher Apparat begleitet ihn (Textvarianten der verschiedenen wichtigen Handschriften und Quellennachweise im Libellus und außerhalb seiner), während sich der edierte Libellustext (A 109–151) sogar auf einen kürzeren dreifachen Apparat stützt. Eine Reihe wertvoller Indices (A 153–165) zum Opuskulum des Hl. Thomas wie zum Libellus bringt die mustergültige Edition, die der großen Leoninischen Ausgabe voll und ganz würdig ist, zum Abschluß.

S. A 6^{b}, Zeile 6 von unten lies: CEG II 39 (statt: ... 37). S. A 96^{a}, Zeile 18 ist m. E. die handschriftlich belegte Lesart *gigneret* vorzuziehen (statt: *gignitive*). S. A 99^{a}, Zeile 15 von unten ist nach *procedat* ein *et* einzufügen, wie die völlig parallele Formulierung S. A 99^{b}, Zeile 1 zeigt.

Freiurg i. Br. Klaudius Jüssen.

Küng, Hans: **Wahrhaftigkeit.** Zur Zukunft der Kirche. (Kleine ökumenische Schriften 1) Freiburg: Herder (1968). 240 S.; kart. DM 12,80,—.

Das vorliegende Buch fragt nach der Zukunft d e r Kirche, nicht nach der Zukunft der Kirchen oder gar nach der Zukunft des Glaubens. Es hat vor allem die römisch-katholische Kirche in ihrer nachkonziliaren Situation und Gestalt im Blick. Es stellt sich die Frage, ob d i e s e Kirche ihrem Auftrag entspricht und wie sie ihm gerecht zu werden vermag, um dadurch auch der Einheit der Christen zu dienen. Dabei ist es dem Verfasser wichtig, daß die Diskussion „nicht nur in kritischer Skepsis, Resignation oder Aggression am Rande der Kirche" (106) verläuft, sondern aus positivem Engagement und „theologischem Pflichtbewußtsein" (92) erwächst, wie sie dem kirchlichen Theologen entsprechen und der Kirche allein nützen.

Daß K. die Frage nach der Zukunft dieser Kirche gerade unter das Stichwort „Wahrhaftigkeit" stellt, ist keineswegs zufällig, oder bloß persönliche Vorliebe. Zwar weiß der Verfasser sehr wohl, daß Wahrhaftigkeit allein zur Erneuerung der Kirche keineswegs genügt, ja sogar in Fanatismus und satanische Übertreibung (103ff) ausarten kann. Trotzdem gibt es gewichtige historische und theologische Gründe für die Bevorzugung dieses Stichwortes, die aus der Konfrontation biblischer Botschaft und moderner Welt entspringen.

Diese Gründe werden bes. im 1. Teil des Buches genannt: während sich im Denken der letzten zwei Jahrhunderte zunehmend ein Pathos der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit durchsetzt und zur Norm allen Verhaltens wird, bleiben diese Tugenden in der Kirche merkwürdig vernachlässigt (25—44). Dies ist umso auffälliger, als sie in das Zentrum der Botschaft Jesu gehören (45—61). — Dieser Kontrast zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Kirche, zwischen ihrem Angebot und den Erwartungen des heutigen Menschen macht deutlich, daß in der Frage der Wahrhaftigkeit „ein, wenn nicht der zentrale Blickwinkel gefunden ist, unter welchem die Problematik der nachkonziliaren Kirche" gesehen werden muß (19). Wahrhaftigkeit meint dabei „die gegen Widerstände behauptete Durchsichtigkeit des Menschen (bzw. auch einer menschlichen Gemeinschaft) für sich selbst und damit auch für andere" (97). Diese Tugend ist in der nachkonziliaren Zeit doppelt wichtig: denn nachdem die erste Konzilseuphorie nachgelassen hat, besteht jetzt die Gefahr, daß die notwendigen Reformen der Kirche so dosiert und verbrämt werden, daß am Ende unter anderen Vorzeichen doch wieder alles beim alten bleibt (10ff). Was der Anspruch der Wahrhaftigkeit für die römische Kirche heute konkret bedeutet, macht Küng an dem Aufgabenkatalog deutlich, dessen Bewältigung für die Zukunft der Kirche lebenswichtig ist (62ff; 213ff).

Hat der erste Teil des Buches mehr normativen Charakter und dient der Bereitstellung notwendiger Maßstäbe zur Beurteilung der Lage, so wendet sich der zweite Teil den konkreten Aufgaben und Problemen selbst zu. Dabei ergänzen sich grundsätzliche Erwägungen und konkrete Analysen, wie es dem Charakter des Buches (Zusammenstellung verschiedener Vorträge und Stellungnahmen) entspricht. Hierbei kommen in verschiedener Intensität ziemlich alle Probleme zur Sprache, die heute im theologischen und kirchlichen Gespräch Vorrang haben: Kirche als Institution, Amt und Charisma, „Demokratisierung" auf allen Ebenen, Pflichtzölibat, Eheverständnis (anhand von *Humanae Vitae*) ... Der Verfasser scheut sich erfreulicherweise nicht, auch strittige Probleme anzufassen, Tabus aufzubrechen und Lösungen anzubieten, die in den Augen vieler als neu oder gar gefährlich gelten müssen, während sie anderen, Seelsorgern wie „Laien", eine gute Orientierungshilfe und wirkliche Befreiung sein werden.

Eine Würdigung des Ganzen muß von der Tatsache ausgehen, daß Küng in diesem Buch die Ergebnisse seines Werkes „Die Kirche" (Freiburg 1967) voraussetzt und konkretisiert (21). Das gilt für die Methode („im Lichte des NT und der historischen Entwicklung" 130) und ihre Problematik, das gilt für den einprägsamen, oft brillanten Stil (vgl. 62ff; 134f; 140 u. ö.), seine Vorzüge und Gefahren, es gilt für das leidenschaftliche Engagement in der Sache und für die Zielsetzung des Ganzen: mutige, bisweilen scharfe, niemals „negative" Kritik zur Erneuerung der Kirche.

Ohne die großen Verdienste und Vorzüge des Buches schmälern zu wollen, seien drei grundsätzliche Erwägungen angeschlossen, die bei der sicher fälligen (und wünschenswerten) Zweitauflage berücksichtigt werden könnten. Sie betreffen die Analyse dessen, was Wahrhaftigkeit ist, die Bewertung des Konzils und die Sprache des Buches.

K. sieht klar, daß die Frage der Wahrhaftigkeit nicht nur ein individual – moralisches Problem in der Kirche (und im Einzelnen) ist, sondern mehr noch ein Problem der Kirchenstruktur (124ff). Seine Darstellung würde m. E. wesentlich gewinnen, wenn dieser Unterschied zwischen moralischen und strukturalen Kategorien durchgehend beachtet würde. Wahrhaftigkeit ist ja gerade nicht nur eine Sache guten Willens und sittlicher Anstrengung, sondern hängt entscheidend von psychischen und sozialen Bedingtheiten ab. Die Analysen von Marx, Kierkegaard und Nietzsche haben das deutlich gezeigt. Für die Ekklesiologie würde sich daraus die Forderung ergeben, über die mögliche und wirkliche Selbstentfremdung der Kirche nachzudenken u n d sie in *concreto* aufzuzeigen: etwa im Zusammenhang von Unwahrhaftigkeit (trotz subjektiv besten Willens!!) und bestimmter Herrschaftsstruktur, von Bewertung der Sexualität (Ehe und Zölibat!) und Machtausübung u. ä. P. Tillich weist einmal auf das Dämonische auch in der Kirche hin und warnt davor, diese o b j e k t i v e Dialektik moralisch zu interpretieren. „Sonst bleibt es entweder bei dem Verbesserungswillen der fortschrittlichen oder bei dem Bewahrungswillen der konservativen Auffassung" (Ges. W. VI 67). Wahrhaftigkeit, die gesuchte, ist eine Tugend „jenseits von Gut und Böse" und bedarf einer Darstellung „im außermoralischen Sinn" (Nietzsche), wobei uns gerade Nietzsche zeigen kann, wie schnell sich diese Wahrhaftigkeit gegen ihre Herkunft aus dem Christlichen wenden kann.

Die zweite Erwägung bezieht sich auf Küngs Würdigung des Konzils. Er sieht in ihm eine „solide Basis" (162) für künftige Reformen gegeben und preist seine Leistungen – gewiß mit Recht. Er betont auch, was so oft verschwiegen wird, daß das letzte Konzil nicht einfach Einfall und Leistung der Kirchenleitung war, sondern mindestens ebenso das Ergebnis des Leidens vieler Theologen und „Laien" (139; 199). Betont K. aber ebenso die Grenzen des Konzils? Er weist mit Recht z. B. darauf hin, daß das Konzil im Blick auf die kirchlichen Ämter recht zeitbedingte und veränderbare Aussagen übernommen und in gewisser Weise sanktioniert hat (129). Wäre es aber um der „angewandten Wahrhaftigkeit" (80) willen nicht notwendig gewesen, auf den Schriftgebrauch konziliarer Texte und ihre fehlende hermeneutische Reflexion kritisch hinzuweisen? Würde Küngs Analyse nicht noch treffender, wenn er das Weltverständnis des Konzils überprüfte?

Eine letzte Erwägung sei als Frage formuliert: Könnte es mit der Vernachlässigung der „strukturalen (Un-)Wahrhaftigkeit" zusammenhängen, daß die Sprache Küngs bisweilen recht euphorisch und predigthaft wirkt? (vgl. „innere Freude", 23; „frohe und kühne Wahrhaftigkeit", 62; „einsame Helden in einem Kampf", 199; u. ö.). Es wäre zu wünschen, daß dieses wichtige Plädoyer für die Wahrhaftigkeit in der Kirche sich der Sprache bedient, die der Sachlichkeit soziologischer Analysen und der betonten Nüchternheit moderner Literatur entspricht.

Diese drei Anregungen wollen die Bedeutung von Küngs Buch nicht mindern, sondern unterstreichen. Dieses ist in der heutigen Situation für alle ein Gewinn, „denen die Kirche wichtig ist" (21) und die „die programmatischen Versprechungen des Konzils" (17) erfüllt sehen möchten.

M ü n s t e r. G o t t h a r d F u c h s.

Schultze, Bernhard: **Das Gottesproblem in der Osttheologie.** (Aevum Christianum, Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, 7) Münster: Aschendorff 1967. VI, 89 S.; Ln DM 12,—, kart. DM 10,50.

Der vorliegende Band macht einem weiteren Leserkreis die 1958 im deutschen „Collegio di Santa Maria in Camposanto" vom Verf. gehaltenen „Vorlesungen über das Gottesproblem in der Osttheologie", ergänzt und überarbeitet, zugänglich.

Die Arbeit beginnt mit den für das Verständnis des behandelten Problems notwendigen Definitionen der Begriffe „Osten" und „Osttheologie", verbunden mit einer Gegenüberstellung von Ost- und Westtheologie, die sich seit der Trennung in verschiedenartiger Weise fortsetzten (4). Dieser Auffassung könnte man insofern zustimmen, als der schon vorhandene Unterschied im theologischen Denken nun bestätigt und z. T. mehr polemischen Charakters wurde. Es bedeutet aber eine fundamentale Verkennung der griechischen theologischen Entwicklung, wenn es auf S. 5 heißt, daß der Osten keine kontinuierliche Entwicklung der Patristik aufzuweisen habe. Die byzantinische Theologie kann man nur als eine organische Fortsetzung der Patristik verstehen. Symeon der Neue Theologe (949—1022) und Gregorios Palamas (1296—1359) — um zwei Byzantiner zu nennen, die der Verf. behandelt — stehen durchaus auf dem Boden der patristischen Tradition. Außerdem vermißt man hier einen Hinweis auf die verschiedenen philosophischen Voraussetzungen der östlichen und westlichen Theologie.

Besonders gelten sie für die Beschäftigung der Väter und ihrer Nachfolger mit dem Gottesproblem. Das wird in dem Abschnitt „Die Patristik" ersichtlich, wenn er mit dem Kampf der Urkirche gegen den Gnostizismus beginnt, der zwischen Philosophie und Theologie nicht unterschied und dessen Gottesproblematik von Klemens und Origines übernommen wird, mit denen die Theologie gewaltige Fortschritte gemacht hat (8).

Aus der Antiochenischen Schule werden Theodoros von Mopsuestia und Nestorios genannt wie auch die besonders im Kampf gegen den Arianismus hervorgetretenen Väter, Ephrem der Syrer, Basileios der Große, Johannes Chrysostomos und Gregorios von Nyssa, dessen Gotteslehre in knapper Form wiedergegeben wird. Ebenso kurz wird mit einigen Zitaten aus „De divinis nominibus" die natürliche und mystische Gotteserkenntnis des Menschen bei Pseudo-Dionysios Areopagites gestreift, der den Übergang zu den Byzantinern S y m e o n dem Neuen Theologen und Gregorios P a l a m a s bildet, aus deren Darstellung des Gottesproblems einige Proben gegeben werden. Der Verf. hebt die Aktualität des Palamas in der Ostkirche zu Recht hervor. Zu den angeführten Veröffentlichungen orthodoxer Theologen ist auch die Habilitationsschrift eines Schülers von Prof. P. Christou, der in Thessaloniki eine neue Gesamtausgabe der Werke des Palamas leitet, zu nennen: G. Mantzarides, Die Lehre des Gregorios Palamas über die Vergöttlichung des Menschen, Thessaloniki 1963 [griechisch].

Zwischen Palamas und M a x i m o s dem Griechen († 1556) steht G e n n a d i o s Scholarios († nach 1468), der als „der vorzüglichste und letzte von Rom getrennte byzantinische Theologe" (Jugie) einen Abschluß bedeutet wie Maximos als der erste byzantinische Theologe im Reich des Großfürsten von Moskau einen Anfang (33). Doch zwischen beiden besteht ein wesentlicher Unterschied; denn sie haben zwar die westliche Theologie kennengelernt, aber während Gennadios unter dem Einfluß der Scholastik stand, wandte sich Maximos mit Entschiedenheit vom Westen ab (35). Aus dieser polemischen Haltung ist m. E. auch z. T. eine negative Beurteilung der Philosophie zu erklären, deren Bedeutung er nur in der methodischen Schulung des Verstandes sieht. Daher scheint mir die zitierte (80, Anm. 7) Beurteilung Maximos' durch Dimitrij Čiževskij ohne Verständnis zu sein.

Vor der Betrachtung des Gottesproblems im letzten Stadium der Osttheologie, in der neuen byzantinisch-slavischen Religionsphilosophie oder Fundamentaltheologie, wird noch einmal die Verschiedenheit der theologischen Entwicklungslinie im Osten und Westen erläutert, und zwar im Nestorianismus, Monophysitismus und schließlich etwas ausführlicher am byzantinisch-slavischen Christentum (43—48).

Nicht ganz einsichtig ist der Zusammenhang des „modernen östlichen Atheismus", der an den russischen Atheisten Belinskij, Bakunin und Herzen erläutert wird, mit der alten Osttheologie. Der Vergleich (56f) der These Bakunins, Gott sei nicht durch die Wissenschaft und die Theologie zu erfassen, sondern in der Revolution, mit der Auffassung östlicher Theologen, daß der menschliche Verstand unfähig sei, an das Wesen der Gottheit heranzukommen, ist m. E. unhaltbar und irreführend, denn es liegt kein Abhängigkeitsverhältnis vor, und zudem sind die Motive des Atheisten Bakunin und der existenziell gottsuchenden Osttheologen völlig verschieden. Dies erkennt auch der

Verf. selbst später (70) und versucht, die Berührungspunkte „nicht nur in den einzelnen Behauptungen, sondern auch und wohl noch mehr in der Mentalität des Apophatismus, in der Abneigung gegen die abstrakte Philosophie und gegen die natürliche Metaphysik" zu suchen.

Überzeugender ist die Rechtfertigung des Kapitels „Der moderne östliche Atheismus" als Voraussetzung für das Verständnis der russischen Religionsphilosophen, die sich mit den Atheisten auseinandersetzen mußten (62).

Treffend ordnet der Verf. die Religionsphilosophen in die philosophischen und theologischen Strömungen ein, wenn er bei ihnen vom „Zusammenfallen dreier Ebenen" spricht (65): Philosophie, Theologie und Mystik, und dies als „in der Antike verwurzelt, im Platonismus, Neuplatonismus und in der Patristik" sieht.

Es wäre zu viel verlangt, in diesem kleinen Buch eine gründliche Behandlung des Gottesproblems in der Osttheologie zu erwarten; doch es bietet dem westlichen Leser einige anregende Perspektiven einer Gedankenwelt, die ihm nicht ohne weiteres zugänglich ist.

Münster. Anastasios Kallis.

Daecke, Sigurd Martin: **Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie.** Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 425 S.; Ln DM 29,80.

Der doctor seraphicus entwarf einst das „Itinerarium mentis in deum" als Wegweisung für den durch Gottes Heilstun erleuchteten Menschen; die mittelalterlichen Denker bedachten in ihren metaphysischen Erwägungen den Aufstieg zu Gottes Existenz kraft der natürlichen Vernunft als „Abschattung" (nicht Ersatz oder Komplement!) dieses „Itinerarium". Ob der späte Bonaventura seinen Entwurf durchhalten konnte, ist nach F. v. Steenberghen und J. Ratzinger (gegen E. Gilson) zweifelhaft geworden – sicher ist, daß die Neuzeit diesen Syntheseversuch nicht mehr durchstehen konnte: Ein immer tiefer gehender Riß zwischen der „heillosen Welt und dem weltlosen Heil" (W. Kamlah) tat sich auf. Und nach der radikalen Neubestimmung des Sinnes metaphysischer Denkbewegung durch und nach Descartes und nach dem Scheitern aller physiko-teleologischer Gottesbeweise (Kant gegen Chr. Wolff, Baumgarten) erschien ein Aufstieg zu Gott naturali lumine nicht mehr möglich: Der Riß zwischen heilloser Welt und weltlosem Heil wurde zu dem unüberbrückbar scheinenden Graben zwischen einer gottlosen Welt und dem weltlosen Gott.

Physiker wie G. Süßmann (^{3}RGG IV, 1379) geben sich mit der Feststellung dieser Diastase zufrieden – ein so belesener, klar denkender und kritisch prüfender, von der Sache getriebener Theologe wie S. M. Daecke vermag dies nicht! Ihn bedrängt die Frage, was wohl eher in der Treue zur Heilsbotschaft kritisch verantwortet werden kann: die Feststellung der Diastase oder das Ringen um Synthese? Kann heute Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit gläubig bezeugt und vor dem Forum der fides, die Einsicht sucht, verantwortet werden? Vielleicht heute, nach der Aussage Teilhards, wiederum? Diese zentrale Frage untersucht der Autor des vorliegenden Buches.

In einem 1. Teil zieht er die beiden Gegenpositionen innerhalb der evangelischen Theologie aus: Die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit einerseits in der Linie Hegel — Tillich — Bloch (das panreligiöse Wirklichkeitsverständnis und die Weltlichkeit Gottes, 21—74), andrerseits in der Linie W. Herrmann — Gogarten — Bonhoeffer (das nichtreligiöse Wirklichkeitsverständnis und die Weltlichkeit der Welt, (91—138), sodann legt er die Aussagen Ebelings und Pannenbergs als „Ansätze der Überwindung" des Gegensatzes dieser Gegenpositionen dar (139—185). Der mit diesen Aussagen noch wenig vertraute Leser bekommt einen guten Einblick, der darin schon orientierte weiterführende, vertiefende Erhellung. Der Leser mag zunächst argwöhnen, es kämen hier im 1. Teil nur ev. Theologen zu Wort und nicht auch Teilhard — dem ist nicht so: Immer blendet der Autor zum anderen über. In einem Anhang („Teilhards Denken und die deutsche evangelische Theologiegeschichte" (186—235) will der Autor natürlich nicht wechselseitige Einwirkungen aufweisen (was illegitim wäre!), aber aufzeigen, daß „Teilhard durchaus nicht der einsame erratische Block in der philosophisch-theologischen Landschaft ist" (235), daß m. a. W. viel von dem, was Teilhard sagte, tatsächlich auch schon in der ev. Theologie (zumal in der Linie von J. Böhme — Oetinger — Schelling her) gesagt wurde. Mit diesem Anhang leitet er zum 2. Teil seines Buches über (239—416), in dem er zunächst die Grundgedanken Teilhards zum in Rede stehenden Thema darlegt und dann zeigen will, wie fruchtbar deren Berücksichtigung für die Diskussion des Themas innerhalb der ev. Theologie sein kann bzw. könnte — da ja „Teilhards eigentliche Entdekkung ist, daß es nicht einen prinzipiellen und immer verborgenen und einen prinzipiell und immer offenbaren Gott gibt" (346).

Der Autor weiß bestens um die Schwierigkeiten der Teilhard-Interpretation, bejaht das Risiko des (notwendigerweise anzuwendenden) Deutungsprinzips „Teilhard besser verstehen zu wollen, als er sich selbst verstand" (9), verheimlicht auch nicht die sich dadurch ergebende Möglichkeit einer Engführung bzw. Pressung des Gedankens: „Hier tritt ein Protestant mit einer protestantischen Fragestellung an Teilhard heran" (9). Diese Engführung ist wohl in der Tat bei der einen oder anderen Frage vorhanden, z. B. bei der Einordnung bzw. Wertung des eucharistischen Kultes im Leben und Denken Teilhards. Man wird jedoch deshalb nicht mit dem Autor rechten, sondern im Gegenteil, man wird ihm danken, daß er einen präzisen Standpunkt einnimmt (und durchhält!). Eine so vielschichtige, zuweilen sogar schillernde Aussage wie die Teilhards muß von vielen Seiten betrachtet und durchleuchtet werden!

Dem Autor gelingt eine, bisherige Darstellungen weiter hinter sich lassende, hervorragende Einführung in die für das Thema wichtigsten Gedanken Teilhards (s. u.), aus dessen gesamten Schrifttum originaliter erhoben und gegenüber zahlreicher Sekundärliteratur profiliert. Aus der Fülle der bereichernden, weiterführenden Einsichten sei hier nur eine hervorgehoben. Teilhard kennt nicht einfach, wie oft behauptet, die Zweiheit von (naturwissenschaftlichem) Wissen und christlichem Glauben, sondern die Trias: Wissen — allgemein weltlicher Glaube — spezifisch christlicher Glaube. Die Zuordnung (Synthese) dieser beiden Glauben ist sein Hauptproblem! Der weltliche Glaube „vermittelt zwischen Denken und Glauben: einerseits reißt er das Denken mit sich zur Vorwegnahme der Zukunft und andererseits trifft er sich mit dem Offenbarungsglauben in dem gemeinsamen Zielpunkt Omega (342)". Dem *Offenbarungsglauben*, dem Glauben an Gott, entspricht die Erfahrung des *offenbaren* Gottes, die Begegnung mit dem kosmischen Christus, ...dem als Gott offenbaren Omega... Der weltliche Glaube erfährt den noch verborgenen, den noch nicht offenbaren Gott" (345). Gerade durch diese Differenzierung „bietet Teilhards Denken eine Alternative zu den herrschenden Strömungen der gegenwärtigen evangelischen Theologie" (356).

Vorliegendes Buch ist als 1. Band eines zweibändigen Werkes gedacht, es bringt „nur die Prolegomena zur Dogmatik, während die zentralen Fragen von Schöpfung, Sünde und Erlösung in einer späteren Studie (d. i. im 2. Band) behandelt werden sollen" (6). Es ist dem Autor zu wünschen, daß seine Absicht und Hoffnung, diese „Prolegomena" möchten das Gespräch zwischen der ev. Theologie und Teilhard eröffnen, Erfüllung finden, und daß ihm bald die Fertigstellung des 2. Bandes gelingt.

Einige Verbesserungswünsche seien zum Schluß angemerkt: Es fehlen Sach- und Autorenverzeichnis – kein ganz unerheblicher Mangel, zumal hier, da so viele Autoren mit (notwendigerweise!) vielen Vor- und Rückverweisen besprochen werden. Es wäre wohl auch wünschenswert, wenn einige zentrale Begriffe wie z. B. „Erfahrung" oder „Metaphysik" präziser gefaßt würden (In bezug auf das Wort Geschichtlichkeit muß ja wohl heute jeder jedem anderen einen großen Präge-Spielraum zubilligen!). Jeweils von weltlicher, religiöser, metaphysischer, gläubiger „Erfahrung" sprechen, ist zweifelsohne legitim – nur müßte die Analogizität solchen Sprechens deutlich beachtet werden. Und: Nur einmal wird (Ritschl 91) genauer bestimmt, was „Metaphysik" meinen soll, ansonsten schillert dieses Wort (zumal sein Adjektiv!) mehr oder weniger in der ganzen Breite alltäglichen Sprachgebrauches bzw. umgreift in gleicher Weise die Metaphysik der Alten wie die Chr. Wolffs oder Baumgartens (Physiko-Theologie!), die wahrlich sehr verschieden sind. Ist aber nicht u. a. auch ein präziser Metaphysik-Begriff vonnöten, wenn in theologie- bzw. geistesgeschichtlicher Hinsicht über Schöpfung gehandelt werden soll – der wohl zentralen Problematik der Aussage Teilhards? Hoffentlich gelingt dem Autor die Präzisierung dieser und ähnlicher Begriffe, damit sein 2. Band ebenso ertragreich werde wie der 1. Band.

Bad Honnef. H. Dolch.

Häring, Bernhard: **Das Gesetz Christi.** Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien. 3 Bde, München: Wewel-Verlag 1967 (8. Aufl.), 1823 S. — Gr. 8°; Ln. DM 98,—.

Eine Moraltheologie, die es innerhalb von 14 Jahren zu acht Auflagen (33 000 Ex.) bringt und die zudem inzwischen in acht Sprachen übersetzt wurde, bedarf keiner weiteren Empfehlung. Sicherlich zählte das vorliegende Werk Härings während der letzten Jahre im deutschen Sprachbereich zu dem am weitesten verbreiteten und benutzten moraltheologischen Handbuch. Die Bedeutsamkeit dieses Werkes als „Lese- und Lebebuch des christlichen Ethos" – vor allem aber der personale und christozentrische Charakter dieser responsorischen Ethik – wurde bereits

bei den Rezensionen der vorausgehenden Auflagen genügend herausgestellt.

Insofern sich jedoch die neue Auflage als eine gründlich neu bearbeitete ausgibt, sollen im folgenden die gegenüber der vorausgehenden 7. Auflage (1963) vorgenommenen Änderungen aufgezeigt und darüber hinaus noch einige Wünsche vorgetragen werden.

Zunächst sind die Gliederung des gesamten Stoffgebietes und sogar die Seitenzahlen der einzelnen Texte (bis auf einige wenige Ausnahmen) auch in der Neuauflage gleich geblieben. Die Ergänzungen erstrecken sich im wesentlichen auf eine Einarbeitung der einschlägigen Konzilstexte, so z. B. die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zur Freiheit (vgl. I, 150 und 192), zum Gewissen (I, 178; 192f; 199), zur Liturgie (II, 47f und 63). Ein eigenes Verzeichnis der einzelnen eingearbeiteten Texte des II. Vatikanischen Konzils am Schluß des Handbuches wurde den bereits vorhandenen Registern beigefügt. Sprachlich schlägt sich die mit den Konzilstexten angebahnte Änderung gewisser Gesichtspunkte in einzelnen Formulierungen nieder. So wird statt einer Spendung der Sakramente „an Schismatiker und Häretiker" nunmehr von einer Spendung „an Nichtkatholiken" gesprochen (II, 180). Die folgenden Texte sind durchaus ökumenisch ausgerichtet und bringen eine gewisse Dynamik gegenüber einer vorausgehenden Haltung zum Ausdruck: „Weder Starrheit, die an Bestimmungen festhält, welche unter ganz anderen Umständen gegeben wurden, noch Unklugheiten, die den Anschein des Indifferentismus erwecken würden, dürfen die Entwicklung des Ökumenismus stören" (II, 183). Einige Urteile sind abgeschwächt. So wird in der vorausgehenden Auflage noch betont, daß die Kirche niemals die sogenannte weltanschaulich-neutrale Schule billigen könne, während in der Neuauflage die weltanschaulich-neutrale Schule lediglich als „sehr unvollkommen" bezeichnet wird (III, 124 bzw. 125).

Bedeutsamer als die neueingeblendeten Konzilstexte sind doch die inhaltlichen Änderungen gewisser Aussagen, die sich sporadisch abzeichnen. So hat sich vor allem die Stellung des Verfassers zur christlichen Gemeinschaftsschule wesentlich geändert; sie wird nicht mehr nur als Gefahr zum Indifferentismus, sondern auch als möglicher Dienst für den Ökumenismus gewertet (II, 75). Auch der in diesem Zusammenhang oft genannte Interkonfessionalismus wird auch in seiner positiven Bedeutung hinsichtlich der ökumenischen Bestrebungen gesehen, die besonders das II. Vatikanische Konzil gefördert hat (II, 70f und 75).

Zum Thema „Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes" hätte man gern noch einige weitere Überlegungen zur Geschichtlichkeit desselben erwartet. Auf alle Fälle hat der Verfasser in einer neu eingefügten Anmerkung darauf hingewiesen (I, 280 Anm. 8), daß der heilige Alfons von Liguori die Epikie unter Umständen auch auf das natürliche Sittengesetz anwenden würde, wenn infolge der Umstände die Handlung von sittlicher Unordnung frei wäre.

Daß sich heute einige Probleme differenzierter darbieten, zeigt sich auch in einigen inhaltlichen Abänderungen und an jenen Texten, die in der neuen Auflage ganz wegfallen. So wird der Begriff der operativen Sterilisation enger gefaßt und unter gewissen Umständen die Berechtigung eines solchen Eingriffes ausdrücklich zugestanden: „Sagen Vernunft und Verantwortung, daß eine Schwangerschaft jetzt und immer ausgeschlossen sein muß, so liegt ... keine Sterilisierung im moralischen Sinn vor, da Unfruchtbarkeit bereits als Wille Gottes vorgegeben ist" (III, 261). Die in der 7. Auflage noch apodiktisch aufgestellte Forderung: „Auch eugenische Gründe können eine Unfruchtbarmachung keineswegs rechtfertigen" (III, 261), ist nunmehr ganz fallen gelassen.

Weiterhin wird eine allzu aktualistische Wertung der Ipsation, die sich in den vorausgehenden Auflagen noch in dem Satz „Jede Ipsation ist an sich offenbar schwere Sünde" (III, 309) niederschlug, nunmehr behutsam abgeändert zu: „Die Ipsation an sich ist schwere Sünde. Es ist jedoch unrichtig und unpädagogisch, dieses Prinzip auf die Situationen junger ringender Menschen in einer rein statischen Weise und im einseitigen Blick auf den einzelnen Akt anzuwenden" (ebd.). An dieser Stelle werden Überlegungen — wie sie sich in den Sexualpädagogischen Richtlinien der Deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1964 vorfinden — eingearbeitet (ohne daß dieses Dokument im einzelnen genannt wird).

Erweiterungen finden sich auch hinsichtlich der Mischehe (III, 331f), allerdings wird die neue Mischehenregelung vom 18. März 1966 noch nicht genannt.

Ein wesentlicher Fortschritt zeichnet sich in der neuen Auflage ab in der Bewertung der Geburtenregelung (III, 353ff) — man sollte besser von „Empfängnisregelung" sprechen! Hier weist der Verf. im Anschluß an die Konzilstexte von ‚Gaudium et spes' auf die verschiedenen Auslegungen der kirchlichen Schulen und Theologen hin, ohne dabei auf die strenge Auslegung (die nur die Zeitwahl bzw. Enthaltsamkeit als Methode zur Empfängnisregelung gelten läßt) zu verpflichten: „Niemand kann verpflichtet werden, der strengeren Schule zu folgen, wenn er in seinem Gewissen überzeugt ist, die wesentlichen Werte seiner Ehe gemäß der Auslegung der milderen Schule wirksamer zu schützen" (III, 360). Diese Feststellung dürfte auch heute — nach Herausgabe von ‚Humanae vitae' — noch ebenso gelten.

Fragwürdig erscheinen allerdings einige Thesen, die — obwohl wissenschaftlich heute so sicherlich nicht mehr gültig — in der neuen Auflage doch noch beibehalten werden, etwa wenn die Stillpflicht der Mutter als eine der Art nach schwere Pflicht bezeichnet wird, da es wahrscheinlich sei, „daß sich mit dem Stillen leicht charakterliche Anlagen auf das Kind übertragen" (III, 115). Häring stützt sich hierbei u. a. auf eine Veröffentlichung aus dem Jahre 1924 von W. Grosam, wonach eben eine künstliche Auffütterung des Kindes in den ersten Monaten bei Stillmöglichkeit seitens der Mutter als schwere Sünde zu bezeichnen sei (III, 116)!

Man gewinnt allerdings immer mehr den Eindruck, daß die lebendige Sprache Härings, die vor 15 Jahren bei der Erstauflage des Werkes sicherlich noch den rechten Ton traf, heute bereits schon wieder durch eine größere Nüchternheit abgelöst wurde. Unter den Studenten finden Formulierungen wie „Das Ja zur allumfassenden Liebesherrschaft Gottes" (Titelblatt von Band III) — oder das „Ja zur Königsherrschaft Gottes über alle Lebensbereiche" (III, 26) einfach keine Resonanz mehr. Der heutige junge Mensch besitzt eben keinerlei Verhältnis mehr zu einem Königsgedanken vergangener Zeiten. — So bedeutsam das Apostolat der Sühne auch heute noch bleibt, so lehnen junge Menschen in einem moraltheologischen Handbuch doch Formulierungen ab wie: „Er (gemeint ist der Verehrer des Herzens Jesu) schaut in Liebe und christlichem Mitleiden auch auf jene, für die der Heiland gelitten hat ..." (II, 389).

Was die Literaturauswahl betrifft, so wird man bei einem solchen großen Sammelwerk keineswegs alle inzwischen vorgelegten moraltheologischen Neuerscheinungen erwarten dürfen. Doch vermißt man einige bedeutsame Facharbeiten – ja man erhält den Eindruck, daß Literaturergänzungen jeweils nur sporadisch vorgenommen wurden, wobei im folgenden nur die bis 1966 erschienene Literatus berücksichtigt wird.

Zur Geschichte der Moraltheologie wären noch folgende Studien nachzutragen: Wilhelm Ernst, Die Tugendlehre des Franz Suarez, Leipzig 1964; Franz Furger, Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte (Stuttgart 1965); Johannes Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (Münster 1963); Sigfried Erich Klöckner, Die Lehre vom ewigen Gesetz bei Bartholomäus Mastrius von Meldola (Werl 1964); Ignaz Weilner, Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik (Regensburg 1961); Dennis Doherty, The Sexual Doctrine of Cardinal Cajetan (Regensburg 1966); Anton Meinrad Meier, Das peccatum mortale ex toto genere suo (Regensburg 1966) (Alle drei zuletzt genannten Arbeiten erschienen in den von M. Müller herausgegebenen Studien zur Geschichte der Moraltheologie!); weiterhin die für die Geschichte der Sexualmoral bedeutsamen kleineren Beiträge von Franz Scholz.

Von systematischen moraltheologischen und moralpsychologischen Arbeiten (wobei hier noch von den einschlägigen Zeitschriftenartikeln abgesehen wird) wären unter anderem erwähnenswert: Ad van Bentum, Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen (Paderborn 1965); Ernst Spengler, Das Gewissen bei Freud und Jung mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung (Zürich 1964); Bernhard Langemeyer, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1963); Robert Blomme, Widerspruch in Freiheit. Eine Analyse des heutigen Sündenbewußtseins und der Sünde (Limburg 1965); Martin Buber, Schuld und Schuldgefühle (Heidelberg 1958); Johannes Bökmann, Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie (Köln 1964); Wilhelm Korff, Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966). R. Egenter — P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie (München 1965); Piet Schoonenberg, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch (Zürich 1966); Thomas Roberts (Hrsg.), Empfängnisverhütung in der christlichen Ehe (Mainz 1966); Bruno Schüller, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung (Düsseldorf 1966) (vgl. auch die weiteren ausgezeichneten Beiträge von B. Schüller!).

Unter den genannten reformatorischen bzw. protestantischen Arbeiten vermißt man u. a.: Knud E. Løgstrup, Die ethische Forderung (Tübingen 1959; 2. Aufl. 1968); Helmut Thielicke, Theol. Ethik III: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst (Tübingen 1964); Ivar H. Pöhl, Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner (Zürich 1963); Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers (Gütersloh 1965).

Heute darf die Moraltheologie auch an den sozialpsychologischen und an den einschlägigen philosophisch-soziologischen Untersuchungen nicht vorübergehen. Von A. Mitscherlich wird zwar ein vor zwanzig Jahren erschienenes Werk genannt (III, 229), aber man vermißt sein Werk „Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie" (Erstauflage München 1963; inzwischen mehrfache Neuauflagen; vgl. weitere Studien desselben). Auch Herbert Marcuse's Werk „Eros und Kultur (1957; später als „Triebstruktur und Gesellschaft") sollte genannt und kritisch abwägend bedacht werden.

Einige kleine Korrekturen: Statt „Krautzky" (III, 255 und 765) muß

es heißen „Kautzky"; statt „K. Wolf" (III, 240 und 777) muß es heißen „K. Wolff"; die Ethik von N. N. Söe (vgl. I, 75) ist inzwischen in neuer Bearbeitung 1957 erschienen; das gleiche gilt von Band I der Theologischen Ethik H. Thielickes (in 2. Auflage 1958; vgl. I, 302).

Derartige Nachträge sollten bei einem Standardwerk, für dessen Neubearbeitung hinsichtlich der Literatur in einer Moraltheologischen Akademie, dem Alfonsianum in Rom, doch offensichtlich zahlreiche Mitarbeiter herangezogen werden könnten, systematisch vorgenommen werden, soll das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit eines solchen Lehrbuches erhalten bleiben. Allerdings erhebt sich gerade in diesem Zusammenhang die Frage, ob heute in der Zeit des Umbruches und Wandels überhaupt die Zeit für Lehrbücher noch gegeben ist. Wie in allen Wissenschaftszweigen so bedarf es auch in der Moraltheologie neuer hermeneutischer Überlegungen; der Frage der Normenfindung und Normenbegründung sollte eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, wobei die soziologischen Untersuchungen kritisch mit zu berücksichtigen sind. Aber gerade hierzu finden sich noch wenig Ausführungen, die dem wissenschaftlichen Anliegen des Faches und der Generation von heute entsprechen. Im großen ganzen wird eben jedes Lehrbuch nach einer gewissen Zeit seine Aufgabe erfüllt haben. Diese Zeitspanne ist in der gegenwärtigen Umbruchsituation in Gesellschaft und Kirche wesentlich kürzer bemessen als in früheren Zeiten. Vielleicht bedürfte es heute über das vorliegende Handbuch hinaus eines neuen Ansatzes.

München. Johannes Gründel.

Bergmann, Hermann: **Auf dem Wege zur Persönlichkeit.** Wesen, Wert und Recht der Individualität. Eine anthropologische Studie (Werdende Welt Bd I). Limburg: Lahn-Verlag 1964. 354 S.; br. DM 14,80.

In einer Zeit, in der die Individualität immer mehr zugunsten von Kollektivitäten vernachlässigt wird, aber andererseits Individualitäten sich gegen diese ihre Einschmelzung in kollektive Lebens- und Erlebniszusammenhänge einer „etablierten Gesellschaft" wehren, ist das vorliegende Buch mit seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit und allgemeinverständlichen Sprache eine begrüßenswerte Orientierungshilfe.

In drei Teilen wird zunächst „Das Wesen der Individualität" (13—70) als „Faktum", als Erkenntnisgegenstand, als phänomenologisches oder physisches und schließlich als metaphysisches Wesen dargestellt. Dann folgt das zweite Kapitel „Der Wert der Individualität" (71—180), in welchem philosophisch und theologisch der „Individualitätswert" begründet, gegenüber dem Bereich des Nicht-Individualen abgegrenzt und schließlich „im Corpus Christi Mysticum" betrachtet wird. Das letzte Kapitel behandelt „Das Recht der Individualität" (191—330), und zwar als „natürliche Individualität" und als „übernatürliche Individualität". Den Schluß bildet ein viel Wegweisung enthaltendes Literaturverzeichnis sowie ein Sachverzeichnis.

Überall bemüht sich der Verfasser, *nova et vetera* miteinander zu verbinden, vor allem die Erkenntnisse der philosophischen und theologischen Anthropologie mit anderen Zeugen dieser Lehre vom Menschen in Verbindung zu bringen. Wenn Ethik normative philosophische Anthropologie, und Moraltheologie normative theologische Anthropologie ist, dann können beide in der heutigen Problematik ihrer Bereiche aus dem Buch reichen Nutzen ziehen. Daher ist es sowohl dem Theoretiker als auch dem Praktiker zum Studium zu empfehlen.

Bochum. G. Ermecke.

Auer, Alfons: **Christsein im Beruf.** Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1966. 318 S.; Ln DM 24,—.

Unter denen, welche sich mit der Theologie des Berufes und der Berufsethik besonders befaßt haben, ist der Tübinger Moraltheologe A. mit an erster Stelle zu nennen.

Das vorliegende Werk behandelt im I. Teil: Zur Geschichte des Berufsverständnisses (23—97/109); im II. Teil: Immanente Berufsethik (115—191); im III. Teil: Christliche Integrierung der immanenten Berufsethik (197—307); der „Schluß" (308—310) faßt die Grundgedanken dieser Berufstheologie und Berufsethik zusammen. — Im I. Teil werden vom Altertum bis in die Neuzeit wichtige Aussagen zum Thema gesammelt und mit verbindendem Text dargestellt. Zu mehr reicht offenbar die heutige wissenschaftliche Einsicht noch nicht aus. Besonders gut gelungen erscheint uns das 3. Kapitel: Das Berufsverständnis in der Neuzeit, angefangen mit Luther und dem Luthertum. Als Definition bringt A.: „Wenn wir . . . von Beruf sprechen, meinen wir jedenfalls die dauernde Beschäftigung, mit der der Mensch für sich und seine Familie den Lebensunterhalt verdient, in der er zugleich seine persönlichen Anlagen zur Entfaltung bringt, sich in die Gemeinschaft eingliedert und seinen Beitrag zu ihrem Wohl leistet und in der er das ihm anvertraute Stück Welt zur Ordnung oder zur Schönheit gestaltet. In dieser Bestimmung sind die wesentlichen innerweltlichen Aspekte des Berufes angedeutet. Sie werden im folgenden zu entfalten sein" (102f).

In gediegenen spekulativen Darlegungen wird dieser Begriff von Beruf im einzelnen unter Einbeziehung der wichtigsten theolgischen und sozialwissenschaftlichen Literatur herausgearbeitet, wobei wir allerdings hinsichtlich des Ineinanders und Zueinanders von Christ und Welt, Weltgestaltung durch Berufsarbeit, göttlichem und menschlichem Wirken Bedenken haben, wenn es z. B. auf S. 308f heißt: „Gott wirkt zuinnerst im Universum und seiner Geschichte, das Universum aber lebt in jedem Augenblick vom Seinsstrom Gottes und wird von ihm auf dem Wege der Entfaltung und Erfüllung immer weiter vorangedrängt. Damit ist auch dem Dualismus zwischen Gottesdienst und Weltdienst der Boden entzogen. Die Frömmigkeit kann nicht mehr weltlos, der Weltdienst nicht mehr gottlos sein. ... Es gibt keinen religiösen Sonderraum neben der übrigen Lebenswirklichkeit und außerhalb ihrer, keine Parallelität des Religiösen und Beruflichen, es gibt höchstens außen und innen, Stoff und Form, Leib und Seele. Und schließlich löst sich im christlichen Berufsverständnis auch der Dualismus zwischen finis operis und finis operantis ..." Wir glauben, daß hiermit Richtiges für eine christliche Berufsauffassung und -ethik angedeutet ist, glauben aber nicht, daß es zu einem Zusammenfall der verschiedenen Lebens- und Tätigkeitsformen kommt, sondern nur zu einer Integration der „niederen" in die „höheren". – Auch möchten wir nicht so einfach unterschreiben, was A. sagt: „Es versteht sich von selbst, daß im christlichen Berufsethos jeder Minimalismus durch das Ethos der Verantwortlichkeit und der schöpferischen Freiheit überwunden wird" (309). Hier werden in der Begeisterung für eine gute Sache Dinge zusammengeworfen, die wohl in Relation stehen sollten, aber keineswegs immer darin stehen. In gleicher Linie liegt die Behauptung (310) „... wo etwa die strenge Verbindlichkeit einer Betriebsordnung nichts mehr vorzuschreiben vermag, weiß sich der Mensch unter dem Anspruch Gottes". Gleiches gilt für das Verhältnis von Arbeitseinsatz und objektiver Sachlichkeit als Vorbedingungen fruchtbarer Arbeit. Hier scheint A. doch einer Utopie sittlich-sozialer berufsethischer Höchstleistungsforderungen zu erliegen, welche nicht einmal in dieser Form Inhalt eines Zielgebots sein können.

Diese und vielleicht vermehrbare andere kritische Ausstellungen – bei einer solchen Arbeit übrigens notwendig anfallende – mindern aber nicht den Gesamtwert dieses für jede Theologie und Ethik des Berufs im Ganzen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung grundlegend bleibenden Werkes. Gegenüber einer heute so beliebten „personalistischen" – „existenzialistischen" – „transzendental-philosophischen" Denkweise und ihren oft jedem Sprachempfinden widersprechenden Redeweisen, zeichnet sich das Buch von A. aus durch klare Gedankenführung und eine allgemeinverständliche Sprache.

Bochum. G. Ermecke.

Savramis, Demosthenes: **Religionssoziologie. Eine Einführung.** (Sammlung Dialog, Bd 24) München: Nymphenburger Verlagshandlung 1968. 205 S.; Ppb DM 12,80.

Der Verf. war ursprünglich in Griechenland und in der Griechisch-Orthodoxen Kirche zu Hause. Er ist jetzt Privatdozent für Soziologie an der Universität zu Köln. Um gleich zu Beginn seines Buches die realsoziologische Bedeutung der Religion deutlich zu machen, nennt Savramis die heiligen Kühe Indiens, die nicht geschlachtet werden dürfen, und die Versuche zur Einführung der Ehescheidung in Italien, von denen „unter dem Einfluß der Kirche" seit 1878 elf im italienischen Parlament gescheitert seien.

Der Verf. gliedert seine Einführung in die Religionssoziologie in drei Teile. Der erste Teil dient der Darstellung der Geschichte religionssoziologischen Denkens von den Vorläufern bis zur Verselbständigung dieser Wissenschaft. Im zweiten Teil behandelt Savramis das, was er „die sogenannte ‚neuere' Religionssoziologie" nennt. Er führt in diesem Teil Klage über eine Zweckentfremdung der Religionssoziologie, die sie zu einem Instrument im Dienste kirchlich pastoraler und auch marxistischer Zielvorstellungen werden ließe und dabei Sozialforschung zu einer Markt- und Meinungsforschung des kirchenbezogenen Verhaltens pervertiere.

Der dritte Teil der Abhandlung soll „Sinn, Aufgaben und Möglichkeiten religionssoziologischer Forschung" darlegen. Darin erläutert der

Verf. seine Konzeption von der Religionssoziologie als „einer synthetischen Wissenschaft, ... die aus der Verbindung mehrerer Disziplinen entsteht". Die Theologie ist dabei neben Soziologie und Religionswissenschaft „eine der in der Religionssoziologie vereinigten Disziplinen". Für den Religionsoziologen fordert Savramis die Fähigkeit, „die Einseitigkeit seiner Persönlichkeitsstruktur" zu überwinden. Das könne er dadurch leisten, daß er seinen persönlichen Glauben zurücktreten ließe. In diesem dritten Teil seines Buches stellt der Verfasser auch den Menschen „im Licht der Religionssoziologie" dar. Er verwirft die Menschenbilder der verschiedenen Spezialdisziplinen, den *homo religiosus*, den *homo oeconomicus*, den *homo sociologicus* usw. allesamt wegen ihrer Einseitigkeit. Er plädiert für eine „Gesamtanschauung des Menschen", für einen mehrdimensionalen Menschen, den er als *homo religiosociologicus* bezeichnet.

Als verdienstvoll dürfen wohl jene Teile des Buches angesehen werden, in denen der Verf. die Einsichten der ‚Klassiker' der Religionssoziologie (Ernst Troeltsch, Max Weber u. a.) und amerikanischer Religionssoziologen referiert. Über weite Strecken gerade jener Passagen der Abhandlung, in denen der eigene Standort des Autors entwickelt wird, leidet das Buch teils an dem Ressentiment, teils an der geringen Überzeugungskraft der Argumentation. Das beginnt bei der Vorgeschichte im ersten Teil des Buches, wo Savramis Ansätze religionssoziologischen Denkens bei Homer erkennt und schreibt: „... auch Sokrates und Platon ... sind keine geringeren Vertreter religionssoziologischen Denkens." Der Verf. läßt den Leser darüber im Unklaren, wie er Soziologie und Religionssoziologie gegeneinander abgrenzt, und ob er eine solche Abgrenzung überhaupt vornehmen will.

Schon am Ende des ersten Kapitels trägt Savramis „die eine Wahrheit" vor, „die darin liegt, daß konfessionell engagierte Theologen keine objektive Religionssoziologie betreiben können." Er formuliert damit eine These, die wie ein Leitmotiv das Buch durchzieht. Es scheint den Verf. nicht zu stören, daß er selbst diese „Wahrheit" an den Beispielen der Amerikaner John Donovan und Joseph H. Fichter widerlegt, denen er beiden zugesteht, zugleich engagierte Christen und angesehene Religionssoziologen zu sein. Eine konsequente Scheidung zwischen Religionssoziologie einerseits und angewandter Sozialforschung oder auch Markt- und Meinungsforschung im Dienste einer Kirche oder Partei andererseits ließe sich völlig sachlich ganz einleuchtend begründen. Anstatt das aber zu tun, polemisiert Savramis gegen eine Anwendung der Religionssoziologie durch außerwissenschaftliche Instanzen und vertritt damit eine spezifische wissenschaftstheoretische Position, die er allerdings nicht in seine kritische Reflexion einbezieht.

So ist das Buch dem Verf. unter der Hand zu einem autobiographischen Dokument geraten. Indem Savramis sich gegen „die Konfessionalisierung der Religionssoziologie" wendet, bekennt er durch den Stil seiner Argumentation, daß ihm selbst die Religionssoziologie zur Konfession geworden ist. So erklärt sich wohl auch die erstaunliche Formel von dem *homo religiosociologicus*.

Aachen. Horst Jürgen Helle.

Bunnik, Ruud J.: **Das Amt in der Kirche.** Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. Aus dem Niederländischen übertragen von Hugo Zulauf. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969. 220 S.; Ppb. DM 16,80.

Die Bücher über Amt und Kirche schießen wie Pilze im Herbstregen aus dem Boden. Ihr Wert ist oft sehr unterschiedlich. B. ist es gelungen, in kurzen, knappen Ausführungen und leicht lesbaren erfrischendem Stil einen Einblick in die ganze Problematik der heutigen Amtsauffassung zu geben. B. versucht an die Fragen nicht aus psychologischer, soziologischer und anthropologischer Sicht heranzugehen, sondern er will bewußt eine theologische Neubesinnung auf das kirchliche Amt eröffnen.

In den drei Teilen seines Buches liefert B. zuerst eine Bestandsaufnahme der Krise des Amtes. Darauf bemüht er sich um einen theologischen Aufriß und schließlich um eine Weichenstellung für das Amt von morgen.

Besonders bedrückend findet B. den Konkurrenzkampf, den man allenthalben zwischen Klerikern und Laien feststellen kann. Schon Bonifaz VIII. wies auf die Feindschaft beider Klassen in der Kirche hin. Überdies ist ein konstanter Auszug aus dem Amt zu bemerken, eine Unterbesetzung und Überalterung der Amtsträger. Diese ist wohl darauf zurückzuführen, daß heute der Priester durch sein Amt sich seiner Menschlichkeit entfremdet fühlt und oft in einer inneren Schizophrenie lebt.

Im zweiten ausführlichsten Teil ist B. darum bemüht, eine theologische Sinnhaftigkeit des Amtes zu finden, da auch für die kirchliche Gemeinschaft Autoritätsstrukturen notwendig seien, wenn diese auch nicht mit „autoritären Strukturen" verwechselt werden dürfen. Besonders geeignet findet B. den Begriff des „Volkes Gottes", um ein statisch-institutionelles Mißverständnis des Amtes abzuweisen. Vor allem sei zu betonen, daß der Amtsträger, der Bischof und Priester, sich nicht dadurch von anderen Glaubenden unterscheidet, daß er inhaltlich besondere Dinge kann, zu denen sonst niemand fähig ist. „Materiell" gibt es keinen spezifischen Arbeitsbereich für den Amtsträger, wohl aber setzt dieser einen besonderen Akzent. B. erwähnt z. B., daß früher auch Diakone die Eucharistie gefeiert haben (68). Selbstverständlich ist ein heilsvermittelndes Opferpriestertum ausgeschlossen. Auch liegt die wahre Kontinuität der Gemeinde und damit des apostolischen Amtes nicht notwendig in der Sukzession, denn „Geschlechtsregister" garantieren nicht die Einheit der apostolischen Verkündigung und Kirche. Für B. ist das Amt wesentlich eine formale Garantie für die Gegenwart Christi in der Kirche (73). Der Bischof ist verantwortlicher Repräsentant Christi (104). Alle Sakramentalität versucht B. von der Kirche als Ursakrament her verständlich zu machen.

In einem Ausblick auf die Zukunft, in der die Trennungslinien fallen, die Vielfalt des Amtes betont und die Freiheit in der persönlichen Lösung des Amtsträgers bez. des Zölibats geschenkt werden sollte, sucht B. die ökumenische Bedeutung der Neubesinnung auf das Amt aufzuzeigen. Auch die echte Gleichberechtigung der Frau in der Kirche ist ein Anliegen, so daß auch ihr der Zutritt zum neuverstandenen Amt eröffnet werden kann. Eine Bibliographie gibt einen kurzen Überblick über die wichtigsten Neuerscheinungen in diesen Fragen.

Wenn auch die Ausführungen nicht allzu anspruchsvoll sind, so ist doch mit dieser Veröffentlichung eine erste gute Information über die Amtsfrage gegeben. Besonders hervorzuheben ist die vorsichtige und besonnene Art der Darstellung, die nichts rhetorisch überspielt, sondern sich dem Problem stellt. Sehr stark schließt sich der Autor an J. A. T. Robinson an, was aber keineswegs den katholischen Geist dieses Buches beeinträchtigt. Es ist auch weniger ein kühner Vorstoß als eine überlegte Bestandsaufnahme der heute in der katholischen Kirche anerkannten fortschrittlichen Ansichten. Küngs Buch „Die Kirche" hat in vielen Details seinen Einfluß ausgeübt. So gelangt B. zu ähnlichen Resultaten über die Kirche und das Amt wie Küng.

Man kann dem Autor nicht zum Vorwurf machen, daß er in manchen Einzelheiten nicht ganz auf dem Stand der Forschung steht; z. B. bezüglich der Apostel hält er die Meinung von Rengstorf im ThWNT. Aufgrund der Arbeit von Schmithals, Das kirchliche Apostelamt, geht auch das „Theologische Begriffslexikon zum NT" (Artikel Apostel) weiter als B.

Sehr problematisch sind wohl die Aussagen: 1. daß die Kirche das Ursakrament (121), 2. daß sie der fortlebende Christus sei (38f) und 3. daß das Amt die Gegenwart Christi präsentiere und garantiere (73, 105 u. a.). Gerade hier scheint mir 1. die charismatische Grundstruktur der Kirche nicht klar gesehen zu sein, 2. die wesentliche Unterscheidung zwischen Kirche und Christus und 3. die Funktionalität des Amtes nicht genügend berücksichtigt zu sein. Gerade das Amt als Leitungsfunktion müßte deutlicher hervorgehoben werden. Die Autorität des Amtsträgers würde dann nicht so sehr in der Vergegenwärtigung Christi gesehen werden (so schon Ignatius von Antiochien!), sondern von der Gnadengabe bzw. Berufung her, die dem Amtsträger von Gott geschenkt ist zum Dienst in der Kirche und zum Aufbau der Gemeinde. Die Gabe der Leitung, des Zusammenhalts der Gemeinde ist ja nicht rein soziologisch zu verstehen, sondern ist Charisma, persönliche Berufung des Einzelnen in der Kirche, um seine besondere Gabe wahrzunehmen, die nur ihm zum Nutzen des Ganzen zukommt. Der Repräsentationsgedanke hat stets etwas Statisches an sich und birgt in sich die Gefahr, im Amtsträger einen „alter Christus" zu erblicken, der dann wesentlich über den Glaubenden steht, obwohl das Vatikanum II ausdrücklich das Hirtenamt für die Glaubenden sieht und nicht über ihnen.

Trotz dieser Einwände werden alle, die sich über das Amt in der Kirche Gedanken machen, viel Anregung aus diesem Buch ziehen, die veralteten Formen endlich zu reformieren.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Astrath, Willi: **Die vita communis der Weltpriester.** (Kanonistische Studien und Texte, Bd 22) Amsterdam: Verlag Grüner 1967. 262 S.; Ln DM 49,50.

Priesterbild und Lebensstil der Priester werden heute heftig erörtert. Von einigen wird dabei die *vita communis* als eine zeitgemäße Lebensweise gepriesen, von anderen aber wird sie leidenschaftlich abgelehnt. Für diese Diskussion vermag die vorliegende Münsteraner Dissertation einen klärenden Dienst zu leisten,

obwohl oder vielleicht gerade weil der Verfasser nicht einseitig für die eine oder die andere Seite Partei ergreift. Seine Absicht ist es, die Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* in c. 134 und c. 476 § 5 über die *vita communis* der Weltpriester zu interpretieren, die bisher von der kanonistischen Wissenschaft nur wenig beachtet wurden. Der Untertitel, der dies ausdrücklich aussprechen sollte und auf den in der Arbeit wiederholt Bezug genommen wird (21, 207, 208, 254), ist allerdings weggelassen worden.

Als allgemeine Aufgabe der Interpretation sieht der Verfasser zunächst, „einen Text daraufhin zu prüfen, was er aussagen will" (22). In berechtigter Absetzung gegenüber der Studie von Bender über die Interpretationsvorschriften des CIC wächst er aber sogleich darüber hinaus und lehnt es ausdrücklich ab, daß Interpretation nur im Aufdecken und Erfragen bestehe. Der Gesetzeswortlaut ist nicht nur n a c h zudenken, sondern die Gedanken des Gesetzgebers sind w e i t e r zudenken. Lebensbedürfnisse und Werturteile einer späteren Zeit können daher selbst bei gleichbleibender Form den Inhalt eines Gesetzes verändern.

Im e r s t e n T e i l (27—180) werden die gesetzlichen Bestimmungen nach den Methoden der Wortinterpretation, der systematischen, der historischen und der teleologischen Interpretation angegangen. Nach allgemeinem und etymologischem Wortsinn ist der Inhalt der gesetzlichen Bestimmungen in c. 134 und c. 476 § 5 nicht klar zu erkennen. Es zeigt sich aber, daß der Gesetzgeber weitschweifig formuliert und sich wiederholt hat. Bei der hinlänglich bekannten Uneinheitlichkeit des Sprachgebrauchs des CIC verwundert es nicht, daß auch daraus keine volle Klarheit zu gewinnen war, wenn auch der Begriff *vita communis* aus dem Sprachgebrauch des CIC ziemlich sicher als „zusammenwohnen" zu verstehen ist.

Die systematische Interpretation führt einen Schritt weiter und eruiert aus dem Verhältnis der beiden Kanones zueinander und ihrem Zusammenhang mit anderen Bestimmungen, daß der Ordinarius für die *vita communis* zu sorgen habe, die Priester aber die Freiheit behalten, diese Lebensform zu wählen oder nicht. Die *v. c.* erscheint dabei als freies Zusammenleben der Weltpriester ohne Institutionalisiernug durch Regeln oder Satzungen und ohne Bindung auf Dauer. Darum verwundert, daß die Frage nach möglicher Rechtsfähigkeit überhaupt gestellt wird. Die als einzige Möglichkeit in Betracht gezogene Organisationsform des eingetragenen Vereins würde aber wenigstens 7 Gründungsmitglieder und eine Dauerbelegschaft von wenigstens 3 Mitgliedern verlangen, sich also gerade nicht dafür empfehlen. Es klingt auch bereits an, daß c. 134 als Ausführungsbestimmung zu der Zölibatsverpflichtung des c. 132 zu verstehen ist. Die Interpretation aus dem historischen Zusammenhang, insbes. der Entstehungsgeschichte der Vorschriften zeigt auf, daß alle Bemühungen um die *v. c.* der Weltpriester von Augustinus bis zu Bartholomäus Holzhauser zur Entstehung ordensähnlicher Gemeinschaften führten. Auch die auf dem 1. Vatikanischen Konzil vorgetragenen Voten, an die sich die Bestimmungen des CIC anlehnen, sind von den Vorstellungen eines geordneten Zusammenlebens in Gemeinschaft nicht ganz frei. Daneben aber gab es zu allen Zeiten eine *v. c.* in freier Form, vor allem in den Pfarrhäusern, in denen die Gehilfen und Schüler des Pfarrers mit diesem in einem Haus zusammenwohnten.

Die subjektiv-teleologische Interpretation erweist als Absicht des Gesetzgebers, den Priestern in der *v. c.* eine Hilfe für das ehelose Leben aufzuzeigen, ohne ihnen einen Zwang aufzuerlegen. Erst die objektiv-teleologische Interpretation läßt die ganze Sinnfülle der gesetzlichen Bestimmungen über die *v. c.* erkennen. Das gemeinsame Zusammenwohnen ohne Institutionalisierung, das der Ordinarius anraten und ermöglichen soll, dient nicht nur der Bewahrung der priesterlichen Keuschheit, sondern läßt auch den in der Einsamkeit des Zölibats Lebenden die Nähe des verstehenden Mitbruders erfahren. Durch diese Lebensweise, die sich von jener der übrigen Gemeindeglieder unterscheidet, erhält der Zölibat seine volle Zeugniskraft für die verkündete zukünftige andersartige Welt. Die *v. c.* der Priester zeugt zugleich von der christlichen Liebe und Brüderlichkeit über die eigene Familie hinaus und zeigt damit auch die Grundstruktur der Kirche als Einheit in der Vielzahl. Dazu kommen schließlich noch praktische Gründe, deren bedeutendste der ständige Hinweis auf die gemeinsame Aufgabe und die Förderung der Zusammenarbeit sind.

In dem 2. T e i l (181—231) werden anhand der Interpretationshilfen der Fortführung der Gesetze über die *v. c.* durch den Gesetzgeber und die Annahme der Gesetze im deutschen Diözesanrecht und bei deutschen Kanonisten die Ergebnisse des ersten Teils in einigen Punkten bestätigt. Vor allem wird gezeigt, daß die cc. 134 und 476 § 5 bereits Ausführungsbestimmungen zu dem sind, was das 2. Vatikanische Konzil bezüglich der *v. c.* fordert. Im deutschen Sprachraum wird die *v. c.* fast nur in der Form des Zusammenwohnens des Pfarrers mit seinem Kaplan im Pfarrhaus gepflegt. Da jedoch dabei gewöhnlich die freie Wahl des Partners nicht gewährleistet ist, wird diese Form der *v. c.* mehr als eine Last denn als eine Hilfe empfunden.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt in der Methode der Interpretation. Dies wird noch betont durch v i e r E x k u r s e (232—253), die z. T. nicht unmittelbar zum Thema gehören. Mit peinlicher Akribie geht der Verfasser den einzelnen Fragen nach. Er liefert ein Musterbeispiel an Gesetzesinterpretationen, das zugleich auf Schritt und Tritt die Verbesserungsbedürftigkeit vieler Formulierungen des CIC aufdeckt. Im Interesse einer sachgemäßen Interpretation hat der Verfasser die einzelnen Methoden nicht isoliert voneinander dargestellt. Vor- und Rückverweise waren dadurch unvermeidlich, hätten aber doch wohl etwas maßvoller gebracht werden können; ärgerlich ist dabei, daß die angegebenen Seitenzahlen oft nicht stimmen.

Was die *v. c.* der Weltpriester betrifft, ist kaum anzunehmen, daß sie künftig eine größere Rolle spielen wird als bisher. Eine Verordnung des Bischofs von Mainz vom 23. 1. 1969 über das Verhältnis von Pfarrer und Kaplan – die erste bekanntgewordene Neuordnung dieses Verhältnisses in einer deutschen Diözese nach dem Konzil – betont zwar die Brüderlichkeit, empfiehlt aber mit keinem Wort ein gemeinsames Leben. Dagegen wird die noch bestehende *v. c.* ausdrücklich als Belastung des Hauswesens des Pfarrers bezeichnet und anheimgestellt, bei Renovationen und Neubau eine Dienstwohnung des Kaplans außerhalb des Pfarrhauses in Erwägung zu ziehen. Diese Neuordnung entspricht nicht dem von Astrath erhobenen Sinn der gesetzlichen und konziliaren Bestimmungen über die *v. c.* Der festgestellte enge Zusammenhang dieser Bestimmungen mit der Zölibatspflicht läßt es verstehen, daß in der nicht zölibatsfreundlichen Atmosphäre der Gegenwart die *v. c.* der Priester nicht gerade hoch im Kurs steht. Versuche an verschiedenen Orten (Vgl. Diakonia 2, 1967, 45–53) zeigen, daß die Schwierigkeiten vielfältiger Art sind. Manche dieser Versuche sind daher nach kurzer Zeit gescheitert.

In diesem Zusammenhang aber behält die Feststellung ihr Gewicht, daß der kirchliche Gesetzgeber nie zur *v. c.* verpflichtet, sondern diese Lebensweise immer der freien Wahl der Priester überlassen hat. Die heute mehr denn je geforderte Zusammenarbeit mehrerer Priester verlangt nicht, daß diese ein gemeinsames Leben führen. Dem Verfasser ist zu danken, daß er die Interpretation in nüchterner Sachlichkeit geleistet hat.

R e g e n s b u r g. M. K a i s e r.

Loew, Jacques: **Auf Dein Wort hin.** Ein Bild des Apostels heute. (Reihe: Wort und Leben) Graz — Wien — Köln: Verlag Styria 1968. 268 S.; Ln DM 17,80; kart. DM 12,80.

Der nunmehr 61jährige Jacques Loew war einer der ersten Arbeiterpriester. Seine in diesem Buch vorgelegten Überlegungen und Berichte müssen im Zusammenhang mit jenem Unternehmen gesehen werden, in dem Priester die „Vereinigung der manuellen Arbeit und des Seelsorgeamtes innerhalb einer Pfarrequipe" zu verwirklichen suchten. (Vgl. Adrien Dansette, Tragödie und Experiment der Arbeiterpriester. Graz–Wien–Köln 1959, bes. 143–148) Loew will dem Wort „Apostel" „seine Klarheit und seine Festigkeit" wiedergeben (10), indem er ein „Bild des Apostels heute" zeichnet. Der Apostel ist ihm „Zeuge für eine andere Welt" (263), der „ganz anders zu sein" hat als jener Mensch, „der Gott nicht kennt" (261) und der zu bezeugen hat, „daß unser eigener Schwerpunkt anderswo liegt" (262). Für ihn bedeutet Apostolat die „Kontaktnahme eines Menschen, der beseelt ist vom Anhauch des Geistes Jesu" (85). Die Wirkung dieses Buches in Frankreich (es erreichte schnell die Auflagenhöhe von 100 000) ist wohl nicht nur auf die leidenschaftliche Sprache zurückzuführen, sondern eher ein Echo auf die Entschiedenheit seiner Position.

„Der Ruf des Evangeliums" (Teil I) führt auf den Weg der Armut und des Glaubens als dem einzigen Weg, auf dem die Wunde des heutigen Unglaubens geheilt werden kann. Die Berufung angesichts einer Gott gegenüber gleichgültigen Welt und eine durch diese Gleichgültigkeit bedingte „Wunde", das Ergriffensein vom Wort und vom Sein Christi und die Sendung zu den Heiden „bilden eine Konstante für die apostolische Berufung" (30). Zu den „Kennzeichen des Apostels" (Teil II) zählt L. zunächst und vor allem das Gebet, dann — als Nachahmung der „Lebensweise Gottes" (96) — das Klein-werden und das Vergeben. Um der Wahrheit Gottes willen ist gefordert, „Mimen des Herrn" (105) zu sein und „die unerläßlichen Lasten des Evangeliums" (116) hervorzuheben. Der Wille zur Nachahmung läßt den „Gleichheitskomplex" (106) überwinden: das falsche Streben nach Angleichung an den „anonymen Menschen" (107). Mit B. Pascal und J. P. Caussade will L. die „Aufmerksamkeit für (die) Gegenwart Gottes in den Ereignissen unseres Lebens schärfen" (162), damit der Augenblick „ewigkeitliche Dichte" (155) gewinne. Im dritten Teil „Menschen und Zeiten" meditiert L. über die

drei „Anrufe" Taufe, evangelische Räte und Priestertum. In der Equipe sieht er eine der möglichen Formen des Apostolates. Er gibt einen Überblick über ihre Entstehung und Entwicklung und sieht als deren Wirkung ein „ausgeglichenes Leben, eine gegenseitige Kontrolle, einen verstärkten Dynamismus" (191). Die Equipe hält er für ein entscheidendes Mittel, ja sogar für „die erste Station des mystischen Leibes" (203) und die Einheit der Equipe für ein „Ferment der Einheit unter den Menschen" (201). Das Kapitel über „Murren und Murrende" (214—228) stellt eine dringliche Frage an alle „Kritiker", eine Frage, die um der heute so oft beschworenen Redlichkeit und Wahrhaftigkeit willen ernst genommen werden muß.

Wenngleich das Wort vom Apostolat in Deutschland heute nicht mehr so häufig zu hören ist wie noch vor wenigen Jahren und man vielleicht nicht gern vom „Apostel heute" hören und sprechen mag, so ist die mit diesen Worten angezielte „Sache" nach wie vor aktuell. Gerade angesichts einer sich ausbreitenden Unsicherheit und auch Resignation – wo immer diese ihre Wurzeln haben mögen – ruft L. zu einer radikalen Entschiedenheit auf und legt die Notwendigkeit einer solchen Entschiedenheit dar. Darin liegt die Stärke und Faszinationskraft dieses Buches. Vor dem Ernst und dem Engagement L.s werden die Schwächen seiner Schrift zweitrangig, wenngleich sie nicht verschwiegen werden sollen. Zu diesen Schwächen zählt z. B. ein undifferenzierter Offenbarungsbegriff (8) wie auch ein in dieser Weise nicht mehr vertretbares Priesterbild (177). Wenn für L. das „Seminar eine übernatürliche Wirklichkeit darstellt" (195), scheint uns das einer Ideologisierung nahe zu kommen. Und haben „die Menschen" sich wirklich „für das Nichts entschieden" (16)? Stimmt es, daß „die Religion selbst ... abgelehnt (wird)" (ebd.)? Darf man angesichts der kirchlichen Wirklichkeit sagen, daß die „Haltungen des Murrens und der Kritik dem Infantilismus und der dem Teufel eigenen Weise" (217) angehören? Doch diese und andere Fragen an L. dürfen nicht dazu führen, den unerbittlichen Anspruch, der aus der „Sendung" herrührt, zu überhören und die mit der Sendung gegebene Passion (im doppelten Sinn von Leidenschaft und Leiden) abzuschwächen.

Münster. H. Missalla.

Stachel, Günter: **Der Bibelunterricht.** Grundlagen und Beispiele. Einsiedeln - Zürich - Köln: Benzinger Verlag 1967. 244 S.; Ln DM 19,80.

Die im „Bibelunterricht" von Günter Stachel dargelegten Grundlagen und bibelkatechetischen Beispiele stellen in der Geschichte der Bibelkatechetik einen beachtlichen Besinnungspunkt dar, der den Übergang von einer vergangenen, moralisch dogmatischen bzw. kerygmatischen Bibelkatechese zu der neuen exegetisch hermeneutischen kennzeichnet. Das Werk ist so ein wichtiges Schulungsbuch für den Katechetiker und wegen seiner Schwierigkeit und im eingeschränkten Sinn auch für den Katecheten.

Zuerst werden die heutigen Prinzipien zur historisch kritischen Schriftauslegung genannt, wie sie nun auch katholischerseits vom Konzil noch einmal gefordert wurden, falls sie nicht schon seit 1943 beachtet wurden: Für den Bibelunterricht ist exegetisch geklärte Schriftauslegung unerläßlich. Sie drückt sich aus in einer exegetisch durchleuchteten Vorlage des „Schrifttextes und eines „existentiellen Gesprächs", das den damals gemeinten Sinn in seiner heutigen Geltung vergegenwärtigt. In einem anderen Abschnitt werden die treibenden Faktoren zeitgemäßen Bibelunterrichts erörtert: es ist die moderne Exegese, zum andern der pädagogische Belang, der nach Wolfgang Klafki einen Bildungsinhalt zum Bildungsgehalt macht, und schließlich die hermeneutisch didaktische Einsicht, die einen Text in den menschlich personalen Raum des Schülers neu übersetzt. In einem dritten Referat werden die Auswirkungen der Exegese und Hermeneutik für den Religionsunterricht zum Ausdruck gebracht. Es sind: die historisch kritische Exegese mit ihren Auslegungsgrundsätzen (literarische Art, Tradition und Redaktion), die Überwindung einer dogmatischen, textfremden Skopusmanier, das Begreifen des Kerygmatischen (nicht historischen Mißverständnisses), die Beachtung der Sprache als Deutungslinie, die hermeneutische Aktualisierung und die Überwindung des Positivismus (Fakten tun es nicht). Ein eigenes Kapitel wird der Hermeneutik in Übersicht gewidmet (erschienen als „Die neue Hermeneutik", Kösel-Verlag 1968). Die Darlegungen münden in zwei Grundanliegen der Bibelkatechese: rechtes Erzählen, das die alten Formen des Modernisierens, des Psychologisierens, Motivierens und Historisierens überwindet zugunsten eigenen Einfühlens, Deutens, Sich-Konfrontierens und = Identifizierens und existentielles Gespräch, das aus dem Text in die Situation der Schüler führt und immer Raum läßt für innerliche Arbeitsweise (gegenüber einem ständig verbal engagierten Unterrichten).

In breit und deutlich ausgeführten fünf katechetischen Entwürfen wird an einem Erzählstoff, einem meditativen Text des Johannesevangeliums, einer prophetischen Verkündigung, einem Wort Jesu und an Auferstehungsperikopen das oben grundsätzlich Gesagte dokumentiert. Diese Entwürfe bilden für den Katecheten die notwendige und glückliche Orientierung. Ein Nachkapitel widmet sich dem Sprechzeichnen und dem Einbau des Musikalischen in den biblischen Religionsunterricht.

Jeder Katechet und vor allem der Katechetiker kann aus dem Arbeitsbuch die neuen Linien des Bibelunterrichtes erkennen. Die Grundsatzreferate stehen in ihren Gedankengängen mehr nebeneinander als konsequent nacheinander und machen das Gesamtverständnis nicht bequem. Aus den Sprechzeichnungen ist leicht zu ersehen, daß sie mehr der Darstellung von Szenen verpflichtet sind, als der theologischen Auslegung. Pädagogisch wäre zu ihnen zu bemerken, daß die Farben dem Schüler zur eigenen Arbeit überlassen werden sollten. Zeichnungen, nicht Gemälde meint der Religionsunterricht (vgl. dazu Ludwig Gengnagel, Mein kirchlicher Lehrauftrag, Calwee-Verlag, Stuttgart).

Wien. B. Dreher.

Schütz, Werner: **Vom Text zur Predigt.** Analyse und Modelle. Luther Verlag, Witten 1968. 316 S.; Ln DM 26,—.

Das Thema „Vom Text zur Predigt" trifft im katholischen Raum (F. Kamphaus, A. Höfer, B. Dreher) und in der evangelischen Kirche eines der drängendsten Gegenwartsprobleme der Homiletik. Zunächst wird vom Verfasser in einem Prinzipienkapitel die Methodisierbarkeit der Predigtarbeit in dem Sinn statuiert, daß wissenschaftliche und in Verantwortung gestellte Arbeit am Text getrennt wird von der „freien und souveränen Verheißung Gottes", dem „Geheimnis und Ereignis des Glaubens", dem „Wandel der Existenz" und „der Entscheidung des Gehorsams" (11). Das unverfügbare Heilshandeln Gottes ist Voraussetzung des menschlichen Bemühens um die Auslegung und um die Interpretation als Verständlichmachung des Textes in unseren Worten. „Daß dabei alles menschliche Tun unter dem Vorbehalt eines nicht mehr verfügbaren Geschehens steht, sollte beim Weg vom Text zur Predigt, zwar nie vergessen werden, aber das kann uns von der Aufgabe einer sachlich geordneten Arbeit und der Erwägung methodischer Schritte nicht befreien" (11). Der Verfasser lehnt speziell die „Meditation" als methodisierbaren Einzelschritt ab, weil tieferes Erleben und inneres Überwältigtwerden nicht zu methodisieren sei. Predigtmeditation soll vielmehr als die gesamte, sachlich gegliederte, in einzelnen Schritten praktizierte, bewußte Arbeit vom Text bis zur Predigt bestimmt werden. Das wird auf eine Vereinbarung in der Sprachregelung hinauslaufen, denn es geht in der Meditation nicht nur gegenüber der Rationalität um ein „Umkreisen, Einströmen lassen und auch Versenken" (13), sondern eben präzis um die Darstellung der massiven, konkreten Daseinswelt des heutigen Menschen unter das Evangelium, um die heute treffende Aussage der Schrift.

Eindeutig wird sodann die hermeneutische Auslegungsarbeit am Text abgehandelt: Ein wichtiges Schulkapitel für den biblischen Prediger! Textkritik, Traditionsgeschichte, literarische Gattung müssen geklärt werden. Die hermeneutische Situation bei verschiedenen Textgattungen (alttestamentliche Texte, Gleichnisse, Wunder, eschatologische Texte) wird differenziert dargestellt, der Skopus als Wiedergabe der kerygmatischen Situation einer einmaligen konkreten Lage verstanden.

An die exegetische Predigtlinie schließt sich eine systematisch theologische an. Es ist im evangelischen Predigtwesen heute bemerkenswert (vgl. E. Lange u. a. Predigtstudien 1968/69 1. u. 2. Halbband, III. Reihe, Kreuzverl. Stuttgart), wie deutlich das Schriftzeugnis in die Wirkungsgeschichte der kirchlichen Tradition eingebettet wird. Dies bedeutet, daß die Textauslegung mit unserer heutigen theologischen Begriffswelt und Denkweise, d. h. mit der gewordenen kirchlichen Existenz in Dialog gebracht werden muß: „Man muß in acht nehmen, daß man von den Tagen der Heiligen Schrift über die Reformation bis heute einen Weg durchschritten hat: Es könnte sein, daß am Ende einer solchen Untersuchung der Skopus noch einmal neu formuliert werden muß, weil er jetzt nicht mehr nur den für damals meint, sondern neu für das Heute und Jetzt zur Sprache kommen soll" (49). Das bedeutet eine homiletische Korrelation (vgl. Paul Trillich): Es ist der Weg vom Text zur Predigt und der Weg von der Predigt zum Text zu analysieren. Aus einer methodisch vollzogenen und kritisch durchleuchteten Analyse des Weges von der gehaltenen, gehörten und gedruckten Predigt rückwärts bis hin zur Exegese kann eine wesentliche Hilfe zum Verständnis des Weges vom Text zur Predigt entstehen.

Die dritte Etappe der Predigtarbeit mündet in praktisch theologischen oder homiletischen Überlegungen. Hier wird in ausgezeichneten Stichworten („Redlichkeit und Wahrhaftigkeit" der Predigt, „Horizontverschmelzung", „Situationsverwandlung", „Konkretisierung", „Apologetik" und „Polemik" u. a.) die Vergegenwärtigung des biblischen Gotteswortes durch die Predigt in der Gemeinde klar gelegt. Eine Fülle lebensreifer und predigtweiser helfender Begriffe! Die geringe Bewertung kirchensoziologischer Erhebungen für die Predigt ist in dem Buch beachtlich und wohl auch richtig ausgesprochen.

Im II. Teil (B) des Wirkens wird an vierundzwanzig alt- und neutestamentlichen Predigtexempeln die Prinzipiendarlegung erprobt. Die Entwürfe sind treffend und vor allem in ihrer akuten Aktualisierung auf das heutige Gemeindefeld bemerkenswert. Die Sprache verbleibt etwas stark im routinierten Theologendeutsch.

Im gesamten ist die Schrift zusammen mit den „genannten Predigtstudien" und der Arbeit von H. D. Bastian, Theologie der Sprache, 1969, Verlag Kaiser-München, wohl eine der tüchtigsten homiletischen Publikationen seit einigen Jahren in der evangelischen Kirche.

Wien. Bruno Dreher.

Preller, Hugo: **Geschichte der Historiographie unseres Kulturkreises.** Materialien, Skizzen, Vorarbeiten. Bd 1. Aalen: Scientia Verlag 1967. 361 S.; Ln DM 60,—.

1. Der hier zu besprechende Band über die Geschichtsschreibung der antiken Mittelmeerkulturen ist der Anfang eines weitgespannten Unternehmens, das in acht Büchern die europäische Historiographie bis zum „Zeitalter des Liberalismus" (1832–1930) darstellen soll. Der Schwerpunkt des Werkes liegt – der Sache, aber auch dem Forschungsstand entsprechend – auf den Epochen seit der „werdenden Neuzeit", die P. mit dem Jahre 1200 im vierten Buche beginnen läßt. Wo (ob) die byzantinische (slawische) und die islamische Historiographie, die immerhin schon bei Bodinus berücksichtigt ist, untergebracht wird, ist der Übersicht (10–12) nicht zu entnehmen.

Buch 1 des ersten Bandes handelt unter dem großzügigen Titel „Die semitische Wurzel der abendländischen Geschichtsschreibung" in Teil A (22—106) über die geschichtsschreibenden und -„betrachtenden" Werke des AT von der Jahrtausendwende bis zum Ende der Perserherrschaft (also von den Quellen des Richterbuches über die Geschichts„philosophie" der Propheten bis zum chronistischen Geschichtswerk) und in dem erstaunlicher Weise sehr viel kürzeren Teil B (107—141: „Die hellenische Wurzel") über die griechische Historiographie von Homer bis zu den Isokratesschülern und den Atthidographen, die — wunderlich genug — mit dem Titel „Die griechische Geschichtsschreibung unter dem Einfluß der Rhetorik" zur ‚Rhetorischen Geschichtsschreibung' geschlagen werden. Der Überblick lehrt bereits, daß die von Felix Jacoby[1] inaugurierte gattungsgeschichtliche, oder besser typologische Betrachtungsweise von P., der Jacobys grundlegende Werke überhaupt unangemessen vernachlässigt hat, zugunsten einer rein chronologischen Folge aufgegeben ist.

Teil A des zweiten Buches (143—216) behandelt die jüdische und frühchristliche „Geschichtsbetrachtung" vom Beginn des Hellenismus bis um 160 n. Ztw., also von der nachexilischen religiösen Lyrik bis zur Bildung des ntl Kanons, Teil B (217—343) „Die Geschichte (sic) bei Griechen und Römern und ab c. 160 bei den Christen im hellenistischen Zeitalter", also von den Historikern der Alexanderzeit und — ohne hier einen tieferen Einschnitt zu sehen — dem Beginn der römischen Historiographie bis Laktanz und den *scriptores historiae Augustae*. Eine kurze „zusammenfassende Charakteristik" (343—345), ein Anhang über „Weltgeschichte in der antiken Historiographie" (346—352) und ein „Sachweiser" beschließen den Band, Vor den Hauptteilen steht, ebenfalls chronologisch geordnet, die allgemeine, hinter den Unterteilen die spezielle Literatur. Die Angaben sind unvollständig und — selbst wenn sie als Beitrag zur Forschungsgeschichte verstanden werden — veraltet. Eine befremdend große Anzahl der Literaturangaben in dem ohne Anmerkungen und mit vielen Ausrufezeichen geschriebenen Text stammt aus Lexika und Literaturgeschichten (Schmid, aus dem praktisch das gesamte Herodotkapitel kompiliert ist [117—123], Susemihl, Teuffel etc.). Vielsagend ist jenes „und viele andere mehr" am Ende der Literaturangaben von S. 252.

Eine genauere Paraphrase des P.schen Werkes erübrigt sich, da P., wie gesagt, innerhalb der genannten Teile in streng chronologischer Reihenfolge das in den bekannten Einleitungen und Literaturgeschichten gespeicherte Material ausbreitet und begutachtet. Es sind deshalb in dieser Rezension lediglich die Ziele und Methoden P.s zu analysieren und einige derjenigen Abschnitte kritisch zu betrachten, die nach Ansicht des Rezensenten in einer Geschichte der antiken Historiographie die Funktion von ‚Drehscheiben' zu erfüllen hätten.

[1] Neuerdings wiederum in FGrHist Teil III b, Bd. 1 (1954) S. 1ff.

2. Den Plan zu diesem Werke faßte P., der in Göttingen, Berlin und Bonn Geschichte und Theologie bei Wellhausen, Bousset, Rud. Otto, Ed. Meyer, Harnack, Deißmann, Greßmann, Fr. Kern u. a. studierte – zuletzt Professor emeritus in Jena –, bereits im Jahre 1928. Damals lagen die historiographiegeschichtlichen Arbeiten von Fr. Ludwig Wachler (1812–20), Fr. Xaver Wegele (1885), Ed. Fueter (1911) bereits vor. Ebenso lag vor das von P. nicht unter seinen Vorgängern genannte, ihm aber offenbar nicht unbekannte bedeutende Buch von Moritz Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet (1919, 472 S.), welches die abendländische Historiographie bis ins 19. Jh. darstellt. Auch an James T. Shotwell, A History of History (1939, ²1950) oder J. W. Thompson, A history of historical writing (1, 1942) hätte erinnert werden können, wenn der Anspruch erhoben wird, „eine in jeder Beziehung durchaus andere, neue, vollständigere Darstellung" zu geben, die geeignet sei, „auf diesem Gebiete eine durchaus neue Grundlage zu schaffen" (9, vgl. 343f).

Der Zweck dieser Darstellung erschöpft sich dabei nicht etwa in ihr selbst; vielmehr will P. anhand der Geschichte der Historiographie sogar noch eine Einführung in diese Disziplin bieten (5). Dabei grenzt P. in einer außerordentlich knappen (7–8) methodologischen Betrachtung eine Geschichte der Historiographie gegen die historische Quellenkunde ab und bestimmt sie zutreffend als Teilgebiet der Literaturgeschichte; er zieht hieraus jedoch keine Konsequenzen, etwa bezüglich des philologischen Minimums, das eine literaturgeschichtliche Darstellung erfordert: die antike Grammatik, Rhetorik und Poetik u. a. m. spielen bei P. kaum eine Rolle. Überdies steht die Historiographie – um von der Problematik einer Geschichte von Literatur im allgemeinen abzusehen[2] – in einem stärkeren und unmittelbareren Verhältnis zu Politik und Gesellschaft als andere Gattungen, was in der Darstellung dieser Gattung sichtbar werden müßte. Doch finden sich Aspekte wie ‚Politik und Historiographie', ‚Soziologie der Historiographen und ihres Publikums', ‚Krieg und Geschichtsschreibung', ‚die allgemeinen Voraussetzungen für das Entstehen der Geschichtsschreibung' u. a. m. bei P. nur selten angewandt; sie werden nicht thematisiert. Aufgabe einer Geschichte der Historiographie ist nach P. „die Darstellung des Verhältnisses einer bestimmten Zeit zur Geschichte" (7f), eine Definition, die sich dank ihrer Unbestimmtheit jeglicher Kritik entzieht. Die einzige Folgerung hieraus ist denn auch lediglich die Forderung, „das Rohmaterial in möglichster Lückenlosigkeit beizutragen", ein auch von P. nicht verwirklichter Wunschtraum.

„Eine Geschichte der Historiographie erfordert vielleicht mehr als die Geschichte anderer Zweige der geistigen Kultur eine Klarstellung des Standortes, den der Verf. einnimmt" (Srbik, Geist und Geschichte I [1950] 1) –: dieses Postulat hat P. nicht erfüllt. Hiermit ist nicht etwa die Forderung nach Rezeption einer Geschichtsphilosophie ausgesprochen, sondern lediglich der Wunsch nach Systematik und Methodologie, oder schlichter nach Einsicht in den Gegenstand. Mangels umfassender und sachspezifischer Kategorien bleibt P.s Darstellung trotz gegenteiliger Versicherungen in der Einleitung eine Quellenkunde mit literargeschichtlichen Ambitionen, eine Kompilation von Historikerbiographie und Paraphrase ihrer Werke. Die einzige genuin historiographiegeschichtliche Kategorie, die P. benutzt, ist in den Anhang über „Weltgeschichte in der antiken Historiographie" verwiesen.

Eine Geschichte der Historiographie, die diesen Namen verdient, hätte nach Meinung des Rez. das Werden universalgeschichtlicher Vorstellungen in der Darstellung selbst transparent zu machen, ebenso wie etwa die Entstehung des historischen Beweises, die Ausbildung verschiedener Beweisverfahren, die Entwicklung der historischen Kausalität, die Herkunft und Verbreitung des Entwicklungsgedankens (etwa in der vorsokratischen und platonischen Philosophie), des ‚historischen Experimentes', von theologischen Modellen wie Erziehung, Prüfung, Sinn in der Geschichte, die „Zukunft" in Divination und Prognostik, Apokalyptik und Utopie, die Anthropomorphität biblischen Geschichtsdenkens u. a. m. Das sog. Nachleben von historischen, d. h. das ‚Vorleben' der auf ihnen aufbauenden jüngeren Werke, ist einer der fundamen-

[2] s. neuerdings W. Milch, Über Aufgaben und Grenzen der Literaturgeschichte, Akad. Wiss. Mainz, 1950, und W. Krauss, Grundprobleme der Literaturwissenschaft, 1968, bes. S. 140ff: „Zur Geschichte der Literaturgeschichte".

talen Integrationsfaktoren, der die Summe der Biographien und Paraphrasen erst zu einer ‚Geschichte' macht; bei P. bleibt die ‚Geschichtlichkeit' der Texte, ihre Voraussetzungen und Folgen ganz am Rande (s. aber S. 8). So wird die Expansion des historischen Bewußtseins in der Antike nicht als geschichtlicher Prozeß sichtbar.

Als Ersatz für sachgerechte Kategorien bietet sich verständlicher Weise das Dekadenzschema an. Die Geschichte der israelitischen Historiographie z. B. ist für P. ein Abfall von den „guten alten Chroniken" (91) zur „Geschichtsklitterung" (81) des dt.schen und chronistischen Werkes; von „bester Geschichtserzählung" bei JE etc. geht der Verfall über die prophetische Legendenbildung und Geschichtsdeutung bis zur „Geschichtsfälschung. Ihr Träger ist das Priestertum" (66).

Die Verfallsschematik – in die etwa 1 Macc. so gar nicht passen will – wird ergänzt durch einen geradezu missionarischen Aufklärungswillen. Indem P. immer wieder in dürftigen, monotonen Ausblicken die weitreichende Wirkung jüdischer Geschichtsbetrachtung auf Mittelalter und Neuzeit betont (52, 54f, 56, 59, 64, 65, 66, 108 u. ö.) ergibt sich ihm als „Gegenwartsforderung", über die orientalische Wurzel heutiger Geschichtsbetrachtung, die von festgefügten Organisationen der supranaturalen Sicht im Volke immer noch gepflegt werde, Klarheit zu verbreiten (106, 108, u. ö., vgl. Prospekt; s. hierzu u. Punkt 4).

3. Eine West- und Ostantike umfassende Geschichte der Historiographie hat u. a. eine speziell historische und eine systematische Aufgabe; sie muß die Vermittlungspunkte zwischen Ost und West genau lokalisieren und die aus wissenschaftsgeschichtlichen Gründen bestehenden Klassifikationen und Barrieren mit Hilfe einer neutralen literaturwissenschaftlichen Einheitssprache überwinden. Sie darf also nicht, um zu dieser letzten Aufgabe nur ein Beispiel zu nennen, den ‚statisch denkenden' Griechen die Kenntnis universaler Entwicklungsgedanken nur deshalb absprechen (so u. a. Srbik a. O. 1,25), weil diese recht selten in der Geschichtsschreibung vorkommen; um so häufiger sind sie bekanntlich in der kosmologischen Spekulation seit Anaximander, Xenophanes, Empedokles u. a. P. hat, wie dem Rez. scheint, keine der beiden Aufgaben ausreichend gelöst. Zwei verschiedenartige Beispiele mögen dieses Urteil bezüglich der ersten Aufgabe illustrieren.

a) Die Erschließung der hethitischen, ugaritischen und mykenischen Sprachen in den letzten Dekaden lehrt eindringlich, daß eine Historiographiegeschichte „unseres Kulturkreises" in den Literaturen des 2. Jt.s anzusetzen hat, ob man von der „hellenischen" oder „semitischen" Wurzel ausgeht; die hethitische Geschichtsschreibung lehrt übrigens, wie unglücklich dieser, literaturwissenschaftlich sowieso nicht zu rechtfertigende Ausdruck ist (vgl. P. 26). Die hethitische Historiographie kennt seit ihren Anfängen den historischen Beweis und verschiedene Formen des historischen Wahrheitsbegriffs; sie kennt das ‚historische Experiment' („was wäre geschehen, wenn") und Differenzierungen innerhalb der historischen Kausalität; die an sich ganz ungeschichtliche Königs/Staatstheologie entwickelt sich in den historischen Texten, in Verträgen, Schenkungsurkunden und Gebeten mit einer gewissen inneren Notwendigkeit zur Geschichtstheologie (stichwortartig: Königstheologie plus Geschichtsschreibung gleich Geschichtstheologie).

Die Elimination der altorientalischen Historiographie hat natürlich die Folge, daß bei P. das Rätsel um die Anfänge der israelitischen Geschichtsschreibung nicht einmal als Rätsel deutlich wird. So bemerkt P. zwar richtig, daß „zu einer Geschichtsschreibung im heutigen Sinne des Wortes eine Hof-, Stadt- oder Tempelkultur Voraussetzung ist" (30), bedenkt aber nicht, daß dies gerade bei den Kanaanäern, deren Städte und Höfe, Priesterschaften und Schreiberschulen, ja deren Sprache die Zuwanderer in jeweils verschiedenen Formen und Graden der Aneignung übernahmen, gegeben war.

Entsprechendes gilt für die „hellenische Wurzel". P. beginnt mit Homer, bei dem hervorgehoben wird, er habe den „volkstümlichen Götterglauben lächerlich" machen wollen (110): wahrlich das Überflüssigste, was in diesem Zusammenhang zu sagen war. Die Quellen Homers, das Alter des Kyklos, die Historizität der griechischen Heroensage u. ä. kommen kaum in den Blick. Die ägeische Koine des 2. Jt.s, die die Möglichkeit begründete, daß — um mit P. zu formulieren — die beiden Wurzeln der abendländischen Historiographie wirklich einmal zu einem Baum zusammenwuchsen, wird so wenig sichtbar wie die gemeinsamen Grundlagen von Homer und AT. Ein Vergleich zwischen altorientalischer und griechischer Mythologie und Mythographie ist deshalb auch nicht möglich. Die Arbeiten von Webster, Gordon, Haag u. a. sind P. offenbar nicht bekannt geworden, doch sind auch die schon sehr viel älteren Forschungen und Intuitionen von Schachermeyr oder Dornseiff nicht genutzt[3]. So gelingt denn auch keine universalhistorische Einordnung der hesiodeischen Geschichtstheologie und ihrer Quellen; statt dessen findet sich lediglich ein Synchronismus: Hesiod, „Zeitgenosse des elohistischen Geschichtswerkes" (110).

b) Eine gerade für Theologen sehr empfindliche Lücke ist das fast völlige Fehlen der lyrischen und tragischen Dichtung der Griechen sowie der Philosophie, zumal der Vorsokratiker. Diese Auswahl verstößt nicht nur gegen das Prinzip „möglichster Vollständigkeit", sondern schafft vor allem ein schlimmes Ungleichgewicht zwischen ost- und westantiker Historiographie, was sich schon am Umfang der einzelnen Teile bei P. ablesen läßt. Es muß der Eindruck entstehen, als ob Geschichte in den genannten Gattungen und den ihnen zugeordneten Lebens- und Denkbereichen bei den Griechen gar keine Rolle spiele. Da aber P. berechtigterweise der biblischen Dichtung und Prophetie einen recht großen Raum gewährt, verzerren sich die Proportionen; aus derartigen Mißverhältnissen entstehen dann die bekannten Gegenüberstellungen von ungeschichtlichem/geschichtlichem Denken, von linear und zyklisch, statisch und dynamisch ect. Eine ernstlich komparatistische Geschichte der Historiographie müßte dagegen, wie bereits angedeutet, die Verzerrungen beseitigen, die sich durch Fachgrenzen und verschiedene Interessenentwicklungen — etwa der Bibliker auf die Geschichtstheologie hin, der klassischen Philologen von ihr weg (vgl. z. B. das Handbuch der römischen Religion von Kurt Latte, 1960) — eingestellt haben.

Die von P., gewiß einer *communis opinio* folgend, getroffene Auswahl wirkt sich einigermaßen verhängnisvoll bei der Darstellung der Anfänge der griechischen Geschichtsschreibung aus. Wie die kritische Historiographie aus der ionischen Kosmosspekulation und der Geographie (und beider orientalischen Quellen!) erwachsen ist, inwiefern also, antik gesprochen, Hekataios der Schüler Anaximanders ist, dessen Kosmologie er mit seinen „Genealogien" ähnlich detailliert zu haben scheint wie dessen Erdkarte, ist den Exzerpten P.s nicht zu entnehmen. Das Fehlen der archaischen Lyrik ist hierbei nicht nur deshalb gravierend, weil die Entstehung des lyrischen Ich und die Ausbildung des historischen Bewußtseins ineinandergreifen, sondern weil die griechische Lyrik in einem nicht geringen Umfange mythische und historische Stoffe enthält: die ebenso verbreitete wie für die Entwicklung von Lokalhistorie wichtige Gattung der κτίσις-*origo*-Literatur entspringt aus der Dichtung (Xenophanes, Simonides von Amorgos u. a.), die politisch-historisch-moralische Gelegenheitsliteratur ist zunächst poetisch (Tyrtaios, Solon u. a.; vor allem Pindar ist einen Absatz wert!). Die Tragödie wäre nicht nur deshalb anzuführen, weil die frühesten und spätesten Tragödien der Antike historische Trauerspiele sind, oder weil es eine recht gut rekonstruierbare Mosestragödie eines hellenistischen Juden Ezechiel gibt, auch nicht deshalb weil seit Theophrast eine „tragische Historiographie" geschrieben wird (deren Eigenart bei P. freilich völlig verkannt ist), sondern vor allem weil die griechische Tragödie ein Dokument europäischer „Geschichtstheologie" ersten Ranges ist.

4. Die Aufzählung der Lücken sei hiermit abgebrochen, eine Liste des Überflüssigen (z. B. 206–213 zur Kanonbildung) und der Fehler (z. B. Anaximander [gest. ca. 546] als „Zeitgenosse" des Hekataios [geb. ca. 550] 114) sei unterdrückt; auch eine Analyse der den Bewertungen P.s zugrundeliegenden Ideologie (vgl. das „wohlverstandene Staatsinteresse" und die „staatsgefährlichen Geschichtskonstruktionen" der Propheten, 40ff, 64ff) mag hier unterbleiben. Doch sei die Bemerkung gestattet, daß, sowenig Deskription und entschiedene Meinung sich ausschließen, ebensowenig Faktenwissen und methodologische Besinnung durch antireligiöse Ressentiments und vulgäre Aufklärungspathetik ersetzt werden kann. Bei aller Bewunderung von P.s Konzeption und Arbeitskraft vermißt man gelegentlich die Unparteilichkeit und die Kunst des historischen Urteils (vgl. etwa 343f), um von der Kunst der Darstellung zu schweigen. Der „Aufklärung", über deren Notwendigkeit und Methoden an diesem Orte nicht verhandelt zu werden braucht, hat P. einen Bärendienst erwiesen, zumal da er übersehen hat, daß jede Geschichtsschreibung in dialektischer Weise aufklärt und begründet. Eine Aufklärung, die über die Dummheit der Massen zu spotten wagt, die die Bedeutung der Geschichte als Projektionsgrund für Werte und Gefühle, Erfahrungen und Hoffnungen verkennt, die sozusagen die Seele vergessen hat, kann eine Geschichte der Historiographie – zumindest der Antike – nicht tragen. So besteht nach Meinung des Rez. der Wert des Buches vor allem darin, daß es vielleicht auf einige hochgespannte Geschichtstheologien etwas ernüchternd wirken könnte („eine der tollsten Geschichtsfälschungen", 86), und darin, daß es eine Lücke anzeigt.

Pfäfffingen/Tübingen. Hubert Cancik.

[3] vgl. neuerdings M. C. Astour, Hellenosemitica, 1967, dazu die Rezension von A. Pfiffig, Anz. f. d. Alterstumswiss. 1969, III.

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

Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur. **1900—1965.** In Verb. mit ... hrsg. von Gerhard Delling. — B: Akademie-Verl. 1969. XXVII, 128 S. = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CVI.

Kirche, Recht und Land. Festschrift Adolf **Kindermann** dargeboten zum 70. Lebensjahre im Auftrage des Sudetendeutschen Priesterwerkes und der Ackermann-Gemeinde. — Königstein: (Sudetendeutsches Priesterwerk); Mchn: (Ackermann-Gemeinde) 1969. 280 S.

Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard **Philips.** — Gembloux: Duculot (1970). XXXVII, 600 p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XXVII; FB 580,—; p. XI—XVI: Coppens, J.: Monseigneur Gérard Philips. Sa carrière et son œuvre; p. XVII—XXXVII: Bibliographia academica eximii domini Philips.

Müller-Bardorff, Johannes: Wort, Antwort und Verantwortung. Gesammelte Vorträge und Aufsätze aus dem Bereich der systematischen Theologie und der Religionspädagogik. — Dortm: Crüwell (1968). 272 S.; kart. DM 24,—.

Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment. Unter Mitarb. von Walther Eisinger [u. a.] hrsg. von Helge Siemers u. Hans-Richard Reuter. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 220 S.; kart. DM 9,80.

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

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

Rondeau, M. J.: Le «commentaire des Psaumes» de **Diodore** de **Tarse** et l'exégèse antique du Psaume 109/110. — RHistRel CLXXVI, 1969, 5—33. 153—188; CLXXVII, 1970, 5—33.

Renoux, Athanase: Le codex arménien Jérusalem 121. I: Introduction. Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles. — Turnh: Brepols 1969. 216 p. = Patrologia orientalis XXXV, 1.

Freytag, Hartmut: Kommentar zur frühmittelhochdeutschen Summa theologiae. — Mchn: Fink 1970. 207 S. = Medium aevum XIX; Lw. DM 38,— [Diss., Münster]

Silagi, Gabriel: Untersuchungen zur Deliberatio supra hymnum trium puerorum des **Gerhard** von **Csanád.** — Mchn: Arbeo-Ges. 1967. VII, 107 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissanceforschung I; kart. DM 7,80 [Diss., München]

Reinhardt, Heinrich J. F.: Literarkritische u. theologiegeschichtliche Studien zu den *Sententiae magistri* A. und deren Prolog «Ad iustitiam credere debemus». — AHDLMA, A. XLIV = T. XXXVI, 1969, P 1970, 23—56.

Leclercq, Jean: Recueil d'études sur Saint **Bernard** et ses écrits. III. — R: Ed. di storia e letteratura 1969. 436 p. = Storia e letteratura CXIV; Lire 7000.

Abaelardus, Petrus: Opera theologica. I: Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum. II: Theologia christiana. Theologia scholarium. Recensiones breviores. Accedunt: Capitula haeresum Petri Abaelardi. Cura et studio Eligii M. Buytaert, OFM. — Turnh: Brepols 1969 XXXVIII, 395 p.; 510 p. = Corpus christianorum XI/XII; FB 1150, 1350.

Saxer, V.: Un sermon médiéval sur la Madeleine. Reprise d'une homélie antique pour pâques attribuable à Optat de Milève ‹† 392›. — RevBén LXXX, 1970, 17—50.

(Johannis Quidort Parisiensis) Johannes Quidort von Paris: Über königliche und päpstliche Gewalt ‹De regia potestate et papali›. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung [von] Fritz Bleienstein. — Stu: Klett Verl. (1969). 360 S. = Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik IV; Lw. DM 42,— [Diss., Frankfurt/M]

(Rudolphus de Bibracco) Rudolf von Biberach: Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278. Hrsg. u. eingeleitet v. Margot Schmidt. — Quaracchi: Typ. Collegii s. Bonaventurae 1969. VII, 271*, 271 p. = Spicilegium Bonaventurianum VI; Lire 15 000.

Béné, Charles: **Erasme** et saint **Augustin** ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme. — Genève: Droz 1969. 473 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CIII; sfr 54,—.

Schwarz Lausten, Martin: Catalogus hereticorum. Et hidtil utrykt latinsk skrift af Peder **Palladius.** — Kirkehistoriske samlinger 1970, 12—45.

Campanella, Tommaso: De dictis Christi. Inediti. *Theologicorum* liber XXIII. Testo critico e trad. a cura di Romano Americo. — R: Centro Internaz. di studi umanistici 1969. 230 p. = Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano II, 25; Lire 5000.

Bonansea, Bernardino M.: Tommaso Campanella: Renaissance pioneer of modern thought. — Wash: CUAPr. 1969. XI, 421 p.; $ 14,50.

Stalder, Robert: Grundlinien der Theologie **Schleiermachers.** I: Zur Fundamentaltheologie. Mit e. Geleitwort von Jean-Louis Leuba. — Wiesb: Steiner 1969. XXIII, 401 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europ. Geschichte Mainz LIII; Lw. DM 48,— [Diss., Lyon]

Mann, Erwin: Das „Zweite Ich" Anton Günthers. Johann Heinrich **Pabst.** — Wien: Herder (1970). 132 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXVII; kart. DM 11,— [Diss., Wien. Überarb.]

Barton, Peter F[riedrich]: Ignatius Aurelius **Fessler.** Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung. — Wien, Köln, Graz: Böhlau 1969. 634 S., 2 Bl. Beil.; Lw. DM 66,—.

Langford, Thomas A.: In search of foundations. English theology, 1900—1920. — Nashv: Abingdon Pr. 1969. 319 p.

Bethge, Eberhard: Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich **Bonhoeffer.** — Mchn: Kaiser 1969. 191 S.; kart. DM 14,50.

Buri, Fritz: Gott in Amerika. Amerikanische Theologie seit 1960. — Bern: Haupt; Tü: Katzmann (1970). 284 S.; kart. DM 30,—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Syncretism. Based on papers read at the Symposium on cultural contact, meeting of religions. Syncretism held at Åbo on the 8th — 10th of September, 1966. Ed. by Sven S. Hartman. — Sthlm: Almqvist & Wiksell (1969). 294 p. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis III; skr 30,—.

Gensichen, Hans-Werner: Tendenzen der Religionswissenschaft. — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 28—40.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: The history of religions and theology. — Greg L, 1969, 805—836; p. 836—837: Résumé: L'histoire des religions et la théologie.

Ricardi, Fabio: L'interpretazione del sacro nell'opere di M. **Eliade.** — RFilosNeoscol LXI, 1969, 509—535.

Cornélis, Étienne: Les formes du **sacré.** — RechScRel LVII, 1969, 481—502.

Smart, Niniane: The religious experience of mankind. — NY: Scribner's Sons (1969). XII, 576 p., 92 ill.; $ 10,—.

Mann, Ulrich: Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion. — Stu: Klett Verl. (1970). 708 S.; Lw. DM 45,—.

Religion in the Middle East: Three religions in concord and conflict. Ed. Arthur John Arberry. Vol. I—II. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1969.XII, 595 p., 16 pl.; XI, 750 p., 16 pl.; £ 7-0-0.

Oldenburg, Ulf: The conflict between **El** and **Ba'al** in Canaanite religion. — Leiden: Brill 1969. XIV, 217 p. = Supplementa ad Numen. Altera series. Dissertationes ad historiam religionum pertinentes III.

Zaehner, R. C.: Sexual symbols in the Śvetāśvatara **Upanishad.** — Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade ..., Chic and Lo (1969), 209—215; p. 217—226: Dimock, Edward C., Jr.: Manasā, goddess of snakes. The Ṣaṣṭhī myth.

Zaehner, R. C.: Creation in the early **Hindu** scriptures. ‹Veda and Bhagavad-Gītā›. — The origin of cosmos and man = Studia missionalia XVIII, R 1969, 13—40; p. 41—59: Dhavamony, M., SJ: Śaṅkara's idea of creation; p. 61—73: Finance, Joseph de, SJ: Réflexions sur la doctrine Śaṅkarienne de la "création".

Tripathi, Gaya Charan: Der Ursprung und die Entwicklung der **Vāmana**-Legende in der indischen Literatur. — Wiesb: Harrassowitz 1968. XV, 253 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie I; kart. DM 28.

The royal song of **Saraha.** A study in the history of Buddhist thought. Translated and annotated by Herbert V. Guenther. — Seattle and Lo: Univ. of Washington Pr. (1969). VII, 214 p.

Theravāda-**Buddhismus** in Ceylon, Südostasien u. Indien. — Saec XX, 1969; S. 199—204: Dumoulin, Heinrich: Einleitende Vorbemerkungen; S. 205—221: Kitagawa, Joseph M. und Frank Reynolds: Theravāda-Buddhismus im zwanzigsten Jahrhundert; S. 223—229: Fernando, Anthony: Buddhismus im heutigen Ceylon; S. 230—235: Swearer, Donald K.: Neueste Entwicklungen im thailändischen Buddhismus; S. 236—252: Fiske, Adele M.: Buddhistische Bewegungen in Indien.

Goldammer, Kurt: **Demeter** und **Gaia** im sogenannten Homerischen Demeter-Hymnus. Ein Beitrag zur Entstehung weiblicher Hoch- und Erlösergottheiten. — Wort und Religion. Kalima na Dini ... Ernst Dammann zum 65. Geburtstag, Stu(1969), 354—369.

Richard, Louis: Recherches récentes sur le culte d'**Isis** en **Bretagne.** — RHistRel CLXXVI, 1969, 121—151.

Tucci, Giuseppe — Walther Heissig: Die Religionen **Tibets** und der **Mongolei.** — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). VII, 448 S., 17 Abb., 1 Kt. = Die Religionen der Menschheit XX; kart. DM 58,—.

Mbitt, John S(amuel): African religions and philosophy. — NY, Wash: Praeger (1969). XIII, 290 p.

Bjerke, Sven: The High God among the Zinza of Northwestern **Tanzania.** — Numen XVI, 1969, 186—210.

Shorter, Aylward: The migawo: Peripheral spirit possessions and christian prejudice. — Anthropos LXV, 1970, 110—126.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Nürnberger, Klaus: Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen. — NZSystThRelph XII, 1970, 13—43.

Holsten, Walter: Judentum, Heidentum, Christentum. — ThRu XXXV, 1970, 65—86.

Adams, Eleanor B.: The Franciscan inquisition in **Yucatán:** French Seamen, 1560. — The Americas XXV, 1968/69, 331—360.

Bornemann, Fritz, SVD: Die Angliederung von **Kiaochow** ‹Tsingtao› an das Vikariat Süd-Shantung. — ZMR LIV, 1970, 81—100.

Farrelly, B., OP: El apóstol del Alto Perú, Fray Vicente **Bernedo,** OP. — TeolEsp XIII, 1969, 123—143.

Mateos, Francisco, SJ: El primer concilio del Río de la Plata en Asunción. — MissHisp XXVI, 1969, 257—359.

Metzner, Hans Wolfgang: Roland **Allen**. Leben und Werk. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1969. 240 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen VI; DM 24,—.

Terrell, J.U.: Robe-Noire. — Namur: Wesmael-Charlier 1969. 600 p. = Collection «Ici et ailleurs»; FB 268,—.

Girault, René: Evangile et religions d'aujourd'hui. — P: Ed. Ouvrières 1969. 376 p.; F 26,—.

The Church crossing frontiers. Essays on the nature of mission. In honour of Bengt **Sundkler**. (Ed.: Peter Beyerhaus and Carl F. Hallencreutz in cooperation with ...). — [Lund:] Gleerup; [Gö:] Vandenhoeck & Ruprecht (1969). XX, 282 p. = Studia missionalia Upsaliensia XI; Lw. DM 39,—; p. 266—288: Bibliographie B.G.M. Sundkler.

Meardi, C.: La Chiesa e la lotta di liberazione dal colonialismo: la lezione dall'**Algeria**. — Mil: Jaca Book 1969. 200 p. = Coll. Chiesa e società XIII; Lire 1500.

Moritzen, Niels-Peter: Der Missionar und die junge Kirche heute. Auswertung einer Umfrage. — EMZ XXVI, 1969, 69—105.

Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans. — R: Ancora 1969. 161 p.

Vandrisse, Joseph, PB: Animation missionnaire et coordination pastorale. — Vocation LXIX, 1969, 485—499.

Allen, Roland: Missionary principles. — Lo: Lutterworth Pr. 1969. 168 p.; sh 10/—.

Couturier, Charles: Problématique de la mission aujourd'hui. — Vocation LXIX, 1969, 455—470.

Labourdette, Michel, OP: Foi chrétienne et religions. — RThom, A. LXXVII = T. LXIX, 1969, 93—127.

Pour une théologie africaine. — Yaoundé: Centre de littérature évangélique 1969. 296 p.

Renouvellement de l'Eglise et nouvelles églises. Colloque sur la théologie africaine. IVe Semaine théologique de Kinshasa, 22—27 juillet 1968. — Mayidi: Revue du Clergé Africain 1969. 304 p.

Allen, Roland: Missionary methods: St. Paul's or ours? — Lo: Lutterworth Pr. 1969. XI, 179 p.; sh 10/—.

Amalorpavadass, D.S.: Post-Vatican liturgical renewal in **India**. — Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre 1969. XIII, 237 p.

Fiévet, Michel: Ecole, mission et l'Eglise de demain. — P: Ed. du Cerf 1969. 138 p.

Catequesis y promoción humana. Semana de **Medellín** ‹11—18 de agosto de 1968›. — Sal: Sígueme 1969. 293 p. = Nueva alianza XXXVIII; pes 150,—.

The Medellín papers. A selection from the proceedings of the Sixth International Study Week on catechetics held at Medellín, Colombia, August 11—17, 1968. — Manila: East Asian Pastoral Institute 1969. 222 p.; $ 2,50.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

A new catholic commentary on Holy Scripture. Ed. by Reginald C. Fuller, Leonard Johnston, and Conleth Kearns, OP. With a foreword by the Cardinal Archbishop of Westminster. — Lo: Nelson 1969. XIX, 1363 p., 9 maps; 8 Gns.

Mildenberger, Friedrich: Texte — oder die Schrift? — ZThK LXVI, 1969, 192—209; [vgl.:] Künkel, Klaus: Ist die Schrift mehr als die Summe ihrer Texte? Antwort an Friedrich Mildenberger. — ZThK LXVI, 1969, 481—492.

Lubsczyk, Hans: Die Einheit der Schrift. Zur hermeneutischen Relevanz des Urbekenntnisses im Alten und Neuen Testament. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam..., Lpz 1969, 73—104.

Bernhardt, Karl-Heinz: Bemerkungen zum Problem der **'Entmythologisierung'** aus alttestamentlicher Sicht. — KerDogm XV, 1969, 193—209.

Colpe, Carsten: Der Begriff **„Menschensohn"** und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen. — Kairos N.F. XI, 1969, 241—263.

2. Altes Testament

Vink, J.G.: The date and origin of the **Priestly Code** in the Old Testament. — Oudtestamentische Studiën XV, 1969, 1—114.

Fretheim, Terence E.: Creation, fall and flood. Studies in **Genesis 1—11**. — Minneapolis: Augsburg 1969. VI, 128 p.; $ 1,75.

Gaubert, Henri: **Abraham**, loved by God. — NY: Hastings House 1969. XII, 195 p.; $ 5,95.

Martin Achard, Robert: Actualité d'Abraham. ‹3 études›. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1969). 200 p. = Bibliothèque théologique.

Heuschen, J.M.: **Jacob** of de genadevolle uitverkiezing. — EphThLov XLV, 1969, 335—358.

Walkenhorst, Karl-Heinz [, SJ]: Der **Sinai** im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition. — Bo: Hanstein 1969. XIV, 170 S. = BoBiblBeitr XXXIII; brosch. DM 32 [Diss., Pont. Int. Biblico. Rom]

Buis, Pierre: Le **Deutéronome**. — P: Beauchesne 1969. 484 p. = Verbum salutis. Ancien Testament IV; F 39,—.

Carmichael, Calum: A new view of the origin of the **Deuteronomic Credo**. — VetTest XIX, 1969, 273—289.

Fritz, Volkmar: Die sogenannte Liste der besiegten Könige in **Josua 12**. — ZDtPalV LXXXV, 1969, 136—161.

Hals, Ronald M.: The theology of the book of **Ruth**. — Phil: Fortress Press 1969. XII, 81 p. = Biblical series XXIII; $ 0,85.

Harner, Philip B.: The salvation oracle in **Second Isaiah**. — JBiblLit LXXXVIII, 1969, 418—434.

Zimmerli, Walther: **Ezechiel**. Teilb. I: Ezechiel 1—24; Teilb. II: Ezechiel 25—48. — Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1969. XVI, 130*, 1285 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XIII 1. 2.

Macholz, G. Ch.: Noch einmal: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587. Erwägungen zum Schlußteil des sog. "Verfassungsentwurfs des Hesekiel". — VetTest XIX, 1969, 322—352.

Bič, M.: Das Buch **Amos**. — B: Evang. Verlagsanstalt 1969. 206 S.

Willis, John T.: The structure of **Micah 3—5** and the function of Micah 5, 9—14 in the book. — ZAW LXXXI, 1969, 191—214; ~ p. 353—368: The authenticity and meaning of Micah 5, 9—14.

Buttenwieser, Moses: The **psalms**. Chronologically treated with a new translation. Prolegomenon by Nahum M. Sarna. — NY: Ktav Publishing House 1969. XLIV, 911 p. = The Library of biblical studies; $ 22,50.

García de la Fuente, O.: Liturgias de entrada, normas de asilo o exhortaciones proféticas? A propósito de los Salmos **15** y **24**. — Augustinianum IX, 1969, 266—298.

Jüngling, Hans-Winfried [, SJ]: Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm **82**. — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk (1969). 113 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXVIII; kart. DM 9,80.

Keet, Cuthbert C.: A study of the psalms of ascents. A critical and exegetical commentary upon psalms **CXX** to **CXXXIV**. — Lo: Mitre Pr. (1969). VIII, 192 p.; sh 25,—.

Schottroff, Willy: Der altisraelitische **Fluchspruch**. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). 280 S. = WissMonANT XXX; Lw. DM 36,— [Habil.-Schrift, Mainz]

Berkovits, Eliezer: Man and God. Studies in **biblical theology**. — Detroit: Wayne State University Pr. 1969. 376 p.; $ 12,50.

Hillers, Delbert R.: **Covenant**. The history of a biblical idea. — Balt: Hopkins Pr. 1969. XII, 194 p. = Seminars in the history of ideas; paper $ 1,95.

Seidel, Hans: Das Erlebnis der **Einsamkeit** im Alten Testament. Eine Untersuchung zum Menschenbild des Alten Testamentes. — B: Evang. Verlagsanstalt (1969). 183 S. = Theologische Arbeiten XXIX; kart. DM-Ost 13,— [Diss., Univ. Leipzig]

Tromp, Nicolas J., MSC: Primitive conceptions of **death** and the **nether world** in the Old Testament. — R: Pont. Biblical Institute (1969). XXIV, 241 p. = Biblica et orientalia XXI; Lire 3300.

Schmidt, Werner H.: Transzendenz in alttestamentlicher Hoffnung. Erwägungen zur Geschichte der **Heilserwartung** im Alten Testament- — Kairos N.F. XI, 1969, 201—217.

Eising, Hermann: **Ehe** im Alten Testament. — Ehe im Umbruch, Mstr 1969, 81—105.

Nunes Carreira, José: O plano e a arquitectura do **templo de Salomão** à luz dos paralelos Orientais. — Porto : Livraria Tavares Martins 1969. 140 p., 15 fig.

Prigent, Pierre: La fin de **Jérusalem**. — Neuch: Delachaux et Niestlé (1969). 158 p., 18 fig., 4 pl. = Archéologie biblique XVII; sfr 15,—.

McDonald, John: The **Samaritan chronicle** No. II ‹or: Sepher Ha-Yamim› from Joshua to Nebuchadnezzar. — B: de Gruyter 1969. 227, 93 p. [hebr. Text] = ZAW, Beih. CVII; Lw. DM 70,—.

Schreiner, Joseph: Alttestamentlich-jüdische **Apokalyptik**. Eine Einführung. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 204 S. = Biblische Handbibliothek VI; Lw. DM 25,—.

Schmidt, Johann Michael: Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran. — (Neuk:) Neukirchener Verl. 1969. XVI, 343 S.; Lw. DM 44,80 [Habil.-Schrift, Hamburg]

Maier, Johann: „Gesetz" und „Gnade" im Wandel des Gesetzesverständnisses der nachtalmudischen Zeit. — Jud XXV, 1969, 64—176.

Kimbrough, S.T.: The ethic of the **Qumran** community. — RQ VI, 1969, 483—498.

3. Neues Testament

Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda **Rigaux**. Publiés sous la direction de Mgr Albert Descamps et du R.P. André de Halleux. — (Gembloux:) Duculot (1970). XXVIII, 618 p.; FB 590,—; p. IX—XXI: Descamps, A.: Le R.P. Béda Rigaux. L'homme et l'œuvre; p. XXIII—XXVIII: Bibliographie du R.P. Béda Rigaux.

Blank, Josef: Schriftauslegung in Theorie und Praxis. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 260 S. = Biblische Handbibliothek V; Lw. DM 25.

Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. — Düs: Patmos-Verl. (1970). 259 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 36,—.

Bonnard, Pierre: **Matthieu**, éducateur du peuple chrétien. — Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 1—7; p. 9—27: Agouridès, Savas: La tradition des béatitudes chez Matthieu et Luc; p. 29—44: Trilling, Wolfgang: Amt und Amtsverständnis bei Matthäus; p. 45—55: Blinzler, Josef: Justinus Apol. I 15, 4 und Matthäus 19, 11—12.

Gerhardsson, Birger: De sju liknelserna i Matteus 13. — Svensk exegetisk årsbok XXXIV, 1969, 77—106.

Didier, Marcel: La parabole du semeur. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 21—41.

Trevijano Etcheverría, Ramón: El trasfondo apocalíptico de **Mc**. 1, 24, 25; 5, 7. 8 y par. — Burgense XI, 1970, 117—133.

Erhardt, Arnold: The **Acts** of the apostles. Ten lectures. — (Manch:) University Pr. (1969). VII, 139 p.; sh 39/—.

Lattke, Gisela: Lukas 1 und die Jungfrauengeburt. — Zum Thema Jungfrauengeburt, Stu (1970), 61—99.

Barthes, Roland: L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X—XI. — RechScRel LVIII, 1970, 17—37; p. 39—61: Marin, Louis: Essai d'analyse structurale d'Actes 10, 1—11, 18; p. 63—100: Haulotte, Edgar, SJ: Fondation d'une communauté de type universel: Actes 10, 1 — 11, 18. Etude critique sur la rédaction, la «structure» et la «tradition» du récit.

Morris, Leon: Studies in the **Fourth** Gospel. — GrR: Eerdmans 1969. 374 p.; $ 8,95.

Fortna, Robert Tomson: The gospel of signs. A reconstruction of the narrative source underlying the Fourth Gospel. — (Lo:) Cambr.

Univ. Pr. 1970. XIII, 274 p. = Society for the New Testament studies. Monograph series XI; sh 95.

Cribbs, F. Lamar: A reassessment of the date of origin and the destination of the gospel of John. — JBiblLit LXXXIX, 1970, 38—55.

Afanassieff, Nicolas: «Le monde» dans l'Ecriture sainte. «Mon royaume n'est pas de ce monde» ‹Jn 18, 36›. — Irén XLII, 1969, 6—32.

Lyonnet, Stanislas: Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux **Romains**. — P: Ed. du Cerf 1969. 230 p. = Bibliothèque œcuménique VIII; F 22,—.

Swetnam, James B., SJ: **Hebrews 9, 2** and the uses of consistency. — CaBiQ XXXII, 1970, 205—221.

Kelly, John Norman Davidson: A commentary on the Epistles of **Peter** and of **Jude**. — Lo: Black 1969. X, 387 p. = Black's New Testament commentaries; sh 45.

Best, Ernest: I Peter and the gospel tradition. — NTSt XVI, 2, 1970, 95—113.

Pesch, Rudolf: Offenbarung Jesu Christi. Eine Auslegung von **Apk 1, 1—3**. — Bibel und Leben XI, 1970, 15—29.

Güttgemanns, Erhardt: Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte. — Mchn: Kaiser 1970. 280 S. = BeitrEvTh LIV; kart. DM 24,80.

Descamps, Albert: Progrès et continuité dans la critique des Evangiles et des Actes. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 5—44.

Schottroff, Luise: Heil als innerweltliche Entweltlichung. Der gnostische Hintergrund der johanneischen Vorstellung vom Zeitpunkt der Erlösung. — NovTest XI, 1969, 294—317.

Joussen, Anton: Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte. ‹Kritik und Wertung.› — Bo: Hanstein 1969. XIII, 222 S. 4° = BoBiblBeitr XXXIV; DM 31,50 [Diss., Bonn]

Roloff, Jürgen: Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 289 S.; kart. DM 30,— [Habil.-Schrift, Hamburg]

Wilckens, Ulrich: **Auferstehung**. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 173 S. = Themen der Theologie IV; kart. DM 12,80.

Ruckstuhl, Eugen: Die **Unheilslast** der unerlösten Menschheit im Blick des Neuen Testaments. — Unheilslast und Erbschuld der Menschheit, Luz/Mchn (1969), 45—113.

Böcher, Otto: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen **Taufe**. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 387 S. = BeitrWissANT XC; kart. DM 57,— [Habil.-Schrift, Mainz]

Böttger, Paul Christoph: Die eschatologische Existenz der Christen. — ZNW LX, 1969, 244—263.

Spicq, C., OP: La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaires. — RBibl LXXVI, 1969, 508—527.

Pesch, Wilhelm: **Priestertum** und Neues Testament. — TrThZ LXXIX, 1970, 65—83.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Geschichtlichkeit der Theologie. Hrsg. von Thomas Michels. — Sa, Mchn: Universitätsverl. Pustet 1970. 158 S. = Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg IX; kart. DM 18,50.

Kirchengeschichte heute. Geisteswissenschaft oder Theologie? Mit Beitr. von Norbert Brox [u. a.]. Hrsg. von Raymund Kottje. — Tr: Paulinus Verlag 1970. 118 S.; kart. DM 10,80; [enth.:] S. 10—32: Iserloh, Erwin: Was ist Kirchengeschichte?; S. 33—48: Jedin, Hubert: Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte; S. 49—74: Brox, Norbert: Kirchengeschichte als «Historische Theologie»; S. 75—94: Lutz, Heinrich: Profangeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte; S. 95—113: Stockmeier, Peter: Kirchengeschichte in der Katholischen Tübinger Schule.

Evdokimov, Paul: Mystère de **l'histoire**. — VerbCar, Vol. XXIV = N° XCIII, 1970, 13—24.

Weymar, Ernst: **Werturteile** im Geschichtsunterricht. — GeschWissUnt XXI, 1970, 198—215.

Maier, Hans: Die Abwesenheit der Geschichte. — GeschWissUnt XXI, 1970, 261—274.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Pauly, Ferdinand: Aus der Geschichte des Bistums **Trier**. T. I: Von der spätrömischen Zeit bis zum 12. Jahrhundert. T. II: Die Bischöfe bis zum Ende des Mittelalters. — Tr: Paulinus-Verl. (1968—1969). 185 S. mit 157 Abb.; 136 S. mit Abb. 4° = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XIII/XIV; XVIII; je brosch. DM 20,—.

I patriarcati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi ad Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27—30 dicembre 1967. J. Žužek [e. a.] — R: Pont. Inst. Stud. Orientalium 1968. 221 p. = Orientalia christiana analecta CLXXXI; Lire 3000.

Hamann, Manfred: **Mecklenburg**ische Geschichte. Von den Anfängen bis z. Landständ. Union von **1523**. Auf der Grundlage von Hans Witte neu bearb. Mit 2 Stammtafeln. — Köln, Graz: Böhlau 1968. XII, 379 S. = Mitteldeutsche Forschungen LI; Lw. DM 48,—.

Löhr, Wolfgang: Kanonikerstift **Münstereifel**. Von d. Anfängen d. Stiftskirche bis z. Jahre 1550. — Euskirchen: Verein d. Geschichts- u. Heimatfreunde d. Kreises Euskirchen 1969. XIV, 144 S., 2 Ktn. = Veröffentlichungen des Vereins der Gesch.- u. Heimatfreunde des Kreises Euskirchen A, 12; kart. DM 10,— [Diss., Bonn]

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Molland, Einar: Opuscula **patristica**. — Oslo, Bergen, Tromsö: Universitetsforlaget (1970). 297 p. = Bibliotheca theologica Norvegica II; nkr 75,—; 277—297: Molland Stang, Inger Marie: Einar Molland's books and articles ‹until 1. VII, 1969›. A bibliography.

Orbe, Antonio, SJ: La Patrística y el progreso de la teología. — Greg L, 1969, 543—569; p. 569—570: Summary: Patristic theology and theological progress.

Vattioni, F.: Appunti sulla vita primitiva cristiana. — Augustinianum IX, 1969, 455—483.

Kötting, Bernhard: Von der Naherwartung der frühen Kirche zur christlichen Hoffnung auf die Endzeit. — Erwartung, Verheißung, Erfüllung, (Wü 1969), 184—205.

Gülzow, Henneke: Christentum und **Sklaverei** in den ersten drei Jahrhunderten. — Bo: Habelt 1969. 210 S.; Lw. DM 42,— [Diss., Kiel]

Wlosok, Antonie: **Rom** und die Christen. — Stu: Klett 1970. 78 S.

Macleod, C. W.: ΑΝΑΛΥΣΙΣ: A study in ancient mysticism. — JThSt XXI, 1970, 43—55.

Solages, Bruno de: Le témoignage de **Papias**. — BullLittEccl LXXI, 1970, 1—14.

Stone, Michael E.: The testament of **Levi**. A first study of the Armenian MSS of the testaments of the XII patriarchs in the convent of St. James, Jerusalem. With text, critical apparatus, notes and translation. — Jérusalem: St. James Pr. 1969. X, 204 p., 5 pl.

Ménard, Jacques: La structure et la langue originale de l'**Evangile de vérité**. — RScRel XLIV, 1970, 128—137.

Whittaker, John: Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας. — VigChr XXIII, 1969, 91—104.

Alexandre, Monique: Le *De mortuis* de Grégoire de Nysse. — Studia patristica X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 35—43; p. 44—53: Amand de Mendieta, E.: L'authenticité de la lettre 45 de la correspondance de Basile de Césarée; p. 54—64: Chitty, D. J.: Pachomian sources once more; p. 65—70: Coleborne, W.: *The Shepherd* of Hermas. A case for multiple authorship and some implications; p. 71—76: Fraenkel, P.: *Solus Dominus misereri potest*. Saint Cyprien *De lapsis*, ch. XVII, et le problème de son interprétation; p. 77—83: Gatch, M. McC.: The fourth dialogue of Gregory the Great. Some problems of interpretation; p. 84—94: Giet, S.: L'énigme de la Didachè.

Orbe, Antonio, SJ: Las tres moradas de la casa paterna. De san **Ireneo** a **Gregorio** de **Elvira**. — Διακονία πίστεως. Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 69—92.

Duval, Yves-Marie: Sur une page de saint Cyprien chez saint **Ambroise**. *Hexameron* 6, 8, 47 et *De habitu virginum*. — RevÉtAug XVI, 1970, 25—34.

(Gregorius Thaumaturgos) Grégoire le Thaumaturge: Remerciement à Origène (In Origenem prosphonetica ac panegyrica oratio, griech.-franz.) Suivi de la lettre d'Origène à Grégoire. Texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, SJ. — P: Ed. du Cerf 1969. 230 p. = Sources chrétiennes CXLVIII; F 25,—.

Crouzel, Henri, SJ: L'École d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Grégoire le Thaumaturge. — BullLittEccl LXXI, 1970, 15—27.

Wolfson, Harry A: The identification of *Ex nihilo* with emanation in **Gregory of Nyssa**. — HarvThR LXIII, 1970, 53—60.

Brown, Peter: The patrons of Pelagius: the **Roman aristocracy** between East and West. — JThSt XXI, 1970, 56—72.

Lamirande, Emilien, OMI: Etudes sur l'ecclésiologie de saint **Augustin**. — Ottawa: Ed. de l'Université Saint-Paul; Ed. de l'Univ. d'Ottawa 1969. 200 p. = Les publications sériées de l'Université d'Ottawa XCII; $ 6,—.

Brabant, Ovila: Contrainte et charité selon Saint Augustin. — Science esprit XXII, 1970, 5—17.

Zwinggi, Anton: Die Osternacht bei Augustinus. — LJ XX, 1970, 4—10.

Vries, Wilhelm de: **Papst und Bischofskollegium** gemäß den drei letzten Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends. — ThpQu CXVIII, 1970, 154—162.

Schäferdiek, Knut: Der **adoptianische Streit** im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte. — ZKG LXXX, 1969, 291—311; LXXXI, 1970, 1—16.

4. Mittelalter und Neuzeit

Haselier, Günther: Geschichte der Stadt **Breisach am Rhein**. Halbbd. I: Von den Anfängen bis zum Jahr 1700. — Breisach a. Rh.: Stadtverwaltung 1969. XVI, 478 S.; Lw. DM 28,—.

Conzelmann, Rudolf: **Dossenheim**. Die Geschichte einer 1200jährigen Bergstraßengemeinde. — Dossenheim: Gemeindeverwaltung 1966. 264 S., 10 Bl. Abb.; Lw. DM 16,—.

Heutger, Nicolaus (C[arl]): **Bursfeld** und seine Reformklöster in **Niedersachsen**. Mit e. Vorw. von Paulus Volk. [Mit] 7 Kunstdr.tafeln [u.] 1 Farbtaf. — Hild: Lax 1969. XV, 118 S.; Lw. DM 16,—.

Rittsteuer, Josef: Kirche im Grenzraum. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte der Diözese **Eisenstadt**. — Eisenstadt: Horvath (1968). 382 S., 7 Bl. Abb.; kart. ÖSch 185,—.

Degler-Spengler, Brigitte: Das Klarissenkloster **Gnadental** in **Basel. 1289—1529**. — Basel: Reinhardt in Komm. 1969. 123 S. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte III; Lw. DM 39,— [Diss., Basel]

Gabriel, Astrik L.: The mediaeval universities of **Pecs** and **Pozsony**. Commemoration of the 500th and 600th anniversary of their foundation, 1367—1467—1967. — Notre Dame ‹Ind.›: Mediaeval Institute, Univ. of Notre Dame 1969. 88 p., 17 pl.

5. Mittelalter

Godfrey, John: The **English parish 600—1300**. — Lo: SPCK 1969. VIII, 90 p. = Church history outlines III; sh 9,—.

Vossem, A. A. van: **Engelmundus** en het probleem van zijn historiciteit. — NedArchKG L, 1970, 121—139.

Fabiani, Luigi: La terra di s. Benedetto. Studio storico-giuridico sull' Abbazia di **Montecassino** dall' **VIII** al **XIII** secolo. Vol. I—II. — (Montecassino:) Badia di Montecassino 1968. XLIV, 478 p., 1 carta; 463 p. = Miscellanea Cassinese XXXIII/XXXIV; Lire 12 000.

Epperlein, Siegfried: Herrschaft und Volk im **karolingischen Imperium**. Studien über soziale Konflikte und dogmat.-polit. Kontroversen im fränkischen Reich. — B: Akademie-Verlag 1969. 286 S. = Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XIV; kart. DM-Ost 36,50. [Habil.-Schrift, Humboldt-Univ. Berlin]

Ullmann, Walter: The Carolingian Renaissance and the idea of kingship. The Birkbeck lectures 1968-9. — (Lo:) Methuen (1969). XIV, 201 p.; sh 45/—.

Böhmer, Karl: Das Schisma von **1054** im Lichte der byzantinischen und fränkisch-deutschen Reichspolitik. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam . . ., Lpz 1969, 317—336.

Struve, Tilman: **Hersfeld, Hasungen** und die Vita **Haimeradi**. — Archiv für Kulturgeschichte LI, 1969, 210—233.

Munier, Charles: Pour une édition de la *Panormie* d'**Ive de Chartres**. — RScRel XLIV, 1970, 153—164.

Grégoire, Christian: Les origines de l'abbaye d'**Orval**. — RHistRel LXIV, 1969, 756—807.

Herkenrath, Rainer Maria: Regnum und Imperium. Das Reich in der **frühstaufischen Kanzlei** ‹1138—1155›. — Wien, Köln, Graz: Böhlau 1969. 62 S. = Österr. Akademie der Wiss. Sitzungsberichte. Phil.-hist. Klasse CCLXIV, 5; kart. ÖSch 56,—.

Gilchrist, J.: The church and economic activity in the middle ages. — Lo: Macmillan 1969. XI, 328 p.; sh 84/—.

Reeves, Marjorie: The influence of prophecy in the later middle ages. A study in **Joachimism**. — Oxf: Clarendon Pr. 1969. XIV, 574 p.

Roscher, Helmut: Papst **Innocenz III.** und die Kreuzzüge. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 323 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XX; kart. DM 39,— [Diss., Göttingen]

Attard, L. E., OP: **Dante** and the **theory of the two swords**. — Communio III, 1970, 5—22.

Jäschke, Kurt-Ulrich: Zur Eigenständigkeit einer Junggorzer Reformbewegung. — ZKG LXXXI, 1970, 17—43.

Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen **Augustiner-Eremiten**. T. I: Das dreizehnte Jahrhundert. — Wü: Augustinus-Verl. 1969. XIII, 275 S. = Cassiciacum XXVI; kart. DM 48,50.

Fois, Mario, SJ: Il pensiero cristiano di **Lorenzo Valla** nel quadro storico-culturale del suo ambiente. — R: Libr. Ed. dell' Univ. Gregoriana 1969. XX, 702 p. = Analecta Gregoriana CLXXIV = Ser.fac. hist.eccl.: sectio A, n. X; Lire 12 000.

Greschat, Martin: Der **Bundesgedanke** in der Theologie des späten Mittelalters. — ZKG LXXXI, 1970, 44—63.

Haas, Alois M.: Von der christlichen Mystik. Vom unaussprechlichen Abgrund Gottes. J. **Taulers** Auslegung des Pfingstereignisses. — Civitas XXV, 1970, 810—821.

Kadlec, Jaroslav: Johannes **Hus** in neuem Licht? — ThpQu CXVIII, 1970, 163—168.

Heimpel, Hermann: Zwei Wormser **Inquisitionen** aus den Jahren **1421** und **1422**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 81 S. = Abhandlungen d. Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-histor. Klasse III, 73; DM 15,—.

Sagüés, Pío: El obispo franciscano M. **Guetaria** ‹† 1449›. — RevEspTeol XXIX, 1969, 263—303.

Elze, Martin: Handschriften von Werken Gabriel **Biels** aus seinem Nachlaß in der Gießener Universitätsbibliothek. — ZKG LXXXI, 1970, 70—91.

6. Gesamte Neuzeit

Lecler, Joseph, SJ: Protestantisme et «Libre examen». Les étapes et le vocabulaire d'une controverse. — RechScRel LVII, 1969, 321—374.

Anderson, Gerald H. [Ed.:] Studies in **Philippine** church history. — Ithaca: Cornell Univ. Pr. 1969. XIV, 421 p.

Litterae nuntiorum apostolicorum historiam **Ucrainae** illustrantes ‹1550—1850›. Vol. XIII: 1675—1683. Collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit A. G. Welykyi, OSBM. — R: PP. Basiliani 1969. 321 p. = Analecta O.S.B.M. II, 3; Lire 4685.

Pfeifer, Wilhelm: Kirchliche Beziehungen zwischen **Böhmen** und **Lausitz**. — Kirche, Recht und Land. Festschrift Adolf Kindermann . . ., Königstein u. Mchn 1969, 211—220.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

New, John F. H.: The **Renaissance** and Reformation: A short history. — NY: Wiley 1969. XII, 190 p.

Reformation **1517—1967**. Wittenberger Vorträge. Hrsg. von Ernst Kähler. — B: Evangelische Verlagsanst. (1968). 207 S.; DM-Ost 9,—.

Kisch, Guido: **Erasmus'** Stellung zu Juden und Judentum. — Tü: Mohr 1969. 39 S. = Philosophie und Geschichte LXXXIII / LXXXIV.

Headley, John M: **Thomas More** and Luther's revolt. — ArchRefG LX, 1969, 145—160.

Wolf, Ernst: Reformatorische Botschaft und Humanismus. — Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neuk 1969, 97—119; S. 175—187: Geyer, Hans-Georg: Zur Rolle der Prädestinationslehre Augustins beim jungen Melanchthon; S. 213—237: Neuser, Wilhelm H.: Calvins Beitrag zu den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg ‹1540/41›; S. 239—281: Goeters, J. F. Gerhard: Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich.

Mühlhaupt, Erwin: **Melanchthon** und das Rheinland. Ein Überblick. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag . . ., Witten 1969, 107—123; S. 124—140: Greschat, Martin: Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin **Bucers**.

Jedin, Hubert — Bernd Moeller [u.] Stephan Skalweit: Probleme der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert. Hrsg. von Raymund Kottje u. Joseph Staber. — Rgb: Pustet (1970). 84 S.; kart. DM 7,50.

Hagen, Kenneth: The problem of testament in **Luther**'s *Lectures on Hebrews*. — HarvThR LXIII, 1970, 61—90.

Cameron, Richard M.: The charges of Lutheranism brought against **Jacques Lefèvre d'Etaples** ‹1520—1529›. — HarvThR LXIII, 1970, 119—149.

Rich, Arthur: **Zwingli** als sozialpolitischer Denker. — ZevEth XIII, 1969, 257—273; [s. a.:] Zwingl XIII, 1969, 67—89.

Klassen, Peter J.: Zwingli and the Zurich Anabaptists. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 197—210.

Bakhuizen van den Brink, J[an] N[icolaas]: Juan de **Valdés**, réformateur en Espagne et en Italie, **1529—1541**. 2 études. (La 1ère étude est trad. de l'hollandais par Olivier Tatio.) — Genève: Droz 1969. X, 120 p. = Études de philologie et d'histoire XI; sfr 18,—.

Jenny, Wilhelm: Johannes **Comander**. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur. (Bd I.) — Zü: Zwingli-Verl. (1969). 385 S., 1 Taf.

Anderson, Marvin W.: **Thomas Cajetan**'s scientia Christi. — ThZBas XXVI, 1970, 99—108.

May, Gerhard [Hrsg.]: Das **Marburger Religionsgespräch**. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1970). 86 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 10,80.

Honée, Eugène: Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana: Kardinal Lorenzo Campeggios Verhalten zur protestantischen Forderung des Laienkelches während des **Augsburger Reichstages 1530**. — NedArchKG L, 1970, 140—196.

Foss, Michael: The founding of the **Jesuits**. — Lo: Hamilton 1969. 307 p. = Turning points in history; sh 42/—.

García-Villoslada, Ricardo, SJ: Fuentes para la historia de Don Pedro **Guerrero**, arzobispo de Granada. — Διακονία πίστεως. Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 117—136.

8. Neuere Zeit

Ganoczy, Alexandre: La bibliothèque de l'Académie de **Calvin**. — Gen: Droz 1969. IX, 341 p. = Etudes de philologie et d'histoire XIII.

Mikat, Paul: Römische Kurie und Westfälischer Friede. — SavZ, kan. LIV, 1968, 95—135.

Buzás, Josef: Kanonische Visitationen der Diözese **Raab** aus dem **17.** Jahrhundert. Bearb. T. I—IV. — Eisenstadt: Burgenländ. Landesarchiv 1966—1969. 276 S., 347 S., 292 S., 466 S. = Burgenländische Forschungen LII—LV; kart. ÖSch 140, 180, 156, 275.

Ten Boom, H.: De vestiging van de **Gereformeerde Kerk** in het land van Maas en Waal en de aangrenzende dorpen van het Rijk van Nijmegen in het begin van de 17e eeuw. Een mislukte reformatie. — NedArchKG L, 1970, 197—229.

Rolston III, Holmes: Responsible man in reformed theology: Calvin versus the **Westminster Confession**. — ScJTheol XXIII, 1970, 129—156.

Zilverberg, S.B.J.: **Lancelot** van Brederode en zijn geschrift *Van de Apostatie dat is van den Afval der Christenen* ‹1659›. — NedArchKG L, 1970, 230—243.

Falkner, Andreas: Geschichte der **Theologischen Fakultät** der Universität **Innsbruck, 1740—1773**. Aus dem Inst. f. Kirchengesch. d. Theol. Fak. d. Univ. Innsbruck. — Innsb: Österr. Kommissionsbuchh. in Komm. 1969. 1 Taf., 264 S. = Forschungen zur Innsbrucker Universitätsgeschichte IV = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck XXXIV; kart. ÖSch 360,—.

Bolton, Charles A.: Church reform in 18th century Italy. ‹The synod of Pistoia, 1786›. — The Hague: Nijhoff 1969. XI, 162 p. = Archives internationales d'histoire des idées XXIX; hfl 24,30.

Duchhardt, Heinz: **Philipp Karl** von **Eltz**. Kurfürst von Mainz, Erzkanzler des Reiches. ‹1732—1743›. Studien zur kurmainz. Reichs- u. Innenpolitik. — Mz: Ges. f. Mittelrhein. Kirchengeschichte; (Vertrieb: [Trier:] Bistumsarchiv) 1969. XXIV, 274 S. = Quellen u. Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte X; kart. DM 40,— [Diss., Mainz]

Wagner, Hans: Die **Aufklärung** im **Erzstift Salzburg**. — Sa, Mchn: Pustet 1968. 23 S. = Salzburger Universitätsreden XXVI.

Naselli, Carmelo Amedeo, CP: La soppressione napoleonica delle corporazione religiose. Il caso dei **Passionisti** in Italia **‹1808—1814›**. — R: Libr. Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1970. XLIV, 495 p. = AnalGreg CLXIX = Ser. fac. hist. ecclesiasticae: sectio B, n. XXVII; Lire 6000.

Da Campagnola, Stanislao, OFMCap: La **predicazione** in Italia durante le soppressione religiose napoleoniche ‹1809—1814›. — CollFrance XXXIX, 1969, 304—361.

Simons, Thomas W.: Vienna's first catholic political movement: The **Güntherians**, 1848—1857. — CathHistR LV, 1969/1970, 173—194. 377—393. 610—626.

Tierney, Mark, OSB: Correspondence concerning the disestablishment of the Church of **Ireland 1862—1869**. — Collectanea Hibernica XII, Shannon 1969, 102—191.

Simon, Gerhard: Konstantin Petrovič **Pobedonoscev** und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod **1880** bis **1905**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 280 S. = Kirche im Osten VII; brosch. DM 34,— [Diss., Hamburg]

Ortmann, Ernst-Albert: Motive evangelischer Publizistik. Programme der Gründerzeit als Frage an die Theologie. — Witten: Luther-Verl. 1969. 172 S.; kart. DM 18,—.

Capéran, Louis: Les catholiques français de 1900 devant la **politique de laïcité**. — BullLittEccl LXXI, 1970, 28—42.

Bellini, Pierluigi: Il movimento cattolico a **Firenze ‹1900—1919›**. — R: Ed. Cinque Lune 1969. XXX, 509 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXVI; Lire 3800.

9. Neueste Zeit

Hruby, Kurt: Katholizismus und **Judentum**. Zu einem Buch von H. Greive: Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918—1935. — Jud XXVI, 1970, 12—37.

Heckscher, Kurt: **Bersenbrücker** Volkskunde. Eine Bestandsaufnahme aus den Jahren 1927—30. Bd I: Volkstümliches Glauben und Wissen, Sitte u. Brauch, rechtliche Volkskunde. Hrsg. von Bernhard Nonte. — Osn: (Verein f. Geschichte u. Landeskunde von Osnabrück) 1969. XXVI, 389 S., 1 Kt. = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen XI; kart. DM 37,50.

Junker, Detlef: Die deutsche **Zentrumspartei** und Hitler 1932/33. — Stu: Klett 1969. 247 S. = Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik IV; Lw. DM 38,—.

Conzemius, Viktor: Eglises chrétiennes et totalitarisme national socialiste. Un bilan historigraphique. — Louv: Publications Univ.; Bibliothèque de la Revue d'hist. eccl. 1969. 161 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLVIII; FB 150,—.

Kirchliche Akten über die **Reichskonkordatsverhandlungen** 1933. Bearb. von Ludwig Volk. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XXXIII, 386 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern A, 11; Lw. DM 48,—.

Steinberg, Hans-Josef: **Widerstand** und Verfolgung in **Essen 1933 bis 1945.** — Hann: Verlag für Literatur u. Zeitgeschehen (1969). 422 S. = Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung. B. Hist.-polit. Schriften.

Baier, Helmut, [u.] Ernst Henn: Chronologie des bayerischen **Kirchenkampfes** 1933—1945. — Nbg: Verein f. Bayer. Kirchengeschichte 1969. XIV, 284 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLVII; kart. DM 24,—.

Cornu, Daniel: Karl **Barth** und die Politik (Karl Barth et la politique, dt.) Widerspruch und Freiheit. — Wupp: Aussaat-Verl. (1969). 168 S.

Gille, Hans-Werner: Katholiken gegen Rom. — Mchn, Wien: Olzog Verl. (1969). 318 S.; Lw. DM 20,—.

VI. Christliche Philosophie

Enslin, Horst: Der ontologische Gottesbeweis bei **Anselm** von **Canterbury** und bei Karl **Barth**. — NZSystThRelph XI, 1969, 154—177.

Bernath, Klaus: Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des **Thomas** von **Aquin.** — Bonn: Bouvier 1969. 246 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik LVII; kart. DM 33,— [Diss., München]

Dümpelmann, Leo: Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin. — Frb/B, Mchn: Alber (1969). 159 S. = Symposion XXX; brosch. DM 22,— [Diss., München]

Bernardus de Trilia: Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae. Ad fidem codicum edidit Pius Künzle, OP. — Bernae: Francke 1969. VIII, 94*, 420 p. = Corpus philosophorum medii aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta I; Lw. DM 72.

Effler, Roy, OFM: Is **Scotus'** proof for the existence of God an essentialist proof? — Scotus speaks today, 1266—1966. Seventh centenary symposium..., Southfield, Mich. 1968, 113—132; p. 134—138: Wolter, Allan, OFM: Discussion; p. 227—262: Ross, James F.: An application of a scotistic principle; p. 264—268: Bridges, Geoffrey, OFM: Discussion.

Brechtken, Josef: **Kierkegaard, Newman.** Wahrheit und Existenzmitteilung. — Meisenheim a. Glan: Hain 1970. 234 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXVI; kart. DM 29,— [Diss., Bochum]

Fabro, Cornelio: Neuscholastik und Neuthomismus in Italien. — Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink..., Frb/B (1969), 181—202.

Schinzer, Reinhard: Das religiöse Apriori in Rudolf **Ottos** Werk. — NZSystThRelph XI, 1969, 189—207.

Barthélemy-Madaule, Madeleine: **Bergson** und **Teilhard** de **Chardin** (Bergson et Teilhard de Chardin, dt.) Die Anfänge einer neuen Welterkenntnis. — Olten, Frb/B: Walter (1970). 784 S.

Flamand, Jacques: L'idée de médiation chez Maurice **Blondel.** — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1969. VIII, 595 p. = Philosophes contemporains XV; BF 890,—.

Colomer, Eusebio, SJ: El problema de Dios en **Teilhard** de **Chardin.** — Revista portuguesa de filosofia XXVI, 1970, 51—91.

Pelegri Valls, Juan: El problema de Dios en el filosofar de Martin **Heidegger.** Lección inaugural del curso académico 1969—1970. — Barc: Facultad de Teol. de Barcelona 1969. 86 p.

Nigro, Carmelo: Riflessioni sul concetto di verità in un libro di Hans Urs von **Balthasar.** — Div XIV, 1970, 135—170.

McCool, Gerald A., SJ: The new world of christian philosophy. — Science et esprit (autr.: ScEccl) XXII, 1969, 77—98.

Fabro, Cornelio, CSS: Platonismo, neoplatonismo e tomismo in convergenze e divergenze. — Aquinas XII, 1969, 217—242.

Kremer, Klaus: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der Dinge in Gott. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 125 S.; kart. DM 22,—.

Ricœr, Paul: Le conflit des interprétations. Essais d'**herméneutique.** — P: Ed. du Seuil (1969). 505 p. = L'ordre philosophique; F 36,—.

Heinrichs, Johannes, SJ: Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik". — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 161—191.

Fothergill, P. G.: **Evolution** und christlicher Glaube (Evolutions and christians, dt.) — Wü: Echter; Zü: NZN (1969). 451 S.; Lw. DM 48,—.

MacIntyre, Alasdair Chalmers: The religious significance of **atheism.** — Lo: Columbia Univ. Pr. 1969. 98 p. = Bampton lectures in America; sh 43/—.

Ferraro, Joseph W.: Marxism and thomism: Some reflections on the basis for a dialogue. — International philosophical quarterly X, 1970, 75—101.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Hünermann, P(eter): Ort und Wesen theologischen Denkens. — ZkTh XCII, 1970, 133—145.

Philips, Gérard: A propos du pluralisme en théologie. — EphThLov XLVI, 1970, 149—169.

Touilleux, Paul: Kritische Theologie. Ein Entwurf. — ThQu CXLIX, 1969, 235—258.

Kerényi, Karl: Le **langage** de la théologie et la théologie de la langue. — L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque..., Rome, 5—11 janvier 1969, (P 1969), 23—32; p. 75—80: Giorgi, Rubina: Le langage théologique comme différence; p. 81—100: McKinnon, Donald M.: Le problème du «système de projection» approprié aux affirmations théologiques chrétiennes; p. 101—105: Tonini, Valerio: Quelques indications concernant la crise du langage théologique; p. 107—120: Buren, Paul M. van: Qu'est-ce que l'analyse du langage théologique.

Dewart, Leslie: The foundations of **belief.** — Lo: Burns & Oates 1969. 526 p.; sh 70,—.

Guérard des Lauriers, Michel L., OP: Le droit de croire librement et la grâce d'être libre en croyant. — Div XIV, 1970, 235—303.

Otto, Gert: Vernunft. Aspekte zeitgemäßen Glaubens. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 171 S. = Themen der Theologie V; kart. DM 12,80.

Schillebeeckx, E.: Het 'rechte geloof', zijn onzekerheden en zijn criteria. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 125—149; p. 149—150: Summary: 'Orthodox faith': its uncertainties and its criteria.

Caviglia, G.: Istantaneità e miracolo. — Sales XXXI, 1969, 191—233.

Peters, Albrecht: Die Aufgabe der dogmatischen Theologie. — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 80—101.

Ott, Heinrich: Wirklichkeit des Glaubens. Bd II: Der persönliche **Gott.** — Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 386 S.; Lw. DM 42,—.

Buri, Fritz: Der Pantokrator. Ontologie und Eschatologie als Grundlage der Lehre von Gott. — Hbg-Bergstedt: Reich 1969. 157 S. = Theologische Forschung XLVII; kart. DM 16,—.

Schmitz-Moormann, Karl: Die **Erbsünde.** Überholte Vorstellung — bleibender Glaube. — Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1969). 269 S.; Lw. DM 22,—. [Diss., Bochum]

Rahner, Karl: Dogmatische Bemerkungen zur **Jungfrauengeburt.** — Zum Thema Jungfrauengeburt, Stu (1970), 122—158.

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

Malmberg, Felix, SJ: Naar een wezenlijk-provisorische ecclesiologie? — Bijdr XXXI, 1970, 33—51; p. 51—52: Summary: Towards an essentially provisional ecclesiology?

Pastor, Félix-Alejandro, SJ: Teología del ministerio eclesial. — EstEcl XLV, 1970, 53—90.

Fagiolo, Vincenzo: Il synodus espicoporum: origine, natura, struttura, compiti. — La collegialità episcopale per il futuro della chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del sinodo dei vescovi..., Firenze (1969), 3—43; p. 44—61: Congar, Yves-M.-J.: Sinodo, primato e collegialità episcopale; p. 62—78: Antón, Angel: Sinodo e collegialità extraconciliare dei vescovi.

Nicolau, Miguel, SJ: Teología del signo sacramental. — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1969. 453 p. = Historia salutis = Biblioteca de autores cristianos CCXCIV; pes 190,—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Duchrow, Ulrich: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. — Stu: Klett Verl. (1970). XIV, 647 S. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft XXV; Lw. DM 38,50 [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Gryson, Roger: Les origines du **célibat** ecclésiastique du premier au septième siècle. — Gembloux: Duculot (1970). XI, 228 p. = Recherches et synthèses. Section historique II; FB 300,—.

Karpp, Heinrich: Die **Buße.** Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens. Hrsg. u. übersetzt. — Zü: EVZ-Verl. (1969). XXXIX, 351 S. = Traditio christiana I; Lw. DM 49,—.

Frank, Suso K.: »Geboren aus der Jungfrau Maria«. Das Zeugnis der Alten Kirche. — Zum Thema Jungfrauengeburt, Stu (1970), 91—120.

Chênevert, Jacques, SJ: L'Église dans le commentaire d'**Origène** sur le Cantique des Cantiques. — Brux, P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmin 1969. 347 p. = Studia XXIV; FB 480,—.

Bailleux, E.: Le personnalisme trinitaire des Pères grecs. — MélScRel XXVII, 1970, 3—25.

Congar, Yves, OP: Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine? — Ecclesia a Spirito Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard Philips, Gembloux (1970), 41—63.

Loring, William D.: Altar and throne: A study of eucharistic theology and the vision of God in saint **Thomas Aquinas.** — Anglican theological review LII, 1970, 91—102.

Schneider, Richard: The functional christology of Meister **Eckhart.** — RechThAncMéd XXXV, 1968, 291—322.

Vooght, Paul de: Les controverses sur les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de **Constance.** — Revue théologique de Louvain I, 1970, 45—75.

Forde, Gerhard O.: The law-gospel debate. — Minneapolis: Augsburg 1969. XV, 248 p.; $ 5,95.

Küng, Hans: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in **Hegels** theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 704 S. = Ökumenische Forschungen II, 1; Lw. DM 52,—.

Beisser, Friedrich: **Schleiermachers** Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 265 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXII; kart. DM 32,—. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

De doctrina Concilii **Vaticani Primi**. Studia selecta annis 1948—1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato concilio. — (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1969. 583 p. 4°.

Pailin, David A.: The way to faith. An examination of **Newman**'s Grammar of Assent as a response to the search for certainty in faith. — Lo: Epworth Pr. (1969). VI, 280 p.; sh 50/—.

Schmitz, Joseph: Die **Fundamentaltheologie** im **20.** Jahrhundert. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert... Bd II, Frb/Bas/Wien (1969), 197—245.

Schinzer, Reinhard: Wert und Sein in Rudolf **Ottos** Gotteslehre. — KerDogm XVI, 1970, 1—31.

Ehrlich, Rudolf.: Some observations on the "New theology" and on Dietrich **Bonhoeffer** and his ecclesiology. — ScJTh XXII, 1969, 30—59.

Guilmot, Paul, SJ: Fin d'une église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours. — P: Ed. du Cerf 1969. 363 p. = Histoire des doctrines ecclésiologiques; F 30,—.

Kothgasser, Alois M.: Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Sales XXXI, 1969, 379—460.

Holböck, Ferdinand: Credimus. Kommentar zum Credo **Pauls VI.** — Sa, Mchn: Pustet (1969). 228 S.; kart. DM 25,50.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Coste, René: Théologie de la liberté religieuse. Liberté de conscience, liberté de religion. — Gembloux: Duculot (1969). XXVIII, 514 p. = Recherches et synthèses. Section de morale; FB 590,—.

Beyerhaus, Peter: Zur Theologie der Religionen im Protestantismus. — KerDogm XV, 1969, 87—104.

Bühlmann, Walbert: Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 453—478.

Agus, Jacob: Israel and the Jewish-Christian dialogue. — Journal of ecumenical studies VI, 1969, 18—36; p. 329—347: Berkhof, Hendrik: Israel as a theological problem in the Christian church; p. 348—353: Petuchowski, Jakob J.: A Jewish response to "Israel as a theological problem in the Christian church".

Linde, H. van der, SJ: De toekomst van de oecumenische beweging van **Uppsala** 1968 uit gezien. Een verslag en enkele overwegingen. — Bijdr XXX, 1969, 118—139. 298—312.

Witte, Jan L., SJ: Fourth Assembly of the World Council of Churches ‹Uppsala, 4—19 July, 1968›. — Greg L, 1969, 63—89. 291—338; p. 89—91. 339—341: Résumé: La quatrième assemblée du Conseil œcuménique des Eglises.

Klooster, Fred H.: Uppsala on "The Holy Spirit and the catholicity of the church". — Calvin theological journal IV, 1969, 51—98.

Schlink, Edmund: The Holy Spirit and the catholicity of the church. A report on section I of the Uppsala assembly. — EcumRev XXI, 1969, 98—115.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Kirche für die Welt. Grundfragen der Ekklesiologie im ökumen. Dialog. (Vortr.) — Stu: Steinkopf (1970). 62 S. = Dimensionen des Glaubens IX; kart. DM 4,—.

Ullmann, Wolfgang: Das **filioque** als Problem ökumenischer Theologie. — KerDogm XVI, 1970, 58—76.

Maron, Gottfried: Kirche und **Rechtfertigung**. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 288 S. = Kirche und Konfession XV; kart. DM 30,—.

Schwintek, Martin: Die Kirche der Sünder. Eine kontrovers-theolog. Untersuchung zum Verhältnis von **Kirche** und **Sünde**. — B: Evang. Verlagsanstalt (1969). 151 S. = Theologische Arbeiten XXVIII; kart. DM-Ost 10,80. [Diss., Halle-Wittenberg]

Docx, Herman: **Intercommunie**. Van Lund tot Uppsala. — Antw: Patmos; Roerm: Romen & Zonen 1969. 280 blz.; hfl 19,50.

Bobrinskoy, Boris - Jean-Jacques Heitz - Paul Lebeau, SJ: Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent. Eucharistie, Eglise, unité. Préface par Georges Lefebvre, OSB. — (Tours:) Mame (1969). 234 p.; F 18,—.

Böckle, Franz: Interkommunion. — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 309—320.

Gherardini, Brunero: Il problema dell'intercomunione. — Div XIV, 1970, 45—57.

Marranzini, Alfredo, SJ: Il problema dell'intercomunione oggi. — CivCatt CXX, 4, 1969, 228—240; ~ p. 430—442: La chiesa cattolica e l'intercomunione.

Vajta, Vilmos: Interkommunion — mit Rom? — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 106 S.; kart. DM 9,—.

Vajta, Vilmos: "Intercommunion" a terminological problem. — EcumRev XXII, 1970, 125—132; p. 133—145: Thunberg, Lars: Experimental communion fellowship.

Witte, Jan L., SJ: The basis of intercommunion. — Greg LI, 1970, 87—109; p. 109—111: Résumé: Le fondement théologique de l'intercommunion.

VIII. Moraltheologie

Christophe, Paul: **Cassien** et **Césaire**, prédicateurs de la morale monastique. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1969). XI, 84 p. = Recherches et synthèses. Section de morale; FB 140,—.

Thonnard, François-Joseph, AA: La morale conjugale selon saint **Augustin**. — RevEtAug XV, 1969, 113—131.

Chenu, M(arie) - D(ominique), OP: L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale. — Montr: Inst. d'Études Médiévales; P: Vrin 1969. 80 p. = Conférence Albert-le-Grand 1968; Can $ 2,—.

Hamain, L.: Morale chrétienne et réalités terrestres. Une réponse de saint **Thomas** d'**Aquin**: La «béatitude imparfaite». — RechThAncMéd XXXV, 1968, 134—176. 260—290.

Theiner, Johann: Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. — Rgb: Pustet 1970. 456 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XVII; kart. DM 52,— [Diss., Mainz]

Rotter, H(ans), SJ: Die Prinzipien der Moral. — ZkTh XCII, 1970, 167—182.

Fuchs, Joseph, SJ: Gibt es eine spezifisch christliche Moral? — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 99—112.

Dondeyne, A.: Waarheen met de christelijke moraal? — Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard Philips, Gembloux (1970), 503—520.

Utz, Arthur-Fridolin: **Ethik**. Unter Mitw. von Brigitta Gräfin von Galen. — Hdlbg: Kerle Verl.; Löwen: Nauwelaerts (1970). 164 S. = Sammlung Politeia XXIII; kart. DM 19,80.

Raalten, Frans van: Versuch zu einer neuen Grundlage der Ethik. — NZSystThRelph XI, 1969, 245—268.

Mehl, Roger: Ethique catholique et éthique protestante. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1970). 111 p. = Cahiers théologiques LXI.

Dumon, W.: Christelijke zin van menselijke ethiek. — CollBrugGand XVI, 1970, 18—36.

Aubert, Jean-Marie: Hiérarchie de valeurs et histoire. — RScRel XLIV, 1970, 5—22.

Häring, Bernhard, CSSR: Ökumenische Ethik im Lichte der «sola-fides» Lehre. — Studia moralia VI, 1968, 59—76.

Cutler, Donald R.: Updating life and death. Essays in ethics and medicine. — Boston: Bruce Pr. 1969. XII, 286 p.

Kuchler, Walter: **Sportethos**. Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen. — Mchn: Barth 1969. XII, 297 S. = Wissenschaftliche Schriftenreihe des deutschen Sportbundes VII.

Ruff, Wilfried, SJ: Individualität und Personalität im embryonalen Werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der **Geistbeseelung**. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 24—59.

Colin, Micheline: Les conditions nouvelles de la **vie sexuelle**. — Lumière et Vie, T. XIX = N° XCVII, 1970, 9—24; p. 25—32: Cuny, Paul: Aspects socio-culturels de la sexualité; p. 33—56: Nodet, Charles-Henri: La sexualité en mutation et la psychanalyse; p. 57—71: Maldiney, Henri: Erotisme et création artistique; p. 72—88: Chirpaz, François: Sexualité, morale et pratique: approche philosophique; p. 89—108: Duquoc, Christian: Réflexion théologique sur la sexualité.

Callahan, Daniel [Ed.:] The catholic case for **contraception**. — Lo: Arlington Books 1969. XVI, 240 p.; sh 50/—.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Neue Ansätze der katholischen Soziallehre. Festschrift für Franz **Müller**. Hrsg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. — Köln: Bachem (1970). 163 S.; kart. DM 16,80.

Bosse, Hans: **Marx**, **Weber**, **Troeltsch**. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik. — (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 154 S. = Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen III; kart. DM 12,50.

Winter, Gibson: Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft (Elements for a social ethic. Scientific and ethical perspectives on social process, dt.) — (Mchn:) Kaiser-Verl.; (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 302 S. = Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen III; kart. DM 24,—.

Sociology, theology and conflict. Ed. by D. E. H. Whiteley and R. Martin. — Oxford: Blackwell 1969. VII, 167 p.; sh 35/—.

Recht und Institution. Folge II. Arbeitsberichte und Referate aus der Institutionenkommission der Evang. Studiengemeinschaft. Hrsg. von Hans Dombois. — Stu: Klett (1969). 139 S. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft XXIV; kart. DM 22,—.

Kirche und **Sexualstrafrecht**. Stellungnahmen des Öffentlichkeitsausschusses d. Evang. Kirche im Rheinland. Mit e. Vorwort von Horst Ehmke. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 100 S. = Kirche und Gesellschaft XXXVII; kart. DM 5,80.

Hennis, Wilhelm: **Demokratisierung**. Zur Problematik eines Begriffs. — Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag (1970). 39 S.; kart. DM 4,—.

Friedrich, Carl J.: **Politik** als Prozeß der Gemeinschaftsbildung. Eine empirische Theorie (Man and his government. An empirical theory of politics, dt.) — Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. (1970). 550 S.

Ott, Gabriel M.: Frühe politische Ordnungsmodelle. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 255 S.; Lw. DM 28,—.

García Carraso, Joaquín, FSC: La política docente: Estudio a la luz del Vaticano II. — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1969. XX, 416 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXXIX; pes 165,—.

Bukow, Wolf-Dietrich: Das Elend der sozialistischen Opposition in der Kirche. Celler Konferenz. Theologie als Gesellschaftstheorie? — Mchn: Kaiser (1969). 122 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLXII; kart. DM 8,80.

Oelinger, Josef: Die neue Linke und der SDS. Die politische Theorie der revolutionären Opposition. — Köln: Bachem (1969). 220 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 14,80.

Langner, Albrecht: **Nationalismus** in der Bundesrepublik. Gegenwartsaspekte der Demokratie. — Köln: Bachem (1969). 202 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 14,80.

Beckers, Gerhard: Religiöse Faktoren in der Entwicklung der südafrikanischen **Rassenfrage**. Ein Beitrag zur Rolle des **Kalvinismus** in kolonialen Situationen. — Mchn: Fink 1969. 169 S. = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät VII; kart. DM 28,— [Diss., München]

Rendtorff, Trutz, [u.] Karl Gerhard Steck: Protestantismus und Revolution. — Mchn: Kaiser (1969). 62 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLXI; geh. DM 5,40.

Elias, Norbert: Was ist Soziologie? — (Mchn:) Juventa (1970). 207 S. = Grundfragen der Soziologie I; Lw. DM 13,30.

Clemenz, Manfred: Soziologische Reflexion und sozialwissenschaftliche Methode. — (Ffm:) Suhrkamp (1970). 291 S.; kart. DM 16,—.

Hartmann, Heinz: Empirische Sozialforschung. Probleme und Entwicklungen. — (Mchn:) Juventa (1970). 240 S. = Grundfragen der Soziologie II; Lw. DM 13,30.

Die Massenmedien und ihre Folgen. Kommunikationssoziologische Studien. Hrsg. A. Silvermann. — Mchn, Bas: Reinhardt 1970. 157 S. = Neue Beiträge zur Film- und Fernsehforschung XIII.

Müller, Peter: Die soziale Gruppe im Prozeß der Massenkommunikation. — Stu: Enke 1970. 261 S.; kart. DM 34,—.

X. Kirchenrecht

Schmitz, Heribert: Appellatio extraiudicalis. Entwicklungslinien einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung im Zeitalter der klassischen Kanonistik. **‹1140—1348›**. — Mchn: Hueber 1970. XX, 161 S. = Münchener theologische Studien III, 29; brosch. DM 20,— [Habil.-Schrift, München]

Galea, Ferdinandus, OFM: De personalitate poenae in doctrina Didaci **Covaruviae**. — Apol XLII, 1969, 55—96.

Plöchl, Willibald M.: Das neue **österreichische Orthodoxengesetz**. — OeAKR XX, 1969, 108—131; S. 131—150: Anhang: Erläuternde Bemerkungen ‹Motivenbericht›.

Ellul, Jacques: The theological foundation of law. — NY: Seabury 1969. 140 p.; $ 1,95.

Bucci, Vincent: Chiesa e stato. **Church-state** relations in **Italy** within the contemporary constitutional framework. With a foreword by Herbert J. Spiro. — Hague: Nijhoff 1969. XIV, 132 p., 5 ill.; hfl 19,80.

Echeverria, Lamberto de: Droit canonique, pastorale et organisation ecclésiastique. — Année canonique XIII, 1969, 79—91.

Lombardía, Pedro: Die Grundrechte der Gläubigen. — Concilium V, 1969, 608—611; S. 611—616: Primetshofer, Bruno: Der Grundsatz des Versammlungsrechts im kanonischen Recht.

Neumann, Johannes: Vom »Gesetz« zur Ordnung in der Freiheit des Glaubens. — Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters, Rgb (1969), 39—62.

Braun, Gustav: Der ostvertriebene deutsche Klerus in kirchenrechtlicher Sicht. — Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert, Köln/Wien 1969, 571—584.

Lombardía, Pedro: Una legge fondamentale per la chiesa. — La collegialità episcopale per il futuro della chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del sinodo dei vescovi..., Firenze (1969), 81—96; p. 97—111: Herranz, Julian: Autorità, libertà e legge nella comunità ecclesiale; p. 112—127: Setién, José M.: Persona umana e tutela dei suoi diritti nell' ordinamiento canonico; p. 128—137: Huizing, Petrus: La revisione dell'ordinamento disciplinare canonico; p. 138—148: Salerno, Francesco: Canonizzazione del principio di sussidiarietà; p. 149—160: Lefebvre, Charles: L'importanza della giurisprudenza nella difesa dei diritti soggettivi; p. 161—177: Del Portillo, Alvaro: Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali.

Lajolo, Giovanni: Funzione ecclesiale delle rappresentanze pontificie. — ScuCatt XCVII, 1969, 205—231.

Gordon, Ignatius, SJ: Normae speciales Supremi tribunalis Signaturae Apostolicae. Editio, aucta introductione, fontibus et notis. — PerMorCanLit LIX, 1970, 75—165.

Prieto Prieto, Alfonso: Estatuto jurídico del **laicado**. — Dinámico jurídica postconciliar. Trabajos de la XI semana de derecho canónico, Salamanca 1969, 49—88.

Lesage, Germain, OMI: La formation religeuse. — Studia canonica III, 1969, 77—105.

Häring, Bernhard: Internal forum solutions to insoluble marriage cases. — Jurist XXX, 1970, 21—30; p. 31—44: Kosnik, Anthony: The pastoral care of those involved in canonically invalid marriages; p. 45—74: Farley, Leo C. and Warren T. Reich: Toward "An immediate internal forum solution" for deserving couples in canonically insoluble marriage cases.

Strigl, Richard A.: Aktuelle Fragen der kirchlichen **Vermögensverwaltung** im pfarrlichen Bereich. — AkKR CXXXVIII, 1969, 17—62.

Močnik, Vinko: Theoriae de conatu delicti atque CIC. — EphCan XXIV, 1968, 346—363.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Müller, Josef: Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan **Rautenstrauchs** „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schule". — Wien: Herder (1969). 165 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXIV; kart. DM 13,50 [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Vergote, Antoine: **Religionspsychologie** (Psychologie religieuse, dt.) (In Zusammenarbeit mit dem Verf. aus dem Franz. übers. u. ergänzt von Johannes Rütsche.) — Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1970). 401 S.

Meer, Haye van der, SJ: **Priestertum** der **Frau**. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 213 S. = Quaestiones disputatae XLII; kart. DM 24,80 [Diss., Innsbruck]

Klostermann, Ferdinand: Priester für morgen. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1970). 608 S.; Lw. DM 68,—.

Existenzprobleme des Priesters. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 197 S. = Münchener Akademie-Schriften L; kart. DM 9,80. — [enth.:] S. 13—52: Denzler, Georg: Priesterehe und Priesterzölibat in historischer Sicht; S. 53—71: Hürter, Otto: Der Zölibat des Weltpriesters im Aspekt der Sozialpsychologie; S. 73—95: Leuenberger, Robert: Legitimität und Problematik der evangelischen Pfarrfamilie; S. 97—120: Greinacher: Norbert: «Solidarisierung der Priester — mit wem?» Thesen zur Situation des Klerus in der Bundesrepublik Deutschland; S. 121—175: Lehmann, Karl: Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums; S. 177—197: Münster, Clemens: Bericht von draußen.

Fischer, Henry: Charismen und Dienste in der Gemeinde. — TrThZ LXXIX, 1970, 101—122.

Ritter, Raimund: Der Strukturwandel im ländlichen Raum und seine Konsequenzen für die Seelsorge. — Diakonia. Der Seelsorger I, 1970, 109—117.

Exeler, Adolf — Dieter Emeis: Reflektierter Glaube. Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen **Erwachsenenbildung**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 319 S.; kart. DM 24,—.

Cottin, Augustin — Serge Bonnet: La **communion solennelle**. Folklore païen ou fête chrétienne. — (P:) Le Centurion / Sciences Humaines (1969). 289 p. = Etudes de sociologie; F 15,60.

Meinecke, Ursula: Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher. Der evang. Religionsunterricht der Gegenwart, untersucht am Religionsbuch der Volksschule 1945—1967. — Hannover [u.a.:] Schroedel Verl. (1969). 288 S. = Empirische Forschungen zu aktuellen pädagogischen Fragen und Aufgaben; Lw. DM 24,—.

Koziol, Klaus: Katechumenat heute. Der Katechumenat bei C.A.G. von **Zezchwitz** und in der Gegenwart. — B: Evang. Verlagsanstalt (1968). 139 S. = Theologische Arbeiten XXVII; kart. DM-Ost 10,50 [Diss., Greifswald]

Kittel, Helmuth: Evangelische Religionspädagogik. — B: de Gruyter 1970. XXVII, 489 S. = de Gruyter Lehrbuch; Lw. DM 32,—.

Schultze, Herbert: Religion im Unterricht. Analyse und Kritik der Pläne für den Religionsunterricht in der heutigen Schule. — Weinheim, B, Bas: Beltz (1970). 131 S. = Beltz Bibliothek X; kart. DM 6,80.

Martin, Gerhard: Prolegomena für eine neue Praxis des Religionsunterrichts. — KatBl XCV, 1970, 163—178.

Arens, Werner: Zur Notwendigkeit der **Erwachsenenkatechese**. Bestandsaufnahme u. Versuch einer Wegweisung. — Mstr: Dt. Institut f. Wiss. Pädagogik (1969). 33 S. = Münsterische Beiträge zu pädagogischen Zeitfragen XX; kart. DM 4,—.

Theis, Margaretha: Le principe dialogal au cœur d'une catéchèse des adolescents. La rencontre d'un Dieu qui parle. — Lumen Vitae XXV, 1970, 47—66.

Nipkow, Karl Ernst: Welche «Themen» und «Stoffe» sollen außer der Heiligen Schrift in den Katechesen verwendet werden? — Concilium VI, 1970, 166—173; S. 173—180: Le Du, Jean: Sprachprobleme der Katechese; S. 180—184: Brusselmans, Christiane: Katechese für unsere Zeit und Hinführung der Kinder zur Liturgie; S. 184—188: Wevitavidanelage, Sylvester: Impulse für die Katechese in den Missionen.

Bellinger, Gerhard: Bibelwissenschaft und »Schul-Bibel«. Die aus der neueren Exegese sich ergebenden Konsequenzen für ein künftiges biblisches Unterrichtswerk. — KatBl XCV, 1970, 193—205.

Dreher, Bruno: Zeuge des verborgenen Gottes. Katechese zum **Johannes**-Evangelium für die **gymnasiale Oberstufe**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 267 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XVIII; kart. DM 32,—.

XII. Liturgik

Hambye, E. R., SJ: An antiphon of the East Syrian liturgy and some patristic sources. — Studia patristica. Vol. X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 345—350; p. 351—354: Hamman, A., OFM: Quelle est l'origine de l'agape?; p. 355—359: Hockey, F.: *Cantica graduum*. The gradual psalms in patristic tradition; p. 360—365: Holland, D. L.: The baptismal interrogation concerning the Holy Spirit in Hippolytus' *Apostolic Tradition*; p. 366—373: Lebeau, P., SJ: La signification ecclésiologique de la coupe eucharistique d'après les Pères.

Betz, Johannes: Die Eucharistie in der **Didache**. — ALW XI, 1969, 10—39.

Dijk, S. J. G. van: Ursprung und Inhalt der **franziskanischen** Liturgie des **13.** Jahrhunderts. — FranzStud LI, 1969, 86—116. 192—217.

Laurentin, André et Michel Dujarier: **Catéchuménat**. Données de l'histoire et perspectives nouvelles. — (P:) Ed. du Centurion (1969). 437 p. = Vivante liturgie LXXXIII = Publications de l'Abbaye de Saint-André; F 25,—.

Falsini, Rinaldo: La riforma liturgica dal Vaticano II al Sinodo. — La collegialità episcopale per il futuro della chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del sinodo dei vescovi..., Firenze (1969), 501—513; p. 514—534: Bugnini, Annibale: Genesi e sviluppo del nuovo «ordo missae»; p. 535—551: Nocent, Adrien: Innovazioni e problemi nel nuovo «ordo missae»; p. 552—563: Braga, Carlo: Il riordinamento dell'ufficio divino; p. 564—580: Pasqualetti, Gottardo: I rinnovati riti dei sacramenti; p. 581—597: Amore, Agostino: Il nuovo calendario della Chiesa universale; p. 598—618: Neunheuser, Burkhard: Unità e molteplicità di forme liturgiche nella prospettiva postconciliare.

Puschmann, Bernhard: Zum gegenwärtigen Stand der liturgischen Erneuerung. — LebZeugn H. 1., 1970, 29—51.

Möllers, Hermann: Kirche und Religion im Widerspruch. Dimensionen des Gottesdienstes von morgen. — Witten: Luther-Verl. 1970. 236 S. = Glaube und Lehre VIII; brosch. DM 18,60.

De la Cuesta, I. F., OSB: Una problemática en torno al valor del signo sacramental. — Liturgia XXIV, 1969, 7—21.

Pasteurs et éducateurs en recherche. — ParLit LII, 1970, 195—206; p. 207—214: Gantoy, Robert: Amener les enfants à la messe; p. 215—221: Plissart, Marie-Carmel: Difficultés et exigences des célébrations eucharistiques avec les enfants.

Fontaine, Gaston, CRIC: Commentarium ad ordinem lectionum missae. — EphLit LXXXIII, 1969, 436—451.

Bieritz, Karl-Heinrich: Oblatio ecclesiae. Bemerkungen zu den neuen eucharistischen Hochgebeten der römischen Liturgie. — ThLZ XCIV, 1969, Sp. 241—251.

Schlink, Edmund: Die Lehre von der **Taufe**. — Kassel: Stauda-Verl. 1969. 179 S.; kart. DM 15,— (= Sonderdruck aus Leiturgia V, 1969, 642—808); [vgl.:] Hartwell, Herbert: ScJTh XXIII, 1970, 201—230.

Houssiau, A.: La signification théologique du nouveau **rituel** des **ordinations**. — Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard Philips, Gembloux (1970), 269—280.

Cattaneo, Enrico: Introduzione alla storia della **liturgia occidentale**. II ed. completamente rinnovata. — R: Centro di Azione Liturgica (1969). 469 p. = Liturgica II; Lire 2500.

Lescrauwaet, Jos: Ökumenischer Rat der Kirchen und Liturgiereform. — Concilium V, 1969, 117—122; S. 122—127: Buchanan, Colin: Liturgische Reform im Anglikanismus.

Schubert, Walter: Die **Kollekte** im evangelisch-lutherischen Gottesdienst. Kritische Untersuchung ihrer Sprachgestalt in den evangelisch-lutherischen Agenden. — LJ XIX, 1969, 177—192.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Bibliographia internationalis spiritualitatis a Pont. Instituto spiritualitatis O.C.D. edita. I: 1968. — Mil: Ancora 1969. 300 p.

Deseille, Placide, OCSO: Les origines de la vie religieuse dans le christianisme. — Lumière et Vie, T. XIX = N° XCVI, 1970, 25—53.

Meyer, R.T.: **Palladius** and early christian spirituality. — Studia patristica. Vol. X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 379—390; p. 407—412: Oroz-Reta, J., OAR: Saint **Augustin** et saint **Fructueux**. Parallèles doctrinaux de leur Règles monastiques.

Boni, Andrea, OFM: Povertà e disponibilità dei beni economici nella vita religiosa. — Anton XLIV, 1969, 182—226.

Bethell, Denis: The lives of St. **Osyth** of **Essex** and St. **Osyth** of **Aylesbury**. — AnalBoll LXXXVIII, 1970, 75—110; p. 111—125: Appendices I—V.

Leclercq, Jean, OSB: "Ad ipsam sophiam Christum". Das monastische Zeugnis **Abaelards**. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam . . ., Lpz 1969, 179—198.

Unger, Helga: Geistlicher Herzen Baungart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus d. Augsburger Franziskanerkreis des **13.** Jahrhunderts. — Mchn: Beck 1969. X, 492 S. = Münchener Texte u. Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXIV; Lw. DM 78,— [Diss., München]

Biffi, Inos: Aspetti, implicazioni e problemi della «Contemplatio» e della «Vita contemplativa» nella «Summa theologiae» di S. **Tommaso** d'**Aquino**. — ScuCatt XCVII, 1969, 343—377. 467—498.

Wicks, Jared: Man yearning for grace. **Luther**'s early spiritual teaching. (Photomechan. Nachdr. d. Orig.-Ausg., Washington, Corpus Plubl. 1968) erw. um ein Vorw., eine dt. Zus.-fassung u. Luthers Ablasstraktat in dt. Übers.) — Wiesb: Steiner 1969. XVIII, 438 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LVI; Lw. DM 50,— [Diss., Münster]

Schmidt, Martin: Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des **Pietismus**. — Witten: Luther-Verl. 1969. 439 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus II; Lw. DM 49,—.

Lindt, Andreas: C. F. **Spittler** und W. M. L. de **Wette**. Zur Begegnung von Erweckungsfrömmigkeit und Universitätstheologie im **Basel** des **19.** Jahrhunderts. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 361—384.

Combes, André: Marie pour Sainte **Thérèse** de **Lisieux**. — Div XIV, 1970, 75—124.

Raguin, Yves: Chemins de la contemplation. Eléments de vie spirituelle. — (Brug, P:) Desclée [&] de Brouwer 1970. 168 p. = Coll. Christus. Essais XXIX; FB 226,—.

Wehr, Gerhard: Die Realität des Spirituellen. — Stu: Steinkopf (1970). 60 S. = Dimensionen des Glaubens XI; kart. DM 4,—.

Stelzer, Karl: Der nonkonforme Christ. Ermunterung zu einer neuen Frömmigkeit. — Mchn: Pfeiffer (1970). 241 S. = Pfeiffer-Bücherei LXXXIII; kart. DM 11,80.

Carter, Edward, SJ: Response in Christ: A study of the christian life. — Dayton: Pflaum 1969. XIV, 274 p.; $ 6,95.

Deseille, Pl.: Guide spirituelle. — CollCist XXXI, 1969, 271—316.

Ara, Saturnino, OFMCap: La renovación acomodada de la formación para la vida religiosa capuchina. — Laurentianum X, 1969, 142—172.

Jung, Godehard, OFM: Die Gottesbegegnung in der Mystik in der Sicht des dialogischen Personalismus. — FranzStud LII, 1970, 1—52.

Demmer, Klaus: Unverständliche Zeichen? Reflexionen über die **Ordensgelübde**. — ThGl LX, 1970, 180—203.

Sudbrack, Josef, SJ: „Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi". — GL XLII, 1969, 431—448.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Lange, Reinhold: Das **Marienbild** der frühen Jahrhunderte. — Rcklgh: Bongers (1969). 79 S. mit Abb. = Iconographia ecclesiae orientalis.

Hüppi, Adolf: Kunst und Kultur der **Grabstätten**. — Olten, Frb/Br: Walter 1968. 583 S. mit 267 Abb. u. Ktn.; Lw. DM 72,—.

Roschini, Gabriele M., OSM: Due antichissime testimonianze assunzionistiche. — Διακονία πίστεως Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 279—293.

Recio, Alejandro, OFM: El sarcófago romano paleocristiano de **Martos** ‹España›. — Anton XLIV, 1969, 93—136; 5 fig.

Buchwald, Hans: The Church of the Archangels in **Sige** near Mudania. With a contribution by Clive Foss. — Wien, Köln, Graz: Böhlau 1969. 71 S., 8 S. Abb. = Byzantina Vindobonensia IV.

Schwens, Christa: Die **Alexander**kirche in **Wildeshausen** und ihre Baugeschichte. — Oldenburg: Holzberg (1969). 136 S., S. 105—135 Abb. = Oldenburger Studien II; kart. DM 22,— [Diss., Münster]

Lapaire, Claude: Les **retables** à baldaquin **gothiques**. — Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte XXVI, 1969, 169—190.

Vrása, Josef: Deux dessins du Louvre et la peinture de manuscrits en Bohème vers 1400. — Scriptorium XXIII, 1969, 163—176; 6 pl.

Die Salzburger **Armenbibel**. Cod. a 9,12 aus der Erzabtei St. **Peter** zu Salzburg. Einf., Übertr. [u.] Übers. von Karl Forstner. — (Sa, Mchn: Pustet 1969.) 10 Bl. Abb. mit Text, S. 27—81 Beil. 4°

Mai, Hartmut: Der **evangelische Kanzelaltar**. Geschichte und Bedeutung. — Halle: Niemeyer VEB 1969. 316 S. mit 1 Kt., 44 Bl. Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft I; Lw. DM-Ost 72,— [Diss., Leipzig]

Sauermost, Heinz Jürgen: **Weltenburg**. Ein bayerisches Donaukloster. — Münster XXII, 1969, 257—268.

Grass, Hans: Kirchenbau in der Krise? Aspekte theologischer Begründung der Kunst. — Evangelische Kommentare III, 1970, 263—267; S. 268—271: Lüthi, Kurt: Die Christusgestalt in heutiger Kunst.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johannes B. Bauer, Graz, Albertstr. 8; Prof. Dr. Dr. Eugen Biser, Würzburg, Sanderring 2; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; Dr. Johannes Brosseder, München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Doz. Dr. Hubert Cancik, Pfäffingen üb. Tübingen, Schwalbenstr. 7; Prof. Dr. Dr. Heimo Dolch, Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Bruno Dreher, Wien IX, Baltzmanngasse 9; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Fink, Münster, Rudolfstr. 24; Assistent Gotthard Fuchs, Münster, Wilhelmstr. 71; Prof. Dr. Johann Gamberoni, Brixen, Mühlgasse 8; Prof. Dr. Johannes Gründel, München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Doz. Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Bachgasse 13; Prof. Dr. Richard Hauser, Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Dr. Eduard Hegel, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 29; Doz. Dr. Horst Jürgen Helle, Henstedt-Rhen, Am Heidberg 22 b; Prof. Dr. Klaudius Jüssen, Freiburg i. Br., Erbprinzenstr. 15; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Regensburg, Am Ölberg 6; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Str. 14; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger-Str. 139; Dr. Dr. Paul Krüger, Haus Kannen, Amelsbüren b. Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Bonifaz Luykx O. Praem., Monastère de l'Assomption, B.P. 241 — Lovanium, Kinshasa (Congo); Dr. Cornelius Mayer OSA (P. Petrus), 159, rue de Javel, Paris XV; Doz. Dr. Heinrich Missalla, Bochum-Querenburg, Girondelle 71; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Dr. Annemarie Ohler, Hochdorf b. Freiburg i. Br., Ringstr. 2a; Prof. Dr. Ludwig Ott, Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. J.P.M. van der Ploeg OP, Nijmegen, Albertinum; Dr. Fridolin Rauscher WV, Herzogenburg (N.-Ö.), Walpersdorf; Prof. Dr. Dr. Hans-Martin Schenke, Berlin, Hans-Beimler-Str. 29; Prof. Dr. Dr. Josef Schmidt, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Raphael Schulte OSB, Collegio di S. Anselmo, Roma-Ostiense, Via di Porta Lavernale; Prof. Dr. Dr. Bernhard Stasiewski, Bonn, Heerstr. 148; Prof. Dr. Hermann Tüchle, Gröbenzell b. München, Ascherbachstr. 12; Dr. Bernd Reiner Voß, Münster, Teigelesch 7; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup, Von-Bodelschwingh-Str. 31 b; Lic. theol. Erich Zenger, Münster, Thomas-Morus-Weg 13.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
1. Abhandlungen zur Sozialethik (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn)
2. Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit (J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1970** **66. Jahrgang**

Neueste Forschungen zur koptischen Gnosis. Von Paul Krüger, Amelsbüren b. Münster.
Zur Ontologie des Funktionalismus. Von Josef Reiter, Regensburg.
Bild - Wort - Symbol in der Theologie (Casetti)
Schlette: Veränderungen im Christentum (Böckenförde)
Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II (Ratzinger)
Müller: Wozu noch Mission? (Glazik)
Maurier: Theologie des Heidentums (Schlette)
Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem (Eising)
Larcher: Études sur le livre de la sagesse (Ziener)
Fohrer: Geschichte der israelitischen Religion (Schilling)
Balthasar: Herrlichkeit. III, 2, 1: Alter Bund (Becker)
Balthasar: Herrlichkeit. III, 2, 2: Neuer Bund — ders.: Spiritus Creator (Biser)
Dornier: Les Épîtres Pastorales (Brox)
Grabner-Haider: Paraklese und Eschatologie bei Paulus (R. Pesch)
Mikat: Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes (J. A. Fischer)
Simonetti: I Principi di Origene (Vogt)
Huber: Passa und Ostern (Füglister)
Corpus Consuetudinum Monasticarum, Tom. V (Ganzer)
Breuning: Die Vision des Reiches (Hegel)
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien, Bd I (Wodka †)
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Erste Reihe, 23. Bd (Lausberg)
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Erste Reihe, 24. Bd (Lausberg)
Renard: Salazar. Kirche und Staat in Portugal (Weber)
Kröger: Mensch und Person (Langemeyer)
Waldmann: Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit (Knauer)
Schillebeeckx: Die eucharistische Gegenwart (Averbeck)
Heinzmann: Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai (Haubst)
Javelet: Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille (Haubst)
Codices manuscripti operum Thomae de Aquino, Tom. I (Horst)
Pottmeyer: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (Seckler)
Dias: Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener (Lell)
Ivánka: Rhomäerreich und Gottesvolk (Kallis)
Gassmann: Ecclesia reformata (Ganoczy)
Schellong: Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien (Ganoczy)
Schwarz Lausten: Biskop Niels Palladius — Skrifter af Peder Palladius (Klockars)
Probleme der Autorität (Heinen)
Häring: Brennpunkt Ehe (Teichtweier)
Antweiler: Eigentum (Ermecke)
Wilcken: Brücken zur Kirche (Golomb)
Plassmann: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (Seifert)
Connan - Barreau: Die Pfarrei von morgen (Lippert)
Pompey: Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin (Gastgeber)
Hänggi-Pahl: Prex Eucharistica (Emminghaus)
Corpus Ambrosiano-Liturgicum II, I. Teil (Lengeling)
Schöndorf: Die Tradition der deutschen Psalmenübersetzung (Steer)
Hinweise
Bornemann: Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837—1909 (Willeke)
Walliser: Cistercienser Buchkunst (Engelbert)
Bianchi: L'Italia del dissenso (Hellbernd)
Personennachrichten
Theologische Bibliographie

Neueste Forschungen zur koptischen Gnosis

Von Paul Krüger, Amelsbüren b. Münster

In jüngerer Zeit sind zwei wichtige Arbeiten zur Erforschung der koptischen Gnosis erschienen: das Werk von J. E. Ménard[1] und die Edition von M. Krause - P. Labib[2], die vor einigen Jahren publiziert wurde.

Zunächst das Werk von M. Im allgemeinen hat es einen theologisch-gnostischen Charakter. Näherhin bietet es uns einen Einblick in die valentinianische Gnosis, insofern sie von der koptischen Gnosis reflektiert wird. Das Evangelium nach Philippus (EP) ist erst jüngst aufgefunden worden. Es gehört zum Kreise der 1945 (der genaue Termin steht nicht fest, es könnte sich auch um das Jahr 1946 handeln) in Nag-Hammadi, einer oberägyptischen Stadt am Nil, oberhalb von Sohag (Staudamm, 20 000 Einw.) entdeckten 51 koptischen Handschriften. Es geht hier um den Codex II. Er hat einen verzierten Ledereinband mit einer Verschlußklappe und enthält 148 Seiten, von denen aber nur 145 beschrieben sind. Seine Numerierung geht zurück auf die letzte, von P. Labib durchgeführte Inventarisierung. Vorher hatte er eine andere Nummer getragen. Der Codex weist sieben Traktate auf. Der Text ist außer einigen Flecken ziemlich gut erhalten. Er stammt aus dem 4. Jahrh. Das EP füllt die Seiten 51—86. Wie aus der Bibliographie zu ersehen ist, hat das EP schon manche Bearbeitung gefunden. Hier die wesentlichsten Angaben: eine photographische Edition hat P. Labib veranstaltet, wonach Schenke 1956 eine deutsche Übersetzung anfertigte. Weiterhin haben sich mit ihm beschäftigt: Wilson, de Cantanzaro, Till, Segelberg, Grant u. a. Trotzdem stehen viele Fragen noch offen. So z. B. ist die Auffassung über die innere Struktur und die Aufteilung des Textes kontrovers. Einerseits glaubt man, die Zusammenstellung des Textes als eine Art *Florilegium* deuten zu müssen, andererseits als eine Sammlung von sich entsprechenden Materialien ohne jede Ordnung. Der Verf. kommt zu einem sehr vorsichtigen Urteil: er meint, man könne nicht so ohne weiteres der Florilegientheorie zustimmen, vielleicht mehr der Hypothese einer Sentenzensammlung. In diesem Zusammenhang wird auf das gnostische Thomasevangelium hingewiesen. Ein weiteres Problem: welchen geistesgeschichtlichen Platz nimmt das EP in der Geschichte des gnostischen Gedankengutes ein? Puech hat hierüber ziemlich ausführlich referiert. Eine Tangente zwischen dem EP und der *Pistis Sophia* scheint begründet zu sein. Nach letzterer war Philippus ein Sammler der Aussprüche (*Logia?*) Christi, dazu berichtet er über dessen Taten. Wahrscheinlich hängen beide, EP und *Pistis*, nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich zusammen. Andererseits hat das EP Beziehungen auch zur manichäischen Geisteswelt. Eigenartigerweise findet sich das bei Epiphanius erhaltene Zitatenfragment aus dem EP, das ja aus dem Griechischen übersetzt wurde, im koptischen Texte nicht wieder. Diese kurzen Angaben mögen genügen, um die weitschichtige Problemlage anzudeuten.

Auch an die Sprache, das Koptische, sind noch manche Fragen zu stellen: das Sprachidiom gehört zum Saïdischen, d. h. zur Gruppe der saïdischen Dialekte, die zum Achmimischen und Subachmimischen be-

[1] **Ménard,** Jacques-É.: **L'Evangile selon Philippe.** Introduction, texte, traduction, commentaire. (Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique) Strasbourg 1967. 314 S.

[2] **Krause,** M. u. **Labib,** Pahor: **Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo.** (Abh. d. deutsch. Archäol. Instituts Kairo, kopt. Reihe, 1) Wiesbaden: Harrassowitz 1962. 307 S., 32 Tafeln.

U-B. TUB. 15. JAN. 1979

stimmte Beziehungen haben. Die Sprachform unterscheidet sich bez. der Orthographie deutlich von dem Saïdischen an sich. Sollte es sich hier um einen noch unbekannten Eigendialekt handeln? Eine Neigung zum Achmimischen ist unverkennbar. Einige vorgenommene Stichproben haben gezeigt, daß die Übersetzung korrekt, verläßlich und damit wissenschaftlich fundiert ist.

Zum Theologischen. Dieser geistige Raum verdient eine besondere Beachtung, weil er uns eine nähere Einsicht in die valentinianische Gnosis vermittelt, die wir sonst weniger kennen. Eines wird dem aufmerksamen Leser sogleich bewußt werden: er muß sich längere Zeit einlesen, um vor allem erst einmal in die gnostische Terminologie einzudringen. In dieser Hinsicht wird manche Hürde zu überspringen sein. In unserem Rahmen können wir nur eine Skizze vorlegen. Wir behandeln zunächst die allgemeine (1), dann die sakramentale Theologie (2) und zuletzt bringen wir einiges über die Relationen zum NT (3). Introduction 10—36.

Zu 1. Eine primäre Stellung nimmt die mystische Selbstidentifikation ein, die darin besteht, daß die Seele in sich selbst zurückfindet, um sich in sich im wahren Sein zu erkennen und so in die Welt der objektiven Wahrheit einzutreten. Voraussetzung für diese Selbstidentifikation ist der Empfang der Taufe, wodurch der Mensch sein eigenes *Pleroma* gewinnen kann, insoweit er weitere Bedingungen erfüllt. Die Taufe ist nur die erste Station. Die Valentinianer haben als einzige Gnostiker dieses Sichselbsterkennen, das auch im Hinduismus und Buddhismus eine Rolle spielt, durch Symbole dargestellt. Dieses „Erkenne-dich selbst" ist nicht nur der Anfang des religiösen Lebens, sondern auch sein tragender Pfeiler. Die Gnosis ist eine Heilsreligion, es geht um die Rettung der Seele. Die hiesige Welt ist nur Durchgang, nicht Ende und Ziel. Das Reich der Wahrheit dort oben ist das eigentliche Ziel des irdischen Lebens, das im echten Sinne real ist. Die Dinge dieser Welt sind nur Zeichen, Symbole, deren Schöpfer der Demiurg ist, der eine Welt seinesgleichen schaffen wollte. Eine bestimmte Bedeutung haben auch die Archonten, die von ihrer Mutter Sophia abhängig sind, jedoch nicht im Dienste des Menschen stehen.

Unter den geistig-religiösen Werten werden geschätzt: der Vater, der Sohn, der Geist, die Auferstehung, die Kirche, das Leben, das Licht, Feuer und Wasser, Glaube, Hoffnung, Liebe, Gnosis. Letztere ist die Vollendung an sich, die höchste Erfüllung. Diese wiederum ist ohne Christus und seine Heilslehre nicht möglich. Die Gesamtübersicht, die Verf. 25 gibt, ist nicht sehr klar und eindeutig. Das liegt aber am System selbst. Zur restlosen Klärung muß noch mancher Schritt zurückgelegt werden.

Zu 2. Die Sakramentenlehre könnte weitere Kreise interessieren. Dank des EP besitzen wir eine genauere Einsicht in das Sakramentensystem nicht nur der Valentinianer, sondern, wie es scheint, der Gnostik überhaupt. Erwähnt werden fünf Sakramente: Taufe, Salbung (Ölung), Eucharistie, Erlösung, Ehe. Sie bilden eine temporale Einheit, insofern sie zu gleicher Zeit vermittelt werden. Es ist nicht festzustellen, ob sie etwa auch eine innere Einheit bilden. Hier gibt es nur Vermutungen. E. Segelberg weist vielleicht einen Weg: sie stehen möglicherweise in Beziehung zu den fünf Lichtbäumen im Ev. nach Thomas (Sentenz 19), die das Mysterium als solches konstituieren. Das EP sieht die Sakramentenquinquinität unter dem Aspekt der inneren Vorbereitung auf d a s Mysterion: das hochzeitliche Brautgemach. Sie wird immer wieder verwurzelt bzw. begründet in der transzendenten Selbsterkenntnis, da hierdurch der Mensch im Inneren zu seinem göttlichen Ursprunge zurückkehrt.

Die Sakramente im einzelnen: Der Ritus der Taufe ähnelt dem der Mandäer und der Christen: Ablegung der Kleider, Hinabstieg in das Wasser, Unter- und Auftauchen, Namensgebung, Bekleidung mit dem mystisch-symbolischen Gewande, Salbung mit Öl, trinitarische Taufformel. Sie vermittelt das innere Leben und die Auferstehung. Namensgebung und Salbung haben eine nähere Bewandtnis. Ohne letztere wäre erstere nicht mystisch begründet. Die Salbung ist himmlisches Licht in himmlischer Sphäre. Hier die orientalische Auffassung: der Name bezeichnet das eigentliche Wesen des Menschen. Zum *Pleroma* selbst genügt die Taufe nicht, sie ist eine conditio sine qua non, die Salbung erst verleiht dem Menschen das wesentliche mystische Sein. Diese *essentia* befähigt zum Aufstieg in das *Pleroma*. Taufe und Salbung sind nicht das *Pleroma* an sich, sie sind nur Voraussetzungen hierfür. Wer nicht die Taufe empfangen hat — er mag sich vielleicht Christ nennen — bleibt ein Psychiker ohne den vollen Namen Christ. Die Salbung wird mit dem Licht und Feuer gleichgesetzt, da sie den Pneumatiker creiert und nicht wie die Taufe allein, den Psychiker. Das *Pneuma* kann dann zum *Pleroma* führen. In dieser Auffassung folgt die valentinianische Gnosis in der Praxis den Carpokratiern und weiteren Riten. Insofern die Salbung supranatural ist, hat sie auch einen eschatologischen Charakter. Der Verf. fügt noch hinzu: sie (die Salbung) vermittelt in gleicher Weise den Geist des Wissens wie im Essenismus. Hierzu enthalten wir uns einer Stellungnahme.

Das dritte Sakrament ist die Eucharistie. Die Lehrmeinung hierüber scheint eine komplexe zu sein. Im Vordergrund steht das *corpus Christi*, welches als ein Symbol des Logos und des Geistes gedeutet wird. Aufgrund dieser Einheit kann der Pneumatiker in das *Pleroma* eintreten, das in diesem Zusammenhang ein Zweifaches aussagen kann: Pleroma als Ganzes, d. h. das Höchste, das Göttlichste, die letzte Erfüllung in kosmologischer Hinsicht — objektiv — und das *Pleroma hominis*, insoweit ein Mensch des objektiven *Pleroma* teilhaftig werden kann. Genauer wird nun gesagt: der Leib ist der Logos und das Blut ist der Geist. Logos und Geist werden demnach innerhalb des Somatischen nicht unterschieden. Man kann nur schwer erkennen, wem die Priorität gebührt. Von hier aus wird eine überraschende Linie zum *corpus Christi mysticum* gezogen, indem erklärt wird, die Gnostiker bildeten in dieser Erkenntnis die Kirche, insofern, als sie als Auserwählte dem Leib Christi konsubstantiell sind. In diesem Rahmen wird die syrisch-orthodoxe Liturgie herangezogen. Wenn, warum nur diese? Das EP spricht bei der Erörterung dieses Themas von Wasser und Wein und fügt hinzu, daß dieses nicht der Gewohnheit der Mandäer entspreche, da diese nur Wasser verwendeten. Der eucharistische Ritus enthält auch die Epiklese in der Herabrufung des Logos und des Geistes (sic), wobei ein Engel eine Rolle spielt. Zum Vergleich wird hingewiesen auf die Epiklese in den orientalischen Riten, worin jedoch die Rolle eines Engels kaum einen Platz hat.

Das vierte Sakrament könnte man als *viaticum* bezeichnen. Diese Formel gilt nur im valentinianischen Verständnis. Es macht mit den Weg frei für den Eintritt in das *Pleroma*, weil es ein Sakrament der Erlösung an sich ist, die in Vergleich mit der Erlösung durch Christus gesetzt wird. Vollzogen wird das *viaticum* wesentlich durch die Salbung mit Öl. Man beachte die Terminologie: *Pleroma* scheint hier nicht das Höchste auszudrücken, sondern nur etwas Supranaturales. Der spezifische Sinn dieses *Pleroma* müßte noch gefunden werden. Das *Pleroma* im valentinianischen Sinne ist ein vielschichtiges Problem, das noch näher untersucht werden sollte. Das größte und erhabenste Sakrament ist der *gámos*. Wir haben diesen griechischen Ausdruck nicht übersetzt, weil uns hierzu die deutschen Sprachmöglichkeiten fehlen. Im Kerne handelt es sich um die leibliche im Gegensatz zur geistigen Ehe. Diese Gegenüberstellung ist an sich nicht neu. Zu klären ist die Frage: was verstehen die Valentinianer genauer unter diesem *gámos*?

Zu 3. Das EP und das Christentum stehen nicht allzuweit auseinander, wie wir gesehen haben. Diese Erkenntnis wird noch bestätigt durch eine Parallelisierung mit dem AT und dem NT, wobei das NT den Vorrang hat. Es zeigt sich sogar, daß in einem gewissen Sinne das EP vom NT abhängig ist. Die übereinstimmenden bzw. sich berührenden Stellen sind genau verzeichnet. Bemerkenswert ist, das nur der Autor des EP Beziehungen zum NT aufweist, die anderen gnostischen Autoren dagegen nicht. Johannes und Paulus haben auf das EP den stärksten Einfluß ausgeübt. Da das EP die Übersetzung einer griechischen Vorlage ist, lag ein längerer Weg zwischen Original und Übertragung. Dennoch hält Verf. an der Einheit des Autors fest. Er kommt zu folgenden Schlußergebnissen: trotz einiger semitischer Bestandteile ist das EP ein Werk des hellenistischen Typus der Gnosis. Es hat seinen geistesgeschichtlichen Standort in der Begegnung zweier griechischer Philosophiesysteme: des Neuplatonismus und des Stoizismus, die beide insbesondere die Selbstschau lehren.

Die sich anschließende Bibliographie (37—44) enthält die gesamte bisherige Literatur. Es folgt der koptische Text mit franz. Übersetzung. Der Kommentar wird in Form von 127 Sentenzen geboten, in denen der Text eingeteilt ist. Jede Sentenz gibt eine gedankliche Einheit wieder (121—246) und ist belegt mit einem reichen Vergleichsmaterial. In Einzelverzeichnissen wird die koptische und griechische Terminologie genau festgelegt, sowie die Eigennamen, die Sachen und die Schriftstellen bzw. Stellen zusammengefaßt.

Ein sehr beachtliches Werk zur Förderung der gnostischen Studie haben M. Krause und P. Labib beigesteuert. Es unterscheidet sich vom obigen in Form und Methode dadurch, daß es einen rein philologischen Charakter hat[3].

Die handschriftliche Grundlage bilden drei der bei Nag Hammadi aufgefundenen Codices. Sie stehen mit zehn anderen Codices in einem engeren Zusammenhang. Codex II enthält auf den S. 1, 1—32, 9 das Apokryphon (= A), der Codex III auf S. 1, 1—40, 11 und Codex IV auf S. 1, 1—49, 28. Einiges zu den Codices III und IV: C III hatte ursprünglich 37 Papyrusblätter mit 180 S. Durch Hinzufügung eines weiteren Blattes erhöhte sich die Seitenzahl auf 152. Er ist nicht ganz erhalten. Datierung: 4./5. Jahrh. Er enthält 5 Traktate im saïdischen Dialekt, von denen der erste das A ist. Der dritte Traktat, der Eugnostosbrief, ist von Till bearbeitet worden. C IV besteht aus 21 Blättern und 21 Seiten. Er überliefert nur zwei Schriften, von denen die erstere

[3] Vgl. dazu auch M. K r a u s e, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi (Festschr. Theod. Klauser = Jahrb. f. Antike u. Christentum, Ergänzungsb. 1), Münster 1964, 215—223; d e r s., Das Evangelium nach Philippos, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 75 (1964) 168—182.

das A ist. Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrh. Es folgt der koptische Text mit deutscher Übers. nach den drei Handschriften hintereinander, wobei mit Codex III der Anfang gemacht wurde. Der Text ist gut herausgearbeitet worden, die Übersetzung treffend und verläßlich. Den Abschluß bilden drei Indizes: koptische Wörter, Eigennamen. Am Ende befinden sich 32 Tafeln, die zum größten Teile Textstücke darbieten, welche den Zustand der Handschriften gut beleuchten.

Die Darstellung des Inhaltes des A ist eine Aufgabe für sich. Der erste oberflächliche Eindruck besteht in der Erkenntnis, daß das vierte Evangelium sicher eine Rolle gespielt hat[4].

[4] Vgl. M. Krause, Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi, in: Mitteilungen des Deutsch. Archäol. Instituts, Abt. Kairo, 18 (1962) 121—132.

Zur Ontologie des Funktionalismus

Von Josef Reiter, Regensburg

Heinrich Rombachs umfangreiches Werk „Substanz, System, Struktur" * entspringt nicht gelehrtem akademischen Interesse, das bei aller „Richtigkeit" (in der Schärfe seines abstrakten Zugriffs) und „Objektivität" der gewonnenen Ergebnisse nur allzuleicht an der Wirklichkeit vorbeizielt. Es ist vielmehr zuhöchst aktuell, weil R. dem Grundgeschehen nachspürt, das unsere heutige „Welt" erst als solche ermöglicht. Der Untertitel kündigt die „Ontologie des Funktionalismus" als den „philosophischen Hintergrund der modernen Wissenschaft" an. Mit dieser Thematik aber zielt die Untersuchung auf die geschichtlichen Bedingungen unserer Existenz, denn: „Unser Schicksal ist zwar nicht mehr die ‚absolute' Wissenschaft, aber die Wissenschaft ist unser absolutes Schicksal" (I, 486). Der anfängliche „Fächer von Fragen" zentriert sich auf die „simple Hauptfrage...: Worin liegt der mögliche Humanismus der Wissenschaft, mehr noch, der mögliche Humanismus der wissenschaftlichen Zivilisation?" (II, 520). Denn diese zeigt sich ja immer mehr als der bestimmende Horizont unserer Lebenswirklichkeit: nicht so sehr im Hinblick auf die ungeheuren Veränderungen durch die Anwendung der Wissenschaft in unserer Welt (hier bleibt Wissenschaft immer noch ein äußerliches, unmenschliches Gegenüber, zu dem Distanz zumindest grundsätzlich nicht unmöglich ist), sondern auf die jeder Wissenschaft vorausliegende Grundentscheidung über Sein und Sinn des Seienden, die nicht der beliebigen Willkür des Einzel-Subjektes unterliegt, auch nicht dem Zwang einer notwendigen Entwicklung, sondern aus einer geschichtlichen Notwendigkeit resultiert, d.h. aus der Entscheidung menschlicher Grundfreiheit, die — aller Wahlfreiheit voraus — dieser erst den Möglichkeitsraum eröffnet.

Solche vorgängige Entscheidung weist die Wissenschaft in ihrem gängigen Selbstverständnis weit von sich (I, 25ff). Gewiß betrachtet sie sich nicht als „absolut ohne alle Voraussetzungen"; doch diese werden, bei fortschreitender Klärung, der rationalen Kontrolle unterworfen und in sie selbst eingearbeitet; umgekehrt muß sie Entscheidungen mit metaphysischen, philosophischen und d.h. für sie weltanschaulichen, ideologischen Implikaten als wissenschaftsfremd ausscheiden. Der Subjektgebundenheit philosophischen Erkennens gegenüber, das bei der Allgemeinheit seiner Objekte eigentlich über Vermutungen und Deutungen nicht hinauskomme, freilich, diese verabsolutierend, nunmehr als Ideologie den Menschen unter dogmatische Forderungen zwingen möchte, begreift sich „Wissenschaft" als allein mögliches positives Wissen vom einzelnen, als „Wissen", das wirklich „gewiß" genannt werden darf, weil seine „Objektivität", intersubjektiv nachprüfbar, von den existentiellen Bedingungen und vorwissenschaftlichen Entscheidungen des Wissenschaft betreibenden Subjektes in keiner Weise abhängt, seine Evidenz allein aus der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Objekts erwächst: gerade so aber verabsolutiert dieses „Wissen" die Einzelergebnisse nicht, sondern bleibt offen auf den in gezielter Forschung sich vollziehenden unabschließbaren Gang wissenschaftlicher Erkenntnisbemühung. „Wissenschaft versteht sich als Selbstpräsenz der Sachen, als Objektivität und Positivität im elementarsten Sinne. Wissenschaft nach ihrer Selbsteinschätzung ist Unphilosophie" (I, 33).

Aber gerade dieses überdeutliche, kaum überbietbare Sichabsetzen der Wissenschaft von der Philosophie trägt nicht weit, wie R. durch die wichtige Scheidung von „informierter" und „formierender Philosophie" aufweisen kann. Erstere meint jene ausgearbeiteten philosophischen Theoreme, die die Wissenschaft möglicherweise zur Formulierung ihrer Grundlagen, als Hilfe zur Hypothesenbildung beizieht, aber sie in „Wissen" überführt und erst jetzt — gerade nicht als Philosophie — wirklich akzeptiert. Formierende Philosophie jedoch kann nicht derart als Wissen in die bereits konstituierte Wissenschaft aufgehoben werden, da sie „nicht in der Wissenschaft ihren Platz hat, sondern jene Bewußtseinshaltung hervorbringt, die sich dann als ‚Wissenschaft' versteht und nun sich ihrerseits einer Philosophie ‚bedienen' kann, um zu entsprechenden Grundlagen ihres Vorgehens zu kommen. ... Sie geschieht nicht in der Wissenschaft, sie geschieht als Wissenschaft" (I, 26). Der Grund entzieht sich im von ihm selbst Gegründeten mehr als daß er sich darin anzeigt: das erwirkte Geschehen in der Welt verdeckt die Bedingung seiner Möglichkeit, nämlich die Urentscheidung über den je gegebenen geschichtlichen Horizont von Welt.

So gehört Wissenschaft als philosophisches Problem in eine Deutungsgeschichte, wird selbst zu einem „geschichtlichen Phänomen und menschlichen Problem" (I, 37ff). Wenn R. „die Wissenschaft in die Geschichte einbringen" (I, 41) will, — die „Wissenschaftsgeschichte" verfährt gerade umgekehrt —, so ist nicht späte, süffisante Rache der Philosophie an ihrem unbotmäßigen „Kind" am Werk (die direkte „Verwandtschaft" der beiden ist für R. sehr zweifelhaft), sondern es geht um ein konsequentes Ernstnehmen der radikalen Geschichtlichkeit des Menschen. Ohne diesen anthropologischen Grundtenor ist das R.sche Opus als Ganzes nicht zu verstehen. „Geschichtliches Leben bedeutet Leben in einer gedeuteten Welt, Leben in den verpflichtenden Formen von Religion und Staat, von Recht und Arbeit, Gemeinschaft und Kultur, Tradition und Gegenwart, in dem festen Bedeutungsgeflecht der Werte und Dinge. ... Zu einer geschichtlichen Welt gehört die Ungebrochenheit des Glaubens an tragende Grundwahrheiten. Zweifel, Thesenstreit und dgl. sind zwar möglich, halten sich aber in einer unbestrittenen, ja unbewußten Gemeinsamkeit der letzten Überzeugungen" (I, 38 u. 39). Neuzeitliche Wissenschaft ist versucht, sich gegen solche geschichtliche Verfügtheit des Menschen zur triumphierenden „Überwältigung der Geschichte" (I, 40) aufzugipfeln, zum „Ende" der Geschichte, weil von nun an wohl ein unendliches Wechselspiel in der Welt durch den nie endenden Forschungsfortschritt, nicht aber mehr ein grundsätzlicher Wandel von „Welt" möglich erscheint. Doch ein Blick auf die formierende Philosophie dieser Wissenschaft zeigt uns, daß diese nicht ein letztgültiger Horizont sein kann, sondern „nur" (und dieses „nur" setzt nicht herab: denn es gibt der Wissenschaft ihren „Ort", bringt sie zu sich selbst, läßt sie in ihr Wesen ein) „eine Epoche der Geschichte" und „eine Grundgestalt des Menschlichen" (I, 41); dieser Vorgang beschränkt Wissenschaft zwar grundsätzlich auf Vorläufigkeit und Endlichkeit, läßt sie aber auch erst „menschlich" relevant werden. (Hier liegt unter anderem die große Bedeutung des Pascal!).

Das „Ganze", das neuzeitliches Welt- und Selbstverständnis vorweg leitet und eben dadurch als solches freigibt, woran so etwas wie wissenschaftliche „Wahrheit", d.h. „Richtigkeit" immer schon implizit gemessen wurde, das ist die „Ontologie des Funktionalismus" oder genauer: die Geschichte dieser neuen Ontologie, eine Geschichte, die nicht einfach offen zutageliegt, sondern aus ihrem stetigen Ringen mit der klassischen Metaphysik nur mühsam zu erheben ist. Denn die begriffliche Ausarbeitung dieser neuen, „maß"-gebenden Denkmöglichkeit blieb, im Maße ihrer wesenhaften Bestimmungs- und Prägekraft, hinter der Sache, der geschehenden Wirklichkeit, zurück, sofern erst diese Verborgenheit die Präsenz des Phänomens als solchen gewähren und freilassen konnte. „Den Funktionalismus gibt es zunächst nur als Praxis, nicht als Theorie", obzwar (oder gerade weil) er „der faktische Träger des wissenschaftlichen Fortschritts" ist (I, 14).

Die Thematik „Substanz, System, Struktur" nennt zwei Grundmöglichkeiten menschlichen Denkens (die

* **Rombach, Heinrich: Substanz, System, Struktur.** Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Bd I u. II. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1965 u. 1966. 526 S.; 527 S.; Ln DM 129,—.

klassische Substanzen – Ontologie und die moderne Funktionen-Ontologie: die sich nach ersten Andeutungen im Mechanismus geschichtlich ausprägt in der Ontologie des Systems und schließlich der Struktur), zwischen denen eine epochale Kluft besteht. So „unüberbietbar radikal" (I, 15) dieser „Fort"-gang von der Substanz zur Funktion auch sein mag, er geschieht „unbegriffen" d. h. „apokryph". Wenn R. gerade diesen „apokryphen Funktionalismus" aus der Undeutlichkeit auf die Höhe des Begriffs bringen und gerade so ihn in seinem „an-ihm-selbst-sich-zeigen" aufweisen will, so werden die Schwierigkeiten sichtbar, die der Interpretation der abendländischen Denkgeschichte in der Spannweite von der antik-mittelalterlichen Metaphysik bis zum Denken Kants unter der Leitlinie der Idee der Funktion entgegenstehen.

Wenn zur Sprache kommen soll, was letztlich nicht im „Begriff" objektivierbar ist (weil dies hieße, das Grundgeschehen der neuen Ontologie in der ihr wesensfremden Sprache des Substanzialismus ausdrücken), wenn sich damit aber notwendig die „Forderung nach unbelasteten Begriffen und differenzierten Betrachtungen" erhebt (I, 15), so sind Problem- und Begriffsgeschichte zwar unentbehrlich (sie bringen wertvolle, unerläßliche Einzelerkenntnisse bei), greifen aber im Blick aufs „Ganze" zu kurz. Sie bleiben „nach"-träglich, agieren in der Dimension der „principiata", in denen zwar der „Ursprung" als der frei-gebende und sinnermöglichende Anfang sich allein zu konkretisieren vermag, die aber doch nicht auch schon sein „principiare" sind. Dieses wird am ehesten durch eine begriffskritische „Deutungsgeschichte" eröffnet.

R.s Gedanken über die methodischen Zugänge zu dieser „apokryphen Denkgeschichte" (I, 45/48, vgl. dazu auch die bei den Einzelinterpretationen immer wieder dazu eingeflochtenen Überlegungen!), Fundament aller späteren Ausführungen (am deutlichsten allerdings spürbar in R.s Interpretationen zu Descartes (I, 355ff), Kant (II, 395ff) und besonders zu Pascal (II, 111ff), und vielleicht deshalb so ins Auge springend, weil gerade Descartes und Kant von der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte allzu „eindeutig" vereinnahmt worden waren, bzw. Pascal in eine mehr oder minder skurrile „Sackgasse" abgeschoben worden war!), gehören zum Besten dieses Buches. Geschichtlichkeit läßt sich nicht in das Prokrustesbett vermeintlich wissenschaftlicher „Eindeutigkeit um jeden Preis" zwingen. Der solchem Streben zugrundliegende (aber „natürlich" geleugnete) schlichte Glaube, ein factum brutum, ein Gedanke etc. liege schon „fertig" vor, erweist sich als ein schlechter Glaube: „Erst spätere Zeiten lassen die Bedeutungen hervortreten, die zunächst noch verborgen sind. Richtiger gesprochen: die Bedeutungen bilden sich erst in späteren Ereignissen und unter den Sinnhorizonten, die durch die späteren Entscheidungen gesetzt werden ... Neue Entscheidungen setzen immer auch eine neue Vorgeschichte zu diesen Entscheidungen fest. Historische Taten reichen ebensogut (und vielleicht noch besser) zurück in die Vergangenheit wie voraus in die Zukunft. ... Die Entscheidung über die Zukunft ist immer auch eine Entscheidung über die Vergangenheit; große Taten werden ‚rückwärts' getan, wie Nietzsche erkannte" (I, 45; vgl. auch die Ausführungen über die „historische Wahrheit" im Nachbericht, II, 469ff). Das Verhältnis des Denkers zu seinem Denken wird aus den (substanzialistisch überzogenen) Kategorien des „Habens", „Eigentums", „Leistens" freigelassen auf eine umfassendere Denkbewegung und das sie entspringenlassende „Ganze" hin. Dabei muß häufig das eigentlich Gedachte eines Denkers gegen dessen ausdrückliches (selbst wieder geschichtlich bedingtes) Selbstverständnis zur „Geltung" gebracht werden, will man nicht „historisierend" die Geschichte hypostasieren und ihre „Selbst-auslegung" verkennen: „(Aktuelle) Geschichte ist der Vorgang der je wechselnden Selbstauslegung der (geschehenen) Geschichte. Geschichte ist durch und durch werdend" (I, 46). R. weiß um das Riskante solcher Interpretation, um mögliche, ja fast notwendige Mißverständnisse: daß er nämlich den wissenschaftlich verpflichtenden Anspruch eines Textes zugunsten einer willkürlichen Auslegung hintanstelle. Doch zeigt eine „gründliche" Lektüre den „Erfolg" dieser Methode: Erfolg nicht so sehr als Katalog aufzählbarer Ergebnisse, sondern als Vermittlung von Ein-sicht in das Bestimmungsganze eines Denkens, das nur einer Philosophie, die sich wieder — ohne fälschliche Gegensetzung zu „Wissenschaft" — als Meditation, d. h. als Gang in die „Tiefe" begreift.

Die ungeheure Dichte der Thematik „Substanz, System, Struktur" umreißt R. bereits in den Einleitungssätzen: „‚Substanz' war lange Zeit das Grundwort der Ontologie. Es bezeichnet denjenigen Typus von Sein, innerhalb dessen der Mensch auf unmittelbare Weise die Dinge und mit ihnen sich selbst erlebt und erfährt. ‚System' ist nicht etwa eine Ordnung von Seiendem, sondern ein Typus von Sein ..., der sich in allen wichtigen Zügen von dem der Substanz unterscheidet; er bestätigt sich zwar nicht mehr in der natürlichen Erfahrungsweise, begründet dafür jedoch die vermittelte Erkenntnisform, die als Wissenschaft eine unabsehbare Fruchtbarkeit entfaltet. ‚Struktur' ist ebenfalls ein Seinstypus, der seinen Geltungsbereich und die ihm zugehörige Erkenntnis und Verhaltensform hat; er stellt sich nicht nur in den Wissenschaften dar, sondern mit zunehmender Selbstverständlichkeit auch in den anderen Bereichen der modernen Kultur, in Kunst, Wirtschaft, Politik usf. System und Struktur gehören einem eigenartigen Stamm der Ontologie an, dessen Grundbegriff ‚Funktion' ist" (I, 11). Die antik-mittelalterliche Ontologie (vgl. I, 57ff) ist beherrscht vom Substanzbegriff, wie er von Aristoteles aus der Erfahrung der Sprache gewonnen wurde: der Grundsinn von Sein ist „Selbstand", der sich allerdings dem „Wesen" verdankt, das mit seinen Momenten der Abgetrenntheit und Etwasheit „für Seiendes das Sein überhaupt erst beibringt" (vgl. I, 12/14). Die „Idee der Funktion" meint hingegen: „Unselbständigkeit, Angelegtheit auf anderes, Sein im andern. Gemäß der Funktion ist etwas das, was es zu bewirken imstande ist. Es bewirkt, zu was es aus anderem erwirkt wird. Funktion ist immer Durchlaß, nie Selbstand ... Das Ganze ‚ist' nur in der Artikulation des einzelnen, das einzelne hat seine Wirklichkeit im artikulierten Ganzen" (I, 14; vgl. I, 163). Dieser „neuen" Ontologie mußte deshalb der Nominalismus mit der Zerstörung der „geklärten", „geschlossenen", „heiteren Welt" (I, 77) des Mittelalters, durch „Enthronung" des Seins- und Wesensbegriffs (I, 136) erst den Möglichkeitsraum aufbrechen und das neuzeitliche Denken mit den bleibenden Leitfragen nach der Möglichkeit der Metaphysik, der Gewißheit der Erkenntnis und dem Sein des Geistes auf den Weg bringen (I, 135ff). Meister Eckarts mystisches und spekulatives „Identitätsinteresse" (II, 491) bereitet den Weg für Nikolaus von Cues, den R. herausstellt als „Initiator des Denkens, das die Idee der Welt im neuzeitlichen funktionalistischen Sinne geschaffen hat", der „die Grundlage" stiftete, „die durch keinen Denker der Neuzeit je überholt worden wäre, ja vielleicht auch nicht einmal eingeholt werden konnte" (I, 151 bzw. 150). Deutlicher wird der Systemgedanke bereits in der „Natur"-wissenschaft bei Kopernikus, Kepler, G. Bruno, Galilei, um über diese Vermittlung bei Descartes beherrschend zu werden: als Dimensionslehre in der Mathesis universalis, die allerdings — mechanizistisch beschränkt — immer noch „Vorform" des Systems bleibt (der Geist als „Ausnahme" paßt nicht hinein!). Der volle Durchbruch des Systemgedankens gelingt — nach Vorarbeit durch Regius — erst bei Spinoza (II, 9ff) in der Bestimmung des Verhältnisses von Substanz, Attribut und Modus. Pascal (II, 99ff) bringt die Kehre vom noch außenbestimmten System zur innenbestimmten, besser: sich selbst bestimmenden Struktur, vor allem durch Ablösung der bisher zu substanzialistisch gefaßten Unterscheidungen durch die klare „transzendentale Differenz" in der „Ordnung der Ordnungen". Zur reinen Strukturontologie schreiten dann Leibniz (II, 299ff) und Kant (II, 395ff) fort, womit auch das „vorläufige Ende" der Untersuchung (II, 469), weil ihr „vorläufiges Ziel" erreicht ist, nämlich „jene Philosophie, die den scheinbaren Widerspruch von universalistischem Dogmatismus, funktionalistischem Empirismus und relativistischem Skeptizismus auflöst und zur Symbiose, mehr noch zur Synthese bringt" (I, 239).

Obwohl nur der konkrete Mitvollzug (vgl. II, 476ff) des meditativen Ringens um den Grundsinn des eigentlich Gedachten eines Denkers die R.sche Interpretation als von diesem Grundsinn selbst er-nötigt aufweisen und einen eventuell verbleibenden Verdacht, hier werde „Vorgegebenes" unter ein spekulativ vorentworfenes Netz unangemessener Auslegungsgrundsätze gezwungen, ausräumen kann, seien hier nur einige hervorstehende Züge herausgegriffen.

Unsere „dürftige" Skizzierung des „Inhalts" — doch wir sollen nicht „neue Objekte sehen", sondern „Objekte neu sehen" (I, 15) — könnte zur irrigen Vorstellung einer einigermaßen stetigen Entwicklung des Funktionsgedankens verleiten. Doch dessen „Erscheinungs"-geschichte enthüllt sich als Wechselspiel von Verbergung und Entbergung jenseits des Beliebens der entscheidenden Denker: denn es zeigt sich eine merkwürdige Gebrochenheit, eine Diskrepanz zwischen ihrem anfänglichen Ausgriff und dessen späterer begrifflicher Ausgestaltung. Denn obwohl z.B. „die Intention des spinozistischen Denkens gänzlich aus dem Bedeutungskreis des Substanzialismus herausführt" (II, 34), erscheint die Radikalität des Funktionalismus nur durch die Unangemessenheit von Sache und Begriff hindurch: „Substanz" ist ja ein, wenn nicht das Grundwort dieser Philosophie. So lauert hier die Gefahr zum Verrat am eigenen Gedanken, zum Rückfall in „dinghaftes" Mißverstehen mit den daraus resultierenden, die Einheit dieses Denkens bedrohenden Schwierigkeiten (vgl. etwa II, 91ff!). Über ein gewandeltes Verständnis des Verhältnisses des Denkers zu seinem Denken und darüber hinaus der Denker untereinander, das mit Kategorien wie „direkte Abhängigkeit", „bewußte Übernahme" etc. (vgl. II, 384!) nicht mehr adäquat zu erfassen ist, kündigt sich ein geweiteter „Begriff" von Philosophie an. Wenn Kant z. B., trotz seiner erheblichen Mißverständnisse der Philosophie des Leibniz, dennoch „in die genaue Fortsetzungslinie des funktionalen Gedankens einschwingt, so zeigt dies nur, daß sich hier eine Idee selbst ihre Bahn bricht und sich des Denkers bedient, der in der Tiefe und zu dem eigentlichen Quellpunkt der ihm voraufgehenden Philosophie zurückgezwungen wird, ob dies nun durch bestimmte Termini geschieht oder durch die Gesamtlage seines Denkens. Auch

eine solche Gesamtkonzeption, die sich nicht unmittelbar begrifflich auszumünzen weiß, ist ein Vorgang des Philosophierens, selbst dann, wenn sie nicht in die Höhenschichten sprachlicher Ausformulierung gelangt. ‚Denken' ist nicht mit psychologischen Kategorien, mit Kategorien der Individualität zu fassen. Philosophische Bewußtheit reicht weit über die Vollzugslage im einzelnen, denkenden Subjekt hinaus. Philosophiehistorische Interpretation muß darum über das individuell Gemeinte hinweggreifen, um das Denken in seinem kontinuierlichen Selbstvollzug zu erfassen" (II, 408). Wenn man Kant nur gerecht werde „durch eine traditionsgebundene Auslegung, die sein Denken nicht isoliert, sondern es aufs Unmittelbarste mit den Bemühungen seiner Vorgänger verbindet und ihn zu einem Exekutor der Ansätze macht, die weit zurückreichen und inniger binden, inniger als er selbst glaubt" (II, 449), so charakterisiert dies auch R. selbst. Die Eigenständigkeit des R.schen Werkes wird in nichts beeinträchtigt, wenn wir darin — gerade bei gegensätzlichen „Ergebnissen" — den unmittelbaren Einfluß Heideggers verspüren: dessen Mühen um das Un-gesagte und Ungedachte eines Denkers im Ganzen einer unbeliebigen Denkgeschichte wodurch gerade das überlieferte Denken in den ihm eigenen Wesensraum freigelassen wird. Weiter zurück wird die Nähe zu Hegel spürbar, nach dem „die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, ein zufälliger Fortgang", sondern „ihr notwendiges Hervorgehen aus einander" ist; der „Zug der geistigen Gestalten der Philosophie", das „wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich" ist „eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Auseinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen, sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, S. W. Edit. Glockner, Bd. 19, 690f). In der Geschichte des Geistes — „das wissende sich vermittelnde Werden" — bewahrt die „Er-innerung" als „das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz" die Erfahrungen der früheren Geister auf, so daß dieses Geisterreich eine „Auseinanderfolge" ausmacht, „worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe und diese ist der absolute Begriff" (Phänomenologie des Geistes, S. W. Ed. Glockner, Bd. 2, 618ff). Freilich fällt R. nicht zurück in die substanzialistische Kategorie eines „Weltgeistes", so wie er auch — vom Strukturdenken her — über die ontologische Differenz Heideggers hinaus zur „transzendentalen Differenz" von Sein und Sein zurückgehen will. Zum andern wird deutlich, daß Heidegger von seinem Intimgegner Hegel nicht so weit entfernt ist, wie er selbst anzunehmen geneigt ist (vgl. Identität und Differenz, Pfullingen 1957, bes. 38ff!).

Auffallend, weil ungewohnt, ist die theologische Komponente – sie geht bis Kant nicht ganz verloren – für die Konstituierung der neuen Ontologie: „Der Zusammenhang zwischen Funktionalismus und christlicher Theologie ist so fundamental, daß eins das andere erzwingt. ... daß in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft jeder Schub in der Steigerung der exakten Wissenschaft parallel geht mit einem Schritt in der religiösen Reformbewegung. ... Offenbar stehen Christentum und Wissenschaft in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis. Das beweist sich schon daraus, daß wir exakte Wissenschaft in ursprünglicher Entwicklung nur finden im Bereich christlicher Kulturen" (I, 225). So erweist sich bei näherem Zusehen die „Angelologie" als „die allererste Form der Strukturtheorie" (II, 361 Anm.; vgl. II, 38, 57!). Der Nominalismus ist „eine metaphysisch-ontologische Aktion im Dienste eines theologischen Ansatzes" (II, 483), ein Ringen um die Absolutheit Gottes, der im Substanzdenken gerade als höchster Punkt im Seinsbau zum „Knecht der Welt" (I, 81) wird: deshalb nun die Forderung (gerade in vermeintlich unmetaphysischer Verneinung) nach einer neuen Ontologie, nach Erkenntnisgewißheit und die Frage nach Sein und Objekt des menschlichen Geistes. Ebenso bricht der grundlegende cusanische „Begriff des eigentlichen Seins, das zugleich das eigentliche Seiende ist" und die daraus resultierende Frage „Wie verhält sich Sein zu Sein" aus der antiken Urdifferenz von Sein zu Seiendem aus, wird nur relevant „für ein christlich bestimmtes, d.h. durch das Alte und Neue Testament angesprochenes Denken" (I, 154), so wie auch Meister Eckarts Beitrag zur Funktionenontologie aus den spekulativen Dimensionen seines Inkarnationsgedankens (vgl. I, 183ff) erwächst. Der cartesische Begriff des Geistes, der die Idee Gottes nicht einfach hat, sondern sie „ist" (vgl. I, 483), ist ebenso christlich initiiert wie die (Eckart und Cusanus weiterführende) spinozistische Bestimmung Gottes als das „Absolute" bei „Radikalisierung der Abhängigkeit alles Geschaffenen" (II, 18ff). Pascal vermag deshalb „Originalität und Unvergleichlichkeit" in dieser Entwicklung zu beanspruchen, weil er „das Denken auf die Offenbarung zurücknimmt, die den Anspruch der Einzigartigkeit kraft göttlichen Wahrspruchs erhebt. Die Originalität, die sich daraus für ihn selbst ergibt, besteht darin, daß er mit seiner Apologie den höchsten Punkt des christlichen Denkens erreicht" (II, 103). Er gewinnt „die höchste Form des funktionalen Gedankens in der Ekklesiologie und Christologie. Von daher gelingt die „transzendentale" Unterscheidung und der Schritt von System zu Struktur in der „Ordnung der Ordnungen", weil „‚Christus' ... gleichsam die Weltformel" (II, 294) in der Einheit zweier Naturen ist (man vgl. die eckartischen spekulativen Parallelen!). „Christologie ist jene dritte Ontologie, aus der heraus die Einheit der unterschiedlichen Ontologien ermöglicht und erzwungen wird. ... Die absolute Ontologie ist darum das Christentum als geschichtliches Faktum" (I, 203). Daß es aber hier nicht um billige Apologie des „Katholischen" geht, zeigt R.s Mut, „das Verhältnis so umzudrehen, daß die theologische Problematik nur das Medium ist, in dem der funktionale Ansatz zu seiner höchsten Schlüssigkeit gebracht werden kann, sozusagen das optimale Modell" (II, 294). Daß der Gedanke der Funktion im theologischen Gewande am deutlichsten hervortritt, bedeutet keineswegs – wie nur ein oberflächlicher Leser unterstellen könnte! –, daß R. die Wissenschaften theologisch fundieren wolle: vielmehr wird umgekehrt, weil die Theologie mit dem in ihr „aufscheinenden" Gedanken bisher so wenig „anzufangen" wußte, die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Theologie herausgestellt.

Die Betonung des theologischen Ferments im Entwicklungsgang der modernen Wissenschaft ist voll berechtigt, aber doch überakzentuiert. Faßt man die klassische Ontologie allerdings mit einem mehr oder minder essentialistischen Akzent auf, dann kann die moderne Wissenschaft nicht in deren direkter Linie liegen (vgl. I, 26/28 Anm.). Dies darf freilich nicht dazu vereinfacht werden „daß nur die Funktionenontologie mit dem christlichen Gottesbegriff zu verbinden ist, während der Substanzialismus auf den Bereich heidnischer Theologie beschränkt bleibt" – die „theologische" Kritik endlicher Kausalität des Malebranche, den R. nicht behandelt, ist so motiviert –, weil der Partizipations- und Analogiegedanke den Substanzialismus mildere (I, 176 Anm.). Doch das genügt nicht: denn diese beiden Gedanken (im Grunde der-selbe Gedanke auf verschiedenen Ebenen) sind ja nicht ein Fremdkörper in der „Substanzen"-ontologie. Sie erhalten ihren vollen Sinn erst vor dem durch und durch dynamischen und aktualen Hintergrund der aristotelischen und thomistischen Metaphysik (vgl. dazu etwa die Arbeiten von E. Gilson, J. Maritain, C. Fabro, M. Müller, J. B. Lotz, G. Siewerth, F. Ulrich, J. Hegyi!). Gewiß stellt Aristoteles selbst unter den vielfältigen Bedeutungen des ὄν gelegentlich als Hauptsinn τὸ τί ἐστιν heraus (z. B. Met. VI, 1). Doch denkt man die Aussage von Sein „κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν" (z. B. IV, 9; VIII, 6) zu „Ende", so ist sie im Sinne der ontolog. Gründung „vor" der Ebene des *„agere sequitur esse"* zu „orten": die besonderte *actio* (die Substanz kann „auch" wirken, dies ist ihr vielleicht sogar „wesentlich") gehört noch ganz ins Kategorienschema (wie auch die „Entelechie"): doch dem Wesen („seingebend" als realer Ermöglichungsgrund) „voraus" liegt der eigentlich seingebende, vor-wesentliche, über-wesenhafte *actus essendi* (freilich stets in der Gefahr begrifflicher „kategorialer" Verdeckung). Dies gilt auch für die mittelalterliche thomistische Metaphysik (sofern sie nicht aus der Sicht des J. D. Scotus oder Suarez bzw. von cajetanischen Perspektiven her interpretiert wird), wobei ens (in seiner sprachlichen Ununterschiedenheit von „Seiendem", aber auch „Sein"!) nicht einseitig „dinghaft" mißverstanden werden darf.

Die Anerkennung der aktualen Gestalt der klassischen Ontologie verändert nicht grundsätzlich den Gang der Geschichte der Funktion, sondern macht gerade das (zunächst vielleicht überraschende) „Ergebnis" der R.schen Untersuchung ein-sichtiger, nämlich „daß nicht nur der neue, sondern ebenso auch der ältere Substanzialismus kein Feind des Funktionalismus ist", ja, daß „wir hier zum Schluß — und etwas leise — den älteren Substanzialismus als die erste Form der Strukturontologie bezeichnen" (II, 522). Schien die Strukturontologie den Substanzialismus (in dem Freiheit erstirbt bzw. nie wirklich gelebt hat) endgültig auszuschalten, so kündigt ihre Differenzierung bei Pascal eine „Gegenlösung" gerade um der menschlichen Freiheit willen an, die dann über die Person-Metaphysik des Leibniz zur Freiheits-Metaphysik Kants führt. Es zeigt sich, was R. schon zu Beginn sagt: „... daß der Autor eigentlich auf der anderen Seite steht; nicht auf der des Funktionalismus. ... Man spürt einen Mangel, der den gedanklichen Raum betrifft, in dem sich System und Struktur realisieren."

... Es ist, „als ob dem Menschen das Seiende als Struktur nicht das sein könnte, als was er es sich selbst wählen möchte. Ganz offenbar ist der Mensch so angelegt, daß er ‚Dinge' braucht, nicht nur in ontischer Angewiesenheit, sondern auch in ontologischer Korrespondenz. Dinge von handfester, eindeutiger, wohlumschriebener Form. ... Nur im Gegenhalt an dieser (Substanz; Rez.) und ihrer verläßlichen Seinsart entfaltet sich der Mensch, ..." (I, 49). Wie die immer deutlicher zutage tretende „Wechselverwiesenheit" der beiden Ontologien zeigt, „klammert" der Funktionalismus „die Region von Wesen, Sein und Grund nicht aus, sondern fordert sie erneut, wenn auch in gewandelter Weise. In der Akzentuierung von Substanz, Wesen und Grund findet der Mensch seinen höchsten Auftrag und seine tiefste Befriedigung" (I, 54). Gerade die Differenzierung des alten Substanzbegriffs, der „noch ungeschieden Freiheitliches und Natürliches" (II, 522) umfaßte, zur Substanz und Struktur im neuen, gewandelten Sinne, bis zur entschiedensten Polarität, rechtfertigt die völlige Eigenständigkeit der beiden Ontologien, rettet die geschichtliche „Mehrdeutigkeit" der Grundbegriffe (die nichts mit logischer Äquivokation zu tun hat), erlaubt Fortschritt und Verlust in diesem Geschichtsgang aufzuweisen, ohne ihn in ein Fortschritts- oder Verfallsschema pressen zu müssen (eine Gefahr, der Heidegger und auch die von E. Gilson historisch und von G. Siewerth spekulativ angeregten Denker wohl nicht ganz entgehen!). Eine Kritik der Philosophie von den Einzelwissenschaften her erweist deren Absehen von allem, was sich im allgemeinen als Philosophie (mit „imperialem" Anspruch) anbietet, als rechtens, ja notwendig: wenn die positiven Wissenschaften in der richtigen, uneingeschränkten und exakten Realisierung der Positivität dennoch Philosophie sind, so in einem geweiteten, „philosophischeren" (weil den Unernst „gängigen Philosophierens" in einer neuen, unbeliebigen Strenge überwindenden) „Begriff" von Philosophie: „Unsere Untersuchungen waren dem Kampf der verfeindeten Brüder gewidmet; unsere Hoffnungen richten sich auf die Möglichkeit ihrer glücklichen Verbindung; unsere Absicht war die Gewinnung von Leitlinien der geforderten Zuordnung aus den Erfahrungen der Geschichte der Auseinandersetzung. In der Verbindung liegt der gesuchte Humanismus. Ein Humanismus, der nicht Beruhigung des Menschseins, sondern Ausspannung in seinen größten Dienst bedeutet. Aus der Bereitung dieses Humanismus zieht die Philosophie — nicht aus der Einmischung in die Wissenschaften — ihren Rang" (II, 523). Diese angezielte Verbindung ist vorerst über das Stadium von Andeutungen noch nicht hinaus und bleibt so unser aller Aufgabe, wobei wir freilich Erhellendes von der Fortführung des Werkes über Kant hinaus bis zur Gegenwart erhoffen dürfen. Dies würde auch beim weniger mit der Philosophie vertrauten Leser ein mögliches Mißverständnis beheben, als ob das „vorläufige Ende" mit Kant in Bezug auf den „philosophischen Hintergrund der modernen Wissenschaft" ein „unzeitiges" Ende sei, da doch seitdem so viel Entscheidendes geschehen sei (und dabei leicht übersehen wird, daß die entscheidende Grundgestalt neuzeitlichen Denkens mit Kant in einer ersten, noch vielfältig ausdifferenzierbaren Form eben doch erreicht ist). Struktur zeigt sich (vgl. bes. die Pascal-Interpretation und die nachträgliche Charakterisierung in II, 503ff!) als eine die Differenz von Sein und Nichts als unangemessen äußere Horizonthaftigkeit zurücklassende ontologische Verfassung jenseits von Hypostasierung und Psychologisierung, als im geschichtlichen „Sich-hervorarbeiten" aufscheinende dynamischoffene Selbstkonstitution, als Denken, das als „Selbstidentifikation einer Wirklichkeit" jenseits substanzialistischer Scheidung von Form und Materie den „verschiedensten ‚Ebenen' der Natur und des Geistes" (II, 512) nicht in flacher Eindimensionalität, sondern konkret entspricht: von daher verbietet es sich, R. als deutschen Vertreter des Strukturalismus einordnen zu wollen. Insofern diese heute weithin modische Denkrichtung auf so etwas wie eine „ungeschichtliche Nachgeschichte" zielt, d. h. Geschichte und Subjekt eliminiert dank einem naiven Absehen von allem Diachronischen zugunsten des Synchronischen und somit in einer funktionalen (wenn auch nicht unkomplizierten) Verrechenbarkeit stecken bleibt, fällt sie gegenüber dem ungleich radikaleren und universaleren Struktur-„Begriff" R.s weit hinter Kant und Hegel zurück.

Schon jetzt erweisen sich die beiden vorliegenden Bände als Werk von durchgängig hohem Niveau, das philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche wie wissenschaftstheoretische Aspekte glücklich zusammennimmt. Nüchterne Kritikfähigkeit und die Kraft eines nicht in sich fixierten, sondern im konkret-geschichtlichen Zugriff sich bewährenden Denkens gehen ineins. Der bestechende Reichtum der Detailkenntnis, die Fülle der nicht nur „verarbeiteten", sondern „bedachten" Literatur: sie sind echte Wegweiser und nicht hemmender, bloß historisierender gelehrter Ballast. Das meditierende und doch stets begriffskritische Sich-einlassen auf die Quellen – so selbstverständlich es sein sollte – zeigt den von der Sache her erforderten Mut zum Ungewohnten: es sprengt festgefahrene Interpretationsschemata und liebgewordene, die wahre Gestalt der Denker aber oft entstellende „Bilder" und weist so neue Wege, die – bei manchem Zweifel hinsichtlich einer Einzelinterpretation (doch ein solches „Maß" würde weder der Intention noch der Sache des Werkes gerecht!) – durch die Denkgeschichte hindurchtragen, ohne sie geometrischer Verrechenbarkeit zu unterwerfen. Die Fruchtbarkeit der hier durchgeführten Denkpraxis wird auf andere Bereiche ausstrahlen (wobei es allerdings bei der gegenwärtig vorherrschenden „Geisteslage" nicht verwunderlich wäre, wenn die Wirkung des R.schen Werkes nicht nur des Umfangs, sondern mehr noch seines „Inhalts" wegen „apokryph" erfolgen sollte!). B. Welte hat z. B. eindringlich darauf hingewiesen, daß es der Theologie heute vor allem um die Aufdeckung der epochalen Denkformen gehen müsse, um in der Vielfalt der Zeugnisse die „legitime Kontinuität" der christlichen Botschaft aufzeigen zu können (Ein Vorschlag zur Theologie heute, in: Gott in Welt I, Festgabe für K. Rahner, Freiburg 1964, S. 271/286). In diesem Sinne könnte der R.sche Ansatz, der über alles erst nachträgliche Mit-sein und alles bloß vordergründig Dialogische hinausführt, z. B. Bedeutsames zu einem zeitgemäßen, geschichtlichen (und damit doch anfänglichen) Verständnis christlicher Glaubensgeheimnisse, wie der Trinität, der Kirche, der Sakramente beitragen.

Bild - Wort - Symbol in der Theologie. Hrsg. von W. Heinen. Würzburg: Echter Verlag 1969. 308 S.; DM 16,80.

Das Buch enthält Vorlesungen, die von Mitgliedern der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster im Rahmen einer von W. Heinen angeregten Ringvorlesung im Wintersemester 1967/68 gehalten wurden. Da die verschiedenen theologischen Disziplinen von ihrem je eigenen Standort aus und mit ihrer je eigenen Methode zu einem nicht nur zentralen, sondern auch sehr aktuellen Thema Stellung nahmen, entstand ein Gemeinschaftswerk, das man auch als Einführungslektüre ins Studium der Theologie empfehlen kann.

In einer Zeit, die Wort und Sprache besonders betont, in der ein Überangebot an Bildern wirksam ist, in der auf allen Gebieten nach den Symbolgehalten dieser Welt und menschlichen Sichäußerns direkt oder indirekt gefragt wird, kann die Theologie nicht schweigen. Adäquate Antworten auf die menschlichen Urfragen und eine effektive Hilfe kann sie aber nur dann geben, wenn sie die anthropologischen Vorfragen zu klären versucht, d. h. wenn sie den Menschen in seinen verschiedensten Relationen aufsucht (vgl. W. Heinen). Trotz des Verbotes, ein Gottesbild zu machen, ist schon im Alten Testament das Bild des Menschen durchaus vorstellungstragend genutzt im Dienste eines ungebrochenen Glaubens an Gottes Wirken überall und in allen Dingen (vgl. H. Eising). In der Geschichte wurde immer wieder der Versuch gemacht, das Spannungsverhältnis von Wort und Bild zugunsten des einen oder anderen Poles aufzuheben. Untersucht man jedoch die traumhaft reiche Symbolsprache der jüdischen Apokalyptik, so wird einem in Erinnerung gerufen, daß die alten Semiten nicht scharf zwischen Wort und Bild trennten. Sprache war für sie ein Vernehmlichmachen des Geschauten, Bilder und Symbole eine Antwort auf die Frage nach der Sinnerfüllung des Lebens und nach der Zukunft (vgl. J. Schreiner). Der neutestamentliche Exeget tut sich schwer, zum Thema einen Beitrag zu leisten, da er eine Dominanz des Hörens im Neuen Testament einer Dominanz des Sehens im griechischen Raum gegenüberstellen zu müssen glaubt. Bild und Gleichnis kommen der Zustimmung des Hörers der Botschaft Jesu entgegen (vgl. J. Gnilka). Betrachtet man die Entwicklung der frühen Christengemeinde von der Bildlosigkeit zum Kultbild, so wird deutlich, daß die Erlaubtheit von kultisch verehrten Bildern nur von einer Christologie her begründet werden kann, die die Menschwerdung Gottes richtig versteht (vgl. B. Kötting). Eine sorgfältige Analyse der Bildfeindlichkeit des Nominalismus und des Bildersturms im 16. Jh. weist auf, daß solche Strömungen ihre Ursache in einem falschen Verständnis des Bildes haben und zu einer intellektualisierten Religion führen (vgl. E. Iserloh). Die Symboltheologie Paul Tillichs möchte aufholen, was der Protestantismus in diesem Bereich versäumt hat (vgl. P. Lengsfeld). Der Streit zwischen Sehen und Hören muß ausgehalten werden; denn beide sind die Grundweisen der menschlichen Erfahrung. Wenn in der Theologie der Schrift auch ein Übergewicht des Wortes besteht, so darf doch im akademischen Raum, wo so viel zerredet wird, das Sehen besonders gerühmt werden (vgl. K. Rahner). Wenn sich das sakramentale Leben auch nicht rein anthropologisch begründen läßt, so setzt es doch Sprache und Symbolfähigkeit des Menschen voraus; denn das Sakrament ist ein *verbum visibile*, ein verleiblichtes Wort (vgl. W. Kasper). Sichtbares und Hörbares sind auch

wesentlicher und objektiver Bestandteil der Liturgie. Das läßt sich sowohl anthropologisch als auch christologisch und ekklesiologisch begründen. Beide, Wort und Bild, sind Elemente der Zeichenhaftigkeit, wobei das Wort die Mehrdeutigkeit des Bildes zu determinieren hat (vgl. E. J. Lengeling). Wenn das Entscheidende im Leben des Menschen nicht in Worten, sondern in Bild und Symbol mitteilbar und wirksam wird, dann ist und bleibt auch moraltheologische Aussage bereits in ihrem Entstehen, in den Erkenntnisprozessen auf Bild und Symbol angewiesen. Die geforderten sittlichen Haltungen des Glaubens, Hoffens und Liebens können sich nur entfalten, wenn sie personal vorgebildet werden. Auch eine verantwortliche Zurechnung ist nur möglich, wenn von den menschlichen Beziehungen des Täters ausgegangen wird, wenn der symbolisch verkleidete Fragegehalt der Tat berücksichtigt wird (vgl. W. Heinen). Macht und Autorität sind auch in der Kirche an Symbole gebunden, die nach Möglichkeit den jeweils herrschenden gesellschaftlichen Statussymbolen entsprechen müssen, wenn es nicht zu einer Krise kommen soll (vgl. W. Weber). Die Anpassung christlicher Symbole an andere Kulturen stellt die Mission der Kirche vor schwierige Aufgaben, insbesondere weil auch die Unterscheidung von mythischen Hierophanien und geschichtlichem Handeln Gottes mit ins Spiel kommt (vgl. J. Glazik). Eine theologische Erwachsenenbildung darf die Tatsache nicht übersehen, daß auf das bildhafte Intuieren, das vorbildliche und nach-zubildende Gestalt-werden-Lassen nicht verzichtet werden darf, soll der Mensch den Anforderungen des Ehe- und Familienlebens, der Arbeits- und Freizeitwelt gewachsen sein (vgl. W. Dreier).

Münster. Christoph Casetti.

Schlette, Heinz Robert: **Veränderungen im Christentum.** (theologia publica, hrsg. v. Ingo Hermann u. Heinz Robert Schlette, Bd 12) Olten-Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1969. 131 S.; kart. DM 9,80.

Schlette legt hier elf Rundfunkvorträge, überwiegend aus den Jahren 1966/67 vor. Klar und abgewogen formuliert sowie frei von theologischem Modejargon, sind sie auch dem Nichtfachtheologen verständlich. Jeder Vortrag enthält eine These und verrät bei aller kritischen Reflexion den Optimismus, daß die durch das letzte Konzil in die Kirche eingebrachten Impulse dort ihren Niederschlag finden werden. Eine andere und sehr beachtliche Nuance entnimmt man jedoch dem Ende 1968 entstandenen Vorwort (8f), das den Buchtitel „Veränderungen im Christentum" erläutert.

Auch wer Schlette nicht in allen Gedanken folgt, wird ihm eine glückliche Hand bei der Wahl seiner Themen bescheinigen. Immer geht es um zentrale Fragen, die der kirchlichen Autorität oder/und der Theologie unausweichbar gestellt sind. U. a. werden folgende Probleme aufgegriffen: Orthodoxie, Dogmeninterpretation, Bischof und Fachtheologe, Bischof und Laien, Mission, Humanismus und Christentum. Besonders gut gelungen sind der Beitrag „Repräsentieren die Bischöfe die Laien?" (60–75, mit Vorspann!) und die vier Abschnitte zur Neuorientierung der Mission (76–102). Es wäre ein schlechtes Zeichen, wenn solche Vorträge keine Positionen enthielten, die nicht zu kritischen Fragen herausforderten. Im folgenden einige davon:

Das vorausgesetzt, was Schlette über das Verständnis von Geschichtlichkeit und über die Unumstößlichkeit der Dogmen sagt (20f), wird man sich dann bei jedem Dogma damit ‚helfen' können, durch Neuinterpretation „das von ihnen Gemeinte" (24) zu erschließen? Ist es nicht auch denkbar, daß eben dieses Gemeinte (und nicht nur dessen zeitgebundene Erklärung) zweifelhaft oder korrekturbedürftig erscheint? Dann ginge es nicht mehr um Interpretation, sondern unausweichlich um das Problem der Unumstößlichkeit.

Sollten wir Katholiken es wirklich „dankbar begrüßen", wenn der reformatorische Protest irenischer Bestrebungen wegen zurückgestellt wird (37)? Ist das Mißtrauen vieler Protestanten nicht verständlich, das sie gegen katholische Versuche haben, das ihnen „Anstößige neu zu reflektieren und so zu sagen, wie wir (?) es wirklich meinen, und es auf solche Weise zu begründen, daß es bibeltheologisch annehmbar ist" (38)? Ist deren Sicht des Konzils nicht realistischer als bei manchem von ‚uns'?

Läßt sich das Modell „Bischof-Diözese" in national-regionaler Hinsicht erweitern auf die „Bischofskonferenzen und Diözesanen eines ganzen Landes (63)? Nach geltendem kanonischem Recht nicht. Wäre das überhaupt erstrebenswert? Wohl kaum, besonders nicht, seitdem in der (West-)Deutschen Bischofskonferenz auch die Titularbischöfe Stimmrecht haben.

Ist „die formale Struktur unserer Epoche eine christliche" (114)? Schlette übernimmt eine in der neueren Theologie vorfindliche Unterscheidung zwischen struktureller und existentialer Christlichkeit (115, 120). Wird nun die Welt unbeschadet des zunehmenden Schwundes an existentialer Christlichkeit, also an christlicher Gläubigkeit, formal christlicher (120, 124)? Hat diese Feststellung nicht ausschließlich für die Vergangenheit Bedeutung, insofern die geistesgeschichtliche Wirksamkeit des Christentums betrachtet wird? Liefert sie wirklich Anhaltspunkte für prospektive Kritik (126)? Und weiter: setzt Schlette nicht vorschnell „hebräisch" (= atl) gleich mit „christlich" (125, 129)? Können die „hebräischen Formalstrukturen Weltlichkeit, Freiheit, Personalität, Sozialität, Geschichtshaftigkeit (123) als „christliche" vereinnahmt werden? Wäre das, was gegen das Modell des ‚anonymen Christen' eingewendet wurde, entsprechend nicht auch hier zu bedenken? Wäre es nicht konsequenter, gemäß dem heutigen Selbstverständnis der Nichtgläubigen auf die Vokabel ‚christlich' zu verzichten? Bedeutet die angebliche Steigerung jener rein formalen (vom Gottesglauben entleerten) Christlichkeit für den Christen wirklich einen Anhaltspunkt für christliche Hoffnung (129f)? Müßte nicht auch hier ‚christlich' in Anführungszeichen gesetzt oder – ehrlicher – gestrichen werden?

Frankfurt. Werner Böckenförde.

Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. 3. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium; 5. Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio. Firenze: Vallecchi Editore 1968. XI, 244 S.; X, 83 S.; br. Lire 3200; 1500.

id.: 11. Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum. Firenze: Vallecchi Editore 1969.

Das von G. Alberigo geleitete Bologneser Istituto per le Scienze religiose hat sich seit der Ankündigung eines ökumenischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. darum bemüht, den auf diese Weise entstandenen theologischen Aufgaben durch historische Untersuchungen und vor allem durch verlässige Texteditionen zu dienen. Als erste Frucht dieser Arbeit war 1962, unmittelbar vor Eröffnung des Konzils, eine Ausgabe aller Dekrete der zwanzig Konzilien erschienen, die heute üblicherweise in der katholischen Theologie als ökumenisch gelten. Nunmehr hat das Institut es übernommen, Indices aller Konzilstexte zu erstellen, die zunächst in einzelnen Faszikeln zusammen mit dem jeweiligen Konzilstext erscheinen, später aber nach Möglichkeit in einem Band vereinigt werden sollen.

Nun kann man natürlich fragen, ob es nicht schon Konzils-Indices genug gibt, zumal nachdem X. Ochoa einen vollständigen Index verborum erstellt hat (Rom 1967). G. Alberigo beantwortet in der *Praefatio* (die mit geringen Änderungen den verschiedenen Faszikeln gemeinsam ist) diese Frage. Er kann darauf verweisen, daß die systematischen Indices immer notwendigerweise auch ein bestimmtes Maß an Willkür enthalten; der *Index verborum* mußte aus Raumgründen sich in der Wiedergabe des Konzilstextes soweit beschränken, daß der für das Verständnis unerläßliche Zusammenhang nicht mehr deutlich wird. Die Bologneser Indices versuchen hier einen Mittelweg zu gehen: Alle Substantive, Verba (außer *„esse"*) und Adjektive, die eine Qualitätsaussage beinhalten, sind ausnahmslos aufgenommen; Adverbien, Pronomina und sonstige Adjektive sind ausgelassen, soweit sie nicht für den Lehrgehalt von Bedeutung sind. Der Kontext ist soweit wiedergegeben, daß die spezifische Nuance, die er dem einzelnen Wort gibt, möglichst deutlich erkennbar wird; aus diesem Grund ist die Auswahl aus einem Satz jeweils anders entsprechend dem Stichwort, dem sie zugeordnet ist. Aufgenommen sind auch solche Stücke, in denen der Text das Stichwort durch ein Pronomen wiedergibt bzw. es aus dem Kontext voraussetzt, da ja nicht Wortstatistik, sondern Aufschließung der Sache Sinn des Unternehmens war.

Man darf behaupten, daß auf diese Weise ein sinnvoller Mittelweg zwischen rein technischem Wort-Index und systematischem Index gefunden worden ist; die Willkür des einen ist weitgehendst vermieden, die Grenzen des nur Worte sammelnden Computers auf der anderen Seite durch sinngemäße Auslassungen bzw. Erweiterungen vorteilhaft überschritten. Dem Istituto und vorab Dr. Franca Magistretti, die die Schlußredaktion besorgte, gebührt Dank für ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument, das hoffentlich bald vollständig vorliegen wird.

Regensburg. J. Ratzinger.

Müller, Josef: **Wozu noch Mission?** Eine bibeltheologische Überlegung. (Biblisches Forum, 4) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1969. 86 S.; kart. DM 6,80.

Verf. behandelt ein Thema, das heute vielen zur Frage geworden ist, nicht zuletzt den Missionaren selbst. Die Frage ist um so schwerer zu beantworten, je vielfältiger die Ansätze zur theologischen Reflexion heute sind. Vom eigenen Ansatz wird es abhängen, inwieweit man M.s Ausführungen zustimmen kann.

Das Büchlein ist aus Vorträgen hervorgegangen, die Verf. vor Interessenten verschiedenster Herkunft gehalten hat. Vielleicht erklärt sich daraus die verhältnismäßig breit geratene Einführung in die Problematik. Doch läßt sie sich durch den Rückgriff auf die gleichen Probleme im Schlußkapitel rechtfertigen.

Kernstück der Veröffentlichung ist, wie der Untertitel anzeigt, die „bibeltheologische Überlegung" (28—44). Sie hätte deshalb noch umfassender sein dürfen, zumal die Linie, die M. nachzeichnet, nicht die einzig mögliche „Missionsbegründung" des NT umreißt. Gewiß ist es richtig, daß es „Heidenmission — und damit Kirche" erst nach Tod und

Auferstehung Jesu gibt (34); aber gerade deshalb scheint mir notwendig zu beachten zu sein, daß die nachpaulinischen Schriften Kirche und Mission im Leben Jesu verankert, vorgebildet und begründet sein lassen: Die Berufung in die Jüngerschaft, die Bestallung der Apostel, der Primat des Petrus sind „kirchen-konstitutive" Elemente und eben deshalb auch für eine biblische Missionsbegründung von Bedeutung. Dies gilt um so mehr, wenn es wahr ist, daß die missionarische Verkündigung sich in der Situation der Pastoralbriefe zu verselbständigen beginnt (42, nach Hahn). Denn dann muß eben diese Verkündigung begründet werden; es kann nicht genug sein, die Sendung der Kirche auf Dienste einzuschränken. III und IV zeigen, wie groß diese Versuchung ist. Verf. ist ihr teilweise erlegen, obwohl er grundsätzlich darum weiß, daß „Verkündigung der Frohbotschaft und zeugnishafter Dienst... auf keinen Fall auseinandergerissen werden" dürfen (74). Was er über diesen Dienst zu sagen hat, ist gültig und beachtenswert; daran soll nicht gemäkelt werden. Es bedarf aber einer Ergänzung, weil auch der zeugnishafte Dienst einer Ergänzung bedarf, nämlich der Verkündigung der Botschaft.

Münster. Josef Glazik MSC.

Maurier, Henri: **Theologie des Heidentums.** Ein Versuch. Aus dem Französischen übers. von J. Bettray. Köln: Verlag J. P. Bachem 1967. 293 S.; Ln DM 28,—.

Wer gedacht hat, der affektbesetzte Begriff „Heidentum" sei aus dem Vokabular der Theologie endgültig verschwunden und durch Worte wie „Nichtchristen" oder „Völker" (gojim) ersetzt worden, sieht sich getäuscht: Der französische Afrika-Missionar Maurier nennt sein Buch demonstrativ: „Essai d'une Théologie du Paganisme" (Paris 1965). Er beklagt, es gebe keine solche „Theologie des Heidentums", erklärt mit Recht, die Mission habe die Situation der Menschen zu berücksichtigen, an die sie sich wendet, und gelangt von dieser nicht originellen Einsicht aus zu dem Vorhaben, zunächst mit den Mitteln der Religionswissenschaft und Ethnologie diesen Adressaten der Botschaft vorzustellen und alsdann der Hl. Schrift die entsprechenden Deutungen zu entnehmen, mit deren Hilfe sich eine missionarische Planung entwerfen lasse.

Die ältere Theologie kannte die (freilich auch nicht befriedigende) resolute Unterscheidung „Heiden, Juden und Mohammedaner", welche also alle ungetauften Nichtjuden mit Ausnahme der Anhänger des Islam als „Heiden" bezeichnete; was Maurier unter „Heidentum" versteht, bleibt jener Einteilung gegenüber recht unscharf; die wenigen Sätze, die er in seinem Werk dieser doch wohl grundlegenden Frage widmet (vgl. 27f), sind nicht gerade erhellend. „Heidentum bezeichnet nicht unmittelbar die nichtchristlichen religiösen Systeme, sondern die existentielle Situation der Menschen, die in ihnen leben, im Gegensatz zu den Situationen, die das Alte und das Neue Testament schaffen." Sind hier nicht sämtliche Nichtchristen, welcher Religion sie auch angehören mögen — außer der jüdischen —, unterschiedslos als „Heiden" angesprochen? So scheint es in der Tat, doch Maurier behandelt in seinem Buch lediglich die Anhänger der sog. primitiven, archaischen oder Naturreligionen. Wenn Maurier, was nicht deutlich wird, nur diese Gruppe von „Heiden" als solche bezeichnen wollte, so wäre das zwar übersichtlich, aber theologisch kaum begründbar. Wenn man die Frage umgekehrt sieht und erklärt, man müsse innerhalb der Nichtchristenheit differenzieren zwischen Buddhisten, Shintoisten usw., dann ergibt sich — zu Recht, wie ich meine — die Konsequenz, daß wir eine Theologie des Buddhismus, des Islam usw. brauchen, aber dann kann nicht die ebenfalls zu fordernde „Theologie der archaischen Religionen" für sich genommen en bloc „Theologie des Heidentums" genannt werden. Hier liegen also terminologische und sachliche Unklarheiten, die das ganze Buch belasten.

Maurier ist ehrlich bestrebt, dem „Heidentum" Respekt entgegenzubringen. Das hört sich bisweilen leider etwas schulmeisterlich an: „Heiden sind oft sehr religiös, oft sogar zu religiös. Heidentum zeigt oft hohe moralische Vorschriften, enthält reiche Weisheitslehren, aber auch Aberglauben und Sitten, die uns, zu Recht oder Unrecht, als Entartung vorkommen" (27f). Noch einmal problematischer wird der Ansatz Mauriers durch seine Versicherung, „Heidentum" sei „kein Synonym für archaische Geisteshaltung", sondern mehr oder weniger offenkundig mit der „wirkenden Tiefenschicht der menschlichen Seele" identisch (28).

Es geht Maurier ausdrücklich nicht um eine „Theologie der Religionen", sondern eben „des Heidentums", jedoch nicht um die „heidnischen Religionen als Systeme", sondern um die Situation der konkreten Menschen im Heidentum. Da „der konkrete Mensch... niemals der rein natürliche Mensch" war (33), sondern der immer schon in gewissem Maße von der Gnade umgriffene und erreichte, kann Maurier sagen, das Heidentum sei eine „Heilsökonomie" (33). Obwohl diese seit Christus zwar grundsätzlich überholt ist, bleibt sie noch für jene Menschen „taktisch bestehen", die noch nicht evangelisiert sind (34, vgl. 116). Das ist sehr richtig, und vor allem muß man unterstreichen, was Maurier alsdann sehr deutlich, offenbar gegen entsprechend verbreitete Antithesen betont, die insbesondere von J. Daniélou vertreten wurden: „Man kann ... nicht behaupten, der Mensch in der heidnischen Ökonomie suche Gott aus eigener Kraft und steige aus eigener Kraft irgendwie zu ihm empor, während in der Ökonomie der Offenbarung die Initiative von Gott ausgeht, der zu den Menschen herabsteigt. Tatsächlich ist auch in der heidnischen Ökonomie Gott der Initiator. Nicht der Mensch ist es, der Gott sucht und findet, vielmehr läßt sich Gott vom Menschen suchen und finden" (34f).

Es ist nun allerdings die Frage, ob Maurier diesen seinen Ansatz voll durchhält. Er schildert nämlich in mehreren religionswissenschaftlich gut belegten Kapiteln das Heidentum als eine Selbstdarstellung menschlichen Daseins, in der es primär stets um dieses Dasein selbst geht und um Gott nur in dem Maße, wie er zur Bewältigung und Befriedigung des Daseins nützt. Die Belege, die Maurier bringt, stammen aus dem Bereich der sog. Naturreligionen; die großen nichtchristlichen Weltreligionen bleiben also außer Betracht. Im einzelnen erfahren wir viel Wissenswertes über die „Mythen" (44—48), die Riten und das Gebet (48—52, 123—127), über Synkretismus und Polytheismus, über die Fortdauer des archaischen Heidentums (78—86), über Ahnen und Geistermächte (89—103), über Magie und Idololatrie (128—136), über Ethik und speziell Sexualethik der Heiden (136—146) und vieles andere, das nicht im einzelnen aufgezählt zu werden braucht.

Wichtiger scheint mir die Frage nach der theologischen Methode, die Maurier anwendet. Er stellt jeweils den einzelnen Darlegungen religionsphänomenologischen Charakters die einschlägigen Aussagen des AT und NT gegenüber und will damit die Unvollkommenheit und Unerfülltheit, aber auch die heilsökonomische Legitimität der Heiden aufzeigen. Obwohl Maurier bei diesen vergleichenden Konfrontationen (wie auch sonst) zahlreiche Verweise auf die wissenschaftliche Literatur bietet, kann das Bedenken nicht entkräftet werden, daß er die biblischen Auskünfte allzu sorglos auf die konkrete Situation der „Heiden" hin befragt und appliziert. Deutlich sieht Maurier die Ambivalenz oder Ambiguität des Heidentums, die in der faktischen Vermengung der heidnischen „bona fides" (148) und vielfacher Verirrung und Verwirrung zum Ausdruck kommt. „Wie mag der Herr diese Fortschritte und Abirrungen richten, wenn er sich offenbaren wird?" (147). Die christliche Antwort auf diese Frage wäre Hoffnung und Vertrauen; ob das Problem aber durch die Rekapitulation der (alt- und) neutestamentlichen Aussagen über die Unterwerfung der „Mächte" (104—116) und die Offenbarung der Sünde (150—176) gelöst werden kann, erscheint fraglich. Es kommt m. E. auf die Ausarbeitung der in den biblischen Texten enthaltenen Prinzipien an und weniger auf die Akkommodation prophetischer, paulinischer und anderer Aussagen auf gegenwärtige systematisch-theologische Fragestellungen, auf die hin jene Texte nicht formuliert worden sind.

Auch im einzelnen bleibt manches sehr problematisch, obwohl im Ganzen gesehen Mauriers Bereitschaft zu einer fairen Beurteilung des Heidentums positiv zu werten ist. Maurier sagt, im „Willen zur Macht" liege eine „eminent heidnische Versuchung". „Sich selbst überlassen, wird der Mensch versucht zu Stolz und Grausamkeit, bildet sich auf Stärke, Schönheit und Reichtum etwas ein. Er will alles beherrschen, sich alles unterwerfen" (159). Gilt das nicht für jeden Menschen, auch für den Christen? Warum soll man dann aber das Heidentum unter dieses so mißdeutbare Verdikt bringen? Wenn das Menschliche das Heidnische ist, sind wir alle betroffen. Nun ist es aber doch so, daß das Menschliche im Grunde das Christliche ist. Das sollte — bei aller Fragwürdigkeit solcher Axiome und Formeln, auf die wir hier nicht weiter eingehen können — immerhin davor bewahren, das Problem der Sünde und des Bösen einseitig am Modell der „Heiden" abzuhandeln und das Christliche einseitig in seiner Idealität zu betrachten oder vorzustellen. So entstehen schlechte Vergleiche. Daß Vergleichen schwerer ist, als es zunächst scheint, ist für die Religionswissenschaft eine alte Erkenntnis. Nachdem man dort die methodischen Schwierigkeiten allzu großzügigen Vergleichens mehr und mehr einzusehen beginnt, sollte sich die Theologie nicht mehr erst mit der vorkritischen Art des Vergleichens einlassen.

In Bezug auf die Problematik des Bösen und der Sünde wäre überhaupt sehr vieles kritisch anzumerken. Dieser Komplex stellt sich heute immer nachdrücklicher als das Zentralproblem aller Theologie heraus. Maurier entfaltet die biblischen Aussagen, aber sie werden nicht näher reflektiert oder hermeneutisch befragt. Als Beispiel nehme ich nur diesen Satz: „Wenn nun Paulus die Sünde in ihrer Universalität so anprangert, so geschieht das deshalb, weil er das in Jesus Christus fortan für alle Menschen erschienene Heil verkündigen will" (174). Was soll dieser Satz bedeuten? Meint er, daß Paulus die Gefährlichkeit der Sünde kerygmatisch überzeichnet? Oder geht es hier um die Frage, ob wir möglicherweise gar nicht anders können als von Sünde zu sprechen, wenn „Heil" verkündigt werden soll? Diese letztere Position wäre natürlich um einiges gefährlicher, sie kommt dem Kern des Problems näher, aber wird sie von Maurier überhaupt gesehen?

Die heidnische Heilsökonomie nennt Maurier wenig glücklich auch „Kosmobiologie" (57f, 143 u. ö.). Das ist insofern mißverständlich, als Maurier selbst so viele überzeugende Beispiele für die Beziehung der Nichtchristen zum „Göttlichen", zum „Numinosen" anzuführen weiß. Der Terminus „Kosmobiologie" könnte dazu verleiten, die Feuerbachsche Position für schlechterdings zutreffend zu halten, derzufolge Religion aus dem Gefühl der Abhängigkeit von der Natur hervorgeht und dieses Abhängigkeitsverhältnis lediglich personifizierend und mystifizierend auslegt. Maurier schreibt, der Heide werde von der „Ungewißheit und Zwiespältigkeit seiner religiösen Haltung hin und her gerissen: Sucht er wirklich Gott oder nur sich selbst?" (176). Diese Frage ist viel zu direkt, zu unvermittelt und zu alternativ angesetzt, als daß sie eine Antwort finden könnte. Es scheint, daß Maurier selbst sich nicht sicher ist. Eine Antwort müßte wohl davon abhängen, daß und wie zuvor präzisiert ist, was denn „Gott suchen" bedeutet. Diese Frage wird bei Maurier wiederum nicht gestellt, weil er prähermeneutisch denkt. Ich persönlich bin durchaus der Meinung, daß „der Heide" „Gott" sucht und nicht bloß sich selbst, aber daß und inwiefern es sich so verhält, müßte auf dem Weg über die Hermeneutik und kann wohl auch nur noch auf diesem Weg gezeigt werden.

Weitere kritische Bemerkungen: Worte wie „Höherführung" und „Überhöhung" des Heidentums sind zu mehrdeutig und vage, um hilfreich zu sein. — Thesen wie „Der Heide ist nicht im Besitz der Offenbarung" (188), während der Christ „den Plan Gottes bereits kennt" (243), lassen auf einen unkritischen Offenbarungsbegriff schließen. — Peinlich wirkt es auch, wenn gegenüber den heidnischen „Prinzipien der Fruchtbarkeit oder der Kosmobiologie" für die christliche Position gesagt wird: „Die Fruchtbarkeit hat nicht mehr nur den Zweck, die Ahnenreihe fortzusetzen, sondern dem Herrn Glieder für sein Reich zu erwecken" (230 f).

In ähnlicher Form wäre noch eine Vielzahl weiterer Details zu beanstanden. Dies ist um so mehr zu bedauern, als die berechtigten theologischen Sympathien Mauriers für die Situation der Heiden nicht zu überhören sind (vgl. 244). So bleibt noch zu versichern, daß hinter den abschließenden Kapiteln, die unter dem Titel „Theologie des Heidentums und missionarische Pastoral" vorgelegt werden (207–241), konkrete Erfahrungen (vgl. 208f) und kluge Einsichten stehen. In vielen weiß Maurier sich einig mit J. Dournes, der seine religionswissenschaftlichen, ethnologischen und theologischen Einsichten am Beispiel der Jörai in Vietnam in dem bewegenden Buch „Dieu aime les paiens" (Paris 1963, deutsch: Freiburg 1965) aufgezeichnet hat. Missionsmethodisch bedeutsam scheint mir vor allem der von Maurier angeführte Bericht über die Konversion eines Oberzauberers zu sein (vgl. 221f). Maurier tritt mit Recht für eine behutsame und indirekte Vorbereitung auf das Christentum ein und versteht das christliche Leben sehr realistisch als einen fortdauernden und sich stets weiter vertiefenden Bekehrungsprozeß (234).

Trotz der erwähnten Schwächen ist dieses Buch eine beachtenswerte Dokumentation all jener Schwierigkeiten, denen sich die christliche Theorie und Praxis ausgesetzt sieht, wenn es um die Verkündigung des Evangeliums an die auch in der heutigen Welt noch antreffbaren „archaischen Religionen" geht.

Bonn. H. R. Schlette.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB. Tomus I: Genesis — Psalmi, Tomus II: Proverbia — Apocalypsis, Appendix. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (1969). 1980 S.; Ln DM 56,—.

Diese kritische Handausgabe der wichtigen lateinischen Bibelübersetzung Vulgata ist ein wissenschaftliches Ereignis. Durch Initiative der Württembergischen Bibelanstalt kam es zur Zusammenarbeit der Fachleute für den lateinischen Bibeltext bzw. der daran arbeitenden Institute, wobei in Umfang und Bücherreihenfolge der *Sixto-Clementina* die Vorarbeiten der Mönche von San Girolamo in Rom, die Materialsammlungen des *Vetus-Latina*-Instituts in Beuron und die kritische Ausgabe des NT von J. Wordsworth und H. J. White zugrundegelegt wurden. Hinzu kommen noch Einzeleditionen, auch das *Psalterium iuxta Hebraeos* des Hieronymus, das dem Psalmentext der Vulgata zur Seite gestellt wurde. Bei all dem handelt es sich nicht nur um Übernahme der erwähnten Arbeiten und ihre Ergänzung um Proph. und Makk., die in der großen römischen Ausgabe noch nicht erschienen sind, sondern um eine teilweise neue Durcharbeitung von Handschriften, also um eigene Beiträge zur kritischen Feststellung des vermutlichen Urtextes der Vulgata.

Ein Vorwort unterrichtet kurz über die Entstehung und Textüberlieferung der Vulgata, besonders aber über die Eigenart und Begründung dieser Edition. Die handschriftliche Bezeugung, wie sie in den Fußnoten erscheint, wird erklärt. Nach gesunden Grundsätzen wird darin eine erste Begründung der Textform aufgrund der wichtigsten Handschriften, Nebenzeugen und Editionen gegeben.

Begrüßenswert ist die Wiedergabe der Prologe des Hieronymus je an ihrer Stelle, aber auch die von den Benediktinerinnen der Abtei Mariendonk neu erarbeiteten Parallelstellen auf dem äußeren Rand.

Somit bietet die Württembergische Bibelanstalt der Wissenschaft jetzt zu ihren Ausgaben des MT und der LXX eine Studienausgabe der Vulgata, die auch gegenüber der ähnlich konzipierten Handausgabe der Mönche von San Girolamo, die 1959 bei Marietti erschien, einen Fortschritt darstellt.

Münster. Hermann Eising.

Larcher, C. OP: **Études sur le livre de la sagesse.** (Études bibliques) Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda 1969. 442 S.

Dieser umfangreiche Band enthält Untersuchungen, die ursprünglich Teil eines Kommentars zum Weisheitsbuch (Wb) bilden sollten. Sie erscheinen jetzt getrennt, verweisen aber immer wieder auf diesen Kommentar, der bald erscheinen soll. In ihm sollen folgende Fragen behandelt werden: Text und Übersetzung, Auseinandersetzung mit älteren Kommentaren, literarische Analyse, Verfasser und Abfassungszeit. Der vorliegende Band nimmt folgende Themen vorweg: I. Wb und NT, Wb in der patristischen und kirchlichen Literatur, im Mittelalter und in der Zeit bis zum Trienter Konzil, in den protestantischen und orthodoxen Kirchen. II. Wb und AT, Wb und jüdische Literatur (Henoch, Qumran, hellenistisches Judentum, Philo). III. Hellenistischer Einfluß. IV. Unsterblichkeit der Seele und jenseitige Vergeltung. V. Weisheit und Geist.

Wegen der Vielfalt der Themen können hier nur kritische Fragen gestellt und einzelne Hinweise gegeben werden, welche die Position des Verfassers verdeutlichen können. Nach L. läßt sich die Verwendung des Wb im NT nicht beweisen; es ist aber gut möglich, daß Paulus es kannte (20). Zwischen Wb und Johannesevangelium bestehen trotz der Unterschiede in der Terminologie größere inhaltliche Entsprechungen. Diese lassen sich durch die Herkunft aus der gleichen religiösen Umwelt erklären, oder aber der Evangelist hatte indirekte Kenntnis vom Wb, oder aber — und hier nennt L. überraschende weitere Möglichkeiten — Jesus selbst kannte als Mensch das Wb oder wußte aus göttlichem Wissen heraus um den Inhalt des Wb und formulierte diesen dann auf seine Art (25f). Diese Hypothese setzt wohl voraus, daß die Reden Jesu im Johannesevangelium Worte des historischen Jesus sind. Auf den folgenden Seiten des I. Kapitels (36—84) behandelt L. leider nicht, wie die Überschriften vermuten lassen, die Geschichte der Auslegung des Wb oder seiner Bedeutung für Theologie und Glauben, sondern lediglich die Geschichte seiner umstrittenen kanonischen Anerkennung. Es ist nicht recht ersichtlich, welchen Sinn diese eingehende umfangreiche Untersuchung hat, da die „Mängel", welche die kanonische Anerkennung behinderten, von vornherein feststehen.

Über die Beziehung des Wb zum AT urteilt L. eher zurückhaltender als etwa Fichtner: Der Verf. des Wb kannte sehr gut die Bibel, er wollte aber etwas Neues sagen und achtete daher, wenn er das AT zitierte, nicht immer auf den ursprünglichen Sinn. Es finden sich bei ihm sehr viele Anspielungen auf den Text des AT, aber „er wollte nicht ein scharfsinniges Mosaik biblischer Wörter und Ausdrücke komponieren und dabei dem kundigen Leser die Mühe überlassen, jedes Fragment an seinen ursprünglichen Ort zurückzuversetzen" (101f). Doch L. müßte sich fragen, warum der Verfasser des Wb solchen Wert darauf legte, seine neuen Gedanken biblisch zu formulieren. Wollte er nicht damit zeigen, daß seine neuen Erkenntnisse in der Linie biblischen Denkens liegen, daß sie daher auch vor allem vom AT her interpretiert werden müssen? Nach L. kennt der Verfasser des Wb Hen wohl direkt (111), eine direkte Abhängigkeit vom Qumran sei schwer zu beweisen; es sei möglich, daß der Verfasser den Einfluß der Sekte erfahren habe oder ihre Schriften gekannt habe (127—129). Wb und Philo liegen zeitlich nahe beieinander; es ist möglich, daß Philo das Wb gekannt hat; der Verf. des Wb kannte aber nicht Philo (170).

Im Wb finden sich Elemente aus den verschiedensten Systemen griech.-hellenist. Philosophie. L. meint, der Verf. des Wb habe viel phil. Schrifttum gelesen, von allem ein wenig, aber er habe wohl kein phil. System wirklich verstanden. Doch sei ihm das griechische Denken weniger fremd als man meist annehme. Er habe eine persönliche Synthese zwischen Philosophie und Offenbarung schaffen wollen (235f).

Kap. IV trägt die Überschrift: Die Unsterblichkeit der Seele und die endzeitliche Vergeltung. L. spricht von einer Lehre des Wb von der „Unsterblichkeit der Seele" (301). Dieser Ausdruck ist m. E. ungenau und sollte besser vermieden werden, da er die Auffassung des Wb über das Fortleben nach dem Tod griechischem Denken näher rückt als es sachlich gerechtfertigt ist. Denn nach dem Wb wurde nicht die Seele,

sondern der Mensch zur Unvergänglichkeit erschaffen (2, 23); die Gerechten, nicht ihre Seelen, leben in Ewigkeit (5, 15 vgl. 6, 21). Unsterblichkeit ist Lohn für Gerechtigkeit (1, 15; 5, 15), also nicht Folge einer bestimmten Eigenschaft der Seele, ewiger Tod aber ist Strafe für Ungerechtigkeit (1, 16). Unsterblichkeit erscheint so als Gabe Gottes an den Gerechten, unterscheidet sich also grundlegend von der griechisch verstandenen Unsterblichkeit der Seele. Nach L. glaubt der Verf. des Wb an eine Auferstehung des Leibes. Er spreche zwar nicht ausdrücklich davon, aber seine biblische Auffassung von der Unsterblichkeit und einige andere Hinweise ließen es vermuten (326f).

L. bietet in seinen Études auf breiter Basis eine kritische, sachkundige und meist (das sei hier nach den vorhergehenden Ausführungen ausdrücklich betont) überzeugende Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der bisherigen Arbeit am Wb und damit auch einen ausgezeichneten Überblick über den heutigen Stand der Forschung, wobei er den griech.-hellenist. Einfluß mehr als heute üblich betont. Die in diesem Band vereinigten Untersuchungen berechtigen zu der Hoffnung, daß der bald erscheinende Kommentar ein wertvoller Beitrag zur Auslegung des Wb sein wird. Das Werk ist gut und sorgfältig gedruckt; nur wenige Druckfehler fielen auf (S. 36 Z. 19 v. oben „du"; S. 86 Z. 8 v. oben „transformer"; S. 285 Anm. 4 Z. 4 v. unten „man"). Ein ausführlicher Index macht die Études zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument (alte Autoren, moderne Autoren, analytischer Index, griech. und hebr. Wörter, Inhaltsverzeichnis).

Hünfeld. G. Ziener OMI.

Fohrer, Georg: **Geschichte der israelitischen Religion.** Berlin: Walter de Gruyter 1969. XVI, 435 S.; Ln DM 32,—.

Verfasser gliedert seinen Stoff – wie nicht anders zu erwarten – in die Religionsgeschichte der Frühzeit, der Königszeit, der exilischen und der nachexilischen Zeit. Packender und zugleich biblisch bedeutsamer ist die Sicht von den inneren Stationen her: Die mosaische Jahwereligion als erster Impuls, das Königtum als zweiter, die Prophetie als dritter, die deuteronomische Theologie als vierter, die exilische Prophetie und die beginnende Eschatologie als fünfter Impuls. Damit ist neben dem chronologischen ein organisches Prinzip gegeben. Es nötigt, immer bei der Sache zu bleiben, d. h. bei der Bibel und ihrer Zeit.

Bei der Bibel und ihrer Zeit zu bleiben, ist Fohrers Grundsatz schon in den einleitenden Erwägungen über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zur Religion Israels. Bewußt setzt Verfasser sich ab von der Methode älterer Werke. Weder neuzeitlich-abendländische Denkformen noch Panbabylonismus sind ihm gültige Ansätze, weder die Geschichtsphilosophie Hegels (3) noch die Dialektische Theologie (6), weder das Entwicklungsschema, das Animismus, Polydämonismus usw. an den Anfang stellt (21), noch Einseitigkeiten der nordischen mythisch-kultischen Schule (7). Fohrer möchte sich mehr an das durch die Archäologie beleuchtete Bild halten. Das Verfahren ist legitim von der Sache her und von der Notwendigkeit her, die religionsgeschichtliche Forschung zu neuen Ergebnissen zu führen, fehlten doch der aufbrechenden Religionsgeschichte des vergangenen Jahrhunderts ganz entscheidende Fakten. Dabei sucht Fohrer besonnen die Synthese (7). Einerseits will er den Werdegang der Religion Israels als die „normale Geschichte einer normalen Religion neben andern" schildern (7f), anderseits bekennt er, daß die „Eigenart der israelitischen Religion zu beachten und festzuhalten" sei (9). Steht es einerseits fest, daß die Religion Israels keine einheitliche und gleichbleibende Größe ist, bleibt es dennoch unbezweifelbar, daß über das Religionsgeschichtliche hinaus eine Theologie des AT möglich ist, d. h. die Darstellung der „theologisch entscheidenden Grundstrukturen einer Botschaft" (8).

So ist das Buch als eine besonnen abgewogene, die umfangreiche Materie neu deutende Leistung zu bewerten. Was man anders interpretieren würde als F., liegt nicht am Prinzip des Buches, sondern an der Einordnung der Details in die Bezüge zum AT überhaupt. Ob man das Verhältnis Habiru-Hebräer so oder anders sieht (23f), ob der Gott der Väter eine einheitliche Vorstellung war oder ob von verschiedenen Sippengöttern auszugehen ist (24), ob man Am 9, 8–15 dem Propheten zu- oder abspricht (246), ob Hosea einmal oder zweimal eine Ehe einging (248), ob man die Eschatologie im wesentlichen erst mit der exilischen Prophetie beginnen läßt (345) u. a., entscheidet nichts gegen F.s Gesamtentwurf dieser Religions-Geschichte.

Sach-, Stellen-, und Wortregister vervollständigen das Werk, besonders aber – außer dem allgemeinen Literaturverzeichnis – die umfangreichen Literaturangaben vor jedem Abschnitt.

Bochum. Othmar Schilling.

Balthasar, Hans Urs von: **Herrlichkeit.** Eine theologische Ästhetik. Bd III, 2: Theologie. Teil 1: Alter Bund. Einsiedeln: Johannes Verlag (1967). 413 S.; Ln DM 35,—.

Dieser Teilband der großangelegten theologischen Ästhetik „Herrlichkeit" (vgl. 21–25) wäre an sich im Zusammenhang mit den übrigen bereits erschienenen Bänden zu würdigen. Es ist jedoch gerechtfertigt, ihn als eigenständiges Werk der Theologie des Alten Testaments vorzustellen, und zwar als ein Werk von hohem Rang. Nicht nur der imponierende Gedankenreichtum und die an M. Buber und G. von Rad erinnernde Brillanz der Sprache werden begeistern, auch der Exeget als solcher sollte sich angesprochen fühlen. Er hat es mit einem Entwurf von ungewöhnlicher synthetischer Kraft zu tun, der sich, obwohl alle exegetischen Fragestellungen fachgerecht eingearbeitet sind, doch nicht in den ausgefahrenen Bahnen seines Metiers bewegt.

Die Bedeutung des Werkes liegt vor allem darin, daß die Problematik der Erfüllung in Christus umfassender in die Theologie des Alten Testaments einbezogen wird. Ein Vergleich mit der in dieser Hinsicht wohl allein vergleichbaren Theologie G. v. Rads (III. Hauptteil des II. Bandes) drängt sich auf. v. Rad wendet das Prinzip der Neuinterpretation an und weist auf die innerhalb des Alten Testaments feststellbaren, jeweils literarisch fixierten neuen Sehweisen hin, die jedoch nicht eindeutig, sondern nur anhand typischer Vorausdarstellungen im Geschehnishaften und in großer Diskontinuität das Neue Testament ansteuern. Das Christus-Ereignis wird sich durch eine letzte bevollmächtigte, charismatische Neuinterpretation der Texte bemächtigen und sie – nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit – als Verheißung der Erfüllung hinstellen. Es ist der kritisch-exegetische Befund, der v. Rad zu dieser Sicht nötigt und berechtigt. Man kann von einem linearen, aber diskontinuierlich fortschreitenden Prinzip sprechen. v. Balthasar denkt mehr zentrisch und zeigt größere Bereitschaft zur Synthese. Auf den mitunter weit abführenden und dunklen Wegen des Alten Testaments bleibt für ihn eine Mitte, die in der Fülle der Zeit legitim von Christus eingenommen wird. Auch er betont, daß diese Mitte im Alten Testament selbst aus den sie umlagernden Einzelgestalten nicht errechnet werden kann (vgl. bes. 371–382: *Argumentum ex prophetia*). So bedarf es also auch für ihn einer charismatischen Neuinterpretation durch das Neue Testament. Aber zu der mehr formalen Betrachtungsweise v. Rads, für den die Inhalte der einander ablösenden atl Bekenntnisse – schon gar Aussagen über Gott – weniger wichtig sind, tritt ein bleibender Inhalt hinzu, nämlich der in sich selbst seiende und zugleich sich mitteilende Gott, eben jene biblische „Herrlichkeit". Eine biblische Theologie solcher Prägung ist „katholischer". Sie weiß um den fragmentarischen Charakter der theologischen Aussage einzelner Bücher und Strömungen des Alten Testaments und hält sich gerade deshalb an die bisweilen unsichtbar bleibende und nur zu erschließende Mitte. Das Wissen um die Mitte mag auf einem aus anderen Quellen gespeisten Vorverständnis beruhen. Es dürfte jedoch schwer sein, es als nicht legitim zu erweisen. Jedenfalls läßt es die kritischen Ergebnisse der Exegese intakt. Für eine Theologie des Alten Testaments scheint es sogar unerläßlich zu sein. Die philosophisch-theologische Annäherung des Themas „Herrlichkeit" in den vorausgehenden Bänden des Verf. ist wegweisend und bewährt sich.

Das Thema „Herrlichkeit" wird auf originelle Weise (und mit entsprechend eigenwillig formulierten Titeln) durch das Alte Testament verfolgt. Es ist nicht sinnvoll, hier eine detaillierte Inhaltsangabe zu bieten. Dafür ist der Inhalt zu reichhaltig, denn wohl alle wichtigen Themen der Theologie des Alten Testaments werden gestreift und unter das zentrale Thema gestellt. (Bisweilen entsteht sogar der Eindruck, daß der Verf. die Darstellung an eine zu „lange Leine" nimmt und seine bibeltheologischen Kostbarkeiten gerade noch in den Rahmen des Themas einzufügen vermag.) Die großen Linien des Werkes seien jedoch kurz skizziert: Gottes Herrlichkeit in sich (die keineswegs auf den *kᵉbôd JHWH* im technischen Sinn der Priesterschrift und Ezechiels zu beschränken ist), ihre geschöpfliche Partizipation (das „Bild") sowie das „konkrete" Sichmitteilen der Herrlichkeit durch Gnade und Bund bilden den Inhalt des ersten Teiles (I. Gottes Herrlichkeit und der Mensch); in der Situation des gebrochenen Bundes führt der von den Propheten verkündete Weg des Gehorsams zur Herrlichkeit zurück (II. Die Treppe des Gehorsams); die Spätzeit (III. Das lange Zwielicht) sucht die Herrlichkeit in der eschatologisch-messianischen Zukunft („Herrlichkeit vorne") oder — wie die Apokalyptik — in einer jenseitigen Welt („Herrlichkeit oben") oder — wie die Weisheitsliteratur — in der Gegenwart („Herrlichkeit vorweg"). In Wahrheit ist die Spätzeit „das

Heute ohne Herrlichkeit", „die leere Zeit", die sich mittels des Heiligen Buches und des Opferkultes einrichtet.

Die Anlage des Werkes – auf die Einzeldarstellungen kann begreiflicherweise nicht eingegangen werden – wird viel Zustimmung finden, gibt jedoch auch Anlaß zu kritischen Erwägungen. Die Spätzeit (beim Verf.: eschatologische Heilsprophetie samt Messianismus, Apokalyptik und Weisheitsliteratur) erscheint gegenüber der altisraelitischen Tradition und der „Gehorsamstreppe" der Propheten trotz aller Ehrenrettung als heilsgeschichtlich dekadent. Gegen diese Kanon-im-Kanon-Methode können jedoch exegetische Bedenken geltend gemacht werden, wie überhaupt gegen die vorgenommene Einteilung.

Zunächst zu dem Platz, den der Verf. in der Anlage des Werkes der eschatologischen Heilsverkündigung und dem Messianismus zuweist („Herrlichkeit vorne"; 283–297). Die literarkritischen Voraussetzungen, denen er hier verpflichtet ist, sind zwar die der gängigen Exegese, aber deshalb nicht weniger anfechtbar. Man verlegt den Schwerpunkt in die Frühgeschichte Israels, in die Königszeit und die Zeit der klassischen Prophetie (einschließlich Deuterojesajas), allenfalls noch in die deuteronomisch-deuteronomistische Epoche, und sucht nach Möglichkeit alles heilsgeschichtlich Hochwertige dort anzusiedeln. Das Alte Testament ist anderer Ansicht. Es hat als Kerygma seinen Standort in exilisch-nachexilischer Zeit, also wenigstens teilweise in der „Zeit des langen Zwielichts". Sowohl der um die Mitte des 6. Jh. (oder später) schreibende Deuteronomist als auch die ungefähr gleichzeitig arbeitenden Herausgeber der Prophetenbücher künden in verschiedenen Variationen die Botschaft vom neuen Heil. Es ist die hohe Zeit des Alten Testaments, die allenfalls mit der Achsenzeit Jaspers' in Verbindung zu bringen wäre (vgl. 96). Ihr gehören die eschatologische Heilsverkündigung und der – vor der Königsherrschaft Jahwes übrigens fast völlig zurücktretende – Messianismus an. Eschatologische Heilsverkündigung sind vor allem die deuterojeremianischen, deuteroezechielischen (beide werden nicht als solche erkannt) und deuterojesajanischen Texte. Der Verf. möchte sie der heilsgeschichtlich hoch zu veranschlagenden „Gehorsamstreppe" der Propheten zuweisen und eine andere eschatologische Heilsverkündigung annehmen, die zum fragwürdigen „langen Zwielicht" gehört. In Wirklichkeit handelt es sich durchaus um parallele, wenn auch variierende Verkündigung. So wird man also die Trennungslinie zwischen der „Treppe des Gehorsams" und dem „langen Zwielicht" in dieser Form nicht anerkennen können. (Gekünstelt erscheint u. a. die Einordnung des Buches Job; 260–269.)

Neben der „Herrlichkeit vorne" erhält sodann die „Herrlichkeit vorweg" (317–336) nicht den ihr gebührenden Platz. Ihr ist außer der Weisheitsliteratur vor allem zuzuweisen, was man in der heutigen Exegese die theokratische Strömung der nachexilischen Zeit nennt. Theokratie ist Königsherrschaft Jahwes. Man vermißt diese heilsgeschichtlich erstrangige Idee der Königsherrschaft Jahwes, die schon von der eschatologischen Heilsverkündigung als unmittelbar bevorstehend angekündigt wurde (Jes 52, 7 wird vom Verf. nicht erwähnt), in der Apokalyptik eine eschatologische Verschärfung erfahren wird, von der theokratischen Strömung aber als zeitlos verwirklicht gesehen wird; sie reicht vom Exil bis zur ersten Verkündigung Jesu und füllt die Leere des „langen Zwielichts" gut aus. Repräsentanten der theokratischen Strömung sind die Priesterschrift mit der Endredaktion des Pentateuchs und das Chronistische Werk. Diese Stimme müßte besser Gehör finden, weil aus ihr ein erheblicher Teil des Alten Testaments spricht. Oder ist das Buch-Sein des Alten Testaments nur ein Phänomen unter anderen (vgl. 346–357: das Sprachereignis) und nicht vielmehr der Maßstab einer Theologie eben dieses Alten Testaments?

Schließlich ist die Apokalyptik („Herrlichkeit oben"; 298–316) positiver zu werten. Durch sie vollzieht sich gültige Offenbarung. Sie ist ganz unmittelbar *praeparatio evangelica*. Jesus selbst und die Künder der Botschaft von Jesus stehen doch wohl in dieser Strömung. Die Kanonbildung hat zwar eine Trennungslinie zwischen dem Danielbuch und den übrigen Apokalypsen gezogen. Sie ist aber weder historisch-kritisch – den anderen Apokalypsen war es nicht beschieden, wie das Danielbuch fälschlicherweise als echt angesehen zu werden – noch vom Neuen Testament her begründet, wenngleich andererseits als offenbarungsgeschichtliche Setzung ein für allemal anzunehmen. Man kann nicht sagen, daß das Henochbuch den vom Danielbuch geöffneten Raum „in einer ganz unprovidentiellen Art" in Beschlag nimmt (299). Denn wenn seine Menschensohnstellen vorchristlich sind, dann ist dieses Buch in stärkerem Maße *praeparatio evangelica* als das Danielbuch, das noch um 165 v. Chr. eine persönliche Heilsgestalt so ganz „unprovidentiell" ausschließt und nur gegen den Literalsinn durch Neuinterpretation auf die Menschensohntheologie von Einfluß sein konnte. Um einen wesentlichen Unterschied zwischen Daniel und Henoch statuieren zu können, möchte der Verf. Dan 7 als „echte Offenbarungsschau, unableitbar aus den vorgegebenen Mythologemen" betrachten (298; ähnlich 20 und 247, Anm. 4, mit Bezug auf die Johannesapokalypse). Dieser Weg kann nicht beschritten werden. Die Visionsschilderungen aller Apokalypsen sind, wenn man will, literarisches Machwerk. Ihr Offenbarungsgehalt muß tiefer gesucht werden, vielleicht gerade in den vorgegebenen Mythologemen. Keiner wäre berufener als der Verf., sich dieser schwierigen, viel Glaubenssinn und überschauendes Ahnungsvermögen fordernden Aufgabe zu stellen.

Einige kleinere kritische Anmerkungen. Der historische Sachverhalt der messianischen Idee ist nicht befriedigend dargestellt. Das mag mit der unklaren Forschungslage zusammenhängen. Doch hätten eschatologische Heilserwartung und messianische Erwartung terminologisch sauber unterschieden werden müssen. — Unterschätzt der Verf. nicht das allegorische Durchhaltevermögen und die geistige Beweglichkeit der nachexilischen Hagiographen und Editoren, wenn er das biblische Buch des Hohenliedes nur für eine Darstellung des Eros hält (120—125)? — Das Werk verrät große Vertrautheit mit der Literatur, die vollständiger angeführt wird, als es sonst in bibeltheologischen Werken üblich ist. Es fällt daher auf, daß zum Ezechielbuch der Kommentar von Zimmerli nicht zitiert wird und daß der Name Lohfink im Autorenverzeichnis überhaupt fehlt. Daß G. v. Rad weitaus am häufigsten genannt wird, beruht auf der unverkennbaren Kongenialität beider Autoren. Leider wird die Literatur einige Male fehlerhaft zitiert. — Auch Transskription (z. B. immer *kabod Jhwh* statt *kebod Jhwh*) und Stellenangaben wirken gelegentlich improvisiert. Zwei störende Versehen: S. 112, Anm. 24: lies 1 Sm 29, 9; 2 Sm 14, 17. 20; 19, 28 und Zach 12, 8; S. 120, Z. 13: lies 6, 10. Einige sachliche Mängel, die sich in der 2. Aufl. leicht beheben lassen: S. 47, Z. 10f: doch wohl nicht „jahwistischer Dekalog"; S. 183, Z. 3: auch J enthält eine Völkertafel; S. 200, Z. 17ff: wohl nicht der Jahwist, sondern der Elohist.

Der Verf. hat dem Fachexegeten viel zu sagen. Vor allem aber ist sein Werk für den Fundamentaltheologen und Dogmatiker, der exegetisch Verantwortbares sucht und gleichwohl nicht in äußerlicher Exegese stecken bleiben möchte, eine wirkliche Hilfe. Unüberhörbar ist der bibeltheologisch durchreflektierte Protest gegen eine falsche „Gott-in-Welt"-Theologie. Er spricht schon aus dem Thema des Werkes; denn „Herrlichkeit" ist ja gleichbedeutend mit der Göttlichkeit Gottes. Der Verf. wird auch in dem neutestamentlichen Teilband (dem 2. Teilband dieses 2. Teiles des III. Bandes!) allen, die beim Umgang mit exegetischen Sachverhalten die Mitte verlieren, Wichtiges zu sagen haben.

Simpelveld (Niederlande). Joachim Becker ss.cc.

Balthasar, Hans Urs von: **Herrlichkeit.** Eine theologische Ästhetik. Bd III, 2: Theologie. Teil 2: Neuer Bund. Einsiedeln: Johannes-Verlag (1969). 400 S.; Ln DM 35,—. (I)

ders.: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln: Johannes-Verlag (1967). 480 S.; Ln DM 38,—. (II)

I.

Von der theologischen Öffentlichkeit kaum beachtet, hat unlängst das vielleicht einzige und in seiner Art zweifellos einmalige systematische Unternehmen der Theologie unserer Tage seinen wenigstens vorläufigen Abschluß erlangt, als Hans Urs von Balthasar dem Aufbau seiner Theologischen Ästhetik den Schlußstein in Gestalt des Bandes einfügte, der der Theologie des Neuen Bundes gewidmet ist.

Am Vorabend des Konzils in Angriff genommen, entstand das Ganze in einem Jahrzehnt tiefgreifender Umschichtungen, auf die sein Verf. mit zunehmender Heftigkeit reagierte. Das schlug sich auch auf den vorliegenden Band nieder, wie die wiederholte Zurückweisung der „politischen Theologie" erkennen läßt. Doch bestätigt sich die enorme Konzentration, der die Vollendung zu danken ist, nicht zuletzt dadurch, daß der aktuelle Bezug für sie ganz hinter der inneren Einheit zurücktritt.

In ruhigem Atem entfaltet der vorläufige Schlußband den Ansatz, den der Eingangsband mit dem Begriff der „Gestalt" umschrieben und als den zentralen des gesamten Werkes herausgestellt hatte. Was dort prinzipiell, im Stil einer theologischen Transzendentalienlehre, erarbeitet wurde, wird hier im Blick auf das vielschichtige Gesamt der ntl Aus-

sagen und Stile (wobei die bei der Entfaltung des „Fächers der Stile" im ersten Teil des zweiten Bandes gesammelten Erfahrungen wenigstens unterströmig zu Hilfe kamen) mit souveräner Kennerschaft expliziert. Hatte der Titel „Schau der Gestalt" im ersten Band noch mehr den Klang des Desiderats, so proklamiert der johanneische Satz *Vidimus gloriam eius* jetzt die erreichte Einlösung, die Exemplifikation des vor nahezu einem Jahrzehnt mehr postulatorisch Gesagten, die sich zu diesem verhält wie die Erfüllung zum Versprechen. So dezidiert ist B.s Treue zum eigenen Prinzip, daß er sich nach dem ausdrücklichen Geständnis des Vorworts auch jetzt noch nicht entschließen kann, „üblich gewordene Trennungslinien" gegen den Duktus des Ganzen einzuhalten.

Tatsächlich wird die von ihm erwartete Kritik vor allen Dingen dort einsetzen, wo die von der ntl Wissenschaft postulierten Abgrenzungen und Differenzierungen ignoriert werden, wo also der Paulus der Originalbriefe unterschiedslos mit dem der Gefangenschafts- und Pastoralbriefe in eins gesetzt oder Johannes als eine zumindest der inneren Biographie nach ebenso greifbare Gestalt wie Paulus angesehen wird. Daß gegenüber dem kritischen Geist der modernen Exegese das Prinzip der „Einfaltung" beschworen wird, wird die Einwände um so weniger verstummen lassen, als die Einfalt des schlichten Hingegebenseins auch hier, nach einigen Anzeichen zu schließen, einer Haltung gleichkommt, die sich vornehmlich im Gehorsam, gegebenenfalls sogar im Freiheitsverzicht bewährt. Wurzelhaft scheint sich das eine (die Unbekümmertheit um die Ergebnisse der exegetischen Wissenschaft) wie das andere (das Postulat einer spezifisch vorkritischen Grundhaltung) aus der Übernahme der Siewerthschen Position zu ergeben, nach der die gesamte Entwicklung seit Thomas im Zeichen zunehmender Seinsvergessenheit begriffen ist.

Indessen werden Einwände dieser Art nicht übersehen können, daß sie mit Argumenten operieren, die dem Werk bewußt oder unbewußt äußerlich sind und die als solche höchstens seine Peripherie, nicht aber seine Substanz betreffen. Gleichzeitig müßten sie sich, gerade angesichts eines so groß angelegten und intensiv betriebenen Versuchs, das Offenbarungswort hörbar zu machen, der Relativität ihres eigenen kritischen Ansatzes bewußt werden, der in der Helle des reflexen Bewußtseins zwar Differenzen und unterschiedliche Stellenwerte erkennen hilft, darüber aber nicht selten die übergreifenden Zusammenhänge aus dem Auge verliert. Und überdies müßten sie bedenken, daß sich jede große Theologie noch immer gegen den sichtbaren Zug der Zeit durchsetzte, da sich das wahrhaft Große bei aller Übereinkunft mit dem Interesse des Bestehenden zugleich als dessen Infragestellung und insofern als das Unzeitgemäße erweist. Bei B. betrifft diese Diskrepanz vor allem den Willen zur Zusammenschau, zur Synthese des Disparaten und zur Aufspürung der nur solcher connaissance synthétique, wie sie Rousselot bezeichnete, ersichtlichen Ganzheitsstrukturen, der unvermeidlich mit der spezifisch analytischen Denkweise der Gegenwart kollidiert. Doch liegt gerade hier die eigentliche Domäne des Balthasarschen Ingeniums, das Feld, auf dem sich dann insbesondere auch der Ansatz des Ganzen glanzvoll bewährt. Und es bleibt nicht nur bei der Erschließung noch kaum wahrgenommener Sinnräume des Evangeliums; Schritt um Schritt werden auch die dafür erforderlichen „Schlüssel der Erkenntnis" erarbeitet, Kategorien, die meist ebenso spontan einleuchten, wie sie der gängigen Theologie fremd und ungewohnt sind. Titel wie „Überlassung", „Rückauswortung", „Anprall" können etwas von dieser vor- und übergreifenden Erschließungsfähigkeit verdeutlichen. Wenn auch das meiste Umschreibung bleibt, die auf die letzte begriffliche Durchklärung — wie es scheint, bewußt und im Interesse der Wahrung des meditativen Gesamtcharakters — verzichtet, treten hier doch Einsichten zutage, an denen eine biblisch orientierte Theologie nur auf die Gefahr des Selbstbetruges hin vorbeigehen könnte.

So steht das Ganze auf dem Grund seiner eigenen unverwechselbaren Prämissen, in der Festigkeit seines selbstgewählten Baugesetzes, im Glanz seiner ungewöhnlichen Schau- und Ausdruckskraft. Äußere, aus dem Vergleich mit gängigen Tendenzen hergeleitete Kriterien kommen gegen diese weniger konstruierte als vielmehr gewachsene, aus dem zentralen Ansatz und dessen Entfaltung hervorgegangene Geschlossenheit nicht auf. Woran das Werk dagegen gemessen sein will und darum auch letztlich gemessen werden muß, ist dieser Ansatz selbst, wie er im Eingangsband und zuvor und danach in den geschichtstheologischen Studien (Theologie der Geschichte, 1950; Das Ganze im Fragment, 1963) erarbeitet wurde.

In strengster Fassung wird die von der ‚Herrlichkeit' selbst provozierte Frage lauten müssen: Ist das, was der Schlußband als das Gesehenhaben der Herrlichkeit vorweist, wirklich die Einlösung dessen, was jene grundlegende Erörterung des ‚Prinzips' versprach? Dort hatte B. das zu universaler Geltung erhöhte Faktum Jesus als den absoluten Bezugs- und Erhellungsgrund alles christlichen Denkens herausgestellt und in der Folge, vor allem in seiner unübertroffenen Studie „Das Ganze im Fragment" (264–350), die grundlegenden Modi seiner Selbstauslegung genannt. Vergleicht man nun aber das ‚Ergebnis' des Schlußbands mit dem ‚Postulat' des einleitenden, so ist zwar das enorme Mehr an kategorialen Differenzen und qualitativem Materialgehalt nicht zu übersehen, ebenso wenig aber auch das Nachlassen des Interesses an spekulativer Verarbeitung und systematischer Integration.

Das könnte durchaus als Indiz einer stillschweigenden Selbstkorrektur des Prinzips zu deuten sein, zumal sich dieses nach dem Vorwort des Eingangsbands durchaus als Entwurf innerhalb der von der klassischen Transzendentalienlehre freigelegten Dimensionen, näherhin der des Schönen, verstand und gerade nicht als ihre kritische Fortbildung, wie dies etwa von Vicos analoger Gleichsetzung von *verum* und *factum* zu gelten hat. Diese Deutung wird aber von ungleich kräftigeren Indizien ausgeschlossen. Positiv durch die uneingeschränkte Bezugnahme auf das Prinzip zu Beginn (12) und Ende (492) des Bandes. Vor allem aber negativ durch die eigentümliche Abwertung dessen, was allein die ‚ontologische Engführung' des Ansatzes zu sprengen vermöchte: der Sprache. Denn die Mitte des Wortes ist, nach der einleitenden Ortsbestimmung (69ff), das „Nichtwort" und die Höhe alles göttlichen Redens die direkte Sinn-Übereignung, die zwar „ins menschliche Sprechen ... verfügt werden kann", dieses Mediums aber nach B.s mystischem Offenbarungsverständnis nicht bedarf. Daß das Werk aufgrund dieser Vorentscheidung relativ rasch über die Gipfel der neutestamentlichen Offenbarungssprache hinweggeht und weder in den johanneischen Ich-bin-Worten viel mehr als „Selbstdefinitionen" Jesu vernimmt, noch in den Gleichnissen, bei aller Würdigung ihrer Unableitbarkeit (312), viel mehr als das machtvoll andringende „Vorwort" dessen, was erst in der „kirchlichen Verwandlung" (313) seine volle Zeugniskraft erreicht, fällt noch nicht einmal entscheidend ins Gewicht. Bedenklicher ist aber der Umstand, daß das Werk gerade hier den Kontakt zur geistigen Situation der Gegenwart aufgibt, die nicht an der Oberfläche, wohl aber in der Tiefenströmung auf die Wahrheit im Wort (vgl. Joh 17, 17) hindrängt.

Aber selbst wenn hier eine Bruchstelle sichtbar wird, die das Werk aus seinem immanenten Elan nicht zu schließen vermag, wird doch sogar noch daran sichtbar, was die spezifische Leistung des Ganzen ist: die Umschreibung eines Prinzips, das bei aller Verpflichtung der metaphysischen Tradition gegenüber ein genuin theologisches ist und als solches die Theologie dazu ermächtigt, ihre Aufgabe aus eigener Initiative, unabhängig von den durch die profane Vernunft ausgelegten Sinnbahnen in Angriff zu nehmen.

II.

Gleichzeitig mit dem vorletzten, dem Alten Bund gewidmeten Band der ‚Herrlichkeit' veröffentlichte Balthasar (1967) einen dritten Band seiner Skizzen zur Theologie unter dem Titel *Spiritus Creator*, der sich in mancher Hinsicht wie eine Art Prolegomena zum neutestamentlichen Teilband ausnimmt.

Die Berührungspunkte sind zahlreich und wesentlich. Vieles wird schärfer, mitunter polemisch akzentuiert: der Glaube als Haltung der Einfalt und der Einfältigen (51ff), die mystisch-unvermittelte Teilhabe als sprachüberhobene Spitze der Offenbarung (95ff), die kritische Distanzierung von der zum Liberalismus tendierenden, von „protestantischen Methoden" überfremdeten Theologie der Gegenwart (233), die selbst das Zweite Vatikanum trifft, sofern sich dieses in einer „nicht aufzuhebenden Tragik" dem Aggiornamento anstelle echter Reform verschrieb (76). Gleichzeitig sammelt sich der Blick nachhaltig im zentralen Ausgangspunkt. Bindende Norm aller Theologie und theologischen Spiritualität ist das Evangelium, das sein nicht hinterfragbares Maß in Christus, dem Faktum in ewiger Allgemeingültigkeit, hat (247ff). Hier — und nur hier — liegt das Kriterium der Wahrheit und Unterscheidung. Der Wahrheit, die so, wie sie in Christus existent wurde, nachvollzogen sein will und daher aus ihrer theoretisch-strukturellen Gestalt in die „biblisch-existentielle" zurückgeführt werden muß (239ff). Aber auch der Unterscheidung, weil die Nöte der Zeit, angefangen von der Klage über die „Gottverdunkelung" (266) bis hin zur Verstörung der zwischenmenschlichen Beziehungen nur durch Ausräumung der falschen Kompromisse und Kompromißformeln (296) überwunden werden kann. Freilich wird man gerade im Hinblick darauf mit Karl Rahners Ansprache vor der Römischen Glaubenskongregation (vom 6. Oktober 1969) fragen müssen, ob die Schrift noch länger diesen Anspruch der Nicht-Hinterfragbarkeit behalten kann, nachdem sie selbst als eine vielfach geschichtlich bedingte Größe erwiesen wurde.

Im übrigen ist der Band aber nicht nur als Supplement zum jüngsten Teilband der „Herrlichkeit" von Interesse, sondern auch als Vorgriff auf deren noch ausstehenden Epilog, den Band zum Thema Ökumene, der nach der Planskizze zu Beginn des Teilbands „Alter Bund" auch das

Problem der christlichen Kunst behandeln soll. Dazu leistet *Spiritus Creator* abschließend bedeutende Vorarbeit, insbesondere in den Betrachtungen über das Verhältnis von Tragödie und Glaube (347), über die Frage nach dem Guten bei Bertold Brecht (366ff) und über das Abschieds-Terzett der Zauberflöte (462ff).

Dabei zeigt sich einmal mehr, wie weit das Prinzip trägt, das hier wie dort zugrundeliegt, hier aber, in der rhapsodischen Streuung der Motive, weiträumiger zum Tragen kommt als in der strengen Gebundenheit des systematischen Aufbaus.

Würzburg. Eugen Biser.

Dornier, Pierre: **Les Épîtres Pastorales.** (Sources Bibliques) Paris: J. Gabalda 1969. 256 S.

D. hat sich bereits früher an der Auslegung der Pastoralbriefe (Past.) beteiligt: Les épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite (La Sainte Bible), Paris ²1958. In seinem neuen, ungleich ausführlicheren Kommentar lebt in etlichen Schematisierungen und Formeln der erste noch dürftig nach, im Ganzen wird jedoch eine wirklich neue Auseinandersetzung mit den Problemen der Briefe vorgelegt. Bewegten sich die früheren Ausführungen (spez. zu den Einleitungsfragen) völlig im Rahmen konventioneller „Lösungen", so beweist dieses neue Buch größere Beweglichkeit und ein eigenes Konzept, um dessen willen die Beurteilung der nach wie vor umstrittenen Authentizität der Past. durch D. nähere Auseinandersetzung verdient.

Die Introduction (9—27) bringt folgende Problemauswahl samt den zugehörigen, im Hinblick auf die Echtheitsfrage getroffenen Urteilen:

A. Désignation. Destinataires. Genre littéraire. Canonicité (9—11): Auf eine kurze Erklärung der Bezeichnung „Past." folgt die Information über die Adressaten. Bereits hier beginnt eine typische Eigenart des Großteils aller Past.-Kommentare, die man auch in den folgenden Abschnitten bis hinein in die abschließende Beurteilung der Briefe beobachtet: Historische und literarische Schwierigkeiten werden nur teilweise zur Sprache gebracht, etliche von ihnen werden unterschätzt oder bleiben ganz unerwähnt. D. gewinnt sein Timotheus-Bild aus Apg und Paulus (Pl), zieht aber ohne jeglichen Hinweis auf die darin vollzogenen Präsumptionen die Angaben der Past. zur Erstellung der historischen Vorgänge und des Charakterbildes des Timotheus hinzu. Die historischen und sachlichen Unstimmigkeiten sowie Auslassungen, die bei solcher Reihung von Texten notwendig in Kauf genommen werden, werden übergangen wie z. B.: „Relativement jeune (1 Tim 4, 12), de santé délicate (1 Tim 5, 23), Timothée était probablement un peu timide, parfois hésitant, mais généreux, sûr et totalement dévoué à Paul (Rm 16, 21; 1 Co 4, 17; Ph 2, 20—22)" (10). Diese Zusammenstellung ist willkürlich, denn eine ganze Aussagenreihe der Past. (bes. aus 2 Tim) ist z. B. aufsgefallen: Timotheus als derjenige, der (im Gegensatz zu den Pl-Texten) dringend der elementarsten Unterweisung und der durchschnittlichsten Ermahnung bedarf. — Das literarische Genus der Briefe wird bestimmt als Schreiben mit Einzeladressat, aber mit gleichzeitig überindividueller Bedeutung. Nach Disposition, Stil, Gedankenführung etc. erreichen sie nicht das Niveau der großen Paulinen. — Unter „canonicité" wird die altkirchliche Bezeugung in sachgemäßer Vorsicht behandelt und als das erste sichere Zeugnis der Kanon Muratori gewertet (dann Irenäus, Klemens Alex., Tertullian). Es läßt sich ergänzen (was aber keinen großen Unterschied ausmacht), daß ca. 177 allem Anschein nach durch Athenagoras, Suppl. 37, 1, der Text 1 Tim 2, 2 bezeugt ist. — Für Markion (um 140) wird vorausgesetzt, daß er die Past. kannte und mit voller Absicht aus seinem Kanon verbannte, doch ist das durch nichts erweisbar.

B. Le problème critique (11—12): Die Möglichkeit der Unechtheitsthese wird nach zwei Richtungen eingeräumt: Kanonizität einer biblischen Schrift deckt sich nicht notwendig mit Authentizität. Und: Die biblische (atl) und profane Antike kennt das Phänomen der Pseudepigraphie zwecks Aufwertung der betreffenden Schriften. Die altchristliche Zeit verhielt sich diesbezüglich mit ihrer Umwelt unkritisch. — Im folgenden werden darauf einige der wichtigsten Argumente der Echtheitskritik analysiert:

C. La place des Pastorales dans la vie de S. Paul (12—14): Mit Recht heißt es, Apg 28 gebe eine Freilassung des Pl und einen weiteren Lebensabschnitt frei. Recht gewagt ist aber die Behauptung, Eus. h. e. II 22 mit seiner Bezeugung einer zweiten Gefangenschaft reflektiere eine alte Überlieferung; nichts deutet die Auswertung einer Quelle an, vielmehr muß sehr damit gerechnet werden, daß Euseb 2 Tim 4, 16, das er selbstredend für echt hielt, entsprechend auslegte. — Unter den etwaigen Zeugnissen für eine weitere Lebensphase des Pl (nach 63) wird der Kanon Muratori als Indiz für die Spanienreise des Apostels gewertet, Clem. Rom. dagegen (Kor 5, 7) mit seinem Terminus τέρμα τῆς δύσεως für zu unbestimmt gehalten, als daß darunter mit genügender Sicherheit Spanien verstanden werden könnte. — Man wird zustimmen, daß somit eine zweite Gefangenschaft eine historisch vernünftige, jedenfalls mögliche Hypothese ist, doch ist zu schnell gefolgert, wenn D. damit sogleich die gesamte Wirksamkeit des Pl im Osten, die in den Past. vorausgesetzt ist, unterbringen zu können glaubt. Denn sofern wir es mit authentischen Biographie-Fragmenten für eine Phase nach der in Apg beschriebenen Zeit zu tun haben sollten, wissen sie Pl im äußersten Westen, eben nicht im Osten (Lukas müßte zudem diese nicht unwichtige Rückkehr des Pl nach Asien etc. verborgen geblieben sein! Vgl. Apg 20).

D. Les hérésies combattues (14—16): Es handelt sich um Falschprediger ohne Mandat innerhalb der Gemeinden, nicht um eine organisierte Sekte mit kohärentem Lehrgebäude. Richtungsmäßig könnte man von Prägnostizismus reden. Die Doktrinen spiegeln ein Stadium der noch nicht vollendeten Entwicklung von einem heterodoxen Judentum zur eigentlichen Gnosis. Dieses Urteil entspricht im ganzen dem Forschungsstand. D. will mit der Datierung der Häresie noch nicht die Echtheit erwiesen haben, aber jede zu späte Datierung ausschließen. — Merkwürdig ist, daß D. für die These, man habe die Past. auf markionitischem Hintergrund zu lesen, F. D. Gealy (The Interpreter's Bible 11, 360) zitiert statt die Väter (F. Chr. Baur u. a.) oder die neueren Varianten (H. v. Campenhausen, W. Bauer, M. Rist) dieser These. Die Literaturauswahl verrät allerdings nirgends System oder Wertung (vgl. das wenig sorgfältig angelegte Verzeichnis (28f). Wichtigste Forschungsbeiträge fehlen ganz (z. B. H. J. Holtzmann, E. Käsemann, F. Maier, H. H. Mayer, W. Michaelis, A. Vögtle, H. W. Bartsch).

E. L'organisation des Églises (16—28): In diesem Kapitel fällt eine wichtige Vorentscheidung, wie sich nachträglich herausstellt: Die Kirchenverfassung der Past. empfiehlt eine Datierung in die Zeit zwischen den großen Missionen des Pl und das Ende des 1. Jh. (also nicht mehr die Zeit des Pl selbst, aber möglichst kurz danach). Das Ergebnis wird hauptsächlich gewonnen durch einen summarischen Vergleich des Gebrauchs der Termini πρεσβύτερος und ἐπίσκοπος in der apostolischen Zeit einerseits (Pl, Apg, Past.) und Ignatius von Antiochien andererseits; danach erscheinen die Past. eben in der Mitte der Entwicklung. Ein detaillierter Exkurs zu den kirchlichen Ämtern in der Frühzeit (163—175) bietet Genaueres. Die Angaben und somit auch die Konklusionen wechseln öfter zwischen zutreffender Rekonstruktion und Vereinfachung, so daß sie auf engem Raum schwer diskutiert werden können. Für die doch relativ großzügige Argumentationsweise ein Beispiel: Die Mittelstellung der Past. zwischen apostolischer Zeit und Ignatius entdeckt D. auch darin, daß sich eine Entwicklung zum monarchischen Bischof andeutet: Der Singular ἐπίσκοπος (1 Tim 3, 2; Tit 1, 7), der allein begegnet, ist zwar vielleicht „un singulier de catégorie" (18), deutet aber wahrscheinlich bereits jene Entwicklung an. Nun kann aber dieser Singular als Numerus diesbezüglich keinen Ausschlag geben, denn er ist vom Verfasser evidentermaßen an beiden Stellen zusammen mit dem jeweiligen Bischofsspiegel übernommen und also als generischer Singular anzusprechen. Doch kommen bei D. solche literarischen Erwägungen und gattungsmäßigen Beobachtungen am Text so gut wie nicht in die Diskussion, obwohl sie sich in der Auslegung dieser Briefe längst als unerläßlich erwiesen haben. Die Ergebnisse fallen entsprechend zufällig und oft genug anfechtbar aus.

F. La théologie des Pastorales (18—20): In ihrer Theologie bieten die Briefe „une curieuse ambiguité", nämlich so gut echt paulinische Passagen wie auch Dinge, die man schwer Pl zuschreiben wird. Parallelen und Differenzen zu Pl werden in den geläufigen Aufstellungen gezeigt, wobei D. sehr treffend formuliert. An einer Stelle wird allerdings ein Unterschied konstruiert, wenn D. nämlich das Mißtrauen des Pl gegen die menschliche Leistung mit dem Drängen der Past. auf „gute Werke" kontrastiert; die Ausdrucksweise, nicht die Sache als solche ist unpaulinisch (wie D. dann später selbst gegen andere bemerkt). — Nachdem einige Unterschiede zu Pl überzeugend herausgestellt wurden (wenn auch nicht vollständig), geschieht die Wertung wiederum in einer für viele Past.-Kommentare bezeichnenden, letztlich fruchtlosen Weise. Die Diskussion wird nicht aufgegriffen, sondern abgesetzt: Man solle die Differenzen nicht überschätzen (was schwerlich möglich ist!); D. beschwichtigt mit nebensächlichen Details: Auch Kol und 2 Thess reden — wie die Past. — selten vom Hl. Geist, und Tit 3, 5—7 harmoniert genauestens mit Röm 3, 24; der Unterschied im Glaubensbegriff, der so treffend formuliert war, ist jetzt nur mehr relativ, akzentverschieden. Der übrig bleibende Rest wird, wie gesagt, nicht diskutiert. — Die Theologie der Past. (so D. trotz allem zu Recht) ist also nicht rundum unverträglich mit Pl. Man muß gerechterweise sagen, daß sie ist „d'inspiration authentiquement paulinienne" (20), was für viele Details kaum jemand (auch unter Voraussetzung der Unechtheit) bestreitet.

Diese Restriktion, die die Probleme dann doch nicht in ihrem ganzen Gewicht gelten läßt, führt bei D. nun aber nicht, wie zumeist, auf direktem Weg zur Echtheitserklärung; und darin unterscheidet sich D. von den verwandten Kommentaren entscheidend in Richtung seiner besonderen Hypothese: Trotz der Beschwichtigung soll alles respektiert werden, was in den Briefen es doch verbietet, hier die Handschrift des Pl selbst zu erkennen. Die Annahme direkter Verfasserschaft scheitert für D. an etlichen Formulierungen, an der Betonung bestimmter Themen, an der Verschiebung etlicher Perspektiven. Man erwartet an

dieser Stelle die Sekretärs-Hypothese, doch steht noch die Diskussion eines letzten Arguments aus.

G. Le vocabulaire et le style (21—24): Diesen Punkt erledigt D. in direkter Auseinandersetzung mit P. N. Harrison, der auf Grund von Wortstatistik und Stilkritik die Unechtheit, eine Datierung ins 2. Jh. sowie die Fragmenten-Hypothese (in einer sehr abenteuerlichen Version) vertrat. Im Gefolge früherer Kritik widerlegt D. die Spätdatierung und die Überschätzung der von Harrison für die Past. herangezogenen Wortstatistik. Dagegen respektiert er dessen Argument des Fehlens wichtiger paulinischer Begriffe in den Past. Den Stilunterschied zu Pl faßt er zusammen: „Au style du prophète a succédé celui du moraliste" (21). Zu dieser Differenz im Stil bestreitet D. alle Vorschläge, welche sie zur Rettung der Echtheit auf die veränderten Bedingungen oder auf den gealterten Pl zurückzuführen: „Toutes les particularités de style ne sont pas, dans les Pastorales, une question d'âge" (24). — Man wartet auf das Fazit, nachdem D. sich bei allen Einzelfragen weder für die Authentizität (die er zwar praktisch schon ausschloß) noch für die Unechtheit entschied, sondern die Briefe chronologisch immer nach Pl, aber noch im nicht allzu späten 1. Jh. ansiedelte.

H. L'authenticité des Pastorales (24—25): Das Ergebnis wird in 4 Punkten vorgelegt: 1. Es besteht kein zwingender Grund für Spätdatierung ins 2. Jh.; 2. Die Fragmenten-Hypothese (2 Tim und Tit) ist aussichtslos, da keine präzisen Abgrenzungen und Identifizierungen möglich sind; 3. Auf die Besonderheiten in Vokabular und Stil hin muß zumindest die Sekretärs-Hypothese erwogen werden; es müßte sich um einen Sekretär handeln, dem Pl besonders große Freiheit gelassen hätte. — Man muß bemerken, daß diese Konstruktion (wenn noch so oft vertreten) wertlos ist. Wo wird sie unanwendbar, d. h. wo liegt die Grenze der „Freiheit" dieses Sekretärs? C. K. Barret schrieb mit Recht, daß man dem Pl mit Hilfe dieses Sekretärs fast auch die Johannesbriefe zutrauen dürfe ... Aber auch D. läßt sich darauf nicht ein, der Sekretär erklärt ihm nicht alle Schwierigkeiten der Briefe. Also weder Pl noch ein Sekretär und nach allem Bisherigen auch nicht einfach un- und nachpaulinisch! — 4. Die abschließende Antwort D.s auf die Echtheitsfrage ist nicht neu, jedoch in gerade dieser Version auch nicht verbreitet —, dies wohl sicher darum (um es gleich zu sagen), weil seine Hypothese (mehr beansprucht D. nicht zu bieten) völlig ungeschützt und vielseitig anfechtbar ist: Man muß eine losere Verbindung zwischen den Past. und Pl annehmen als die Hypothese von einem zu Lebzeiten des Pl und unter dessen Anweisung schreibenden Sekretär. Da einerseits mehrere Überlegungen der Einleitung eine Datierung zwischen die großen Paulinen und das Ende des 1. Jh. nahelegen und andererseits die Past. nach Inhalt und Sprache in großem Umfang paulinisch sind, kann man vernünftigerweise folgende Hypothese vorschlagen:

Pl hat tatsächlich 2 Briefe an Timotheus und einen an Titus geschrieben, die alle verloren sind. Man muß sie sich kürzer, spontaner und für die paulinische Theologie repräsentativer vorstellen als die vorliegenden Past. Nach des Pl Tod hat ein Schüler, ohne Zweifel aus der Kirche zu Rom, etwa in der Zeit 70—80 die 3 Briefe aufgegriffen und eine „entwickeltere" Edition veranstaltet, die besser den Bedürfnissen der Kirche seiner Zeit entsprach. Man hat also nicht die schlecht und recht geglückte Nachahmung eines „Fälschers" vor sich, sondern eine neue Redaktion von authentischen Pl-Briefen. Der Redaktor ist freilich nicht zu identifizieren. — Auf den extrem hypothetischen Charakter der „Lösung" muß nicht hingewiesen werden; die Diskussion sei noch einen Augenblick zurückgestellt.

J. Les Pastorales dans la vie de l'Eglise (26—27): D. glaubt die Past. abschließend vor theologischer Unterbewertung schützen zu müssen. Er sieht ihren Wert u.a. in der Konfrontation der Glaubenslehren mit verschiedenen Strömungen der heidnischen Welt; dabei pflanzen sie die Kirche mit bemerkenswertem Optimismus und Sicherheit in die profane Welt ein (so mit C. Spicq). An zweiter Stelle sind sie wertvoll für den ökumenischen Dialog, wofür auf die „frühkatholischen" Elemente der Briefe verwiesen wird; durch diesen Hinweis soll (zusammen mit der Forderung, jede Kirche habe sich der ganzen Schrift zu unterwerfen) offenbar anderen Kirchen empfohlen werden, ihre Theologie um eben diese Elemente zu ergänzen (es hätte da schon zumindest das Kanonproblem mitangesprochen werden müssen, um eine solche Empfehlung überhaupt ernst und wertvoll sein zu lassen). — Und endlich bedeuten die Briefe — trotz ihres nur indirekten Zeugniswertes — das authentische Echo der letzten Botschaft des Apostels.

Gegen die Grund-Hypothese zur Entstehungsfrage wird man eine Vielzahl an Bedenken sammeln können, welche die Zeit ihrer vorläufigen Vertretbarkeit wahrscheinlich erheblich abkürzen. Wie soll man sich beispielsweise vorstellen, daß eine Kirche die ihr bekannten 3 Pl-Briefe plötzlich in einer völlig neuen Rezension toleriert? Oder waren die authentischen Briefe als „Privatbriefe" (die sie doch gar nicht waren) unbekannt und wurden erst vom Redaktor und dann gleich in zweiter Edition ans Licht gezogen? Die Rätsel mehren sich, je länger man fragt: Wie ist diese Rezensionsarbeit zu denken, wenn ihr Erfolg der ist, daß unmittelbare Echtheit nur jene theologisch ganz unerheblichen Passagen von persönlichem Inhalt (die sog. Fragmente) atmen, während alle theologischen Ausführungen (auch abgesehen von den sicherlich nichtpaulinischen Katalogen, Kirchenordnungen u. dgl.), selbst wo sie inhaltlich ganz paulinisch sind, formelhaft, abgegriffen, verflacht klingen, wie es unbestreitbar der Fall ist? Das ist nicht das Ergebnis einer einmaligen pragmatischen Bearbeitung echter Pl-Zeilen, sondern einer längeren Überlieferung zentraler paulinischer Theologumena in einem bestimmten Kirchen-Milieu.

Der größte Argwohn gegen die vorgelegte These entsteht aber angesichts ihrer überraschenden „Brauchbarkeit"; sie ist geradezu verdächtig ideal, denn sie nimmt in einem Augenblick alle Last der Echtheitsfrage von der Einzel-Exegese weg. Wer die Briefe für echt hält, hat es schwer, die dann notwendige Entwicklung des Pl begreiflich zu machen, und zwar ganz konkret an sehr unpaulinischen Texten. Wer sie für nachpaulinisch hält, muß vor den unbedingt echt anmutenden Passagen entweder zur Fragmenten-Hypothese Zuflucht nehmen oder eine Erklärung schuldig bleiben, wenn er sich nicht entschließen kann, ein solches Ausmaß an „raffinierter Fälschung" zuzugeben. Mit der neuen These kann beiden geholfen werden, jede Aporie löst sich auf, denn jede Qualität bzw. jede Dichte von Authentizität ist hier vorgesehen: vom echten Pl-Wort bis zur weit von Pl entfernten Formel einer späteren Kirche. Die Einzelauslegung hat jeweils festzustellen.

Nachdem die These als solche historisch absolut ungesichert ist, vieles sogar unmittelbar gegen sie spricht, mag man sich ihr auf diese allzu glatte Anwendbarkeit hin noch weniger anvertrauen. Sie gestattet, den hermeneutischen Standort jeweils zu wechseln, ja sie verlangt diesen Wechsel: Ein Text wie 2 Tim 4, 6—8, den D. für echt hält (27. 240f), muß z. B. als genuines Pl-Wort, also aus der Perspektive des Apostels interpretiert werden, anderes im selben Brief dagegen aus der späteren Perspektive des Redaktors und seiner Kirche – jedenfalls nach der Theorie. Eine einheitliche Auslegung der Briefe ist nicht mehr nötig, aber auch nicht mehr möglich.

Die Alternative kann nur angedeutet werden: Um die Past. sinnvollerweise als homogen zu interpretierende Dokumente beibehalten zu können (was bei D. aufgegeben wird), muß konsequent bis zum Ende gefragt werden. Steht die Unechtheit der Briefe auf Grund der entsprechenden Indizien nach allem möglichen Ermessen fest, so ist für diejenigen Texte und Tatbestände, die nun schwer einzuordnen sind, bei derselben Herkunft zu verharren — zumindest zunächst und versuchsweise. D. h. es muß erprobt werden, ob sie wirklich nicht aus der Hand eines fingierenden Schriftstellers, also als Elemente antiker pseudepigraphischer Praxis begreiflich gemacht werden können. Diesbezüglich scheinen die Möglichkeiten noch nicht ausgeschöpft zu sein; die Past. stellen die Exegese vor eigene Probleme. Aber die Bemühung darum verspricht, nicht ganz erfolglos zu bleiben (vgl. die Versuche des Rez. in: BiblZ NF 13, 1969, 76—94; Kairos NF 11, 1969, 81—94). Mit Sicherheit jedenfalls bewegt sich die Exegese auf einem verläßlicheren Boden, wo sie diese Briefe als Dokumente einer einheitlichen, paulinisch und allerdings auch anderweitig orientierten Überlieferung versteht, welche geprägt sind von einem dezidiert traditionellen Trend einerseits und einem starken Aktualisierungs-Zwang andererseits und dadurch formal wie inhaltlich-theologisch alles andere als einschichtig sind (neben einer „archaischen" Christologie steht beispielsweise ein weit vorgetriebenes Amtsverständnis u. ä.). Allerdings greift diese Kritik, durch D.s These zur Echtheitsfrage provoziert, über dessen Kommentar längst hinaus. Und das ist nun wirklich enttäuschend: Nur mit Mühe findet man die Position der Einleitung in der Textauslegung in blassen Konturen überhaupt wieder; man muß durchweg meinen, eine Auslegung der Past. als echter Pl-Briefe vor sich zu haben, ein wirklicher Unterschied zu solchen Kommentaren liegt nicht vor. So werden fortgesetzt Texte aus den Paulinen zur Erklärung herangezogen, nicht etwa nur zu bestimmten (eben „ursprünglichen") Passagen. Auch die Reihung 1 Tim — Tit — 2 Tim suggeriert historische Reihenfolge und ungebrochene Echtheit. Die These wird de facto nicht an den Texten verifiziert. Durchgehend wird Pl als Autor vorausgesetzt. Die typische Pl-Anamnese der Past. z. B. (wie 1 Tim 1, 12—17) mit ihren reichlich unpaulinischen Zügen ist ohne jeden kritischen Vergleich mit einschlägigen Pl-Texten „le reflet d'une méditation personnelle" (43). Auch eine Aussage wie 1 Tim 2, 15 o. ä. lassen bei D. nicht einmal die Frage aufkommen, wie unmittelbar sie auf Pl zurückgehen können. Wenn nicht einmal hier der vermeintliche Redaktor bemüht werden muß, so ist seine Redaktion nicht sehr tiefgreifend anzusetzen, vielmehr so gut wie irrelevant. Es ließen sich viele Inkonsequenzen in Einzelurteilen und -auslegungen aufzählen, die aus diesem Verfahren rühren, wonach praktisch doch alles als authentische Äußerungen behandelt wird. — Nur

ganz gelegentlich — etwa bei der „unerträglichen" Terminologie von 1 Tim 2, 2 — ist unversehens nicht von Pl, sondern von der „Perspektive der Past." die Rede, was aber selbst hier nicht prinzipiell (im Sinn der These) kenntlich gemacht wird und hermeneutisch belanglos bleibt, weil es nichts weiter ist als eine Sprachregelung zur Lösung partieller Aporien. Die (ohnehin nur wenigen) in der Einleitung z. T. unter Vers-Angabe namhaft gemachten Schwierigkeiten kommen in der Einzelauslegung gar nicht mehr als Authentizitäts-Probleme vor. Dabei liegen im Kommentar z. B. von W. Lock (ICC, 1924), den D. im Verzeichnis führt, präzise Vorstellungen von der angenommenen Redaktion der Briefe durch eine nachpaulinische Hand vor, die von D. lediglich zu übernehmen oder zu diskutieren gewesen wären.

Man bedauert dies wirklich, daß ein Kommentar, der mit seiner Einleitungs-Hypothese einen entschiedenen Vorschlag zur Lösung des Problems unterbreitet, sich selbst um seine Wirkung bringt, indem er die These nicht konsequent in der Einzelauslegung erprobt. Er verbleibt auf dem Boden jener Kommentare, die die Briefe pauschal als echt behandeln und damit alle Probleme, die sie stellen, offenlassen. Die Kommentierung liest sich folglich auch mit Unbehagen und ohne neuen Gewinn. – Es scheint in der diesbezüglichen exegetischen Problematik bisweilen, daß die „Reizschwelle" bei der Konzedierung biographischer und historischer Möglichkeiten und Spielräume sehr verschieden hoch liegt.

München. Norbert Brox.

Grabner-Haider, Anton: **Paraklese und Eschatologie bei Paulus.** Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge Bd 4) Münster: Verlag Aschendorff 1967. XXII, 160 S.; kart. DM 24,—; Ln DM 28,—.

Die von H. Schliers wie E. Käsemanns und P. Stuhlmachers Einfluß gleicherweise geprägte Untersuchung wurde 1965 von der Kath. Theol. Fakultät der Universität Graz als Dissertation angenommen und in der Folge neu bearbeitet und ergänzt. Gegenstand der Untersuchung sind die Mahnungen in den Briefen des Paulus, die Paraklese des Apostels, die im Blick auf ihre Weisen, ihren Ort und ihr Eigenart sowie auf ihr Verhältnis zur Eschatologie befragt wird. Der Verf. trägt das Ergebnis seiner Studien in drei großen Kapiteln vor: I. „Die Eigenart der paulinischen Paraklese" (4—55), II. „Die eschatologische Begründung der Paraklese (Ihr ‚Woraufhin')" (57—112), III. „Die eschatologische Ausrichtung der Paraklese (Ihr ‚Wozu')" (113—153). Ein Anhang (153—157) bietet „Ausblicke und Ansätze", ein „Stellenregister in Auswahl" (158—159) und ein „Sachregister" (160) erschließen den Band; im Literaturverzeichnis (XII—XXII) dokumentiert der Autor die umfassende Berücksichtigung der bisherigen Bemühungen zum Thema.

Die Untersuchung ist — trotz der Ankündigung „Methodisch soll in der Befragung der Texte eher von den ersten Hörern und Lesern dieser Texte ausgegangen werden, als von dessen Verfasser" (1) — weniger historisch als systematisch und pastoral orientiert, von einem Ineinander von Deskription und systematischer Interpretation bestimmt. Im ersten Kapitel wird nach der Einführung in die Fragestellung — es geht dem Verfasser nicht um den „Inhalt", sondern um die Eigenart des „Vollzugs" der Paraklese — das „Was" (z. B. Prophetie oder Didache als Weise der Paraklese), das „Wie" (brüderlicher Zuspruch), und „Wer" (Gott, Jesus, Gemeinde, Schriften des AT) der Paraklese sowie ihr Verhältnis zum Evangelium (Spitze der Evangeliumsverkündigung) erörtert. Im zweiten Kapitel wird der eschatologische Horizont bei Paulus, der Zusammenhang von Eschatologie und Mahnung in der jüdischen Apokalyptik, die eschatologische Begründung der Paraklese bei Paulus und in den Deuteropaulinen besprochen. Der Verf. sieht die Paraklese des Paulus umfassend durch die von Gott im Christusereignis zur Entscheidungszeit gemachte Zeit („Gespaltene Eschatologie", 111) begründet: „So ist die paulinische Paraklese der Anruf an die Christen, in den Gang der endgültigen Geschichte Gottes mit der Welt einzusteigen, in eine Geschichte, die er in seiner endgültigen Entscheidung, nämlich in seinem Handel in Christus, für die Menschen verfügt hat" (111). Das dritte Kapitel hat den kosmologischen und eschatologischen Horizont im Leben der Christen zum Thema; der Verf. zeigt den Zusammenhang von Zukunft Gottes und Weltwirklichkeit im Leben der Christen und die Funktion der Paraklese im Blick auf die zur Weltlichkeit befreite Existenz des Christen. In diesem Teil kommt der systematische Ansatz — in Buberschen und Ebnerschen Kategorien — stärkstens zum Zuge. Paulus ist der Geburtshelfer eines modernem Denken verpflichteten theologischen Entwurfs.

Die anregende Untersuchung hätte durch klarere Disposition, größere sprachliche Zucht und weniger Wiederholungen noch bedeutend gewinnen können. Vor allem wäre man dankbar gewesen, wenn die Linien der paulinischen Theologie (Bedeutung der Christologie für Paraklese und Eschatologie etc.) in historischem Zugriff schärfer gezeichnet worden wären.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch.

Mikat, Paul: **Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes.** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 155) Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 40 S.; kart. DM 6,50.

Für Rudolf Sohm hatte einst (1892) der Klemensbrief eine erste Begegnung mit dem Kirchenrecht des Katholizismus und so mit dem Ende des Urchristentums dokumentiert; die römische Christengemeinde habe hier ohne Vertrauen auf die Kraft des göttlichen Pneuma die Einheit der Kirche in und mit Korinth durch menschliche Zwangsmittel zu wahren gesucht. Gegenüber dem einseitig theologischen Standpunkt Sohms sucht Paul Mikat in dieser K. Th. Schäfer gewidmeten Untersuchung das römische Eingreifen in Korinth aus der „Situation der Kirche angesichts der staatsrechtlichen und politischen Gegebenheiten des römischen Imperiums" (9) verständlicher zu machen.

Das Kernproblem des Klemensbriefes „ist die Darstellung der kirchlichen Amtslehre" (14). Die Amtsträger in Korinth stehen ordnungsgemäß in einer apostolischen Sukzessionskette. Ihre Einsetzung geschah durch Nachfolger der Apostel unter Zustimmung der Gemeinde auf Lebenszeit (ohne daß die Absetzung unwürdiger Presbyter unmöglich gewesen wäre). Mit diesen Feststellungen wollte Klemens nicht neues, „katholisches" Kirchenrecht setzen, sondern apostolische Überlieferung verkünden. Gern bucht der Rezensent, daß Clemens Romanus also gerade auch in dieser Hinsicht „Apostolischer Vater" ist.

Gegen korinthische Presbyter, die nach dem Zeugnis des Briefes untadelig waren, hatten sich στάσις und ἀπόνοια erhoben. Mikat kommt nun zum eigentlichen Anliegen seiner Schrift. Über K. Beyschlag hinausgehend versteht er die beiden Begriffe im Sinne rechtlich-politischer Aussage. *Stasis* und *Aponoia* in Korinth waren auch außerhalb der Kirche bekannt geworden (1, 1; 47, 7). Nun hatte aber im Falle derartiger Unruhen die kommunale oder staatliche Behörde einzugreifen, wie der Verfasser an Beispielen verdeutlicht. *Stasis* und *Aponoia* bringen daher die korinthische und vielleicht auch andere Gemeinden in „große Gefahr" (14, 2) — nicht nur im Innern, sondern speziell von außen her, m. a. W. in die Gefahr der Christenverfolgung. Von daher erklärt Mikat auch die Ermahnung, daß die Rädelsführer des Aufruhrs aus der korinthischen Kirche ausgeschaltet und ihre Mitläufer zur Besinnung gebracht werden sollen. Er sieht die Zurechtweisung der Aufrührer geradezu in Analogie zur magistratischen Koerzition. Die gewünschte Ausschließung hat im griechischen Strafrecht ihre Parallelen, und wenn im Klemensbrief eine gewisse Freiwilligkeit des Exilsortes ausgesprochen ist, so gab es dafür Vorbilder im römischen Recht.

Das Gebet für die weltliche Obrigkeit in Klem 60f interpretiert Mikat schließlich konsequent aus seiner Sicht der *Stasis* und der *Aponoia*: die 60, 4 ausgesprochene „Bitte um Frieden und Eintracht korrespondiert der heraufbeschworenen Gefahr" (37).

Der juristisch-politologische Beitrag des Verfassers zur Interpretation des Klemensbriefes stellt eine Bereicherung der Auslegung dar. Man wird künftighin *Stasis* und *Aponoia* sowie die vorgeschlagene Verbannung der Rädelsführer nicht mehr ausschließlich innerkirchlich-theologisch verstehen dürfen; man wird das Anliegen des Klemensbriefes mit darin erkennen müssen, daß durch seine Friedensmahnung ein Einschreiten der weltlichen Behörden gegen die Kirche verhindert werden sollte.

Daß aber die Fürbitte für die Herrscher Teil des Allgemeinen Gebetes am Schluß des Klemensbriefes ist, hätte mitbedacht werden sollen. Wenn Mikat meint (23), die korinthische Gemeinde wäre zur Zeit der Abfassung des Briefes „praktisch führerlos" gewesen, so ist auf 44, 6 zu verweisen, wo nur von der Absetzung „einiger" Presbyter die Rede ist. – In der Abwertung der Didache (16) vermag der Rezensent dem Verfasser nicht zu folgen. – Anm. 143 lies 1 Clem 59, 1f.

Würzburg. Joseph A. Fischer.

Simonetti, Manlio (Übers.): **I Principi di Origene.** (Classici delle religioni, sezione quarta: la religione cattolica) Turin: UTET 1968. 611 S.; Ln 7500 Lit.

Der Verlag UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese) hat damit begonnen, mehrere Reihen von „Klassikern" herauszugeben. Neben „Classici Latini", „Classici Italiani" u. a. ist eine Reihe „Classici delle religioni" in Angriff genommen, in deren vierter, dem Katholizismus gewidmeter Sektion von zwei geplanten Origenesbänden, offenbar als erster der ganzen Reihe, der Band erschienen ist, der die Prinzipien des Origenes enthält. Von Origenes sollen noch die Gebetsschrift, die Ermahnung zum Martyrum, Gegen Celsus und Homilien erscheinen.

Simonetti hat seiner mit reichen Fußnoten versehenen Übersetzung 100 Seiten Einleitung vorangestellt und ihr 45 Seiten Register beigegeben. Unter Berufung auf K. Müller und G. Bardy greift er die Textrekon-

struktion, die P. Koetschau als Band V der Origeneswerke in den Griechisch-Christlichen Schriftstellern 1913 vorgelegt hat, heftig an (25f). Der Übersetzung des Rufinus gebühre mehr Glauben. Indirekt überlieferte Fragmente seien in den Text nur dann zu übernehmen, wenn sie sich eindeutig als wörtliche Zitate zu erkennen geben. Die von Koetschau vermutungsweise eingefügten Fragmente 4, 7, 15, 17a, 23a, 25, 35, die Gregor von Nyssa, den Antiorigenistischen Anathematismen der Synode von 553, Antipater von Bostra und anderen entnommen waren, verweist S. in die Anmerkungen. Wo Parallelüberlieferung vorliegt, wägt er sorgsam ab, so maß man in seiner Übersetzung eine neue Rekonstruktion in moderner Sprache vor sich hat.

Den Titel der Schrift deutet S. als trattazione su argomenti importanti di carattere teoretico; arché sei nämlich nicht Grundlehre, sondern Seinsprinzip (28f). Die Einteilung des Werkes in vier Bücher entspricht nicht seiner logischen Struktur, sondern ergab sich aus der damaligen Editionstechnik. Die drei ersten Bücher füllten jeweils eine Papyrusrolle, Buch IV ist kürzer. Obwohl Origines in der Einleitung ein organisch konzipiertes Werk verspricht, fallen Wiederholungen und Abweichungen auf. II 4–11 läuft I 1–6 parallel, in III 5. 6 und IV 4 werden dieselben Fragen wieder behandelt. S. sieht in groben Umrissen in den beiden erstgenannten Teilen Darlegungen auf verschiedener Ebene. I 1–6 bietet über den Vater, den Sohn, den Geist, die Welt Ausführungen, die Origenes als persönlichen Beitrag zu dogmatisch noch nicht entschiedenen Fragen verstanden hätte, II 4–11 dagegen stütze sich auf Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes. Der Abschnitt I 7 – II 3 sei eine analytische Darbietung der Lehren, die in I 5. 6 schon mehr synthetisch geboten wurden. Der Hauptteil von Buch III (1–4) beschäftigt sich mit Fragen der Moraltheologie wie Freiheit des Willens usw., der Hauptteil des vierten Buches (IV 1–3) mit biblischen Fragen. III 5. 6 und IV 4 aber seien zwei *retractationes*, mit denen Origenes auf Fragen und Mißverständnisse, die durch das Erscheinen von Buch I und II aufgetaucht waren, antwortete.

S. betont, man könne Origines nur dann für einen Gnostiker oder hellenistischen Philosophen halten, wenn man seine übrigen Werke außer acht lasse und manche in dieser Schrift gemachten Äußerungen überbewerte. Nicht nur seine Lehre über den freien Willen und über die Schriftinterpretation seien von keinem Theologen des christlichen Altertums überboten worden, sondern auch seine Studien über die Dreifaltigkeit, nämlich über das Verhältnis von Vater und Sohn sowie über das Wesen des Hl. Geistes, stellten eine Errungenschaft für immer dar (43ff).

Auf knapp 50 Seiten (45–92) gibt S. einen klar gegliederten und gut verständlichen Überblick über die von Origenes behandelten Fragen und verteidigt ihn überzeugend gegen manche spätere, auch moderne Verzeichnung. Die Behauptung z. B., die F. H. Kettler (Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, Berlin 1966, vgl. ThRev 65, 1969, 114ff) aufstellt, Origenes lasse die körperliche Schöpfung sich im Endzustand auflösen, verhülle diese seine feste Meinung aber, indem er sie nur als Hypothese darstelle, hält S. für unbewiesen. Die Zitate seien willkürlich herausgegriffen und überbewertet. Die Körperlichkeit der Geschöpfe im Endzustand und deshalb auch im Urzustand sei vielmehr eine Lehre, die Origenes nicht nur gelegentlich vortrage, um der kirchlichen Tradition genügezutun, sondern sei notwendig verbunden mit seinen anderen Ansichten und in den Grundlinien seines Systems fest verankert (65–69).

S. behält bei seinen Erklärungen immer die anderen Werke des O. im Auge, so daß er die Relativität der hier vorgetragenen Meinungen zeigen kann. So hat etwa der dreifache Schriftsinn von IV 2,4 (Leib – Seele – Geist der Schrift) nicht programmatischen Wert, da sonst von nur zweifachem oder auch von vierfachem Sinn der Schrift gesprochen werden kann (88f, bes. Anm. und 502ff Anm. 27–32).

Zum Beweis für die Vorläufigkeit vieler Thesen des O. beruft S. sich auf *Praef.* 3, wo O. betont, die Apostel hätten von manchen Dingen zwar die Existenz gelehrt, aber nicht ihren Grund und ihre Eigenart angegeben, damit die eifrigeren unter ihren Nachfolgern Gelegenheit hätten, sich geistig zu üben und die Früchte ihrer Begabung zu entfalten. Dazu bemerkt S., O. insistiere auf dem Charakter der Übung, der seiner Forschung zukomme, deren Ergebnisse eher Vorschläge als endgültige Einsichten seien. Der nicht definitive, sondern nur provisorische Charakter, der von Origenes vorgeschlagenen Lösungen werde auch von Athanasius (*Decr. Nic. Syn.* 27) hervorgehoben (121 Anm. 11). O. erklärt aber, er meine mit den eifrigeren, die sich üben sollen, jene, die würdig und fähig sind, die Weisheit zu empfangen (ebda). Soll aber Weisheit, deren nicht alle würdig und fähig sind und die für O. mit dem Logos also mit der Wahrheit schlechthin identisch ist, sich darin erschöpfen, daß provisorische Lösungsvorschläge gemacht werden?

S. möchte Origenes nicht als „Nachfolger" von Pantainos und Klemens ansehen: beide seien wie Justin in Rom private Lehrer des Christentums gewesen. Erst nachdem der vom Bischof Demetrius zum Katecheten ernannte Origenes die Glaubensunterweisung in zwei Stufen gegliedert hatte, habe es ein Didaskaleion im Sinne von kirchlicher Schule gegeben (94 Anm. 2). S. meint, O. sei nicht aus Gründen der Lehre, sondern nur aus disziplinären Gründen von Demetrius verurteilt worden, weil dieser seine bischöfliche Autorität durchsetzen wollte (96 Anm. 5). Die Übersicht über die Werke des O. trennt S. von der *nota biografica* und gibt nur für wenige die Abfassungszeit an (99–102).

Simonettis Übersetzung der Prinzipien des Origenes ist flüssig und verständlich und läßt den Leser nie im Unklaren. Zu fast allen auftauchenden Fragen bietet er Erklärungen und Literaturhinweise in den Fußnoten, die zusammen nicht viel weniger Umfang haben als der Text. An einigen Stellen ist des guten etwas zuviel getan, so vor allem, wenn die jeweils erste Note eines Kapitels nicht nur den Anschluß an das vorhergehende herstellt und eine Gliederung des nachfolgenden vorführt, sondern auch ein gut Teil von dessen Inhalt vorwegnimmt (z. B. 113 Anm. 1; 118 Anm. 1;127 Anm. 1; u. ö.). Viele Anmerkungen sind der Begründung der von S. getroffenen Auswahl unter den Textzeugen gewidmet. Er bietet einen fortlaufenden Text, in den er alle Fragmente die ihm würdig erschienen, eingearbeitet hat. Die Übersetzung folgt also zwar meist dem Rufin, aber an manchen Stellen auch dem Hieronymusbrief an Avitus oder dem Brief des Kaisers Justinian an den Patriarchen Menas und auf lange Strecken natürlich den Auszügen, welche die Philokalie der hl. Basilius und Gregor von Nazians bietet.

Der Übersetzer hat wohl das Recht und die Pflicht sich jeweils für einen Textzeugen zu entscheiden, aber S. macht es dem Leser nicht leicht, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Ohne Anmerkungsstudium, das an manchen Stellen recht mühsam ist, weiß man nicht, wen man jeweils vor sich hat. In dieser Hinsicht war die Übersetzung von G. W. Butterworth (Origen, On first principles. London 1936 = New York 1966), die sich ganz auf Koetschaus Text verläßt, vorzuziehen. Sie läßt durch zweispaltigen Druck bzw. durch die Überschrift sofort erkennen, ob die Stücke griechisch oder lateinisch überliefert sind. Auch wo S. die Parallelen in den Fußnoten angibt, gelingt es nicht leicht Übereinstimmung oder Unterschiede zu erfassen. Das Zweispaltensystem hätte mehr genützt; S. hätte seine Entscheidung durch Großdruck oder Fettdruck hervorheben können.

Die sehr ausführlichen Register (Namen, Sachen, Bibelzitate), die auf die Seitenzahlen verweisen, und die zahlreichen Hinweise auf andere Werke des O. und auf Literatur machen die Ausgabe zu einem nützlichen Arbeitsinstrument. An vielen Stellen wird auch das sinntragende griechische oder lateinische Wort wiedergegeben. Wenn man aber mit einer anderen Ausgabe vergleichen will, tut man sich unnötig schwer. Auf beiden gegenüberliegenden Seiten wird überall nur das Buch angegeben, nicht das Kapitel. Statt LIBRO SECONDO hätte man besser einfach z. B. II 4 oder auch II 4, 3 über die Seiten gedruckt.

Man bedauert es auch, daß S. sich nicht entschließen konnte, den ganzen Text nach seinem Einteilungsprinzip zu gliedern. Da es sich nicht um eine Textausgabe handelt, sondern um eine Übersetzung, die allerdings mit äußerster textkritischer Sorgfalt gearbeitet ist, wäre das – bei Angabe der traditionellen Einteilung etwa auf dem unteren Rand – zu verantworten gewesen. Dann hätte sich der Gliederungsvorschlag bewähren können, so aber ist er in der Einleitung vergraben. Ob sich S. und der Verlag der Hoffnung hingeben, der ganze Band würde von der ersten bis zur letzten Seite gelesen? Verdienen würde er es. Jedenfalls wird man die Prinzipien des Origenes nicht mehr zitieren dürfen, ohne Simonettis Urteil jeweils zu berücksichtigen, so daß man die Revision mancher Positionen erwarten darf.

Waldorf. Hermann J. Vogt.

Huber, Wolfgang: **Passa und Ostern.** Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 35) Berlin: Verlag A. Töpelmann 1969. XI, 255 S.; Ln DM 48,—.

Der Arbeit, die 1965/66 der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen (Referent Prof. W. Eltester) als Dissertation vorlag, geht es um „die Geschichte der Osterpredigt und des Osterfestes in den ersten [fünf] christlichen Jahrhunderten", die, insofern sie auf vielfache Weise die Geschichte der biblischen Hermeneutik und der Christologie impliziert, mit Recht und Gewinn von vornherein nicht unter dem Gesichtspunkt der Liturgieentwicklung, sondern zugleich auch „als ein Schnittpunkt von Dogmengeschichte und kirchlicher Wirklichkeit" (Vorwort) betrachtet und behandelt wird. Dieser Zielsetzung entspricht der Inhalt und Aufbau: Kap. I: „Quartodezimanisches Passa und Osterfeier am Sonntag" (über den historischen Ursprung und Wandel der Osterfeier); Kap. II: „Altes und neues Passa" (über typologische und allegorische Auswertung biblischer Pascha-Texte); Kap. III: „Karfreitag und Ostern" (über das Verhältnis von Todes- und Auferstehungsgedächtnis in den verschiedenen Typen und Etappen der frühchristlichen Osterfeier); Kap. IV: „Ostern und Parusie" (über die mit den altkirchlichen Osterfeiern verbundene Parusie- und Auferstehungshoffnung). Daran schließt sich das Verzeichnis der je chronologisch geordneten griechischen, syrischen und lateinischen Autoren („Quellen: Predigten zum Osterfestkreis und verwandte Literatur"; vgl. auch das Quellenregister).

Kritisch bzw. ergänzend anzumerken wäre m. E. folgendes: Hinsichtlich der Sekundärliteratur ist es zu bedauern, daß der Verfasser sich mit zwei neueren, teilweise stark divergierende Voraus-

setzungen und Ergebnisse vertretenden Spezialuntersuchungen nicht mehr auseinandersetzen konnte: O. Perler, Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments. Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources chrétiennes 123), Paris 1966, sowie R. Cantalamessa, L'Omilia „in S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo, Mailand 1967 (513 S.!).

Zu den Quellen selber: Sie könnten, was ihre Vollständigkeit betrifft, unschwer ergänzt werden, z. B. durch liturgiegeschichtlich aufschlußreiche Texte über die Osterfeier der pachomianischen Mönche (vgl. nun dazu A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle, Rom 1968, bes. S. 249—261). In bezug auf ihre Datierung und Situierung scheint neuerdings von R. Cantalamessa hinlänglich erhärtet worden zu sein, daß die vom Verfasser mehrfach herangezogene Osterpredigt Ps.-Hippolyts nicht dem 3., sondern dem 2. Jh. angehört und nicht römisch-monarchianischen, sondern kleinasiatisch-quartodezimanischen Ursprungs ist.

Hinsichtlich der rekonstruierten historischen Entwicklung der christlichen Osterfeier entsteht bisweilen der Eindruck, der Verfasser versuche, von seinem Systematisierungsbestreben verführt (52 u. ö.: „Die [sonntägliche] Osterfeier entwickelte sich aus der quartodezimanischen Passafeier"), die wohl von allem Anfang an sehr komplexen und „pluralistisch"-uneinheitlichen Tatbestände (vgl. schon das Neue Testament, z. B. Lk 22, 15f einerseits und Lk 24, 13—49 andererseits) dadurch zu vereinfachen, daß er Texte, um sie der von ihm, wie es scheint, zu einspurig konzipierten Entwicklungslinie einordnen zu können, manchmal recht gewaltsam und deshalb wenig überzeugend interpretiert. So kann man aus Irenäus' Brief an Papst Viktor (Eusebius, H. E. V., 24, 14) kaum schließen, daß man „vor der Einführung der [ursprünglich jerusalemisch-alexandrinischen] Osterfeier am Sonntag in Rom überhaupt kein Osterfest" begangen habe (58); vielmehr wird das in seiner Objektlosigkeit singuläre τηρεῖν sich als (vielleicht im Zusammenhang mit Lk 17, 20 gebildeter) *terminus technicus* auf das Halten des quartodezimanischen Pascha beziehen. Um andererseits den das sog. quartodezimanische Pascha betreffenden Zeugnissen wirklich gerecht zu werden, wird man (u. a. mit R. Cantalamessa, O. Perler, J. Daniélou) nicht umhin können, auch hier verschiedene, zumindest zeitweise vor allem in Kalenderfragen untereinander rivalisierende Typen zuzugestehen. Infolgedessen reicht der Hinweis, daß Melito von Sardes Jesus, der johanneischen Chronologie entgegen, anscheinend am 15. Nisan gekreuzigt werden läßt, nicht aus, ihn zum Nicht-Quartodezimaner zu machen (31—37).

In bezug auf die Eucharistie geht es wohl kaum an, zu sagen, daß außer bei Gaudentius von Brescia „die Typologie von Passa und Eucharistie nur noch an ganz wenigen Stellen" begegnet (130). Denn neben den vom Verfasser 129—135 („Passa und Eucharistie") angeführten Texten wäre u. a. hinzuweisen auf Ps. Hippolyt (P. Nautin, Homélies pascales I [Sources chrétiennes 27] 163; die Allegorese setzt die Pascha-Eucharistie-Typologie als selbstverständlich voraus — nach R. Cantalamessa ist die Homilie voll von Eucharistie-Anspielungen); Origenes, Über das Pascha, und, im Anschluß daran, Ps. Chrysostomus (P. Nautin, Homélies pascales II [Sources chrétiennes 36] 85); Eusebius, Über das Paschafest 7 und 12 (PG 24, 701 A; 705 D); Theodoret, Quaest. in Ex. XXIV (PG 80, 252 B—C).

Ein etwas gründlicheres Eingehen auf allfällige Beziehungen zwischen dem neutestamentlich-christlichen Ostern und dem alttestamentlich-jüdischen Pascha (von dem, trotz der im Anhang reichlich angeführten Literatur, explizit nur auf S. 2f die Rede ist), hätte sich gewiß gelohnt. So dürfte beispielsweise die (S. 61 zitierte) Aufforderung der syrischen Didaskalie, „vom 10. an ... zu fasten", mit der alttestamentlichen Bestimmung Ex. 12, 3 zusammenhängen, derzufolge das Paschalamm am 10. Nisan auszusondern ist. Und schließlich noch eine (weitere!) Kleinigkeit: Ps 112 gehört nicht zu den am Pascha (und anderen jüdischen Festlichkeiten) gesungenen „Hallelpsalmen" (217).

Doch alles in allem: Hubers sorgfältige Arbeit verdient Dank und Beachtung. Denn beachtenswert ist, was ihm überzeugend nachzuweisen gelungen ist: „Für die alte Kirche ist die Liturgie nicht ein Gebiet, das mit der Theologie nichts oder doch nur wenig zu tun hat. Sondern allen liturgischen Veränderungen gehen theologische Veränderungen voraus." (Nebenbei gefragt: wie steht es diesbezüglich heute, wo die Liturgik auf dem besten Weg ist, eine verabsolutierte para-theologische Spezialwissenschaft zu werden, auf Grund derer Liturgien nur allzu leicht entweder historistisch repristiniert oder künstlich konstruiert werden?)

Beachtens- und beherzigenswert sind aber auch die sehr konkreten Konsequenzen: Zwar kann man die geschichtliche Entwicklung, die von der einen, umfassenden Paschafeier zu dem sich allmählich in Karfreitag (Kreuzestod), Karsamstag (Höllenfahrt; so bes. im Osten), Ostern (Auferstehung), Himmelfahrt (Erhöhung) und Pfingsten (Geistausgießung) differenzierenden „Osterfestkreis geführt hat, nicht leichthin wieder rückgängig machen. Aber man kann aus der Geschichte seiner Entstehung lernen, daß diese Ausbildung nicht nur liturgischen Reichtum und leichtere Faßlichkeit des den einzelnen Tagen zugeordneten Festinhaltes, sondern auch Verluste gebracht hat, und daß das uns überlieferte Kirchenjahr ganz besondere Gefahren in sich birgt". Denn: „Das einheitliche Verständnis der Erhöhung Christi ist verlorengegangen. Auferstehung, Himmelfahrt und Geistausgießung stehen für uns heute vielfach unverbunden nebeneinander und werden gar je für sich in ihrer historischen Faktizität untersucht. Den inneren Zusammenhang des im Grunde einheitlichen Geschehens der ‚Erhöhung Christi', an dem [zusammen mit dem Kreuzestod und der Höllenfahrt] Auferstehung, Himmelfahrt und Geistausgießung nur einzelne Momente sind, müssen wir uns theologisch neu erarbeiten; den Christen der ersten Jahrhunderte war er [im Anschluß an das noch nicht historisch, sondern kongenial verstandene Neue Testament] selbstverständlicher Besitz". Hubers Buch hilft, das zu erkennen und zu verwirklichen, worum es geht: „den Zusammenhang von Kreuzigung und Auferstehung, von Erniedrigung und Erhöhung theologisch neu zu durchdenken und in der Predigt — vielleicht dem Kirchenjahr zum Trotz — neu zur Sprache zu bringen" (229). Unsere Verkündigung würde reicher und das Verkündigen — man denke z. B. an den Himmelfahrtstag — leichter werden.

Salzburg. Notker Füglister OSB.

Corpus Consuetudinum Monasticarum, publici iuris fecit Kassius Hallinger. Tomus V: Consuetudines et Observantiae monasteriorum Sancti Mathiae et Sancti Maximini Treverensium ab Johanne Rode abbate conscriptae, edidit Petrus Becker OSB. Siegburg: Respublica-Verlag (F. Schmitt) 1968. LXX, 322 S.; Ln DM 76,—.

Im Jahre 1421 bestellte der Trierer Erzbischof Otto von Ziegenhain den Prior der Kartause St. Alban und ehemaligen Offizial in Trier und Dekan des Simeonsstiftes, Johannes Rode, mit päpstlicher Erlaubnis zum Abt des Benediktinerklosters St. Matthias. Damit beginnt die große Reformtätigkeit Rodes, die sich später auf sämtliche stadttrierischen Abteien und unter dem Einfluß des Basler Konzils auf die Benediktinerklöster der trierischen und kölnischen Kirchenprovinzen sowie verschiedener Bistümer der Mainzer Provinz erstreckte. Die Frucht der Erneuerungsarbeit sind die schriftlich niedergelegten *Consuetudines* Rodes, die seit 1435 in St. Matthias und wahrscheinlich seit 1436 in St. Maximin in Trier beobachtet wurden. Auch andere Abteien, wie etwa St. Maria ad martyres und St. Martin in Trier, Hornbach und sogar die Reichenau lebten, zumindest eine Zeitlang, nach den St. Mattheiser *Consuetudines*. Dagegen fanden diese keinen Niederschlag in den Bursfelder Statuten.

Die *Consuetudines*, die nach P. Becker unter literarischem Gesichtspunkt nicht zu den besten Werken Rodes gehören, sind getragen von dem Bemühen, die Benediktusregel möglichst schlicht und treu zu befolgen unter Anpassung an die Notwendigkeiten der Zeit. So hat die zeitgenössische Spiritualität der *Devotio moderna* bei Rode einen deutlichen Niederschlag gefunden. Einen breiten Raum innerhalb der *Consuetudines* nehmen die Bestimmungen über die Abtswahl ein. Die Wahl soll streng nach den kanonischen Formen vorgenommen werden. Die Abtswahlkapitel sind großenteils von dem *„Tractatus de electionibus"* des Wilhelm von Mandagoût abhängig. Auch sonst greift Rode sehr stark auf vorgegebene Quellen zurück. Der *Liber ordinarius* des St.-Jakobs-Klosters in Lüttich, die *Statuta antiqua* und *nova Ordinis Cartusiensis*, des Petrus Boherius': *In regulam S. Benedicti apparatus*, die *Consuetudines Sublacenses* in der Melker Form sind verwendet.

Die *Consuetudines* waren (von einigen kleinen Teilen abgesehen), wie die meisten anderen Schriften Rodes, bisher nicht im Druck veröffentlicht.

Die erhaltenen Handschriften zeigen zwei Gruppen auf, eine Version von St. Matthias und eine solche von St. Maximin; die letztere ist in ihrem Text auf die Verhältnisse der dortigen Abtei ausgerichtet. Von der St.-Mattheiser-Gruppe ist eine Handschrift dieser Abtei aus der Zeit um 1435, die sich heute in der Bibliothek des Priesterseminars in Trier befindet (vom Editor Et genannt), als Reinschrift des Entwurfs für St. Matthias anzusehen. Sie wurde daher als Grundlage für die Edition gewählt. Die Edition ist nach den allgemeinen Normen des *Corpus Consuetudinum* gestaltet. Eine Reihe von Indices erleichtern wesentlich die Benutzung des Textes, so eine Konkordanz der Handschriften, eine Übersicht über die Quellenbenutzung, ein liturgisches und ein kanonistisches Repertorium, ein Autoren- und ein Generalregister.

Die *Consuetudines* des Johannes Rode bilden ein wertvolles Zeugnis für das sich erneuernde Mönchtum im Zeitalter der Reformkonzilien von Konstanz und Basel. Daher ist es zu be-

grüßen, daß der Text nun in Form der vorliegenden Edition zugänglich gemacht worden ist. Eine wertvolle Ergänzung wird der darstellende Kommentar zu den *Consuetudines* bilden, der vom Editor demnächst in der Reihe: Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens erscheinen wird.

Trier. Klaus Ganzer.

Breuning, Klaus: **Die Vision des Reiches.** Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934). München: Max Hueber 1969. 404 S.; Linson DM 24,80.

Das Buch trug als Dissertation, die bei der Philosophischen Fakultät Münster eingereicht wurde, den Titel „Die Reichsideologie im deutschen Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur". Er bringt den Inhalt des Werkes besser zur Geltung als der jetzige Buchtitel.

Die Geschichte einer Ideologie zu verfolgen und darzustellen, ist ein schweres Unternehmen. Eine weitere Schwierigkeit liegt im Begriff „deutscher Katholizismus", der nicht identisch ist mit „deutsche katholische Kirche". Es handelt sich hier vielmehr um eine Gesellschaftsgruppe im deutschen Sprachraum, deren Glieder nicht nur der katholischen Kirche angehören, sondern auch vom katholischen Glauben her ihr persönliches Leben zu gestalten und auf die Öffentlichkeit gestaltend einzuwirken versuchen. Diese Tatsache erhellt die Schwierigkeit der Quellensuche. Der Zeitraum von 1918–1934 hat auch im katholischen Deutschland die Buchpublikationen und das Zeitschriftenwesen kaum übersehbar anschwellen lassen. Es war also einer Fülle von Spuren nachzugehen, denen nicht von vornherein anzusehen war, ob sie zu ergiebigem Material führen würden. Vor allem waren führende Zeitungen, Zeitschriften und gedruckte Reden durchzusehen. Dabei durften solche Publikationen nicht übersehen werden, die für verschiedene Verbände, Bünde, organisierte und nicht organisierte Gruppen bestimmt waren und wegen ihrer begrenzten Verbreitung heute kaum noch bekannt sind.

Verf. hat die Schwierigkeit der Quellensuche in einer Weise gemeistert, die hohe Anerkennung verdient. Das 40 Seiten umfassende Quellen- und Literaturverzeichnis gibt einen Eindruck davon. Es ist dem Verf. darüber hinaus gelungen, ungedrucktes Material aufzuspüren. Außerdem hat er durch Interviews und briefliche Befragungen einer großen Zahl damals führender Vertreter der Reichsideologie oder ihrer Gegner den gesammelten Stoff überprüft und ergänzt. Einiges davon findet sich im Dokumentenanhang. (Hier müßte bei Dokumenten 1–4 der Fundort angegeben werden.)

Die Quellen werden in gut ausgewählten und bezeichnenden Auszügen im Text vorgeführt. Obwohl dieser dadurch sehr angeschwollen ist, halte ich diese Methode für richtig. Denn 1. ist das Material weit verstreut und schwer greifbar, 2. kann der Leser in diesem Fall die vom Verf. gemachten Aussagen und gezogenen Folgerungen sofort auf ihre Richtigkeit überprüfen. Die Zeitschriften, ihre Herausgeber, die Autoren werden – das sei ausdrücklich vermerkt – mit ihren Lebensdaten, ihrer Berufsstellung usw. in den Anmerkungen vorgestellt.

Die Darstellung selber ist nüchtern und sachlich, der Stil klar, gefällig und ohne Pathos. Im Urteil zeigen sich sowohl die Unvoreingenommenheit wie die Besonnenheit des Verf. in bestem Licht, handelt es sich doch bei den katholischen Vertretern der Reichsideologie um Persönlichkeiten, von denen nur ein geringer Teil als Außenseiter zu bezeichnen ist, während deren größerer Teil als Theologen, als führende Männer in der Kirche oder im kulturellen, geistigen und politischen Leben der 20er und 30er Jahre hervorragte. Viele Namen haben bis heute – mit Recht – einen guten Klang; andere leben heute noch oder befinden sich gar in wichtigen Positionen. Die rein sachliche und von jeder persönlichen Spitze freie Behandlung der Persönlichkeiten und der von ihnen vertretenen Reichsideologie macht die Lektüre der Arbeit um so erregender.

Das gilt insbesondere vom IV. Abschnitt, der den theologischen Hintergrund der katholischen Reichsideologie zeichnet. Dieser Abschnitt der Arbeit zeigt, daß Verf. über dem Stoff steht: er sieht nicht nur die unmittelbaren Folgen des reichsideologischen Denkens, insofern es eine innere Ablehnung der Weimarer Republik bedeutet und die deutschen Katholiken gegenüber den Absichten des Nationalsozialismus blind macht, sondern er legt die fehlerhaften Entwicklungslinien offen, die zur Reichsideologie geführt haben. Dabei ist der Aufweis, daß die Übertragung des hierarchischen Denkens auf das politische Gebiet, seine Sakralisierung und metaphysische Fundierung bis weit in das Mittelalter zurückreiche und seine Wurzeln in der Patristik habe, besonders überraschend. Das gleiche gilt für die Erkenntnis des Verf., daß wesentliche Aspekte der modernen katholischen Reichsideologie einen Rückgriff auf die Kaiser- und Reichstheologie des Eusebius von Caesarea darstellen. Auch die Konstruktion einer inneren Beziehung des Reiches zum alttestamentlichen Gottesvolk und damit eine quasi-biblische Begründung der Reichsideologie wird als Rückgriff auf die seit frühchristlicher Zeit tradierte Lehre von den vier Weltreichen in Verbindung mit der Theorie der „Translatio imperii" aufgewiesen. Die Tatsache, daß die Reichsideologie und die Sakralisierung des Reiches ein spiritualisiertes Kirchenverständnis voraussetzen und die eschatologische Ausrichtung christlicher Existenz verhüllen, erweist das reichsideologische Denken nach Ansicht des Verf. letztlich als unchristlich. Diese Feststellung erhellt die Tragik der katholischen Reichsideologen, die gerade im „Reich", wie sie es sahen, die Säkularisierung der modernen Welt aufhalten zu können glaubten, durch ihre den Idealismus und das christliche Gefühl ansprechende politische Theologie aber ungewollte Zubringerdienste für das Dritte Reich leisteten.

Die in vieler Hinsicht anzuerkennende und für die Beurteilung der unmittelbaren deutschen Vergangenheit weiterführende Arbeit Breunings wird ohne Zweifel eine ähnliche Diskussion entfachen, wie der Hochland-Artikel E. W. Böckenfördes vom Jahre 1960. Sie wird an Abschnitt IV ansetzen. In wesentlichen Punkten wird man die Ergebnisse dieser Arbeit aber nicht entkräften können. Der Verlag hat das Buch gut ausgestattet, nur die unruhige Form des Umschlagtitels ist zu beanstanden.

Bonn. Eduard Hegel.

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien, Bd I. Hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, Schriftleitung: Dr. Augustinus Kurt Huber. Königstein/Taunus 1968. 212 S., 2 Karten.

Der rührige Königsteiner Kirchenhistoriker läßt der Reihe der „Veröffentlichung" ein „Archiv" für Kirchengeschichte der Sudentenländer folgen, dessen erster Band nunmehr vorliegt. Am Beginn (9—40) stehen dankenswerte historisch-statistische Übersichten über die böhmischen und mährischen Bistümer sowie den sudetendeutschen Anteil des Breslauer Bistums (mit reicher Bibliographie und Verzeichnissen der Bischöfe). Anschließend (41—61) referiert der Herausgeber über Kräfte, Strukturen und Probleme des sudetendeutschen Katholizismus, wo — nach den tiefen Einschnitten von Hussitismus und Reformation — Barockkirche, Josephinismus, Liberalismus, Nationalitätenkampf und Zugehörigkeit zum österreichischen Kaiserstaat miteinander rangen und die Lebensform der Kirche bestimmten. Der Rezensent vermerkt mit großer Befriedigung, daß eine zufällig gemachte Bemerkung in seiner österreichischen Kirchengeschichte Prof. Huber Anlaß gab, 54 Briefe des späteren Prager Erzbischofs Franz Kordač, die sich im Archiv des Collegium Germanicum in Rom befinden, herauszugeben und mit Kommentar und Anmerkungen zu versehen (62—184). Die Briefe stammen aus der Tätigkeit des jungen Kordač als Kaplan in Reichenberg (1879—1885) und als Professor und Seminarrektor in Leitmeritz (1885—1905) und geben tiefe Einblicke in die nationalen, sozialen und religiösen Probleme der böhmischen Kirche zu Ende des vorigen Jahrhunderts. Sie sind Bausteine für eine Biographie des Erzbischofs, der 1929 nach einem Zusammenstoß mit dem Prager Nuntius Ciriaci zur Resignation gezwungen wurde, zumal für eine gerechte Beurteilung die Zeit noch nicht gekommen ist und die Quellen in Rom und Prag noch nicht zur Verfügung stehen. Den Abschluß des Bandes (185—212) bildet eine autobiographische Skizze des sudetendeutschen Sozialisten Walter Kolarz (gest. 1962) über seinen religiösen Werdegang, zu der Emil Franzel die Einleitung schrieb.

St. Pölten. J. Wodka (†).

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Hrsg. von Johannes Vincke. Erste Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 23. Band, in Verbindung mit Edmund Schramm und José Vives. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. VI, 382 S.; Ln DM 48,—, kart. DM 46,—.

1. J. J. Bauer, Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster in ihren Klosterverbänden (9.—12. Jahrhundert) (1—130). In Bd. 22 (1965) der gleichen Reihe hatte der Verf. die Rechtsverhältnisse der katalanischen Einzelklöster von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zur Einführung der Kirchenreform behandelt. Vorliegende Untersuchung faßt die Klosterverbände ins Auge, die besonders durch die cluniacensische Reform in eine neue Epoche traten. Wertvoll der Hinweis (43) auf die Fortsetzung westgotischer Mönchs-Traditionen in abgelegenen Pyrenäentälern.

2. W. Küchler, Alfons V. von Aragon und das Basler Konzil (131—146). Alfons hatte sich zuerst auf die Seite des Papstes gegen das Konzil gestellt, das er nicht beschickte. Als aber der Papst (Eugen IV) am 23. 2. 1436 den Herzog René von Anjou mit dem Königreich Neapel belehnte, auf das auch Alfons Anspruch erhob, änderte dieser schlagartig seine Stellung und trat auf die Seite des Konzils gegen den Papst. Hierbei verhielt Alfons sich nach dem Muster des Schismas zur Zeit des Konstanzer Konzils. Er berief so auch die aragonesischen Angehörigen des päpstlichen Hofes ab und befahl sie zum Konzil, als ob Eugen IV Schismatiker wäre. Aragonesen, die am päpstlichen Hof verblieben, wurden durch Entziehung der aragonesischen Benefizien bestraft. Die Kollektoren des Königs, die die Benefizien bzw. deren Emolumente einzogen, behielten 80% der Beträge als Kosten für sich ...

3. J. M. Madurell i Marimon, Il luminadors, escrivans de lletra rodona formada i de llibres de cor (147—170). Namentliche Identifizierung von Handschriften-Illuminatoren (Rubrikatoren).

4. M. Fernández Alvarez, Las instrucciones políticas de los Austrias Mayores. Problemas e interpretaciones (171—188). Die

‚Austrias Mayores' sind Karl V. und Philipp II. Die politischen Instruktionen der beiden sind von einem hohen Ethos inspiriert.

5. H. Kern, Ludwig Tiecks Calderonismus (189—356). „Da nun aber die Poesie von vornherein als das Heilmittel für die Wunden der Gegenwart gilt, kann dem Suchenden nichts willkommener sein als eine Dichtung, die von heiler Welt kündet, die sich zudem um den Katholizismus als um ihr Zentrum bewegt. Im Katholizismus erblickt Tieck eine Heimstatt für alle großen Werte" (221).

6. A. Melón, Vivencia de Alejandro de Humboldt (357—369).

7. R. Pageard, Bibliographie annotée des oeuvres de J. J. A. Betrand (1884—1960) (370—380): ein französischer Germanist, der sich besonders um die deutsch-spanischen Beziehungen [Tieck usw.] bemüht hat.

8. J. Vincke, Wilhelm Neuss zum Gedächtnis (381—382).

Münster. Heinrich Lausberg.

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Hrsg. von J. Vincke. Erste Reihe, 24. Band. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1968. VI, 434 S.; Ln DM 65,—, kart. DM 62,—.

1. O. Engels, Die weltliche Herrschaft des Bischofs von Ausona-Vich (889—1315) (1—40). *Vich* ist der Name des Ortes *Ausona* nach der Wiederbesiedlung. Der Markt des Ortes war der königlichen Verfügungsgewalt entzogen. „Im Unterschied zum Notariat hatte sich der Bischof rechtzeitig die Verfügung über den Backofen sichern können. Er persönlich vergab den Backofen auf ein Jahr gegen eine genau festgesetzte Abgabenhöhe, die großenteils der bischöflichen Tafel zugute kommen sollte (27) ...".

2. R. Freitag, Die katalanischen Handwerkerorganisationen unter Königsschutz im Mittelalter, insbesondere Aufbau und Aufgaben im 14. Jahrhundert (41—226). Zu unterscheiden ist zwischen *gremio* ‚gewerbepolizeiliche Organisation' und *cofradía* ‚Bruderschaft zur Pflege des kultisch-religiösen Lebens und zur gegenseitigen Hilfe unter den Mitgliedern'. Zahlreiche Urkunden.

3. W. Küchler, Besteuerungen der Juden und Mauren in den Ländern der Krone Aragons während des 15. Jahrhunderts (227—256). „Es wurde nicht unterschieden, ob der zollpflichtige Kaufmann Jude, Maure oder Christ war. Mit Ausnahme der Fälle, in denen der König Privilegien verliehen hatte, mußten alle das gleiche bezahlen. Und Privilegien verlieh er an Juden und Mauren ebenso wie an Christen" (230).

Abdruck einer Urkunde vom Jahre 1460.

4. K.-W. Gümpel, Zur Frühgeschichte der vulgärsprachlichen spanischen und katalanischen Musiktheorie (257—336). Textedition und wertvoller terminologischer Index.

5. H. Kern, Calderon und Tiecks Weltbild (337—396). „Calderon und Katholizismus werden unter Tiecks Blickpunkt identisch ... Auch hätte Calderons Werk wohl nicht die notwendige Autorität für Tieck besessen, wenn er es als Produkt eines einzelnen Dichters verstanden hätte; für ihn war es Besitz katholischen Glaubensgutes. Eben darum fußt Tiecks katholizistische Glaubensüberzeugung auf diesem Drama" (363—364).

6. W. Brüggemann, Johannes Schulzes Schrift ‚Über den standhaften Prinzen des Don Pedro Calderón de la Barca' (1811) (397—418). Die Schrift wurde von Goethe und später noch einmal von A. Farinelli verworfen. „Sie gehört durch die in ihrem Kern enthaltene interpretatorische Darstellung eines neu in Erscheinung tretenden Dramentypus zu den wichtigeren Schriften innerhalb der Deutungsgeschichte Calderóns" (413).

7. J. Vincke, Zum frühen Humanismus im Kronarchiv zu Barcelona (419—421). In der Zeit um 1400 findet sich die ‚humanistische' Verwendung metrisch abgefaßter Sentenzen in rechtlichen Dokumenten.

8. M. R. Saurin de la Iglesia, 1868: Reflexiones italianas sobre la ‚Gloriosa' (422—434). Nach dem Vorbild der englischen Revolution und der französischen Julitage des Jahres 1830 heißt die spanische Revolution des Jahres 1868 auch die ‚Gloriosa'. In Italien, so in Neapel, gab es parallele republikanische Bewegungen.

Münster. Heinrich Lausberg.

Renard, Ludwig: **Salazar. Kirche und Staat in Portugal.** Essen: Ludgerus-Verlag 1968. 117 S.; br. DM 12,80.

Als der portugiesische Staatspräsident Salazar nach über 40jähriger mehr oder weniger diktatorischer Herrschaft am Ende vorigen Jahres, gezwungen durch seine Krankheit, von der politischen Bühne Portugals abtrat, rückte die Geschichte dieses Landes und vor allem das Verhältnis von Staat und Kirche wieder stärker in den Mittelpunkt auch des deutschen Interesses. Dem Wunsch nach stärkerer, besserer und vollständigerer Information kommt die Untersuchung von L. Renard entgegen. Der Autor, durch längeren Studienaufenthalt auf der iberischen Halbinsel mit den Verhältnissen Portugals wohl vertraut und der Sprache kundig, entwirft ein Bild dieses Landes, das von den klischeehaften Vorstellungen in mancher Hinsicht abweicht. In einem für den Umfang des Werkes vielleicht etwas zu ausführlichen Überblick zeigt er die Entwicklung des Landes vom Ende der Monarchie, über die Revolution und die antikirchliche Gesetzgebung der Freimaurer bis hin zur Machtübernahme Salazars, der auf ein gutes Verhältnis von Staat und Kirche hinsteuerte. Dabei behielt der Staat zwar immer das Übergewicht, die Kirche konnte jedoch relativ frei, wenn auch arm und ohne Privilegien dahinleben.

Neben den auch in Deutschland zugänglichen Quellen (Portugiesisches Trennungsgesetz vom 20. 4. 1911, Konkordat vom 7. 5. 1940 sowie die beiden Missionsabkommen vom 7. 5. 1940 und 5. 4. 1941) stützt sich R. auf bislang unbekannte portugiesische Quellen, Zeitungen und Zeitschriften und auf Auskünfte von wohlinformierten Gewährsleuten, was die Arbeit besonders lesenswert macht. Sie zeigen nämlich, daß die katholische Kirche Portugals bei aller Loyalität gegenüber dem Staat längst nicht in allen Fällen den jeweiligen Regierungskurs billigt oder gar befolgt, ja daß vielfach prominente Katholiken in mehr oder weniger offener Opposition stehen.

Die Zusammenstellung der Literatur und Quellen sowie wichtige weiterführende Hinweise in den Fußnoten machen dieses Werk für den Historiker wie Kirchenhistoriker unentbehrlich.

Bonn. Klaus Weber.

Kröger, Athanasius, OSB: **Mensch und Person.** Moderne Personbegriffe in der katholischen Theologie. Recklinghausen: Paulus Verlag (1967). 208 S.; Ln DM 15,80.

Mit Interesse greift man nach einem Werk, das eine bereits zur Mode gewordene Richtung in der Philosophie und Theologie der Gegenwart, den Personalismus, kritisch unter die Lupe nimmt. Die Erwartung steigert sich vielleicht noch, wenn man im Vorwort liest, die kritische Stellungnahme solle von einem Standpunkt aus erfolgen, der „grundsätzlich nichts mit theologischen Schulmeinungen zu tun hat" (7). Diesen Standpunkt glaubt der Verf. gefunden zu haben in der semantischen Methode. Ein wenig skeptisch wird man jedoch schon, wenn im selben Atemzug gesagt wird, daß sich dabei „wie von selbst eine Übereinstimmung mit dem thomostischen Gedankengut" ergebe (ebd.).

Nach einem kurzen Überblick über die Entwicklung des modernen Personalismus wird die Bedeutung von ‚Person', ‚persönlich' und verwandter Ausdrücke in der Umgangssprache untersucht (27—48), mit dem Ergebnis: Person ist der Mensch in sich und für sich (41). Das berechtigte und wichtige Anliegen des dynamischen und du-bezogenen Personbegriffs ist ein ethisches, das aber „kein gültiges Kriterium für den Personbegriff sein kann" (47). Dann zeigt der Verf., daß Thomas den Du-Bezug des Menschen durchaus nicht übersehen hat, aber übereinstimmend mit der Umgangssprache den Menschen als je einzelnen Menschen Person nennt, während er den sozialen Bezug der Natur des Menschseins zuspricht. Von dieser Konzeption her nimmt der Verf. nun Stellung zum dynamischen Personbegriff, zum Begriff der personalen Beziehung und Begegnung und schließlich zu den theologischen Thesen des Personalismus. So kommt er zu der Feststellung: „Irgendeine biblische, menschliche oder philosophische Notwendigkeit ist für die neuartigen Personbegriffe bisher nirgends nachgewiesen" (170). Er meint, das Anliegen des Personalismus könnte zum großen Teil schon das Wort ‚Persönlichkeit' „einwandfrei erfüllen" (ebd.). — Den Abschluß des Werkes bildet eine Untersuchung über den Gebrauch von ‚Person' in lexikalischen Artikeln und kirchlichen Dokumenten aus jüngster Zeit.

Mangel an Kenntnis der personalistischen Literatur kann man dem Verf. nicht vorwerfen. Um so mehr befremdet es, daß er die Bedeutung der Sprachphänomenologie im personalistischen Denken – etwa bei Ebner und Buber – mit einem Satz abtut (28f). Mit deren Sprachdeutung hätte er seine semantische Methode konfrontieren müssen. Denn seine Sprachauffassung ist bereits streng thomistisch. Er sieht die Namen – nach Aristoteles – lediglich als Zeichen des Verstandenen, des erkannten Wesens der Sache an (41). Von einer hermeneutischen Funktion der Sprache für unser Denken und Erkennen, um die sich die gegenwärtige Sprachphilosophie und Methodenlehre bemühen, scheint er nichts zu halten. Daß er die semantische Methode tatsächlich schon im hermeneutischen Horizont der aristotelisch-thomistischen Sprache handhabt, möge folgendes Beispiel dartun:

„Eine weitere Gruppe von Redewendungen: ‚Du mußt unbedingt persönlich kommen ... Ja, ich komme höchstpersönlich ...' Offensichtlich will der, der persönlich kommt, keinen Vertreter (= kein Du) schicken. Niemand soll ihn ersetzen. Wie vorher, liegt auch in diesen Sätzen der Ausschluß des Du, wenn man ‚persönlich' sagt" (31; vgl. 81f). — Mit einer derartigen formal-begrifflichen Tautologie ist der

Semantik doch wohl nicht genüge getan. Es ginge darum zu erforschen, in welcher Situation statt ‚ich komme' gesagt wird ‚ich komme persönlich'. Als unvertauschbare, unersetzbare Person fühlt man sich ja nicht bei jeder Gelegenheit beansprucht. Niemandem würde es z. B. einfallen zu sagen: „Ich esse persönlich", wenn er allein (ohne Du-Bezug, wie ihn der Verf., nicht der Personalismus!, versteht) ißt.

Der Gegensatz zwischen sachlich und persönlich wird vom Verf. nur eben gestreift (37), obschon doch geistesgeschichtlich der Personalismus in Auseinandersetzung mit der idealistischen Geist-Natur-Spekulation entstanden ist. Vielmehr wird ständig der Sinn von persönlich und Persönlichkeit unterstellt, wie ihn der neuzeitliche Individualismus geprägt hat. Nicht umsonst spricht der Personalismus von ‚personalen' Beziehungen und nicht, wie Verf. unterstellt, von persönlichen Beziehungen.

Bezüglich des Naturbegriffes werden unterschiedliche Bedeutungen zugegeben, allerdings wird bezeichnenderweise nicht von Bedeutungswandel gesprochen. Im Gebrauch von ‚Person' und ‚persönlich' soll es dagegen „grundsätzlich seit sieben Jahrhunderten keinen Wandel" gegeben haben (120; vgl. 169). Für das Denken und Sprechen des Verf. mag das stimmen, vor allem auch für seine Theologie. Dazu zwei Beispiele:

„Wenn Adam war, bevor Eva geschaffen wurde, so war er ein ‚einsamer Mann'. Er hatte keinen Bezug zum Du. Trotzdem wird ihm wohl niemand die Personwürde nehmen wollen. Eben darum dürfte aus diesem Spezialfall entnommen werden, daß die Du-Beziehung nicht wesensgemäß zur Person gehört" (121). Ferner 122: Die Seele nach dem Tode (anima separata) sei keine Person im vollen Sinne, habe aber doch Beziehungen, zu Gott, den Engeln und den anderen Seelen. „Eben deshalb kann wiederum die Beziehung nicht im Personsein gründen, sondern in der Natur. Dann hat man keine Schwierigkeiten".

Dem persönlichen Bekenntnis des Verf. zum strengen Thomismus (persönlich = mit Einsatz der Person, seines Namens, an andere gerichtet; bedeutete persönlich hier der Einzelmensch je für sich, wäre dieses Buch gar nicht geschrieben worden) soll die Achtung nicht versagt werden. Es darf jedoch bezweifelt werden, daß seine Methode zu einem fruchtbaren Gespräch zwischen Thomismus und heutigem Personalismus irgendetwas beitragen kann.

Paderborn. Bernhard Langemeyer.

Waldmann, Günter: **Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit.** Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1968. VIII, 382 S.; Ln DM 32,—.

Waldmanns Grundthese lautet, daß das christliche Glauben-an durch seine paradoxale Struktur in sich selbst den Grund zu seiner irreversiblen Auflösung in Glaubenslosigkeit trägt. Diese Glaubenslosigkeit, die heute zur Massenerscheinung wird, ist jedoch ihrerseits in ihrem ganzen Wesen durch ihre christliche Herkunft geprägt. Sie ist ein fanatisiertes Glauben an die eigene Gläubigkeit, die nur ihren christlichen Gegenstand verloren hat. Obwohl der Verfasser mehrfach betont, daß seine Analyse als eine rein philosophische zu betrachten sei und er die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz der Inhalte des christlichen Glaubens nicht entscheiden wolle (4, 146, 253), erklärt er die Personaussage des christlichen Glaubens-an für „objektiv unmöglich" (138) und versucht, deutlich zu machen, daß man aus der in Glauben und Glaubenslosigkeit sich durchhaltenden und seiner Auffassung nach unheilvollen Struktur des Glaubens-an herausbrechen müsse, um überhaupt ein einigermaßen menschenwürdiges Leben führen zu können (338—344).

Christliches Glauben-an ist nach dem Verfasser „jemandem-diesen-als-etwas-Glauben", nämlich „(dem)-Jesus-(den)-Jesus-als-den-Christus-Glauben" (122). Dies stelle eine im Grunde sich selbst aufhebende, weil zirkelhafte Kombination des prävalierend subjektiven und willensmäßig bedingten vagen Etwas-Glaubens mit dem vornehmlich objektiv und rational begründeten Jemandem-(etwas)-Glauben dar: „Offenbar begründen hier nicht erkennbare und ausweisbare Glaubwürdigkeit das jemandem- und Glaubhaftigkeit das als-etwas-Glauben in ihm, sondern beide sind aufeinander bezogen, und das Glauben-an kreist in sich selbst (38)". Man vermag Jesus nur aufgrund seiner geglaubten Gottheit zu glauben, daß er Gott ist (139). Der paradoxen Struktur des Glaubensvorganges, der gerade in seiner beanspruchten Rationalität irrational sei (145), entspreche die Paradoxie seines Inhaltes, die Menschwerdung Gottes. In ihr „treffen zwei Vorstellungen aufeinander, die miteinander unvereinbar sind: die jüdische Vorstellung der unbedingten Transzendenz Gottes und die antike Vorstellung eines stetigen Übergangs von Göttlichem und Menschlichem" (71). Gerade der absolut transzendente und wesensmäßig auf das radikalste von allem weltlichen Sein unterschiedene Gott soll das geworden sein, was er seinem innersten und eigensten Wesen nach niemals sein kann: etwas Irdisches, Mensch (70). Diese im Glauben als identisch gesetzte Kontradiktion von Gott und Mensch und die paradox-absurde Denkform des Glaubens an sie sind nur in der Weise überhaupt vollziehbar, daß man die antinomischen Momente nicht direkt identisch setzt, sondern durch einen Begründungsvollzug auseinanderrückt (141), um sie dann allein durch den Willen zusammenzuhalten (153). „Welch außerordentliche religiöse Potenz ist erforderlich, um auf diesem brisanten Glaubensverhalten das Heil der Seele zu begründen!" (178). Zuvor hatte der Verfasser bereits eine Erklärung für dieses Wollen gegeben: „Welche geradezu kosmische Dignität verleiht es dem Menschen, jedem einzelnen Menschen, wenn er gewiß daran glauben kann, daß das ganze ‚Welttheater' bloß seinetwegen aufgeführt wird!" (156).

Der Gegenstand des christlichen Glaubens-an bleibt damit allein durch das glaubende Subjekt konstituiert, doch in der Art, daß er subjektiv als ausschließlich objektiv begründet gesetzt wird (144). Dadurch ist der christliche Glaube zu derjenigen paradox-absurden Denkform bestimmt, die bereits den Keim der Zersetzung in christliche Glaubenslosigkeit in sich enthält und mit innerer Notwendigkeit in diese umschlägt: „Das Für-wahr-Halten des r a t i o n a l e n Moments hält nicht mehr die Glaubensgegenstände für wahr und setzt sie als dies Für-wahr-Halten selbst objektiv bedingend, sondern es hält nur noch das für wahr, was den rationalen Kriterien der souveränen menschlichen Vernunft genügt; die s u b j e k t i v e Setzung der Glaubensgehalte setzt diese nicht mehr als objektiv bedingte und gegebene Wirklichkeiten, sondern als bloß subjektiv begründete Vorstellungen, die letztlich nur Fiktion, Illusion, ‚Ideologie' usw. des autonomen Ich sind; der W i l l e will nicht mehr als freier Gehorsamswille den Glaubensvorgang als Erfassung des ihn bedingenden Glaubensobjekts und sich selbst durch dieses gewollt, sondern will sich und seine Aktion der Selbst- und Weltbemächtigung als Manifestation seiner individuellen oder gesellschaftlichen Selbstgesetzlichkeit" (231). Diese vom christlichen Glauben-an, wie es der Verfasser versteht, selbst induzierte Glaubenslosigkeit bedeutet die überaus gefährliche Bereitschaft zu einem Verhalten, „das grundsätzlich jede Paradoxie und Absurdität annehmen, vertreten und verbreiten kann, da in einem solcherart als vernünftig, objektiv bedingt und absolut gewiß geglaubten Verhalten das Kriterium, ob etwas angenommen werden kann oder darf oder soll, stets das Geglaubte selbst ist, das sich selbst als das Wahre und somit Anzunehmende bezeugt und erweist" (321). Faschismus, Kommunismus und westliche Wohlstandsideologie sind Beispiele für solchen Fideismus (302—313), der seine christliche Herkunft nicht zu leugnen vermag. Im „Glauben an" die Vernunft oder den Menschen oder die Wissenschaft oder die Technik, im „Glauben an" das Du oder das Volk oder den Staat werden nun aber „diese menschlichen Möglichkeiten in solchem Maß intensiv auf unerfüllbare Forderungen und Hoffnungen bezogen, daß sie an sich praktisch unvollziehbar und als ernstzunehmende Möglichkeiten in Frage gestellt" und zerstört werden (333). Das Ende ist Enttäuschung, Resignation, Frustration und Verzweiflung. Der Verfasser bemerkt — u. E. mit Recht —: „Dasselbe gilt, wenn diese Hoffnungen zu einem ‚Prinzip Hoffnung' zusammengefaßt und aufgehöht werden: Ein eschatologisch als ‚Prinzip Hoffnung' hypostasiertes ‚Glauben an das Glauben-an' schafft (wie eine in diesem Prinzip gründende ‚Theologie der Hoffnung') prinzipiell und im Endeffekt — Hoffnungslosigkeit" (333f).

Die Behauptung der Heillosigkeit des christlichen „Glaubens-an", das sich noch in der christlichen Glaubenslosigkeit durchhält, scheint mir im Gegensatz zur Meinung des Verfassers in Wirklichkeit nicht auf den christlichen Glauben selbst zuzutreffen, sondern auf einen sehr weit verbreiteten Unglauben im Gewand des christlichen Glaubens, also auf einen Unglauben, der sich selbst mit dem christlichen Glauben verwechselt. Es gibt tatsächlich eine Weise zu „glauben", die den Glauben in ein „Werk der Aneignung von Unglaubwürdigem" (G. Ebeling) verfälscht und dazu tendiert, in eine offene Glaubenslosigkeit überzugehen, die noch immer von gleicher Struktur ist.

Denn Unglaube ist überhaupt jeder Versuch des Menschen, zur Verkündigung des wirklichen Glaubens von sich aus Stellung zu nehmen: nicht nur das Nein und die Unentschiedenheit, sondern auch und vor allem ein als eigene Leistung verstehbares Ja, worin man den Glauben in der gleichen Weise zu bejahen versucht, wie man auch sonst eine beliebige Weltanschauung sich als gewiß einreden kann; und man behauptet gar noch, es bedürfe d a z u der göttlichen Gnade. Das Ergebnis kann nur solcher Art sein, daß man den Unterschied zu logischem Unfug nicht angeben kann.

Wirklicher Glaube hat — wie von seinem Inhalt her gegenüber jedermann nachzuweisen und zu verantworten ist — nicht diese Struktur. Im christlichen Glauben geht es darum, daß wir in unserer eigenen Endlichkeit von Gott unendlich geliebt sind: Die Liebe Gottes zur Welt ist die gleiche unbedingte und unendliche Liebe, in der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist. Nur in einem solchen trinitarischen Gottesverständnis kann überhaupt eine Liebe Gottes zur Welt ausgesagt werden, ohne diese

Liebe durch ihren Gegenstand zu verendlichen und damit Gott seiner Gottheit zu berauben. Historisch beruft sich dieses Verständnis auf den Menschen Jesus von Nazareth; von seinem Inhalt her betrachtet kann es als wahr ursprünglich nur von dem mitgeteilt werden, der selbst der unendlich geliebte Sohn Gottes ist. Denn diese Liebe Gottes zur Welt, die „vor Grundlegung der Welt" als Liebe zu seinem eigenen Sohn konstituiert ist, kann nicht an der Endlichkeit der Welt selbst abgelesen werden, sondern muß im Wort dazugesagt werden und wird allein im Glauben erkannt. Das einzig und allein beim christlichen Glauben verifizierbare negative Kriterium seiner Glaubenswürdigkeit besteht darin, daß sich dieses Wort, das sich als Wort Gottes und damit als Selbstmitteilung Gottes behauptet, tatsächlich nachweislich jeder irdischen Beurteilung entzieht, also weder bewiesen noch widerlegt werden kann, und an keiner Stelle seinem eigenen Anspruch auf reinen Glauben selbst widerspricht, wie dies bei allen sonstigen Ansprüchen auf Glauben der Fall ist. Dadurch wird jede dem Menschen von sich aus mögliche Stellungnahme zum Wort der christlichen Verkündigung vor der Vernunft als unglaubwürdig erkennbar. Denn man will darin etwas beurteilen, was einem unter der Voraussetzung, man müsse es von sich aus beurteilen, gar nicht zugänglich sein kann. Zu glauben im Sinne des christlichen Glaubens vermag man allein aufgrund der einem zu glauben zugesagten Tatsache, daß man von vornherein vor Gott gar nicht der natürliche, auf sich allein gestellte Mensch ist, für den man sich von sich aus zu halten geneigt ist, sondern der von Gott unendlich geliebte Mensch, der Mensch also, bei dem Gott ist. Es ist wahr, daß die Glaubwürdigkeit dieses Glaubens, nämlich daß er denjenigen Glauben wert ist, der nur im Heiligen Geist möglich ist, wiederum nur geglaubt werden kann. Jedoch kann die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens, d. h. die Unsachgemäßheit jeder dem Menschen von sich aus möglichen Stellungnahme (Nein, Unentschiedenheit und weltanschauliches Ja) zu diesem Wort der christlichen Verkündigung, vor der Vernunft manifest gemacht werden. Damit hat grundsätzlich das vom Verfasser als unlösbar angesehene (133) Problem der Glaubensbegründung seine Antwort gefunden.

Der Verfasser behauptet wiederholt, daß unter Voraussetzung des Glaubens an einen Schöpfer und eines Verständnisses der Welt als Schöpfung die Natur an sich nichtig sei (323), „rational unerfaßbar" (49), so daß es im Grunde keine Naturwissenschaft geben dürfte (50), ein „an sich zweck-, ziel- und sinnloses, aus sich nach Entstehen wie Bestehen unerklärbares, bloß vorhandenes Sein" (202). Dieser Auffassung liegt der hermeneutische Fehler zugrunde, den Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts unter Voraussetzung des Gottesbegriffs erläutern zu wollen, anstatt umgekehrt Gott von vornherein nur als den zu verstehen, „ohne den nichts ist". Denn in ihrer relativen Absolutheit, als ein Zugleich von Sein und Nichtsein, stellt die Welt ein Widerspruchsproblem, das nur durch die Angabe zweier verschiedener Hinsichten, die sich nicht wiederum ausschließen, zu beantworten ist. Gerade in ihrer relativen Absolutheit ist die Welt in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, nämlich in ihrer ganzen Wirklichkeit in jeder Beziehung, nichts als ein „Bezogensein auf / in Verschiedenheit von". Das heißt Geschaffensein aus dem Nichts. Den Terminus dieses restlosen Bezogenseins, der überhaupt nur durch dieses restlose Bezogensein auf ihn bestimmt werden kann, nennen wir „Gott". Es sei angemerkt, daß aufgrund der Einseitigkeit dieser Relation des Geschaffenen auf Gott dem vom Verfasser für unlösbar gehaltenen (223) Problem der Vereinbarkeit der göttlichen Seinsmacht mit der menschlichen Freiheit die ontologische Grundlage abgeht, so daß es sich um ein bloßes Scheinproblem handelt: Man kann von Gott her keine Aussagen über die Welt deduzieren.

Wenn man unter der Dreifaltigkeit Gottes drei untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen, unbegreiflichen Wirklichkeit Gottes auf sich selber versteht, und wenn Menschwerdung Gottes bedeutet, daß die Relation einer menschlichen Natur auf sich selbst aufgenommen ist in eine Relation der göttlichen Natur auf sich selbst, dann ist Menschwerdung Gottes nicht mehr – wie der Verfasser will – ein unverständliches Paradox. Sie kann vielmehr gerade als Glaubensgeheimnis logisch problemlos ausgesagt werden: In Jesus Christus sind Gottheit und Menschheit „unvermischt" (also voneinander unterschieden) und „ungetrennt" (also durch die Relation des Selbstbesitzes miteinander verbunden). Demgegenüber ist das Verständnis des Gottmenschen, das der Verfasser als den Inhalt des christlichen Glaubens ausgibt, ganz schlicht monophysitisch: „Ein Übergang beider Bereiche ineinander" (69), so daß in Christus „die Differenz zwischen Gott und Mensch aufgehoben ist" (110f). Verwunderlich ist, daß der Verfasser es nicht für nötig gehalten hat, sich mit der orthodoxen chalzedonensischen Christologie, die sich doch selbst als Antwort auf die von ihm genannte Problematik versteht, überhaupt auseinanderzusetzen.

Das vorliegende Werk stellt eine sehr scharfsinnige und mit beachtlicher Erudition vorgetragene Kritik an dem dar, was der Verfasser meint, für den christlichen Glauben halten zu müssen. Es ist lohnend, mit Sorgfalt der Frage nachzugehen, wie sich wirklicher Glaube davon unterscheidet.

Frankfurt am Main Peter Knauer SJ.

Schillebeeckx, Edward, OP: **Die eucharistische Gegenwart.** Zur Diskussion über die Realpräsenz. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf. Düsseldorf: Patmos Verlag 1967. 107 S.; kart. DM 8,80.

Das Glaubensgeheimnis der Eucharistie ist während der letzten Jahre in eine zunehmende theologische Diskussion geraten. Das Buch von Sch. stellt dazu einen – wenn auch nun schon einige Zeit zurückliegenden – von ernster Verantwortung geprägten Beitrag dar.

In den einleitenden Überlegungen (7—14) weist Sch. auf die Unruhe hin, die im Hochmittelalter eine stärker „sakramentale" Deutung der zweifellos realistisch verstandenen eucharistischen Gegenwart (durch Albert, Bonaventura, Thomas) gegenüber einer früher mehr allgemein verbreiteten „sensualistischen" Auffassung hervorbringen mußte. Eine ähnliche Unruhe lasse sich bei jedem neuen und notwendigen Nachdenken über dieses Glaubensmysterium kaum vermeiden, wobei Sch. mit Recht erinnert an die heutige „neue ethische Situation" des Theologen (10), dessen Überlegungen durch die modernen Massenmedien eine ungeheure und oft verwirrende Breitenwirkung im Volke haben (10f). Es geht Sch. um das Anliegen, das bleibende kirchliche Dogma für die Gläubigen von heute leichter vollziehbar zu machen. Leider sind seine Ausführungen in einer auch für den Fachtheologen weithin nicht leicht verständlichen Darstellungsweise geschrieben.

In einem 1. Kapitel beschreibt Sch. „Die Glaubensdefinition des Tridentinums" (15—57), um dann im 2. Kapitel eine „Neuinterpretation der Glaubensformulierung" (58—102) zu versuchen, worauf noch eine kurze Schlußbetrachtung folgt (103—107).

Nach Skizzierung des „allgemeinen Hintergrunds" (15—18) — nämlich der Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Glaubensinhalt und zeitgebundener Aussage; wobei man freilich acht geben muß, daß man mit der „Form" nicht auch den „Inhalt" aufgibt — geht Sch. ein auf den dogmatischen Text des Tridentinum — seine Entstehung, Entwicklung und Endredaktion (18—25). Es ist kennzeichnend, daß er den Vorschlag eines Bischofs zum 1. Schema der Canones 1—2 (vgl. DS 1651—52) begrüßt, statt von einer „einzigartigen und wunderbaren *conversio*" lieber von einer *„conversio sacramentalis"* zu sprechen (20). Mit Recht unterscheidet er im tridentinischen Dogma drei Aussageebenen: die Glaubensaussage einer „spezifisch eucharistischen realen Gegenwart" des Leibes und Blutes Christi unter den sakramentalen Gestalten; die Begründung dieser Gegenwart in einem Wandlungsgeschehen (*„conversio"* der „Substanz" von Brot und Wein in die des Leibes und Blutes Christi); schließlich die geeignete Benennung dieser *„conversio"* als *„transsubstantiatio"* („Wesensverwandlung"). Letztere Ebene hält Sch. zutreffend für die „historische", „relative" und für die u.U. auswechselbare Einkleidungsform, wobei man freilich das Urteil darüber, ob ein neuer Begriff die alte Sache gleich gut aussagt, dem Lehramt der Kirche überlassen muß. Nicht ganz sachgerecht scheint die Ansicht von Sch., das Konzil habe mit dem Kanon von der „Transsubstantiation" nur die „Eigenart" der spezifisch eucharistischen Realpräsenz aussagen wollen: „Inhaltlich fügt der Kanon über die Transsubstantiation dem Kanon von der spezifisch eucharistischen realen Gegenwart nichts hinzu. Eucharistische ‚reale Gegenwart' und ‚Transsubstantiation' sind im Sinne der Konzilsväter zwei identische Aussagen" (29f; vgl. 30—34). Zwar hängt die Gegenwartsweise mit dem Zustandekommen der Gegenwart wesentlich zusammen; aber näher bestimmt wird doch durch „transsubstantiatio" zunächst nicht die Gegenwart (das *„vere, realiter et substantialiter"*), sondern die *„conversio"* als Begründung des Zustandekommens der Gegenwart. Hat nicht auch Luther am *„vere, realiter et substantialiter"* der Gegenwart festgehalten, allerdings — hauptsächlich, weil er die *„conversio"* ablehnte — nur für die Dauer der Abendmahlsfeier?

In einem weiteren Abschnitt (34—49) wendet sich Sch. dann dem Begriff der „Substanz" in der kirchlichen Tradition und aristotelischen Interpretation zu. Er wendet sich gegen die Auffassung, das Konzil „habe sich von einer aristotelischen Naturphilosophie gänzlich distanziert" (34f), da es — trotz des gegenteiligen Antrags eines Bischofs —

von bleibenden *„species"* statt von „Akzidentien" gesprochen habe. Er hat wohl recht, daß der philosophische Denkrahmen praktisch aller Konzilsväter damals scholastisch-aristotelisch geprägt war. Trotzdem darf man als sicher annehmen, daß das Konzil keine bestimmte Philosophie sanktionieren, ja: eine zu enge Bindung an ein philosophisches System vermeiden wollte. Dies kann man doch wohl aus der besagten Wortwahl schließen sowie der öfter wiederholten Versicherung, es sollten keine innerkatholischen scholastischen Diskussionen geschlichtet werden. Vor allem aber ist bedenkenswert, daß die Kirche den „Substanz-" und „Wandlungs"-Begriff in der Eucharistielehre schon vor dem eigentlichen Eindringen des Aristotelismus in die abendländische Theologie verwandte, nämlich bereits auf dem Konzil zu Rom 1079 im Glaubensbekenntnis des Berengar: Von Brot und Wein wird ein „substantialiter converti" ausgesagt, und von Christus bekannt, er sei gegenwärtig „in veritate substantiae" (vgl. Fr. Wetter, Die eucharistische Gegenwart des Herrn, in: H. Volk - Fr. Wetter, Geheimnis des Glaubens, Mainz 1968, 12f). Hier wird also praktisch schon unterschieden zwischen dem „Wesen" (der „Wirklichkeit") einer Sache und der „Erscheinungsform" derselben, so daß „die kirchliche Lehre von der eucharistischen Wesensverwandlung oder Transsubstantiation unabhängig vom aristotelischen Substanz-Akzidens-Schema entwickelt wurde und überhaupt von der aristotelischen Philosophie unabhängig ist", mit ihrer Ablehnung also auch nicht entfällt (Wetter, 15). Übrigens scheint auch Thomas von Aquin schon ähnlich wie das Tridentinum drei Ebenen zu unterscheiden: die besondere eucharistische Gegenwart (= „Glaubensebene"), die „Seinsverwandlung" (*„transentatio"*, *„conversio totius entis"*; = „ontologische Ebene") und die „n a t u r philosophische" (?) — so Sch. — Bennenung derselben als *„trans-substantiatio"* (41). Sch. fragt dann (42ff), ob nicht nur die Formulierung *„trans-substantiatio"*, sondern evtl. auch die *„conversio"* zum auswechselbaren Einkleidungsaspekt gehöre. Richtig weist er darauf hin, daß genau so fest wie die mittelalterliche Kirche schon die frühe Christenheit (vgl. östliche und westliche Väter und Liturgien) von einer „wirklichen", „radikalen Verwandlung" von Brot und Wein in Christi Leib und Blut überzeugt war (42f). Man darf allerdings bezweifeln, ob diese „Wandlung" nur „dynamisch" als Verlust der „natürlichen Selbständigkeit" von Brot und Wein (wie des Leibes bzw. der menschlichen Natur Christi bei der Inkarnation des Logos) und Aufnahme „in den Besitz des Logos" (bzw. seines Leibes) verstanden wurde oder nicht auch „ontologisch", als Veränderung im Seins- und Wesensbestand.

Richtig stellt Sch. fest, es sei für das tridentinische Glaubensdogma fundamental, „daß es nach der Konsekration keine W i r k l i c h k e i t Brot gibt" (48). Mit der Rede von der „substantiellen Verwandlung" sollte eine „Wirklichkeitsaussage" gemacht, eine schöpferische Umgestaltung der Wirklichkeit von Brot und Wein als „Glaubensgegebenheit", nicht bloß als „Einkleidungsaspekt" gelehrt werden, sonst stünde „der Realitätswert der Selbstgabe Christi im sakramentalen Brot auf dem Spiel" (54).

So erhebt sich die wichtige Frage: „W a s i s t W i r k l i c h k e i t?" (49—57). Wenn Sch. darauf nicht „naturontologisch" (= naturwissenschaftlich?), sondern wesentlich anthropologisch-personal antworten will, so sagt er zweifellos sehr Richtiges, aber es genügt trotzdem wohl nicht ganz. Die Wirklichkeit der Dinge ist nicht nur, was wir „von ihnen sehen und erfahren" (50), sondern sie „ist das, was sie ist, durch göttliche Einsetzung" (51); sie besteht in der Realisierung einer göttlichen Schöpfungsabsicht, in der Sinngebung durch Gott, der durch die Dinge wie unter Zeichen persönlich real gegenwärtig ist. Wirklichkeit ist kein „Gemächte" des Menschen, sondern „Mysterium, Gottes enthüllende und verhüllende Offenbarungsgestalt. Das tiefste Wesen von Personen und Dingen entzieht sich uns daher immer" (86). Auf der Grundlage dieses „fundamentalen", gottgewirkten „Sinnes für mich" geht der Mensch mit Recht immer wieder dazu über, die vorgegebene Welt zu „vermenschlichen", ihr eigene „Sinn-Stiftungen" aufzuprägen, „die bestimmen, was die Dinge auf Grund dessen, was sie selbst sind, konkret für mich bedeuten werden" (86f). Z. B. ist Brot anders, je nachdem, ob es ein Physiker behandelt oder ob es ein Mensch im Freundschaftsmahl teilt. „Die Sinnveränderung vollzieht sich gerade in der v e r m e n s c h l i c h t e n Welt, und in dieser ist sie substantiell", d. h. tiefgreifender, einschneidender als eine rein physisch-biologische Veränderung (88). — Hier muß — bei aller Anerkennung richtiger Anliegen — doch wohl gefragt werden, ob bei Sch. geschöpfliche „Wirklichkeit" zu sehr als mit „Sinn" einfachhin identisch gefaßt wird. Geschöpfliche „Wirklichkeit" h a t Sinn, sie i s t nicht einfachhin (auch von Gott her) „Sinn". — Gedanken aus dem 2. Kapitel schon in etwa vorwegnehmend, sagt Sch. sodann: Das „fundamentale Geschehen" (= die „Wirklichkeit"?) der Eucharistie ist nicht einfach die „Realpräsenz" als „objektive Gegebenheit", sondern „die aktuelle tatsächliche Selbstschenkung Christi, die eucharistische ‚reale Präsentation seiner selbst' ... Das ‚ontologische Moment' in der Eucharistie, Heilsgabe Gottes in Christus und deshalb aktuelles Heilshandeln Gottes in einem souverän-freien Akt der Selbstschenkung, ist gerade dieses ‚Schöfungsmoment'" (53). „Diese göttliche Schenkung ergreift die weltliche Wirklichkeit des Brotes schöpferisch" (ebd.); Brot und Wein werden „dermaßen ihrer weltlichen Selbständigkeit, ihrem ‚Selbst-Sein' entzogen ..., daß sie zur sakramentalen Erscheinungsform der himmlischen Leiblichkeit Christi selbst — d. h. deren realen Gegenwart für mich — werden" (56).

In dem 2. K a p i t e l (58—102) wird sodann eine „N e u i n t e r p r e t a t i o n d e r G l a u b e n s f o r m u l i e r u n g" versucht. Ausgangspunkt neuerer Bemühungen ist „die nicht naturphilosophische, sondern anthropologische und deshalb formell sakramentale Betrachtungsweise" (60). Nach Sch. führten fünf Faktoren zu einer neuen Sicht: der „Konflikt zwischen Aristotelismus und moderner Physik", der zur Klärung brachte, es handle sich nicht um eine „physische, sondern eine metaphysische Verwandlung von Brot und Wein" (62); dann die „Wiederentdeckung der sakramentalen Symboltätigkeit", woraus „Sakramente" (richtig, aber doch etwas verengt) verständlich werden als „zwischenpersonale Begegnungen zwischen den Gläubigen und Christus" (63—66); ferner die Schwierigkeiten eines modernen existentiellen Denkens gegenüber dem „Substanzbegriff des Tridentinums" (66—68); weiter die Wiederentdeckung anderer Formen „wirklicher Gegenwart" Christi (vgl. Vaticanum II, Liturgiekonstitution Nr. 7) und das Bemühen um Klärung ihrer Beziehung zur spezifisch eucharistischen Realpräsenz (69f); schließlich das Verlangen nach der Ökumene (69f).

In einem weiteren Abschnitt skizziert Sch. sodann einige Versuche neuerer Interpretationen der eucharistischen Gegenwart (70—81). Gemeinsam ist ihnen, daß sie „Transsubstantiation", „Wandlung" nicht „naturphilosophisch", auch nicht „metaphysisch", sondern „sakramental-anthropologisch" erklären wollen. Nach I. de Baciocchi werden dadurch, daß der Herr sich in den Zeichen von Brot und Wein gibt, diese „Gaben" objektiv und grundlegend „verwandelt" (nicht „eine Substanz, die h i n t e r der phänomenalen Welt liegen soll": 72). A. Vanneste will unterschieden wissen zwischen dem, „was die Dinge für Gott (und für den Gläubigen) sind, und dem, was sie für unsere menschliche profane Erfahrung sind. Der Mensch gibt den Dingen nicht ihren letzten Sinn. Wenn Gott diesem Brot eine andere Bestimmung gibt, i s t dieses metaphysisch etwas anderes" (73f). Nach B. Welte ändert sich das Sein eines Dinges (= *„conversio entis"*), wenn der „Beziehungszusammenhang" geändert wird (z. B. ein gefärbtes Tuch wird zur Nationalflagge). So gibt in der Eucharistie der Sohn Gottes, nicht irgendein Mensch, Brot und Wein einen neuen „Sinn". Der Engländer Ch. Davis setzte die Linie de Baciocchis fort. Die Holländer Schoonenberg und Smits gingen aus von der „personalen" (nicht nur „räumlichen") mitmenschlichen Gegenwart, die durch Zeichen leiblich vermittelt, angeboten und empfangen wird. Sie betonen die Einzigartigkeit der Selbstgabe Christi in Brot und Wein und führen die Begriffe „Transsignifikation" und „Transfinalisation" ein. Es ist aber doch wohl sehr bedenklich, wenn Schoonenberg in diesem Zusammenhang sagt: „Dieser Schatz" (nämlich des Glaubens an Christi sakramentale Gegenwart) „wird ... nicht geraubt werden, wenn diese Gegenwart Christi unter den Gestalten ganz und gar in seine Gegenwart in der Gemeinde verlegt wird" (80).

In einem letzten Abschnitt legt Schillebeeckx seine eigene Auffassung von der „spezifisch eucharistischen ‚wirklichen Gegenwart'" (81—102) dar, beginnend mit den biblischen Voraussetzungen (81—84). Er will bereits im NT eine zwar berechtigte, aber auch gefährliche „Akzentverschiebung" sehen: Christi eschatologische Gnadengemeinschaft, die „wirkliche Gegenwart in seiner Gemeinde wird kultisch in seine reale Gegenwart unter den Gestalten von Brot und Wein konzentriert" (82). Tatsächlich handelt es sich doch wohl um die schon frühzeitige Erkenntnis des entscheidenden Aspektes der eucharistisch-sakramentalen Realität. Noch einmal wird dann von Sch. ausführlicher das „Grundprinzip" behandelt: „Wirklichkeit ist kein Gemächte des Menschen" (84—97), wozu oben schon Einiges referiert wurde. Die unsichtbare Wirklichkeit der Dinge tritt in Zeichen (Phänomenen) in Erscheinung, mit denen sie nicht einfach identisch ist, von denen sie aber auch nicht getrennt werden kann. „So ist auch unser Erfahrungsinhalt von Brot und Wein immer schon Zeichen einer sich uns entziehenden Wirklichkeit auch außerhalb des eucharistischen Kontextes" (86). In den sakramentalen Zeichen der Eucharistie kommt nun noch einmal eine höhere Wirklichkeit zur Erscheinung. Nach diesen gewiß von allen angenommenen Aussagen präzisiert Sch. sein Anliegen genauer: „Die eucharistische Transsubstantiation kann man nicht isoliert von dem Bereich der Sinngebung im sakramentalen Zeichen sehen", welches d a s M a h l ist, „in dem Brot und Wein genossen werden" (89f). In dem eucharistischen „Gedächtnismahl werden Brot und Wein Subjekt einer neuen S i n n - S t i f t u n g, nicht von Menschen, sondern des i n der Kirche lebenden Herrn, wodurch sie zu Z e i c h e n der wirklichen Gegenwart Christi, der sich uns selbst gibt, werden" (92). Die „sakramentalen Speisen" sind dabei „nicht nur das realisierende Zeichen der realen Gegenwart Christi für uns, sondern auch der realen Gegenwart der Kirche (und darin auch unserer realen Gegenwart) für ihn" (94). Man fragt sich hier, ob nach dieser Deutung (neue „Sinn-Stiftung") sich am S e i n von Brot und Wein wirklich etwas ändert; auch ist die primäre Richtung der Hingabe des in der Eucharistie gegenwärtigen Herrn die an den Vater (in Gehorsam und Liebe), allerdings wirklich f ü r die Menschen (in Liebe); ebenso ist die primäre Richtung der Hingabe der Gläubigen in der Eucharistiefeier die „in Christus" an den Vater, damit notwendig aber auch an die Brüder.

Abschließend stellt Sch. die entscheidende Frage, ob „Transsignifikation" oder neue „Sinn-Stiftung" des Mahles mit der „Transsubstan-

tiation" zusammenfalle oder deren „Folge" („Implikation") sei. Man muß, so antwortet er, schon allgemein unterscheiden zwischen der „Wirklichkeit" und ihrer „phänomenalen Erscheinung", die sich nicht völlig decken (98f). Das „Erscheinende" ist „Z e i c h e n der Wirklichkeit", und die „Erscheinung" wird mitbestimmt durch die Verfassung des Menschen (99f). In der Eucharistie nun „erscheint" der Leib des Herrn in sakramentaler Gestalt. Es „hängen Transsubstantiation (conversio entis; was i s t die vorhandene Wirklichkeit? Christi Leib) und Transsignifikation (neue Sinn-Stiftung oder Zeichenwert) unlöslich zusammen, aber man kann sie n i c h t s c h l e c h t h i n identifizieren... Die Bedeutung der phänomenalen Gestalten Brot und Wein wandelt sich, w e i l kraft des schöpferischen Geistes die Realität sich gewandelt hat, auf die das Phänomenale hinweist: Nicht mehr Brot und Wein i s t, sondern nichts weniger ist als der ‚Leib des Herrn', mir zur geistigen Speise angeboten" (101).

Es besteht kein Zweifel, daß Sch. an der Tatsache einer spezifischen eucharistischen realen Gegenwart des Auferstandenen festhält. Auch ist die neue Realität unter dem sakramentalen Zeichen und die neue Sinn-Stiftung nicht „menschliches Gemächte", sondern „hervorgerufen durch die neuschaffende Tätigkeit des Hl. Geistes" (102), göttliche Tat. Es ist aber bemerkenswert, daß Sch. ohne den alten Ausdruck „Transsubstantiation" neben dem der „Transsignifikation" nicht auskommt, wodurch sich wiederum die Frage erhebt, was „Substanz" besagt, was „Realität", „Wirklichkeit" ist, die sich mit der „Erscheinung" nicht einfach deckt. Es scheint, daß der „Wirklichkeits"-Begriff bei Sch. zu einseitig anthropologisch-existential geprägt ist: „Wirklichkeit" bedeutet „Sinn-Haben" für den Menschen (In-Beziehung-Stehen zum Menschen), das von Gott oder vom Menschen selbst gesetzt wird. Dies ist natürlich ein sehr entscheidender und wohl oft übersehener Gesichtspunkt, aber er allein dürfte doch nicht genügen. „Transfinalisation" und „Transsignifikation" geschehen tatsächlich bei der eucharistischen „Wandlung": Das Brot wird aus seinem bisherigen Bezugssystem herausgenommen und in ein neues eingefügt. Es erhält einen neuen Sinn und einen neuen Zweck – durch Gottes Schöpfermacht –, w e i l es zu einem neuen Sein, zu einer anderen Wirklichkeit w i r d. Sicher kann man auch sagen, daß die neue Sinn-Stiftung bei der Eucharistie so radikal und tiefgreifend ist, d a ß sich auch das Sein von Brot und Wein wandelt. Aber aus sich besagen „Transsignifikation" und „Transfinalisation", auch wenn sie von Gott gesetzt werden, noch keine Änderung des Wesens einer Sache; z. B. bleibt das Wasser bei der Taufe Wasser, das Öl bei der Krankensalbung Öl. Bei den eucharistischen Gaben aber geht eine „seinshafte Verwandlung" vor sich in einer Tiefe, in Dimensionen, die der Alltagserfahrung oder der Naturwissenschaft nicht mehr erreichbar sind (vgl. Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. 9. 1967, Nr. 47; Fr. Wetter, aaO., S. 19–27). Sinn, „Zweck und seinshafte Beschaffenheit bedingen einander" (Wetter, S. 26f). Es wird also doch wohl dabei bleiben müssen, „Wirklichkeit" („Wesen") in der Eucharistie nicht naturwissenschaftlich und nicht n u r anthropologisch-existential, sondern grundlegend „metaphysisch" zu verstehen, so schwer (oder unmöglich) es ist, den genauen Inhalt des „Wesens" von Brot und Wein anzugeben. Jedenfalls ist mit der „Wesensverwandlung" ein Stück „neue Schöpfung", beginnende Verklärung und Umwandlung der materiell-kosmischen Welt zum „neuen Himmel und der neuen Erde" im auferstandenen Christus gegeben. Vgl. zum Ganzen noch: O. Semmelroth, Eucharistische Wandlung, Kevelaer 1967; F. Holböck, Credimus. Kommentar zum Credo Pauls VI., Salzburg 1969, 181–197; G. B. Sala SJ, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma: ZKTh 92 (1970) 1–34 (weiterführende Gedanken zu Schillebeeckx).

O s n a b r ü c k. W i l h e l m A v e r b e c k.

Heinzmann, Richard: **Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai.** Einleitung und Quaestionenverzeichnis. (Veröffentl. d. Grabmann-Institutes, Neue Folge 1) Paderborn: Schöningh 1967. 93 S.; kart. DM 12,—.

Die *Disputationes* und zwei weitere Werke des Pariser Theologen Simon von Tournai († 1201) sind gedruckt. H. bietet hier auch eine Übersicht über die Themen des in sechs Hss. überlieferten Frühwerkes. Er datiert dieses (10) (ohne Begründung) als „sehr wahrscheinlich zwischen 1170 und 1175 entstanden" (L. Hödl, LThK² 9, 722: 1165—1170). Der Hauptteil der „Einleitung" ist der Frage gewidmet, inwieweit Simon hier schon das realphilosophische Schrifttum des Aristoteles rezipiert. H. konstatiert einerseits den entscheidenden Wandel, daß Simon erstmals nicht mehr in Platon (oder Boethius) „den Philosophen" sieht, sondern in Aristoteles (18f), anderseits läßt er nur die Kenntnis der *Metaphysica vetustissima* als möglich gelten (22). Der Text des Themenverzeichnisses ist ausschließlich Cod. Paris. Nat. lat. 14 886 entnommen. Ohne den Versuch, „den besten Text herzustellen" (23), sind zwei weitere Hss. im Apparat kollationiert.

Über den Inhalt der *Institutiones* wird in der „Einleitung" außer der Aufzählung der acht Teile (*Distinctiones*) nur gesagt, daß „die Eschatologie nicht mehr behandelt ist" (10). Der Untertitel „Quaestionenverzeichnis" ist insofern ungenau, als z. B. unter den vierzehn Themen der *Distinctio* I nur eine einzige *Quaestio* vorkommt; formal kollidiert er auch sowohl mit dem Titel *„Institutiones"* wie mit der Einteilung in Kapitel. — Was die theologiegeschichtliche Einordnung angeht, so fällt lediglich die Bemerkung, daß Simon sich als „Porretaner" ausweise (19). Aus dem Inhalt, besonders aus *Distinctio* IV, ist leicht zu ersehen, daß z. B. der Einfluß von Dionysius und Eriugena stark ist. Weitere Fragen, die sich aufdrängen: Inwieweit bedeutet bei Simon *„sacra pagina"* noch „Heilige Schrift"? Inwieweit schon so viel wie (dogmatische) Theologie? Wie verhalten sich Inhalt und Aufbau der *Institutiones* zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, und wie z. B. zu den *Sententiae divinitatis*?

M a i n z. R u d o l f H a u b s t.

Javelet, Robert: **Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille.** (Thèse pour le doctorat de Théologie, Université de Strasbourg) Paris: Letouzey & Ané 1967. Tome I: Texte XXIV, 467 S., Tome II: Notes XL, 382 S.; kart. F. 120,—; DM ca. 96,—.

Nimmt man die Entfaltung der scholastischen Methode und den Ausbau umfassender Lehrsysteme zum Maßstab, so erscheint das 12. Jahrhundert im Vergleich zu dem „goldenen Zeitalter" des 13. Jahrhunderts als „silbern" (IX), als „Vorscholastik" (!). Die christliche Spiritualität des Mittelalters dagegen hat schon in Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux (de Citeaux) und Wilhelm de St. Thierry sowie in den großen Viktorinern Hugo und Richard ihre dynamischen Neuaufbrüche und ihre lebendigste Selbstdarstellung erfahren. Nicht das 13., sondern schon das 12. Jahrhundert ist „le siècle d'or de la contemplation" (226). In seiner Geistigkeit, die an der menschlichen Selbsterfahrung und Freiheit stärker als an einer Metaphysik der Wesensordnung interessiert ist, steht es auch dem modernen Personalismus näher als das 13. Jh. (XII; 454–456).

Schon seit dreißig Jahren „lebt" Javelet in dieser großartigen Zeit (XIV). Ihr (einschließlich Thomas Gallus [† 1246], der in seinen Kommentaren der Mystik des Ps.-Dionysius die stärkste Ausprägung im Sinne der *Theologia negationis* gab) gelten seit 1958 seine Hauptveröffentlichungen. In dieser seiner theologischen „These" sind mehr als hundert Autoren, z. T. aus Handschriften, benützt, und zwar nicht nur im Hinblick auf die verschiedenen Fassungen und Definitionen, die bei ihnen *in abstracto* das Begriffspaar Bild und Ähnlichkeit erfährt, sondern in einem z. T. recht intensiven und konkreten Nachvollzug der gesamten Rolle, die das Denk- oder Vorstellungsschema von Urbild und Abbild sowie die Unterscheidung (oder auch Identifikation) von Bild und Ähnlichkeit in ihrer gesamten Theologie spielt.

So differenziert sich das Material, das J. zu bewältigen sucht, in eine ungeheure Vielfalt von Einzelaussagen. Um seine Studie nicht zu „pulverisieren", legt er einen systematischen Aufbau zugrunde, und zwar die „klassische Einteilung der Theologie" (XIf). Das ermöglicht es ihm, jeweils grundlegend das gemeinsame Gedankengut zu skizzieren, aber auch, in diesem Rahmen das für die bedeutendsten Autoren und Schüler Charakteristische kontrastreich zu nuancieren. Der Anmerkungsband verarbeitet die Details. Um auch diese leicht zugänglich zu machen, bietet er abschließend außer dem Namen-Index (323–339) u. a. auch Übersichten (340–376), die in Stichworten auf das hinweisen, was das Ganze an quellenanalytischen und ideengeschichtlichen Forschungsergebnissen enthält.

Das vorliegende Werk hat sich von dem ursprünglichen Thema „Contemplation et extase au XIIe siècle" her entwickelt. Das Leitwort „extase" trat zurück. Der Schwerpunkt in dem Beitrag des 12. Jh. zur kontemplativen und mystischen Theologie ist geblieben. Was z. B. die Schule von Chartres und der mittelalterliche Boethianismus sowie Abaelard in der Geschichte der scholastischen Philosophie und Theologie bedeuten, wird im Vergleich damit (außer im Kap. III, S. 103—106) nur am Rande berührt. Die Theologie des geistlichen Lebens im 12. Jh. hat eine um so reichhaltigere und eindringendere Untersuchung und Darstellung gefunden, welche die bisher vorliegenden Monographien (von A. Landgraf, O. Lottin und M. D. Chenu) glücklich ergänzt und für ihren Sektor nicht nur als Kompilation, sondern aufgrund eigenständiger Forschung weit über diese hinausgeht.

Das 12. Jh. schöpft stark aus der antiken Tradition. Doch explizite Zitate sind im allgemeinen selten. Die Texte haben im Laufe der Jahrhunderte auch derartige Umformungen erfahren, daß eine exakte Beantwortung der Quellenfrage noch zahlreicher minutiöser Untersuchungen bedarf (X, 1). J. hat sich immerhin durchgehend um den Aufweis bemüht, was aus Überlieferung stammt. Er ordnet dieses jeweils nach Möglichkeit auch in den geistesgeschichtlichen Ursprungsort ein. In dem präliminaren 1. Kapitel (1—66) stellt er die ganze Vorgeschichte des Themas „Bild und Ähnlichkeit" von Platon bis Johannes Eriugena im Überblick dar. Als ein Beispiel für die Umsicht dieser Darstellung sei der Einspruch erwähnt, den J. gegen die Erklärung H. Crouzels (Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956, S. 34) erhebt, daß nach Platon „nur das Sinnenfällige Bild sein könne" (II, S. 2, Anm. 7). — Bei dem Umfang, in dem die Anmerkungen zu allen Kapiteln Quellentexte anführen und interpretieren, ist eine ähnlich ergiebige Berücksichtigung der Sekundär-Literatur von vornherein nicht zu erwarten. Es überrascht jedoch, daß J. das Schrifttum des (Ps.-)Dionysius nur nach Patr. Graeca 3 und französischen Übersetzungen zitiert, statt die *„Dionysiaca"* (ed. Descleé de Brouwer, Paris 1937), die auch die dem Mittelalter vorliegenden lateinischen Übersetzungen enthalten, wenigstens mitzubenutzen. Auch den *„Plato Latinus"*, von dem seit 1940 vier Bände in *Corpus Platonicum Medii Aevi*, ed. R. Klibansky (*in aedibus Instituti Warburgiani Londonii*) erschienen sind, scheint J. nicht zu kennen. Dem Dogmengeschichtler wird z. B. bei der trinitarischen Ausdeutung des Seelengleichnisses im Sinne Augustins in mehreren Kapiteln die Nichterwähnung von M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, sowie von A. Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, auffallen.

Der Kern des Werkes behandelt zunächst (in Kap. II) den trinitätstheologischen Gebrauch des Begriffspaares Bild und Ähnlichkeit: Der Sohn ist „das Bild des Vaters"; kraft seiner Inkarnation, in Christus, versichtbart dieses Bild sich und den Vater als „das Prinzip der Ähnlichkeit". Der am Kaiserhof zu Konstantinopel schreibende Hugo Etherianus neigt unter dem Einfluß griechischer Väter (Athanasius, Basilius, Kyrill v. Al.) auch dazu, den Hl. Geist als „Bild des Sohnes" zu bezeichnen (67—101). Das III. Kapitel befaßt sich mit der die platonische Ideen- und Nous-Lehre christlich umformenden Vorstellung, daß der Vater im Logos die ganze Schöpfung präkonzipiert und das All im Sohne als dem Urbild der Schöpfung „präexistiert" (102—124). Das IV. Kapitel gilt der Hierarchie der sich im Stufenbau des Kosmos darstellenden progressiven Verwandtschafts-Ähnlichkeit mit Gott und dem bei Isaak von Stella besonders prägnant dargelegten Leitgedanken: Der Mensch ist der Mikrokosmos, der reale Inbegriff der Gesamtschöpfung (124—157). Nach einem Seitenblick auf die rein-geistige Gottebenbildlichkeit der Engel sind die Kapitel VI—X (169—450) vollends auf den nach Gen. 1, 26f als Bild (des Dreieinen) Gottes (oder ad Imaginem = Christum) erschaffenen Menschen sowie auf dessen gnadenhafte Verähnlichung und Einung mit Gott konzentriert. Es würde zu weit führen, hier alle Einzelthemen zu nennen. Aus Kap. VII (246—297) hervorgehoben sei der Kontrast: Dignité de l'image de Dieu — La dissemblance sowie die eindeutige Lehre: Kraft seiner Geistigkeit und Freiheit bleibt der Mensch auch in der Sünde, weil *„capax Dei"*, Bild Gottes.

Die beiden letzten Kapitel (368—450) erörtern die Bedeutung, die nach den „auteurs spirituels" des 12. Jh. dem gläubigen Erkennen sowie der Liebe zu Gott und dem Mitmenschen für die aktuelle Ausprägung und gnadenhafte Vollendung der imago Dei durch Christus als die Imago Dei recreans (398ff) zukommt. Hier seien diese Feststellungen unterstrichen: Es waren nicht etwa Hugo und Richard von St. Viktor, die die Zeichenfunktion der sichtbaren Welt für die Gotteserkenntnis (die freilich alles Sinnfällige übersteigen muß) unterschätzten. Der Scholastiker Abaelard hat vielmehr „mit einer Theologie der geschlossenen Begriffe begonnen" (374). Die „speculatio" der ersteren (371ff) sieht als solche in allem Geschaffenen einen Spiegel des Göttlichen; ihrem personalen Selbstverständnis lag es erst recht ferne, sich in sich selbst einzukapseln (433f). Deshalb hält es J. auch für ein Mißverständnis, daß das „ontologische Argument" Anselms nur einen trügerischen Sprung aus der logischen Sphäre in die Wirklichkeit darstelle. In Anselms Dialektik drücke sich vielmehr die Grundüberzeugung aus, daß der wirklichkeitsoffene menschliche Geist „nichts erkennen könne, das nicht existiert", und daß darum zumal die Nichtexistenz des Absoluten, das bei der Betrachtung der Weltwirklichkeit als notwendig existierend konzipiert werde, etwas Undenkbares sei (390—408, bes. 396f). In seinem Schlußwort äußert freilich J. selbst den Zweifel, ob die „Spirituels" des 12. Jh. nicht eine *Theologia gloriae* intendierten, die den irdischen Menschen überfordert.

Mainz. R. Haubst.

Codices manuscripti operum Thomae de Aquino recensuerunt H. F. Dondaine et H. V. Shooner cooperantibus sociis Commissionis Leoninae. Tom. I: Autographa et Bibliothecae A-F. (Editores Operum Sancti Thomae de Aquino 2) Commissio Leonina Romae ad Sanctae Sabinae 1967. XV, 381 S.

Seit 1953 haben Mitglieder der Leoninakommission die europäischen und nordamerikanischen Bibliotheken nach Handschriften der Werke des hl. Thomas durchforscht. Man wollte ein möglichst vollständiges Verzeichnis aller noch vorhandenen Manuskripte erstellen. Das Ziel war, die Editionsarbeit selbst zu erleichtern und einen Überblick über die Verbreitung der Thomasschriften zu vermitteln. Gerade die letztgenannte Absicht ist zu begrüßen, da erst eine solche Bestandsaufnahme ein Urteil über den mittelalterlichen Einfluß des Aquinaten ermöglicht.

In die Liste wurden nicht aufgenommen: 1. Handschriften, die nicht mehr aus dem 15. Jh. stammen, weil diese, soweit bekannt, von Drucken abhängen. 2. Solche, die lediglich apokryphes Material enthalten (Ausnahme: Avignon 251 mit sieben umstrittenen Opuskeln). 3. Liturgische Handschriften des Fronleichnamsofficiums und von Thomas zugeschriebenen Gebeten. 4. Solche, die nur Verzeichnisse, Konkordanzen, Korrektorien und sehr knappe Auszüge enthalten. Dagegen werden alle Fragmente und isolierte Blätter aufgeführt, die textgeschichtlich wichtig sind. Ferner alle bedeutenden Auszüge und Werke von umstrittener Authentizität sowie die seit 1900 verlorenen oder vernichteten Handschriften. Schließlich auch die, die nach 1900 in Bibliotheks- oder Versteigerungskatalogen aufgeführt waren und bisher nicht wiedergefunden wurden. Daß das Bemühen um Vollständigkeit nicht immer erfolgreich war, erklären die Bearbeiter (S. VIII) ausdrücklich. Die meisten Handschriften wurden von den Mitarbeitern an Ort und Stelle überprüft, andere wenigstens im Mikrofilm, Angaben aus zweiter Hand sind daher ganz selten. Die Beschreibung der Manuskripte ist kurz, enthält aber alles Wesentliche hinsichtlich Alter, Material, Umfang, Pagination usw. Besonders wertvoll für den Leser, der mehr an der geistesgeschichtlichen Seite des Verzeichnisses interessiert ist, sind die Hinweise auf Zeit und Ort der Entstehung, auf Namen der Abschreiber und Besitzer sowie auf alte Bibliotheksvermerke. Am Schluß des Bandes sind 12 Textreproduktionen beigegeben, davon 6 Proben aus Autographen. Das vollständige Handschriftenverzeichnis wird ein höchst wichtiges Hilfsmittel zur literargeschichtlichen Kenntnis des mittelalterlichen Thomismus sein.

Walberberg. Ulrich Horst OP.

Pottmeyer, Hermann J.: **Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft.** Die Konstitution über den katholischen Glauben *„Dei Filius"* des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission. (Freiburger Theologische Studien, Heft 87) Freiburg-Basel-Wien: Herder (1968). 517 S., 105 S. Dokumentenanhang; kart. DM 60,—.

Die Definitionen und Beschlüsse des „Vatikanischen Konzils" schienen, so lange es kein Vaticanum II gab, die letzte Station der Konziliengeschichte und das letzte Wort einer allgemeinen Kirchenversammlung zu sein. Erst seit dem zweiten Konzil dieses Namens wird das nun als Vaticanum I bezeichnete Konzil aus seiner ins Zeitlose entrückten Höhe herabgeholt und auch im Bereich der systematischen Theologie in seiner geschichtlichen Bedeutung und Bedingtheit zu würdigen gesucht. Das kann nicht ohne Auswirkung auf jene dogmatischen und fundamental-theologischen Entwürfe bleiben, die auf einem ungeschichtlichen Verständnis des Vaticanum I aufgebaut waren.

Die Untersuchung der dogmatischen Konstitution *„Dei Filius"*, die P. vorlegt (es handelt sich um die überarbeitete Fassung einer römischen Dissertation), setzt hier an und leistet einen bedeutenden Beitrag für ein sachgerechteres, weil geschichtlicheres, Verständnis dieser Konstitution und damit zugleich auch für eine größere Freiheit der Fundamentaltheologie von ungeschichtlichen Bindungen an Geschichtliches. Daß die Relativierung des Vaticanum I durch P. unter dem Stichwort einer „Rehabilitierung" (11) dieses ungeliebten Konzils vorgenommen wird, mag zum Teil mit der Sympathie des Autors für den nach seiner Ansicht häufig mißverstandenen Gegenstand seiner Untersuchung, mit dem Ort der Abfassung der Dissertation und auch mit apologetischen Motiven, von denen die Arbeit trotz einer durchaus kritischen und selbständigen Grundhaltung nicht frei ist, zusammenhängen, hat aber in erster Linie sachliche Gründe. Die Verfasser der Konstitution *„Dei Filius"* wußten nämlich selbst noch sehr genau um die Bedingtheit und um die einseitige Blickrichtung ihres ganz bewußt auf bestimmte Irrtümer und Positionen bezogenen Textes; dieses Wissen und diese Absicht nachweisen bedeutet im Akt des Relativierens der späteren verabsolutierenden Auslegung eine Art Ehrenrettung des Konzils und folglich eine Befreiung der Theologie von Bindungen, die nicht auf das Konzil selbst, sondern auf dessen ungeschichtliche Auslegungen zurückgehen.

Die weit ausholenden geschichtlichen Einordnungen, die der Verfasser vornimmt, zeigen sehr gut die vom Konzil wegen seiner zeitgeschichtlich-polemischen Ausrichtung bewußt in Kauf genommene, ja geradezu intendierte Einseitigkeit — eine Einseitigkeit, die allerdings in manchen Punkten (z. B. in der Frage des Offenbarungsintellektualis-

mus) nach dem Urteil des Verfassers nicht soweit geht, wie es heute manche pauschale Abwertungen des Konzils wahrhaben wollen. Dasselbe gilt für die Frage des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft, wo die vom Konzil getroffenen Entscheidungen „richtiger" und „besser" sind, als man auf Grund der bisherigen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte annehmen konnte. Gerade diesem auf eine „wesensgerechte Unabhängigkeit und Freiheit der Wissenschaft" (12) zielenden Verständnis widmet P. seine besondere Aufmerksamkeit, was auch in dem Titel der Untersuchung zum Ausdruck kommt. Die Frage, ob der Verfasser hier in seinem Bestreben, Verschüttetes freizulegen und das Konzil gegen manche seiner Ausleger zu verteidigen, nicht Überinterpretationen gibt, wird man freilich stellen müssen.

Die Arbeit P.s kann man als eine historische Untersuchung zur Geschichtlichkeit systematischen theologischen Denkens bezeichnen. Als solche ist sie eine eigenständige, umsichtige und wertvolle Leistung in Form eines theologiegeschichtlich orientierten und textgeschichtlich durchgeführten Kommentars zu *„Dei Filius"* – des ersten seit dem J. A. Vacants aus dem Jahre 1895. Das Unternehmen P.s war sinnvoll und nötig nicht nur wegen der inzwischen eingetretenen Wandlungen der genannten Art, sondern weil er über die von I. D. Mansi 1923–27 veröffentlichten Texte hinaus die Voten Franzelins und Peccis und den Fragebogen zum Votum Peccis im Vatikanischen Geheimarchiv benutzen konnte (sie sind dem Buch als Anhang beigegeben).

Nach Anlage, Verfahren, minutiöser Detailbehandlung und auch nach dem indirekt bekundeten Anspruch des Verfassers will die Untersuchung ein Kommentar zu *„Dei Filius"* sein. Einen vollständigen, historisch-kritischen Kommentar kann man sie indessen nicht nennen. Das liegt nicht zuletzt an der auch auf die Methode sich auswirkenden betont herausgestellten Gegenwartsbezogenheit der Arbeit. Die vielfachen Bezugnahmen auf moderne und vielfach durchaus gute, in das Konzept des Verfassers passende, aber nicht zur Sache eines Kommentars gehörige und auch in keinem direkten Bezug zum Text stehende Literatur geben der Arbeit eine augenfällige Aktualität, jedoch teilweise auf Kosten einer Auseinandersetzung mit der eigentlichen Fachliteratur. Man hätte sich mehr philologische und methodische Strenge gewünscht und eine Auseinandersetzung Punkt für Punkt mit der Fachliteratur. Dann wäre das Neue vom Alten und das Richtige vom Falschen besser unterscheidbar geworden und der eigentliche Forschungs- und Erkenntnisfortschritt der Untersuchung sichtbarer in Erscheinung getreten. Daß der Verfasser wegen der großen Materialfülle und natürlich auch infolge der Beschränkung auf die Thematik Glaube – Vernunft – Wissenschaft die Stücke wegläßt, die sich mit den Quellen der Offenbarung, mit der Interpretation der Schrift und dem Magisterium der Kirche befassen, geht zu Lasten einer Vollständigkeit, die durch größere Konzentration auf das wirklich Einschlägige wohl realisierbar gewesen wäre.

P. gliedert die Untersuchung in 7 Kapitel. Die ersten drei sind der Einordnung des Konzils und der Konstitution *„Dei Filius"* gewidmet, die übrigen vier befassen sich mit den Kapiteln der Konstitution über „Die Lehre von Gott dem Schöpfer", „Die Lehre von der Offenbarung", „Die Lehre vom Glauben" und „Die Lehre über das Verhältnis von Glauben und Wissen". Das Konzil erscheint seiner Geschichte und seiner Absicht nach als Höhepunkt der restaurativen kirchlichen Bewegung des 19. Jh. Die Vorarbeiten, die Konzilsverhandlungen und auch noch die Rezeption der Konstitution sind von daher gezeichnet. Entgegen einer weitverbreiteten Ansicht, von der P. sich absetzt, geht die wirkliche Leistung der Konstitution jedoch weit darüber hinaus, weil sie „grundsätzlich ... die traditionalistische Verketzerung und Aufhebung der Vernunft zugunsten der Autorität abgelehnt" und „die feierliche Anerkennung der Wahrheitsmomente im Anliegen der Aufklärung" (!) ausgesprochen hat (460), indem sie der Vernunft eine „genuine Befähigung zur Wahrheitserkenntnis" zusprach und darin „eine Möglichkeitsbedingung des Glaubens" erkannte (461). Daß das Konzil die Freiheit, Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Wissenschaften feierlich erklärte, wertet P. als „revolutionären Schritt" (461). Das Konzil bejahte damit die „Säkularisierung" (461). P. schränkt in seinem Schlußwort diese Urteile allerdings dahingehend wieder ein, daß das Konzil doch immer noch „von der Vorstellung einer im Dienst der Autorität sich betätigenden Vernunft ausging" und überall dort, wo Glaube, Lehramt und Autorität von Vernunft und Wissenschaft bedroht schienen, in eine „überaus starke Betonung der Autorität" auswich (467).

Diese letzte Feststellung entspricht zweifellos dem Sachverhalt. Daß P. sie praktisch nur als kritische Randbemerkung gegenüber dem groß herausgestellten Ja des Konzils zur Vernunft- und Wissenschaftsautonomie anbringt, ist indessen für den Gang und das Resultat seiner Analysen bezeichnend. Wenn er z. B. S. 462 zusammenfassend erklärt, das Konzil habe „nicht die Vernunft und das Vernunftwissen als solches, sondern einen unkritischen Glauben an die Vernunft, ganz einfach den Versuch der Selbstsetzung und Selbstsicherung der Vernunft" verurteilt, so liegt hier des Pudels Kern, denn der strittige Punkt war und ist gerade der der autonomen Vernunft. Aussagen wie die, man müsse es bedauern, „daß das Konzil in seiner Gesamtheit und seine Theologen die kritische Frage nicht verstanden haben, die die Wissenschaften und ihre Ergebnisse an ihr Offenbarungsverständnis und die lehramtliche Deutung der Offenbarung, kurzum an ihre Theologie stellen"; die „Eigenständigkeit der Wissenschaft" und sogar „die Ausdrücke der Wertschätzung für die Erfolge der Wissenschaften" würden „letztlich doch abstrakt bleiben" (424); das „tiefe Mißtrauen gegenüber den Wissenschaften und ihren Ergebnissen und ihren Methoden" sei „auffallend"; es dränge sich die Frage auf, „ob in den genannten Phänomenen und in der Demonstration der Überlegenheit, wie sie den Text prägt, sich nicht das nichteingestandene Gefühl der Ratlosigkeit und Unterlegenheit auswirkt" (428) einerseits — und anderseits dann die volltönende Versicherung, das Konzil habe den höchsten Ausdruck „für die Würde der menschlichen Wissenschaften und ihre letzte Sinnerfüllung" gefunden (430) und die Kirche habe „in feierlicher Erklärung die Eigenständigkeit, selbständige Methode und die wesentliche Unabhängigkeit der Wissenschaft von der Glaubensautorität anerkannt" (431) lassen sich schwer auf einen Nenner bringen. Das Gefühl solcher Unausgeglichenheit, die darin zu gründen scheint, daß das Problem der Vernunftautonomie in seiner letzten Radikalität nicht erfaßt ist, hat der Leser an manchen Stellen — etwa auch dort, wo darauf hingewiesen wird, die Konzilstheologen seien nicht in der Lage oder nicht willens gewesen, die Anliegen von Hermes und Günther zu erfassen und zu würdigen, und wo auch durchaus differenzierend über Hermes' und Günthers Denken berichtet wird, wo aber dann schließlich doch der Vorwurf übernommen wird, die beiden würden letztlich den Glauben nicht mehr „auf Gott selbst", sondern nur auf die autonome Vernunft gründen.

In dem Kommentar zum dritten Kapitel der Konstitution (Die Lehre vom Glauben) fällt auf, welche Auslegung P. dem Text über das Formalmotiv des Glaubens — der unfehlbaren Autorität des offenbarenden Gottes und der Vermittlung und Wirksamkeit dieses Motivs — gibt. Ich halte die diesbezüglichen Ausführungen (bes. 245—247) für verwirrt und falsch. Sie stehen auch im Widerspruch zum letzten Absatz S. 248. Dasselbe gilt für einige weitere Punkte des analysis-fidei-Problems, wo Verwechslungen vorliegen. Die Vorstellung, der Glaube setze „sich die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Offenbarung voraus als Bedingung seiner Möglichkeit" (278), steht im Widerspruch nicht nur zu anderweitigen Ausführungen des Verfassers (trotz seiner zu seinem übrigen Denken etwas unvermittelten plötzlichen Sympathie für Rousselots „Augen des Glaubens"), sondern doch wohl auch zu dem, was das Konzil will und sagt. Auch die blanke Behauptung, mit den „internis Spiritus Sancti auxiliis" des Konzils sei „nicht die eigentliche Glaubensgnade" gemeint, kann mitsamt den beigegebenen und gleichfalls widersprüchlichen Erläuterungen und Begründungsversuchen nicht akzeptiert werden.

Trotz seiner zum Teil vermeidbaren Grenzen stellt das vorliegende Werk, das in formulierfreudiger Sprache geschrieben ist, eine beachtliche Bereicherung der Forschung dar. Eine kritische Beschäftigung mit ihm lohnt sich. Es ist vor allem für die Erhellung der zeitgeschichtlichen Dimensionen von *„Dei Filius"* sowie für seine Text- und Redaktionsgeschichte sehr lehr- und hilfreich.

Tübingen. Max Seckler.

Dias, Patrick V.: **Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener.** (Ökumenische Forschungen I, Band II) Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verlag 1968. 408 S.; Ln DM 38,—.

Will man die ökumenische Entwicklung der letzten Zeit skizzenhaft umreißen, so sieht man die römisch-katholische Kirche eine Vielfalt suchen, die sich eben noch integrieren läßt. Die evangelischen Kirchen dagegen sieht man auf ihrer Suche nach der Einheit immer wieder steckenbleiben. In den Formeln „Einheit in der Vielfalt" oder „Vielfalt in der Einheit" kann man jedoch Annäherungen aneinander feststellen.

Patrick V. Dias versucht in seiner überarbeiteten Tübinger Dissertation dieses Schema hinter sich zu lassen. In Fortführung vor allem der Arbeiten seines Lehrers Hans Küng fordert er in einer umfangreichen Einleitung (bis S. 81) die Vielfalt als theologische Notwendigkeit. Wenn auch die Konzilsdekrete „weit hinter dem zurückbleiben, was zur Verwirklichung einer echten Vielfalt in der Kirche gefordert werden muß" (22), so geben sie doch eine gewisse Freiheit dazu (18). Aber es ist nicht nur der „Uniformität" abzusagen, sondern die „Gestaltwerdung" der Kirche selbst neu zu denken (24). Ein Vergleich mit den Vorstellungen der außerrömischen Christenheit ergibt, daß „keine Kirche imstande ist, allen anderen eine umfassende, alle einigende Gemeinschaftsgrundlage zu bieten" (35). Noch deutlicher erweist ein religionsgeschichtlicher Aspekt die Kirche als „Zeichen" und nicht als „Darstellung der Gottesherrschaft schlechthin". Sie bietet nicht den adäquaten

Maßstab", um an ihm „die Frage nach dem Heil in den nichtchristlichen Religionen" zu messen (45). Heilgeschichtlich erfüllen diese an den Kirchen „eine kritisch-positive Funktion", weil sie sie in ihrem Widerspruch und in ihrer Sündhaftigkeit „enthüllen" (49).

Die Kirche muß in ihrem „Verhalten ... die Dimensionen der ganzen Welt" spiegeln (51) und „in den vielschichtigen Strukturen der Gesellschaft" gegenwärtig sein, wobei nur im Evangelium „der eigentliche Maßstab der Mannigfaltigkeit" gefunden werden kann (52f).

Dies zwingt um der Tradition der Jesusverkündigung willen zur „Freiheit gegenüber den Traditionen" (58). Ohne den Begriff zu gebrauchen, regt Dias eine ‚Theologie der Kanonbildung' an, die gegen die ständige Versuchung, nur eine Theologie zu „kanonisieren", das Zusammenwirken „aller Glieder der vielfältigen Gemeinschaft" als „beispielhaft" erweisen könnte (61f). Nach einem Referat über die gegenwärtige protestantische „Haltung" („Diskussion" wäre besser) zum Thema und über katholische Arbeiten, (bes. Betz, Schnackenburg und Küng) findet Dias, daß die Katholiken „ihre Katholizität in der Interpretation des Neuen Testamentes nicht genügend vorgelebt" hätten. An dies will er „unvoreingenommen" herangehen, um dessen „normativen Wert ... für ein neues Verständnis der Kirche zur Geltung zu bringen" (81).

Unvoreingenommen heißt für Dias nicht voraussetzungslos. Exegese kann nicht im luftleeren Raum stattfinden. Die standort- und umweltbestimmte Fragestellung wird das Ergebnis mitbestimmen. Denn „Geschichte und Eschatologie" sind miteinander verbunden wie voneinander geschieden (81). Diese Paradoxie zwingt ihn – wie die Verkündigung der Kirche selbst – auf die Paradoxie des Kreuzes Jesu. In diesem entscheidenden Ereignis der Offenbarung liegt der Schlüssel für das Verstehen von „Kontinuität und Diskontinuität" der Kirche und ihrer Verkündigung (86).

Der Hauptteil entfaltet nun das Programm in zwei Kapiteln. Die drei Unterabschnitte des ersten zeigen den Ruf zur Nachfolge innerhalb einer vielfältigen Situation, die Jüngerschaft als Zeichen der in Jesus nahegekommenen Gottesherrschaft und als Zeugenschaft im Dienst des Auferstandenen. Kurze Interpretationsskizzen verfolgen unter Berufung auf evangelische und katholische Exegeten „die Gemeinde" auf ihrem Weg von der vor- zur nachösterlichen Situation, in der Übernahme alttestamentlicher Tradition und im Bruch mit ihr. So macht Jesus z. B. die Nachfolger „gleichsam zu einem Gegenpol des (ihn) ablehnenden Volkes" (111), ohne daß ihre Schar „Sonderstellung und Vorrechte aufzuweisen" hätte (113). Sie bleibt eine „mißverstehende Schar", die allenfalls die Gottesherrschaft bezeugt, aber weder als „ihr Anfang" (116) noch „von vornherein" als „göttliche Institution" zu betrachten ist. Sie ist „Zeichen der Wirksamkeit ... der Gottesherrschaft" mit einer Vielfalt von Verwirklichungsmöglichkeiten (119). Sie ist qualifiziert durch Hören und Sehen Jesu, dem „Hörende(n) und Sehende(n) schlechthin" (128) und durch ihren „hingebenden Dienst" an alle Menschen in sachlicher Übereinstimmung mit seinem „Heilshandeln" (130).

Auch die „eschatologische Gemeinschaft" im eigentlichen Sinn — eine Neuschöpfung durch Kreuz und Auferstehung Christi — ist samt ihrem Herrn „der Doppeldeutigkeit" ausgeliefert. Sie bleibt eine Schar von verschiedenen Menschen, die alle Anteil, Auftrag und Befähigung zur Verkündigung der Heilstaten Gottes, zu Glaube und Glaubensbekenntnis, zur sichtbaren Gemeinschaft in Taufe und Eucharistie und zum Dienst am Auferstandenen haben (142). Eben deshalb kann die Kirche ihr „eschatologisches Sein nur zeichenhaft" und in Vielfalt bezeugen. Über die theologische Relevanz, die evangelische und katholische Exegeten diesem Phänomen beilegen, könnte freilich deutlicher referiert werden.

Im 2. Kapitel zeigt Dias die Vielfalt „an den Zwölfen", „Petrus", „den anderen Jüngern" und „den Aposteln"; dann an den Funktionen der Propheten, Lehrer, Evangelisten, Vorsteher und Hirten. „Die Vielfalt der Diakonia im Herrn" beschließt das Kapitel. Verf. untersucht „die konkrete Vielfalt der Gaben in ihrer Einmaligkeit" und stellt „ihre Notwendigkeit und ihren bleibenden Wert für die Kirche aller Zeiten" heraus (160/61). So sind z. B. die Zwölf als Zeugen gegenüber Israel „Zeichen des Anbruchs der Endzeit". Sie sind nicht „eine Einheit von wirklich bedeutsamen vielen" und treten zurück, sobald sie ihre Funktion erfüllt bzw. „wegen der Ablehnung Israels" nicht erfüllt haben. Für die Kirche sind sie nur noch in Verbindung mit den anderen Aposteln „von fundamentaler Bedeutung" (161—173).

Diese wird an der Gestalt Petri besonders deutlich. Keiner der Jünger hat nach den Evangelien so „bis ins Tiefste das eschatologische Skandalon in Jesus erfahren und war ihm unterlegen". Dennoch hat Jesus „ihn zum ‚Fels' seiner Kirche" gemacht. Aber andere NT-Zeugnisse verbieten, das Fels-sein des Petrus als „Konzentration aller in der kirchlichen Gemeinschaft wahrzunehmenden Aufgaben" zu verstehen (197). Die Jünger und Zeugen der anderen Traditionen wie auch die Jüngerinnen (die das „Idealbild der Kirche glaubwürdiger als die männlichen Jünger zu erfüllen" vermochten) sind ebenso Zeugen des Auferstandenen. Die Tatsache der Vielfalt der Funktionen ist „weit wichtiger als das Einordnen dieser Funktionen unter bestimmten Kategorien und die Abgrenzung bestimmter Funktionsträger voneinander" (212).

Auch die Funktionen beschreibt das Neue Testament in vielfältiger Akzentuierung. So besitzt z. B. das „inspirierte Wort" der Propheten „eine eigene Autorität und ermöglicht der Kirche, die Irrlehre abzuwenden und des eigenen Geistesbesitzes bewußt zu werden" (261). Dias fragt dann im Blick auf die heutige Kirche: „Hat sich die Verwaltung der ‚Gnaden' so sehr institutionalisiert, daß sie die Gabe der Prophetie in einem Maße verdrängt hat, daß sie zum Aufbau und zur Erneuerung der Kirche keinen Platz mehr hat?" (261).

Auch bei den Lehrern, „der einmal geprägten kerygmatischen Formulierung" verpflichtet, die sie „belehrend auslegen und überliefern" sollen, (265) zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen Matthäus, Paulus und den Pastoralbriefen. Deshalb wird man letztere kaum zu Kronzeugen „für das Verständnis der ununterbrochenen apostolischen Sukzession ... auf eine bestimmte abgesonderte Gruppe von Amtsträgern ..." machen können (280).

Noch sprechender ist die Vielfalt bei den Ämtern der Gemeindeleitung. Erstlinge kennt man in der paulinischen Mission, Egumenoi vor allem im Hebräerbrief und Presbyter in Anknüpfung an jüdische Vorbilder in den *Acta*, 1. Petr., den Pastoralen und der Apokalypse; die Episkopoi vorerst nur in den hellenistischen Gemeinden. Die Funktion des Episkopus bleibt im Neuen Testament „unklar" und sein Verhältnis zum Presbyter „unsicher". Es geht „hier weder um eine besondere Form christlicher Existenz noch um eigentliche Berufung und unverdienten Auftrag", sondern „fähige Leute" werden zur „fürsorgenden und lenkenden Tätigkeit" in soziologisch gefestigten Gemeinden herangezogen (309). Man kann in ihnen nicht die legitimen Nachfolger aller jenen Zeugen sehen, die „in ihrer Vielfalt die Kirche aufgebaut haben". Noch in der Didache sind sie abhängig und haben eine geringe Autorität gegenüber den anderen Dienern. Ihre heutige Stellung hat jedenfalls keinen Anhalt im Neuen Testament, das keinen Titel aus den weltlichen Herrschaftsstrukturen für die kirchlichen Dienste übernimmt (306f). „Daß sich in solchem Verzicht auf Titel, Würde und Ämter die Neuheit der Gemeinde gegenüber der alten religiösen oder nichtreligiösen Ordnung bezeugt, ist nirgends vergessen" (314). Deshalb kann Gehorsam „nicht aufgrund der Würde oder Stellung gefordert werden, sondern nur in dem Maße, in dem durch den Dienst das eschatologische Ereignis des dienenden Herrn zur Geltung kommt" (314). Im Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit haben sich feste Ämter und Stände herausgebildet. „Verfehlt wäre es jedoch, darin die Ausformung der kirchlichen Struktur zu sehen, die in ihrer hierarchischen Rangordnung Vorbild und Maßstab jeder Vielfalt in der Kirche sein soll" (317).

Der Schluß faßt noch einmal zusammen: Die Vielfalt darf nicht als „belanglose willkürliche Verschiedenheit der Gaben" verstanden werden, sondern als „positiv gewolltes Moment der Manifestation des einen Geistes". Von Einheit kann man also nur in Beziehung auf den Geist reden. In der leibhaften Ausgestaltung ist die Vielfalt konstitutiv (338). Die kirchliche Gemeinschaft als „Berufungs- und Gabenstruktur" (399) und als „Zeugnis- und Dienststruktur" (341) wird immer wieder dort falsches Ärgernis erregen, wo Gabe und Auftrag mißbraucht und man sich von Gott nicht mehr in Frage stellen läßt. „Solange die Kirche auf das endgültige Kommen der Gottesherrschaft wartet, bleibt ein solches Ärgernis eine ernste und nicht zu verharmlosende dunkle Wirklichkeit der Zeugen- und Dienststruktur der Kirche" (346). Deshalb wäre es verfehlt, aus der Faktizität bestimmter Entwicklungen „eine normative exklusive und für immer gültige Ordnungsform und Gestaltwerdung der Kirche ableiten zu wollen, als ob darin das Geheimnis der Kirche und ihre Verwirklichungsmöglichkeiten erschöpft wären" (348).

Die Vorstellung dieses wichtigen und notwendigen Buches spricht für sich selbst. Es räumt mit einem Mythos auf und zeigt – wenn auch noch schattenhaft – was herauskommt, wenn man den Geist der Schrift zum kritischen Maßstab der Kirche macht. Es zeigt auch, wohin das ökumenische Gespräch geführt werden muß, will man es nicht bei der kirchenpolitischen Taktik belassen. – Schade nur, daß Dias seine Sache nicht einfacher und schlichter, konzentrierter und konsequenter vertritt. So aber verliert sich manche treffliche Einsicht in plerophorem Sprachgestrüpp. Historische Analysen vermengen sich mit Gegenwartsreflexionen und erbaulichen Wendungen. So z. B. daß „die Verleugnung durch Petrus ... für Lukas eine kurze Episode (ist), die sogleich durch seine Reue wieder gutgemacht wird, denn der Blick des Herrn ... flößt ihm Mut und Kraft ein. Damit ist die innere Wandlung des Petrus herbeigeführt, die durch die Erscheinung des Auferstandenen ... vollendet wird" (190). Führt hier nicht ein Idealismus die Feder, in der die Anfechtung keinen theologischen Platz hat? Oder was ist eine „unzweideutige und absolute Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem" und wo ist eine „christliche Gemeinde", die sich als „die eschatologische Gemeinde mit der Gabe der Endzeit, nämlich dem Geist, erfüllt" weiß? (239). Oder: „Weil das Heilsereignis in der Geschichte Israels ein greifbares „Zu-sich-selber-Kommen dieses Ereignisses – sowohl durch Gottes offenbarende

Bezeugung als auch kraft der Glaubensüberzeugung – ist, wird diese Heilsgeschichte zur besonderen" (96). Solche ‚Antithesen' treten leider nicht nur sporadisch auf, sondern begleiten die ‚Thesen' getreulich und verderben sie. Denn das Neue Testament berichtet nicht nur das so gewünschte „gegenseitige Sich-achten, Sich-fügen und Sich-einander-Zuordnen ... der Propheten untereinander" (292), sondern auch deren unerbittlichen Kampf im Verstehen und Mißverstehen von „Evangelium". Dann treten Bekenntnisgemeinschaften (Konfessionen) auf, die nur mühsam wieder zueinander finden oder überhaupt nicht. Der unmittelbare Anlaß, an dem Vielfalt in Gegensatz auseinander bricht, mag verschieden sein: theologisch (Wort und Sakrament), strukturell (Liebe und Ordnung), philosophisch (Mission an und Rezeption der Gnosis etwa); aber der aus Unterschieden erwachsene und mit Hilfe von ius divinum unversöhnlich gewordene Streit von Kirchen gehört bereits zur Struktur der Urchristenheit. Hätte Dias Mt 7, 20ff, Gal 1, 6ff u. a. nicht nur erwähnt, sondern auch historisch-kritisch reflektiert, dann wäre das eigentliche ökumenische Problem deutlicher geworden. Der sonst so reichlich zitierte Ernst Käsemann z. B. hätte genug Anregung dazu bieten können. Dann wäre freilich der auch stark harmonisierte Apparat etwas anders ausgefallen.

Erst wo Widerspruch und Gegensatz theologisch ernst genommen werden – etwa unter dem paulinischen Begriffspaar Gesetz und Evangelium oder dem johanneischen Logos und Agape fallen Einheitsideologien dahin. Da Dias aber dieses Problem vorsichtig umgangen hat, ist zu fragen, ob er die Vielfalt nicht doch nur als Entfaltung einer dogmatisch rechtlich fixierbaren Einheit sieht und ob er nicht doch die evangelisch-katholische Koalitionsidee von der „vorgegebenen Einheit" hofiert. Er sagt zwar immer wieder, daß die Einheit der Geist sei, das Evangelium, die eschatologische Gabe, die Liebe – aber man vermißt den durch das Kreuz Christi gesetzten kategorischen Unterschied zwischen dem unsichtbaren Herrn und den sichtbaren Gemeinden samt ihren vielfältigen Unterschieden und Gegensätzen. Die „notwendigen ekklesiologischen Folgerungen", auf die Visser't Hooft im Vorwort verweist, bleiben also im Verein mit einer Theologie des Kreuzes noch zu ziehen.

Noch einige Corrigenda: man wünschte sich mehr sprachliche Sorgfalt (z. B. „weitgehendst" u. ä.), weniger Literaturangaben (35 S. (!), in denen dann doch noch Titel fehlen wie z. B. Richard Boeckler, Der römisch-katholische Traditionsbegriff; Per Erik Persson, Repraesentatio Christi etc.) und saubere Daten (so gehört Gotthold Hasenhüttl unter die katholischen Theologen — 70f; und in Lausanne (1927 statt 1928) gab es noch keinen Ökumenischen Rat — 27). Trotz der schon beigelegten Berichtigungen sind auch noch etliche Druckfehler stehengeblieben.

Doch diese kritischen Bemerkungen sollen den Wert der Arbeit nicht schmälern, sondern zur konsequenten Weiterarbeit auf dem eingeschlagenen Weg anregen.

Bensheim. Joachim Lell.

Ivánka, Endre von: **Rhomäerreich und Gottesvolk.** Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung. Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1968. 167 S.; kart. DM 28,—.

In der vorliegenden kulturhistorischen Arbeit, der frühere Aufsätze des Verfassers zugrunde liegen, geht es um einige wesentliche Aspekte des byzantinischen Kulturgefüges, dessen Grundlagen, Konstituierung und Auswirkungen meisterhaft analysiert werden.

Der Verf. zeigt, daß die oft als gleichbedeutend angewandten Begriffe europäische und abendländische Kultur nicht dasselbe sind. Dieser Sprachgebrauch ist auch insofern fragwürdig, als man die Polarität zwischen der abendländischen und der byzantinischen Welt hervorzuheben bemüht ist. Daran knüpft der Verf. die Frage, ob das spezifisch Byzantinische, das in der osteuropäischen Kultur fortwirkt, durch uneuropäische bzw. „orientalische" Elemente überfremdet wurde, um dann auf das gemeinsame Kulturerbe Europas hinzuweisen: die römische Reichsidee und die Idee des Gottesvolkes. Bei der Erarbeitung dieses Ideenpaares wird ersichtlich, daß eine solche Überfremdung — abgesehen von Einzelerscheinungen — nicht vorliegt.

Dem Begriff Gottesvolk räumt der Verf. eine Schlüsselstellung zum Verständnis der byzantinischen Kaiser- und Reichsidee ein. Dabei unterstreicht er einen Gesichtspunkt, der bei der Beurteilung der byzantinischen Reichsidee oft außer acht gelassen wird; er sieht sie nicht als ein Gebilde, das aus der Verchristlichung des heidnischen Gottkaisertums entstanden ist, sondern weist auf einen Bestandteil hin, der von der alttestamentlichen Idee des „auserwählten Volkes" und der neutestamentlichen Idee des „neuen Gottesvolkes" herzuleiten ist. Das zeigt er in einer eingehenden Analyse der „konstantinischen Idee" bei Eusebios von Kaisareia, der die byzantinische Staatsideologie stark beeinflußt hat. Im eusebianischen Sinn erscheinen die Begriffe „Rhomäerreich", d. h. römisch-griechisches Volkstum, und „Gottesvolk" als zwei Aspekte derselben Gesellschaft, in der Reich und Volk Gottes zusammenfallen: „das Reich ist ‚das Volk Gottes', und das ‚Volk Gottes' ist das universale römische Reich, an dessen Spitze als Oberhaupt dieser Einheit der Kaiser steht" (58f). Der Verf. überzeugt zwar den Leser, der aber immer noch auf eine Auseinandersetzung mit dem zweibändigen Werk Fr. Dvorniks, Early Christian and Byzantine Political Philosophy (Washington 1966) gespannt bleibt. Vielleicht liegt es an der Abfassungszeit (zwischen 1948—1959) der Aufsätze, die Ivanka hier in teilweise umgearbeiteter Form eingebaut hat, daß Dvornik — auch bei den ausgewählten Literaturangaben — nicht genannt wird. Darauf geht vielleicht auch die uneinheitliche Beurteilung der Echtheit der Plutarchischen Jugendarbeit „*De fortuna Romanorum*" zurück (29 u. 109).

Dem aktuellen Problem der Polarität zwischen der östlich-byzantinischen und der abendländischen Welt widmet der Verf. seine besondere Aufmerksamkeit (62ff) und stellt treffend fest, daß nicht allein die eusebianisch-konstantinischen Gedanken im Osten und die augustinischen im Westen die immer stärker werdende Divergenz zwischen den beiden Kulturgebieten verursacht haben, sondern vielmehr die unterschiedliche historische Entwicklung im Osten und im Westen. Den Ausgangspunkt der divergierenden Entwicklung sieht der Verf. auch nicht in dem Zerfall der alten Reichseinheit, sondern in einem, wie er es selbst bezeichnet (66), paradoxen Phänomen der europäischen Geistesgeschichte: „Im Westen das Fortbestehen der geistigen und kulturellen Einheit, über den äußeren Zerfall hinweg, ... — im Osten ein Zerfall, nicht aus nationalen Gründen, sondern infolge der geistigen Gegensätze ..." (76f). In einer knappen Skizzierung des byzantinischen Kulturlebens im Ganzen (84—97) zeigt er die besonderen Züge der Kulturentwicklung in Byzanz und faßt in dem darauffolgenden „Rückblick" (97ff) die Gegensätze in der Entwicklung und im Kulturgefüge zwischen Abendland und Byzanz zusammen, deren kulturelle Ausgangspositionen dieselben sind.

Aufschlußreich für das Verständnis der ostkirchlichen Ekklesiologie ist die Aufzeichnung (123ff) des byzantinischen Traditionsgutes außerhalb der zeitlichen und räumlichen Grenzen Byzanz' bis auf die Gegenwart. Obwohl es dem Verf. darum geht, die Verbindungslinien aufzuweisen, gelingt es ihm, auch in Gebieten und Zeitabschnitten, für die er sich nicht als kompetenten Fachmann betrachtet (10), bedeutende Urteile zu fällen, die sicherlich Diskussionen auslösen werden. Nicht jeder (vor allem orthodoxe) Theologe würde ihm z. B. ohne weiteres zustimmen, daß die Ekklesiologie Chomiakows, der das Glaubensbewußtsein des Kirchenvolkes als oberste kirchliche Autorität und Träger der Unfehlbarkeit ansieht, der traditionellen orthodoxen Kirchenauffassung zuwiderläuft (155f). Diesen Fragenkomplex behandelt St. Charkianakis in seiner Athener Dissertation: Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der Orthodoxen Theologie, Athen 1965 (griechisch).

Uneingeschränkt dagegen kann man die Frage des Verf. bejahen (160): „... Legt das nicht die Hoffnung nahe, daß sich eine ihrer Bindungen an ‚Reich' und Nation entledigte Orthodoxie und eine auf ihre weltlichen Machtmittel und Positionen verzichtende katholische Kirche, wie sie heute von der hochmittelalterlichen und der barocken so verschieden, in der Gegenwart besteht, in einem gemeinsamen Begriffe vom ‚Volk Gottes' treffen können?"

Münster. A. Kallis.

Gassmann, Benno: **Ecclesia reformata.** Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. (Ökumenische Forschungen, hrsg. von Hans Küng und Joseph Ratzinger, Ekklesiologische Abteilung, Band IV) Freiburg-Basel-Wien: Herder (1968). 480 S.; Ln DM 48,—.

Eine ausgezeichnete und für die weitere Forschung dienstbare Doktorarbeit! Der Verf. zeigt – besonders im analytischen Teil seiner Untersuchung – eine bemerkenswerte Reife, was die Methode und die Interpretation der Texte betrifft.

Die Einteilung ist nicht chronologisch, sondern nach den großen Linien der aufgezeigten ideengeschichtlichen Entwicklung konzipiert. In sieben treffend betitelten Kapiteln werden folgende Gruppen von reformierten Bekenntnisschriften (= BS) nach ihrem Kirchenbild bzw. -begriff befragt: – I. „Protest und Besinnung": Zwinglis polemische Schriften und die von ihm inspirierten BSen (1523–30); – II. „Wege der Konsolidierung und Vertiefung": BSen, die um die Zentren Straßburg und Basel von humanistisch gebildeten und auf „Vermitteln" bedachten Reformatoren (Bucer, Capito, Oekolampad) erarbeitet wurden (1530–36); – III. „Neuorientierung aus neuen Kräften": Calvins und Bullingers bekenntnis-

bildendes Werk (u. a. der Genfer Katechismus, Consensus Tigurinus, Confessio Helvetica posterior) (1536–66); – IV. „Gemeinden in Bedrängnis": BSen von Frankreich, von den Niederlanden und von den Flüchtlingskirchen in Deutschland (1559–66); – V. „Reine und sichere Lehre"; BSen in Ungarn (1562–67); – VI. „Eine ‚Zweite Reformation'": deutschreformierte BSen, u. a. der Heidelberger Katechismus (1563–1671); – VII. „Freunde u. Nachkommen": Dokumente der Waldenser, der Böhmischen Brüder und der „bekennenden Kirchen" im NS-Deutschland. – Das VIII. Kapitel ist der Konfrontierung der ekklesiol. Grundzüge aller analysierten BSen mit der Kirchenkonstitution des II. Vaticanum (= CE) gewidmet. – Eine sehr umfangreiche Bibliographie (45 S.) ergänzt das Werk.

Die Methode der sieben analytischen Kapitel ist wissenschl. einwandfrei: 1. Skizzierung der geschichtlichen Situation, 2. systematischer Ort der ekklesiol. Sätze, 3. charakteristische Züge des Kirchenbegriffs bzw. -bildes in den untersuchten BSen. Seine Untersuchung der Quellen weiß der Verf. derart durchzuführen, daß er unnötige Wiederholungen vermeidet, die BSen durch Verweise auf andere Schriften der betreffenden Autoren ergänzend erhellt und das „Woher" wie das „Wohin" der ideengeschichtlichen Entwicklung klar anzeigt. Calvins Ekklesiologie hat der Verf. m. E. besonders gut erkannt und verstanden, Was Melanchthon, den „Philippismus" und Zwinglis Grundgedanken betrifft, scheint sein Verständnis weniger vertieft zu sein. Im Zwingli-Kapitel (27–66) vermißt man Hinweise auf das 1525 erschienene Hauptwerk des Reformators, den *Commentarius de vera et falsa religione*, um so mehr, als im Fall der *Institutio* Calvins solche Hinweise reichlich vorliegen. Es ließe sich noch fragen, nach welchen Kriterien die „Thesen" Zwinglis und seiner Berner Anhänger unter die BSen eingeordnet werden. Wieweit kann die in diesen Texten verfaßte Polemik und theol. sehr begrenzte Kontroverse als Bekenntnis eines evang. Kirchenglaubens gelten? Anders als in den folgenden Kapiteln erscheint im Kapitel über Zwingli ein zu individuell geprägtes, sehr unausgeglichenes Kirchen-Denken, das anscheinend nicht einmal einen richtigen Kirchenbegriff auszuarbeiten vermochte. Der Verf. stellt bei Zwingli zunächst zwei „dominierende Gedankenlinien" fest: eine „prädestinatistisch-individualistische" und eine „realistisch-gemeinschaftliche", die sich dann in einem „dritten Moment", dem „alttestamentlich-theokratischen", nähern, ja schneiden sollen (53). Ferner schreibt er, der „rein zwinglianische" Kirchenbegriff sei durch diese drei Faktoren gekennzeichnet (61). Nun kommen aber die beiden erstgenannten „Gedankenlinien" gerade in bezug auf einen evang. Kirchenbegriff beinahe als eine *contradictio in terminis* vor: die erste, weil eine rein individualistisch gedachte Prädestination keine Gemeinschaft, also keine *ekklesia* begründen kann, die zweite, weil ein rein menschliches Sich-zusammen-Schließen – trotz gemeinsamem Bekenntnis „vor den Menschen" – dem versammelnden Tun Gottes, also dem Vollzug der *ekklesia tou theou* keineswegs gerecht wird. Erst das „dritte Moment", der atl Volk-Gottes-Gedanke kann als ekklesiol. relevant betrachtet werden. Denn in dieser Sicht ist die Kirche als „Volk der Verheißung" (62) wirklich Gemeinschaft und wirklich Gottes Gemeinde. Der Leser möchte nun folgendes wissen: Wird der Verf. mit seinem Dreierschema Zwinglis Kirchendenken völlig gerecht? Wenn ja, kann dieses Kirchendenken als ein evangelisch-reformatorisches Bekenntnis der das Dasein der Kirche betreffenden Offenbarung Gottes verstanden werden? Wenn nicht, wenn Zwinglis „Kirchenbegriff" nur einem „scharfen Protest" (38) gegen die röm. Kirche seiner Zeit gleichkommt, also ein pures Negativum ist, nach welchem Kriterium werden die mit diesem „Begriff" erarbeiteten Schriften als BSen angesehen?

Mit der vorangehenden Überlegung beabsichtige ich nur anzudeuten, welche Folgerungen das Fehlen einer einleitenden Besinnung über das, was eigentlich theologisch eine BS ist, in der vorliegenden Arbeit haben kann. In der Einleitung fragt zwar der Verf. nach dem *specificum* einer BS, aber er begnügt sich, diese Frage mit der aus dem EKL (I, 376) angeführten Definition von G. Hoffmann zu beantworten. Laut dieser Definition heißen BSen „die zur offiziellen Anerkennung gelangten Zusammenfassungen der christlichen Heilslehre", die eine „verfaßte Kirche" aussagt und damit „ihre Lehrverkündigung normiert" (17). Fünf Zeilen weiter unten fügt jedoch der Verf. hinzu, der „primäre Aspekt" an den BSen sei nicht „die Normierung der Lehre, sondern das Bekenntnis des Glaubens". Daraus ergibt sich eine gewisse Unklarheit in Hinblick auf das Verhältnis zw. Glauben und Lehre, sowie auf das Subjekt und die normierende Funktion des gemeinten Glaubens- oder Lehrbekenntnisses. Es wäre ratsam gewesen, diese Problematik gründlicher zu klären, so wie es etwa Karl Barth in seiner Besinnung über die kirchl. Autorität einer „Konfession" tut (KD I/2, 693–740). Mir scheint nämlich Barths theologische Definition von der „Konfession" gerade dem vom Verf. sachlich intendierten Verständnis der BS viel besser zu entsprechen als die einseitig „kirchenrechtlich" formulierte Definition G. Hoffmanns. „Eine kirchliche Konfessio – schreibt Barth – ist eine aufgrund gemeinsamer Beratung und Entschließung zustandegekommene Formulierung und Proklamation der Kirche in bestimmtem Umkreise gegebenen Einsicht in die von der Schrift bezeugte Offenbarung" (693). Als solche ist die Konfession natürlich mehr als die Thesensammlung eines Theologen oder sogar die lehrhaften „Selbstzeugnisse der Kirchen" (16, 26). Durch das Fehlen einer theologischen Besinnung darüber, was eine BS ist und was die BSen zu einem „typischen Phänomen der Reformation" (17) macht, verliert die Einleitung des Verf. an Interesse. M. E. verdient aber seine ausgezeichnete Forschungsarbeit eine gründlichere Einleitung.

Vom Kapitel II ab erschließt sich immer mehr die große historische und theologische Qualität des Werkes. Die Confessio helvetica prior und die mit ihr zus. bearbeiteten Dokumente kommen mit ihrem reichen und tiefen ekklesiol. Inhalt gut zur Geltung. (Gemeinschaft in Glauben und Liebe; Unvollkommenheit der Kirche; ihre grundsätzliche Einheit in ihrer Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit; die Kirche als Abendmahlsgemeinschaft; die Diener der Kirche als Mitarbeiter Gottes usw. 83–92). – Alles, was der Verf. dann über die calvinische Ekklesiologie schreibt verdient das aufrichtige Lob des „Spezialisten". Die dialektische Auffassung der kirchl. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, die dynamische Kommunikation des Heiles in und mittels der Kirche, das Zusammenwirken von Wort und Sakrament unter der Wirkung des Geistes, die Kirche als „Funktionsgemeinschaft": all das wird sachgemäß und klar dargelegt (112–157). Hier nur eine Bemerkung (zur S. 119; vgl. 84): Calvin selbst hat die Formel *„numerus electorum"* nie in einem individualistischen Sinn gebraucht. Bereits 1536 redet die *Institutio* von *„universus electorum numerus"* und davon, daß die *„electi in Christo coadunantur"* (OS 1, 86).

Bei der Schilderung der Reformation in Frankreich wäre es vielleicht besser gewesen, wenn der Verf. die in Fachkreisen z. T. umstrittene Histoire Générale du Protestantisme von E. G. Leonard seltener als privilegierte Dokumentations- und Interpretationsquelle benutzt hätte. – Die Entstehung der presbyterial-synodalen Verfassung in den verfolgten oder exilierten Gemeinden erklärt er aber – kritischer mehrere Quellen benutzend – auf eine sehre zutreffende Weise (178ff, 206ff). – Die ungarischen BSen als auf die lokale Aktualität gerichtete „pastoraldogmatische" Lehrbücher situiert er auch vorzüglich in ihre, mehrfach „autoritative", historische Bedingtheit (221–230). – Im letzten analytischen Kapitel wäre vielleicht eine ausführlichere Behandlung der beiden „Barmer Erklärungen" von 1934 willkommen gewesen. Bes. ein Herausheben des hist. Zusammenhanges zw. diesen sehr wichtigen Zeugen der fortdauernden Bekenntnisbildung und dem ursprünglichen reformatorischen Erbe hätte den Leser interessiert; und dies gerade an jener Stelle, wo der Verf. von der hist. Analyse zur aktuellen Auswertung der BSen übergeht. Drei Seiten über die „bekennende Kirche" (280ff), das ist m. E. etwas zu wenig.

Im Schlußkapitel erweist sich der Verf. als begabter Systematiker. Seine Zusammenfassung der ekklesiol. Grundzüge der BSen und sein Vergleich letzterer Grundzüge mit dem Inhalt der CE tragen Wertvolles und Anregendes zur gegenwärtigen Diskussion bei. Ich stimme seiner vorsichtigen Erklärung völlig zu, daß die BSen „keineswegs" als „Maßstab für katholische Ekklesiologie hingestellt", vielmehr als „Fragesteller oder Herausforderer" betrachtet werden sollen. Die richtende Instanz müsse für beide die „urspüngliche Botschaft" sein (284f). Und trotzdem begegnet man hier und da der Frage, ob mit dieser oder jener Aussage „die CE dem Anliegen der BSen gerecht" werde oder nicht (z. B. 339, 382). Dabei hat man sogar manchmal den Eindruck, es ginge doch im Grunde genommen um ein Belehren-Wollen des II. Vaticanum durch die reformierten BSen. Und dies um so mehr, als der Verf. den BSen eine größere Schrifttreue als der CE zuerkennt (vgl. 340ff.). Andererseits aber wird (in Hinblick auf das Problem der Unzerstörbarkeit der Kirche) erklärt: „Von einem direkten Widerspruch und Gegensatz zw. den BSen und der CE hinsichtlich unseres Problems zu reden, ist nicht gerechtfertigt. Denn die beiden reden aneinander vorbei" (385). Man spürt also, daß der Verf. sich trotz allem des erheblichen Unterschiedes zw. beiden „Anliegen" bewußt ist. Man wünschte, er hätte das spezifische „Anliegen" der CE im Horizont der faktischen Intentionen und Möglichkeiten (!) des II. Vaticanum noch nuancierter herausgearbeitet, ähnlich wie er es für das „Anliegen" der BSen der Reformationszeit getan hat. Solches Auseinanderhalten beider „Anliegen" hätte ihr gemeinsames In-Urteil-Ziehen vor der in der Schrift bezeugten Offenbarung (primär) und angesichts der jeweiligen Erwartungen der Menschheit (sekundär) noch tunlicher gemacht.

Das große Risiko jedes derartigen Vergleiches besteht darin, daß die zu vergleichenden Dokumente ebenso wie die urteilende Instanz, trotz entgegengesetztem Bemühen, doch abstrakt, idealistisch und ungeschichtlich erfaßt werden. Ist dem Verf. gelungen, dieses Risiko zu neutralisieren? Ja und nein. Ja: insofern er das Gesetz des geschichtlichen Wandels, das die schriftliche Festlegung der „ursprünglichen Botschaft" ebenso bestimmt hat wie die Entstehung der BSen oder der Konzilsdokumente, kennt und anerkennt. Nein: insofern er oft von einem ideellen „Wesen" der Kirche spricht und dieses systematisch in einem Spannungsverhältnis zu der „empirischen Verwirklichung" derselben Kirche sieht (331, 342). Dieses Wesen ist für ihn eine „theologische Größe" (337), eine „überlokale Größe" mit „übergemeindlichen Strukturelementen" (393), etwas, was man in einer Definition formulieren kann und muß (297). Gewiß gibt er einmal auch zu, daß das „Wesen der Kirche . . . keine andere Realität" ist „als die empirische Kirche" (292). Diese prinzipielle Aussage scheint aber

nicht der Gesamtheit der durchgeführten Reflexion zugrunde zu liegen. Die Tatsache, daß das NT eben keine Wesensdefinition der Kirche kennt, wird zwar erwähnt, ihre Folgerungen werden aber nicht durchreflektiert. Eine andere Tatsache, nämlich daß die Reformatoren praktisch nie von der *„essentia"* der Kirche redeten und die BSen auch wohl kaum, wird in die Diskussion nicht eingearbeitet. (Die Reformatoren sprachen vielmehr vom „Wozu" und vom „Wie" der „wahren" kirchlichen Existenz!) So bleibt das Risiko einer idealistischen Ekklesiologie, anders gesagt: einer Ideologie der Kirche, doch bestehen. Dieser Idealismus hat dann keine andere Möglichkeit, um einem das Idealbild und die Wirklichkeit gegenüberstellenden Dualismus zu entkommen, als (paradox) eine positivistische Methode zu Hilfe zu rufen. Das heißt, schematisch gesprochen, daß die „ursprünglichen" Strukturen einer konkreten Kirche mit allen Mitteln der historisch-kritischen Exegese systematisch ausgearbeitet und dann als Norm und Ideal der kirchlichen Existenz aller Zeiten erklärt werden. Diese Methode hat vieles für sich. Sie ist, reformisch-programmatisch gesehen, bestimmt die wirksamste, weil die einfachste. Sie wird nur fragwürdig, wenn sie als die moderne ekklesiologische Methode schlechthin Anspruch auf Ausschließlichkeit erhebt und in das Extrem der „theologischen Paränese" (Mahnrede) fällt. Dieses Extrem weiß der Verf. zu vermeiden überall, wo er selbständig denkt. Nur im (mit dem Corpus der Arbeit wenig homogenen) abschließenden Teil des Buches, der den (nicht ganz berechtigten) Titel „Ertrag des Vergleiches" trägt (381–419) und z. T. in der Einleitung (13–17) scheint er der „paränetischen" Tendenz erhebliche Konzessionen gemacht zu haben. M. E. hat eine Forschungsarbeit kaum zu „predigen". Die sachliche Darstellung spricht für sich, überzeugt allein. Die vorliegende schöne und gute Arbeit ist in ihrem eigentlichen Hauptteil objektiv genug. Sie bedarf keiner Mahnrede als Ergänzung.

Zum Schluß möchte ich eine sehr wichtige Konklusion der Arbeit hervorheben: die Betonung der Sendung als „wesentlichen" Grundzugs jeder kirchlichen Existenz. Ohne Mission gibt es keine Kirche (413). Ohne daß die Gemeinde ihr In-die-Welt-gesandt-Sein vollzieht, gibt es eigentlich keine „wahre" *Ekklesia*: das bezeugt die ganze Schrift des NT. Daß das beinahe vollständige Fehlen eines wirklich missionarischen Bewußtseins in den BSen als eine ideengeschichtliche Ursache (unter vielen anderen) der lange ausbleibenden Annäherung der christlichen Kirchen anzuschauen ist, das wird am Ende des in jeder Hinsicht bemerkenswerten Werkes von Benno Gaßmann klar angedeutet.

Münster-Paris. Alexandre Ganoczy.

Schellong, Dieter: **Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien.** (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von Ernst Wolf, Zehnte Reihe, Band XXXVIII) München: Chr. Kaiser Verlag (1969). 343 S.; br. DM 35,—.

Die vorliegende Arbeit ist m. E. eine der gründlichsten und scharfsinnigsten Calvin-Studien der letzten zehn Jahre. Sie kommt sehr gelegen zu einer Zeit, in der die hermeneutische Problematik immer mehr in den Vordergrund der theol. Diskussion rückt. Es liegt nahe, dieser Arbeit eine ähnliche Bedeutung für die Calvin-Forschung zuzuerkennen, wie sie G. Ebelings Untersuchung „Evangelische Evangelienauslegung" (München 1942) für das Verständnis der lutherischen Hermeneutik gehabt hat. Der Verf. macht den – gelungenen – Versuch, „Calvin (= C.) bei der Auslegung der Bibel zuzuschauen und zu beobachten, wie er dabei vorgeht, um aus diesem konkreten Eindruck das Bild seines Theologisierens bereichern und präzisieren zu können" (36).

Die Untersuchung wird nach folgender Gliederung durchgeführt: Kap. I. C. als Schriftausleger und sein Kommentar zur Evangelienharmonie (= EH): C.s exegetische Prinzipien, bes. die „Kirchlichkeit" seiner Exegese; Entstehung des Kommentars; Überblick der bisherigen Forschung. — Kap. II. Das synoptische Problem: EHen vor und neben C. (Augustin, Osiander, Bucer usw.); die EH C.s (Absicht, Grundsätze und Ausführung); die EH C.s und das Schriftprinzip. — Kap. III. Methoden der Auslegung: 1. Das theol. Problem (das „Evangelium" und die Synoptiker; Verheißung und Erfüllung in Christus; Historie, Glaube und Gesetz). 2. Das methodische Problem (Überwindung der Allegorie; Allgemeingültigkeit und Situationsbedingtheit). 3. Historisches (Israel und der „historische Jesus"). 4. Die Auslegung der evang. Geschichte. — Kap. IV. Die theol. Hauptlinien der Synoptikerauslegung C.s: 1. Christus in seinen Verheißungen (die „Bundestheologie" C.s). 2. Christus in seinem Amt (Lehramt, Mittleramt, Amt der Heiligung, die Zweinaturenlehre). 3. Christus und seine Gemeinde (Gottesreich in der Spannung der Zeiten).

Die drei ersten Kap. scheinen mir die eigentliche Forschungsarbeit zu enthalten. Hier bietet der Verf. eine sorgfältige dokumentierte und nuancierte ideengeschichtliche Analyse. C. als Exeget erscheint innerhalb der augustinischen Tradition, aber auch mehrfach von manchen ihrer Prinzipien befreit. Der Leser erfährt, wieweit C. von seinen unmittelbaren Vorgängern — Luther, Bucer, Melanchthon, Oekolampad, Bullinger und Osiander (vgl. 38ff) — gelernt hat, was er bei ihnen kritisierte, und wie er eine eigene Methode der Schriftauslegung geschaffen hat, indem er wissenschaftliche Aufgeschlossenheit und pastorale Einsicht vereinte. Auch das Verhältnis C.s zum exegetischen Werk des Erasmus kommt positiv und negativ zum Ausdruck. Die Scholastiker des Mittelalters werden kaum berücksichtigt. Die Frage, ob C.s Pariser Lehrer, Johannes Major, der 1518 einen Mt-Kommentar und 1529 einen Kommentar zu den vier Evangelien veröffentlichte, irgendwelchen Einfluß auf ihn ausgeübt hat, wird nicht einmal gestellt. Aus der Pariser Schule wird nur Gerson erwähnt (52). In der Beurteilung der calvinischen (= calv.) Exegese weiß sich der Verf. vor jedem „Modernisieren" zu hüten, obwohl er C.s Arbeit mehrfach mit den Methoden und Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese konfrontiert (z. B. 109ff). Er klärt mit Sorgfalt und Akribie die wichtigsten calv. Begriffe, wie *evangelium, testimonium Spiritus Sancti, promissio, exhibitio Christi, simplicitas scripturae, figura, analogia, virtus, doctrina* usw., wobei er ihre oft vielfältigen Bedeutungen weitgehend berücksichtigt (z. B. 237, 240). Eine Ausnahme bildet der Begriff *„substantia"*, der zwar oft und mit verschiedenen Inhalten vorkommt (z. B. 55, Anm. 58: *„substantia Christianismi"* bei Bucer; 200ff: die dem alten und neuen Bund zugrunde liegende gemeinsame Substanz; 225, Anm. 158: *„substantia corporis Christi"*), m. E. aber weder ausreichend analysiert, noch gegenüber den herkömmlichen, scholastischen Substanzbegriffen klar abgegrenzt wird.

Unter den Charakteristika der calv. Exegese hebt der Verf. bes. die pastorale Ausrichtung („Kirchlichkeit") hervor. „Die ganze Auslegung C.s blickt auf die Gemeinde, spricht zu ihr und von ihr" (304). „Seine Erfahrungen in der Kirche qualifizierten ihn zum Ausleger der Schrift" (18). „Der Text ist kirchlich-praktisch auszulegen", wobei Exegese und Dogmatik methodologisch auseinandergehalten werden müssen (17). Das Wort Gottes wurde nach calv. Verständnis von den inspirierten Verfassern mit *„simplicitas"* formuliert. Es muß also auch „cum simplicitate et brevitate" erklärt werden, damit es von allen Glaubenden (nicht nur etwa von den Bibelwissenschaftlern) in ihren verschiedenen Lebenssituationen *„cum fructu pietatis"* wahrgenommen werden kann (19; vgl. 146, 152, 315). Hier erweist sich C. als Schüler des Chrysostomus, der den sensus litteralis „kerygmatisch", auf die jeweils betroffenen Hörer bezogen, auszulegen pflegte (172ff). Auch der franz. Reformator war von einer ähnlichen „pädagogischen" Sorge beseelt (59f, 105). Daher seine scharfe Ablehnung der Allegorese (135ff) und seine Neigung zur geschichtlichen (145ff) oder zur ethischen Typologie (179ff). Die Geschehnisse des Lebens Jesu besitzen (in einem Verhältnis zwischen *„semel"* und *„semper"* bzw. *„quotidie"*) für die Gemeinden aller Zeiten einen typologisch-exemplarischen Charakter: *„quod semel Christus in sua persona sustinuit, sciamus ecclesiam semper fore obnoxiam"* (183, vgl. 187). Der Ausleger der Schrift muß dies vor allem bedenken und so reden, daß die Heilsbotschaft jedem Hörer des Wortes von Nutzen sein kann. Diese Art *„utilitas"* ist das eigentliche Ziel der Exegese (114, 119, 274ff).

Daß C. solchen *„scopus"* nicht nur dem Schriftauslegen, sondern auch dem Verfassen der bibl. Bücher zuerkennt, das wird an seiner Inspirationstheorie sichtbar. Der aktive Gott ist der eigentliche *„auctor scripturae"*. Die Inspiration ist ein Handeln Gottes durch seinen Geist (91ff). Sie zielt primär nicht auf den zu schreibenden Text, auf den Buchstaben ab (Verbalinspiration), vielmehr auf die Heilswirklichkeit, die den Adressaten eine existentielle Antwort auf Gottes Wort ermöglicht. Dabei kommt den menschl. Verfassern eine Funktion, ein *ministerium* zu, das zu dem Amt des Verkündigers, des *minister verbi*, analog zu verstehen ist. Die Inspiration bringt eine „Beamtung" mit sich: „Menschen werden von Gott mit einem Amt beauftragt, sie verlieren in diesem Amt ihre Selbständigkeit u. sagen nicht mehr, was aus ihrem eigenen Sinn kommt" (89; vgl. 86ff). C. legt besonderen Wert darauf, daß die „heilsnützliche" Beziehung zw. dem unverfälschten Gotteswort und dem in einer konkreten Gemeinde stehenden Glaubenden ermöglicht wird. Das ist die „Sache", um die er sich als Exeget kümmert (72). Deshalb zeigt er auch nur ein sehr geringes Interesse für bloß historisch-chronologische Fragen (64, 72, 97), für literarische Gattungen und für die Identität der einzelnen Verfasser (64). Die Problematik der historisch-kritischen Schule taucht bei ihm noch nicht auf. Wenn er philologisch arbeitet und den etymologischen Sinn der bibl. Begriffe klarzumachen versucht (77, 153ff), so tut er das, weil für ihn die „Sache", der Heilsinhalt der Texte das Entscheidende ist.

Das IV. Kap., in dem der Verf. die theol. Hauptlinien der calv. EH systematisch darlegt, scheint mir weniger überzeugend zu sein als die drei vorangehenden Kapitel. Gewisse Themen wie Kirche (304ff), Sakrament (210), Taufe (213ff), Abendmahl (217ff), Liebe Gottes (im Gegensatz zu seinem „Zorn") (279ff) werden entweder zu kurz

besprochen oder ungenügend durchreflektiert oder im Gegenteil über die calv. Texte weit hinaus zu ausführlich diskutiert. Letzteres geschieht bes. bei der Behandlung des Abendmahls. Dort spürt man manchmal die noch heute schwere Last des jahrhundertlangen innerprotestantischen Abendmahlstreites mehr als das eigentliche Anliegen C.s (217ff, 221, 226). Der Leser kann aber die Sorgfältigkeit des Verf. dann wiederum nur gutheißen, mit der er manche überholte Vorstellungen der Reformatoren wie räumlicher Himmelsbegriff (301), Vorsehungslehre (328), Prädestinationslehre (247) unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Denkens kritisch bespricht. Um so mehr ist man erstaunt, daß er dasselbe mit der Satan-Vorstellung nicht tut (245, 309f, u. a.). Höchst interessant sind seine Ausführungen über C.s „funktionale Christologie". Auch ich bin überzeugt davon, daß die Zweinaturenlehre bei C. „ihre Funktion bei der Erklärung des Mittleramtes" Christi hat, u. daß „der Nerv der Christologie C.s" die Darlegung „des Nutzens Christi" als des Mittlers bleibt (122; vgl. 123f, 236, 287, 291, 312). Die Analyse der calv. Bundestheologie (191ff) u. die des Verhältnisses zw. Christus u. dem Gesetz Gottes (249ff) ist ebenfalls ausgezeichnet.

Am Ende des Buches steht ein Literaturverzeichnis, das man wohl als etwas lückenhaft bezeichnen muß. Die meisten deutschsprachigen Werke werden zwar bis 1966 angeführt, nicht aber manche wichtige, vor und zu dieser Zeit in französischer und englischer Sprache erschienenen Forschungsarbeiten. Nur drei Beispiele: S. 10, wo der Verf. nach den Vorstufen der Genfer Akademie fragt, hätte man einen Hinweis auf die Studiensammlung Le Collège de Genève (Genf 1959) erwartet, zum Thema „Platonismus und Humanismus": die Erwähnung von J. Boissets Studie über Sagesse et Sainteté dans la pensée de C. (Paris 1959), und zur christologischen Problematik: eine Auseinandersetzung mit E. D. Willis' Calvin's Catholic Christologie (Leiden 1966). S. 339 wird übrigens der Name von Pierre Imbart de la Tour irrtümlich („Tour, I. de la") angeführt. Das sind nur „Schönheitsfehler" bzw. durch gewisse akademische Umstände (Mangel an internationaler Zusammenarbeit) erklärbare Lücken. Das gesamte Werk, so wie es vorliegt, ist ein wichtiger Beitrag zur Calvin-Forschung.

Münster/Paris. Alexandre Ganoczy.

Schwarz Lausten, Martin: **Biskop Niels Palladius.** Et bidrag til den danske kirkes historia 1550—1560. (Kirkehistoriske Studier II. Raekke Nr. 27) København: G. E. C. Gads Forlag (1968). 206 S.

Skrifter af Peder Palladius. Hidtil utrykte latinske skrifter ved Martin Schwarz Lausten. Under medvirken af Niels Jørgen Green-Pedersen. København: G. E. C. Gads Forlag (1968). 198 S.

Die Monographie Martin Schwarz Laustens über den dänischen evangelischen Bischof Niels Palladius beleuchtet eine Phase der Kirchengeschichte der Reformationszeit. Bekannter als Niels Palladius ist sein älterer Bruder Peder, der erste lutherische Bischof im Bistum von Själland (1537–1560). Peder war einer der drei Mitglieder im „unoffiziellen, überepiskopalen Triumvirat der dänischen Reformationskirche" (23), die übrigen waren König Christian III und Luthers Freund Johannes Bugenhagen. Obwohl Peder Palladius nicht Erzbischof genannt wurde, hatte er als Bischof von Kopenhagen und Umgebung in der Tat eine gewisse Oberaufsicht über die ganze dänische Kirche.

Gleichwie sein Bruder Peder studierte auch Niels Palladius in Wittenberg, teilweise auf Kosten des Königs. Als Lehrer hatte er Luther, Melanchthon, Bugenhagen u. a. Besonders Melanchthons Einfluß ist in seinen eigenen Schriften bemerkbar.

Niels bestand das Magisterexamen in Philosophie im Jahre 1540 und heiratete im selben Jahr. Er studierte nachher Theologie, aber er scheint kein höheres Examen abgelegt zu haben. Er war nach seiner Rückkehr einige Jahre Lektor und Prediger im Birgittenkloster Maribo, mit der Aufgabe, den Schwestern die lutherische Lehre einzuschärfen. Gleichzeitig half er dem Odense-Bischof bei der Verwaltung des Bistums.

Als Niels Palladius im Dezember 1551 zum Bischof des Bistums Lund (jetzt in Schweden) erwählt wurde, war er Pfarrer der Kirche unserer Frau in Kopenhagen. Die Wahl wurde vom König bestätigt, und Niels wurde von seinem Bruder Peder im April 1552 geweiht. Die Arbeit in seinem Bistum nahm ihn völlig ein. Nach 1555 mußte er jedoch aufgrund einer Krankheit seines Bruders oft dessen Stellvertreter sein, zum Beispiel bei der Krönung von König Frederik II. im August 1559. Die beiden Brüder Palladius starben im Abstand von wenigen Monaten im Jahre 1560.

Niels Palladius hat eine Anzahl von Schriften verfaßt, teilweise Übersetzungen oder Bearbeitungen von deutschen Werken, u. a. Veit Dietrichs *Summaria* und kleinere Schriften von Andreas Musculus und Melanchthon. Niels ist kein Dogmatiker, und seine selbständigeren Arbeiten sind meistens von praktisch-pastoraler Art. Sie sind stark von der Polemik gegen die katholische Kirche gefärbt. „Es ist nicht zu viel gesagt, daß alles Bedeutende was er geschrieben hat von der Polemik gegen Rom bestimmt ist" (160). Die Polemik war bei Niels wie bei andern Schriftstellern der Reformationszeit gefüllt von Gehässigkeit; ihm fehlte der Sinn für Nuancen.

Es wird deutlich, daß die katholischen Traditionen noch tiefe Wurzeln hatten, sowohl im eigenen Bistum von Niels Palladius wie in der dänischen Kirche überhaupt. In bestimmten Sachen, zum Beispiel in der Frage der „Götzenbilder", war Niels radikaler als Luther u. a., und wollte sogar die Kruzifixe aus den Kirchen entfernen.

Nachdem er über Niels Palladius Leben und Schriften berichtet hat, behandelt Schwarz Lausten in einigen abschließenden Kapiteln u. a. Niels Palladius' Auffassung von der Kirche und vom Amt (Niels betonte mehr als Luther die Sonderstellung des Pfarrers und des Bischofs, vor allem als Lehrer), Niels' pastoraltheologische Auffassungen und die Art seines Christentums.

Im Vorbeigehen gibt das Buch Andeutungen von der sehr veränderten ökonomischen und sozialen Stellung der dänischen Bischöfe in der Reformationskirche, wo der König und seine Lehnsleute mit Mündigkeit regierten.

Zusammen mit N. J. Green-Pedersen hat Martin Schwarz Lausten auch einige bis jetzt ungedruckte lateinische Schriften des Peder Palladius herausgegeben. Zum größten Teil handelt es sich dabei um Briefe und um Reden bei Hochzeiten und Bestattungen. Von größtem Interesse sind vielleicht Peders Polemik gegen Andreas Osiander in der Frage der Rechtfertigung und einige Schriften über den Katechismusunterricht. Sowohl Peder als Niels Palladius geben gleich ihren Lehrern zu Wittenberg dem Katechismusunterricht eine sehr große Bedeutung.

Helsingfors. Birgit Klockars.

Probleme der Autorität. Hrsg. von John M. Todd. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 300 S.; kart. DM 22,—.

Die „Downside-Gruppe", die sich seit 10 Jahren dreimal jährlich in der Abtei Downside trifft, zeichnet verantwortlich für das Symposion, aus dem der vorliegende Referate-Band hervorgegangen ist. „Jedesmal wird ein anderer Begriff zur Diskussion gestellt, z. B. Gerechtigkeit, Erneuerung, Hoffnung, Freude usw. Ihre Bedeutung soll auf verschiedenen Ebenen geklärt und vertieft werden; weiterhin wird untersucht, was sie jenem sagen, der unseren Glauben nicht teilt" (17).

Die Beiträge der 16 Mitarbeiter sind in 4 Gruppen gegliedert: 1. Theologie, 2. Der Hintergrund der europäischen Geschichte, 3. Moralische und politische Autorität, 4. Die Ausübung christlicher Autorität heute.

Den Abschnitt Theologie leitet André Pailler ein mit: „Überlegungen zur Autorität der Kirche". Diese Autorität nennt er „ein Mysterium", er sieht sie als eine „relative Autorität" und als „Dienerin der Liebe". G. Tavard behandelt: „Die Autorität von Schrift und Tradition" — „ein Beitrag zu jenem Problem, das das Traditionsverständnis, wie es Cullmann vertritt, aufwirft, wonach sich ‚Tradition' auf die Weitergabe der apostolischen Lehre vor Abschluß des neutestamentlichen Kanons beschränkt" (60). Der Beitrag von P. Fransen SJ „Die Autorität der Konzilien" befaßt sich eingehend mit: I. Dogmatische Begründung der religiösen Autorität der Kirche, II. Die Autorität der Konzilien, III. Die Interpretation von Konzilstexten. Exkurs: Über die Notwendigkeit einer Untersuchung des historischen Sinns der Konzilstexte. Dieser Beitrag mit insgesamt 40 Seiten zählt zu den wesentlichsten des Buches. P. M. Grammont OSB und Ph. Zobel OSB versuchen in: „Die Autorität des einwohnenden Wortes" „im Licht der Hl. Schrift und der verschiedenen theologischen und geistlichen Traditionen, vor allem der benediktinischen, eine sorgfältige Darstellung vom Wesen des einwohnenden Wortes zu geben, wie es vernommen wird und die Anerkennung des Menschen erzwingt" (101). Die Autorität des Wortes wird in Relation „zu den anderen, in der Kirche praktizierten Autoritätsprinzipien" gesetzt. E. Mélia: „Ein orthodoxer Gesichtspunkt zum Problem der Autorität in der Kirche" erachtet als „Hauptzweck seines Beitrages, die Position des obersten Amtes in der Kirche zu erklären, und zwar auf den verschiedenen Ebenen der einen Wirklichkeit der Kirche" (129).

Der 40 Seiten umfassende, inhaltsreiche Beitrag von Yves Congar OP über: „Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche" unterscheidet vier aufeinander folgende Momente oder Typen der Autorität: I. Das Neue Testament und die Apostel, II. Die Kirche der Martyrer und der monastische Katholizismus, III. Von Konstantin zu Gregor VII. IV. Priesterliche Autorität im Mittelalter, V. Vom Konzil von Trient bis heute. Der Exkurs: *Praepositus-Rector-Praelatus ecclesiae* bildet den Schluß des übersichtlich informierenden Beitrages. Zwei kürzere Referate von Jan McNeill, „Die Einschätzung der Autorität im Mittelalter", und P. McGrath, „Probleme der Autorität im 16. und 17. Jahrh.", ergänzen und nüancieren die historische Überschau von Congar.

Der 3. Abschnitt: Moralische und politische Autorität bringt ein philosophierendes Räsonnement von Elizabeth Anscombe über „Die Autorität und die Moral". Inspiriert von Kant, scheint Verf. nicht viel von der Morallehre zu halten: „Und doch ist Moral das meines Erachtens am häufigsten von irrtumsfähigen Lehrern Gelehrte, inoffiziell zumindest" (213). Interessant ist ihr Vergleich mit der Mathematik: „Ähnlich kann man sagen, daß jemand seine Moral selbst für sich formuliert haben muß, indem er persönlich das Gute und Böse an den Dingen sieht, die er als gut oder böse beurteilt; und so ist der Lehrende für den

Lernenden nicht so sehr eine Informationsquelle, sondern eher eine Gelegenheit, das Gelehrte für sich selbst zu klären" (215). Diese Meinung sagt primär einiges über die Verf. aus.

Der kluge, brillant geschriebene Beitrag: „Überlegungen zur Autorität des Gewissens" von M. Nédoncelle vergleicht die „Autorität des Gewissens" mit einem „wachsenden Baum", versteht sie als „Treue gegenüber der eigenen persönlichen Identität", die „ein fortschreitender, positiver Befreiungsprozeß" ist. Der beachtliche Beitrag schließt: „Nunmehr trägt die Autorität des Gewissens einen Eigennamen — Christus —, ist mit einem Werk verbunden — dem der Erlösung — und bringt uns ein Sakrament — die Buße" (231). Bedenkenswert ist der Beitrag von J.M. Cameron: „Gehorsam gegenüber der politischen Autorität", wenngleich die Aussagen über den Gehorsam Ergänzungen fordern.

J. M. Todd beruft sich in seinen klaren Ausführungen über „Die Autorität des Laien" auf das Werk von Y. Gongar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, 1959. Nachdrücklich verweist er auf die Autorität, die die meisten Laien besitzen: „Sie erwächst aus dem Sakrament der Ehe" (255). Die Folgerungen J. M. Todds sind überzeugend.

Von hoher Aktualität sind die Referate von Th. D. Roberts SJ: „Nackte Gewalt. Autorität in der Kirche heute" und von J. Leclerq: „Die Ausübung der Autorität".

Der vorliegende Referateband ist ein treffendes Beispiel für den bemerkenswerten Ertrag eines Dialogs zwischen Kennern des Menschen, der Gesellschaft und der Theologie. Auf diese Teamarbeit werden in den permanenten Diskussionen zu den genannten Themen nicht nur Theologen und Seelsorger zurückgreifen. Für die Beantwortung der Fragen nach der Autorität der Kirche bietet dieses Buch beachtliche Aspekte, Lösungen und Materialien, die sich von Extremen und Übertreibungen ebenso fernhalten wie von Vereinfachungen und Verallgemeinerungen.

Münster. Wilhelm Heinen.

Häring, Bernhard: **Brennpunkt Ehe.** Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt. (Theologische Brennpunkte, Bd 16) Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke 1968. 63 S.; br. DM 6,80.

Das Imprimatur der Ordensoberen und des zuständigen Bischofs stammt vom 28. bzw. 29. Juli 1968, das Vorwort wurde am 2. August 1968 abgefaßt. Das waren gerade die Tage unmittelbar nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* am 25. Juli 1968. So wird zwar im Vorwort eine eigene Stellungnahme zur Enzyklika angekündigt (erschienen als Bd. 17 der Theologischen Brennpunkte: „Krise um Humanae vitae"), auf ihren Inhalt im einzelnen konnte aber in diesem Band nicht mehr eingegangen werden, mit Ausnahme eines Zitats S. 49. Dennoch aber steht dem sachkundigen Leser das Lehrschreiben des Papstes immer vor Augen, wenn er diesen neuen Beitrag Härings zur Ehemoral liest. Denn im „Brennpunkt Ehe" wird über das Wesen der Ehe, über die Natur des ehelichen Aktes, über eheliche Liebe und Fruchtbarkeit, über die Rangordnung der innerehelichen Werte und nicht zuletzt über die verantwortete Elternschaft und ihre konkrete Verwirklichung mit der Heilssorge und mit dem seelsorglichen Engagement gehandelt, die alle Veröffentlichungen Härings durchziehen und prägen. Es handelt sich hier nicht um ein ganz original neu geschriebenes Buch, sondern um „innerlich zusammengehörende Abhandlungen", die „der Ertrag vieler Studien anläßlich der vorkonziliaren, konziliaren und päpstlichen Kommissionen" sind, deren Mitglied der Verfasser war (7).

So darf es uns nicht wundern, daß sich der erste Teil (9—25) dem Thema „Vaticanum II. und Ehe" zuwendet. In einer klaren Analyse wird das Anliegen des Konzils gewürdigt, im Blick auf die Geschichtlichkeit des Menschen, im „ehrfürchtigen Hinhören auf die wirklichen Fragen und Nöte des Menschen" (10) die Größe und Heilsbedeutung der Ehe aufleuchten zu lassen, also nicht Sündenkataloge der Vergangenheit durch neue zu ergänzen oder zu ersetzen. Dabei ist, in dieser Ausführlichkeit wohl das erstemal in einem offiziellen kirchlichen Dokument, der Vorrang der ehelichen Liebe herausgehoben. Sie wird aber nicht in individualistischer Verengung nur als „das Glück zu zweit" verstanden, sondern in ihrer Bezogenheit auf die christliche Berufung, auf die gegenwärtige menschliche Gesellschaft und nicht zuletzt auf den Fruchtbarkeitsauftrag. Hier knüpfen die bekannten Aussagen des Konzils über die verantwortete Elternschaft an (*Gaudium et spes* Nr. 50, 51 u. 87).

Was die Methoden der Empfängnisvermeidung angeht, darf die Stellungnahme des Verf., der am Text dieses Kapitels von Gaudium et spes maßgeblich mitgearbeitet hat, interessieren: „Ist hier (in Nr. 51) der Naturbegriff eingeführt, so wird mit aller Akzentsetzung hervorgehoben, daß es um die Natur der Person als Person und der personalen Akte geht. Ein hauptsächlich biologisches Naturrechtsverständnis wird angesichts der Würde menschlicher Sexualität von der Schwelle abgewiesen" (24).

Die der ehelichen Wirklichkeit gegenüber so positive Stellungnahme des Vaticanum II sieht Häring im zweiten Abschnitt „Die heutige Situation im Lichte der Tradition" (26—47) in der Ehemoral seines Ordensvaters Alphons von Liguori grundgelegt; dieser unterschied „der Ehe innewohnende wesentliche Zwecke", nämlich die gegenseitige Übergabe (traditio mutua) mit der Pflicht, sich die eheliche Vereinigung zu gewähren, und das unauflösliche Treueband; dann „der Ehe innewohnende akzidentelle Zwecke", die Zeugung der Nachkommenschaft und die Heilung der Triebunruhe; schließlich „von außen hinzukommende akzidentelle Zwecke", die in großer Zahl genannt werden und je nach der ehelichen Situation verschieden sein können (27f). Dieses Eheverständnis erleichterte es dem hl. Kirchenlehrer, kasuistisch auch den Ehen Verständnis entgegenzubringen, die aus einem wichtigen Grund weitere Nachkommenschaft nicht mehr wünschten, aber die ehelichen Intimbeziehungen fortsetzen wollten.

Die voralphonsianische Tradition sieht Häring völlig zurecht keineswegs so restlos übereinstimmend und eindeutig, wie man manchmal hören und lesen kann, sondern in großer Vielschichtigkeit. Darunter finden sich auch Auffassungen, welche die Ehe geradezu als Folge des Sündenfalls bewerten (Hieronymus). Augustinus wird zum Wortführer all jener, welche die Ehe der Christen bestenfalls „entschuldigen" durch die Güter der Nachkommenschaft, der Treue und des Sakramentes. Eine ungenügende Alternative beherrscht die Diskussion bis zur Stunde: entweder „Zeugung von Nachkommenschaft oder aber bloße Sättigung niedriger Lust" (41).

Weil der Traditionsstrom hinsichtlich des Eheverständnisses keineswegs einheitlich ist, versucht Häring (43—47) für die heutige Ehelehre und Ehepraxis Entwicklungen aufzuzeigen, welche die gesunde Tradition keineswegs verleugnen, aber auch heutigen Erkenntnissen (auch sie fügen sich ja in den Traditionsstrom der Kirche ein) gerecht werden. Sie beziehen sich insbesondere auf das Verhältnis der Ehe als solcher zu ihrem Fruchtbarkeitsauftrag. Bedeutsam ist dabei der Satz in Punkt 8: „Da es sich bei der Frage der Methoden der Geburtenregelung in den letzten Jahrzehnten vor allem um eine Argumentation und Lehre des natürlichen Sittengesetzes handelte, eignet sich ein autoritärer Stil der Auferlegung der Naturrechtslehre oder das Verbot der Argumentation sicher nicht für die Glaubwürdigkeit der Kirche" (47).

Die in der gesamten Diskussion über die verantwortete Elternschaft wichtigste Frage ist sicher nicht eine isolierte Betrachtung des einzelnen ehelichen Aktes und sicher auch nicht die Methode in der Empfängnisvermeidung, sondern „Liebe als Antwort" (48). Sie überwindet eine Kasuistik, welche das konkrete Leben außer acht läßt und rein von äußerlich feststellbaren Fakten aus ihr sittliches Urteil fällt. Die Liebe stellt die Ehegatten in ihrer Entscheidung über die Zahl der Kinder unmittelbar vor das Angesicht Gottes und wehrt den „selbstherrlichen Techniker des Lebens" (52) ab; sie konfrontiert die verantwortete Elternschaft mit den göttlichen Tugenden und den Kardinaltugenden und berücksichtigt vor allem immer auch die religiös-sittliche Situation des Menschen.

Die „Hinweise für die Praxis" (58—63) wenden sich vor allem an den Seelsorger, bieten ihm Richtung und Hinweise für die Beratung innerhalb und außerhalb des Bußsakramentes.

Hinsichtlich der Methodenfrage wird man es an dieser Stelle besonders bedauern, daß Häring sich nicht ausdrücklich darüber äußert, wie er zu dem Gutachten der Mehrheit in der Päpstlichen Kommission für das Studium der Bevölkerung, der Familie und der Geburtenregelung über die sittliche Erlaubtheit der Methodenwahl bei wirklich verantworteter Elternschaft steht. Man glaubt zuweilen implizit eine Zustimmung dazu herauszuhören, ausdrücklich freilich spricht er von einem „barmherzigen Verstehen menschlicher Schwachheit angesichts bedrückender Situationen" und von der „materialen Mitwirkung" zu einer Sünde (61). Gerade diese Frage gehört heute wahrhaft zum „Brennpunkt Ehe"!

Würzburg. Georg Teichtweier.

Antweiler, Anton: **Eigentum.** (Bd 18 der Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster) Münster/Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. 53 S.

Es ist erstaunlich, wieviel bedenkenswerte Aussagen der Verfasser auf diesen wenigen Seiten nicht über die Geschichte des Privat- und Gemeineigentums, nicht über Recht oder Unrecht des Eigentums, nicht über eine bestimmte Ordnung noch über die wirtschaftlichen Folgen des Eigentums, sondern über „eine Phänomenologie des Eigentums" bietet. Dabei versteht es A., komplizierte Zusammenhänge durch anschauliche Vergleiche und immer für jedermann verständliche Worte vorzustellen. Allerdings geht er dabei über die sonst gebräuchliche Definition: Eigentum ist die Herrschaftsbefugnis des Menschen über Sachgüter, insofern hinaus, als er auch ein „Eigentum an Werten" (8ff), z. B. an Ehre, Würde, Freiheit annimmt.

Nach Behandlung der „Grenzen des Eigentums" (17ff) und der Unterscheidung von „Besitz — Vermögen — Eigentum" (23ff) folgt auf dieses erste Kapitel „Der Ansatz" (6—24) das zweite Kapitel: „Der Ursprung des Eigentums" (25—43). Dieser ist vor allem gelegen in dem Wissen des Menschen um seine Gefährdung, die ihn zwingt, dagegen anzukämpfen durch Aneignen, Arbeiten, Vorsorgen, Herrschen (27). Diese Akte werden dann näher diskutiert (27ff). Außer diesen unmittelbaren Überwindungen der Gefährdung gibt es die mittelbaren: Tauschen, Kaufen, Sparen, Schenken (31ff).

Im dritten Kapitel (35—43) wird „Das Wesen des Eigentums" behandelt. Hier, im Schwierigsten der ganzen Eigentumsproblematik, liegen dann auch die eigentlichen Diskussionspunkte, die der Verfasser herausstellt. „Das Eigentum (ist) das außerkörperliche Ich" (35). Es kann „dinglich sein: Schuhe, Haus, Kohlen; es kann geistig sein: Erkenntnisse jeglicher Art; es kann werthaft sein: Überzeugungen als Bindung an Werte, wie Freiheit oder Gerechtigkeit, und Werte selbst, wie Ehre und Würde" (35).

Eigentum als „Gewalt über etwas" (36) gilt nur innerhalb eines Spielraumes, der durch die Sittlichkeit, durch die Verpflichtung zu etwas, festgelegt wird" (36). „Die Verpflichtung besteht in der Verantwortung vor der Sache und vor den anderen" (36). „Eigentum im üblichen Sinn besteht nur dadurch, daß es durch die anderen anerkannt wird, denen man es zunächst und vordergründig entzieht" (36). Weil Eigentum „eine Funktion der Person und der Gemeinschaft" ist, ist es „veränderlich, umstritten, unberechenbar und unverstehbar" (37). Beim Eigentum geht es „nicht vorerst um das Eigentum, weil es Sache ist, sondern um die Personen, die sich in ihrem Eigentum erkennen und behaupten" (39).

Als letzte „Folge muß genannt werden, daß, wie der Mensch, so auch das Eigentum im Grunde unverstehbar ist" (41). „Man sucht es zwar zu erklären, weshalb es Eigentum gibt, geben darf und geben muß, aber man ist sich nicht einig, woher es kommt; man gründet es auf Gott oder auf die Natur oder auf den Menschen" (41).

Das vierte Kapitel (44—48) behandelt „Die Träger des Eigentums". Wenn wir auch die (an Tönnies anknüpfende) Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft als Träger von Eigentum nicht mehr so anerkennen, wie sie A. (44ff) bringt, so besteht doch zu Recht, daß die verschiedenen Personenmehrschaften in Seinsverbundenheit (= Gemeinschaft) und die Personenmehrschaften in gewillkürter Zweckverbundenheit (= Gesellschaft i.e.S.) in ihrer Besonderheit als Träger von Eigentum herausgestellt werden müssen, was ein in der Christlichen Gesellschaftslehre noch zu klärendes Problemgebiet darstellt.

Das fünfte Kapitel behandelt „Das Geheimnis des Eigentums" (49—52): „Letztlich muß alles Eigentum, wie alles Leben, Dienst vor Gott sein..." (51). In einer Zusammenfassung (52) heißt es unter 3.: „Versucht man, von Formen und Wurzeln her das Gemeinsame am Eigentum zu finden, kann man sagen: Eigentum ist außerkörperliches Ich, sich darbietend als Funktion des Ich und der Gemeinschaft, mittelbar oder unmittelbar ablesbar an Sachen...". Unter 5. heißt es: „Eigentum ist, wie das Ich und wegen des Ich, letztlich unverstehbar".

Die Arbeit von A. bietet viele Anregungen zum Nachdenken über ein Kapitel, das gewöhnlich zu äußerlich, bloß juridisch gesehen wird. Seine Darlegungen eignen sich gut für Diskussionen in Seminarübungen. Gern wünschte man sich mehr Berücksichtigung neuerer wissenschaftlicher Arbeiten zum Thema ebenso wie eine eingehendere theologische Darlegung.

Bochum. G. Ermecke.

Wilken, Waldemar: **Brücken zur Kirche.** Public Relations der Kirche. (Missionierende Gemeinde, Sonderband 2) Berlin-Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1967. 262 S.; kart. DM 19,80.

Je komplexer die gesellschaftlichen Beziehungen in einem Sozialgebilde werden, um so schwieriger werden die Kommunikationen in ihm. Das gilt auch für die Sozialinstitution Kirche. Fehlende Kommunikationsmöglichkeiten engen ihre Wirkmöglichkeiten entscheidend ein. Für die Ansprache der Gläubigen wie der Kirchenfremden müssen deshalb stets mehr Informationswege und Kommunikationskanäle gefunden und benutzt werden, um die Unübersichtlichkeit der modernen Gesellschaft nicht für das kirchliche Leben zum Hindernis werden zu lassen. Die erhöhte Transparenz erbringt vermehrte Kontakte und den Wunsch nach Kontakt. In diesem Sinn kann und muß auch die moderne Werbung als Hilfsmittel der Kirche eingesetzt werden, nämlich als ein notwendiger, zusätzlicher Weg zur Übermittlung der kirchlichen Aussagen und zur Verkündigung des Glaubens.

Waldemar Wilken, Leiter des Amtes für Öffentlichkeitsarbeit der Evangelischen Landeskirche Hamburg, hat so bereits 1961 im gleichen Verlag versucht, „die Werbung der Kirche" als Aufgabe bewußt zu machen und kirchliche Stellen mit den Möglichkeiten der Werbung vertraut zu machen und praktische Hilfen für die kirchliche Arbeit zu bieten. Dabei wurde die materielle und finanzielle Beschränkung durch Betonung der kleinen Werbeprojekte im kirchlichen und gemeindlichen Leben berücksichtigt. Über den notwendigen instrumentalen Einsatz neuer Kommunikationswege hinaus stellt Wilken nun in der vorliegenden Schrift die Kontaktpflege in der Form der Public Relations als eigentliche Aufgabe kirchlicher Werbung dar. Ihm geht es dabei weniger um eine theologische Begründung und Vertiefung als um ein Plädoyer für den praktischen Gebrauch. Dementsprechend referiert er zunächst vor allem Vorstellungen und Einsätze von Public Relations in anderen Lebensbereichen, um die Rezeption in den kirchlichen Raum vorzubereiten und zu begründen. Seine Gewährsleute reichen dabei von Theologen, Sozial- und Werbewissenschaftlern über Praktiker und Journalisten bis zu Bestsellerautoren.

Den Unterschied zwischen Public Relations und Werbung versucht der Autor durch eine erneute Übersicht über den Dienst der Werbung für die Kirche und durch eine Darstellung von Geschichte, Art und Arbeitsweise der Public Relations allgemein sowie kirchlicher Public Relations aufzuzeigen. Die Schwierigkeit einer Definition von Public Relations wie auch die weniger systematisch als an zufälligen anekdotenhaften Aufhängern orientierte Berichtsweise lassen den Unterschied unklar bleiben.

Das schlägt sich auch in der über 100 Seiten umfassenden Aufführung der Instrumente und Medien kirchlicher Public-Relations-Arbeit nieder. Neben anderen Informationen und Ansichten zum Thema werden Pressearbeit, Gemeinde- und Bischofsbrief, Plakate, Broschüren, Ausstellungen, Schriftenkasten bis zum Hinweisschild für Gottesdienstzeiten nebeneinander genannt und in Beispielen vorgestellt, doch macht das den Unterschied kaum klarer. Er liegt wohl weniger im Medium als in der Absicht des Werbenden. Public Relation ist dabei (vgl. 43f) das Bemühen um öffentliches Vertrauen und Verständnis durch Ruf- und Meinungspflege. Durch entsprechende Öffentlichkeitsarbeit soll für Institutionen oder Personen Verstehen und ein günstiges Klima geschaffen werden.

Die Unschärfe des Begriffs Public Relations im Gegensatz zur Werbung führt bei der Anwendung auf die Kirche vor allem zu der Frage, ob zwischen dem Auftrag und Ziel der Kirche und der Kirche als Institution so getrennt werden kann, wie in anderen Bereichen etwa zwischen Produkt und Firma. Kirche erscheint dann als eine Zweckorganisation aus dem Dienstleistungsbereich, die losgelöst von der Welt und den Menschen Selbstdarstellung und Eigenwerbung für die Institution und den Apparat betreiben muß.

Dem entspricht dann auch die auf S. 103 wiedergegebene Empfehlung von Werbeleuten, die Kirche möge — statt in Mitmenschlichkeit mit anderen zu konkurrieren — ein einmaliges Produkt, nämlich: „kosmologisches Schaudern" als Monopolist verkaufen. Abgesehen davon, daß für dieses „Produkt" die Marktforschungsergebnisse sicher noch fehlen, bleibt zu fragen, ob eine solche Bemühung um die Behauptung einer Monopolstellung nicht Zeichen eines nicht zutreffenden Kirchenbegriffs ist, der sich um die Marktgerechtheit kirchlicher Versorgung sorgt und mehr auf Klienten als auf Mitglieder orientiert ist. Durch Stabilisierung des Status quo, indem die eigenen Vorstellungen und Leistungen der Öffentlichkeit vertraut und sympathisch gemacht werden, soll die beschränkte Lebenskraft einer falschen Konzeption erweitert und eine Position im sozialen Feld behauptet werden. Es wird das Image gepflegt, durch dessen Politur um Vertrauen geworben, ohne daß die Dinge selbst sich in der Kirche entscheidend ändern müssen.

Die Kirche als Dienstleistungsunternehmen gelangt zwar von den verwalteten Formen des Glaubens zu unternehmerischem, um die Marktposition besorgtem Verhalten, erlangt mit solchen kurzfristig stabilisierenden Anstrengungen jedoch keine Garantie auf Zukunft. Nur eine von der Verantwortung ihrer Mitglieder getragene Kirche als Gemeinde behält ihren Platz im sich wandelnden sozialen Feld. Sie bleibt als ein Stück Gesellschaft in der Gesellschaft und bei den Problemen der Gesellschaft. Sie steht nicht abseits und nicht draußen und bedarf dann auch nicht der „Brücken zur Kirche".

Kirchhellen-Grafenwald. Egon Golomb.

Plassmann, Engelbert: **Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert.** (Freiburger Theologische Studien Heft 88) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1968. 192 S.; kart. DM 25,—.

Das zu besprechende Werk ist in leicht überarbeiteter Form aus einer rechtsgeschichtlichen Dissertation hervorgegangen, mit welcher der Verfasser von der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum promoviert wurde.

Die Arbeit stellt sich zur Aufgabe (7f), von kanonistischer Seite einen Beitrag zum Wandel im Verhältnis der katholischen Kirche zur Staatsgewalt in Deutschland an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zu liefern. Sie will die Bildung eines Bewußtseins von

der Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und damit die Abkehr vom System der Staatskirchenhoheit, insbesondere josephinischer Prägung, nachweisen. Zum Medium, in welchem der Wandel sichtbar gemacht werden soll, nimmt der Verfasser das katholische kirchenrechtliche und kirchenpolitische Schrifttum der Zeit von 1780 bis etwa 1830, unter Ausschluß des evangelischen kirchenrechtlichen und des staatsrechtlichen. Damit ist die Blickrichtung zwar verengt, doch werden, wenn man sich dessen bewußt ist, keine irrigen, allenfalls zu einfache Vorstellungen geweckt und die Prinzipien der damaligen katholischen Kanonistik umso deutlicher dargeboten. Bei der Behandlung verspricht der Verfasser den Zusammenhang mit der Zeitgeschichte, der Tradition des Kirchenrechts und den Persönlichkeiten der Kanonisten zu berücksichtigen, doch gilt dies nur im Hinblick auf die eben dargelegte Einschränkung mit dem Zusatz, daß der Begriff „Kanonist" nicht als terminus technicus gebraucht, sondern darunter jeder, der sich zum Problem des Staatskirchenrechts der behandelten Epoche geäußert hat, verstanden wird.

Selbst unter Beschränkung auf das kanonistische Schrifttum bleibt der Stoff, den der Verfasser zu bewältigen hatte, noch so weit gespannt, daß das Werk notwendigerweise nur einen Überblick über das Gesamtproblem bieten kann, wobei freilich die einzelnen Ansatzpunkte des Wandels nicht zu kurz kommen, sondern in der Darstellung deutlich herausgearbeitet werden. Im großen Ganzen aber hat die Arbeit großzügigen Charakter, womit gleichzeitig Vorzug und Schwäche, nämlich Erarbeitung von grundlegenden Prinzipien unter Beschränkung auf das Wesentliche und nicht immer überzeugende Hinweise auf Behandlung und Lösung von Einzelfragen, bezeichnet sind.

Den ersten Teil des Werkes, die Abgrenzung der Ausgangslage (9ff), beginnt der Verfasser mit der Darstellung der Staatskirchenhoheit in Österreich unter Joseph II. An Autoren zieht er heran Joseph Johann Nepomuk Pehem, Robert Curalt und Franz Xavier Gmeiner. Die Wahl Pehems wird damit begründet, daß er als klassischer Repräsentant der habsburgischen Kirchenpolitik am Ende des 18. Jahrhunderts angesehen werden dürfe. Was mit dem Stichwort „Josephinismus" gekennzeichnet sei, spiele sich in seinem Lehrbuch getreulich wider, wobei dessen offiziöser Charakter dadurch unterstrichen werde, daß es zum Gebrauch im akademischen Unterricht vorgeschrieben war. Es mag dahinstehen, ob damit der Klassiker des Josephinismus getroffen ist, — man hätte vielleicht auch an Georg Rechberger denken können, dessen „Handbuch des österreichischen Kirchenrechts", ebenfalls (von 1809 bis 1834) offiziell zum akademischen Unterrichtsgebrauch vorgeschrieben, sich praktisch ausschließlich auf die in Österreich ergangenen Verordnungen in publico-ecclesiasticis stützt und somit die Staatsmeinung vielleicht authentischer darstellt und ob seiner Schärfe und Einseitigkeit es „erreicht" hat, als einziges josephinistisches Lehrbuch 1820 in allen Auflagen und Übersetzungen auf den Index gesetzt zu werden, — jedenfalls hat der Verfasser an Pehem das Prinzip des Josephinismus gezeigt (10): Kirche und Staat verfolgen als Zweck die felicitas hominum. Doch ist dieser Zweck durch einen unüberbrückbaren Zwiespalt aufgeteilt: Ziel der Kirche ist die felicitas interna, Ziel des Staates die felicitas externa. Aus dieser Trennung folgt völlige gegenseitige Unabhängigkeit der Gewalten. Hieraus folgen in der Praxis wie bei Pehem seitenlange Ausführungen und Traktate über die Freiheit des Staates von der Kirche, während das entsprechende Kapitel über die Freiheit der Kirche vom Staat bezeichnenderweise fehlt. Deutlich wird auch gezeigt, wie sich Josephinismus und Febronianismus verbinden, wie die Stellung des Staates durch eine dezentralisierende Schwächung der Kirche gestärkt wird. Hervorzuheben ist weiter ein Kennzeichen der juridischen Josephinisten, nämlich die Entfremdung und der Wegfall des theologischen Rüstzeugs in der wissenschaftlichen Arbeit (12). Für den Juristen Pehem stellt sich nur das Problem der Sicherung der Staatskirchenhoheit, die Aufgabe der Kirchenreform fällt kaum ins Gewicht. Daß dies letztere nicht nur auf die Juristen beschränkt war, beweisen Curalt (12ff) und Gmeiner (16ff). Curalt vertritt die theologische Komponente in der Begründung des josephinistischen Systems, während Gmeiner die Lehre wiederum aufklärerisch-naturrechtlich absichert.

Ein analoges System findet sich, wenn auch in abgeschwächter Form, auch außerhalb der habsburgischen Erblande. Dies zeigt der Verfasser anhand der Lehre von Peter Anton Frank (19ff) und Maurus Schenkl (23ff) auf.

Das letzte Kapitel der Ausgangslage widmet der Verfasser den Streitschriften zur inneren Kirchenverfassung, im Stichwort „Febronianismus" brennpunktartig komprimiert (26ff). Dabei zeigt sich die Verknüpfung von Staats- und Bischofsinteresse mit der Gefahr, daß das Staatsinteresse letztlich den Sieg über das Kircheninteresse davonträgt.

Der zweite Teil behandelt das Verhältnis von Kirche und Staat im Spiegel des Schrifttums der Säkularisationszeit (39ff). Im praktischen Beispiel der Säkularisation als räumlicher Ausweitung der Landeskirchenhoheit weltlicher Fürsten fällt ein Schlaglicht auf das bisherige Gefüge von Staat und Kirche. Die politische Präsenz der Kirche, vermittelt durch den Anspruch auf Bestand der geistlichen Staaten und die Reichsstandschaft der Prälaten, erstrahlt noch einmal, auf der Seite des Staates erscheint das Wetterleuchten des Anspruchs auf den allgemeinen Patronat des Landesherrn. Die Besprechung von vier anonymen Schriften (43ff), der Lehre von Karl Moriz Fabritius (41ff), Gregor Zirkel (51ff und 59ff), Johann Philipp Gregel (54ff), Eugen Montag (66ff), Ferdinand Arndts (69ff), Guido Franz Xaver Bröhm (71ff), Johann Richard Roth (74ff) und ein Vorgriff auf Wessenberg (46ff) zeigen die möglichen Alternativen auf: Ausdehnung des alten kirchenpolitischen Systems auf die neu erworbenen Gebiete und Unterordnung der Kirche unter den Staat; Neubeginn unter Abrücken vom System des 18. Jahrhunderts.

In die zweite Richtung und damit in die Zukunft weist die Auffassung Zirkels, der für die Kirche wie für alle Vereine im Staate korporative Freiheitsrechte beansprucht, in sein System wieder einen theologischen Kirchenbegriff (60) einführt und die Einheit von Staat und Kirche, die in praxi eine Unterordnung der Kirche unter den Staat bedeute, leugnet. Schließlich erhebt er die Forderung eines Zustandes der „Coordination" (64) von Staat und Kirche. Ein weiterer fruchtbarer Ansatz findet sich bei Montag, der verlangt, das Selbstverständnis der Kirche müsse bei der Ausgestaltung ihres Verhältnisses zum Staat berücksichtigt werden, und damit einen wirksamen Hebel zur Befreiung der Kirche anbietet. Schließlich verdienen Arndts und Bröhm erwähnt zu werden, welche die Grundrechte der Glaubens- und Gewissensfreiheit in die Diskussion aufnehmen.

Die Ausfüllung der so entwickelten Weichenstellung schildert der Verfasser im dritten Teil des Werkes (77ff) anhand der Darstellung der Lehre ihrer beiden herausragendsten Vertreter.

Da ist zunächst Anton Michl (79ff), ein Vertreter jener Staatskirchenhoheit, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Staats- und Verwaltungspraxis prägte und beherrschte. Michl geht aus von der Person des Regenten. Sie ist der Beziehungspunkt des Allgemeinen Teils des Kirchlichen Personenrechts und schließt damit dessen sakramentales Verständnis aus. Die einzelnen kirchlichen Personen und Stände erscheinen demnach als Funktionen der allgemeinen Einordnung der Kirche in den Staat. Neben der Abhängigkeit der Kirche im Personbereich stehen darüber hinaus noch die staatlichen Rechte im Tätigkeitsbereich der Kirche: Placet und Recursus ab abusu. Aufnahme- und Anerkennungsbedingung für die Kirche ist die Förderung des Staatszwecks. Die Konsequenz der Kirchenauflösung aus Staatsraison wird lediglich expresse nicht gezogen. Die Kirche freilich benötigt gegen den Staat kein Placet, weil der Staat in den Geistbereich gar nicht eingreifen kann. So liegt Michl durchaus auf der Linie der josephinistischen Tradition, wie sie behaftet mit dem eigentümlichen Mangel, daß ein theologischer Kirchenbegriff fehlt. Allerdings findet sich als positiver Ansatzpunkt wenigstens die Erwähnung des Rechts auf Gewissensfreiheit (individuell) und auf Religionsduldung (kollektiv). Mit diesen Grundrechten ist nach Ansicht des Verfassers (88), der widersprochen werden muß, das System einer Staatskirche zwar vereinbar, doch mußte die innere Dynamik dieser Grundrechte zur Forderung nach Abschaffung der Staatskirche führen, wozu man dann noch ergänzen möchte, daß mit dem Fall des Staatskirchentums auch die Staatskirchenhoheit ins Wanken geraten dürfte.

Den Gegenpol zu diesem beharrenden staatskirchlichen System bildet die Lehre des Franz Andreas Frey (89ff). Unter Vernachlässigung einer theologischen Bestimmung des Kirchenbegriffs gelingt ihm dennoch der Ausbruch aus dem alten System. Angelpunkt seines Ansatzes ist die Entfaltung der Lehre von der Glaubensfreiheit des Einzelnen und der Kultusfreiheit der Kirche. Der Staatszweck wird auf die Erhaltung der verfassungsmäßigen Ordnung zurückgeschnitten, denn die Glaubensüberzeugung sei einer rechtlichen Regelung nicht fähig. Grundsätzlich folgt aus der Freiheit der inneren Religion die Freiheit der äußeren, wo Beschränkungen seitens der Staatsgewalt nur zum Schutze anderer erlaubt sind. Für den materiellen Glaubensinhalt muß der Staat blind sein. Er hat lediglich jede Gewissensfreiheit zu schützen, das heißt, er hat die Verpflichtung zur öffentlichen Toleranz, die auf dem vorstaatlichen Recht der Religionsfreiheit beruht. Freilich werden diese Erwägungen von Frey in Bezug auf Atheisten und im Falle eines einheitlichen Konfessionsstaates nicht durchgehalten. Hier schimmern alte Denktraditionen durch. Aber mit der Besinnung auf das „rechte, sozusagen vorjosephinische" Selbstverständnis der katholischen Kirche, der Betonung der Freiheitsrechte der Bürger wie der Kirche zeigt sich Frey als Verfechter der Rechte einer freien und unabhängigen Kirche in Hinwendung zu einem liberalen Verfassungsstaat.

Nach diesen von Ausführungen über die Lehre bestimmten Darlegungen läßt der Verfasser einen Teil folgen, in welchem er die Auswirkungen auf die Praxis, näherhin auf die Reformprogramme und Konkordatsentwürfe in der Zeit des Wiener Kongresses prüft (111ff). Er berücksichtigt dabei die Pläne Karl Theodor von Dalbergs, den Konkordatsentwurf von Georg Ludwig Carl Kopp und den Konkordatsentwurf Wessenbergs mit dessen Beurteilung durch Zirkel. Ein eigenes Kapitel ist dem Problem von Kirche und Staat im literarischen Kampf um Ignaz Heinrich von Wessenberg gewidmet (133ff). Dabei zeigt sich nochmals mit aller Deutlichkeit die Verquickung und Verknotung von kirchlichem

und staatlichem System: Eine Reform der Kirche mit Staatshilfe konnte nur die Festigung der Staatskirchenhoheit mit sich bringen.

Im abschließenden Teil (145ff) läßt der Verfasser schließlich die Fronten der Kanonistik während der Restaurationszeit antreten: Joseph Helfert, Sebald Brendel, Carl Friedrich Nebenius, Clemens August von Droste Hülshoff als Vertreter der Restauration; als Vertreter der Reform Clemens August und Franz Otto Droste Vischering, Joseph Scheill und Johann Friedrich Joseph Sommer.

Eine Zusammenfassung (161ff) soll die Extreme kennzeichnen, „zwischen denen das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland innerhalb von zwei Generationen geschwankt hat", dargestellt an der Kirchenpolitik Josephs II. und den Bestimmungen der Frankfurter Reichsverfassung von 1849. Ganz glücklich ist man über diese Ausführungen nicht, denn die Begrenzung der Fragestellung des Verfassers im Hinblick auf die Behandlung nur des katholischen kanonistischen Schrifttums wirkt sich hier historisch zu sehr vereinfachend aus.

Überblickt man nun das Werk noch einmal im ganzen, so zeigt sich, daß der Verfasser seine gestellte Aufgabe wohl erfüllt hat. Er hat unter Bewältigung eines immensen Quellenmaterials, wobei besonders die Heranziehung von anonymem Schrifttum zu erwähnen ist, unter geschickter Auswahl der Repräsentanten der einzelnen Denkrichtungen die Grundzüge und einen Überblick über den Wandel im Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat dargelegt unter Aufzeigung des Weges vom Josephinismus zur Freiheit der Kirche. Besonders erfreulich ist, daß der Verfasser es verstanden hat, die theologische Fragestellung auch und gerade im Hinblick auf das Kirchenrecht im Auge zu behalten und ihr Raum zu schenken, und zu zeigen vermochte, wie sich in alten Begriffen neue Inhalte durchzusetzen beginnen. Die erarbeiteten Grundzüge verdienen uneingeschränkte Zustimmung. Daneben fällt dann wenig ins Gewicht, daß man dem Verfasser in Einzelhinweisen, wie die Möglichkeit des Bestehens einer Staatskirche trotz Glaubens- und Gewissensfreiheit (88), die heutige Durchführung Wessenbergscher Reformziele (128), vor allem aber bei den sehr vereinfachend wirkenden Überblendungen auf das heute geltende staatskirchenrechtliche System, wie Koordination (7, 64), Berücksichtigung des Selbstverständnisses der Kirche (68), Grenzen der Religionsfreiheit (92, 94), pluralistische Gesellschaft (160), – daß man also solchen Einzelhinweisen ohne weitere Erklärung, die allerdings dem Charakter des Werkes nicht entsprechen würde, nicht immer folgen kann, denn so einfach dürften die historischen und rechtlichen Linien kaum liegen.

Schließlich regt die Arbeit zum Weiterforschen in Einzeluntersuchungen an. Hier müßte zunächst das Problem ergänzend von der der staatsrechtlichen und der evangelisch-kirchenrechtlichen Seite angegangen und beleuchtet werden. Für den katholischen Bereich reizt die Fragestellung, woher denn Zirkel und, wenn auch abgeschwächt, Frey die Einführung eines theologischen Kirchenbegriffs, den Rückgriff auf das Selbstverständnis der Kirche bezogen und auf welche verschütteten Traditionen sie neu aufbauten.

Tübingen. E. Seifert.

Connan, F. u. **Barreau**, J. C.: **Die Pfarrei von morgen.** Vorschläge zur Neugestaltung. Luzern-München: Rex-Verlag (1968). 103 S.; Ln DM/SFr 9,80.

Das schmale Büchlein hat schon deshalb in Kreisen der seelsorglich Tätigen gute Startbedingungen, weil es ein überall vorhandenes und empfundenes Problem, die unangepaßte Pfarrstruktur, in eng gedrängter Form anspricht. Dazu kommt, daß F. Connan jahrelang in der mit Recht berühmten Pfarre St. Séverin in Paris leitend tätig war, mithin aus der offensten Richtung einer pfarreierneuernden Seelsorge kommt, während sein Mitarbeiter J. C. Barreau von der kategorialen Seelsorge (Jugendseelsorge) her kommt.

Fünf Abschnitte umfaßt das Buch: I. Kritik an der Pfarrei und das Ungenügen der bisherigen Erneuerungsversuche; II. Soziologische Überlegungen; III. Theologische Überlegungen; IV. Überwindung von falschen Oppositionen; V. Die Pfarrei des Jahres zweitausend. — Fast die Hälfte des Buches wird vom ersten Abschnitt eingenommen. Hier gehen die Verf. den Grundlinien der pastoralen Situation in Frankreich nach und stellen vor allem fest, daß dort die missionarischen Erneuerungsbewegungen auf zweierlei Schienensträngen verlaufen sind: in der spezialisierten katholischen Aktion (wozu man ergänzend und vergröbernd auch die Initiativen der Arbeiterpriester zählen kann) und in der Bewegung zur Erneuerung der Pfarrei, die markiert wird durch Namen wie St. Alban (Abbé Remilleux), Lyon; durch G. Michonneau (Sacré Coeur, Colombes), schließlich St. Séverin, Paris, und durch die Zielvorstellung: „La paroisse, communauté missionnaire" (Titel des Buches von Michonneau). Besteht hier, anders als bei uns, unter den pastoral (nicht: gesellschaftsbezogen — kirchenpolitisch!) aktiven Kräften eine z. T. bittere Konkurrenz, so stellt sich auch für die Pfarrbewegung das Bild im „entchristlichten" Frankreich anders dar als bei uns, schwieriger, aber auch zur Dynamik herausfordernder. Die Vf. zählen ausführlich die fünf Lebensbereiche auf, in denen man die Pfarrei reformieren wollte und teils auch wirklich reformiert hat (Liturgie, Caritas — Problem der sog. oeuvres! —, Katechumenat, Ökumene, Missionsgedanke), sowie die verschiedenen Zielvorstellungen über die Rolle der Pfarrei und kommen schließlich zu dem Ergebnis, daß diese Erneuerungen nicht genügen und nicht voll effektiv geworden seien. Um ihre neue Konzeption vorzubereiten, skizzieren sie knapp im zweiten Abschnitt die Entwicklung der Urbanisation sowie den „Plan directeur du district urbain de Paris" von 1965, im dritten, kurzen Abschnitt das theologische Verhältnis von Großkirche, Diözese und Ortsgemeinde. Sie meinen, daß eine Überwindung der oben genannten verschiedenen Stränge der pastoralen Erneuerung nötig sei, und entwerfen schließlich eine intermediäre Struktur, auf deren Ebene sie die Pfarrei von morgen ansetzen wollen, eine große Mittelpunktspfarrei, die sie „Super-Pfarrei" nennen. Fragt man sich nach der Anwendbarkeit der in diesem Buch geäußerten Grundgedanken, so könnte man u. E. zu folgenden Ergebnissen kommen. 1. Die Forderungen nach intermediären Strukturen ist berechtigt; ob diese die von den Verf. anvisierten Ausmaße haben oder andere, oder ob es deren mehrere gibt, wäre näher zu prüfen. 2. Zuzustimmen ist der Forderung nach begrenzten, gezielten pastoralen Experimenten, auch, was die Strukturen betrifft. 3. Daß die (künftige) Pfarrei auf einer Art mittlerer Struktur aufruhen soll, ist das Ungewohnte an diesem Vorschlag; das wäre ebenfalls näher zu prüfen, besonders in den kirchenrechtlichen, (für Deutschland spezifischen) staatskirchenrechtlichen und personellen Folgen (*vita communis?*). Das Büchlein könnte jedenfalls dazu anregen, für Strukturversuche mehrere Modelle wenigstens theoretisch durchzuspielen (Pfarrverband mit und ohne *vita communis*, Erfahrungen mit „verwaisten" Teilbezirken, Super-Pfarrei im Sinne dieser Verf. u. a.). — 4. Dabei wären die anders gelagerten Verhältnisse Frankreichs zu berücksichtigen (so scheint der Diözesanklerus in Deutschland mit ca. 70% höher in der Pfarrseelsorge eingesetzt zu sein als in Frankreich, vgl. 73).

Der Rez. neigt zu der Ansicht, daß eine umfassende u n d wirksame Lösung des kirchlichen Strukturproblems, das sich als höchst dringlich erweist, nur zu erreichen ist durch eine Weiterentwicklung der Strukturen (Schaffung mittlerer Bereiche und Schaffung von Pfarrverbänden oder Mittelpunktpfarreien), eine die Strukturreform begleitende Mentalitätsbildung im Klerus, ein überlegtes Einplanen mobiler Gruppen in subsidiärer, stimulierender außergewöhnlicher Seelsorge (nicht: Assistenzseelsorge!) und die Bestellung von sog. „part-time"-Priestern für kleinere Teilgemeinden. Denn die in dem Buch vorgetragenen Gedanken behandeln die Problematik vorwiegend im Blick auf Stadtregionen, die dringend nötige Pastoralplanung muß sich aber auch auf ländliche Regionen erstrecken. Im Gesamtrahmen dieser pastoralen Großaufgabe vermag das Buch Anregungen zu geben und Stoff zur Überlegung zu liefern. Es dürfte also vor allem die Theoretiker und Planer der Pastoral interessieren, ein handhabbares Rezept für die unmittelbare Praxis darf man von ihm noch nicht erwarten.

Hennef. Peter Lippert CSSR.

Pompey, Heinrich: **Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin.** (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Band XXIII) Freiburg-Basel-Wien: Herder (1968). X, 372 S.; kart. DM 39,—.

Für die heutige Praktische Theologie gewinnen die naturwissenschaftlichen und anthropologischen Wissenschaften immer größere Bedeutung, vor allem der Pastoralmedizin kommt eine wichtige Brückenfunktion zu. Pompey hat es in dankenswerter Weise übernommen, dieses vielschillernde Spezialgebiet an Hand der fleißig gesammelten Bibliographie in seinem geschichtlichen Werden zu durchleuchten.

Nach einer allgemeinen Einführung über Selbstverständnis, Aufgabe und Grenzen heutiger Pastoralmedizin und ihre Beziehungen zur Pastoraltheologie wird der geistesgeschichtliche Hintergrund für das Selbstverständnis der frühen Pastoralmedizin und der historische Rahmen der Untersuchung aufgezeigt.

Im ersten Hauptteil werden die einzelnen Stufen und Wirkkräfte in der Vorgeschichte der sogenannten Pastoralmedizin behandelt, während der zweite Hauptteil das Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin in ihrer Entstehungsphase am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bringt.

Mit gründlicher Sachkenntnis und kritischer Sichtung wird die Entwicklung der Medicina clericalis von den Priesterärzten der Antike über die Trennung der priesterlichen und ärztlichen Aufgaben durch

Hippokrates und der formalen und materialen Bereicherung der Wissenschaften durch die Offenbarung Christi im christlichen Altertum bis zur erneuten Vereinigung der Heiltätigkeit mit den seelsorglichen Aufgaben der Geistlichen und Mönche im Mittelalter und bis zum kirchlichen Verbot in Spätmittelalter und Neuzeit dargestellt.

Dieses Verbot wurde in verschiedener Weise umgangen. Vor allem die Aufklärung wollte den Geistlichen gerne die Pastoralarzneykunde oder die „Medizinische Polizei" auflasten, aber das medizinisch-theologische Gespräch zeigte bald unter dem Einfluß des Rationalismus die Unvereinbarkeit von Theologie und Medizin auf. Hier wird Cohausens *„Clericus Medicaster"* zu nennen sein, während Oetter die sogenannte *„medicina ruralis"* der Landgeistlichen eifrig verteidigte. Eine besondere Entartung der *„medicina clericalis"* stellten die magisch-mystischen Heilmethoden eines Mesmer und Gaßner dar. Die defiziente „medicina ruralis" wurde von der medizinischen Polizei, einer Art ärztlicher Hilfstätigkeit der Landgeistlichen, abgelöst. Unter der einschlägigen volkshygienischen Literatur finden sich die Namen Burkard, Schumm und Krause, deren Bedeutung eingehend gewürdigt wird. Die Duldung und Förderung der volkshygienischen Aufklärung und klerikalen Seuchenbekämpfung durch landesherrliche Verordnungen war in den geistlichen Staaten Münster, Mainz und Würzburg zurückhaltender als in den katholischen weltlichen Staaten Bayern und Österreich.

Durch die pastoraltheologische Besinnung eines Sailer gewann die Pastoralmedizin ein neues Selbstverständnis und distanzierte sich von der medizinischen Polizei und der *„medicina ruralis"*. Zunächst waren es noch die moralisierenden diätetischen Hygiene- und Sittenschriften eines Leuthner, Schönberg, Baehrens, Lechleitner, May, Paulinsky, Wedekind, Hofacker, Scotti und Ritter, denen später pastoralmedizinische Einzeltraktate über Anthropologie, Psychologie und Psychopathologie folgten. Allmählich wurden auch Gynäkologie, Eugenik, Sexualpädagogik, Suchtlehre, Beichtseelsorge, Krankenseelsorge, Thanatologie und die Amtsdiätetik für Seelsorger miteinbezogen. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts erscheinen die ersten pastoralmedizinischen Kompendien eines Mezler, Vering, Schreger, Bluff, Windischmann, de Valenti und die der josephinistischen Restauration verpflichteten eines Macher und Britzger. In drei weiteren Kapiteln werden die Wesenszüge der frühen Pastoralmedizin in Bezug auf das naturwissenschaftlich-philosophische und christlich-theologische Gespräch dargestellt. Ein sehr wichtiger und gut konzipierter Exkurs beschäftigt sich mit den möglichen Hilfen aus der Theologie für den Arzt und seine Tätigkeit aus der frühen Pastoralmedizin, wobei metaphysische Probleme, nichtphysische Wirkkräfte der Krankheiten (Tugend, Laster), der Heilvorgang durch Medikamente, das Priester-Arzt-Verhältnis, die Thanatologie und die ärztliche Ethik besondere Beachtung finden.

Die Zusammenfassung ordnet die Ergebnisse dieser historisch-bibliographischen Untersuchung zu einem Ganzen und leitet zu den heutigen Aufgaben einer modernen Pastoralmedizin über. Im Anhang finden sich die Inhaltsangaben der wichtigsten Werke, Schrifttumslisten zu den einzelnen Phasen der Pastoralmedizin und ein ausführliches Literatur- und Quellenverzeichnis.

Mit dieser Arbeit hat Pompey einen hervorragenden Beitrag zur Geschichte der Pastoralmedizin und zur Klärung des Selbstverständnisses dieser Hilfswissenschaft der Pastoraltheologie geleistet. Es ist zu hoffen, daß die weiteren Perioden der Pastoralmedizin ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in gleicher Weise erforscht und von seiner kundigen Feder dargestellt werden. Dabei werden sich manche Überschneidungen und Wiederholungen, die der jetzigen Arbeit noch anhaften, vermeiden lassen. Gewiß, dem heutigen Pastoralmediziner brennen viele schwierige Probleme unter den Fingern, er findet wenig Muße für geschichtliche Rückblicke. Immer stärker wird die heutige Theologie mit der gewandelten Welterfahrung und dem neuen Selbstverständnis des Menschen konfrontiert. Der Glaube als Fides quae und fides qua muß sich dieser hominisierten Welt stellen und in ihr den Sieg des Geistes über die Materie, die Erfüllung des göttlichen Kulturbefehls, die Fortsetzung der Inkarnation im Kosmos sehen. In einem richtig verstandenen gottmenschlichen Prinzip hat das anthropologische Denken große pastorale Bedeutung, wonach der Mensch nicht mehr schicksalhaft der Natur unterworfen ist, sondern sich als ihr Herr erfährt. Konsequenterweise werden daher eine neue Sexual- und Ehemoral, eine neue soziologische Ordnung und Wirtschaftethik gefordert. Die Theologie ist verpflichtet, geschichtsgerecht und lebensnah zu denken; sie wird aber auch mehr als bisher die naturwissenschaftlich-technische Sprache beachten müssen, damit sie auch von den Menschen verstanden werden kann. Der Pastoralmedizin kommt hierbei eine Brückenfunktion zu. Leider findet sie in den Lehrveranstaltungen der Theologischen Fakultäten noch nicht den gebührenden Platz. Veröffentlichungen dieserart mögen dazu beitragen, das Interesse zu fördern. Es fehlt aber auch ein Standard-Lehrbuch in der Pastoralmedizin, da das Handbuch für Pastoralmedizin von A. Niedermeyer durch die rasante Entwicklung der Medizin und infolge der postkonziliaren Fortschritte in der Theologie einer gründlichen Revision unterzogen werden müßte.

Graz. Karl Gastgeber.

Hänggi, A. - Pahl, I.: Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. (Spicilegium Friburgense 12) Fribourg/Suisse: Éditions Universitaires 1968. XXIV, 520 p.; sfrs 55,—.

Ein Buch wie das vorliegende zeigt man gern und mit Freuden an. Es bietet eine erschöpfende Auswahl der Anaphoren und Canontexte aller Liturgietypen der westlichen und östlichen Kirchen mitsamt den einschlägigen Gebeten der jüdischen Liturgie. Texte wie auch Einleitungen erscheinen in lateinischer Sprache; wenn die Urtexte griechisch sind, zugleich in Griechisch und Latein.

Die Sammlung ist ein Werk, das man schon lange vermißte, im privaten Studium wie bei Seminarübungen, da man sich die Vorlagen meist mühsam aus verschiedenen Editionen zusammensuchen mußte. Nun hat man sie praktisch und handlich beieinander. Der Kreis der Mitarbeiter, jeweils bester Kenner der betreffenden Sparte, bürgt fast unbesehen für die Qualität und Zuverlässigkeit des Dargebotenen. Louis Ligier SJ von der Gregoriana bietet vorab die notwendigen jüdischen Formularien (Sabbat- und Festtags-Qiddush, die Nach-Tisch-Gebete und vor allem die Pesach-Haggadah nebst kleineren Gebetsformeln), J. A. Jungmann, einer der Altmeister der Liturgiewissenschaft, die ältesten Textzeugen von den Einsetzungsberichten bis zu den Apostolischen Konstitutionen. Von Alphons Raes, dem Präfekten der Bibliotheca Vaticana, sind die Orientalischen Anaphoren in gut gegliederter Übersicht dargeboten. Leo Eizenhöfer OSB hat (zusammen mit Irmgard Pahl) die römischen ambrosianischen und gallikanisch-keltischen Texte bearbeitet, Jordi Pinell OSB schließlich die mozarabischen. Die Last der Redaktion trugen der frühere Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Fribourg und jetzige Bischof von Basel-Solothurn, Anton Hänggi, und Irmgard Pahl.

So entstand eine Sammlung, die die Texte nach den besten Editionen und eine fast lückenlose Bibliographie bietet. Durch die Form der Anordnung und die Kommentare wird das Quellenwerk zugleich zu einer Monographie über die Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets und zu einem soliden Handbuch. Das übersichtlich gegliederte Inhaltsverzeichnis und die Register (Abkürzungen, Quellen, Autoren etc.) erhöhen die Brauchbarkeit. Herausgebern und Bearbeitern schuldet die Liturgiewissenschaft uneingeschränkten Dank.

Wien. Joh. H. Emminghaus.

Corpus Ambrosiano-Liturgicum II. Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. I. Teil: Text, untersucht und herausgegeben von Odilo Heiming (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 51) Münster: Verlag Aschendorff 1969. LXXIII, 258 S., 8 Tafeln; kart. DM 62,—.

Erfreulich schnell nach der Edition des lange erwarteten Triplex kann O. Heiming mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnen-Abtei Varensell nun auch das Mailänder Sakramentar vorlegen, das A. M. Ceriani in erster Linie der gegenwärtig noch gültigen *Editio typica* des Mailänder Missales (1902) zugrunde legte und dessen Edition durch Ceriani bereits weit gediehen war (240 Seiten waren bereits gedruckt), als sie abgebrochen wurde. Die Handschrift ist zwar nicht, wie man oft gemeint hat, das älteste erhaltene Mailänder Sakramentar: Das 1900 und 1962 edierte *Bergomense* dürfte wenigstens ein halbes Jahrhundert älter sein als unser *Abiascense*, das nach dem Herausgeber frühestens gegen Ende des 9., eher in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts geschrieben sein muß. Dennoch spiegelt das *Sanctorale* des Sakramentars von Biasca einen weit älteren Stand wieder als das Sanktorale des Bergomense.

Das Sakramentar ist sicher für eine Mailänder Landkirche geschrieben worden; es ist sehr fraglich, ob für Biasca (Tessin), von wo die Handschrift, nachdem sie vorher in Privatbesitz gewesen war, 1776 in die Ambrosiana kam.

Der nicht nur für die Mailänder Liturgie wichtige Zeuge, der neben einem später vorgebundenen Fragment einen Anhang des frühen 11. Jahrhunderts enthält, bringt neben den Orationen in der Regel die Lesungen, von denen die Edition nur die Stellenangaben bietet.

Die meisterhafte Edition wird erschlossen durch eine ausführliche Einleitung (mit Register) und durch Indizes der Formeln, der Namen und der Schriftstellen.

Münster. E. J. Lengeling.

Schöndorf, Kurt Erich: **Die Tradition der deutschen Psalmenübersetzung.** Untersuchungen zur Verwandtschaft und Übersetzungstradition der Psalmenverdeutschung zwischen Notker und Luther (Mitteldeutsche Forschungen, Band 46) Köln-Graz: Böhlau Verlag 1967. XI, 278 S., 1 Tafel; Ln DM 38,—.

Die Erforschung der volkssprachlichen Bibel, in den letzten 20 Jahren von der Germanistik wenig betrieben, hat durch die Arbeit von Sch. einen kräftigen Auftrieb erhalten.

Der Autor versucht, die ganze Breite der deutschen Psalmenübersetzungen des Mittelalters und ihre weit verzweigte Überlieferung unter dreifachem Gesichtspunkt zu erfassen. 1. In welchen „Übersetzungsarten" wurden die Psalmen in der Zeit von Notker bis Luther eingedeutscht (13—38)? 2. Welche selbständigen Übertragungen des Psalters sind im deutschen Mittelalter entstanden und in welcher Weise sind sie aufgrund von Abhängigkeit oder Beeinflussung miteinander verwandt (39—153)? 3. Welche Übersetzungstraditionen im Bereich des Wortschatzes, der syntaktischen Struktur und der formelhaften Wendungen lassen sich bei den einzelnen Versionen feststellen (154—246)?

Den drei untersuchenden Kapiteln geht eine gedrängte Einführung über „die Bedeutung der Psalmen im religiösen Leben des Mittelalters" voraus (1—12). Sie informiert nicht nur über die Verwendung der Psalmen in der Liturgie, im Unterricht der Kloster- und Hochschulen, in der Predigt und als Andachts- und Erbauungsbuch, sondern zeigt auch sehr eindringlich alle jene soziologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Faktoren auf, die die Voraussetzung der verschiedenen Psalmenversionen bildeten. — Als Hilfsmittel für das Bibelstudium an den Universitäten erwähnt Sch. Bibelkommentare, -konkordanzen und -korrektorien. Doch auch die Gattung der Bibelvokabulare gehörte zum Instrumentarium der Schriftexegese. — Der Stellung der Psalmen in der deutschen Predigtliteratur dürfte Sch. nicht gerecht werden, wenn er sie lediglich „als Zitatenquelle und Belege für aufgestellte Behauptungen" (8) versteht. Bibeltext und Auslegung muß man vielmehr als Einheit sehen: als Ergebnis jener Exegese, die sich um den spirituellen Sinn der Schriftworte müht. Nicht bekannt scheinen Sch. die Arbeiten Kochs, Leuenbergers, Schmecks und Schönbachs über ‚die Bibelzitate in den altdeutschen Predigten' zu sein. — In der Frage der volkssprachlichen Bibelübersetzung im Mittelalter bezieht Sch. den traditionellen Standpunkt der älteren Bibelforschung: die Kirche habe zwar grundsätzlich das Lesen der Bibel in der Volkssprache geduldet, hätte „aber darin auch eine Gefahr für ihr Fortbestehen (gesehen), denn sehr oft führte eine berechtigte Kritik an den kirchlichen Zuständen der damaligen Zeit unter Berufung auf die Hl. Schrift zur Häresie" (21). Die gründlichen Untersuchungen des Deutschen Bibelarchivs, vor allem aber die Arbeiten Fr. Maurers (Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther, Heidelberg 1929), T. R. Ahldéns (Die Kölner Bibel-Frühdrucke, Lund-Kopenhagen 1937), W. Kämpfers (Studien zu den gedruckten mitteldeutschen Plenarien, Münster-Köln 1954) und O. Schwenckes (Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494, Berlin 1967) haben die Unhaltbarkeit dieser Auffassung erwiesen. Der überragende Anteil gerade kirchlicher Kreise, vor allem der Orden, an der ‚nationalen Aneignung der Bibel', wie man ihn mühelos an der Liste der 29 von Sch. vorgestellten Psalmengruppen ablesen kann, läßt sich schlechterdings nicht als nur im Zwielicht obrigkeitlicher Duldung entstanden erklären.

Das erste Kapitel ordnet die bekanntesten, d.h. die am meisten erforschten Psalmengruppen 5 Übersetzungstypen zu. Sie reduzieren sich, streng genommen, auf 4, da sich die „kommentierte Psalmenübersetzung" (25) von der „freien Psalmenübersetzung" (20) nur durch den zusätzlichen Kommentar unterscheidet. Sch. gewinnt die Prinzipien seines Klassifizierungsschemas von der Vorstellung einer Idealübersetzung her, die bemüht ist, „dem ursprünglichen Sinn gerecht zu werden und den besten deutschen Ausdruck zu finden" (251). Luther ist diesem Ideal in den Augen Sch.s am nächsten gekommen, und seine Übersetzung darf daher als Maßstab zur Bewertung aller zeitlich vorausgegangenen Bibelübersetzungen dienen. Dieses Arbeitsprinzip widerspricht m. E. einer anderen, auch von Sch. ausgesprochenen, Erkenntnis: „Überhaupt ist es fraglich, ob man Grundsätze aus der Gegenwart (ich füge hinzu: Luthers) für vergangene Epochen absolut verbindlich machen kann, ohne damit der Vergangenheit eine Mißdeutung angedeihen zu lassen" (14): Luther übersetzte aus dem Hebräischen und Griechischen, seine Vorgänger nur aus dem Lateinischen. Luther sah in der deutschen Sprache ein adäquates Ausdrucksmittel der biblischen Texte, seinen Vorgängern war sie nur Ersatz für die lateinische. Luther übersetzte unter dem Eindruck eines neuen Schriftverständnisses, seine Vorgänger aber unter dem Eindruck ‚des Mysteriums der Wortstellung' (Hieronymus).

Das zweite Kapitel, das umfangreichste des ganzen Buches, bringt die „Verwandtschaftsgruppen innerhalb der Psalmenübersetzungen von den Anfängen bis hin zu Luther" (39) zur Darstellung. Unter Verwertung „der in den letzten fünfzig Jahren publizierten Teilergebnisse" (IX) unternimmt Sch. eine Neugliederung der Waltherschen Verwandtschaftsgruppen. Was dem Abschnitt darüber hinaus besonderen Wert gibt, ist die Akzentuierung jener „Traditionen, die teilweise durch mehrere Jahrhunderte zu verfolgen sind" (IX). Zu Notkers glossierter Psalmenübersetzung ist ein weiterer, von P.-G. Völker entdeckter und in PBB 83 (1961/62), 63—79 veröffentlichter Textzeuge, Fragment V^3, zu ergänzen. Cod. 631 der Innsbrucker Univ.-Bibl., von Sch. ohne Angabe von Kriterien der jüngeren Gruppe der Mitteldeutschen Psalmen (5. Gruppe) zugeordnet (56), enthält 15^r—211^r die Psalmenübersetzung Heinrichs von Mügeln. Weder Sch. noch Ratcliffe (ZfdPh 84 [1965], 46—76) bekannt sind die weiteren Mügeln-Hss.: Graz, Univ.-Bibl. Cod. 227, 1ra—211rb (Kern I, S. 116, von K. Ruh identifiziert), Harburg, Fürstl. Bibl. Codd. III 1 2° 34 und III 1 2° 35.

Der dritte Abschnitt behandelt „das Problem der Übersetzungstradition" (154) auf der Basis der bis jetzt edierten Texte. Ein besonderes Augenmerk legt Sch., eine Anregung G. Isings aufgreifend, auf die Frage, „inwieweit Luther unmittelbare Vorgänger hatte, die in ihrer Übersetzungsleistung mit der Lutherschen Bibel konkurrieren können" (156). „Erstaunliche Übereinstimmungen" bestehen mit den niederdeutschen Bibeln. Vermutete Zusammenhänge zwischen Luther und der Übertragung Heinrichs von Mügeln müssen noch untersucht werden. — Auffallenderweise sind aus dem 13. Jahrhundert kaum Psalmenverdeutschungen bekannt. Diese Beleglücke hätte Sch. mit den Psalmenzitationen der reichhaltigen Predigt- und Traktatliteratur dieser Zeit (12.—14. Jh.) schließen können. Die Vergleiche bestätigen die ununterbrochene Übersetzungstradition das ganze 13. Jahrhundert hindurch, zeigen aber auch überraschend neue Beziehungen und Parallelen auf. Ps. 48, 13 *in honore* übersetzen alle Texte mit *in* (*der*) *eren*, nur Speculum ecclesiae und die Millstätter Interlinearversion haben *mit êren*. Ps. 6, 5 *per singulas noctes* geben Münchener Notker, Spec. eccl., Leipziger Pr. (Schönbach I, 39, 15) und Luther 1517 mit *alle nacht* (*nechte*) wieder; anders dagegen übersetzen Millst.: *igeliches nahtes*, Windberger Ps.: *durh sunterliche — iegeliche — naht*, St. Georg. Pr. (Rieder 90, 17): *ieglicher naht*, Mentel-Bibel: *durch ein ieglich nacht*. *gnâda* (*genade*) wählen Notker, Millst. und Priester Konr. (Schönb. III, 64, 12) für Ps. 24, 10 *misericordia*, Priester Konr. (Schönb. III, 103, 30) einmal auch *erbarmunge*: eine Variante, die unter den von Sch. gesammelten Belegen nicht begegnet.

Für Germanisten wie Theologen wird Sch.s Arbeit künftig in vielen Fragen der deutschsprachigen Psalmenübersetzung des Mittelalters ein willkommenes Nachschlagewerk sein.

Würzburg. Georg Steer.

Hinweis

Bornemann, Fritz: **Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837—1909.** Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen. (2. Aufl.) Hrsg. vom Sekretariat Arnold Janssen, Kaldenkirchen. Steyl: 1970. 532 S.; Ln DM 10,—.

Vorliegendes Werk ist das Ergebnis umfangreicher Forschung und bietet viele, bisher unbekannte Einzelheiten zum Leben von Arnold Janssen und seinem Werk. So ist eine Biographie entstanden, die zugleich ein gutes Stück Zeitgeschichte ist. Das Buch kann erst ausführlich gewürdigt werden, wenn der Ergänzungsband mit umfassender Dokumentation erschienen ist.

Würzburg. B. Willeke.

Personennachrichten

Dr. theol. Werner Marschall habilitierte sich am 28. 4. 1970 für das Fach Kirchengeschichte bei der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Freiburg i. Br. auf Grund der Arbeit „Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom" (Ref. Prof. Franzen, Prof. Mosiek).

Dr. theol. Theodor Schneider habilitierte sich am 10. 7. 1970 für das Fach Dogmatische Theologie bei der Abteilung für Kath. Theologie der Ruhr-Universität Bochum auf Grund der Arbeit „Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne."

Priv.-Doz. Dr. theol. Bernhard Fraling, Münster, wurde auf den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule Paderborn berufen.

Es verstarben:

Am 16. 5. 1970 Prof. Dr. phil. Viktor Warnach OSB, o. Prof. für Christliche Philosophie an der Univ. Salzburg.

Am 15. 6. 1970 Prof. Dr. theol. Ignaz Weilner, o. Prof. für Moraltheologie in der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Regensburg.

Am 12. 9. 1970 Prof. Dr. theol. Josef Blinzler, o. Prof. für Exegese des Neuen Testamentes an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Passau.

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

Fides et communicatio. Festschrift für Martin **Doerne** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Dietrich Rössler [u. a.] — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 454 S.; engl. brosch. DM 28,—.

Verständnis. Festschrift für Hanns **Lilje** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Trillhaas. (Red.: Hans Reinhard Rapp.) — (Hbg:) Furche-Verl. (1969). 192 S.; Lw. DM 19,80.

Maurer, Wilhelm: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls u. Gerhard Müller. Bd I: Luther und das evangelische Bekenntnis. Bd II: Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 435 S.; 404 S.; Lw. je DM 38,—; Bd II: S. 403—404: Kohls, Ernst-Wilhelm: Bibliographie Wilhelm Maurer ‹1965—1969›.

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd IX: (Konfrontationen). — Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1970). 594 S.; Lw. DM 35,—.

Lex et sacramentum im Mittelalter. Hrsg. von Paul Wilpert. Für den Druck besorgt von Rudolf Hoffmann. — B: de Gruyter 1969. 237 S. = Miscellanea mediaevalia VI; Lw. DM 64,—.

Reform der theologischen Ausbildung. Hrsg. von Hans-Erich Hess u. Heinz Eduard Tödt. Bd V: Zur Grundsatzdiskussion und zum ersten theologischen Examen. Bd VI: Hochschuldidaktik und Unterrichtsreform. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 80 S.; 78 S.; kart. DM 4,80; DM 5,80.

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

Schalit, Abraham: Namenwörterbuch zu **Flavius Josephus**. — Leid: Brill 1968. XVI, 143 S. 4°. = A complete concordance to Flavius Josephus. Supplement I; hfl 108,—.

Daniel, Constantin: «Faux prophètes»: surnom des Esséniens dans le **Sermon sur la Montagne**. — RQ, T. VII = No XXV, 1969, 45—79.

Epistula **Iacobi** apocrypha [polygl.] Codex Jung F. Ir — F. VIIIv, ‹p. 1—16›. Ed. Michel Malinine [e. a.] — Zü, Stu: Rascher 1968. XXXI, 139 p., 16 Bl. 4°; Halbbd DM 160,—.

Birdsall, J. Neville: A second Georgian recension of the Protevangelium Jacobi. — Muséon LXXXIII, 1970, 49—72.

Stone, Michael E.: The Testament of **Levi**. A first study of the Armenian Mss of the testaments of the XII Patriarchs in the convent of St. James, Jerusalem. With text, critical apparatus, notes and translation. — Jerusalem: St. James Pr. 1969. X, 203 p., 1 ill.

Simonetti, Manlio: Note sull' «*Opus imperfectum in Mathaeum*». — Studi medievali X/1, 1969 = A Giuseppe Ermini I, Spoleto 1970, 117—200.

Smit Sibinga, J.: **Melito** of **Sardis**. The artist and his text. — VigChr XXIV, 1970, 81—104.

Montes Moreira, António, OFM: **Potamius** de **Lisbonne** et la controverse arienne. — Louv: Bibliothèque de l'Université 1969. XIX, 349 p. = Université Catholique de Louvain. Travaux de doctorat en théol. et en droit canon. Nouv. série. T. I.

Mádec, Goulven: Une lecture de *Confessions* VII, XX, 13 — XX, 27. Notes critiques à propos d'une thèse de R. J. O'Connell. — RevÉtAug XVI, 1970, 79—137.

Pascasius Radbertus: De corpore et sanguine Domini. Cum appendice: Epistola ad Fredugardum. Cura et studio Bedae Paulus, OSB. — Turnh: Brepols 1969. LVII, 250 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XVI; FB 900,—.

Richard ‹von Sankt Victor›: Über die Gewalt der Liebe (De quattuor gradibus violentiae caritatis, latein. u. dt.) Ihre 4 Stufen. Einf. u. Übers. von Margot Schmidt. — Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1969. XII, 75 S. = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. VIII = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; kart. DM 8.80.

Balduinus ab Amsterdam, OFMCap: The commentary on St. John's Gospel, edited in 1589 under the name of St. Bonaventure, an authentic work of **John of Wales**, O.Min. ‹+ ca. 1300›. — CollFranc XL, 1970, 71—96.

Heinrich von Langenstein: Erchantnuzz der Sund. Nach österreichischen Handschriften hrsg. von Rainer Rudolf, SDS. — (B:) Schmidt Verl. (1969). 206 S. = Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit XXII; kart. DM 27,—.

Hagen, Kenneth: The problem of Testament in **Luther**'s *Lectures on Hebrews*. — HarvThR LXIII, 1970, 61—90.

Calvin, (Jean): Calvin's commentary on Seneca's *De Clementia*. ‹Text of the 1532 ed.› with introduction, transl. and notes by Ford Lewis Battles and André Malan Hugo. Publ. for the Renaissance Society for America. — Leid: Brill 1969. XII, 140, 448 p., 2 pl. = The Renaissance Society of America: Renaissance text series III.

Armstrong, Brian G.: Calvinism and the Amyraut heresy: Protestant scholasticism and humanism in seventeenth-century France. — Madison: Univ. of Wisconsin 1969. XX, 330 p.; $ 12,50.

Offermann, Doris: **Schleiermachers** Einleitung in die Glaubenslehre. Eine Untersuchung der „Lehnsätze". — B: de Gruyter 1969. VII, 342 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XVI; Lw. DM 58,— [Diss., Marburg]

Mueller, David L.: An introduction to the theology of Albrecht **Ritschl**. — Phil: Westminster Pr. 1969. 214 p.; $ 8,50.

Berning, Vincent: Der Philosoph und Theologe Hermann **Schell** im Widerstreit der Meinungen. Zu einigen hier erstmals veröffentlichten Briefen Hermann Schells und Michael Großers. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 227—242.

Margerie, B. de, SJ: Reinhold **Niebuhr**, théologien de la communauté mondiale. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1969. XV, 431 p. = Museum Lessianum. Sect. théol. LXIV.

Juhász, Stephan: Der Einfluß Karl **Barths** auf die Theologie der Reformierten Kirche in **Rumänien**. — EvTh XXX, 1970, 1—29.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Liber amicorum. Studies in honour of C. J. **Bleeker**. Published on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Religions and Phenomenology of Religion at the University of Amsterdam. — Leiden: Brill 1969. VI, 324 p. = Supplements to Numen XVII; hfl 65,—; p. 1—4: Professor Bleeker's publications.

Minozzi, Bruno: Introduzione allo studio della religione. — Firenze: Vallecchi 1970. X, 859 p. = Testi e ricerche di scienze religiose VI.

Edsman, Carl-Martin: Theologie oder Religionswissenschaft? — ThRu XXXV, 1970, 1—32.

Stenson, Sten H.: Sense and non-sense in religion: An essay on the language and phenomenology of religion. — Nashv: Abingdon Pr. 1969. 255 p.; $ 5,95.

Rupp, A.: Gedanken zu einer religionsgeschichtlichen Anthropologie. — Numen XVII, 1970, 60—82.

Brandon, S. G. F.: A new awareness of time and history. — Religious pluralism and world community = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XV, Leiden 1969, 225—236; p. 237—247: Bleeker, C. J.: Methodology and the science of religion; p. 248—262: Rahman, Fazlur: The impact of modernity of Islam; p. 263—296: Whitson, Robley Edward: The situation of theology.

Grieshammer, Reinhard: Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. — Wiesb: Harrassowitz 1970. 188 S. = Ägyptologische Abhandlungen XX; brosch. DM 40,— [Diss., Heidelberg]

Morenz, Siegfried: Das Problem des Werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. — Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg 16 — 18 mai 1967, P 1969, 75—91; p. 93—108: Otto, Eberhard: Das «Goldene Zeitalter» in einem ägyptischen Text; p. 109—116: Philonenko, Marc: La cosmogonie du «Livre des secrets d'Hénoch»; p. 117—118: Préaux, Claire: Points de vue sur la religion égyptienne chez les Grecs et les Romains ‹Résumé›; p. 119—125: Winter, Erich: Zwei Beobachtungen zur Formung der ägyptischen Tempelreliefs in der griech.-röm. Zeit; p. 127—142: Yoyotte, Jean: Bakhthis: Religion égyptienne et culture grecque à Edfou.

Brandon, S. G. F.: Ancient Near Eastern cosmogonies. — The origin of cosmos and man = Studia missionalia XVIII, R 1969, 247—270.

Gese, Hartmut — Maria Höfner — Kurt Rudolph: Die Religionen **Altsyriens**, **Altarabiens** und der **Mandäer**. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). VIII, 491 S. = Die Religionen der Menschheit X, 2.

Schneider, Del Byron: No God but God. A look at **Hinduism**, **Buddhism**, and **Islam**. — Minneapolis: Augsburg Publ. House 1969. VII, 136 p.

Nakamura, Hajime: Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition. — Saec XX, 1969, 173—198.

Wickremeratne, L. A.: Religion, nationalism, and social change in **Ceylon**, 1865—1885. — Journal of the Royal Asiatic Society 1969, 123—150.

Lombard-Salmon, Claudine: La communauté **chinoise** de **Makasar**. Vie religieuse. — T'Oung Pao LV, 1969, 241—297.

Murakami, Shigeyoshi: Les religions nouvelles au **Japon**. — Social compass XVII, 1970, 137—151; p. 171—194: Morioka, Kiyomi: A bibliography on the sociology of Japanese religion.

Shissai ‹Chozan›: Die Kunst der Bergdämonen. Das Tengugeijutsuron. Zen-Lehre und Konfuzianismus in d. japan. Schwertkunst. [Hrsg.:] Reinhard Kammer. — Weilheim/Obb.: Barth (1969). 165 S. mit Abb.; Lw. DM 12,80 [Diss., Bochum]

Fischer, Ulrich: Zur Liturgie des Umbandakultes. Eine Untersuchung zu den Kultriten oder Amtshandlungen der synkretistischen Neureligion der **Umbanda** in **Brasilien**. — Leid: Brill 1970. VIII, 118 S. = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Beiheft XIII; hfl 36,—.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Promper, Werner: Literaturhinweise zur religiösen Entwicklung Lateinamerikas ‹1965—1970›. — ZMR LIV, 1970, 200—211.

L'Evangile au cœur du développement. Rapports, échanges et carrefours de la 39e semaine de missiologie de Louvain, 1969. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1969. 302 p. = Museum Lessianum. Section missiologique LIII; FB 235,—.

Instruktionen der Kongregation für die Evangelisation der Völker. Mit einem Kommentar von Josef Glazik. — Tr: Paulinus-Verl. 1970. 77 S. = Nachkonziliare Dokumentation XVIII; DM 6,80.

Journal de la Société des Océanistes. Numéro spécial sur les missions dans le Pacifique, T. XXV, (Paris 1969); p. 43—70: Capell, A.: La traduction des termes théologiques dans les langues de l'Océanie.

Kähler, Martin: Schriften zur Christologie und Mission. — Mchn: Kaiser-Verl. 1970. 640 S. = Theologische Bücherei XLII; kart. DM 29.

Bornemann, Fritz, SVD: Arnold **Janssen**, der Gründer des Steyler Missionswerkes. — Kald: Sekretariat A. Janssen 1969. 532 S.; DM 10.

Egaña, Antonio de, SI: Monumenta Peruana. V ‹:1592—1595›. — R: Institutum Historicum Soc. Iesu 1970. XIX, 26*, 940 p. = Monumenta missionum Soc. Jesu XXVII = Monumenta historica Soc. Jesu CII.

Lagergren, David: Mission and state in the **Congo**. A study of the relations between Protestant missions and the Congo Independent State authorities with special reference to the Equator District, 1895—1903. — Lund: Gleerup 1970. 366 p. = Studia missionalia Upsaliensia XIII.

Monast, J.-E.: On les croyait chrétiens: les **Aymaras**. — P: Ed. du Cerf 1970. 484 p. = Parole et mission XIX; F 45,—.

Sampers, Andreas, CSSR: Epistulae novem a missionariis C.SS.R. ex America missae Vindobonam annis 1833—1834. — SpicHistCSSR XVII, 1969, 83—155.

Sicard, S. von: The Lutheran Church on the coast of **Tanzania, 1887—1914**. — Lund: Gleerup 1970. 260 p. = Studia missionalia Upsaliensia XII.

Ageneau, Robert, CSSp: Les missionnaires devant l'avenir. — Spiritus XI, 1970, 48—69.

L'aide en personnel à l'Amérique latine. — Messages. Trimestriel canadien de l'Union pontificale missionnaire XLIII, 1969, 99—141.

Baumgartner, Jakob, SMB: Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche. 25 Jahre Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. — Schöneck: NZM 1970. 55 S. = Schriftenreihe der NZM XXII; sfr 7,50.

Colombo, Domenico, PIME: Gli istituti missionari si rinnovano. — Mondo e missione IC, 1970, 164—185.

Gheddo, Piero, PIME: Verso una visione cristiana dello sviluppo. — Mondo e missione IC, 1970, 298—324.

Masson, Joseph, SJ: Mission. — Sacramentum Mundi III, Frb/B/Bas/Wien (1969), Sp. 482—547.

Missione e sviluppo dei popoli. — Bol: Ed. Nigrizia 1969. 110 p.

Nuscheler, Franz — Hans Zwiefelhofer, SJ (Hrsg.:) Christliche Revolution? — Mannh: Pesch-Haus 1970. 116 S. = Kirche und Dritte Welt II; DM 4,80.

Toinet, P.: Religions sans frontières ? — P: Beauchesne 1969. 255 p.

Amalorpavadass, D. S.: The theology of indirect evangelisation. — Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre 1969. 20 p.

Hacker, Paul: The religions of the nations in the light of Holy Scripture. — ZMR LIV, 1970, 161—185.

McPolin, James, SJ: Mission in the Fourth Gospel. — IrThQ XXXVI, 1969, 113—123.

Newbigin, Lesslie: The finality of Christ. — Lo: SCM Pr. 1969. 120 p.

Música brasileira na liturgia. — Petrópolis: Editôra Vozes 1969. 150 p. = Coleção Música sacra II.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Scharbert, Josef: Aus der Werkstatt der „Einheitsbibel". — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam, Leipzig 1969, 15—28; S. 49—72: Trilling, Wolfgang: „Sola scriptura" und „Selbstauslegung der Schrift" im Lichte der Exegese.

Dacquino, Pietro: **Peccato originale** e redenzione secondo la Bibbia. La nostra misteriosa solidarietà con il primo Adamo. — To-Leumann: Elle De Ci 1969. 296 p.; Lire 1600.

Schedl, Claus: Talmud, Evangelium, Synagoge. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1969). 448 S., 4 Kunstdruckbilder = Theologische Bücherei IV; DM 38,—.

2. Altes Testament

Ehrlich, Arnold B.: Mikrâ ki-pheshutô. The Bible according to its literal meaning. Vol. I: The Pentateuch. II: The Prose Books. III: The Prophets. With a prolegomenon by Harry M. Orlinsky. — NY: Ktav Publ. House 1969. XXXVIII, 385 p.; XI, 470 p.; IV, 519 p. = The library of biblical studies; $ 25,—.

Testa, E., OFM: **Genesi.** Introduzione, storia primitiva. — (To, R:) Marietti (1969). XXXII, 455 p., 28 tav. = La sacra Bibbia. Antico Testamento; Lire 5500.

Wijngaards, J. N. M.: The dramatization of salvific history in the **Deuteronomic** schools. — Leid: Brill 1969. VII, 132 p. = OTS XVI.

Langlamet, F., OP: Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain ‹**Jos., III—IV**›. — P: Gabalda 1969. 158 p. = Cahiers de la Revue biblique XI; F 56,—.

García Trapiello, J., OP: La alianza del Señor con el Rey **David**. — Communio II, 1969, 5—56. 161—225. 353—438.

Kraeling, Emil G.: The **prophets**. — Chic: Rand McNally 1969. 304 p.

Mays, James L.: **Amos.** A commentary. — Lo: SCM Pr. (1969). VIII, 168 p. = Old Testament library; sh 40.

Cohn, Gabriël H.: Das Buch **Jona** im Lichte der biblischen Erzählkunst. — Assen: Van Gorcum 1969. V, 111 p. = Studia semitica Neerlandica XII; hfl 17,— [Diss., Amsterdam]

Rinaldi, G(iovanni), CRS — F. Luciani: I **profeti minori**. Fasc. III: Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia. — (To, R:) Marietti (1969). XIX, 244 p., 4 cart., 12 tav. = La sacra Bibbia. Antico Testamento; Lire 2600.

Saebø, Magne: **Sacharja 9—14**. Untersuchungen von Text und Form. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). 365 S. = WissMonANT XXXIV; Lw. DM 41,80. — [Diss., Oslo]

Petitjean, Albert: Les oracles du **Proto-Zacharie**. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil. — P: Gabalda; Louv: Ed. Impr. Orientaliste 1969. X, 502 p. = Etudes bibliques.

Sorg, Rembert: Ecumenic psalm 87. — Fifield (Wis.): King of Martyrs Priory 1969. XVI, 83 p.

La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento. III: Israel bajo persas y griegos. ‹Esdras-Nehemías, Tobit, Judit, Ester, Macabeos.› Libro de Job. Colaboran: Fr. L. Moriarty [e. a]. — Madr: Ed. Católica 1969. XXX, 743 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXXVII; pes 200.

Ottosson, Magnus: **Gilead**. Tradition and history. Translated by Jean Gray. — Lund: Gleerup 1969. 303 p., 1 map = Coniectanea biblica. Old Testament series III; skr 45,—.

Pritchard, James B. (ed.): The Ancient Near East. Supplementary texts and pictures relating to the Old Testament. Consisting of supplementary materials for *The Ancient Near East in Pictures* and *Ancient Near Eastern Texts*. — Princ: Princeton University Press 1969. VIII, 274 p. (p. 341—710), including fig. 770—882; $ 15,—.

Eisenbeis, Walter: Die Wurzel šlm im Alten Testament. — B: de Gruyter 1969. XVI, 367 S. = ZAW, Beih. CXIII; Lw. DM 80,— [Diss., Chicago]

Wilch, John R.: Time and event. An exegetical study of the use of *'eth* in the Old Testament in comparison to other temporal expressions in clarification of the concept of time. — Leid: Brill 1969. XV, 180 p.; hfl 32,—.

Gaster, Th. H.: **Myth, legend**, and **custom** in the Old Testament. A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's "Folklore in the Old Testament". — NY: Harper & Row 1969. 899 p.; $ 20,—.

Crüsemann, Frank: Studien zur Formgeschichte von **Hymnus** und **Danklied** in Israel. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). IX, 348 S. = WissMonANT XXXII; Lw. DM 57,80 [Diss. Mainz]

González, Angel: Naturaleza, historia y revelación. Estudios del Antiguo Testamento. — Madr: Casa de la Biblia 1969. 407 p. = La Biblia hoy.

Henry, Marie-Louise: **Prophet** und **Tradition**. Versuch einer Problemstellung. — B: de Gruyter 1969. 77 S. = ZAW, Beih. CXVI.

Herrmann, Siegfried: Das **„apodiktische Recht"**. Erwägungen zur Klärung dieses Begriffs. — Mitteilungen des Instituts für Orientforschung XV, 1969, 249—261.

Donner, Herbert: **Adoption** oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte. — Oriens Antiquus VIII, 1969, 87—119.

Osten-Sacken, Peter von der: Die **Apokalyptik** in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit. — Mchn: Kaiser (1969). 62 S. = ThExist CLVII; kart. DM 6,80.

Mazar, B.: The excavations in the old city of **Jerusalem**. Preliminary report of the first season, 1968. The Latin inscription from the excavations in Jerusalem, by M. Avi-Yonah. [Translated from an article in Eretz Israel, Vol. IX: The W. F. Albright Volume.] — Jer: The Israel Exploration Society 1969. 24 p., 8 fig.

Stitskin, Leon D. [Ed.]: Studies in **Torah Judaism**. Published in honor of Dr. Samuel Belkin on the 25th year as president of Yeshiva University. — NY: Yeshiva-University-Ktav 1969. XXII, 587 p.

Goodenough, Erwin R.: **Jewish symbols** in the Greco-Roman period. Vol. XIII: Indices and maps with corrigenda. — Princ: Princeton Univ. Pr. 1969. VIII, 240 p. = Bollingen series XXXVII; $ 4,—.

Büchler, Adolph: Types of Jewish Palestinian piety from 70 B. C. to 70 C. E.: The ancient pious man. — NY: Ktav Publ. House 1969. 264 p.; $ 7,95.

Yadin, Yigael: Tefillin from **Qumran** ‹XQ Phyl 1—4›. [Translated from an article in Eretz Israel, Vol. IX: The W. F. Albright Volume.] — Jer: The Israel Exploration Society 1969. 32 p. [Hebr.], 44 p. [Engl.], 20 pl.

Wilson, Edmund: The Dead Sea Scrolls 1947—1969. — NY: Oxford Univ. Pr. 1969. VIII, 320 p.; $ 6,50.

3. Neues Testament

Neotestamentica et semitica. Studies in honour of Matthew **Black**. Ed. by E. Earle Ellis and Max Wilcox. — Edinburgh: Clark (1969). XXI, 297 p.; sh 55/—; p. IX—XV: A bibliography of the published writings of Matthew Black.

Studies in John. Presented to J. N. **Sevenster** on the occasion of his seventieth birthday. — Leid: Brill 1970. VIII, 220 p. = SupplNovTest XXIV; hfl 82,—.

Verborum veritas. Festschrift für Gustav **Stählin** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Otto Böcher und Klaus Haacker. — Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). XII, 383 S.; Lw. DM 38,—; S. 375—383: Bibliographie Gustav Stählin zusammengestellt von Otto Böcher.

Schürmann, Heinz: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. — Düs: Patmos-Verl. (1970). 360 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.

Klijn, A. F. J.: A survey of the researches into the Western text of the Gospels and Acts. Part II: 1949—1969. — Leid: Brill 1969. XII, 86 p. = SupplNovTest XXI; hfl 26,—.

Lehmann, Martin: Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus. Kriterien der Jesusforschung untersucht in Auseinandersetzung mit Emanuel Hirschs Frühgeschichte des Evangeliums. — B: de Gruyter 1970. XII, 218 S. = ZNW, Beih. XXXVIII; Lw. DM 42,— [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin]

Bammel, Ernst: Das Ende von Q. — Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wupp (1970), 39—50; S. 51—82: Hahn, Ferdinand: Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl; S. 83—88: Kilpatrick, George Dunbar: The gentiles and the Strata of Luke; S. 89—102: Kümmel, Werner Georg: «Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes» — Lukas 16, 16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften; S. 103—109: Reicke, B.: Der barmherzige Samariter.

Klauck, Hans-Josef: Das Gleichnis vom Mord im Weinberg ‹**Mk 12**, 1—12; Mt 21, 33—46; Lk 20, 9—19›. — Bibel und Leben XI, 1970, 118—145.

Kaestli, Jean Daniel: L'eschatologie dans l'œuvre de **Luc**. Ses caractéristiques et sa place dans le développement du christianisme

primitif. — Gen: Labor et fides (1969). 118 p. = Nouvelle série théologique XXII; sfr 15,60.

Dinechin, Olivier de, SJ: Καθώς: La similitude dans l'évangile selon saint **Jean**. — RechScRel LVIII, 1970, 195—236.

Schilson, Arno: „Die Wahrheit wird euch frei machen!" ‹Jo 8, 32›. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Freiheit. — ThGl LIX, 1969, 29—56.

Richter, Georg: Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu ‹Joh 19, 34 b›. — MüThZ XXI, 1970, 1—21.

Rissi, Mathias: Studien zum **zweiten Korintherbrief**. Der alte Bund, der Prediger, der Tod. — Zü: Zwingli-Verl. (1969). 107 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LVI; sfr 14,—.

Betz, Hans Dieter: Eine Christus-Aretalogie bei Paulus ‹2 Kor 12, 7—10›. — ZThK LXVI, 1969, 288—305.

Bombín, Luis M., CMF: El título «Primogénito de toda la creación» en el himno de **Col 1**, 15—20. — Claretianum X, 1970, 5—77.

Renner, Frumentius, OSB: „An die **Hebräer**" — ein pseudepigraphischer Brief. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1970. 165 S. = Münsterschwarzacher Studien XIV; kart. DM 23,60.

Hofius, Otfried: Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief. — Tü: Mohr 1970. IX, 281 S. = WissUntNT XI; Lw. DM 36,— [Diss., Göttingen]

Morris, Leon: The **revelation** of **St. John**: an introduction and commentary. — Lo: Tyndale Pr. 1969. 263 p. = Tyndale New Testament commentaries; sh 17,—.

Arai, Sasagu: Zur Christologie des Apokryphons des Johannes. — NTSt XV, 3, 1969, 302—318.

Erbetta, Mario: Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. III: Lettere e apocalissi. Versione e comento. — (To:) Marietti 1969. VIII, 559 p.

Gaboury, Antonio: La structure des évangiles synoptiques. La structure-type à l'origine des synoptiques. — Leid: Brill 1970. X, 226 p., 19 tabl. = SupplNovTest XXII; hfl 52,—.

Gaston, Lloyd: No stone on another. Studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels. — Leid: Brill 1970. XIII, 537 p. = SupplNovTest XXIII; hfl 82,—.

Carder, Muriel M.: Evidence for a Caesarean text in the Catholic epistles? — NTSt XVI, 3, 1970, 252—270.

Gnilka, Joachim: **Jesus Christus** nach frühen Zeugnissen des Glaubens. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 179 S. = Biblische Handbibliothek VIII; Lw. DM 24,50.

Cullmann, Oscar: Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik. — Tü: Mohr 1970. 82 S.; kart. DM 5,80.

Greganti, Germano: La **vocazione individuale** nel Nuovo Testamento. L'uomo di fronte a Dio. — R: Pont. Univ. Lateranense 1969. 456 p. = Corona Lateranensis XIII; Lire 2400.

Michl, Johann: Die **Jungfrauengeburt** im Neuen Testament. — Jungfrauengeburt gestern und heute... = Mariologische Studien IV, Essen (1969), 145—184.

Schweizer, Eduard: Neues Testament und heutige Verkündigung. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1969). 109 S. = Biblische Studien LVI; kart. DM 7,80.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie zur **Konzilien**geschichte. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 229—240. 473—478.

Chiocchetta, Pietro: Teologia e storiografia della Chiesa. — R: Studium 1970. 212 p.; Lire 1800.

Schindler, Alfred: Kirchengeschichte — wozu? — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 140—155.

Stammler, Gerhard: Ein geschichtliches Ereignis — was ist das? Überlegungen zu einigen Grundbegriffen der Geschichtsphilosophie und -theologie. — KerDogm XV, 1969, 136—181. 183—192.

Jonas, Hans: Wandel und Bestand. Vom Grunde der **Verstehbarkeit** des Geschichtlichen. — Ffm: Klostermann (1970). 30 S. = Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswiss. Reihe XLVI; kart. DM 3,80.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Speyer, Wolfgang: Bücherfunde in der **Glaubenswerbung** der Antike. Mit e. Ausblick auf Mittelalter u. Neuzeit. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1970). 157 S. = Hypomnemata XXIV; kart. DM 26,—.

Fiey, J. M.: Diocèses **syriens** orientaux du Golfe Persique. — Mémorial Gabriel Khouri-Sarkis ‹1898—1968›, Louvain 1969, 177—219.

Gaiffier, Baudouin de: Hispana et Lusitana. IV. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 469—498.

Gnägi, Albert: **Katholische Kirche** und **Demokratie**. Ein dogmengeschichtl. Überblick über das grundsätzl. Verhältnis der kath. Kirche zur demokratischen Staatsform. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1970). 242 S.; kart. DM 19,80. — [Diss., Zürich]

Onasch, Konrad: **Grossnowgorod** und das Reich der heiligen Sophia. Kirchen- und Kulturgeschichte einer alten russischen Stadt und ihres Hinterlandes. — Lpz: Koehler und Amelang VOB (1969). 201 S. mit Abb. u. Ktn.; Pp. DM-Ost 16,—.

Zeller, Winfried: Frömmigkeit in **Hessen**. Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte. Hrsg. von Bernd Jaspert. — Marb: Elwert 1970. XIII, 215 S.; kart. DM 12,—.

3 Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Treu, Kurt: Patristische Fragen. — Svensk exegetisk årsbok XXXIV, 1969, 170—200.

Bori, Pier Cesare: **L'unité de l'Église** durant les trois premiers siècles. — RHistEccl LXV, 1970, 56—68.

Benko, Stephen: The edict of **Claudius** of a. d. **49** and the instigator Chrestus. — ThZBas XXV, 1969, 406—418.

Barnard, L. W.: Church and sacraments in the works of **Athenagoras**. — RevBén LXXX, 1970, 138—152.

Nielsen, Charles M.: The epistle to **Diognetus**: Its date and relationship to Marcion. — Anglican theological review LII, 1970, 77—91.

Daniel: Der Septuaginta-Text des Buches Daniel [Prophetia, Ausz., griech.] Kapitel 1—2. Nach dem Kölner Teil des Papyrus 967. Hrsg. von Winfried Hamm. — Bonn: Habelt 1969. 281 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen X; Lw. DM 85,— [Diss., Köln]

Schäfer, K. Th.: **Marius Victorinus** und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen. — RevBén LXXX, 1970, 7—16.

Savramis, Demosthenes: **Basilius** der Große als Vermittler zwischen Himmel und Erde. — Kyrios N. F. X, 1970, 65—75.

Powell, Douglas: The textual integrity of St. **Patrick's** confession. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 387—409.

Schatkin, Margaret A.: The influence of **Origen** upon St. **Jerome**'s commentary on Galatians. — VigChr XXIV, 1970, 49—58.

Antin, Paul: **Jérôme** antique et chrétien. — RevÉtAug XVI, 1970, 35—46.

Gómez Pérez, Rafael: Libertad y autoridad: Reflexiones en torno a un texto de s. Agustín. — Scripta theologica I, 1969, 149—163.

Testard, Maurice: La raison et la grâce chez saint Augustin. — Revue des Études Latines 1969, 67—83.

Schmidt-Dengler, Wendelin: Der rhetorische Aufbau des achten Buches der **Konfessionen** des heiligen Augustin. — RevEtAug XV, 1969, 195—208.

Verheijen, L. M. J., OSA: Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin. — Aug XX, 1970, 35—53.

Jansma, T.: **Narsai**'s homilies on creation. Remarks on a recent edition. — Muséon LXXXIII, 1970, 209—235; p. 237—239: Gignoux, Ph.: Réflexions sur l'article de M. Jansma.

Vega, Angel Custodio: De patrología española. En torno a la herencia de **Juan** de **Biclaro**. — Boletín de la real Academia española CLXIV, 1969, 13—74.

Cosmas Indicopleustes: Topographie chrétienne (Topographia christiana, griech.-franz.). Tome I: ‹Livres I—IV›. T. II: ‹Livre V›. Introduction, texte critique, illustr., traduction et notes par Wanda Wolska-Conus. Préface de Paul Lemerle. — P: Ed. du Cerf 1968—1970. 569 p.; 373 p. = Sources chrétiennes CXLI; CLIX; F 74,—, F 68,—.

Flaskamp, Franz: Die frühe **Friesen-** und **Sachsenmission** aus northumbrischer Sicht. Das Zeugnis des **Baeda**. — Archiv für Kulturgeschichte LI, 1969, 183—209.

Devos, Paul: Fragments coptes de l'"**Historia monachorum**" ‹Vie de S. Jean de Lycopolis›. BHO 515. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 417—440; ~ p. 441: S. Jean de Lyco et la tentatrice.

Halkin, François: **Actes** inédits de **S. Marc**. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 343—371.

4. Mittelalter und Neuzeit

Milián Boix, Manuel: El fondo «instrumenta miscellanea» del Archivo Vaticano. Documentos referentes a España ‹855—1782›. — R: Iglesia Nacional Española 1969. 535 p. = Publicaciones del Instituto Español de historia eclesiastica. Subsidia X; pes 200.

Obersteiner, Jakob: Die Bischöfe von **Gurk 1072—1822**. Mit 30 Abb. auf Kunstdr.taf. — Klagenfurt: Verl. des Geschichtsvereins f. Kärnten 1969. 544 S., XVI S. Abb. = Aus Forschung und Kunst V; ÖSch 285,—.

Plötzl, Walter: Geschichte des Klosters **Irsee**. Von d. Gründung bis zum Beginn d. Neuzeit 1182—1501. — Augsb: Winfried-Werk in Komm. 1969. 264 S. mit Abb. = StudMittBenO Erg.Bd XIX; kart. DM 33,— [Diss., München]

Blaubeuren, 700 Jahre Stadt. Festschrift, hrsg. aus Anlaß d. Jubiläums d. Stadterhebung. (Gesamtbearb.: Erwin Pfirrmann.) — (Blaubeuren: Stadt[verwaltung] 1967.) 112 S. mit Abb. u. 1 Kt.; kart. mit Lw.-Rücken DM 3,—.

Kessler, Albert: Von Karl dem Großen bis Napoleon Bonaparte. Grundzüge e. Geschichte d. **Düren**er Landes 748—1814. — (Düren: Kreis[verwaltung]) 1968. 180 S. mit Abb. = Beiträge zur Geschichte des Dürener Landes XI.

Parkes, Henry Bamford: The divine order. Western culture in the Middle Ages and the Renaissance. — NY: Knopf 1969. VIII, 480, XV p., 16 ill.; $ 12,50.

5. Mittelalter

Engelhardt, Rudolf: Rupertus von Bingen. **Bingen** u. d. Binger Land in rupertin. Zeit. Versuch e. histor. Schau über 200 Jahre von 700—900. Volkstüml. dargestellt nach d. Rupertus-Vita d. Hl. Hildegard. (Hrsg. in Gemeinschaft mit d. Vereinigung d. Heimatfreunde am Mittelrhein e. V., Sitz Bingen, u. mit d. Arbeitskreis d. Heimatfreunde in d. Volkshochsch. Bingen) [Mit] 72 Abb., Zeichn. u. Taf. 2 Bde in 1 Buch. — (Bingen a. Rh.: Engelhardt 1968.) 361 S. mit Ktn; Lw. DM 18,—.

Blank, Rudolf: Weltdarstellung und Weltbild in **Würzburg** und **Bamberg** vom **8.** bis zum Ende des **12.** Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Bildungsgeschichte des Mittelalters. — Bamberg: Histor. Verein f. d. Pflege der Geschichte des Ehem. Fürstbistums Bamberg 1968. 176 S., 12 Bl. mit 13 Abb. = [Bericht des] Historische[n] Verein[s] für die Pflege der Geschichte des Ehem. Fürstbistums Bamberg. Beih. V; kart. DM 18,80 [Diss., Würzburg]

Konstantin-Kyrilleus Thessalonike. Hrsg. von Antonín Salajka. — Wü: Augustinus-Verl. 1969. XXIV, 225 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXII; kart. DM 49,50.

Oldoni, Massimo: Interpretazione del «Chronicon **Salernitanum**». — Studi medievali X/2, 1969 = A Giuseppe Ermini II, Spoleto 1970, 3—154.

Györffy, György: Zu den Anfängen der **ungarischen** Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 79—113.

Reindel, Kurt: **Bayern** im Mittelalter (mit 22 Abb. auf 16 Taf. u. 1 Kt). — Mchn: Beck (1970). 160 S., 8 Bl. Abb.; kart. DM 16,80.

Derksen, Johannes: Über Weniges getreu. Das schlichte Wirken Bischof **Eids** in d. Wirren seiner Zeit. 955—992—1015. (Ill.: Alexander Alfs.) — Lpz: Sankt-Benno-Verl. [1969]. 794 S., 1 Kt.

Volpini, Raffaello: Additiones Kehrianae (II). — RStChIt XXIII, 1969, 313—360.

Lenglet, M.-O.: Un problème d'histoire monastique: La fondation de l'**abbaye de Mazan**. — Cît XXI, 1970, 5—22.

Engels, Odilo: Papsttum, reconquista und **spanisches Landeskonzil** im Hochmittelalter. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 37—49. 241—287.

Paix de Dieu et guerre sainte en **Languedoc** au **XIII**e siècle. — Toulouse: Privat 1969. 366 p., 7 pl., 2 cartes = Cahiers de Fanjeaux IV.

Matanic, Atanasio, OFM: La pericope di Lc. 10, 38—42, spiegata da **Ugo di St.-Cher**, primo esegeta degli Ordini Mendicanti († 1263). — Div XIII, 1969, 715—724.

Die Erzdiözese Köln um **1300**. H. II: Die Kirchen des Archidiakonates **Xanten**. Bearb. v. Friedr. Wilh. Oediger. — Bonn: Hanstein 1969. 370 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XII.

Todisco, Orlando, OFMConv: **Duns Scoto** e **Ockham** difensori di diverse prospettive scientifiche. — MiscFranc LXIX, 1969, 337—357.

Epiney-Burgard, Georgette: Gérard **Grote** ‹1340—1384› et les débuts de la dévotion moderne. — Wiesbaden: Steiner 1970. XVI, 335 p. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung abendländische Religionsgeschichte LIV; Lw. DM 52,-.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: Conventus franciscani et **medii aevi urbes**. De triplici opere Helvetiam franciscanam illustrante. — CollFranc XL, 1970, 153—168.

Morf, Hans: **Obrigkeit und Kirche** in Zürich bis zum Beginn der Reformation. — Zwingl XIII, 1970, 164—205.

Tamburini, Filippo: Il primo registro di suppliche dell'Archivio della **Sacra Penitenzieria apostolica** ‹1410—1411›. — RStChIt XXIII, 1969, 384—427.

Gäbler, Ulrich: Die **Kinderwallfahrten** aus Deutschland und der Schweiz **zum Mont-Saint-Michel** 1456—1459. — ZSchweizKG LXIII, 1969, 221—331.

Bolzoni, Lucia: Girolamo **Savonarola**: nascita e annuncio di una vocazione profetica. — RStChIt XXIII, 1969, 428—440.

6. Gesamte Neuzeit

Boisset, Jean: Les chrétiens séparés de Rome. De Luther à nos jours. — P: Pr. Univ. de France 1970. 211 p. = Coll. SUP. "L'historien" III; F 12,—.

Weseler Konvent. **1568—1968**. Eine Jubiläumsschrift. — Düs: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1968. VII, 212 S. mit Abb. = Schriftenreihe des Vereins f. Rheinische Kirchengeschichte XXIX; Pp. DM 15,60.

Oswald, Marin: Chronik der **Leonhardifahrt** in **Grafing**. 1708—1966. — (Grafing b. Mchn: Arbeitsgemeinschaft f. Heimatkunde; Arbeitsgemeinschaft f. d. Leonhardifahrt) 1967. 48 S. mit Abb. = Grafinger heimatkundliche Schriften IV.

O'Farrell, Patrick: Documents in **Australian** Catholic history. Selected and edited. With the assistance of Deirdre O'Farrell. Vol. I: 1788—1884. Vol. II: 1884—1968. — Lo: Geoffrey Chapman 1969. VIII, 453 p.; VIII, 492 p.; each sh 63/—.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bäumer, Remigius: Die Zahl der **Allgemeinen Konzilien** in der Sicht von Theologen des **15.** und **16.** Jahrhunderts. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 288—313.

Heuschen, Diethelm: Reformation, Schmalkaldischer Bund und Österreich in ihrer Bedeutung für die Finanzen der Stadt **Konstanz**. **1499—1648**. — Tü: Osiander ‹in Komm.›; Bas: Basileia-Verl. ‹in Komm.› 1969. 271 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXVI; Lw. DM 25,40. [Diss., Freiburg/Br]

Burmeister, Karl Heinz: Sebastian **Münster**. Versuch eines biograph. Gesamtbildes. 2. Aufl. — Bas, Stu: Helbing u. Lichtenhahn 1969. XIX, 211 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft XCI; kart. DM 22,— [Diss., Mainz]

Bücking, Jürgen: Die **Basler Weihbischöfe** des **16.** Jahrhunderts. — ZSchweizKG LXIII, 1969, 67—91.

Kohls, Ernst-Wilhelm: **Petrarca** und **Erasmus**. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag..., Witten 1969, 225—234; S. 255—271: Goeters, J. F. Gerhard: **Zwinglis** Werdegang als Erasmianer.

Massaut, Jean-Pierre: Josse **Clichtove**: l'humanisme et la réforme du clergé ‹1472—1520›. T. I—II. — P: Les Belles Lettres 1969. 452 p., 452 p. = Publications de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège CLXXXIII; F 72,—.

Alvarez Gómez, Jesús, CMF: Erasmo de Rotterdam y los orígenes de la reforma protestante. — Claretianum X, 1970, 235—297.

Blaschke, Karlheinz: **Sachsen** im Zeitalter der Reformation. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 136 S. mit 1 Kt. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXV; DM 27,—.

Schnell, Uwe: Die homiletische Theorie Philipp **Melanchthons**. — B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1969. 180 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XX; kart. DM 25,—.

Borth, Wilhelm: Die **Luthersache**. (Causa Lutheri.) 1517—1524. Die Anfänge d. Reformation als Frage von Politik u. Recht. — Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1970. 182 S. = Historische Studien CDXIV; kart. DM 26,—. [Diss., Tübingen]

Iserloh, Erwin: Gratia und donum. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus" ‹1521›. — Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neuk 1969, 141—156; [s. a.:] CathMstr XXIV, 1970, 67—83.

Jedin, Hubert: Mutamenti della interpretazione cattolica della figura di Lutero e loro limiti ‹con appendice di Achille Olivieri›. — RStChIt XXIII, 1969, 361—383.

Hausammann, Susi: Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich **Bullingers** Römerbriefvorlesung von **1525**. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1970). 338 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXVII; kart. DM 36,—. [Diss., Bonn]

Zwingli, [Ulrich]: Zwinglis liturgische Formulare. Eingel., übertr. und kommentiert von Fritz Schmidt-Clausing. — Ffm: Lembeck 1970. 92 S.; DM 4,80.

Bonorand, Conradin: Joachim **Vadians** Beziehung zu Ungarn. — Zwingl XIII, 1969, 97—131.

Grane, Leif: Die **Confessio Augustana** (Confessio Augustana, dt.) Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970. 185 S. = Göttinger theologische Lehrbücher; kart. DM 19,80.

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

Brenz, Johannes: Werke. Eine Studienausg. Im Auftr. d. Vereins f. Württ. Kirchengeschichte u. in Verbindung mit Ernst Bizer hrsg. von Martin Brecht u. Gerhard Schäfer. Frühschriften. T. I. Hrsg. von Martin Brecht [u. a.] — Tü: Mohr 1970. LV, 303 S.; Lw. DM 60,—.

8. Neuere Zeit

Weyns, N. J., OPraem: La réforme des **Prémontrés** aux **XVI**e et **XVII**e siècles, particulièrement dans la circarie de **Brabant**. — AnalPraem XLVI, 1970, 5—51.

Jack, Sybil: The last days of the smaller monasteries in **England**. — JEcclH XXI, 1970, 97—124.

Tribout de Morembert, Henri: La confession de foi de **Montbéliard** ‹1586›. Les controverses des réformés autour de l'eucharistie. — RHistEccl LXV, 1970, 5—29.

Cross, Claire: The royal supremacy in the **Elizabethan** church. — Lo: Allen & Unwin 1969. 239 p. = Historical problems, studies and documents VIII; sh 40/—.

Urkundenbuch zur rheinischen Kirchengeschichte. Bd II: Generalsynodalbuch. Die Akten der Generalsynoden von **Jülich, Kleve, Berg** und **Mark**. 1610—1793. T. 1: Die Akten der Generalsynoden von 1610 bis 1755. Abt. 2: **1701—1755**. In Gem. mit Waldemar Hamburg bearb. von Albert Rosenkranz. — Düs: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1970. VIII, 350 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXXIV; Lw. DM 18,60.

Cygan, Jerzy, OFMCap: Zum Übertritt des Kalviner Pastors **Bartholomäus Nigrin** zur katholischen Kirche ‹1636—1693›. Ein Beitrag zur Geschichte des Ökumenismus in **Polen**. — CollFranc XXXIX, 1969, 282—303; XL, 1970, 97—152.

Palazzini, Pietro: Una lettera inedita di S. **Veronica Giuliani** sulla comunione frequente. — Div XIII, 1969, 709—713.

Schaik, A.H.M. van: Johan Cristiaan **van Erkel** in de Hollandse statenvergadering: 16 augustus 1702. — ArchGKKNederl XII, 1970, 121—126.

Patzelt, Herbert: Der **Pietismus** im **Teschener** Schlesien 1709—1730. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 263 S. = Kirche im Osten VIII; kart. DM 28,— [Diss., Hamburg]

Argyriou, Astérios: Anastasios **Gordios** et la polémique anti-islamique post-byzantine. — RScRel XLIII, 1969, 58—87.

Strässle, Urs: Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg **Hamanns**. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Werke zwischen 1756 und 1772. — Bern: Lang 1970. 166 S. = Europäische Hochschulschriften. I: Deutsche Literatur und Germanistik XVII; sfr 25,—.

Die Säkularisation 1803. Vorbereitung, Diskussion, Durchführung. Eingel. u. zusammengestellt von Rudolfine Freiin von Oer. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1970). 90 S. = Historische Texte. Neuzeit IX; kart. DM 6,80.

Dawley, Powel Mills: The story of the general theological seminary. A sesquicentennial history, **1817—1967**. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1969. VII, 390 p.; sh 65/—.

Wostri, W.: Die **Schweizer Zisterzienserkongregation**. Ihre Entstehung und Geschichte. — Analecta Cisterciensia XXIV, 1968, 161—301.

Halgouët, J. du: Pierres d'attente pour une **histoire de l'Ordre** dans la première moitié du **XIX**e siècle. — Cît XVII, 1966, 89—118; XVIII, 1967, 51—74. 240—262; XIX, 1968, 74—93; XX, 1969, 38—68; XXI, 1970, 23—61.

Schrader, Franz: Untersuchungen zu Verfassung und Seelsorge der katholischen Klöster im ehemaligen Herzogtum **Magdeburg**. — SavZ, kan. LIV, 1968, 136—199.

Lorenz, Reinhold: **Deutschböhmischer** Katholizismus als Element der österreichischen Geschichte **‹1848—1900›**. — Kirche, Recht und Land. Festschrift Adolf Kindermann..., Königstein/Mchn 1969, 166—180.

Coccia, Antonio, OFMConv: Per una migliore conoscenza del pensiero **Rosminiano**. — MiscFranc LXIX, 1969, 358—368.

Newman, John Henry: The letters and diaries. Vol. XIX: Consulting the laity. January 1859 to June 1861. Vol. XX: Standing firm amid trials July 1861 to December 1863. Ed. at the Burmingham Oratory with notes and an introduction by Charles Stephen Dessain. — (Lo:) Nelson (1969—1970). XVII, 594 p.; XV, 609 p.; sh 126,—; 135,—.

McElrath, Damian: Une lettre de Lord **Acton** sur la fin du pouvoir temporel du pape. — RHistEccl LXV, 1970, 86—113.

Schiefen, R.J.: Some aspects of the controversy between **Cardinal Wiseman** and the Westminster Chapter. — JEcclH XXI, 1970, 125—148.

Bernards, Matthäus: Zur Teilnahme deutscher Theologen an der Vorbereitung des **Vaticanum** I. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 314—335; p. 336—347: Gadille, Jacques: La phase décisive de

Vatican I: mars—avril 1870; p. 348—373: Hennesey, James: "Nunc venio de America". The American church and Vatican I.

Pásztor, Lajos: Il card. **Mertel** e il Concilio Vaticano I. — RStChIt XXIII, 1969, 441—466.

Ganzer, Klaus: Bischof Matthias **Eberhard** von Trier und das 1. Vatikanische Konzil. — TrThZ LXXIX, 1970, 208—229.

Hennesey, James, SJ: National traditions and the First Vatican Council. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 491—512.

Rössler, Roman: Kirche und Revolution in Rußland. Patriarch **Tichon** und der Sowjetstaat. — Köln, Wien: Böhlau 1969. X, 263 S. = Beiträge zur Geschichte Osteuropas VII; Lw. DM 34,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

9. Neueste Zeit

Motschmann, Claus: Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Zusammenarbeit. — Lübeck, Hbg: Matthiesen 1969. 147 S. = Historische Studien CDXIII; brosch. DM 22,— [Diss., FU Berlin]

Kline, George L.: Religious and anti-religious thought in **Russia**. — Lo: Univ. of Chicago Pr. 1969. 179 p. = Weil Institute lectures; sh 67/6.

Lorenz, Franz: Ein Presse-Fall in der Kath. Kirche im Jahre **1931**. Erkenntnisse aus der Affäre **Kordač — Ciriaci**. — Kirche, Recht und Land. Festschrift Adolf Kindermann..., Königstein u. Mchn 1969, 194—210.

Weinzierl, Erika: Die **Salzburger Hochschulwochen 1931—1937** und die Bestrebungen für Errichtung einer Katholischen Universität in Salzburg. — Heuresis. Festschrift für Andreas Rohracher..., Sa (1969), 338—362.

Inglessis, Emilios: **Maximos IV**: L'Orient conteste l'Occident. Postface de J. Nasrallah. — P: Ed. du Cerf 1969. 264 p. = Chrétiens de tous les temps XXXII; F 16,50.

Stupperich, Robert: Otto **Dibelius**. Sein und Wollen. Eine Gedenkschrift zu seinem 90. Geburtstag mit e. Geleitwort v. Kurt Scharf u. einer Bibliographie (S. 45—71) hrsg. v. Robert Stupperich. — B: Christl. Zeitschriftenverl. (1970). 78 S.; kart. DM 3,80.

Robbins, Keith: Martin **Niemöller**, the **German Church struggle**, and English opinion. — JEcclH XXI, 1970, 149—170.

Heim, Walter: Die «Erneuerte Kirche» Papst **Clemens XV** in der Schweiz. — Schweizerisches Archiv für Volkskunde LXVI, 1970, 41—96.

VI. Christliche Philosophie

Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von **Hildebrand** zum 80. Geburtstag hrsg. von Balduin Schwarz. — Rgb: Habbel (1970). 338 S.; Lw. DM 45,—.

Dempf, Alois: Philosophiegeschichtliche Bemerkungen zum Religionsedikt **Justinians**. — Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1969. 15 S. = Bayer. Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philos.-histor. Klasse. Jg 1969, 1.

O'Connell, Robert J., SJ: St. **Augustine's** confessions: The odyssey of soul. — Cambr., Mass.: Harvard Univ. Pr. 1969. 200 p.; $ 6,50.

Hathaway, Ronald F.: Hierarchy and the definition of order in the *Letters* of **Pseudo-Dionysius**. A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings. — The Hague: Nijhoff 1969. XXV, 180 p.

Oeser, Erhard: Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei **Thomas** von **Aquin**, **Hegel** und **Schelling** als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre. — Wien, Mchn: Oldenbourg 1969. 508 S. = Überlieferung und Aufgabe VIII.

Chavannes, Henry: L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Barth. — P: Éd. du Cerf (1969). 332 p. = Cogitatio fidei XLII; F 30,—.

Gumppenberg, Rudolf: Immanenz und Transzendenz. Versuch einer Interpretation von Thomas von Aquin. — FrbZPhTh XVI, 1969, 222—247.

Rijk, L.M. de: On the genuine text of **Peter** of **Spain**'s *Summule logicales*. — Vivarium VI, 1968, 1—34. 69—101; VII, 1969, 8—61. 120—162; VIII, 1970, 10—55.

Boethius Dacus: Opera. Pars I: Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem. Nunc primum ediderunt Ioannes Pinborg & Henricus Roos adiuvante Severino Skovgaard Jensen. — Hauniae: Gad 1969. XXXIX, 409 p. = Corpus philosophorum Danicorum medii aevi IV; scr 75,—.

Ruello, Francis: L'analogie de l'être selon **Jacques** de **Viterbe**, Quodlibet 1, quaestio 1. — Aug XX, 1970, 145—180.

Traina, Mariano, OFMCap: Aspetti fondamentali della teodicea di **Scoto**. — Laurentianum X, 1969, 307—328.

Synan, Edward A.: Four questions by Adam **Burley** on the "Liber sex principiorum". — MedStud XXXII, 1970, 60—90.

Sommer, Wolfgang: **Cusanus** und **Schleiermacher**. — NZSystThRelph XII, 1970, 85—102.

Birkner, H.J.: Philosophie et théologie chez Schleiermacher. — Archives de philosophie XXXII, 1969, 179—205.

Schütte, Hans-Walter: Religion und Christentum in der Theologie Rudolf **Ottos**. — B: de Gruyter 1969. 160 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XV; Lw. DM 28,—.

Osborne, Kenan B.: New being. A study on the relationship between conditioned and unconditioned being according to Paul **Tillich**. — The Hague: Nijhoff 1969. XI, 228 p.; hfl 27,90.

Corvez, Maurice, OP: La «théologie philosophique» de Paul Tillich. — RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 73—95.

Lewis, Hywel David: The elusive self and religion. — Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philosophie, Wien 2.—9. Sept. 1968. V: Philosophische Anthropologie, Rechtsphilosophie, Sozialphil., Polit. Phil., Religionsphil., philosophie-geschichtl. Phil., Wien 1970, 325—334; p. 335—336: Carnes, John R.: Meaning and myth ‹Summary›; p. 336—341: Hick, John: A new form of theistic argument; p. 342—350: Keilbach, Wilhelm: Religion und Religionen als philosophische Frage; p. 350—351: Levert, Paule: Du problème de l'existence de Dieu ‹Résumé›; p. 352—359: Vereno, Matthias: Der ontologische und der gnoseologische Aspekt religiöser Symbole; p. 359—360: Ames, Van Meter: Beyond theology ‹Summary›.

Di Vona, Piero: Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dell'essenza. — Firenze: La Nuova Italia ed. (1969). XII, 317 p. = Publicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano XLVIII; Lire 3000.

Messner, Reinhold Oswald, OFM: Zur Schlüsselfrage der **Theodizee**-problematik. Könnten wir, mit entsprechender Macht und Kenntnis ausgestattet, das Weltgeschehen sittlich verantworten? — WissWeish XXX, 1967, 118—129. 213—225; XXXI, 1968, 100—114; XXXII, 1969, 130—144; XXXIII, 1970, 26—41.

Cottier, G[eorges] M.-M.: Horizons de l'**athéisme**. — P: Ed. du Cerf 1969. 184 p. = Cogitatio fidei XL; F 19,60.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Stammler, Gerhard: Erkenntnis und Evangelium. Grundzüge der Erkenntnistheorie als Lehre vom Sachgehalt. Mit einem Geleitwort von Wilfried Joest. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 435 S.

Heimbeck, Raeburne S.: Theology and meaning. A critique of metatheological scepticism. — Lo: Allen & Unwin 1969. 276 p.; sh 50/.

Hamel, Eduardus, SJ: Lumen rationis et lux evangelii. — PerMorCanLit LIX, 1970, 215—249.

Biser, Eugen: Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 602 S.; Lw. DM 48,—.

Dumont, C., SJ: De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie, herméneutique. — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 561—591.

Colin, Pierre: Le caractère sacré de la personne de Jésus-Christ. Approche philosophique. — RechScRel LVII, 1969, 518—542.

Crespy, G.: Essais sur la situation actuelle de la **foi**. — P: Ed. du Cerf 1970. 158 p. = Cogitatio fidei XLVIII; F 15,50.

Theurer, Wolfdieter, CSSR: Das Programm **Gott**. — Bergen-Enkheim: Kaffke 1970. 243 S. = Theologische Brennpunkte XVIII/XIX.

Bent, Charles N., SJ: Interpreting the doctrine of God. — Glen Rock / N.J. [e.a.:] Paulist Pr. (1969). VI, 344 p.; $ 5,95.

Fritzsche, Hans-Georg: Die Perspektive des Menschen. Naturphilosophische Aspekte zur theologischen **Anthropologie**. — Hbg-Bergstedt: Reich 1969. 83 S. = Theologische Forschung XLVIII.

Grijs, F.J. de: De **erfzonde**. — Bijdr XXXI, 1970, 114—135; p. 135—136: Summary: Original sin.

Vanneste, Alfred: Het dogma van de erfzonde. Zinloze mythe of openbaring van een grondstructuur van het menselijk bestaan? — Tielt, Utrecht: Lannoo 1969. 192 blz. = Woord en beleving II, 9; FB 175.

Wiederkehr, Dietrich (, OFMCap): Entwurf einer systematischen **Christologie**. — Mysterium salutis. III/1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 477—648.

Llamas Martínez, Enrique, OCD: Formas nuevas de cristología. — RevEspTeol XXIX, 1969, 475—500.

Lafont, Ghislain, OSB: Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? I: Problématique. — P: Ed. du Cerf 1969. 328 p. = Cogitatio fidei XLIV; F 30,—.

Stöhr, Johannes: Das Miteinander von Freiheit, Unsündlichkeit und Gehorsam in der Erlösungstat Christi. — Doctor communis XXII, 1969, 57—81. 224—241.

Simonis, Walter: Zur Theologie von **Inkarnation** und **Rechtfertigung**. — MüThZ XXI, 1970, 22—42.

Pousset, Edouard, SJ: La **résurrection**. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 1009—1044.

Oakley, Francis: Council over Pope? Towards a provisional ecclesiology. — NY: Herder and Herder 1969. 190 p.; $ 5,95.

Küng, Hans: **Unfehlbar?** Eine Anfrage. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1970). 203 S.; kart. DM 13,80.

Vajta, Vilmos: Evangelium und Sakrament. Entwurf einer Problemstellung. — Oecumenica [V,] 1970, 9—39.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Dulles, Avery: Was ist Offenbarung (Revelation theology, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 213 S.; kart. DM 17,80.

Smulders, Piet (, SJ): Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie. — Mysterium salutis. III/1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 389—476.

Bérubé, Camille, OFMCap: De la théologie à l'Écriture chez saint **Bonaventure**. — CollFranc XL, 1970, 5—70.

Velasco, Rufino, CMF: La Iglesia en la tercera parte de la suma de Sto. **Tomás**. — Claretianum X, 1970, 109—138.

Heynck, Valens, OFM: Zur Lehre von der Beichtjurisdiktion in der Hochscholastik. — FranzStud LII, 1970, 70—88.

Milner, Benjamin Charles, Jr.: **Calvin's** doctrine of the Church. — Leid: Brill 1970. XII, 210 p. = Studies in the history of christian thought V; hfl 48,—.

Kuss, Otto: Über die Klarheit der Schrift. Historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des **Erasmus** und des **Luther** über den freien oder versklavten Willen. — ThGl LXX, 1970, 273—321.

Kandler, Karl-Hermann: **Luther, Arnoldshain** und das **Abendmahl**. Die Herausforderung der luther. Abendmahlslehre durch die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. — B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 90 S. = Aufsätze u. Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft XLVI.

Gruber, Siegfried: Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des **Dogmas** von **1843** in Deutschland. — Essen: Ludgerus-Verl. Wingen (1970). IX, 156 S. = Beiträge zur

neueren Geschichte der katholischen Theologie XII; kart. DM 26,— [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Rahner, Karl, SJ: Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anläßlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870. — StdZ, Bd CLXXXVI = Jg XCV, 1970, 18—31.

Thils, Gustave: Précisions sur l'infaillibilité papale. A l'occasion d'un centenaire. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 183—190.

Sheets, John R., SJ: **Teilhard** de **Chardin** and the development of dogma. — ThStudies XXX, 1969, 445—462.

Wachinger, Lorenz: Der Glaubensbegriff Martin **Bubers**. — Mchn: Hueber (1970). 298 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie IV.

Bintz, Helmut: Das Skandalon als Grundlagenproblem der Dogmatik. Eine Auseinandersetzung mit Karl **Barth**. — B: de Gruyter 1969. VIII, 163 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XVII; Lw. DM 32,— [Diss., Marburg]

Dekker, Aat: Homines bonae voluntatis. Das Phänomen der profanen Humanität in Karl Barths kirchlicher Dogmatik. Ein analytischer Kommentar zu einem Satzteil... — Zü: EVZ-Verl. (1970). 177 S.

Hausmann, William John: Karl Barth's doctrine of election. — NY: Philosophical Library (1969). VIII, 103 p.; $ 4,95.

Wess, Paul: Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl **Rahner**. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 198 S.

Volta, Giovanni: La rivelazione di Dio e la Sacra Tradizione secondo la Costituzione dogmatica «Dei verbum». — ScuCatt XCVII, 1969, 30—52. 83—115.

Mühlen, Heribert: Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der «hierarchia veritatum». — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 191—227.

Schwenzer, German, SSCC: Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund **Schlinks**. — Pad: Bonifacius-Dr. (1969). 208 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXII; Lw. DM 18,—.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Nolte, Hans-Heinrich: Verständnis und Bedeutung der religiösen **Toleranz** in **Rußland 1600—1725**. — Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. N.F. XVII, 1969, 494—530.

McKenzie, John L.: The **Roman Catholic Church**. — Lo: Weidenfeld & Nicolson 1969. XIV, 288 p. = History of religion series; sh 63/—.

Conzemius, Victor: Katholizismus ohne Rom. Die **altkatholische** Kirchengemeinschaft — (Zü, Eins, Köln:) Benziger-Verl. (1969). 169 S.

Kirche und Abendmahl. Bd II: Kirchengemeinschaft. Umfang u. Grenze der Kirchengemeinschaft in Leben u. Praxis d. luther. Kirchen in Lateinamerika, Asien, Afrika u. Australien sowie d. luther. Minderheitskirchen in Europa. Hrsg. v. Paul E[dward] Hoffman u. Harding Meyer. — B, Hbg: Luther. Verl. Haus 1969. 143 S.; kart. DM 16,—.

Khoury, Adel-Théodore: Der theologische Streit der **Byzantiner** mit dem **Islam**. — Pad: Schöningh 1969. 78 S.; kart. DM 6,80. — [Franz. Ausg. u. d. T.:] La controverse contre l'Islam.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die Errichtung der Hierarchie der **Altgläubigen** im Jahre **1846**. — OstkSt XVIII, 1969, 281—307.

Vogel, Manfred H.: Some reflections on the question of **Jewish** identity. — Bijdr XXXI, 1970, 2—32.

Damboriena, Prudencio: Tongues as of fire: **Pentecostalism** in contemporary christianity. — Wash: Corpus 1969. VIII, 256 p.; $ 7,50.

Haendler, Klaus: „Haben wir nicht alle einen Gott?" Überlegungen zum Konfessionsproblem. — EvTh XXIX, 1969, 534—554.

Schmemann, Alexander: Sacrament: An orthodox presentation. — Oecumenica [V,] 1970, 94—105; p. 125—174: Peters, Albrecht: Evangelium und Sakrament nach den Bekenntnissen der lutherischen Reformation; p. 212—237: Reid, J(ohn) K(elman) S(utherland): Gospel and eucharist: A Reformed exposition; p. 240—253: Jasper, R(onald) C(laud) D(udley): The Gospel and the sacraments: The Anglican tradition.

Osborne, Kenan B.: Ecumenical eucharist. — Journal of ecumenical studies VI, 1969, 598—619.

Wolf, Dieter: Die Irenik des Hugo **Grotius** nach ihren Prinzipien und biographisch-geistesgeschichtlichen Perspektiven. — Marburg: Elwert (1969). 180 S. mit 1 Abb. = Schriften des Instituts für wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M IX; kart. DM 12,— [Diss., Frankfurt/M]

Von der Oekumenik zur Irenik. In memoriam Wolfgang **Philipp**, des Begründers der wiss. Irenik. Hrsg. von Axel Hilmar Swinne. — Marb: Elwert 1969. VI, 161 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main VI; kart. DM 10,—; S. 111—115: Bibliographie W. Philipp.

Boegner, Marc: Ein Leben für die Ökumene (L'exigence œcuménique, dt.) Erinnerungen und Ausblicke. — Ffm: Knecht; Stu: Evang. Verlagswerk (1970). 440 S.; Lw. DM 32,—.

Willebrands, Johannes: Ökumenischer Situationsbericht **1969—1970** aus der Sicht des Einheitssekretariates. — CathMstr XXIII, 1970, 224—239.

Vischer, Lukas: Die eine ökumenische Bewegung. Die gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirche. (Appendix:) Berichte u. Dokumente 1965—1969. — Zü: EVZ-Verl. (1969). 131 S. = Polis XL; sfr 8,80.

Lescrauwaet, J(os) F.: Die Einheit der Ökumene. Perspektiven nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — Aschffbg: Pattloch Verl. (1969). 153 S. = Der Christ in der Welt XII, 14.

Gerlitz, Peter: Der Λόγος Σπερματικός als Voraussetzung für eine ökumenische Theologie. — ZRGG XXII, 1970, 1—18.

Emery, Pierre-Yves: Konfusionismus? — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 407—429; [franz. u. d. T.:] Confusionisme? — Verbum caro, Vol. XXIII = N° XCI, 1969, 47—68.

Congar, Yves, OP: Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus überflüssig? — Concilium VI, 1970, 230—235; S. 235—241: Nissiotis, Nikos: Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort; S. 242—246: Skydsgaard, Kristen: Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine protestantische Antwort; S. 247—251: Macquarrie, John: Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine anglikanische Antwort; S. 251—253: Küng, Hans — Walter Kasper — Johannes Remmers: Die Übereinstimmung in den Hoffnungen und Klagen.

VIII. Moraltheologie

Oden, Thomas C.: The promise of **Barth**. The ethics of freedom. — Phil, NY: Lippincott (1969). 109 p. = The promise of theology. Series; $ 3,50.

Orlando, Peppino: Karl Barth contro la secolarizzazione. Proposte per un'etica teologica umanistica. — Savona: Sabatelli 1969. 125 p.

Schurr, Viktor: Bernhard **Häring**. Die Erneuerung der Moraltheologie (Bernardo Häring. Una nueva teología moral, dt.) — Sa: Müller (1970). 99 S.; kart. DM 9,80.

Humanität und Herrschaft Christi. Zur ethischen Orientierung heute. Aus der Arbeit der Theolog. Kommission des Luth. Weltbundes 1964—1969. Hrsg. von Ivar Asheim. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 224 S.; kart. DM 11,—.

Curran, Charles E.: Contemporary problems in moral theology. — Notre Dame/Ind.: Fides Publ. 1970. 272 p.; $ 6,50.

Premm, Matthias - Karl Böcklinger: Christlicher Lebenswandel. Eine Moraltheologie für Laien. — Sa: Weis (1969). XI, 385 S.

Morals, law and authority. Sources and attitudes in the church. Ed. by J. P. Mackey. — Dayton: Pflaum 1969. XV, 154 p.; $ 4,95.

Ermecke, Gustav: Moraltheologie im Disput. Moraltheologische Erkenntnislehre im Feuer der Kritik. — ThGl LX, 1970, 125—139.

Delhaye, Ph.: L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien. — EphThLov XLV, 1969, 432—443.

Rotter, Hans: Strukturen des sittlichen Handelns. **Liebe** als Prinzip der Moral. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1970). 92 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck XXXII = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät III; kart. DM 19,80.

Ricœur, Paul: Schuld, Ethik und Religion — Concilium VI, 1970, 384—393; S. 393—400: Marsch, Wolf-Dieter: Sündenbewußtsein als «falsches Bewußtsein»?; S. 401—406: Beirnaert, Louis: Die psychoanalytische Theorie und das sittlich Böse.

Finance, Joseph de, SJ: Sur la notion de **Loi naturelle**. — Doctor communis XXII, 1969, 201—223; [cfr.:] RFilosNeoscol LXI, 1969, 365—386.

Beyer, Ioannes, SJ: Amoris humani donum divinae caritatis sacramentum. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 219—242.

Pohier, J.-M.: Recherches sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne. — RScPhilTheol LIV, 1970, 3—23. 201—226.

Knauer, Peter, SJ: Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika «Humanae vitae». — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 60—74.

Gorospe, Vitaliano R., SJ: Humanae vitae and the natural law. — Philippine studies XVII, 1969, 683—719.

Temiño Sáiz, Angel: La ley natural en la encíclica "Humanae vitae". — RevEspTeol XXIX, 1969, 127—141.

Quarello, Eraldo: La "Humanae vitae": le conferenze episcopali e l'obiezione di coscienza. — Rivista di teologia morale I, 1969, 63—83.

Tettamanzi, Dionigi: L'enciclica Humanae Vitae e le dichiarazioni delle conferenze episcopali. — ScuCatt XCVII, 1969, 431—466.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Utz, Arthur F[ridolin]: Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Heinrich B(asilius) Streithofer. — (Stu:) Seewald (1970). 513 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg III; Lw. DM 60,—; S. 501—506: Bibliographie A. F. Utz.

Hanisch, Ernst: Zur Kritik des katholischen und sozialistischen Staatsdenkens im **19.** Jahrhundert. — Heuresis. Festschrift für Andreas Rohracher..., Sa (1969), 241—275.

Geck, L. H. Adolph: Die Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre als einer wissenschaftlichen Disziplin. — JbInstChrSozWiss XI, 1970, 259—289.

Möglichkeit und Grenzen einer katholischen Soziallehre. Hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs. — (Wien:) Kath. Sozialakademie Österreichs (1969). 87 S. = Fragen des sozialen Lebens VI; kart. ÖSch 25,—.

Burghardt, Anton: Ideologieverdacht gegen christliche Soziallehre. — WoWa XXV, 1970, 15—26.

Metz, Johannes Baptist — Jürgen Moltmann — Willi Oelmüller: Kirche im Prozeß der Aufklärung. — (Mchn:) Kaiser; Mz: Grünewald (1970). 143 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge I; kart. DM 9,50.

Vogt, Theophil: Herausforderung zum Gespräch. Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen Dialog. — Zü: Zwingli-Verl. (1970). 332 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich III; Lw. sfr 28,—.

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd V: Religion, Kultur und sozialer Wandel. 1: Religion und Gesellschaft in Entwicklungsländern. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1969. 194 S.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Die Stellung des Menschen in

Gesellschaft und Wirtschaft. — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 300—308.

Wendland, Heinz-Dietrich: Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 134 S. = Grundrisse zum Neuen Testament. Das NTD. Erg.reihe IV; kart. DM 9,80.

Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften. Ein Symposium hrsg. v. Herbert Krimm. — Stu: Evangelisches Verlagswerk (1970). 120 S. = Schriftenreihe des Diakonischen Werks zur Sozial- und Jugendhilfe II; kart. DM 8,—.

Ormea, Ferdinando: Marxisten angesichts des Todes. — Internationale Dialog-Zeitschrift III, 1970, 98—114.

Geuss, A.: Die Hermeneutik und die Sozialwissenschaften. — Soziale Welt XX, 1969, 214—220.

Herzog, Hans Henning — Paul Oehlke: Intellektuelle Opposition im autoritäten Sozialstaat. — (Neuwied-B:) Luchterhand (1970). 216 S. = Soziologische Essays; kart. DM 12,80.

Bopp, Jörg — Hans Bosse — Wolfgang Huber: Die Angst vor dem **Frieden.** — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 138 S. = T-Reihe; kart. DM 8,80.

Tödt, Heinz Eduard: Die Lehre vom gerechten Krieg und der Friedensauftrag der Kirchen. — ZevEth XIV, 1970, 159—173.

Waterkamp, Rainer: **Futurologie** und Zukunftsplanung. Forschungsergebnisse und Ansätze öffentlicher Planung. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 178 S.; kart. DM 15,80.

Klages, Helmut - Hans Lenk: Wissenschaftstheorie und Zukunftsforschung. — Futurum III, 1970, 116—135.

Dieckmann, Johann: Pädagogische Soziologie. — Hdlb: Quelle & Meyer 1970. 160 S.; kart. DM 18,80.

Harris, Nigel: Die Ideologien in der Gesellschaft (Beliefs in society, dt.) Eine Untersuchung über Entstehung, Wesen und Wirkung. — Mchn: Beck (1970). 289 S. = Beck'sche Schwarze Reihe LIX.

X. Kirchenrecht

Löbmann, Benno: Der Priesterrat und das Presbyterium. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam. . ., Lpz 1969, 440—458.

Jarawan, Elias: La collection canonique arabe des Melkites et sa physionomie propre. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 116 p. = Corona Lateranensis XV; Lire 1200.

Fuhrmann, Horst: Päpstlicher Primat und pseudo-isidorische Dekretalen. — QFIAB XLIX, 1969, 313—339.

Praepositinus Cremonensis: Tractatus de officiis. Edited by James A. Corbett. — Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. 1969. XXIX, 300 p. = Publications in mediaeval studies XXI; $ 8,—.

Delooz, Pierre: Sociologie et canonisations. Préface de Gabriel Le Bras. — Liège: Faculté de Droit; La Haye: Nijhoff 1969. 515 p. = Collection scientifique de la Faculté de droit de l'Université de Liège XXX; hfl 46,80.

Sayegh, Sélim: Le statu quo des Lieux-Saints. Nature juridique et portée internationale. — Apol XLII, 1969, 97—198.

Nuttinck, Michel: La vie et l'œuvre de Zeger Bernard van **Espen.** Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain ‹1646—1728›. — Louv: Bureaux du Recueil, Bibl. de l'Univ.; Publ. Univ. 1969. LXVIII, 717 p. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie IV, 43; FB 900,—.

Robleda, Olisius, SJ: Innovationes Concilii Vaticani II in theoria et disciplina de officiis et beneficiis ecclesiasticis. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 155—198; LIX, 1970, 277—314.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. II. — Mstr: Aschendorff (1969). 104 S.; kart. DM 4,80. —; [enth.:] S. 12—31: Schwer, Georg: Religion als anthropologisches Phänomen in ihrer Bedeutung für Staat und Gesellschaft; S. 32—46: Böckle, Franz: Kirche, Staat, Gesellschaft. Theologische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis; S. 47—66: Mikat, Paul: Gegenwartsaspekte im Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Kirche und Staat in der **Schweiz.** — MüThZ XIX, 1969, 269—287.

Wagnon, Henri: Le droit canonique dans l'Eglise d'aujourd'hui. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 121—143.

Klecaatsky, Hans R.: Religionsfreiheit und Religionsdelikte. — OeAKR XXI, 1970, 34—95.

Kaiser, Matthäus: Kann die Kirche demokratisiert werden? — Lebendiges Zeugnis H. 1, 1969, 5—23.

Schmitz, Heribert: Plädoyer für **Bischofs-** und **Pfarrerwahl.** Kirchenrechtliche Überlegungen zu ihrer Möglichkeit und Ausformung. — TrThZ LXXIX, 1970, 230—249.

Bocquet, Agathange, OFMCap: Du presbyterium au Conseil presbytéral. — RevDrCan XX, 1970, 98—108; p. 109—127: Naurois, Louis de: La participation dans les institutions temporelles et dans l'Eglise; p. 128—145: Eyt, Pierre: Le fondement doctrinal du presbyterium; p. 146—183: Passicos, Jean: Réflexions sur le conseil du presbyterium.

García Faílde, Juan José: Situación jurídica de la mujer fuera y dentro de la sociedad conyugal y familiar. — Dinámica jurídica postconciliar. Trabajos de la XII semana de derecho canónico, Salamanca 1969, 89—130.

Vass, George, SJ: Divorce and remarriage in the light of recent publications. — Heythrop Journal XX, 1970, 251—277.

Leguerrier, René, OFMCap: Note sur l'intention contra bonum prolis à propos de certaines sentences récentes de la s. Rote romaine. — Studia canonica III, 1969, 139—151.

Aegidius del Corpo: De retractatione causae matrimonialis post duplicem sententiam conformem. — Nap: D'Auria 1969. VIII, 179 p.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Studien zur Pastoralkonstitution «Kirche in der Welt von heute» und zur Weltkonferenz «Kirche und Gesellschaft». Beitr. von F(ranz) Böckle, E(rnest)-J(ean) Kaelin, H(ans) Ruh, K(urt) Stalder. Internationale Bibliographie zus.gestellt von Ph(illippe) Reymond. Hrsg. von H(einrich) Stirnimann. — Frb/S: Paulus-Verl. (1970). 132 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie III; sfr 12,—.

L'Apostolat des **laïcs.** Décret «Apostolicam actuositatem». Texte latin, traduction française par (Jean) Streiff. Commentaires par A. Glorieux [e. a.] Sous la direction de Y. Congar. — P: Ed. du Cerf 1970. 311 p. = Unam Sanctam LXXV; F 32,—.

Priester gestern, Priester morgen. Kritische Perspektiven. Hrsg. von Gottfried Hierzenberger unter Mitarb. von . . . — (Wien, Mchn, Bas:) Cura-Verl. (1969). 159 S.; kart. ÖSch 85,—.

Gangoiti, B., OP: De novis titulis saecularizationis sacerdotum. — Ang XLVI, 1969, 38—68.

Gaboury, Placide, SJ: Prêtre: pasteur ou professionnel? — RUniv-Ottawa XXXIX, 1969, 228—248.

Simonet, André: Prêtre dans le monde d'aujourd'hui. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 339—366.

Zulehner, Paul M. — Sepp R. Graupe: Wie Priester heute leben. Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 209 S.; kart. DM 15,80.

Arneth, Michael: Das Ringen um Geist und Form der **Priesterbildung** im Säkularismus des **siebzehnten** Jahrhunderts. — Wü: Echter Verl. (1970). XXVII, 455 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik VII; kart. 39,— [Habil.-Schrift, München]

Libanio, João Batista, SJ: Progetti ed esperienze nel rinnovamento della formazione intellettuale dei sacerdoti. Rassegna bibliografica. — Greg L, 1969, 867—901.

Erneuerung der Priesterausbildung. — Concilium V, 1969, 240—248.

Feifel, Erich: Religionspädagogische Realitätskontrolle. Überlegungen zum erfahrungswissenschaftlichen Ansatz der **Religionspädagogik.** — KatBl XCV, 1970, 321—342.

Dross, Reinhard: Zur Neukonzeption des Religionsunterrichts. — (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1970). 145 S.; kart. DM 14,80.

Hübner, Eberhard: Hat der Religionsunterricht in der Schule von morgen noch einen legitimen Ort? — EvTh XXX, 1970, 298—318.

Erdozáin, Luis, SJ: L'évolution de la catéchèse. Panoramique de six Semaines internationales de catéchèse. — Lumen vitae XXIV, 1969, 575—599; p. 600—618: Ranwez, Pierre, SJ: Vers un nouveau programme d'enseignement religieux: dans les écoles primaires en Belgique; p. 619—637: Lombaerts, Herman, FSC: Vers un nouveau programme d'enseignement religieux: dans les écoles secondaires en Belgique.

Grütters, Friedrich: Grundlegende Texte der Bibel. Hermeneutische Überlegungen, didaktische Analysen, methodische Hinweise. — Trier: Paulinus-Verl. (1970). 260 S.; Lw. DM 27,80.

Welches sind die wichtigsten Leitlinien für die Konzeption eines neuen **Katechismus**? — Concilium VI, 1970, 192—227.

Hermans, J., SJ: Glauben im 20. Jahrhundert (Geloven in de twintigste eeuw, dt.) Evolution mit Krisen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 134 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XVII.

Quadflieg, Josef: Glaubensunterweisung im **zweiten Schuljahr.** — Donauwörth: Auer (1970). 240 S. = Praxis der Glaubensunterweisung II; Lw. DM 21,80.

Musalek, Konrad: Das **Lied** in der Katechese. Gedanken aus der prakt. Arbeit. [Mit Illustr. u. Noten.] — (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1969). 169 S.; kart. ÖSch 78,—.

Ranwez, Pierre: Religionspädagogik des Kleinkindes (L'aube de la vie chrétienne. Suggestions pour les parents, dt.) Anregungen zur religiösen Führung der 3- bis 8jährigen. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1970). 113 S. = Unterweisen und Verkünden IX; kart. DM 9,80.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Janini, José — José Serrano con la colaboración de Anscario M. Mundó: Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional. — Madr: Dirección general de Archivos y Bibliotecas 1969. 332 p.

Olivar, Alexandre: Els manuscrits litúrgics de la Biblioteca de **Montserrat.** — (Montserrat:) Monastir de Montserrat 1969. 211 p., 10 ill. = Scripta et documenta XVIII; $ 6,50.

Cruyenaere, L. de: Crisis van de liturgie of crisis van de cultuur? — CollBrugGand XVI, 1970, 181—201.

Harnoncourt, Philipp: Kritische Erwägungen zum Neuen **Calendarium Romanum.** — LJ XX, 1970, 65—91.

Neidhardt, Walter: Psychologische Überlegungen zur Gestaltung von Gottesdiensten für die Gegenwart. — Theologia practica V, 1970, 233—245.

Gantoy, Robert: Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie. — (P:) Ed. du Centurion (1970). 187 p. = Vivante liturgie LXXXV; F 12,20.

Brandolini, Luca, CM: Il nuovo «**Ordo exsequiarum**». — EphLit LXXXIV, 1970, 129—148; p. 149—159: Pistoia, Alessandro, CM: Elementi dottrinali del nuovo «Ordo exsequiarum»; p. 160—168: Braga, C., CM: L'«Ordo exsequiarum» per i bambini.

Musica sacra und Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil. 5. Internat. Kongress für Kirchenmusik vom 21.—28. Aug. 1966 in Chicago, Milwaukee ‹USA›. Hrsg. von Johannes Overath. — Rgb: Pustet (1968). 325 S. = Veröffentlichungen der Consociatio internationalis musicae sacrae, (IMS, Rom); Lw. DM 18,—.

Encyclopédie des musiques sacrées. Publiée sous la direction de Jacques Porte. Vol. I. III. — P: Ed. Labergerie (1969). 520 p.; 573 p. avec repr. et photogr. 4°.

Handbuch zum Evangelischen Kirchengesang. Bd III: Liederkunde. Teil 1: Lied 1 bis 175 von Eberhard Weismann [u. a.] — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. XI, 563 S.; Lw. DM 46,—.

Stefani, Gino: L'espressione vocale nella liturgia primitiva. — EphLit LXXXIV, 1970, 97—112.

Harjunpaa, Toivo: A historical outline of hymnody in **Finland**. — StudTheol XXIII, 1969, 156—172.

Jenny, Markus: Die Lieder **Zwinglis**. — JLH XIV, 1969, Kassel 1970, 63—102.

Bill, Oswald: Das **Frankfurter Gesangbuch** von **1569** und seine späteren Ausgaben. — (Kassel:) Bärenreiter-Antiquariat [in Komm.] 1969. 299 S., S. 286—298 Abb. = Studien zur hessischen Musikgeschichte I; kart. DM 30,— [Diss., Marburg]

Combe, Pierre, OSB: Histoire de la restauration du **chant grégorien** d'après des documents inédits. Solesmes et l'édition Vaticane. — (Solesmes:) Abbaye de Solesmes 1969. 476 p., 11 pl.; F 40,—.

Costa, Francesco, OFMCap: La formazione liturgico-musicale del clero dopo il rinnovamento conciliare. — MiscFranc LXIX, 1969, 3—27.

Cardine, Eugène: Sémiologie grégorienne. — Etudes grégoriennes XI, 1970, 1—158.

Stefani, Gino: Essai sur les communications sonores dans la liturgie. — ParLit LII, 1970, 99—106. 232—242. 319—336.

Rennings, Heinrich: Gesang und Musik in der liturgischen Erneuerung. — Musik und Altar XXII, 1970, 2—8; S. 27—32: Gelineau, Joseph, SJ: Der Gesang als Kommunikationsmittel in der Liturgie. Eine Untersuchung der pastoralen Kriterien; S. 33—41: Wiesli, Walter: Die Instrumente in der liturgischen Feier.

Gelineau, Joseph: Entwickeln sich neue Formen im liturgischen Gesang und in der liturgischen Musik? — Concilium VI, 1970, 90—96.

Hennig, John: Der **Reim** im Kirchenlied. — HID XXIII, 1969, 194—200; ~ Chorgesang und tätige Teilnahme der Gemeinde. — Musica sacra LXXXIX, 1969, 68—72.

Ganz, Clemens: Kirchenmusikalischer Trott — Gefahr und Verhütung. — Musica sacra LXXXIX, 1969, 256—265.

Ehrensperger, Alfred: Liturgische Freiheit und musikalische Ordnung im Gottesdienst. Ein Beitrag zur Frage nach der Struktur des evangelisch-reformierten Wortgottesdienstes und seiner musikalischen Gestaltungsmöglichkeiten. — Theologia practica V, 1970, 217—232.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Hallier, Amédée: The monastic theology of **Aelred** of **Rievaulx**. — Shannon: Irish Univ. Pr. 1969. XXXI, 178 p. = Cistercian studies series; sh 60/—.

Walter, Ewald: Der historische Wert der ältesten nicht urkundlichen Quelle zum Leben der hl. **Hedwig** und zur Gründung der Zisterzienserinnenabtei **Trebnitz** aus der Feder des Caesarius von Heisterbach. — Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert, Köln/Wien 1969, 76—170.

Jiménez Duque, Baldomero: **Juan** de **Avila** en la encrucijada. — RevEspTeol XXIX, 1969, 445—473.

Wertelius, Gunnar: Oratio continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin **Luthers**. — Lund: Gleerup 1970. 396 S. = Studia theologica Lundensia XXXII; scr 32,—.

Hilarius a Wingene, OFMCap: Spiritualitatis laurentianae lineamenta fundamentalia. — Laurentianum X, 1969, 413—433.

De Grox, M. Pierre, OCSO: Un monachisme volontaire. L'idéal monastique de l'abbé de **Rancé**, réformateur de la Trappe. — Cît XX, 1969, 276—354.

Martin, Klaus: Die Entwicklung des **Einsiedler**wesens im Bistum **Regensburg**. — ErbAuftr XLVI, 1970, 197—205. 266—275.

Gozzelino, Giorgio M.: La vita spirituale nel pensiero di Federico Guglielmo **Faber**. — Zü: Pas-Verl. 1969. XXXIV, 223 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 4; Lire 3000.

Leonardi, Giovanni, OFMCap: Pedagogia e didattica nelle fonti legislative dei **Cappuccini**. ‹Ricerca limitata al periodo **1884—1966**›. — Loreto: Ed. Lauretum-Cappuccini 1969. V, 233 p.

Fraling, Bernhard: Überlegungen zum Prinzip der Spiritualität. — ZkTh XCII, 1970, 183—198.

Bernard, Charles-André, SJ: Vie spirituelle et connaissance théologique. — Greg LI, 1970, 225—243; p. 244: Summary: Spiritual life and theological knowledge.

Bernard, Ch(arles) - A(ndré), SJ: Médiations spirituelles et diversité des spiritualités. — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 605—633.

Sebastián, Fernando, CMF: Secularización y vida religiosa. — Claretianum X, 1970, 163—233.

Sudbrack, Josef: Heute Gott begegnen. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 38 S.; kart. DM 4,80.

Morati, Christiane: Introduction au problème de la **paternité** de Dieu. — RAscMyst XLVI, 1970, 129—144.

Steinmetz, Franz-Josef, SJ: Anstoß geben ohne Rücksichtnahme? Sinn und Problem des **Ärgernisses** in Kirche und Gesellschaft. — GL XLIII, 1970, 181—194.

D'Hoogh, Fons: **Beten** in einer säkularisierten Welt. — Concilium V, 1969, 667—674; S. 722—728: Duquoc, Christian: Säkularisiertes Gebet.

Beirnaert, Louis: Les types d'aide psychologique dans la formation sacerdotale et religieuse. — Vie spirituelle, Suppl. n° XCI, 1969, 483—490; p. 491—524: Sagne, J.-C., OP: Le prêtre comme figure paternelle et fraternelle, ou l'ambivalence du frère aîné; p. 525—562: Benoist d'Azy, Paul, MB: L'Instruction *Renovationis causam* sur la formation à la vie religieuse; p. 563—572: Holstein, Henri, SJ: La religieuse, suppléante ou remplaçante du prêtre?

Lippert, Peter, CSSR: Überlegungen zur Stellung der kontemplativen Orden in Kirche und Welt von heute. — Ordenskorrespondenz XI, 1970, 36—51; S. 52—64: Schneider, Albert, OMI: Auf Christus kommt es an. Gedanken zum Zeichencharakter des Ordenslebens.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Pani, Ermini Letizia: Iscrizioni cristiane inedite di San Saturno a Cagliari. — RStChIt XXIII, 1969, 1—20.

Cagiano de Azevedo, Michelangelo: «Laubia». — Studi medievali X/2, 1969 = A Giuseppe Ermini II, Spoleto 1970, 431—463; 9 fig., 3 tav.

Borger, Hugo, u. Friedrich Wilhelm Oediger: Beiträge zur Frühgeschichte des **Xantener Viktorstiftes**. — Düs: Rheinland-Verl. 1969. Getr. Pag. [193 Bl.] mit Abb. 4° = Rheinische Ausgrabungen VI.

Frühmittelalterliche Skulptur. Kolloquium über Frühmittelalterl. Skulptur 1968. Vortragstexte. Hrsg. von Vladimir Milojcic. Red.: W. Schrickel, [Veranst.: Univ. Heidelberg, Inst. f. Ur- und Frühgeschichte. — Mainz a. Rh.: v. Zabern 1969. 71 S., 45 S. Abb.

Courtens, André: Romanische Kunst in Belgien (Belgique romaine, dt.) Fotos v. Jean Roubier. Übers. v. Dieter Messner. [Illustr., teilw. farb.] — Wien u. Mchn: Schroll (1969). 112 S., 56 Bl. Abb. 4°.

Liebe, Paul, [u.] Hermann Klemm: **Meissen**, der Dom und seine Geschichte. — B: Evangelische Verlagsanst. (1969). 156 S., S. 41—124 Abb.; kart. DM-Ost 7,80.

Jung, Hermann: Närrische Volkskunst. Drolerien u. Narreteien an niederrhein. **Chorgestühlen**. — Duisburg, Mchn: Mercator-Verl. Wohlfarth (1970). 67 S. Abb. mit Text = Mercator-Bücherei XII.

Lenhart, Georg: Die Seele des **Mainzer Domes**. Symbole d. Glaubens in Wort u. Bild. Hrsg. v. Ludwig Lenhart. — Mainz: v. Hase u. Koehler (1970). 292 S. mit Abb., 1 Titelbild; Lw. DM 25,—.

Schaum-Benedum, Christa: Die figürlichen **Grabsteine** des **14.** u. **15.** Jahrhunderts in **Hessen**. — Bonn: Habelt 1969. VI, 210 S. mit Ktn, 6 Bl. Abb. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Kunstgeschichte II; kart. DM 22,— [Diss., Gießen]

Schade, Herbert, SJ: Max **Beckmann**: „Gestaltung ist Erlösung". — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 231—242.

Kirchbau heute. Dokumentation, Diskussion, Kritik. (Hrsg. u. bearb. von Elfride Kiel. Bildausw.: Elfride Kiel [u. a.] Ktn-Zeichn.: Willi Rittenbach). — Mchn: Schnell u. Steiner (1969). 360 S.; Lw. DM 32,—.

Kirchenraum nach dem Konzil. (Red.: Albert Burkart u. a.) — Mchn: Dt. Ges. f. Christl. Kunst e. V. 1969. 39 S., 155 S. Abb.

Herzog, Frederick: The political function of church architecture. — Studia liturgica VI, 1969, 130—146.

Capellades, Jean, OP: Kirchenbau in **Frankreich**. — Münster XXIII, 1970, 157—168.

Anschriften der Mitarbeiter

Doz. Dr. Wilhelm Averbeck, Osnabrück, Kleine Domsfreiheit; Lic. theol., Lic. bibl. Joachim Becker SSCC, Simpelveld/L., P. Damiaanstr. 2; Prof. Dr. Dr. Eugen Biser, Würzburg, Sanderring 2; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstr. 12; Prof. Dr. Norbert Brox, München 71, Forst-Kasten-Allee 129; cand. theol. Christoph Casetti, Münster, Breul 23; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Klosterneuburg b. Wien, Albrechtstr. 95; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Würzburg, Berliner Platz 8; Prof. Dr. Notker Füglister OSB, Salzburg-Aigen, Gyllensstromstr. 8; Doz. Dr. Dr. Alexandre Ganoczy, 52, av. Laplace, 94 Arcueil (Frankreich); Prof. Dr. Klaus Ganzer, Konz üb. Trier, Röntgenstr. 1; Prof. D. Dr. Karl Gastgeber, Graz, Bürgergasse 2; Prof. Dr. Josef Glazik MSC, Münster, Warendorfer Str. 14; Dr. Egon Golomb, Kirchhellen-Grafenwald, Heimersfeld 79; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Marienborn üb. Mainz, Am Reulchen; Prof. Dr. Dr. Eduard Hegel, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 29; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, Walberberg (Kr Bonn), Albertus-Magnus-Akademie; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Str. 14; Frau Dr. Birgit Klockars, Helsingfors 26 (Finnland), Runebergsgatan 55 b 26; Dr. Peter Knauer SJ, Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Dr. Dr. Paul Krüger, Amelsbüren b. Münster; Dr. Bernhard Langemeyer OFM, Paderborn, Westernstr. 19; Prof. Dr. Heinrich Lausberg, Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 14; Pfarrer D. Joachim Lell, Bensheim/Bergstr., Eifelstr. 34; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck b. Münster, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg, Postfach 27; Doz. D. Dr. Rudolf Pesch, Freiburg i. Br., Erwinstr. 72; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Pentling b. Regensburg; Prof. Dr. Josef Reiter, Regensburg, Salzburger Gasse 1; Prof. Dr. Othmar Schilling, Bochum-Querenburg, Gutenbergstr. 10; Prof. D. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Max Seckler, Unterjesingen b. Tübingen, Sommerhalde 5; Assistent Eckhart Seifert, Tübingen, Denzenberghalde 11; Dr. Georg Steer, Veitshöchheim b. Würzburg, Arndtstr. 12; Prof. Dr. Georg Teichtweier, Lengfeld üb. Würzburg, Lindleinstr. 10; Dr. Hermann J. Vogt, Waldorf üb. Remagen, Hauptstr. 10; Dr. Klaus Weber, Bonn, Lutfridstr. 20; Prof. Dr. Bernward Willeke OFM, Würzburg, Franziskanergasse 7; Prof. Dr. Dr. Josef Wodka (†); Prof. Dr. Georg Ziener OMI, Molzbach b. Hünfeld, Klosterstr. 5.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
1. Kirchenrechtliche Literatur (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn) 2. Essener Gespräche (Verlag Aschendorff, Münster) Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

416

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1970** **66. Jahrgang**

Ganzheitliche Seelsorge
Von Johannes Tenzler, Weichs bei Dachau
Caspar - Hemmerle - Hünermann: Besinnung auf das Heilige (Simons)
Welte: Auf der Spur des Ewigen (Feil)
Schurè: Die großen Eingeweihten (Fischer-Barnicol)
Kuhlmann: Die Taten des einfachen Gottes (Kallis)
Streit-Dindinger: Bibliotheca Missionum Bd 24—26 (Promper)
Hastings: Das schwarze Experiment (Bühlmann)
Romaniuk: Księga Mądrości — Dąbrowski: Listy do Koryntian (Scharbert)
Delekat: Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum (Ruppert)
Lipinski: Le poème royal du Psaume LXXXIX 1—5. 20—38 (Schreiner)
Kuhn: Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (Thoma)
Schwenke: Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494 (Riedlinger)
Léon-Dufour: Die Evangelien und der historische Jesus (Blinzler) (†)
Von der Kwaak: Het Proces van Jezus (Blinzler) (†)
Degenhardt: Lukas — Evangelist der Armen (P. Hoffmann)
Voss: Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (P. Hoffmann)
Schille: Die urchristliche Kollegialmission (Smitmans)
Gäumann: Taufe und Ethik (Kertelge)
Tannehill: Dying and Rising with Christ (P. Hoffmann)
Sand: Der Begriff „Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen (Kertelge)
Cantalamessa: L'omelia „In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma (Stuiber)
Herde: Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jahrhundert (Ganzer)
Randa: Pro republica christiana (Hellmann)
Thomas: Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum (Jorissen)
Nicolas: Les Profondeurs de la grâce (J. Auer)
Lang: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik (Jorissen)
Georgopoulou: Die Heiligkeit der Kirche vom orthodoxen Gesichtspunkt
ders.: Die Tatsache des christlichen Glaubens und der Mensch (Kallis)
Beasley-Murray: Die christliche Taufe (Stenzel)
Menschliche Existenz und moderne Welt (Dreier)
Zur Psychologie der Persönlichkeit. Hrsg. von Nikolaus Petrilowitsch (Dreier)
Chauchard: Untugend der Tugenden — Tugend der Untugenden (Dreier)
Peschke: Naturrecht in der Kontroverse (Ermecke)
Oelinger: Organisierte Verantwortung (Ermecke)
Salomon: Der soziale Rechtsstaat als Verfassungsauftrag des Bonner Grundgesetzes (Henning)
Walther: Theologie und Gesellschaft — Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik (Schmölz)
Die frühen Sozialisten. Hrsg. von Fritz Kool und Werner Krause (Dreier)
Hofmeier: Seelsorge und Seelsorger (Probst)
Holl - Fischer: Kirche auf Distanz (Siefer)
Casel: Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes. Hrsg. von P. Viktor Warnach (Amon)
Hübner: Die mittelalterlichen Glockenritzungen (Reuter)

Hinweise
Bianchi: L'Italia del dissenso (Hellbernd)
Walliser: Cistercienser Buchkunst (Engelbert)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Ganzheitliche Seelsorge*

Von Johannes Tenzler, Weichs bei Dachau

Man stößt bei manchen Heiligen der Christenheit, und zwar gerade bei den größten unter ihnen, zuweilen auf höchst erstaunliche Sätze. Ihr offenkundiger Überraschungseffekt liegt zumeist darin, daß man bei feierlich kanonisierten Repräsentanten der Kirche, die durch ihre Erhebung zudem als Fachleute für christliche Lebensauffassung und Daseinsgestaltung zu gelten haben, derartige Aussagen nicht so leicht vermutet. Diese Verwunderung wächst in dem Maße, in dem man die Fülle und Totalität des Evangeliums nicht mehr voll im Blick hat oder die menschlichen Voraussetzungen für die Realisierung seines göttlichen Inhalts gar zu unberücksichtigt läßt, welche letzteres weder dem Begründer des Christentums noch dessen leidenschaftlichstem Apostel nachgesagt werden kann[1].

Im seelischen Zentrum der Heiligen, das Herz zu nennen man sich bei dem heutigen Sprachverschleiß kaum mehr traut, ist der Gesamtinhalt der christlichen Botschaft stets zumindest irgendwie präsent. Zwar gibt es selbstverständlich auch bei ihnen Gradunterschiede dieser Anwesenheit. Jedoch übertreffen diese Differenzierungen in der Regel den jeweils gegenwärtigen Ausschnitt christlichen Selbstverständnisses beträchtlich und werfen daher nicht selten ein klärendes Licht auf die Weite oder Enge des Bewußtseins der Christenheit im allgemeinen und auf das Eigenbewußtsein der getauften Individuen im besonderen.

Bei Franz von Sales findet sich solch eine Bemerkung, wie wir sie eingangs beschrieben. Sie steht in einem der zahlreichen Briefe an Johanna Franziska von Chantal, ist datiert vom 27. Mai 1609 und lautet folgendermaßen: „Ich muß zugeben, daß mir diese eingebildete Empfindungslosigkeit derer, die es nicht leiden wollen, daß man Mensch sei, immer als richtiges Hirngespinst erschien[2]." Der Bischof von Genf legt dieses Geständnis im Zusammenhang mit einem ihm zu Ohren gekommenen Trauerfall im Bekanntenkreis seiner heiligen Freundin ab und äußerst sich darüber mit einer Fähigkeit der Anteilnahme, die seine schlichte Menschlichkeit eindrucksvoll hervortreten läßt. Die Bedeutung des zitierten Selbstbekenntnisses liegt jedoch darin, daß Franz von Sales einen speziellen Fall zum Anlaß für eine allgemeine Feststellung nimmt, der man die Kennzeichnung, „anthropologisch" nicht vorenthalten kann. Dieser Hinweis erscheint insofern nicht unnütz, als die Betonung anthro-

* **Goldbrunner,** Josef: **Realisation.** Anthropologie in Seelsorge und Erziehung. Freiburg — Basel — Wien: Herder 1966. 272 S.; Ln DM 19,80.

[1] Vgl. Joh. 16,12: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen." Sowie 1 Kor. 3, 1—2: „Ich aber, Brüder, konnte zu euch nicht wie zu geistigen Menschen reden, sondern wie zu fleischlichen wie zu Unmündigen in Christus. Mit Milch habe ich euch genährt, nicht mit fester Speise, ihr konntet sie ja noch nicht vertragen."

[2] „Oeuvres complètes" tom. XIV, p. 163, zit. aus „Briefe an Frau von Chantal" Bd. 5 von „Deutsche Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales", Eichstätt/Wien 1963, 188.

19. FEB 1971

pologischer Gesichtspunkte im Rahmen des christlichen Lebensvollzugs heutzutage nicht selten auf Mißverständnisse, wenn nicht gar auf ausgesprochenes Mißtrauen stößt. Das ist angesichts der augenblicklichen Krisensituation der Kirche freilich gar kein Wunder, besonders wenn man berücksichtigt, wie heiß die Auseinandersetzungen zwischen den Theologen z. B. um das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz gegenwärtig hin- und herwogen. Die objektiven Schwierigkeiten, die es hier unzweifelhaft gibt, werden aber häufig dadurch ungebührlich verstärkt, das man sie in das Korsett eines Entweder — Oder zwingt, statt ihr wesenhaftes Sowohl — Als auch zu beachten. So kann es dann leicht geschehen, daß der notwendigen Hervorhebung anthropologischer Aspekte alsbald Subjektivismus und Anthropozentrismus nachgesagt werden, während sich die dezidierte Betonung des theologischen Standpunktes gefallen lassen muß, der Mißachtung menschlicher Gegebenheiten und der Propagierung einer abstrakten Weltenthobenheit geziehen zu werden.

Was mitten im Wogenprall solch gegensätzlicher Standpunkte gerade in unseren Tagen übersehen zu werden pflegt, ist der geistesgeschichtliche Umstand, daß diese Auseinandersetzungen selbst weitgehend eine höchst reale Folge der Reformation und deren Anliegen einerseits sowie der Reaktion auf ihre eruptive Erscheinungsweise andererseits darstellen. Sie beide ließen nämlich soviel Unerledigtes von zentraler Bedeutung zurück, das somit bereits seit langem zum Austrag drängt, der nunmehr allerdings insofern neuerlichen Erschwernissen von beträchtlichem Ausmaß unterliegt, als in der Zwischenzeit das Magazin der Probleme schier überquillt.

Nichtsdestoweniger müssen die anstehenden Fragen angegangen werden. Jeder mutige Versuch, hier klärend einzugreifen, verdient deshalb nicht nur hohe Anerkennung, sondern stellt geradezu eine Notwendigkeit dar. Betritt er zudem Neuland, wie das für die spezifischen Bemühungen, Theologie und Anthropologie miteinander zu verbinden, voll zutrifft, dann wird man ihm sogar Zukunftsträchtigkeit bescheinigen müssen.

Unter solchem Gesichtspunkt ist ohne Zweifel die oben angezeigte Studie von Josef Goldbrunner zu betrachten. Schon durch den Hauptteil, der dem zentralen Begriff des „to realize" des Newmanschen „An Essay in Aid of a Grammar of Assent" entlehnt ist, bezeugt ihr Verf. sein Gespür für den Punkt, auf den es im christlichen Daseinsvollzug wesentlich ankommt. „Während Newman die philosophischen und theologischen Bezüge der ‚Realisation des Glaubens' behandelt, interessieren im Zusammenhang mit unserer Fragestellung die psychologischen Voraussetzungen der Realisation" (52, Anm. 34 [3]). Diese hat sowohl als Ziel wie als Weg des seelsorglichen Dienstes zu gelten und stellt deshalb eine doppelte Aufgabe:

1. Die Herausarbeitung einer „Theorie der Seelsorge", die sich auf den Inhalt und die Form der Verkündigung und auf die Person des Verkündigers selbst bezieht.
2. Die Öffnung der Person des Hörenden.

Die hierzu unerläßlichen Voraussetzungen ergeben sich aus dem „Material", das „aus einer Verbindung von Theologie und Anthropologie entnommen werden" muß. „In beiden Aufgaben ist Realisation Maßstab für das Ziel und die Bedingungen des Weges. Realisation wäre demnach Kriterium der Pastoral, in Theorie und Praxis (53, Hvbg. v. Ref.).

Als Prinzip der Seelsorge aber hat die „Inkarnation Christi im Menschen" (29) zu gelten, dessen Richtschnur gemäß Röm. 13,14 das „Ziehet vielmehr an den Herrn Jesus Christus" darstellt. Inkarnation in diesem Sinn ist „als Strukturlinie des christlichen Weltbildes" (25–29) zu begreifen. Dieser liegen nach Goldbrunner die von der Offenbarung her konzipierten „Strukturlinien des Weltbildes" (15–124) voraus. Darunter ist zunächst die Urvorstellung von Materie und Geist zu verstehen, die zugleich die spezifische Urerfahrung der Menschheit vom Dualismus zwischen diesen beiden umfaßt, woraus sich die vorchristliche Strukturlinie eines „Aufstiegschemas" (19, Hvbg. v. G.) ergibt. Gegenüber dieser ausdrücklich an Platon orientierten Sicht ist die genuin christliche Strukturlinie als „Abstiegsschema" zu kennzeichnen „das auf der Offenbarung des sich herabneigenden und herabsteigenden Gottes" (21, Hvbg. v. Ref.) beruht [4].

Goldbrunner sieht den Ausgangspunkt der Seelsorge nun darin, „Aufstiegsschema und Abstiegsschema" zuerst klar getrennt zu erfassen und dann zu fragen, wie ihr Verhältnis zueinander sei. Von daher ergibt sich ihm dann als „Aufgabe von Seelsorge und christlicher Erziehung in Erfahrungsnähe", gerade um des inkarnatorischen Prinzips willen, „die Überführung der Bewußtseinslage vom Aufstiegsschema zum Abstiegsschema" (24).

Die Inkarnation des „Ziehet an den Herrn Jesus Christus" als pastorales Prinzip vollzieht sich nun im „personalen Raum" (30—42) des Menschen, der aufgrund seiner eigenen Innenschau, zu der er zum Unterschied vom Tier befähigt ist, sich geistigen Selbstbesitzes erfreuen darf und deshalb in die eigene Inkarnation einzugreifen vermag, wodurch „die Inkarnation dem Menschen selbst in die Handgegeben ist" (41).

Das bisher Gesagte sieht Goldbrunner als Grundlegung einer Theorie der Seelsorge an, wobei er zuletzt noch „die heilsgeschichtliche Situation der Realisation" (54—77), ihres Kriteriums also, eigens hervorhebt. Dieser Herausstellung kommt tatsächlich insofern zentrale Bedeutung zu, als die Verwirklichung des Glaubens allemal in der sogenannten „Zwischenzeit" der Heilsgeschichte erfolgt. Diese konkrete Interimsphase besitzt ihren Ausgangspunkt in der Ascensio Christi und findet ihr Ende bei seiner Wiederkunft. Goldbrunner erscheinen als die vier Charakteristika der besagten Zwischenzeit:

„1. Die Zukunftsbezogenheit,
2. die verborgene Gegenwärtigkeit,
3. die Belastung aus der Vergangenheit,
4. der Schmerz" (54)

Daß „am Zukunftsbezug als am größten Mangel gegenwärtiger Verkündigung der pastoraltheologische Zusammenhang von Theologie und Anthropologie eindringlichst zu sehen ist" (64), versucht Goldbrunner anhand der sieben Sendschreiben im 2. und 3. Kapitel der Apokalypse herauszuarbeiten. Als unentbehrliches Instrument dafür, „die verborgene Gegenwärtigkeit des Kommenden" (67) sichtbar zu machen, sieht er sodann in dem Anthropologikum der Symbolfähigkeit, die ihm gleichzeitig als „das Organ für die Realisation der verborgenen Gegenwärtigkeit des dritten Äons" (68) gilt, während er unter „Belastung aus der Vergangenheit" jene „personale Schwäche" des Menschen versteht, die „— anthropologisch formuliert — der innerste Kern der Erbschuld zu sein scheint" (71). Dem Schmerz schließlich, als dem letzten der vier genannten Charakteristika der „Zwischenzeit", erkennt Goldbrunner eine Steuerungsfunktion innerhalb der Realisation des Glaubens zu, allerdings nur dann, wenn er „unter dem Zeichen des Kreuzes gesehen" (77) wird.

Nach diesem als „Grundlegung" bezeichneten Teil A nimmt der „Aufbau" genannte Abschnitt B den weitaus größten Teil der Goldbrunnerschen Untersuchung ein. Hier geht es dem Verf. darum, die menschliche „Individualität und ihre Daseinsberechtigung vor Gott" (79–117) hervorzuheben. Dabei erscheint ihm die erste Aufgabe in der „Ichfindung" (80) zu bestehen; denn „um mit Gott ein Lebensgespräch beginnen zu können, muß man in sich selbst stehen und die Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins wenigstens annäherungsweise erfassen" (83). In diesem Zusammenhang erörtert Goldbrunner die höchst bedeutsame seelische Realität der Maske oder Persona, wie C. G. Jung sie verwirrenderweise genannt hat. Sie stellt die Erscheinungsweise des einzelnen innerhalb der menschlichen Sozietät dar, also nur einen Teilausschnitt aus seiner Gesamtexistenz, der das wahre Zentrum der Person in der Regel verhängnisvoll verdeckt. Diese Maske entwickelt sich entweder aus dem speziellen Beruf eines Individuums, aus seiner Erziehung, aus den Einflüssen der öffentlichen Meinung oder gar aus der eigenen Selbsterziehung. Da die Maske den personalen Raum des Menschen abriegelt, muß sie bewußt gemacht werden, um dadurch den tieferen seelischen Schichten zum Durchbruch zu verhelfen.

Besonderen Wert legt Goldbrunner auf die Berücksichtigung der Polarität im seelischen Leben des einzelnen. Als deren Paradigma gilt ihm dabei der Bereich der Elektrizität. „Alles Lebendige scheint nun nach diesem Modell struktuiert zu sein" (97). Daher hat das Gesetz der Polarität vor allem den „erziehlichen Raum zu gestalten" (96); denn zwischen den Polen „oszilieren und fluktuieren Kräfte, und in der Mitte entsteht Leben" (97). Vor allem auch personales Leben. Daher „müßte der seelische Raum polar struktuiert werden, da Inkarnation göttlichen Lebens nur auf personaler Ebene möglich ist" (98) .Goldbrunner führt deshalb verschiedene Gesetze der Polarität an: das Gesetz von Aktion und Reaktion, mit dem er den mann-weiblichen Spannungsbezug eng verknüpft sieht; das Gesetz des Energiegefälles, das er offensichtlich von C. G. Jung übernommen hat und als „dauerndes Auf und Ab und Hin und Her zwischen den Polen" (99) versteht; das Gesetz der Balance, das die Mitte zwischen den Polen sucht. Für den religiösen Bereich entfaltet der Verfasser sodann drei ihm besonders wichtig erscheinende Polaritäten, nämlich:

„Bewahren — Bewähren
Gewöhnung — Spontaneität
Vergangenheitsbestimmt — Zukunftsbezogen" (101—112).

Die Beachtung dieser polaren Trias ermöglicht die Ichfindung, die als „Ausprägung der Individualität in der Entsprechung von innen und außen, d. h. in Echtheit" (80) zu verstehen ist und die Voraussetzung der Dufindung darstellt, die ihrerseits über Elternliebe, Kindesliebe, Freundesliebe, bräutliche Liebe und Nächstenliebe bis zur Gottesliebe führt (127). In dieser „Aktuierung der dialogischen Seinsweise" des Menschen liegt die Möglichkeit „für die Realisation der Partnerschaft mit Gott" begründet (137). In diesem Zusammenhang bietet die Tiefen-

[3] Vgl. J. GOLDBRUNNER „Personale Seelsorge", Freiburg 1954, 15, Anm. 30, die als ganze bis auf zwei kleine bedeutungslose Änderungen den gleichen Wortlaut enthält wie die hier angegebene.

[4] Man fühlt sich hier erinnert an das, was Max Scheler „Bewegungs-

psychologie durch ihre Eröffnung des unbewußten seelischen Bereichs der Seelsorge wertvolle anthropologische Grundlagen. Goldbrunner hebt mit Recht vor allem den psychischen Mechanismus der Projektion hervor (144—151) [5], der die menschliche Begegnungsfähigkeit u. U. auf das stärkste beeinträchtigt.

Die folgenden Ausführungen über „Die Solidarität und die Erlösungsbedürftigkeit" stoßen zur Wirfindung durch (152—181), wobei sie dem Problem der Schuld die ihm gebührende Beachtung schenken (163ff). Der Gottfindung schließlich als der Gipfelstation, den die dialogische Seinsweise des Menschen erreichen kann und soll, ist der letzte Abschnitt des Aufbauteils gewidmet (182—206). Der spezielle Dienst der Seelsorge an der Gottbegegnung besteht danach in der Christusverkündigung. Hier ist nun, wie Goldbrunner meint, vor allem zu beachten, daß Christus als Logos „unserem Bewußtsein", als gleichzeitiger „Träger des Numinosen aber ... der natürlichen religiösen Anlage (genauer und zutreffender den religiösen Archetypen des Unbewußten) zugeordnet" ist (188). „Beidem muß sachgerecht gedient werden, nicht nur im Hinblick auf die richtige Interpretation der Offenbarung, sondern auch im Hinblick auf die menschliche Natur, so daß es theologisch und anthropologisch richtig wird" (189/90). Deshalb ist auch hier der Projektion zu wehren, wodurch z. B. der auf Christus projizierte Archetyp des Heilbringers „eine Korrektur am wirklichen Christus" erfahren muß, der ja auch der Gekreuzigte ist (199/200). Abschließend faßt Goldbrunner das Wesen der Person noch einmal in seiner quaternären Struktur wie folgt zusammen. (Wir stellen die vier thematischen Entsprechungen der Abschnitte VII—X des Aufbauteiles der Übersicht halber daneben:)

Sinnenhaftigkeit des eigenen Daseins	—	Ichfindung
Dialogische Seinsweise	—	Dufindung
Kreatürlichkeit	—	Wirfindung
Capax Dei	—	Gottfindung

„Die Aktuierung jeden Strukturelements schenkt als Frucht eine Voraussetzung des Glaubenslebens:

Daseinsberechtigung vor Gott
Partnerschaft mit Gott
Erlösungsbedürftigkeit
Transzendieren" (205)

Den Teil C seines Buches nennt Goldbrunner „Variationen" (207–272). Er ist drei speziellen Problemen gewidmet. Zunächst der Frage „Altersstufen und Glaube" (207–242) und sodann der Wirklichkeit der Sünde, wie sie „Der Sünder" (243–253) erfährt. Den Abschluß bildet die Behandlung des wichtigen Themas „Die Mündigen und die Unmündigen" (254–272).

Dabei geht es dem Verf. in der Hauptsache um zwei Punkte.

1. zeichnet er das Verhältnis von „Starken" und „Schwachen" in einer Gemeinde und betont diesbezüglich, daß hier die soziologische Betrachtungsweise und somit auch die „von der Pastoralsoziologie durchgeführten Bestandsaufnahmen" letztlich irrelevant bleiben müßten (262).
2. unterscheidet er zwischen „personaler" und „vorpersonaler" Seelsorge, die in ein entsprechendes Verhältnis zu bringen seien, da Zweigleisigkeit in diser Hinsicht für die Pastoral nun einmal unvermeidlich sei.

Als das „Schlüsselwort für personales Vorgehen in christlicher Seelsorge" gilt Goldbrunners nach Mt 22,2—10 das in der Praxis tatsächlich geradezu sträflich vernachlässigte Wort „Einladung" (266), deren Aufgabe darin beteht, personales Leben in den Eingeladenen hervorzurufen. Hier nun hängt sehr viel von der einladenden Person des Seelsorgers ab; denn „Person ist auf Person resonant" (271) [6].

Läßt man nach dieser Übersicht das vorliegende Werk als Ganzes auf sich wirken, dann fällt zunächst auf, wie sehr es durchgängig Zeugnis ablegt von einem aufrichtigen und mühsamen Ringen „um das Näherrücken von Wissenschaft und Praxis" (Vorwort, 5).

Man wird fast keine Seite finden, die nicht einen doppelten Tatbestand in Erscheinung treten läßt: 1. die spürbare und äußerst ausgedehnte Erfahrung des Verf. als praktischer Seelsorger, und zwar nicht nur als früherer Vorsteher einer Pfarrgemeinde, sondern auch als einer der einflußreichsten Katecheten der Nachkriegszeit. 2. das weit überdurchschnittliche Wissen um spezifische, von der Tiefenpsychologie entdeckte Fakten des Seelenlebens, um deren anthropologische Aspekte und um die praktische Bedeutung dieser Gegebenheiten. Leider hat der Verf. völlig recht, wenn er anderenorts mit Bedauern zum Ausdruck bringt, daß „der Dialog zwischen katholischer Theologie und Tiefenpsychologie immer noch am Anfang zu stehen scheint ... Während die Soziologie längst ein gern gesehener Gast mit Heimatrecht in der Theologie geworden ist, wird Tiefenpsychologie mißtrauisch auf Distanz gehalten. Denn mit der Soziologie kann man sich auf intellektueller Ebene treffen und argumentieren, aber wer sich mit Tiefenpsychologie einläßt, sieht sich plötzlich in ein Gespräch verwickelt, das ihn selber betrifft [7]."

Über das gesamte Buch hin verstreut finden sich immer wieder erfahrungsgesättigte Einsichten von hoher Allgemeingültigkeit und sehr plastische Formulierungen. Eine Reihe davon sei aufgeführt:

„In dem Bestreben, etwas ‚personal' tun zu wollen, drückt sich das Verlangen des heutigen Menschen aus, der Masse und dem Massendenken zu entkommen und den Ort zu finden, in dem er seinen eigenen Stand finden und behalten kann" (35). „Durch die Tiefenpsychologie aber werden die einzelnen Schritte der ‚Existenzergreifung' in aussagbare Erfahrungsnähe gebracht. Das ‚Seinshafte' der Person muß in diesem Vorgang in das ‚Akthafte' überführt werden" (38, Hvbg. v. G.) [8]. „Begegnung hat personalen Rufcharakter" (49). „Wie in der Eucharistie, so sind in allen Mysterienfeiern der Sakramente die Lebenskräfte des kommenden Äons verborgen gegenwärtig" (67). Die personale Schwäche scheint — anthropologisch formuliert — der innerste Kern der Erbschuld zu sein" (71, Hvbg. v. Ref.). „Geschieht die Personenerfassung durch Resonanz, dann müßte in der Verkündigung, beim Reden über Jesus etwas von der Erfassung seiner Person durchklingen" (187). „Die Theorie der Predigt bedarf einer anthropologischen Vertiefung" (197). „Lernen, Entwicklungen zu vertrauen, bedeutet das Zeiterlebnis einbauen in das Glaubensleben" (231). „Der Schutz des Positiven am Weg des Sünders wird für jede Art von religiöser Menschenführung nahegelegt im Gleichnis vom ‚Unkraut im Acker'" (250).

Goldbrunner hat mit seiner eigenständigen Leistung von „Realisation" keineswegs eine systematische Darstellung der Beziehungen zwischen Anthropologie und Pastoral geben wollen. Angesichts einer solchen Pionierarbeit, die im übrigen seine frühere „Personale Seelsorge" in einem erweiterten und geschlosseneren Zusammenhang darbietet, wären derartige Erwartungen ein Unrecht gegenüber dem Autor. Selbst C. G. Jung hat seine eigenen staunenswerten Entdeckungen als „Pionierarbeit" bezeichnet, „welche weder Zeit noch Möglichkeit fand, sich selber darzustellen" [9], d. h. sie systematisch zu klären, „zu sichten und zu einem Ganzen zu gestalten" [10].

Dies erlaubt uns, zunächst darauf hinzuweisen, daß eine der spürbaren Schwierigkeiten für Goldbrunner ohne Zweifel darin bestanden hat, daß der Begriff der Anthropologie seit geraumer Zeit beträchtlich ins Schwimmen gekommen ist. Wie Leonhard Froese bereits vor fast vier Jahren festgestellt hat, „versteht er sich heute nicht von selber. Wer ihn braucht, muß ergänzend hinzufügen, welchen Typus und welche Art von Anthropologie er meint ... Wir sprechen im fachspezifischen Sinne von philosophischer, theologischer und psychologischer oder ethnologischer, biologischer und medizinischer Anthropologie. Die ‚Lehre vom Menschen' — nicht im Sinne einer allgemeingültig gedachten Konzeption, sondern lediglich als eine den Gegenstand *Homo* mehrschichtig und -seitig behandelnden Disziplin — steht noch aus" [11]. Unter Berücksichtigung dieses unbezweifelbaren Sachverhalts würde der Untertitel von „Realisation" wohl zutreffender „Anthropologische Gesichtspunkte und Wirklichkeiten in Seelsorge und Erziehung" lauten. Da sich nämlich die Ergebnisse mehrerer anthropologischer Disziplinen mit der Pastoral berühren, müßten sowohl deren Herkunft als auch genuine Wesensnähe sowie ihre spezifische Berührungsqualität in „Realisation" an sich noch deutlicher zum Ausdruck kommen. Häufig taucht die Kennzeichnung „anthropologisch" nämlich zu unvermittelt auf, läßt den nötigen Einordnungsfaktor vermissen und daher letztlich unbefriedigt. Außerdem erscheinen die daran geknüpften Ausführungen gelegentlich nicht stringent genug und ungewollt zufällig bzw. weniger pastoraltheologisch als vielmehr von der katechetischen Methodik befruchtet, in der der Autor eine in Jahrzehnten ausgereifte Erfahrung besitzt. (So z. B. in der Auswertung der sieben

umkehr der Liebe" genannt hat, „daß nun nicht mehr das griechische Axiom gilt, es sei Liebe eine Bewegung des Niedrigen zum Höheren, ... sondern die liebevolle Herablassung des Höheren zum Niederen, Gottes zum Menschen, des Heiligen zum Sünder usw. ..." („Liebe und Erkenntnis" Dalp-Taschenbücher Nr. 316, 18, Hvbg. v. Sch.)

[5] Wie auch schon in „Personale Seelsorge" Freiburg 1954, 66—70.

[6] So auch eigens hervorgehoben, in „Personale Seelsorge" 54.

[7] „Dialog zwischen Tiefenpsychologie und katholischer Theologie", zusammen mit J. B. Lotz in „Dialog über den Menschen". „Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum fünfundsiebzigsten Geburtstag", Stuttgart 1968, 169 und 170.

[8] Fast wörtlich dass. in „Personale Seelsorge", 13.

[9] „Geleitwort" zu Jolande Jacobi „Die Psychologie von C. G. Jung" 4 Zürich/Stuttgart 1959, XVIII.

[10] „Vorwort" zu Erich Neumann „Ursprungsgeschichte des Bewußtseins", Zürich 1949, 1.

[11] L. Froese „Die Lehre vom Menschen im Verständnis heutiger Forschung" in „Universitas" 21. Jgg., Heft 9, September 1966, 915.

Sendschreiben der Apokalypse auf 60–63). Aufgrunddessen erheben sich natürlicherweise gewisse Fragen zu einigen Ansichten und Formulierungen, die an ihren Ort zwar durchaus einleuchten, jedoch für die Herstellung eines systematischen Gesamtzusammenhanges noch nicht ausreichen. Einer Reihe solcher Fragestellungen sei deshalb – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit – hier Raum gegeben:

Müßte, wenn man schon, wie es von seinem Wesen her absolut notwendig ist, den Zeitbezug des Glaubens seelsorglich bedenkt, dessen Verhältnis zur Zukunft nicht abgewogener herausgestellt werden? Zwar besitzt die menschliche Imagination einen ausgesprochenen „Zukunftssinn", wie August Vetter überzeugend klargemacht hat, ebenso aber auch die Fähigkeit zum Rückblick ins Gewesene. Auf die Gegenwart verweist sie jedoch folgender, aufs engste damit zusammenhängender Tatbestand: „Daß die Einbildungskraft hinter das Kommende wie vor das Gewesene versetzen kann, ist ein höchst eigentümlicher Sachverhalt, der auf die wechselseitige Durchdringung der polaren Zeitformen in der transzendierend übergreifenden Vergegenwärtigung hinweist[12]." Wäre nicht von daher vor allem die Bedeutung der Gegenwart im Anschluß an den Augustinus des 10. Buches der *Confessiones* hervorzuheben? Das legt sich zudem bereits durch den treffenden Begriff des Autors von der „verborgenen Gegenwärtigkeit" (65—68) nahe. Die Gegenwart ist für die personale Mittenhaftigkeit von Individuum und Geschichte geradezu entscheidend und stellt deshalb auch ein Anthropologikum ersten Ranges dar[13]. „In der Besinnung auf die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz wird die Gegenwart als die beständige Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft und als der eigentliche Ort des Selbstseins entdeckt[14]." Mit dieser Feststellung wird in keiner Weise geleugnet, daß dem Glauben ein Wesensbezug zur Zukunft innewohnt[15], welcher die arg vernachlässigte Tugend der Hoffnung grundlegt. Jedoch erscheint es in unserer von Zukunfts-Fortschritts- und Hoffnungsideen schwangeren Zeit äußerst angebracht, den genetischen Primat der fundamental personalen Kategorie der Gegenwart aufs nachdrücklichste zu betonen, die den Zukunftsbezug untrennbar in sich birgt. Dadurch ist sie eine Gegenwart die Zukunft hat, auf die sie deswegen vertraut, weil der Glaube sie zuvor in den letztlich zeitenthobenen Gegenüberstand des erlösten Menschen zum erlösenden Gott versetzt hat. Die beklagenswerte eschatologische Bewußtseinsverkümmerung so vieler Getauften von heute, um die Goldbrunner sehr wohl weiß[16], beruht ja gerade darauf, daß sie die gegenwartserfüllende und eben dadurch zukunftsträchtige Glaubenserfahrung des Apostels Paulus nicht kennen: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe, und bin überzeugt, daß er mächtig ist, mein mir anvertrautes Gut bis auf jenen Tag zu bewahren[17]." Da sie das nicht gegenwärtig haben, ist ihnen ein lebendiger und daseinsbestimmender eschatologischer Zukunftsbezug so schwer möglich. Erst von einer solchen Basis aus kann man dann sagen, daß „Bios, Psyche und Kerygma in die gleiche Richtung laufen und sich verbinden können" (56). Deshalb dürfte man den natürlichen seelischen Zukunftssinn nicht zu schnell mit der eschatologischen Zukunftserwartung des Evangeliums verbinden, und zwar schon deshalb nicht, weil jener anthropologisch der Imagination zugehört, die vom Wesen her schweifend ist und letztlich nur von der personalen Kategorie der Gegenwart gehalten zu werden vermag[18]. So ist in diesem Zusammenhang eine weitere Frage verständlich: Wieso kann man des näheren sagen, daß „am Zukunftsbezug als am größten Mangel gegenwärtiger Verkündigung der pastoraltheologische Zusammenhang von Theologie und Anthropologie eindringlichst zu sehen ist" (64)?[19]

Goldbrunners Ausführungen über das Prinzip der Polarität innerhalb des seelischen Bereiches verdienen ganz besondere Beachtung, denn sie sind nicht nur einfachhin erkenntnismäßig wertvoll oder interessant, sondern sowohl anthropologisch und pädagogisch wie auch seelsorglich von außerordentlicher Bedeutung. Eben deshalb wäre eine methodischer durchgeführte Darstellung hier besonders erwünscht gewesen. Die bezeichneten Paare (98ff u. 101ff) können nämlich nicht voll überzeugen und wirken trotz ihres zweifelsfreien Realitätscharakters, zumindest teilweise, nicht zwingend. Hier wären die Erkenntnisse der Strukturpsychologie[20], aber auch der altchinesischen Weisheit[21] künftig auszuwerten.

Weiterhin: Reicht es aus, wenn man „den Weg durch die Schuld ... wie bei Dante in der Göttlichen Komödie, über drei Stufen" führen läßt, die als „Abstieg in der Hölle Pein", als „Verwandlung" und „Auferstehung" gekennzeichnet, zu weitgehend mit poetischen Ingredienzien angereichert werden und dadurch den existenziell-personalen Schuldbegriff etwas umwölken (163—65)?

Ist Kreatürlichkeit wirklich „die existenzielle Grundlage des Gemeinschaftsbezuges" (168)?

Ist Christus als Logos tatsächlich nur „unserem Bewußtsein zugeordnet" (188 u. 189) oder nicht vielmehr auch bzw. gerade als solcher bereits der Mitte unseres Wesens, wo alle Seelenkräfte konvergieren?

Wirkt hier vielleicht nicht C. G. Jungs, strukturpsychologisch gesehen, viel zu einseitige Haupteinteilung der Psyche in Bewußtsein und Unbewußtes zu stark nach, die anthropologisch insofern viel zu karg ist, als sie gewisse Realitäten des humanen Seelengefüges entweder übergeht oder vernachlässigt bzw. falsch eingeschätzt wie z. B. die Willenkomponente innerhalb der Polspannung des menschlichen Geistes? —

Diese und ähnliche Fragen stellt das Goldbrunnersche Buch noch zur Klärung bereit, und es ist, wie gesagt, durchaus verständlich, daß in einem solchen Versuch, der bewußt und eigenständig Neuland betritt, manches noch offen bleiben muß.

Es seien aber zum Schluß noch drei Hinweise des Autors eigens hervorgehoben, weil sie für die gegenwärtige Bewußtseinslage von besonderer Wichtigkeit sind, und gerade, daß sie hier gegeben werden, stellt die Bedeutung dieser Veröffentlichung unter Beweis.

Der erste Hinweis wirft das Problem auf, „ob die religiöse Anlage des Menschen und die Erscheinung Gottes sich decken, ob das ‚ursprünglich Religiöse' im Menschen durch Christus bestätigt wird; ob spontane Frömmigkeit ohne Veränderung in das Christentum Eingang finden kann" (191). Mit Recht meldet Goldbrunner hier Zweifel an. Selbstverständlich soll dadurch die lebendige Ursprünglichkeit der religiösen Anlage nicht ausgeschaltet, sondern vielmehr zu erhöhender Verwandlung in den christlichen Lebensvollzug hineingenommen werden. Diese spezifische Aufgabe liegt im übrigen ganz auf der Linie C. G. Jungs, den Goldbrunner als erster dem katholischen Raum nahegebracht hat[22]. Jungs unschätzbares Verdienst besteht ja gerade darin, auf die Ursprünglichkeit der religiösen Anlage im menschlichen Seelengefüge aufmerksam gemacht zu haben[23]. Eine ausgewogene Stellungnahme dazu gibt

[12] A. Vetter „Die Erlebnisbedeutung der Phantasie", Stuttgart 1950, 99/100, Hvbg. 1 und 2 v. V., 3 v. Ref.

[13] Die Bedeutung des Faktums, daß sich die Geschichte der Menschheit durch das Ereignis der Inkarnation Christi einschneidend hälftelt, hat Vetter sein Werk „Mitte der Zeit" „Die Geschichtlichkeit des Geistes im Licht der Menschwerdung Gottes" gewidmet. (Freiburg/München 1962) Dort wird fortschreitend herausgearbeitet, daß die Zeitbestimmung der Gegenwart durch die Geburt des Herrn in den unleugbaren Rang einer streng personalen Kategorie erhoben worden ist.

[14] A. Vetter „Wandlungen des Seelenbildes". „Geschichte der Psychologie", Skripten des Studentenwerks München 1955, durchgesehen, ergänzt und genehmigt v. V. 47, Hvbg. v. V.

[15] Es kann nur unterstrichen werden, wenn Goldbrunner auch anderenorts bezeugt, „daß der Zukunftsbezug zur Grundstruktur des Glaubensbewußtseins gehört". („Der Zukunftsbezug in der Verkündigung" in dem gleichnamigen Sammelbändchen, bearb. v. Autor selbst, München 1964, 17)

[16] Ebda, 9—12.

[17] 2 Tim. 1, 12. Dieser Text darf als klassisches Zeugnis für den gläubigen Zeitbezug gelten, da er alle drei Zeitbestimmungen paradigmatisch in sich vereint.

[18] Deswegen scheint uns die folgende Bemerkung Goldbrunners von diesem Sachverhalt etwas zu isoliert zu stehen: „Der Zukunftsbezug als eine Hauptlinie in der Glaubensstruktur verbindet sich mit einer natürlichen Veranlagung menschlichen Lebens, dem Urakt des ‚Sich-Ausstreckens' in die Zukunft. Zukunft zu haben gehört zur seelischen Gesundheit wie ein ‚Essential', ein Kernstück im Aufbau des christlichen Glaubens". („Der Zukunftsbezug in der Verkündigung" 10, Hvbg. 1 v. G., 2 und 3 v. Rf.)

[19] Besonders fragwürdig erscheint uns übrigens der Satz: „Was gegenwärtig ist, kann erfaßt werden, wenn zuvor die Zukunft besprochen wurde" (66). Auch das dort angeführte Beispiel von der Blüte und der Knospe (auch in „Der Zukunftsbezug in der Verkündigung", 12) wirkt insofern gar nicht stimmig, als wir die entfaltete Blüte des doch erst kommenden Gottesreiches in diesem Äon ja nie adäquat erkennen können. Wir wissen im Glauben letztlich um sein Kommen, jedoch nichts Gewisses sondern nur Andeutungen über seine nähere Beschaffenheit.

[20] Vgl. Albert Weller „Die Polarität im Aufbau des Charakters" 2 Bern/München 1959; A. Vetter „Personale Anthropologie", Freiburg/München 1966, 56—59, 96—99, 102ff, 135—138, 150—154 und 159.

[21] Bereits vor über 40 Jahren hat Stanislaus von Dunin Borkowski darauf hingewiesen, daß dem ältesten chinesischen Weisheitsbuch, dem I-Ging „eine Polaritätslehre zugrunde liegt" die sich an pädagogischem Gehalt als äußerst fruchtbar erweist. Er hat ihre diesbezüglichen „acht Grundurteile, vierzehn Gegensätze und acht Gruppen" unter dem Titel „Pädagogisches aus dem alten China" seinerzeit erstmals zugänglich gemacht. („Stimmen der Zeit 113. Bd. 57. Jag. 1926/27, 122—130 u. 188—202.) Vgl. auch den verdienstlichen Hinweis auf diese Pionierarbeit v. Eugen Schoeler: „Die antinomische Struktur der Erziehung bei Stanislaus von Dunin-Borkowski" in „Innerlichkeit und Erziehung". (In memoriam Gustav Siewerth) Freiburg-Basel-Wien 1964, 301—328.

[22] „Individuation". „Selbstfindung und Selbstentfaltung. Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung. Darstellung, Kritik und Weiterführung", 3 Freiburg 1966.

[23] Sein Gesamtwerk ist davon durchzogen. Ebenso legt er in „Erinnerungen, Träume, Gedanken", Zürich-Stuttgart 1962 aufs eindringlichste persönlich Zeugnis davon ab.

Lotz und befindet sich damit in der von Goldbrunner anvisierten Richtung: „Nie kann es sich darum handeln, christliche Wahrheiten in Anschauungen des natürlichen religiösen Aufschwungs umzugießen, wenn sich auch die Verwirklichung des christlichen Lebens von dessen Glut nähren kann und muß, soll es nicht zum leeren Formelkram erstarren[24]."

Der zweite Hinweis Goldbrunners steht im Zusammenhang mit dem ersten und bezieht sich auf die Christusverkündigung der Predigt: „Eine neue, vorbildliche Lebensart wird werbend, drängend, ja drohend als nachahmenswert hingestellt. Geschieht dies auf der moralischen Ebene, so wird das Bewußtsein berührt, aber die darunterliegende religiöse Anlage nicht bekehrt. Sofern sie lebendig ist, gestaltet sie ihren privaten religiösen Ausdruck neben dem Evangelium" (196/97, Hvbgen v. Ref.). Die Sätze berühren u. a. insgeheim, wenn auch natürlich keineswegs erschöpfend, eine wesentliche Seite des christlichen Sektenwesens. Der tiefste Entstehungsgrund der Sekten ist nämlich in dem elementaren Bedürfnis gerade ihrer besten Mitglieder nach pulsierendem religiösen Leben zu sehen, das sie häufig in den „großen" Kirchen vermissen[25].

Der letzte Hinweis Goldbrunners, den wir hervorheben möchten, stammt zwar aus zweiter Hand, ist aber, weil von zentraler Bedeutung, besonders verdienstlich. Es handelt sich um eine Bemerkung Theodor Münckers:[26] „Die Selbstentfaltung ist das ontische Fundament der Christusentfaltung" (242, Hvbg. v. Ref.), also letztlich dessen, was in „Realisation" als Inkarnation bezeichnet wird. Münckers Feststellung, die mit Goldbrunners Forschungsrichtung ohne Zweifel übereinstimmt, basiert im Grunde auf der tiefen Entsprechung, die zwischen dem religiösen menschlichen Subjekt und seinem göttlichen Gegenüber, bei allem Abstand voneinander, obwaltet. Diese Entsprechung bildet überhaupt das Fundament jeglicher religiösen Erfahrung, und zwar dergestalt, „daß das Gott-Erfassen nicht neben dem Selbst-Erfassen steht, sondern in diesem seine Ansatzpunkte findet, ja dessen volle Entfaltung darstellt[27]." Auf diesem Sachverhalt beruht letztlich der religiöse Aspekt der „Komplexen Psychologie" C. G. Jungs, und insofern läßt sich mit Goldbrunner zurecht sagen, daß die menschliche Selbstentfaltung und Selbstfindung die sog. Individuation also, auch „der Realisierung des Glaubens dient"[28].

Trotz seiner Unerläßlichkeit für blutvolles religiösen Leben muß dieser Dienstcharakter aber deswegen so nachdrücklich betont werden, weil die psychologische, also die Erlebnisseite des Gott-Erfassens dem noch undifferenzierten intuitiven Bildbereich des menschlichen Seelengefüges zugehört, der infolge seiner strukturbedingten Grenzlage zwischen Lebensgrund und Geistbereich noch nicht den dialogischen Charakter der Personalität trägt und daher beständig der Gefahr ausgesetzt ist, von der Numinosität des unerschöpflichen Bildermeeres des Unbewußten aufgesaugt zu werden. Nirgends zeigt sich diese Gefährdung deutlicher als bei dem Gipfelarchetypus des Jungschen Selbsts; denn psychologisch sind, wie er selbst sagt, „Gottes-Symbole nicht zu unterscheiden von Selbst-Symbolen, d. h. können nicht unterschieden werden"[29]. Dieses unbestreitbare empirische Faktum dürfte im übrigen die Grundlage für die sog. natürliche Mystik bilden, die der Christ jedoch weit übersteigt, weil er sich in einem ständigen Reifungsprozeß zu einer immer „durchdialogisierteren" Existenzweise hinzuindividuieren hat, wie sie erst die christliche Botschaft eröffnet.

So gipfelt „Realisation" schließlich — und das ist auch Goldbrunners schon früh ausgesprochene Meinung[30] — in dem nüchtern-begeisterten Darleben des mystisch-dialogischen Zentralelements des Christentums gemäß dem paulinischen Bekenntnis: „Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir." (Gal. 2,20) Im Endeffekt ist es dieser tiefe Zug, der hinter dem anthropologischen Aufbruch innerhalb der Theologie zu suchen ist. Anthropozentrismus ist bei dieser Einstellungs- und Betrachtungsweise mitnichten zu befürchten, wenn sie Ernst und Tiefgang nicht scheut. Im übrigen wird der Vorwurf des Anthropozentrismus gar zu leicht und rasch erhoben. Selbst vor dem heiligen Meister der Seelenführung, den wir eingangs zu Wort kommen ließen, hat er nicht haltgemacht, weil er den seelischen Struktur- und Werdecharakter der ihm Anvertrauten, durchaus anthropologische Gegebenheiten also, stets berücksichtigte. Auch Mißverständnissen, ja offensichtlichen Fehlinterpretationen war er diesbezüglich später ausgesetzt. Henri Bremond hat sie ironisierend abgewehrt[31].

Goldbrunner hat mit „Realisation" die für eine ganzheitliche Seelsorge unerläßliche Grundrichtung umrissen, die den Zugang zu zentralen Möglichkeiten des christlichen Lebensvollzugs für Individuum und Sozietät eröffnet, genauer zur dialogisch-personal-mystischen Mitte des Christentums. Es ist dringend zu wünschen, daß die Zukunftsträchtigkeit seiner Bemühungen erkannt werde; denn ein nicht geringer Teil der weltweiten Unruhe, die heute die Kirchen durchbebt, beruht auf solchen Ausfallerscheinungen, die nur durch die Realisierung vertiefter personal-anthropologischer Erkenntnisse zu beheben sind, weil diese sowohl den natürlichen als auch den getauften Menschen als Einheit im Blick behalten. Es wäre deshalb nicht nur bedauerlich, sondern sogar gefährlich, wollten sich Kirche und Seelsorger auch weiterhin mit jenem dürftigen anthropologischen Gesichtspunkt begnügen, der als „pastorale Klugheit" bereits in den Seminaren "wärmstens" empfohlen zu werden pflegt und in praxi sehr häufig weder klug noch pastoral, sondern einfach nur diplomatisch oder noch viel weniger ist. Die für einen Seelsorger ohne Zweifel unerläßliche pastorale Klugheit dürfte heute und in Zukunft nur möglich sein, wenn man sich nicht mit einem anthropologischen Kümmerfaktor zum Zwecke einer reibungslosen oder vielleicht gar gehobeneren Gemeindeführung begnügt, sondern wenn man über eine ausreichende Kenntnis der Wirklichkeit des Menschlichen und des Christlichen gleicherweise verfügt und dabei auch, zumindest in deutlichen Umrissen, etwas davon weiß, wie diese beiden Wirklichkeiten ineinanderspielen.

[24] J. B. Lotz „Der Mensch im eSin". „Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie", Freiburg/Basel/Wien 1967, 248, Hvbg. v. Ref.

[25] Selbstverständlich gibt es auch eine Fülle sonstiger Bedingungsgründe für das Sektierertum.

[26] Zuerst erwähnt in „Pastorale Seelsorge" 27, Anm. 31.

[27] J. B. Lotz „Zur Struktur der religiösen Erfahrung" in „Interpretation der Welt". „Festschrift für Romano Guardini", hvgg. v. Helmut Kulm, Heinrich Kahlefeld und Karl Forster, Würzburg 1965, 221/22, Hvbg. v. L.

[28] „Individuation" 2. Aufl., 209, Hvbg. v. G.

[29] Aus einem Brief an Gebhard Frei in: Victor White „Gott und das Unbewußte", Zürich-Stuttgart 1957, 320, Hvbg. v. Ref.

[30] Vgl. „Individuation", 180.

[31] H. Bremond „La metaphysique des saints" tom. VII v. „Histoire litteraire du sentiment religieux en France" 5—47; dtsche Übers. „Das wesentliche Gebet" 3 Regensburg 1954, 25—45.

Casper, Bernhard, **Hemmerle,** Klaus, und **Hünermann,** Peter: **Besinnung auf das Heilige.** Freiburg i. Br.: Herder 1966. 152 S.; Ln DM 17,50.

Das Buch ist den Verfassern im Gespräch untereinander wie mit ihrem Lehrer Bernhard Welte erwachsen. Mit der darin zu Wort gekommenen Besinnung wollen sie Bernhard Welte zu seinem 60. Geburtstag ihren Dank bezeigen und tun das in einer aus dem gebräuchlichen Rahmen der Festschriften herausfallenden sehr erfreulichen Weise.

Bernhard Welte kann man, wie die Verf. in der Widmung sagen, „einen Anwalt des Heiligen" (5) nennen — und das in einer Zeit, in der, wie es scheint, wenig Sinn für das Heilige lebt. Es gehört zu den hoffnungmachenden Erscheinungen des geistigen und kirchlichen Lebens der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, daß es ihm gelungen ist, in und trotz der ganz auf technische Rationalität abgestellten Gesellschaft und Wissenschaft, in der auch vor allem manche „traditionelle" Theologie in ihrer Weise (mit ihrer abstrakt-theoretischen und rechtlich-orthodoxen „Bewältigung" von Offenbarung) kaum eine Ausnahme machte oder macht, den Verhau eines fixierten, ideologischen Bewußtseins mit einem freundlichen und befreienden Licht zu durchdringen. Das erst macht es verständlich, daß Traditionen nicht einfach beiseite gelassen werden können, sondern aus ursprünglichem Erfahren und Denken für unsere Zeit und die Zukunft neu zur Sprache gebracht werden müssen. Wem die Sorge um die Gegenwart des Heiligen in unserer Zeit nicht fremd ist, wird sich — jeweils von seinem Verständnis dieser Aufgabe her — gern diesem Dank anschließen. Die drei Verf. jedenfalls danken in ihren Beiträgen dadurch, daß sie auf Weltes Rückführung des Denkens in seinen Grund, das auf diese Weise wie von selbst auf die „Spur" des Heiligen kommt, antworten mit einem Beitrag: „Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen" (von Klaus Hemmerle), der den „Zugang" zum Heiligen aus dem Denken, dessen „Aufgang" aus dem Andenken und den Unterschied des Heiligen von Sein und Denken beschreibt (9—79). Diese Rückführung des Denkens in seinen Ursprung zeigt, daß Denken wesentlich im Gespräch gründet. Wie es im Gespräch gründet, versucht der zweite Beitrag: „Seit ein Gespräch wir sind" (von Bernhard Casper) (80—123), in dem das Heilige als das „Gewährende des Gesprächs" (98) in seinem Verhältnis zur mitmenschlichen Beziehung wie überhaupt zu Mensch und Sprache — auch in deren Zweideutigkeit — zu bestimmen: Der „Anfang des Denkens überhaupt und des auf einen offenbarenden Zuspruch hin offenen Denkens zumal, liegt im „Zwischen", in der Gabe, in der unkonstruierbaren Mitte von Ich und Du, im Gespräch" (6). — Das Gespräch währt aus dem Verstehen seiner Geschichte und dessen, wie sich Geschichte als Geschick ereignet. Geschick kann offenbar wer-

den als Ereignis des Heiligen, Geschichte sich zeigen als Heilsgeschichte. Dieser Frage an die Geschichte und ihrem Zeugnis geht der dritte Beitrag nach: „Die Geschichte und das Heilige" (von Peter Hünermann) (124—152).

Im Sinne Weltes (vgl. etwa seine Aufsätze zum Verhältnis von Philosophie und Theologie in: „Auf der Spur des Ewigen", Freiburg i. Br. 1965, sowie darin auch seinen Beitrag über das Heilige) wird hier von Heidegger her, aber doch mit einer entscheidend anderen, nämlich dialogischen Wendung, der Versuch unternommen, das zu erschließen, was Offenbarung im Horizont des Heiligen — in Denken, Gespräch und Geschichte — sein kann, und dies mit einer Methodik, die nicht dem scholastisch oder auch neuzeitlichen vorstellenden, abstrakten Denken, aber auch nicht dem psychologisch-einfühlenden Beschreiben des geisteswissenschaftlichen Verstehens des vorigen Jahrhunderts entspricht, sondern — analog zu Heideggers wesentlichem Denken — Besinnung meint auf wirkliches Gespräch, sofern sich in ihm und seiner Mitmenschlichkeit und Geschichtlichkeit das Heilige im Unterschied wie in bezug zum Sein und seiner Wahrheit zeigt. Im ganzen liegen hier also Entwürfe vor zu einer dem Heideggerschen Seinsdenken nahestehenden, sich von diesem im Sinne des neuen dialogischen Denkens (Rosenzweig, Ebner, Buber) unterscheidenden Religionsphilosophie, die sich vor allem aber von der scholastischen wie idealistischen Metaphysik absetzen will.

Hinsichtlich dieser Absetzung bleibt allerdings zu fragen, ob nicht die hier versuchte Denkbewegung samt der Orientierungsfiguren seiner Beschreibung hinsichtlich des Verhältnisses der „unkonstruierbaren Mitte" (des wesentlichen Gespräches wie des unbegreiflichen Geheimnisses des Heiligen) zur konstruierbaren Objektivität und ihrem Begreifen nicht noch einmal – in einem tieferen philosophischen wie heilsgeschichtlichen Sinne – zu undialogisch bleibt. Ist die Beziehung zwischen vorstellendem, zugreifendem (und in diesem Sinn rationalem) und medialem (in diesem Sinn seins- und heilsgeschichtlichem) Denken, zwischen monologischer Einverleibung und dialogischem Lassen, zwischen objektiver und interpersonal-dialogischer Wirklichkeit, und – wenn man so will – die Beziehung zwischen System und Erfahrung, Theorie und Praxis in dieser Religionsphilosophie zureichend beschrieben bzw. als solche vorausgesetzt? Ist diese Entgegensetzung hier nicht doch zu „einfach", zu alternativisch (wenn auch nicht ganz im Sinne der „Schwermut" Bubers, aus der schlechten Alternative nicht recht herauszukommen) beschrieben und die eigenartige (sowohl spekulative wie heilsgeschichtliche) Dialektik zuwenig zur Sprache gekommen, in der sich – geschichtlich wie heilsgeschichtlich gesehen – Beschreibung und Geschehen, Sprache und Ereignis, Gespräch und Offenbarkeit von Wahrheit und Liebe als auch, abgeleiteter, vorstellendes und mediales, metaphysisches und dialogisches Denken wie Theorie und Praxis überhaupt – noch einmal entzweien und versöhnen? Diese Fragen jedenfalls stellen sich sowohl von einer Philosophie des (sog.) Deutschen Idealismus her, die das Problem dialogischer Personalität und Geschichte versteht, wie auch von einer sich selbst verstehenden Theologie des Kreuzes.

München. Eberhard Simons.

Welte, Bernhard: **Auf der Spur des Ewigen.** Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. Freiburg: Herder 1965. 470 S.; Ln DM 46,80.

Die hier vorgelegte Sammlung umfaßt Aufsätze und Vorträge B. Weltes aus den Jahren von 1946 bis 1964, die bislang z. T. nur sehr schwer aufzufinden waren; ihr Erscheinen ist daher dankbar zu begrüßen. Dabei erweisen sich die Texte in aller Differenziertheit zugleich als Einheit, da von einer Grundkonzeption verschiedene Bereiche angegangen und durchleuchtet sind, um im Detail das Ganze sichtbar zu machen.

Die Arbeiten sind als „Skizze" (410) und „Versuch" (383) unternommen, sie wollen nicht erschöpfend darstellen, sondern sich umsehen beim Gang aus einer zerbrechenden oder schon zerbrochenen Vergangenheit und Gegenwart in eine noch ungewisse Zukunft (8); hierfür geht W. zunächst einer „konkreten, geduldigen, sorgfältigen Analyse der Phänomene, also des sich selbst Zeigenden im Horizont unseres Daseins" (10) nach, um von hierher das Gespräch mit den abendländischen Denkern, den „Penaten", zu beginnen; von diesem „denkenden Gespräch mit der Geschichte des Denkens" (11) öffnet sich der Blick „auf das, was anderer Art ist als Philosophie, auf die christliche Theologie" (ebd.). Die hiermit angedeuteten Grundintentionen W.s lassen sich – ein wenig schematisierend – in folgende Aspekte auffächern:

1. Mit ausgeprägter Fähigkeit, die Phänomene schauend zu deuten, wendet sich W. dem Menschen und seinen Fragen zu, und zwar eher, als die Diskussion dieser Fragen Allgemeingut geworden ist. Hervorzuheben ist hierfür Phänomenologie des Glaubens, primär des philosophischen Glaubens und seines Gegenbildes, des verfehlten Glaubens (18ff) (vgl. dazu die Phänomenologie der Religion und ihres Gegenbildes, 279—296, und die in beiden Arbeiten gemeinsame Deskription des Fanatismus, 27 und 294); hiermit ist ein Problem angegangen, das heute unter dem Stichwort „Glaube und Ideologie" verhandelt wird.

2. Die Darstellung der Phänomene erfolgt bei W. als philosophische Analyse mit der Tendenz, ihre Transparenz auf die Offenbarung Jesu Christi und ihre Reflexion in der christlichen Theologie hin offenzulegen (vgl. die gen. Aufsätze, 17 und 279). Im Horizont des Fragens, das vom Menschen her seinen Ausgang nimmt, erscheint Jesus Christus nicht mehr als Antwort des Denkens, wohl aber als Möglichkeit der Entscheidung des Glaubens (46, vgl. die Erwähnung Christi am Ende von Arbeiten z. B. 43ff, 106ff, 150f, 259ff, 295f, die Gottes z. B. 60f, 73, 81f, 311, 334); diese Problematik findet ihre Behandlung unter dem Thema „Vernunft und Glaube" .

Die mit dieser Hinführung des Denkens zum Glauben implizit gestellte Aufgabe sucht W. ausdrücklich in Angriff zu nehmen in der Frage nach der „Philosophie in der Theologie". Das Problem von Vernunft und Glaube erweist sich theologisch erst in seinem vollen Rang als die Frage von „Glaube und Vernunft".

3. Zwischen dem Problem Vernunft und Glaube und seiner Umkehrung aber liegt das, was „positiv-geschichtliche Erscheinung Jesu" (46) genannt werden kann, d. h. der Glaube entspringt einem geschichtlichen Ereignis und verweist daher den zum Glauben aufgerufenen Menschen an die Geschichte. Es ist „uns Abendländern in dieser Stunde nichts weniger Zufälliges, nichts Höheres geboten, als uns ganz frei zu machen für die einzig entscheidende Frage, die wir an niemanden denn an Jesus zu richten haben: bist du es, der da kommen soll? Und das heißt dann für uns: ermöglichst du uns eigentliches Glauben und damit eigentliches Handeln und damit Rettung aus der Verzweiflung und ihrem Untergang?" (43) Hiermit schließlich ist die Frage von Glaube und Geschichte aufgeworfen.

Werden diese drei Grundlinien bereits im ersten einleitenden Vortrag angedeutet, so gibt er darüber hinaus auch die Gewährsleute an, mit denen W. das Gespräch aufnimmt: Vergil, der Vater antiker Humanität und Geistigkeit (37), Thomas, der das Geheimnis nicht lüften, sondern aussagen will, dabei „uralten griechischen Worten nachdenkend" (22, vgl. 24), Eckhart, der Künder der „Gottgeburt im Nichts" (36), Nietzsche (41) und Kierkegaard (41f, vgl. 29), ja das 19. Jahrhundert ganz allgemein (30), schließlich Jaspers (34, 40, 42) und Heidegger (34); nur Hegel ist nicht ausdrücklich genannt (vgl. aber 31).

In vier Teilen werden die mit dem Einleitungsbeitrag gegebenen Linien ausgezogen. Der erste Teil trägt den Titel: „Die Welt als Spur des Ewigen". Als ersten Aufsatz finden wir „Die Zahl als göttliche Spur, eine Bonaventura-Interpretation" (49—61), ein Aufsatz, der wohl wegen seines Themas hier eingeordnet ist (und nicht im zweiten Teil, wo das Gespräch mit den Denkern aufgenommen ist): „Der Geist des zu Gott hin denkenden Menschen muß nach Bonaventura ... hindurchgehen durch die göttliche Spur der kreatürlichen Dinge außer uns. Er muß hineingehen in die Innerlichkeit des eigenen Geistes, um darin das unvergängliche Bild Gottes zu sehen. Und er muß hinübergehen zum ewigen und geistigen Licht, das über uns glänzt" (49). Dieser dreifache Weg ist beschritten in der Bonaventura folgenden Betrachtung der Zahl. Er ist weiterhin beschritten in den Beiträgen „Die Grenze als göttliches Geheimnis" (62—73), „Miteinandersein und Transzendenz" (74—82), „Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus" (83—112) und wird für den ersten Teil abgeschlossen mit den Vorlesungen „Das Heilige in der Welt und das christliche Heil" (113—151). „Ist das transzendierende Unbedingte die wahre Seele, das reine Wesen des menschlichen Miteinanderseins überhaupt? Auf was für eine Spur kommen wir da?" (77) Diese Frage könnte die Leitfrage des ganzen ersten Teiles sein. Doch im Nachgehen der Spur zeigt sich: „In der Tiefe, in der Weite, in der Höhe, in allen Dimensionen des menschlichen Miteinanderseins macht sich ein Prinzip bemerkbar, das die Grenzen des Endlichen und Relativen im Ganzen überschreitet. Man ist geneigt, darauf das Wort Pascals anzuwenden: L'homme passe infiniment l'homme" (79). Und weiter: „Die Richtungen weisen ins Heilige, ins Göttliche, in Gott" (80).

Nachdem die Spur des Ewigen in der Welt und im Miteinandersein gefunden ist, folgt der zweite Teil: „Aus dem Gespräch mit den Denkern und ihren Gedanken über das Ewige." In drei Beiträgen ist Thomas von Aquin Gegenstand: Über das Böse, Über das Gute und Zum Seinsbegriff (155—196). Es schließt sich ein Artikel „Meister Eckart als Aristoteliker" (197—210) an. Es folgen „Hegels Begriff der Religion" (211—227), „Nietzsches Atheismus und das Christentum" (228—261) und abschließend „Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers" (262—276). Gerade das Gespräch mit letzteren Autoren soll dazu dienen, „auf der Spur zu bleiben" (239), sind sie doch „Wegweiser" (259), die auf die Botschaft Jesu Christi deuten: „Mehr darüber zu sagen wäre nicht angemessen" (276).

Dieses Gespräch führt weit voran auf der Spur des Ewigen und fordert damit den dritten, zentralen Teil der Sammlung: „Gedan-

ken zur Theorie der Religion und zur Konstitution der Theologie". Hier wird thematisiert und expliziert, was immer mitschwang. In „Wesen und Unwesen der Religion" — Religion wird hier verstanden als etwas, „was es ganz einfach unter Menschen gibt" (279), als religiöser Einzelakt bzw. als objektives Gesamt einer Religion — zeigt W. eindringlich, daß es keinen Sinn hat, im Religiösen noch Superlative steigern zu wollen: „Alles Mögliche wird dann planlos, das Hohe, das Höchste, das Allerhöchste, das Heilige, das Heiligste, das Allerheiligste usf."; solche Steigerungen und Übersteigerungen verbieten sich, weil sie „nicht mehr geleitet sind vom Ernste des Hinblicks auf ihren Grund" (293). Die wesentliche Religion wird vielmehr „ärmer und sparsamer, sparsamer an Fülle vermittelnder Gebilde" sein (284). Es folgt dann der Aufsatz „Zur Lage der Fundamentaltheologie heute" (297—314); in ihm gibt W. als „Geschäft der Fundamentaltheologie" an, „das grundsätzliche Verhältnis der Vernunft zum christlichen Glauben vom Boden der Vernunft aus theoretisch zu klären und auszuarbeiten" (297). Es schließt sich an: „Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion" (315—336), eine Arbeit, die (wie auch die vorige) um das Thema des Heiligen kreist. Es folgen die bedeutsamen Aufsätze „Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben" (337—350), „Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft" (351—365) und „Die Philosophie in der Theologie" (366—379), von denen noch zu sprechen ist. Es schließt sich an eine Studie „Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert" (380—409), ein Beitrag, der die Erschütterung, die in diesem Jahrhundert sich ereignete, anzeigt: „Es ist ein revolutionäres Nein, dessen Endgültigkeit auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß Elemente und Trümmer der alten und altgewordenen Feudalordnung noch lange in den Strömungen und Wirbeln des Neuwerdens mitschwimmen" (380). Diese Erschütterung ist der Grund dafür, daß „die Zeiger zittern auf allen Beobachtungsinstrumenten" (371); sie ist damit Anruf zur Überprüfung, was standhält „vor dem geschichtlichen Impuls, der alle Götter bisher stürzte" (37). Die Überprüfung geschieht in kritischer Würdigung der Theologie des vorigen Jahrhunderts, welche zu großer Hoffnung zu berechtigen schien, ehe diese zerstört wurde durch die „Dissoziation von Kirche und Welt und von Theologie und Welt und der betonten Dissoziation von Katholiken und Protestanten"; dieser Dissoziation entspricht „das Dissoziierte im Denkstil der Theologie selber" (401). Die Überwindung dieser Dissoziation versucht der letzte Beitrag dieses Teils: „Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute" (410—426).

Es folgt im vierten Teil als „Philosophische Erwägungen zu einigen wichtigen Gegenständen der Theologie" ein Beitrag „Zur Christologie von Chalkedon" und Diskussionsthesen „Zum Verständnis der Eucharistie", in denen W. die theologische Relevanz seiner philosophischen Reflexionen beispielhaft zeigt (429—467).

Schauen wir auf den ganzen Band, so möchten wir W. Recht geben, daß immer „eigentlich alles auf ein zuletzt selbes" (Vorwort 12) hinausläuft; auch möchten wir ihm darin zustimmen, daß in allem eine „Entwicklung der Art des Denkens" vorliegt, daß der Duktus des Denkens differenzierter und vorsichtiger (ebd.) geworden ist (vgl. die zeitlich auseinanderliegenden Beiträge über Thomas, ferner die Aufsätze „Das Heilige in der Welt" und „Zur Lage der Fundamentaltheologie heute" einerseits mit den Arbeiten „Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft" und „Die Philosophie in der Theologie" andererseits, schließlich die Arbeit über Hegel mit den Beiträgen über Nietzsche und Heidegger); doch kann und soll diese Entwicklung hier nicht nachgewiesen werden, weil die Einheit und der Zusammenhang der Arbeiten uns größer und zugleich wichtiger zu sein scheint.

Diese Einheit dürfte in dem Grundsatz W.s liegen, auf der Spur des Ewigen zu bleiben oder sie in allen Dingen und im Menschlichen bzw. Mitmenschlichen zu suchen. Die Suche nach dem Ewigen vollzieht sich in der Erfahrung und der Erkenntnis des Seins hinter und in allem Seienden. Dieser Ansatz läßt sich sehr deutlich sehen an W.s Überlegungen zum Gottesbeweis: die Gottesbeweise des Thomas erweisen sich nach ihm „als genaue metaphysische Artikulierungen eines ursprünglichen, geistigen Vorganges, dessen phänomenales Wesen von Anfang an religiöser Natur ist . . . Die philosophische Artikulierung weist auf eine religiöse Bewegung ursprünglicher Art zurück und beschreibt dieselbe im Horizont metaphysischen Wissens" (334). Die Analyse der Phänomene läßt den Menschen als in ontologischer Differenz existierenden erscheinen: im Endlichen erscheint das Unendliche, es geht um die Frage des Menschen nach dem Sein, als deren Ermöglichung sich das absolute Geheimnis selbst zeigt, *quod omnes nominant deum.* Diese von Thomas stammende Apposition nennt W. „Hinzufügung zum Beweis" (319). Die Interpretation des Seins als letzten Urgrunds alles Seienden kann und darf appositionell Gott genannt werden.

An diesem Punkte aber mag eine grundsätzliche Frage gestattet sein. Denn die Problematik W.s — so wenig man ihn simplifizierend auf eine Alternative festlegen darf — ist letztlich doch die von „Glaube und Vernunft", die den Problemkreis „Glaube und Geschichte" in sich begreift. Ist nicht aber die Grundproblematik jeglicher „christlicher" Theologie die Frage von „Glaube und Geschichte", innerhalb derer die Frage von „Glaube und Vernunft" verhandelt werden muß?

Wenn W. nachdrücklich darauf aufmerksam macht, daß das Faktum der Menschwerdung „zur Grundlage der ewigen Seligkeit des Glaubenden und zum schlechthin entscheidenden Umstand in seinem Verhältnis zu Gott zu nehmen" ist (337), so scheint er dennoch nicht genügend der Versuchung zu widerstehen, dieses „Faktum" doch wieder hinterfragen zu wollen, indem nämlich das „Denken" das „Organ" ist, „welches die geschichtlichen Urkunden der christlichen Religion auf eine geeignete Weise zu lesen vermöchte, um in ihnen der Epiphanie des unaussprechlichen göttlichen Du im Ernst gewärtig zu sein" (313). Wenn nämlich die Geschichte nur hergibt, was man in ihr sucht (ebd.), wo ist dann der Archimedische Punkt, von dem her man weiß, was man in der Geschichte suchen soll, wenn nicht dieses noch einmal die Geschichte selbst ist? Nicht als müßte das „Denken dieses höchsten Geheimnisses" (328) zu Jesus Chritus führen, wie W. richtig sagt, aber es müßte sich dennoch als selbst geschichtliches vollziehen, das als Denken eben nicht nocht einmal hinter die Geschichte zurückfragen kann und will. Ist es je möglich, „zu einer Deduktion des Rechtes und der Grenzen der großen geschichtlichen Schritte zu gelangen" (420)? Daher ist es die Frage, ob „die Vernunft an sich selbst das Organ des Heiligen ist, und die Stätte seiner Begegnung" (311); denn es kann füglich bezweifelt werden, ob es der Vernunft aufgegeben, ermöglicht ist, „letztlich in die noch tiefere Wurzel aller Geschichte einzudringen lernen" (416), und ob der geschichtliche Wandel tatsächlich (nur?) „auf einen geschichtlich waltenden transzendentalen Grund von Erfahrungen" hinweist (ebd.). Es bleibt das Verdienst W.s, den geschichtlich sich anbahnenden Wandel des Denkansatzes angedeutet zu haben: „Der Geist dieser Zeit ist vorzüglich durch das Bewußtwerden der Geschichtlichkeit bestimmt" (457). Mit der von Heidegger so nachdrücklich betonten „Geschichtlichkeit" wird aber das Problem von „Glaube und Geschichte" eher verdeckt. So hat W. für sich selbst doch eher bei der Vernunft, nicht aber bei der Geschichte angesetzt. Dies mag freilich eine Mahnung sein für eine Zeit, die vielleicht zu isoliert nach der Geschichte fragt.

Münster. Ernst Feil.

Schurè, Edouard: **Die großen Eingeweihten**. Geheimlehren der Religionen. Vorworte von Rudolf Steiner — Übers. v. Marie Steiner-von Sivers. Weilheim Obb.: Otto-Wilhelm-Barth-Verlag (1965). 476 S. Ln DM 24,80.

Am interessantesten scheint mir zu sein, daß ein solches Buch ungekürzt in der 13. Auflage von einer Verlegerin herausgebracht wird, die gewiß nicht mit diesem esoterischen Geschichts-Mythos Edouard Schurès einverstanden ist. Ursula von Mangoldt hat klar genug gesagt, was sie denkt. Dieses Buch muß also verkäuflich sein. Verkäuflich an Leser, die nicht ganz dumm sein können, denn sonst verstünden sie's gar nicht, an Gut- und Gern-Gläubige, die was da erzählt wird, für wahr halten möchten, denn sonst kauften sie's nicht. Mir scheint, das ist zumindest ein pastoral-theologisches Problem. Ein unbeachtetes: denn während der Dialog mit den Ungläubigen in weltlicher Welt allenthalben gefordert wird, wiewohl die Ernstzunehmenden unter ihnen in den Statistiken, denen man vertraut, gar nicht in Erscheinung treten, geht man einer Auseinandersetzung mit den glaubenseifrigen Esoterikern, Gnostikern und Sektenbrüdern in ihren verwunschenen Welten voller Geheimnisse geflissentlich aus dem Wege. Es gibt keine gründliche Stellungnahme der Theologie zur Lehre Rudolf Steiners, zur Theosophie im allgemeinen, zur Anthroposophie im besonderen — ganz zu schweigen von den seltsamen Anhängern Gurdjew's, Aurobindo's, Yoganda's, Bapak Subuh's oder den noch frommen Freimaurern, den Okkultisten aller Richtungen, den Spiritisten, Mazdanisten, Kabbalisten, kurzum, all denen, die in irgendeiner der großen religiösen Überlieferungen, die sie gar nicht korrekt zur Kenntnis nehmen können, zu finden glauben, was sie in den Kirchen vergeblich gesucht haben. Es gibt ihrer mehr als qualifizierte „Ungläubige", denen zu Ehren ein päpstliches Sekretariat eigens eingerichtet wurde, das kaum weiß, was es tun soll. Vergleicht man die Höhe der Auflagen — und solche Feststellungen sind gewiß nicht irreführend — so nehmen es Theosophen, Anthroposophen oder Freimaurer, jede Gruppe für sich, mit der gesamten areligiösen Literatur auf (von der staatlich finanzierten der sowjetischen Gottlosen-Propaganda einmal abgesehen).

Nun fällt es in der Tat schwer, sich über diese oft ungeheuren Lehren, ihre Systeme, Methoden und zugrundeliegenden Erfahrungen ein Urteil zu bilden. Etwa die auf mehrere hundert Bände angelegte Rudolf-

Steiner-Gesamtausgabe ist bereits lesetechnisch, von allen stilistischen Zumutungen nicht zu reden, schlechterdings kaum zu bewältigen. Da schreibt Schurè als Franzose vergleichsweise klar und gut, wenn auch die Übersetzung durch Marie von Sivers, Steiners Frau, nicht deutlich werden läßt, daß Schurè sein Buch geschrieben hat, bevor er Rudolf Steiner begegnete und ein leidenschaftlicher Anthroposoph wurde. Steiners Vorworte zu den ersten drei Auflagen vor dem und im Ersten Weltkrieg bescheinigen dem Verf. großmütig, „gedankentief" spreche er „zu solchen Seelen, welche die Blicke sehnend erheben wollen zu den großen Wegweisern der menschlichen Intuition", um von ihnen „die Lösung der Daseinsrätsel" zu empfangen; Schurè sei „eine der besten Erscheinungen dieses beginnenden spirituellen Zeitalters". Seinerseits hat der Verf. später dem „Großen Eingeweihten" der Anthroposophie diese Bestätigung mit treuer Bewunderung gedankt. Frau Steiners Übersetzung greift dieser glückhaften Übereinstimmung also etwas voraus, doch allenfalls gegen einige grammatikalische Eigenheiten hätte Schurè etwas einzuwenden gehabt.

Daß ein Kirchturm aus dem Lot geraten sei, erklärte Steiner einmal die wissenschaftlich-kritische Haltung, die er fordert, müsse der Empiriker für möglich halten, bis er's mit eigenen Augen und der dazugehörigen Wasserwaage überprüft habe. Ob der Turm dieser exoterischen Weltanschauungssysteme schief steht, läßt sich beklagenswerter Weise kaum überprüfen. Unsereinem fehlen — nicht anders als den meisten Nachfolgern — die Fähigkeiten, solche „Erkenntnisse höherer Welten" in kritischen Augenschein zu nehmen. Man hat sie einfach hinzunehmen — wie die Nachfolger. Und das fällt schwer. Meinte man doch bislang, religionsgeschichtlich unter Eingeweihten jene Menschen verstehen zu können, die das letzte Ziel eines Initiationsweges erreicht haben; nun muß man lernen, daß nicht nur Rama, Moses, Pythagoras und Platon, sondern auch der inkarnierte Gott Krishna, als Adept ägyptischer Mysterien auch Hermes und — last not least — Jesus Christus „Große Eingeweihte" gewesen sind.

Was Schurè von ihnen berichtet, kann mit keiner historischen Elle gemessen werden. Teilweise klingt es wie alte Legenden, teilweise peinlich in unseren Ohren, indem es an arge Zeiten erinnert: Krishna z. B. hat selbstverständlich ein großer arischer Mann zu sein, Sproß der „Eroberer von reiner Rasse", die „sehr gemischten und sehr untergeordneten Rassen" in Indien begegneten, dessen Zivilisation einem Berge verglichen wird, „dessen Fuß eine schwarze Rasse trägt, der gemischte Völker an seinen Abhängen und die reinen Arier auf seinem Gipfel hat". Dem entsprechend ist Krishnas Tante Nysumba eine lüsterne und rabenschwarze Schönheit, die „des moralischen Sinns und der erhabenen metaphysischen Bestrebungen", die dem „Genius der weißen Rasse" eigen sind, gar sehr ermangelt, lunar und schlimm, weil sie „zum Götzendienst neigt, zur schwarzen Magie, die Polygamie begünstigt und die auf Volksleidenschaften gestützte Tyrannis". Alledem gilt nun der Kampf der weißen Sonnensöhne in ihrer blondgelockten Tugendhaftigkeit.

Von Krishna strahlt nun über Mitras, Ormuzd, Horus, Apollo, Lyra und Dionysos diese Sonne der Eingeweihten in alle Welt aus bis hin zum Messias. Der Mahabhârata, die Puranas und andere indische Literatur, persische, ägyptische, biblische und antike Texte werden in einer großartigen Unbekümmertheit als Ausdruck einer zusammenhängenden religiösen, mystischen Geschichte gedeutet, in welcher „der sich selbst entwickelnde und transzendete Spiritualismus", die Wahrheit der Einweihung, sich entschleiere; Edouard Schurè erläutert eingangs schon dessen Prinzipien:

„Der Geist ist eine einzige Realität. Die Materie ist nichts als ein niederer, vergänglicher, wechselnder Ausdruck, sein Dynamismus in der Zeit und in dem Raume. Die Schöpfung ist ewig und dauert wie das Leben. Der Mikrokosmos-Mensch ist durch seine dreifache Konstitution (Geist, Seele und Leib) das Spiegelbild der Makrokosmos-Welt (göttliche, menschliche, natürliche Welt); diese selbst ist das Organ des unaussprechlichen Gottes, des absoluten Geistes, der durch eine Natur: Vater, Mutter und Sohn ist (Essenz, Substanz und Leben). Deshalb kann der Mensch ... sein lebendiges Wort werden ... durch Entwicklung der verborgenen Tiefen, der latenten Fähigkeiten des Bewußtseins. — Die menschliche Seele, die Individualität, ist ihrer Essenz nach unsterblich. Ihre Entwicklung geschieht durch einen abwechselnden Niederstieg und Aufstieg in geistige oder körperliche Daseinsform ... die Wiederverkörperung ist das Gesetz ihrer Entwicklung. Ebenso wie die Seele sich über das Gesetz vom Kampf ums Dasein erhebt, wenn sie sich ihrer Menschlichkeit bewußt wird, ebenso erhebt sie sich über das Gesetz der Wiederverkörperung, wenn sie sich ihrer Göttlichkeit bewußt wird."

Dieser mehr oder minder klare Kosmos aus Spekulationen, die mit Ideen verwechselt werden, steht nun dem „trostlosen Horizont" des wissenschaftlichen Materialismus und jenen „kindlichen und unannehmbaren Angaben der klerikalen Theologie" entgegen.

Mit echtem Pathos beklagt Schurè, „niemals habe die menschliche Seele ein tieferes Gefühl gehabt von ihrer Unzulänglichkeit, dem Elend, der Unwirklichkeit ihres jetzigen Lebens; niemals habe sie sich glühender nach einem unsichtbaren Jenseits gesehnt, ohne dazu gelangen zu können, an es zu glauben" — und beruft sich auf Henri Frédéric Amiel's mystisch vitalistische Vision eines Geistigen Lebens, das sich „der Sonne der Vernunft und der Liebe" als „seinem „unaussprechlichen Gravitationszentrum" überläßt. Seine Entfaltung stellt sich Schurè in den „großen Eingeweihten" dar: „In dieser Reihe zeigt Rama nur den Zugang zum Tempel, Krishna und Hermes geben den Schlüssel dazu. Moses, Orpheus und Pythagoras öffnen uns sein Inneres. Jesus Christus stellt sein Heiligtum dar."

Wie sich Wissenschaftlichkeit und Glauben in esoterischer Erkenntnis vereinigen, erweisen sich alle Religionen in ihren sog. Geheimlehren, und d. h in ihrem eigentlichen Sinn als eins. Das konnten die historischen Lehren dieser Religionen so wenig begreifen wie die jämmerlich infantilen Theologien der Kirche, doch so sei es in Wahrheit, erklärt uns Schurè, und in Zukunft werde es im ethischen, sozialen und geistigen Tempelbau der einen Menschheit offenbar werden.

Diese Andeutungen mögen genügen, um das Modell zu zeigen, nach dem in diesem Buche Rama, Krishna, Hermes, Moses, Orpheus, Pythagoras, Plato und Jesus als „Große Eingeweihte" beschrieben werden. Zu fragen wäre, woraus es sich ergibt.

Das Material, aus dem diese Vorstellungswelten gemacht sind, läßt sich leichter bestimmen als die Motive und Konstruktionsgesetze, nach denen sie entworfen worden sind. Offenbar verhalten sie sich zur verfaßten Religiosität wie Teilhard zur Naturwissenschaft: was die Theologie dem Glauben anzubieten hat, reicht diesen Menschen, für die Schurè schreibt, nicht aus. Um nicht einfach ungläubig zu werden, vermutet man, die Religionen seien sich darin einig, ihre eigentliche Wahrheit zu verheimlichen und die Völker mit Brosamen von der Reichen Tisch abzuspeisen, mit Krümeln jener „höheren Erkenntnisse" der „Eingeweihten", von denen behauptet wird, sie widersprächen nicht den wissenschaftlichen Methoden und Kenntnissen, sondern führten diese fort und ließen deren Sinn deutlich werden. Für Schurè besteht diese Erkenntnisweise in einem spirituellen Monismus, wie er bekennt, der die normalen Erkenntnisrelationen überlagert und überformt, gleichsam von oben her, durch eine mysteriöse Dachluke einsieht und so deren Aporien als trügerisch zu durchschauen vermag. Was unsereinem als „Daseinsrätsel" erscheinen mag, löst sich droben in Wohlgefallen und Wissen auf, ohne daß gilt, was die argen Philosophen für gesetzmäßig halten, daß nämlich jede höhere die Aporien der niederen Erkenntnis übernehmen muß. Kritik wird auf diese Weise einfach ausgeschaltet. Vom Punkte Omega aus wird alles klar. Wie dorthin zu kommen sei, bleibt freilich geheim, und keiner der modernen Eingeweihten hat seine Fähigkeiten weitergereicht, wohl aber in Hülle und Fülle die Einsichten, die er durch sie gewonnen hat. Auch wer überzeugt ist, uneinsichtig zu sein, erfährt nicht, wie dem abzuhelfen wäre.

Zwar wird von der meditativen Wandlung der Bewußtseinsverfassung und des erkennenden Subjektes gesprochen; wie sie zu erlangen sei, wird nicht erklärt, und gesprochen wird, als könne sie sich ebenso äußern wie unser alltägliches Denken. Der Yoga, die buddhistischen Schulen sind da weitaus praktischer und konsequenter. Sie erkundigen sich auch nicht nach dem, was die Religionen oder die Theologie zu sagen haben, sondern fragen, wie da gesprochen wird und warum man glaubt, nur so denken und reden zu können. Wodurch sich die blinde Treue zur vorherrschenden Bewußtseinsverfassung rechtfertigen lasse. Ob nicht bloße Angst vor dem Ungewohnten das Motiv dieser methodischen Doktrin sei — auch in den Theologien. Was denn eine allgemeine Verbindlichkeit der Erkenntnisse wert sei, derentwegen sich der Erkennende im Erkennen nicht verwandeln lassen dürfe. Das sind sehr peinliche Fragen, und wer will, kann Schurès Buch aufmerksam lesen, um ihrer in angenehmer Undeutlichkeit gewahr zu werden. Sie werden der Theologie unausweichlich gestellt werden — nicht nur von Asiens Religionen, sondern auch, wie eine solche Lektüre lehren kann, von denen, die hierzulande an den Konserven keinen Geschmack finden, die ihnen angeboten werden. Erklärungen, mögen sie hermeneutisch noch so kunstvoll sein, sind weniger gefragt als Erfahrungen.

Schurè wie sein Meister Rudolf Steiner, Gurdjew wie Bapak Subuh, alle vermeintlichen und die kaum aufzufindenden wirklichen Eingeweihten faszinieren womöglich dadurch, daß sie vorgeblich oder tatsächlich aus Erfahrung sprechen. Im 12./13. Jahrhundert wie die Donau nach ihrem Einbruch unterirdisch geworden, drängen die esoterischen Ströme nun wieder herauf; Schlick und Schlamm bringen sie mit herauf, was nicht verwunderlich ist, aber sie bewegen auch schon den Grund, auf dem die modernen Ideologien errichtet sind. Wem an Aufklärung gelegen ist, darf nicht auf den rationalistischen Sand bauen. Strömungen im Untergrund, der Sog der Grundgewässer werden wirksam.

Wisserischer Gnostik wäre am zuverlässigsten durch gewissenhafte Gnosis zu begegnen. Aber wer unterrichtet sie?

Heidelberg. Hans Fischer-Barnicol.

Kuhlmann, Jürgen: **Die Taten des einfachen Gottes.** Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus. (Das östliche Christentum, N. F. 21) Würzburg: Augustinus-Verlag (1968). XVI, 135 S.; kart. DM 19,80.

In der „Stellungnahme zum Palamismus" unternimmt der Verf. einen Vergleich von Thomas und Palamas aus einem zweifachen

Anliegen heraus: einmal um die östliche und westliche Theologie in ihren bezeichnendsten Ausprägungen einander gegenüberzustellen, sodann um zu zeigen, wie berechtigt die heutige Forderung nach einer Anpassung der Kirche an die verschiedenen Völker und Geistesarten ist.

Zum Ausgangspunkt der Untersuchungen möchte ich allerdings schwerwiegende Bedenken anmelden, da der Verf. von der pauschalen Beurteilung des Hesychastenstreites als einer Auseinandersetzung zwischen lateinischer Scholastik und byzantinischer Mystik ausgeht. „Wie man sieht, ist der Palamismus als Reaktion auf eine mißbrauchte lateinische Theologie entstanden" (4). Vor einer solchen einseitigen Betrachtung des Palamismus haben vor allem H. G. Beck (Humanismus und Palamismus, in: XIIe Congrès intern. d' Études byz. Ochride 1961, Rapports III, Belgrad 1963, 67f) und H. Hunger (Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz 1965, 297f) — beide nicht zitiert! — gewarnt.

Für die Geistesgeschichte und besonders die Theologie ist ein Vergleich zwischen Thomas und Palamas als Interpreten des Pseudo-Dionysios des Areopagiten, wie der Verf. ihn beabsichtigt, zweifellos interessant. Daß Pseudo-Dionysios unbekannter als Palamas sei (4), läßt sich allerdings sehr bezweifeln.

Zur Erleichterung des Vergleichs bringt der Verf. zu Beginn der meisten Abschnitte in Übersetzung die ausgewählten Dionysios-Texte, die er in zwei Gruppen gliedert: zunächst Texte, die zwar verschiedene, aber nicht gegensätzliche Deutungen erfahren, und anschließend solche, die als Grundlage gegensätzlicher Aussagen gedient haben. Die Gesichtspunkte, unter denen die Textauswahl in der ersten Gruppe erfolgt, sind: Gottesschau, Engellehre, Christologie und Natur der Theologie. Den weitaus größeren Teil (5/6 der gesamten Vergleichsanalyse) nimmt die Betrachtung der „Gegensätzlichkeit" ein, die an folgenden Fragenkomplexen aufgezeigt wird: Analogie, Natur der „Hervorgänge", theologische Kategorientafel, der Mensch als Gleichnis Gottes, Einteilung der Seelenvermögen und Schau des Wesens.

Dieses Verfahren bietet zweifellos eine gute Möglichkeit für den beabsichtigten Vergleich, doch der Verf. läßt sich so stark von der Thematik verleiten, obwohl er auf die Sachfragen an sich nicht eingeht, daß er, entgegen seinem Prinzip (4f) — erst Dionysios-Text, anschließend Vergleich der Interpretationen — eine Gegenüberstellung von Auffassungen bringt, die nicht immer das Ergebnis verschiedener Interpretationen desselben Dionysios-Textes durch Thomas und Palamas sind.

Auch das Ergebnis des Vergleichs „der thomistischen und palamitischen Dionysius-Exegeten" am Ende des ersten Teils der Arbeit ist ziemlich ungenau formuliert, denn es kann nicht ernsthaft behauptet werden: „Wir stehen vor zwei gleichermaßen vollkommenen Ausformungen der Theologie" bei Thomas und Palamas (101). Der Verf. will doch nicht wirklich die Vollkommenheit, sondern die Existenzberechtigung und Bedeutung beider Theologieformen für die Kirche herausstellen.

Im „dogmatischen Teil" der Arbeit (107—135), der allerdings mehr historischer Natur ist, geht es „unmittelbar um das Verhältnis von Thomas und Palamas" (107). Doch bald darauf erfährt der Leser, daß untersucht werden soll, „wie der Palamismus dogmatisch zu beurteilen sei; und auch, inwieweit man dem palamitischen Denken die katholische Lehre verständlich machen könne", und das Ganze in den Kapiteln über das Konzil von Florenz und das Verhältnis der päpstlichen Konstitution „Benedictus Deus" von 1336 zum Palamismus! Soll denn die Analyse des Verhältnisses von Thomas und Palamas die dogmatische Beurteilung des Palamismus sein und dies in der Behandlung des Konzils von Florenz und in dem Vergleich der obengenannten Konstitution mit dem Palamismus bestehen?

Der Verf. hat sich redlich bemüht, „eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus" zu vermitteln, die ihm jedoch leider nicht gelungen ist. Nicht nur seine Beurteilung des Hesychastenstreits war ein schlechter Ausgangspunkt für die Beurteilung des Palamismus, sondern auch die Ausführungen, die in der Formulierung oft ungenau und teilweise gequält sind, haben einen Wert nur als Teilergebnisse des angestellten Vergleichs, deren Bedeutung nicht geleugnet wird.

Münster. A. Kallis.

Streit-Dindinger: Bibliotheca Missionum. (Fortgesetzt von Johannes Rommerskirchen OMI und Josef Metzler OMI) Amerikanische Missionsliteratur, Bd XXIV: 1910—1924 und Nachtrag zu Bd II (1493—1699) und Bd III (1700—1909): XXIV, 754 S.; br. DM 63,—; Bd. XXV (1925—1944): X, 675 S.; br. DM 56,—; Bd XXVI (1945—1960): XX, 651 S.; br. DM 54,—. Freiburg i. B.: Herder 1967—1968.

Bei dem in jüngster Zeit stets wachsenden Interesse für Lateinamerika ist das Erscheinen dieser drei neuen Bände der *Bibliotheca Missionum* besonders zu begrüßen, zumal die geschichtliche Dimension, ohne die die gegenwärtige Lage kaum verständlich ist, in vielen Veröffentlichungen über den amerikanischen Südkontinent zu kurz kommt. Selbstverständlich wurde auch die Missionsliteratur zu den Vereinigten Staaten und Kanada mit einbezogen (besonders in dem 2120 Nummern umfassenden Nachtrag zu den Bänden II und III). Jedoch weitaus die meisten der seit 1910 in den drei neu vorgelegten Bänden registrierten Veröffentlichungen beziehen sich auf Mission und Kirche in Mexiko, Mittelamerika, den Antillen und Südamerika, also auf Gebiete, die nur noch zu einem geringen Teil von der Kongregation für die Evangelisation der Völker abhängig sind, in denen jedoch die Evangelisierung bis heute nicht zum Abschluß gebracht wurde und die daher zum größten Teil Missionsgebieten gleichgeachtet werden müssen.

Die verdienten Herausgeber haben sich größte Mühe gegeben, um die bedeutendsten Publikationen möglichst vollständig zu erfassen. Sie geben jedoch im Vorwort zu Bd. XXIV unumwunden zu, daß die Bestände der Archive und Bibliotheken Mexikos, Mittel- und Südamerikas leider nicht an Ort und Stelle eingesehen werden konnten. So ist es einleuchtend, daß die drei neuen Bände keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben und weiter ergänzungsbedürftig bleiben. Die Gewinnung korrespondierender Mitarbeiter in den einzelnen Ländern scheint unerläßlich.

Leider wurden die Druckfahnen nicht von Fachleuten mit spanischer und portugiesischer Muttersprache korrigiert, so daß auf jeder Seite (wirklich ohne Ausnahme!) Druckfehler (vor allem Verflüchtigung sehr zahlreicher Akzente) erhoben werden können. Die Verwendung deutscher Anführungszeichen in nichtdeutschen Texten wirkt fremd und unschön. Die deutschen Regeln für die Silbentrennung sind nicht ohne weiteres auf andere Sprachen anwendbar („st" ist z. B. nur im Deutschen untrennbar). Bei Nr. 7556 hätte angegeben werden müssen, was in dem Band missionsgeschichtlich relevant ist. Oder waren die Herausgeber der Ansicht, daß die *Misiones argentinas en archivos europeos* (sowie die wissenschaftlichen Missionen anderer Länder, die sich an der Herausgabe der betreffenden Reihe beteiligt haben) sich nur mit Missionsgeschichte befaßt hätten? Dieser Rezensionstext scheint mir nicht der Ort für eine Liste von Veröffentlichungen, die den Herausgebern entgangen sind. Es sei lediglich auf den ergiebigen Artikel *Amérique latine* von P. Termoz im *Dictionnaire de Théologie Catholique* (I [1903], 1081—1107) aufmerksam gemacht.

Wer auch immer sich mit dem Studium von Mission und Kirche in Amerika befaßt, muß auf die fünf Bände (II und III jetzt als fotomechanische Nachdrucke auch bei Herder) *Amerikanische Missionsliteratur* zurückgreifen. Möchten die Bände auch in der Neuen Welt die Verbreitung finden, die sie verdienen.

Münster. Werner Promper.

Hastings, Adrian: **Das schwarze Experiment.** Kirche und Mission im modernen Afrika. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1969. 348 S.; Ln DM 25,80.

Wenn es sich auch um eine Sammlung von (meist) bereits veröffentlichten Artikeln handelt, bilden diese doch zusammen ein lesenswertes Afrika-Buch, das mit Kritik und Mut zu neuen Vorstellungen an die realen Probleme der Kirche Afrikas herangeht (vgl. unsere längere Besprechung über die englische Originalausgabe in: ZMR 1969, 175f). Das wichtigste Kapitel scheint uns das über das Priesteramt zu sein (255—334). Von der pastoralen Lage, vom Recht der Christengemeinden auf die Eucharistie her (nicht von dem in Frage gestellten Zölibat her!) wird mit erdrückendem Zahlenmaterial und ernsten Überlegungen eine Pluriformität des Priesterbildes gefordert, Priester mit und ohne Zölibat, mit und ohne akademische Bildung. Wer das liest, versteht, warum der Papst in seinem Brief an den Staatssekretär die Frage des Zölibates für die Missionen noch irgendwie offen ließ. — Der schreierische und rassendiskriminierende neue Titel der deutschen Ausgabe ist für ein so sachliches Buch schlecht am Platz.

Freiburg (Schweiz). Walbert Bühlmann OFMCap.

Romaniuk, Kazimierz: **Księga Mądrości** (Pismo Święte Starego Testamentu, hrsg. von Stanisław Łach, VIII/3) Poznań — Warszawa: Pallottinum 1969. 275 S.; Ln 80 Zł.

Dąbrowski, Eugeniusz: **Listy do Koryntian.** (Pismo Święte Nowego Testamentu, hrsg. von E. Dąbrowski, VII) Poznań: Pallottinum 1965. 543 S.; Ln 130 Zł.

Hier liegen wieder zwei Bände des großen wissenschaftlichen Kommentars zur ganzen Bibel vor, den die Katholische Universität Lublin/Polen seit einigen Jahren herausgibt. Daß der Band über die beiden Korintherbriefe so spät besprochen wird, liegt nicht am Rezensenten; er hat diesen Band erst vor kurzem zugesandt bekommen.

Wie die früheren Bände enthalten auch diese beiden eine sehr umfangreiche Bibliographie, eine ausführliche Einleitung über In-

halt, Entstehung, Gattung, Theologie, Text- und Exegesegeschichte des betreffenden biblischen Buchs, die polnische Übersetzung, die die oberen Zeilen jeder Seite einnimmt und durch eigene textkritische Anmerkungen begründet wird, darunter in zwei Spalten den Kommentar, der in eingeschobenem Kleindruck noch weitere zahlreiche Literaturangaben enthält; an den Kommentar schließen sich größere Exkurse an, am Schluß stehen die Register, im Kor-Band ein Resümee der in der Einleitung behandelten Fragen und eine Darlegung des Plans und der Grundsätze, die die Herausgeber mit ihrem Kommentarwerk verfolgen, in französischer Sprache.

Romaniuk legt hier einen ausgezeichneten Kommentar zu dem leider so selten kommentierten Buch Sapientia Salomonis vor. Die Literatur ist bis 1968 verarbeitet.

In der Einleitung begründet R. seine bereits in RivBibl 15 (1967) vertretene Auffassung, daß Sap das Werk des griechischen Übersetzers von Sir ist und um 80 v. Chr. in Alexandrien geschrieben wurde. Vergleichende Listen von griechischen Termini und Redewendungen zeigen einen engen literarischen Zusammenhang zwischen griech. Sir und Sap auf, und die Retuschen theologischer Art (z. B. Umdeutungen im Sinn des Jenseitsglaubens), die der griech. Übersetzer am hebr. Text von Sir vornimmt, stimmen mit der Theologie von Sap überein. Das Buch Sap bildet eine literarische Einheit wenigstens in dem Sinn, daß der Verf. gegen Ende seines Lebens mehrere frühere selbständige eigene Abhandlungen unter einem einheitlichen theologisch-literarischen Plan überarbeitet und zu einem neuen Werk vereinigt hat. So entspricht das Buch genau der hellenistischen Gattung der „Synkrisis". Ausführlich setzt sich R. mit der Theorie von F. Zimmermann (JQR 57, 1966, 1—27, 101—135) auseinander, nach der Sap die Übersetzung eines aramäischen Weisheitsbuchs sein soll, das in den ersten beiden Jahrzehnten des 1. christl. Jahrhunderts entstanden wäre, und weist dessen Argumente mit durchschlagenden Gründen zurück.

Wenn auch nicht alle Exegeten sich durch R. werden davon überzeugen lassen, daß der Verf. von Sap identisch mit dem griech. Übersetzer von Sir ist – da R. griech. Sir um ca. 130 v. Chr. datiert, muß er die Übersetzung von Sir beinahe in die Jugendzeit und die Abfassung von Sap in das hohe Alter des Verf. ansetzen –, verdienen die Ausführungen zur Umwelt, zur Theologie, zur Sprache und zur Gattung des Buches Sap sowie der gediegene Kommentar die größte Beachtung der Exegeten; leider wird dem die polnische Sprache im Wege stehen. Aber allein die fast lückenlosen Literaturangaben und die in der Regel auch dem Fachmann, der nicht Polnisch versteht, verständlichen textkritischen Anmerkungen rechtfertigen es, daß wenigstens die exegetischen Seminare den Kommentar anschaffen.

Nicht nur für den Alttestamentler, sondern auch für den Neutestamentler ist der lange Exkurs über die Verwendung von Sap im NT (245—260) von großem Interesse. Freilich zwingen nach Meinung des Rezensenten nicht alle vergleichsweise nebeneinandergestellten Texte aus Sap und NT zu dem Schluß, den R. auf Seite 260 zieht: „Das Buch der Weisheit kennen alle inspirierten Autoren des NT. Unsere Untersuchung erlaubt aber die Behauptung, daß dieses Buch eine besonders hervorragende Rolle in den Schriften des hl. Paulus spielt. Die ganze Geschichte von Schöpfung und Fall des Menschen las der hl. Paulus nicht einfach aus den geschichtlichen Büchern des AT, sondern durch die theologischen Reflexionen des Verf. des Weisheitsbuchs hindurch."

R. hätte seinen Fachkollegen in der übrigen Welt einen großen Dienst erwiesen, wenn er wie der Kommentator der Korintherbriefe seine wesentlichen in der Einleitung und im Exkurs entwickelten Gedanken in einem franz., englischen oder deutschen Resümee zusammengefaßt hätte. Vielleicht darf man an den Herausgeber des Kommentars zum AT die Bitte richten, in kommenden Bänden solche Zusammenfassungen in einer der genannten Sprachen vorzusehen.

Zum Kommentarband von Dąbrowski kann der Rezensent zwar nicht als Fachmann für das NT, sondern nur allgemein als Exeget Stellung nehmen. Er meint aber sagen zu müssen, daß er selbst vor allem die Partien der Einleitung und die Exkurse, die sich mit der geistig-religiösen Umwelt des Paulus beschäftigen, mit großem Interesse gelesen hat. D. rechnet nur mit vier Briefen des Paulus an die Korinther und hält die Theorie, wonach die beiden kanonischen Kor-Briefe Bruchstücke der beiden oder gar noch anderer verlorengegangener Paulusbriefe enthalten, für nicht genügend begründet. Unter Heranziehung des gesamten Quellenmaterials zeichnet D. die politische und geistige Geschichte sowohl der Geburtsstadt des Apostels Tarsus wie auch der Stadt Korinth. In den umfangreichen Exkursen geht er der Frage nach, wie weit Paulus durch den Platonismus, den Stoizismus und die hellenistischen Mysterienreligionen beeinflußt war, wobei er besonders die wichtige Rolle hervorhebt, die die Stadt Tarsus als Vermittlerin griechisch-römischer und orientalischer Geistigkeit gespielt hat. Er kommt dabei zum Ergebnis, daß Paulus die wichtigsten Werke Platons und die in den Schulen von Tarsus gelehrten Gedanken der Platoniker und der in Tarsus tätigen Stoiker gekannt haben muß, wenn er in seiner Heimatstadt griechische Bildung genossen hat. Der hellenistische Mysterienkult begegnete ihm nicht nur in Tarsus, sondern auch überall auf seinen Reisen. Seine rabbinische Bildung, vor allem aber seine Begegnung mit dem auferstandenen Christus haben ihn befähigt, die ihm geläufige Sprache und Gedankenwelt des Hellenismus umzuprägen und seiner eigenen Theologie anzupassen. Nicht zu kennen scheint Paulus die Philosophie und Theologie des Philo von Alexandrien.

Der Kommentar, der ebenfalls sich durch klare Gedankenführung und reichliche zusätzliche Literaturangaben auszeichnet, bewegt sich in traditionellen Bahnen und bietet – wenigstens nach dem Eindruck, den der Rezensent gewonnen hat – wenig Neues. Exegetisch kaum zu rechtfertigen ist die Übersetzung des umstrittenen 1 Kor 7,36: Hier gibt D. das Wort παρθένος mit „Tochter, die noch Jungfrau ist" (poln. *córka dziewica*) wieder, obwohl es doch gerade umstritten ist, ob es sich um die eigene Tochter eines Vaters handelt. Der in diesem Zusammenhang höchst interessante Artikel von G. R. Castellino in: Mélanges Eugène Tisserant, Città del Vaticano 1964, 31–42, ist dem Kommentator entgangen bzw. zur Zeit der Abfassung vielleicht noch nicht bekannt gewesen.

Auch für diesen Band gilt: Er sollte in keinem wissenschaftlichen Seminar für Exegese fehlen, selbst wenn kaum jemand der Benützer Polnisch versteht, weil ihn die reichhaltigen Literaturhinweise und die vielen griechischen und lateinischen Quellentexte, die D. oft in recht umfangreichen Auszügen zitiert, unentbehrlich machen.

München. Josef Scharbert.

Delekat, Lienhard: **Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum.** Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen. Mit zwei Exkursen. Leiden: E. J. Brill 1967. VIII; 432 S.; Ln Gld 68,—.

Verf. siedelt in vorliegender, von der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsgrundlage angenommenen Monographie diejenigen Psalmen privater Beter, in denen von Anfeindung die Rede ist (vgl. Untertitel), im Bereich der atl Institutionen „Asylie" und „Schutzorakel" am Zionheiligtum an (vgl. Haupttitel).

Unter der für Verf. heute als erwiesen geltenden Voraussetzung, daß der Sprecher der betreffenden Psalmen jeweils wirklich ein Einzelner (kein Kollektivum!), die Not im allgemeinnen nicht Krankheit, sondern Feindbedrängnis, und die Mehrzahl dieser Psalmen vorexilisch ist, beantwortet er zunächst die Frage, welchen „Sitz im Leben" die einschlägigen Gebete hatten, um im Hauptteil der Untersuchung zu klären, ob die Beter Repräsentanten des Volkes, also Könige und Heerführer (H. Birkeland) oder Privatleute sind.

Da dem Verf. Birkelands nationale Deutung (Gebete eines königlichen Ichs angesichts nationaler Feinde) schon gleich zu Anfang kaum wahrscheinlich vorkommt, die Beter und ihre Feinde somit Privatleute sein müssen, spitzt sich die Frage darauf hin zu, warum sich die Beter der Feindklagepsalmen dann an Gott statt an das weltliche Gericht um Schutz wenden (5). Der bisher einzig brauchbare Lösungsversuch von H. Schmidt (Gebete der Angeklagten) kann nach D. die in die Situation des Untersuchungshäftling kaum passenden Schutzbitten nicht erklären, weshalb ihm die von A. Bentzen zeitweilig vertretene Deutung weniger Psalmen (zuletzt: Ps 27) als Asylbittgebete als der richtigere Ansatz gilt, der aber noch nicht konsequent zu Ende geführt ist und den Psalmen, die nicht Asylbitten, sondern bloße Schutzspruchbitten sind, kaum voll gerecht wird.

Bei der Behandlung der Frage nach dem Zweck der Aufzeichnung der Schutzbittgebete geht D. in gewisser Anlehnung an H. Gunkel zunächst davon aus, daß die Feindklagepsalmen keine Kultformulare sind (gegen S. Mowinckel), sondern (nun auch gegen Gunkel) „raffende Nachdichtungen wirklicher Prosagebete" (13); sie haben somit als literarische Produkte keinen „Sitz im Leben" (268). Das Problem, weshalb sie denn überhaupt niedergeschrieben wurden, löst Verf. auf eine recht überraschende Weise: die betreffenden Psalmen waren Gebetsinschriften an den Wänden des (Jerusalemer) Heiligtums bzw. an dort aufgestellten Stelen, wodurch sich auch ihre Überlieferung erklärt. Die den individuellen Klageliedern bisweilen folgenden Dankgebete seien in Wirklichkeit Erhörungsbekenntnisse, die D. Erhörungssubskriptionen nennt, da sie den an heiliger Stätte niedergeschriebenen Schutzbittgebeten nach Erhalt von Erhörungsgewißheit später hinzugefügt seien. — Das Problem, daß sich in den Gebetsinschriften-Sammlungen auch Klagepsalmen befinden, deren Beter zwar auch über Anfeindungen klagt, aber nicht geradezu durch Feinde bedroht ist, sucht Verf. dadurch zu lösen, daß auch diese sog. Gottentfremdetenpsalmen (wie schon die Schutzbittgebete) Bitten in Erwartung eines göttlichen Gnadenzeichens seien; denn ein ursprünglich für sich erbetenes Gnadenzeichen hätte — so mutmaßt D. — erst einmal in der Öffentlichkeit dokumentiert, die Angefeindeten schützen können.

Im Hauptteil, der letztlich ein Kommentar zu den fraglichen Psalmen ist, sucht Verf. nicht nur allgemein jeweils die Beter, die Feinde und den Grund der Anfeindung näher zu bestimmen, sondern er bemüht sich auch, gleichzeitig die Art der Erkundung des Willens der Gottheit

auf Grund der Texte zu rekonstruieren (Kap. I: Omina), bei den Schutzbittgebeten (Kap. II) Formen und Zweck der Schutzsprüche zu erheben, sowie (Kap. III) die Frage nach den Aufnahme-Schutzsprüchen, den Asylflüchtlingen selbst und dem Zweck der Asylflucht zu beantworten, ehe er in Kapitel IV (Asylie und Hierodulie) an Hand der fraglichen Texte Einzelfragen nachgeht: während die eine Gruppe der Schutzsuchenden nach Erhalt eines Schutzspruches, der gewöhnlich eine Bürgschaft für Gläubiger gewesen sei, das Asyl wieder hätten verlassen können (vgl. Kap. III), bestehe die andere Gruppe (so Kap. IV) aus solchen, die sich der Gottheit als Tempelsklaven geweiht hätten; aufgrund eines günstigen Orakelentscheids seien diese Selbstdedikanten vom Priester (bzw. am Zionheiligtum vom König) durch Sklavenadoptionsfreilassung zum niederen Tempeldienst (z. B. als Schwellenhüter und Tempelsänger) zugelassen worden. Für den Fall, daß das Orakel geschwiegen habe, seien die Selbstdedikanten den Hungertod gestorben.

In zwei sich anschließenden Exkursen handelt Verf. über Nachrichten außerhalb des Psalters bzgl. des Asylwesens in Israel sowie über den Gottesnamen Elohim im 2. und 3. Psalmenbuch. Im letzteren Beitrag ist Verf. nicht nur der Auffassung, daß im sog. Elohistischen Psalter אלהים keineswegs redaktionelle Retouchierung eines ursprünglichen יהוה sei, sondern er plädiert im Gegenteil sogar dafür, daß ursprüngliche kanaanäische Gottesnamen wie בעל (Herr) oder צדק (Gerechtigkeit) nicht selten später in den Psalmen durch „Jahwe" ersetzt worden sind, weil sie als anstößig galten.

Dem von detaillierten religionsgeschichtlichen und philologischen Kenntnissen zeugenden Werk D's gebührt sicher die Beachtung der exegetischen und religionsgeschichtlichen Wissenschaft. Man sollte sich jedenfalls davor hüten, es wegen seiner höchst unkonventionellen, ja für die Psalmenexegese sogar revolutionierend erscheinenden Ergebnisse einfach zu ignorieren. D.s Verdienst besteht allerdings mehr im Negativen als im Positiven. Seine mit Nachdruck vertretene Frühdatierung der Psalmen stellt jene exegetische Richtung in Frage, die den Psalter als eine Art Anthologie aus Stellen des Alten Testaments, speziell der Schriftpropheten versteht. In gleicher Weise trägt sie aber auch den Psalmen als literarischen Erzeugnissen weit mehr Rechnung als etwa die stark vom Kult herkommende Psalmenexegese von H. J. Kraus; sehr wahrscheinlich sind ältere Psalmen hier und da von späten Psalmendichtern ausgeschrieben, ganz sicher aber jüngere Psalmen durch schriftgelehrte, aus anderen Liedern schöpfende „Glossen" erweitert worden. Auch dürfte kaum jedes individuelle Klagelied für den Vortrag im Heiligtum gedichtet worden sein. Wie wäre es denn auch möglich, daß Elemente der individuellen Klagelieder bei der Abfassung von Weisheitspsalmen wie Ps 119 und 139, die sicher nicht an heiliger Stätte vorgetragen wurden, Verwendung finden konnten?. Der „Sitz im Leben" der einzelnen Psalmen ist sicher komplizierter als man gemeinhin in der kultisch orientierten Psalmenexegese annimmt.

D.s Arbeit bemüht sich, den literarischen Charakter sicher nicht weniger privater Psalmen wie den offensichtlich kultischen Bezug dieser nichtkultischen Gebete mittels relitionsgeschichtlicher Parallelen (Steleninschriften im ptolemäischen Ägypten) miteinander zur Deckung zu bringen. Ist dies, so muß man fragen, durch die Erklärung so vieler Psalmen als Gebetsinschriften im Rahmen des Asylwesens gelungen? Die Frage kann nach genauer Prüfung nur verneint werden.

Zunächst sei D.s Position bzgl. des „Sitzes im Leben" der fraglichen Psalmen untersucht. Es ist nicht einzusehen, weshalb schon durch die Hinweise der Klagepsalmen auf den Vorgang des Betens (Rufen, Schreien, Stöhnen usw.) ihr dichterischer Vortrag ausgeschlossen erscheint (vgl. 12f). Mit der gleichen Begründung könnte ein Späterer behaupten, eine ganze Anzahl unserer kirchlichen Buß- und Bittlieder sei nicht für den Vortrag bzw. den Gottesdienst gedichtet. Einen Vortrag der Klagepsalmen in der Terminologie des Dankliedes (Singen, Spielen usw.) zu erwarten, wäre absurd. Daß die Beter bisweilen auf ihr schon zurückliegendes oder lange andauerndes Klagen verweisen (vgl. Ps 22,3; 55,17ff) usw., schließt doch keineswegs aus, daß sie die Psalmen nicht im Heiligtum vorgetragen haben. Zweifelhaft bzw. ausgeschlossen ist ein solcher Vortrag nur dann, wenn der Beter offensichtlich schwerkrank oder im Ausland ist.

Der atl Ansatz zur Deutung der privaten Feindpsalmen als Gebetsinschriften, die von LXX mit στηλογραφία wiedergegebene Psalmenüberschrift מכתם in Ps 16; 56–60 ist mehr als problematisch. Der Autor muß selbst in dem Jahre später verfaßten Anhang (381–401) bezweifeln, „daß die ursprünglichen literarischen Einheiten schon von den Verfassern der Überschriften in der Hauptsache richtig erfaßt sind" (382); ganz abgesehen davon, ob מכתם überhaupt mit στηλογραφία übersetzt werden kann (Köhler verzichtet in seinem Lexikon auf eine Übersetzung!). Da der LXX-Übersetzer des Psalters sicher in Ägypten lebte, hat er vielleicht nur eine ihm bekannte ägyptische Einrichtung einfach für den Jerusalemer Tempel vorausgesetzt. Verf. muß für 4 Psalmen (Ps 5; 70; 141f) selbst zugeben, daß sie kein Erhörungsbekenntnis aufweisen (19), was besonders bei dem recht alt erscheinenden Ps 142 merkwürdig ist. Wenn D. dennoch an ihrem Charakter als Gebetsinschriften festhält, nur weil sie sich eben in Sammlungen von Gebetsinschriften befänden (21), so überzeugt diese Begründung angesichts der oft unter rein äußerlichen Gesichtspunkten vorgenommenen Sammlungen keineswegs. Daß sich ausgerechnet zwei mit מכתם überschriebene Gebete, wie Ps 58 und 60, nicht leicht als Gebetsinschriften erklären lassen (vgl. 18), macht die These noch unwahrscheinlicher. Eine bloße Behauptung ist es ebenfalls, daß Ps 34 eine Erhörungssubskription zu Ps 35 und Ps 16 eine solche zu Ps 17 sei (vgl. 18f).

Schließlich wird der Leser vollends stutzig, wenn er nach Vergleichung der schon erwähnten Ergänzungen im Anhang („Beobachtungen zur Abgrenzung der kleinsten literarischen Einheiten in den Psalmen") mit den entsprechenden Ausführungen im Korpus der Arbeit feststellen muß, daß Verf. von den auf S. 18 aufgeführten 25 Erhörungssubskriptionen eine ganz aufgegeben hat (Ps 16 zu Ps 17), da er in Ps 16,6–11 und 17,14f nun selbst Erhörungsbekenntnisse vermutet, 9 weitere (in Ps 11; 28; 31A; 31B; 54, 56; 71B; 140) nun als Dankgebete, Opferdankgebete, Königsbitte (?), ja teilweise als Schutzbitten, sei es rein oder mit anderen literarischen Formen vermischt, versteht, so daß man in ihnen schwerlich noch eine Erhörungssubskription sehen kann. Die Verwunderung mehrt sich noch, wenn der Autor in dem erwähnten Anhang selbst eingesteht, daß mehrere Psalmen aus Gedichten verschiedener (!) Verf. zusammengesetzt seien (Ps 3–6; 17 ?; 22; 27f; 31; 57; 62; 94; 141). Wie Verf. in Anbetracht der im Anhang gemachten tiefgreifenden Korrekturen noch im Vorwort (VIII) schreiben kann „Einzelheiten meiner Auslegung werden dadurch in Frage gestellt, ihre Grundgedanken aber bestätigt" ist unerfindlich, zumal er im Anhang (384) noch zugeben muß, daß die jerusalemer Herkunft der meisten Gedichte fraglich wird und das Problem der Datierung und der Berührungen zwischen den Gedichten komplizierter geworden ist. Mit dieser, vom Verf. schließlich selbst nur noch mit größter Reserve vertretenen Frühdatierung der Psalmen wie auch mit der (im Anhang recht modifizierten) Gebetsinschriften-Theorie aber steht und fällt D.s These überhaupt. Ist erst der Schlüssel zur religions- und kultgeschichtlichen Deutung der fraglichen Psalmen schadhaft geworden, so muß diese Deutung ebenfalls problematisch erscheinen. Schließlich erweckt D.s Methode den Eindruck einer *petitio principii*: indem er von vornherein allein aufgrund der erwähnten LXX-Übersetzung des dunklen Psalmentitels sowie von religionsgeschichtlichen Parallelen (ptolemäisches Ägypten, Arabien) die fraglichen Psalmen als Gebetsinschriften deutet, ohne nur auf eine einzige derartige Stele aus Kanaan verweisen zu können, nimmt er letztlich einen Teil der Ergebnisse des Hauptteils schon vorweg. Man wird daher die soziologischen und besonders die religionsgeschichtlichen Ergebnisse des Hauptteils besonders kritisch prüfen müssen.

Für das Problem, wer die Schutz- bzw. Asylsuchenden waren, weshalb man Schutz bzw. Asyl suchte, und wer die Feinde waren, weiß D. sehr originelle Lösungen.

Den in den relativ späten weisheitlichen (!) Psalmen 9/10 und 37 bis zur Todfeindschaft gehenden Gegensatz zwischen dem רשע und dem עני (vgl. Ps 10,8f; 37,12) vermutet D. auch in den älteren Psalmen, selbst wenn עני und Parallelbegriffe garnicht vorkommen, und faßt ihn, aufgrund seiner problematischen Deutung von עני in Ps 37 (wie auch sonst im AT) als „besitzlos", als einen soziologischen Gegensatz zwischen Gläubigern und Schuldnern. Einschlägige Urkunden aus dem ptolemäischen Ägypten lassen wohl kaum den Schluß zu, „daß auch das Asyl des Zionheiligtums von Leuten aufgesucht wurde, die sich drohender Schuldhaft entziehen wollten" (89). Dies aber vermutet D. in den Psalmen 25; 31,2–9; 71,4–24; 86,1–13.14–17. Dagegen spricht aber nicht nur die willkürliche Zerlegung von Ps 31 (in V. 11–13 ist schwere Krankheit die primäre Not!), sondern auch die späte Entstehungszeit von Ps 25 (akrostichisches Gebet!) und des anthologieartigen Psalms 71, dessen Zerlegung in V. 1–3 und V. 4–24 gleichfalls ungerechtfertigt erscheint. Daß es sich bei dem Beter des (auch nach Meinung D.s) jungen Psalms 86B (V. 14–17) um einen Bauern, der Mißwirtschaft gehabt hat, handeln soll, ist eine bloße Eintragung in den Text. Noch unwahrscheinlicher ist D.s These, die Beter von Ps 9/10; 35 + 34

(!), 40; 56 und 109 seien des Diebstahls verdächtigt gewesen. Es ist reichlich phantasievoll, anzunehmen, in Ps 10,7—10 werde auf reiche Grundbesitzer angespielt, die sich versteckten, um die Besitzlosen bei einem Diebstahl (wohlgemerkt: einer Art Selbsthilfe-Diebstahl) zu erwischen (111); denn nach Ps 10,8 bringt der Frevler den Unschuldigen um, Diebstahl aber war, wie D. S. 111 selbst zugibt, in Israel kein Kapitalverbrechen, weshalb D. einen Meineid bei Eigentumsvergehen supponieren muß, für den im Alten Testament die Todesstrafe als juridische Sanktion ebensowenig belegt ist.

So läßt D.s Lösung mehr Fragen offen, als sie beantwortet. Der grundlegende Fehler seiner soziologischen Deutung ist, daß D. die primär theologische Bedeutung der Termini אביון, עני und Synonyma in den Psalmen einfach nicht zur Kenntnis nimmt, wie ihm überhaupt der Blick für die vom kultischen Gebrauch bestimmte Topik der Psalmensprache abgeht. Sein Bemühen, alle einschlägigen Wendungen möglichst real und nicht metaphorisch zu verstehen, verleitet ihn z. B. zu dem recht gezwungenen Versuch, den Kriegsterminus לחם (ים) in Ps 56,2f dadurch seiner Deutung anzupassen, daß er den anstößigen Wortstamm לחם nicht als sekundäres Qal der Niphal-Form, sondern als „essen" (also: Fresser) begreift (126), obwohl er den gleichen Ausdruck in Ps 35,1 mit „die mich bekriegen" übersetzen muß (vgl. 114). Gerade der letztgenannte Psalm 35 entzieht sich durch die Fülle seiner verschiedenartigsten Feindbilder (Krieger, Jäger, Falschzeugen) jeglichem wörtlichen Verständnis.

Es ist kurios, welche Motive für Asylflucht D. in den fraglichen Psalmen entdeckt: So dient sie in Ps 65 Landarbeitern als Kampfmittel gegen ihre Landbesitzer (180), sie ist somit eine Art Streikersatz (!). Wiederum handelt es sich um eine bloße Eintragung aufgrund dessen, daß im Psalm vom Verlangen nach Sättigung am Gut des Tempels (V. 5) und von der durch Jahwe verursachten Fruchtbarkeit der Felder (V. 10—14) die Rede ist. Der Hinweis auf solche „Streiks" im ptolemäischen Ägypten und im mittelalterlichen Deutschland (!) ist müßig (179f), wenn im AT selbst jegliche Andeutung fehlt.

Zweifel an der religionsgeschichtlichen Seite der These D.s erheben sich schon deswegen, weil (unter Absehung von Ps 5) ausgerechnet ein akrostichisches, also relativ spät, keineswegs vor Josia (gegen D.) entstandenes Gebet, der 3. der nur syrisch erhaltenen (nichtkanonischen) Psalmen am deutlichsten die kultische Gelegenheit erkennen lassen soll, anläßlich deren er gebeten worden sei, nämlich: vor der Inkubation (vgl. 44). Daß der in Z. 30f (der Textwiedergabe bei D.) Erhörungsgewißheit bringende Schlaf im Tempel stattgefunden habe, ist keineswegs gewiß; vielmehr läßt die Bemerkung des Beters, daß er seine Hände zu dem heiligen Wohnplatz hin ausgebreitet habe (Z. 2), schließen, daß er sich höchstens vor, nicht im Tempelbereich befand. — Ps 5, dessen Beter für seine Gebetsrufe beim Opfer am anderen Morgen um Gehör bittet, ist ein ebenso zweifelhafter Kronzeuge für die betreffende kultische Gelegenheit, bei der er gebetet worden sein soll, nämlich im Hinblick auf ein Opferzeichen; denn die singuläre Bezeichnung Jahwes als „mein König" (V. 3), die auf anthologisches Verfahren weisende Fülle der Feindbezeichnungen und schließlich der kunstvolle Aufbau des Gebetes selbst legen ebenfalls eine späte Entstehungszeit nahe. — Ebenso fraglich ist es, ob Ps 64 auf ein Pfeilorakel anspielt; selbst, wenn die Tummim überhaupt Lospfeile gewesen sein sollten, wird man den in V. 8 erwähnten Pfeil Jahwes ungezwungener auf Jahwes Krankheitspfeil deuten dürfen.

Sehr ungünstig für D. ist, daß an keiner Psalmstelle der atl Gestus des Asylsuchens, das Ergreifen der Hörner des Altars (1 Kg 1,50; 2,28) durchscheint und das alttestamentliche Wort für Asylflucht נוס (Dt 19,3f. 5 u. ö.) niemals im fraglichen Zusammenhang gebraucht wird. Hypothetisch bleibt auch D.s Vermutung, der Beter spiele mit der Wendung, daß er sich auf Gott geflüchtet habe (Ps 71,1; vgl. 58,2), auf ein Berühren des heiligen Felsens an; denn vieles spricht dafür, daß sich über dem heiligen Felsen das auch in der Königszeit wohl Laien nicht zugängliche Allerheiligste befand. Dafür, daß an der (textlich äußerst dunklen) Stelle Ps 141,5 die Asylschützlingssalbung ausdrücklich erwähnt sei (233), kann D. streng genommen nur die sicher sehr späte Tradition von Num 35,25 anführen, wonach der Hohepriester gemäß der von der *sententia communis* abweichenden Deutung D.s (!) die ins Asyl geflohenen Totschläger gesalbt habe (316f). Somit ist der Grund des auf den fraglichen Psalmstellen errichteten religionsgeschichtlichen Gebäudes D.s kaum tragfähig. Überhaupt sind die häufigen recht gewagten Konjekturen und eigenwilligen philologischen Ableitungen D.s These nicht günstig; man hat sogar bisweilen den Eindruck, daß sie nur die vorgefaßte kultfunktionale Interpretation der einschlägigen Psalmen stützen sollen.

Darüber, daß der Gottesname Elohim im sogenannten elohistischen Psalter ursprünglich nicht für „Jahwe" eingesetzt sei (vgl. den Exkurs 343—380) ließe sich noch diskutieren, nicht jedoch über die Ansicht, „Jahwe" und „Elohim" seien Ersatz für „Baal" (366); dies wäre nur akzeptabel, wenn die Mehrzahl der Psalmen tatsächlich so alt wäre, wie D. annimmt. Jedoch hat D., wie schon oben bemerkt, im Anhang selbst einige Zweifel an der Richtigkeit seiner Frühdatierung geäußert.

Somit muß das Urteil über den Wert vorliegender Arbeit, trotz vieler richtig gesehener Einzelheiten, recht negativ ausfallen. D. ist in den Fehler Mowinckels, Schmidts und Birkelands verfallen, eine im Prinzip keineswegs falsche Deutung gewisser Psalmen auf so gut wie alle private Feindpsalmen zu übertragen. Die Differenzierung D.s im später verfaßten Anhang seiner Untersuchung hätte man sich schon in seiner Monographie selbst gewünscht: ihr Ergebnis wäre dann sicher annehmbarer geworden.

Für die künftige Psalmenexegese ergibt sich somit im wesentlichen dies: Man wird bei der Deutung der privaten Feindpsalmen bei den Erkenntnissen Schmidts und (in abgeschwächtem Maße) Delekats ansetzen dürfen, aber weit mehr als diese beiden Autoren die kultbedingte Topik der Psalmensprache berücksichtigen und prüfen müssen, inwiefern nicht theologische (keineswegs bloß religionsgeschichtliche!) Gegebenheiten, etwa die urbildliche Gestalt des Leidenden (vgl. Kraus, Psalmen, 177) resp. des leidenden Gerechten, auf die individuellen Klage- und Danklieder und weitere Psalmen (vgl. Ps 119!) eingewirkt haben, worüber Rez. demnächst eine Monographie vorzulegen gedenkt.

Fulda. Lothar Ruppert.

Lipinski, E.: **Le poème royal du Psaume LXXXIX 1—5.20—38.** (Cahiers de la Revue Biblique 6) Paris 1967. 110 S.; br. F 37,—.

Angeregt durch die Veröffentlichung eines Fragmentes des Ps 89 unter den Texten von Qumran (4 Q Ps 89) [1], widmet L. den Versen 1—5 und 20—38 dieses Liedes eine eingehende Untersuchung. Diese beiden Abschnitte, die inhaltlich und thematisch zusammengehören, werden sicherlich zu Recht aus dem langen Psalm herausgelöst und für sich gestellt. V. 6—19 sind ein kosmischer Hymnus, der nach L. aus dem Norden stammt und 7 Strophen zu je 4 Halbversen umfaßt; V. 39—52 seien in der Zeit nach 609 v. Chr. anzusetzen (21f). Auch der Königspsalm (2—5.20—38) umfasse 7 Strophen gleicher Länge und eine Präambel (22f). Verfasserschaft, Textgestalt, die Bedeutung der einzelnen Worte und Wendungen, literarische Art, Orthographie und Abfassungszeit werden ausführlich diskutiert. Vor allem werden einschneidende Textänderungen und -umstellungen vorgenommen. Ausgehend von der durch 4 Q Ps 89 allerdings höchstens teilweise bezeugten Feststellung, daß die *matres lectionis finales*, Partikeln und Konjunktionen erst in späterer Zeit (im 9. Jh. v. Chr.) eingeführt bzw. beigegeben wurden (87), wird eine Reihe Lesarten als ursprünglich vorgeschlagen, die hier nicht im einzelnen erörtert werden können. Die LXX jedenfalls stützt in V. 20 *lbḥrjk* in 4 Q Ps 89 mit τοῖς υἱοῖς σου kaum. Υἱοῖς ist aus ὁσίοις (so richtig Rahlfs) im Text verderbt.

Die Versfolge wird in der Weise hergestellt, daß 2—5.20b—22.26.23. 24.25.27.28.31—35.36a.29.30.37.38 aufeinander folgen. Anlaß für diese Umstellung ist 4 Q Ps 89, wo nach V. 22 die Verse 26.33.28.31 stehen. Die Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken wird unter Heranziehung umfangreichen altorientalischen Materials teilweise neu bestimmt. Der Titel „Vater" bezeichne wohl, übereinstimmend mit der diplomatischen Terminologie des 2. Jahrh. v. Chr., den Suzerain (58). Aus den zitierten Texten ergibt sich aber anscheinend nur, daß er dem Höhergestellten gegenüber gebraucht wird. Die genannte Deutung ist nur dann richtig, wenn der Titel, was für Ps 89 bejaht wird (66), in einem Bundeskontext steht. Statt der üblichen Übersetzung „mit heiligem Öl", V. 21b, schlägt L. „mit dem Öl des Heiligtums" vor: David sei nach der Eroberung Jerusalems mit dem Öl des Ladeheiligtums gesalbt worden (45f), eine These, für die in den Davidserzählungen allerdings kein Anhaltspunkt gegeben ist. Der Psalm scheine eine Tradition vorauszusetzen, nach der David von Gott aus dem Heerbann heraus erwählt worden sei (42). Ob der Kampf mit dem Philister (1 Sam 17) dies sagen will (42), ist doch wohl nicht sicher, und die Geschichte von Davids Aufstieg spricht auch kaum für diese These. V. 26 wird dahingehend gedeutet, daß Jahwe dem David die Herrschaft über die Chaosmächte Yam-Neharoth verleiht (53). Vielleicht sei dies innerhalb des Thronbesteigungsrituals mit einer symbolischen Geste, indem der neue König seine Hand auf den „mythologischen Ozean" des Ehernen Meeres legte, zum Ausdruck gebracht worden (54). Mit der Tatsache, daß V. 26 vor V. 23 stehe, werde ein Text bezeugt, nach dem die geschichtlichen

[1] Siehe J. T. Milik, Fragment d'une source du Psautier (4 Q Ps 89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d' un phylactère dans la grotte 4 de Qumran: RB 73 (1966) 94—106, Pl. I—III.

Feinde des Königs die Inkarnation der Chaosmächte vorgestellt werden (55f). Die Richtigkeit dieser These hängt natürlich in erster Linie davon ab, ob die Versfolge wirklich in der angenommenen Weise die ursprüngliche ist. „Ich habe einmal bei meinem Heiligtum geschworen" — so wird V. 36a übersetzt — gibt Anlaß zu der Hypothese, daß der Schwur beim Tempel schon im alten Israel bekannt war: Das jahwistische Heiligtum in Jerusalem war „le mémorial de l'alliance éternelle, prétendument conclue entre le Dieu d'Israël et la dynastie davidique" und als solches Garant des göttlichen Schwures (76). Allerdings wird diese Deutung mit Hilfe eines Elephantine-Papyrus, in dem von einem Schwur bei dem Kultort die Rede ist, der anscheinenden Verbindung der Kolonie von Elephantine mit Bethel und der Übertragung auf den Jerusalemer Tempel gewonnen. Sie ruht also auf einer Kombination von Hypothesen.

Ein wichtiges Kriterium für die Abfassungszeit des alten Königsliedes in Ps 89 ergibt sich nach L. daraus, daß es jünger sei als das wahrscheinlich zu Beginn der Regierung Salomos geschriebene Testament Davids (1 Kg 2): Es sei in dem Psalm nicht mehr wie in dem Davidstestament die Treue zum Gesetz zur Bedingung für den Bestand der Dynastie gemacht (77). Tatsächlich ergäben sich, wenn diese „gesetzliche" Bundesvorstellung für den Königsbund aus 1 Kg 2 nachzuweisen wäre, wichtige Folgerungen wohl auch für die Bundesauffassung des Jahwisten. Jedoch gerade die Bezugnahme auf das Gesetz in Davids Testament (1 Kg 2,3—4) zeigt typisch dtr Ausdrucksweise: „Beobachte die Obliegenheit gegenüber Jahwe, deinem Gott, zu wandeln auf seinen Wegen, zu beobachten seine Satzungen, Befehle, Rechtsentscheide und Zeugnisse, wie geschrieben ist in der Tora des Mose . . . Wenn deine Söhne ihren Weg beobachten, wandeln vor mir in Treue mit ganzem Herzen und ganzer Seele . . ." Der Ausdruck „nicht wird ausgerottet werden für dich ein Mann vom Throne Israels weg" (1 Kg 2,4) dürfte die Exilssituation im Auge haben und von Jer 33,17 her übernommen sein. Aus 1 Kg 2 ergibt sich demnach nichts für die Entstehungszeit des alten Liedes in Ps 89. Eher könnte man bei V. 31—33 an die Ereignisse der Reichstrennung denken (86); doch sind die Verse so allgemein gehalten, daß sich eine historische Situation nicht sicher erschließen läßt. L. datiert Ps 89,2—5.20—38 in das Ende des 10. Jh. v. Chr. und hält Ethan, den Ezrahiter (89,1), einen Dichter am Königshof von Jerusalem, für den Autor. Er betrachtet den Psalm nicht als kultisches Orakel, sondern als literarisches Werk, das mit dem Ziel geschrieben wurde, die dynastische Idee akzeptabel zu machen (83; 86). Die Nathanweissagung scheine von diesem Lied abhängig zu sein (86).

L. hat in seiner ausführlichen Studie mit einer Reihe von Beobachtungen und Thesen in die Diskussion um die jerusalemische Königsideologie eingegriffen. Ebenso hat er vielfältige Anregungen für das Verständnis des Ps 89 gegeben. Deswegen, und nicht zuletzt wegen der Zitation und Verwertung eines umfangreichen altorientalischen Materials wird der Exeget dankbar zu diesem Werk greifen.

Würzburg. Josef Schreiner.

Kuhn, Peter: **Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen.** (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 17), München: Kösel-Verlag 1968, 122 S.; kart. DM 22,—.

Das Hauptergebnis der vorliegenden Untersuchung lautet: „Neben dem fernen Gott des Gesetzes kennt die Synagoge den nahen Gott, welcher sich aus erbarmender Liebe in Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung zu seinem Volk herabneigt. In vielfältigen Deutungen des alttestamentlichen Heilsgeschehens, vor deren Kühnheit die Synagoge oft selbst zurückschreckt, erfährt sie so mit und vielleicht noch vor der Kirche auf ihre Weise das Geheimnis der Menschwerdung" (109). Kuhn verbindet mit diesem Fazit „die Hypothese, daß das Urchristentum bereits vorhandene rabbinische Vorstellungen von der Selbsterniedrigung Gottes benutzt hat, um das Geheimnis der Inkarnation und der Passion des Erlösers zu umschreiben" (105).

Hauptergebnis und Hypothese werden dadurch erreicht, daß Kuhn im 1. Teil seines Buches 48 rabbinische Textgruppen inhaltlich und — allerdings nur sporadisch — formkritisch ordnet und untertitelt, um im 2. Teil aufgrund des selbstgeschaffenen Rasters diese jüdischen Texte in christlich-theologischer Formelsprache interpretieren zu können.

Die Implikationen von Ergebnis, Hypothese und Arbeitsweise des Verf.s kommen mehrmals in Einzelformulierungen zum Durchschimmern. Ähnlich wie im anfangs zitierten Satz spricht Kuhn immer wieder von den spezifisch rabbinischen Erfahrungen des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes. Die rabbinische Schriftdeutung sei über die Aussagen des AT hinausgegangen, sie habe den Theophanien des AT „inkarnatorische Züge der Selbsterniedrigung" zugeschrieben (98; vgl. auch 37. 86. 89). Sie habe sich dadurch der ntl und frühchristlichen Deutung des AT angenähert (95—97). Dabei sei die frühe Kirche dem AT aufgrund ihrer christologischen Erfahrungen bisweilen „wohl eher gerecht" geworden als der Rabbinismus (97). Letzterer habe zahlreiche „fruchtbare Mißdeutungen" des Bibeltextes getätigt (95). — Hinter dem Bemühen des Verf.s, Rabbinisches in christlicher Terminologie auszudrücken, steht sein Wille, einen Beitrag zur christlich-jüdischen Verständigung und zur schriftgemäßen christlichen Apologetik zu leisten (103—109).

Es bestehen jedoch deutlich Diskrepanzen zwischen dem Aussagewillen der Rabbinnen einerseits und jenem des Verf.s andererseits. Ein typisches Beispiel hierfür ist eine Stelle aus dem babylonischen Talmud, *Chagiga 13b*. Der *sensus obvius* der Stelle ist folgender: Gott, der durch die Offenbarung freiwillig zum Diener Israels geworden sei, habe Israel wegen dessen Sünden strafweise in die Gewalt des götzendienerischen Machthabers Nebukadnezar geben müssen. Dadurch sei Gott selbst indirekt zum Diener von Götzenverehrern geworden. Kuhn stellt diesen talmudischen Text unter den Titel: „Gott als Diener der Frevler um Israels willen" (31) und gibt ihm folgende Deutung: „Doch nicht nur die Fürsorge Gottes in der Zeit des Wüstenzuges wird als Dienst gesehen, den ER Israel leistet, sondern eigentlich jedes persönliche Eingreifen Gottes zu Israels Gunsten: Gott wird zum Krieger im Heer Nebukadnezars, da er Israel in die Hand einer Weltmacht dahingeben will" (66). — K. hätte jedoch beachten müssen, daß der betreffende *Chagiga*-Text ein Teil einer mit Hilfe rabbinischer hermeneutischer Prinzipien gestalteten esoterischen Spekulation im Anschluß an Ez 1,4 ist. Der Text will nicht einfach ein Dienstverhältnis Gottes Israel oder gar den Neubabyloniern gegenüber betonen. Vielmehr ergibt sich aus dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, daß er eine zeitbedingte rabbinische Theodizee, verbunden mit einer Warnung vor der Gefährlichkeit der Sünde Israels ist. Der Israels Sünden strafende Gott stehe hinter der schweren und anhaltenden Heimsuchung, unter der das Judentum durch die römischen Okkupanten — Nebukadnezar ist Typus der römisch-heidnischen Weltmacht — besonders seit 70 n. Chr. leide. Sein Bund mit Israel bestehe jedoch weiter. Die Juden sollten sich daher um Sündenfurcht und Vertrauenshaltung bemühen. Eine ähnliche zeitbedingte Einschärfung des atl Gottes- und Bundesgedankens steht etwa hinter Midrasch *Ex Rabba* 33,1, nach dem Gott die Tora an Israel verkauft und sich dadurch an das leidende Israel gebunden habe (33). Kuhn deutet auch diesen Text nur auf den dienenden Gott hin (70).

Was für die moderne Bibelkritik als unabdingbare Voraussetzung anerkannt ist, gilt auch — der Verf. hat dies weitgehend übersehen — im Falle des rabbinischen Schrifttums: Man kann es nicht ohne vorherige religionsgeschichtliche (nicht nur literarkritische) Rückfragen thematisieren. Sonst kommt man zu falschen Akzentsetzungen und zu Verbiegungen der hinter den rabbinischen Texten befindlichen Denkmodelle. Dem Verf. ist somit anzulasten, daß er den religionsgeschichtlichen Hintergrund der rabbinischen Texte zuwenig angeleuchtet hat. Dadurch werden auch seine Hypothesen über Beeinflussungen zwischen Rabbinismus und Urchristentum unsicher.

Andrerseits ist man ihm besonders für die Hebung einzelner rabbinischer Zentralbegriffe dankbar. In Abhängigkeit von den Forschungen von A. M. Goldberg gibt er eine gute Deutung des wichtigen rabbinischen Begriffes *Schekhinah* (Einwohnung Gottes in der Welt; bes. 40—42. 67—69). Unter der Voraussetzung des Glaubens an die bleibende Gegenwart Gottes im Kollektiv des Volkes Israel habe der Rabbinismus die gesamte Heilsgeschichte seit Adam unter dem Aspekt des Wohnens Gottes bei den Menschen betrachten und mit den Ausdrücken vom Kommen, Ruhen und Weggehen der *Schekhinah* beschreiben können (69). Auch die Ausführungen über Tora, Talmud und Midrasch (93. 103f) entsprechen durchgehend den rabbinischen Auffassungen.

Die christliche Theologie hat das großartige, aber äußerst schwierige rabbinische Quellenmaterial methodisch und inhaltlich erst anfangsmäßig in den Griff bekommen. Kuhns Untersuchung ist eine neuerliche Bestätigung dafür.

Mödling-Wien. Clemens Thoma.

Schwencke, Olaf: **Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494.** Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters und zur Verfasserfrage vorlutherischer Bibeln. Berlin: Erich-Schmidt-Verlag 1967. 206 S.; kart. DM 29,—.

Hauptquelle dieser Hamburger germanistischen Dissertation, deren Verf. auch in der Theologie bewandert ist, ist die mittelniederdeutsche Lübecker Bibel von 1494, „die bedeutendste" (15) unter den 18 vor Luther in Deutschland gedruckten volkssprachlichen Bibeln. Ziel der Arbeit ist es, in der Glossierung der atl Bücher von dem aus Vorlagen Stammenden die Eigenbeiträge des Glossators abzuheben, die Hauptinteressen seiner Auslegung

genauer zu charakterisieren, in die spätmittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte einzuordnen und dadurch seinen Standort und womöglich seine Identität zu bestimmen.

Es ist schon dem Titelblatt der Lübecker Bibel zu entnehmen, daß die Postillen des Nikolaus von Lyra ihre Hauptvorlage bilden. Sehr ausgiebig wird aber auch immer wieder die seit dem ausgehenden 12. Jh. die scholastische Bibelauslegung leitende *Glossa ordinaria* herangezogen (17—25). Außerdem scheinen gelegentlich Texte Hugos v. St. Viktor den Glossator zu beeinflussen. Ab 2 Kg 7,19 benutzt er zusätzlich die Kölner Bibel von 1478 als Vorlage.

Die Glossierung der atl Geschichtsbücher läßt nur spärlich eigene theologische Intentionen des Bearbeiters erkennen (27—48). Auch die Prophetenkommentare zeigen außer einer deutlicheren Hervorhebung der christologischen und paränetischen Momente wenig Originelles (51—57). In den Ijob-Glossen finden sich stärkere christliche Akzente als in der Kölner Vorlage (63—68), die Bearbeitung der Sprüche ist paränetisch gezielter (68—77) und der ausführliche Qoheletkommentar versucht öfter, die Texte des Lyraners zu aktualisieren (77—82).

Eine bestimmte Tendenz, die historisierende, auf das alte Israel bezogene Interpretation des Postillators auf die kirchliche Gegenwart zurückzulenken, wird in den Pss-Glossen offenkundig. Ekklesiologisch treten die Funktionen der Prediger, die Gottes Wort verbreiten, und der Lehrer, die die Schrift und die Väter studieren und die Ketzer abwehren, in den Vordergrund (83—114).

Das „interessanteste Buch" (115) der Lübecker Bibel ist das sehr ausführlich kommentierte Hohelied. Der Autor der niederdeutschen Kölner Bibel hatte es noch 16 Jahre zuvor nur lateinisch zu drucken gewagt, obschon seit dem 11. Jh. deutsche Übersetzungen vorlagen. Der Lübecker Bearbeiter überzieht dagegen seinen deutschen Hl-Text, um Mißdeutungen abzuwehren, mit einem dichten Glossengeflecht. Das Material dafür ist zunächst wieder hauptsächlich Lyras Postille entnommen, bis sich der Glossator, an einer Applikation des Hl-Textes auf die Geschichte Israels desinteressiert, nach dem 1. Kapitel von dieser Vorlage ziemlich abwendet, die er dann allerdings in den christlich interpretierten Kapiteln 7 und 8 wieder stärker heranzieht. Außerdem dient ab Hl 1,15 die *Glossa* als Fundgrube. Daher trägt die Hl-Auslegung vorwiegend ekklesiologisch-paränetischen Charakter. Lehrer und Prediger der Kirche werden besonders gerühmt, über Prälaten wird dagegen nur in allgemeinerer Weise, ohne besondere Erwähnung der Kardinäle und Bischöfe, gesprochen. Priester werden nur einmal, in einem Hinweis auf „der prestere ghiricheit", erwähnt (115—154).

Vor allem aus der negativen Charakterisierung der Priester in den Glossen zu Pred und Hl schließt der Verf. auf die Zugehörigkeit des Glossators zu einem Bettelorden (165—172). Die Erwähnung der „unbeuleckeden iuncfrowen marien" in der Schlußrede dürfte auf einen Franziskaner deuten (173—185). Nimmt man an, daß er Lübecker war und im Erfurter *Studium generale* der Minoriten ausgebildet wurde, so „kann Nicolaus Bucholt, Doktor der Heiligen Schrift, Universitätslehrer und späterer Lübecker Kustos, Bearbeiter der Lübecker Bibel von 1494 sein" (189).

Man wird diese auf ziemlich fragilen Stützen beruhende „hypothetische Aussage" gerne zur Kenntnis nehmen, ohne sie als das wesentliche Ergebnis der Arbeit anzusehen. Dieses besteht vielmehr aus exemplarischen, kirchen- und theologiegeschichtlich interessanten Einblicken in das konkrete Verfahren eines spätmittelalterlichen Glossators, der die Schrift für das einfache Volk erschließen will. Einmal mehr zeigt sich, daß nicht nur häretische Gruppen die volkssprachliche Bibelrezeption betrieben und daß diese auch nicht nur Laien überlassen wurde, während der Klerus sie nur widerwillig tolerierte oder mißbilligte. Vielmehr kamen auch aus dem Klerus selbst, vor allem aus den in der Stadtseelsorge tätigen Mendikantenorden, starke Impulse zu einer breiteren Popularisierung biblischer Theologie. Es gibt also echte Kontinuität zwischen den Bemühungen des ausgehenden 15. Jh.s und dem Werk Martin Luthers. Erfreulich ist es, daß der Verf. den „katholischen Bibel" des Spätmittelalters – wie er die Lübecker Bibel bezeichnen möchte (193) – völlig ohne die bis vor kurzem übliche konfessionalistische Engherzigkeit begegnet und damit auch einen Beitrag zu der so notwendigen ökumenischen Beschreibung der spätmittelalterlichen Exegese leistet. Die detaillierten Erkenntnisse, die er dem oft spröden Material in minutiöser Kleinarbeit abgerungen hat, sind im Text gut fundiert. Noch muß freilich das Urteil über die theologische Hermeneutik des Glossators im ganzen vorläufig und in vielem unbestimmt bleiben.

Es fehlt vor allem noch die im Hinblick auf Luther äußerst wichtige und für ein Gesamturteil unentbehrliche Untersuchung der ntl Bücher. Aber auch die vorliegenden Untersuchungen über das Alte Testament sind in ihrem Wert insofern begrenzt, als der Verf. natürlich nicht über ein so perfektes exegesegeschichtliches Allgemeinwissen verfügt, daß er die Arbeitsweise des Glossators voll transparent machen und dessen Eigenleistung genau bestimmen könnte.

Die Formulierung von allgemeineren Urteilen geht manchmal weit über das Belegbare hinaus (z. B. S. 48: „Noch weniger als die atl Geschichtsbücher waren die Propheten im Mittelalter bekannt") oder übernimmt Pauschalaussagen aus protestantischen Lexikonartikeln, die durch die eigene Arbeit des Verf. überholt worden sind (z. B. S. 160: „Die mittelalterliche Kirche hielt gegen alle biblizistische Opposition daran fest, daß die Heilige Schrift unter klerikalem Verschluß zu halten sei", vgl. RGG I, 1224). Solche und ähnliche allzu sorglos formulierte Allgemeinurteile lassen die Grenzen der Dissertation deutlich erkennen.

Die Möglichkeit, daß der Kompilator der Lübecker Bibel außer gedruckten Vorlagen auch handschriftliche benutzt haben könnte, wird nirgends ernsthaft erwogen. Solange dies nicht geklärt ist, kann der Eigenbeitrag des Kompilators aber nur bedingt identifiziert werden.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger.

Léon-Dufour, Xavier: **Die Evangelien und der historische Jesus.** Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1966. XII, 599 S.; DM 34,—.

Dieses Werk des bekannten Lyoner Exegeten hat in Frankreich seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1963 eine ungewöhnlich gute Aufnahme und weite Verbreitung gefunden, und man kann es nur begrüßen, daß es durch diese Übersetzung, die nach der dritten französischen Ausgabe von 1965 erfolgte, dem biblisch interessierten Publikum in Deutschland zugänglich gemacht worden ist. Der Verfasser versteht seine Arbeit als eine Auseinandersetzung mit der von Rudolf Bultmann und einigen seiner Schüler vertretenen These, daß die historische Kritik darauf verzichten müsse, bis zum wirklichen Jesus von Nazareth vorzudringen. Sowohl im Namen der Wissenschaft als auch im Namen des Glaubens lehnt Léon-Dufour diesen Standpunkt ab. Aber er will das legitime Anliegen, das hinter jener These steht, nicht etwa ignorieren oder apologetisch verniedlichen. In seiner zwanzigjährigen Arbeit als Forscher hat sich ihm, wie er sagt (IX), „das allgemeine Axiom bestätigt, daß oberflächliche Kritik zerstört, in die Tiefe gehende Kritik jedoch reinigt und aufbaut." Richtig verstandene und angewandte historische Kritik vermöge durchaus zu jener Persönlichkeit vorzudringen, die einst in Palästina gelebt und gewirkt hat, und je gewissenhafter und sorgfältiger man das Glaubensverständnis der ersten Zeugen und der apostolischen Kirche erforsche, desto umfassender und tiefer werde die Antwort sein, die man auf die Frage erhält, wer Jesus war. Es ist ein weiter und nicht gerade bequemer Weg, den der Leser mit dem Autor zu gehen hat, um an dieses Ziel zu gelangen. Aber am Ende wird niemand bedauern, ihn gegangen zu sein.

Nach einer Einleitung, in der die verschiedenen Jesusbilder der bisherigen Evangelienkritik kurz skizziert und die Schwierigkeiten angedeutet werden, mit Hilfe der Literarkritik zu geschichtlichen Erkenntnissen zu kommen, behandelt der Verfasser sein Thema in vier „Abschnitten". Der erste, der die etwas vage Überschrift „Das Evangelium in vierfacher Ausformung" trägt, ist eine Einführung in gewisse Vorfragen. Es werden behandelt der Evangelienkanon, die mündliche Überlieferung, das Jesusbild bei Paulus, im Hebräerbrief und im ersten Johannesbrief, die ntl Zeitgeschichte, die Qumrantexte, die paulinische Theologie und die Sprache des NT. Im zweiten Abschnitt („Die vier Evangelien") werden die Entstehungsverhältnisse sowie die literarische und theologische Eigenart der Evangelien beleuchtet. Den Fragen der vorsynoptischen Überlieferung wendet sich der dritte Abschnitt zu („Die Evangelientradition"), in dem außer dem synoptischen Problem die Bedingungen untersucht werden, unter denen es zur Überlieferung von Worten und Taten Jesu und schließlich zur schriftlichen Fixierung dieser Stoffe kam, wobei es dem Verfasser gelingt, die Überzeugung zu vermitteln, daß die Evangelien, wenn auch auf ihre Weise, Geschichtsbücher sind, die uns zum geschichtlichen Jesus von Nazareth zu führen vermögen. Bekräftigt wird dieses Ergebnis durch die Darlegungen des vierten Abschnitts („Prolegomena zu einer Leben-Jesu-Darstellung"), worin die wichtigsten Fragen des Lebens und der Botschaft Jesu einer sorgfältigen geschichtskritischen Beleuchtung unterzogen und je nach der Quellenlage oder dem Stand der Forschung einer mehr oder weniger sicheren Lösung zugeführt werden. Das Schlußkapitel („Im Zeichen des Widerspruchs") macht eindringlich klar, daß die Situation des Forschers, der Jesus geschichtlich erfassen will, anderer Art ist als die des Historikers im allgemeinen, da es keine Geschichte Jesu gibt, die nicht letztlich von einer Vorentscheidung beeinflußt wäre, der Vorentscheidung zum Glauben oder zum Unglauben.

Es ist unmöglich, in einer Besprechung die Fülle von Anregungen und Erkenntnissen auch nur anzudeuten, die dieses frisch und verständlich geschriebene Buch vermittelt. Schon die erstaunlich reichen und sachkundig ausgewählten Literaturangaben in den Fußnoten verraten die ungewöhnliche Vertrautheit des Verfassers

mit den Fragestellungen und Ergebnissen der neuesten Forschung. Zu den Themen, die mit besonderer Gründlichkeit besprochen werden, gehören etwa: die Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums (S 151–154, leider konnte das Buch von C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963 noch nicht verwertet werden), die matthäische Kompositionstechnik (171–176), die Syntax im Semitischen und im volkstümlichen Griechisch (192f), die Kontinuität zwischen dem apostolischen Kerygma und der Botschaft Jesu (339–360), der Midraschcharakter der Magiererzählung (397–400), die Überlieferungen über Bethlehem und Nazareth (402), die Passionschronologie (411–413), das Messiasgeheimnis (441–443), die Gleichnisse Jesu (446–452), Reich Gottes und Menschensohn (452–458), die Gottessohnschaft (471–479), die Idee vom Gottesknecht (499–504), die Auferstehung Jesu (505–519), Pfingsten und Himmelfahrt (523–528), das Geschichtsverständnis jedes Evangelisten (528–539).

Natürlich fordert die eine und andere Partie auch Widerspruch heraus. Hier muß vor allem Léon-Dufours eigenartige Stellung zum synoptischen Problem genannt werden. Er gibt zwar zu, daß sowohl Mk von Mt und Lk als auch Mt und Lk voneinander unabhängig sind, aber er bestreitet, daß Lukas oder Matthäus oder beide den Mk-Text gekannt und benützt haben. Nicht auf eine Einzelquelle gehe die *traditio duplex*, der Mt und Lk gemeinsame Stoff zurück — Léon-Dufour spricht von der „Phantasie-Quelle ‚Q'" (266) —, sondern auf eine Vielzahl von Quellenschriften. Dieser Lösung und nicht der heute fast unbeschränkt herrschenden Zweiquellentheorie gehört nach des Verfassers Überzeugung die Zukunft, obwohl es sich letztlich nur um eine Wiederaufnahme der Diegesenhypothese Friedrich Schleiermaches von 1817 handelt. „Eines Tages wird die uneingeschränkte Priorität des Mk vor Mt oder Lk als das Apriori einer überholten Kritik gelten" (264). „Die Zweiquellentheorie ist bereits museumsreif und gehört zu jenen Hypothesen, die zu ihrer Zeit fruchtbar sind, heutzutage aber illusorisch und hinderlich geworden sind" (329). Aus der Bestreitung der Mk-Priorität erklärt sich die zunächst auffällige Gewohnheit des Autors, bei Verweisen auf synoptische Texte die Mt-Stelle zuerst oder allein zu nennen.

Auch andere Besonderheiten sind auf diese literarkritische Grundposition zurückzuführen, etwa Behauptungen wie die, daß Matthäus in den chronologischen Angaben genauer sei als Markus (418f), daß Jesu Weggang aus Galiläa Mk 6,31f ursprünglich darin begründet war, einer möglichen Verfolgung durch Antipas zu entgehen (Mt 14,12f! Vgl. dagegen jedoch Lk 12,32f) (420. 423), daß die Fassung des Kindes-Logions bei Mt 18,3 älter sei als die bei Mk 10,15 (465), daß Matthäus (26,64) die Antwort Jesu auf die Hohepriesterfrage zuverlässig wiedergebe und nicht Markus (14,62) (374) usw. Ohne Frage hat sich Léon-Dufour mit Problemen der synoptischen Literarkritik so lange und so ernsthaft auseinandergesetzt wie wenig andere — welche Unsumme von Arbeit und Mühe steckt z. B. in seiner *Concordance des évangiles synoptiques* (Tournai-Paris 1956)! —, aber trotzdem fällt es schwer, seinem Urteil und seiner Prognose über die Zweiquellentheorie zuzustimmen.

Für die Ansicht, daß das Mk-Evangelium zwischen 65 und 70 n. Chr. entstanden ist, wird 185 Anm. 10 auf S. G. F. Brandon verwiesen, sicher zu Unrecht, da dieser Gelehrte das Mk-Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein läßt. Daß der Mk-Schluß 16,9—20 als „kanonisch und inspiriert" zu gelten habe (203 Anm. 42), wird mancher bezweifeln, ebenso die Behauptung, daß der Jakobusbrief zwischen 35/50 und 57/62 (90 Anm. 27) und die Pastoralbriefe zwischen 63 und 67 (96) entstanden seien. Mißverständlich ist der Satz, das Mk-Evangelium wolle „den Heiden die Frohbotschaft kundtun" (202); es handelt sich zweifellos um Heidenchristen. Über die Möglichkeit, im Mk-Evangelium einwandfrei auf Petrus als Zeugen zurückgehende Stoffe zu unterscheiden, urteilt Léon-Dufour vielleicht zu optimistisch (194—198, 367). Die Vermutung, daß Lukas Palästina nicht persönlich gekannt hat (223), verträgt sich schlecht mit der Annahme, daß er identisch ist mit dem Paulusbegleiter und Verfasser der „Wir-Berichte" der Apg (211). In den Gleichnissen Lk 11,5—8 und 18,1—8 wird kaum das „beharrliche Beten" (471) eingeschärft, sondern die absolute Gewißheit der Gebetserhöhung.

Über Themen der Passionsgeschichte würde ich vielfach anders urteilen. Beispielsweise sieht Léon-Dufour in der Verlegung der Synedrialversammlung in die frühe Morgenstunde bei Lk 22,66 eine geschichtlich brauchbare Angabe (220), was schon im Blick auf Lk 4,42 (vgl. mit Mk 1,35) nicht ratsam ist. Für Mt 26,55 wird die Übersetzung „Wie gegen einen R e b e l l e n seid ihr ausgezogen ..." empfohlen (407). Bei Mt-Mk sollen je zwei Vorführungen Jesu vor das Synedrium berichtet sein (409). Das jüdische Verfahren sei die „Karikatur eines Prozesses" gewesen (414), bei der Verhaftung habe römisches Militär mitgewirkt (152), das *Lithostroton* spreche für die Gleichsetzung des Prätoriums mit der Antonia (147) usw.

Der wenig glückliche Ausdruck „Tempelaustreibung" (417) geht natürlich nicht zu Lasten des Verfassers. Sonst hat der Übersetzer, dessen Name verschwiegen wird, seine nicht immer leichte Aufgabe sehr gut gemacht. Die R e g i s t e r (Personen- und Ortsregister, Sachregister) sind freilich sehr lückenhaft. An Druckfehlern habe ich notiert: S. 276 Anm. 23 ist J. Schmitt zu lesen statt J. Schmidt; S. 581 unten J. Schmid statt J. Schmidt; S. 319 Anm. 77 Wikgren statt Wickgren; S. 472 und 588 Maurer statt Mauren; S. 576 und 587 Fridrichsen statt Friedrichsen; S. 186 und 587 Epiphanius statt Epiphanias; S. 5 und 587 Celsus statt Celsius; S. 95 Oxyrhynchus-Papyri statt Oxyrinchus-Papyri; S. 8 Stukkaturen statt Stuckaturen; S. 180 Anm. 36 Assen 1962 statt Assen 1862; S. 490 Mitte Mt 25,31—46 statt Mk 25,31—46.

P a s s a u. J o s e f B l i n z l e r (†).

Van der Kwaak, Dr. H., **Het Proces van Jezus.** Eeen vergelijkend onderzoek van de beschrijvingen der evangelisten. (Van Gordcum's Theologische Bibliotheek, Nr. XLII) Assen: Van Gordcum & Comp. n. v. 1969. 298 S.; hfl 26,—.

In der Einleitung bezeichnet es der Verf. als sein Ziel, zu ermitteln und darzustellen, wie die Evangelisten über die „Schuldfrage", d. h. über die Frage, wer für Jesu Kreuzestod verantwortlich war, urteilen. Er betont, daß es ihm nicht um eine historische Rekonstruktion der Passionsereignisse gehe. Nur in einem Epilog solle kurz auf die Frage des geschichtlichen Ablaufs eingegangen werden. Die Evangelisten seien nicht, wie die Formgeschichte angenommen hat, lediglich Kompilatoren, sondern wirkliche Autoren, schöpferische Menschen, die dem überlieferten Stoff durch Komposition, redaktionelle Verbindungen, Erläuterungen, Änderungen usw. ihren persönlichen Stempel aufdrückten. Auch in der Schuldfrage vertrete jeder von ihnen seine eigene Auffassung. In der bisherigen Forschung sei dieser Gesichtspunkt nicht gebührend zur Geltung gekommen. In der Tat ist das vorliegende Buch die erste rein redaktionsgeschichtliche Untersuchung der überlieferten Prozeßberichte und als solche ohne Zweifel sehr zu begrüßen.

Von den sieben Kapiteln behandeln die vier ersten Berichte der kanonischen Evangelien in der Reihenfolge Mk, Mt, Lk und Jo. Im fünften Kapitel werden die vom Prozeß Jesu handelnden Texte im sonstigen NT untersucht, nämlich 1 Thess 2,15; 1 Kor 2,8; 11,23; Röm 9—11; 1 Tim 6,13; Apk 1,7; 11,8 und in einem Exkurs das *„passus sub Pontio Pilato"* des Apostolicum. Das sechste Kapitel ist eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Im siebenten werden Fragen des historischen Ablaufs der Ereignisse erörtert. Ein englisches Summary, ein Literaturverzeichnis, dazu ein Stellen- und ein Autorenregister beschließen das Werk.

In seinen fast durchweg gründlichen und wohlausgewogenen Darlegungen kommt der Verf. zu folgenden Ergebnissen: Obwohl die Evangelien wie auch die übrigen Schriften des NT die Schuld am Tod Jesu übereinstimmend den Juden anlasten, bestehen doch in manchen Punkten charakteristische Unterschiede. So legt Mk, ähnlich der hier von ihm abhängige Mt, allen Nachdruck auf die Schuld der religiösen Führer des Volkes und erst ganz am Schluß läßt er auch die Volksmenge auf ihre Seite treten. Bei Lk und Joh ist diese Differenzierung verschwunden, so daß während des Prozesses Jesu die Juden eine geschlossene Front bilden. Die Feindschaft gegen Jesus beschränkt sich bei Mk vor allem auf die letzten Tage in Jerusalem. Merklich negativer ist das Bild der jüdischen Gegner Jesu bei Mt, Lk und Joh, da sie schon vor dem Passionsbericht von Feindseligkeiten gegen Jesus sprechen und von Versuchen, ihn festzunehmen und zu töten. In zunehmendem Maße ist die Neigung festzustellen, die Schuld am Tod Jesu kollektiv auf „das Volk", „die Juden" zu legen. Bei Mk ist davon noch keine Rede. Lk beschränkt die Schuld noch auf „Jerusalem" und die Führer. Mt und Joh kennen diese Nuance nicht mehr und belasten „das ganze Volk" und „die Juden" überhaupt. Bei Mk und Mt wird deutlich, daß Jesus durch den römischen Statthalter verurteilt und durch römische Soldaten gekreuzigt wurde. Dagegen geben schon die Evangelien nach Lk und Joh der Vorstellung Raum, daß die Juden nicht nur die moralische Schuld an Jesu Verurteilung haben, sondern ihn auch tatsächlich gekreuzigt haben. Nicht bei Mk, wohl aber bei den anderen, nach 70 n. Chr. schreibenden Evangelisten wird eine Verbindung hergestellt zwischen der Schuld der Juden am Tod Jesu und der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. Parallel mit der immer stärkeren Betonung der jüdischen Schuld geht eine immer positivere Zeichnung des Pilatus. Bei Mk ist der Prokurator noch deutlich mitschuldig; der einzige positive Zug ist seine Frage: „Was hat er denn Böses getan? (15,14) Bei Mt, Lk und Joh verschiebt sich dieses Bild: Mk 15,14 wird „ausgearbeitet", wenn auch auf verschiedene Weise. Pilatus wird nun Zeuge der Unschuld Jesu und stellt sich gegen die jüdischen Führer. Bei Lk und Joh ist nicht einmal mehr von einer Verurteilung durch ihn die Rede.

Drei Motive haben auf die Darstellung entscheidenden Einfluß ausgeübt: 1) die Christologie, d. h. der Glaube an Jesus als den Herrn der Gemeinde (Schriftbeweis, vor allem bei Mt und Lk; Idee

vom leidenden Gottesknecht schon bei Mk; Souveränität Jesu bei Joh); 2) die Polemik gegen die Juden (schon bei Mk, stärker bei Mt und Joh); 3) die Apologetik gegenüber Rom (vor allem bei Lk). Diese Motive haben dazu geführt, daß der wirkliche Ablauf der Ereignisse nicht in allem exakt geschildert wird. Kritisch anzufechten sind vor allem die Szene von der Händewaschung des Pilatus (Mt), die Zeichnung des Pilatus und der Juden (bei Joh und Lk) und die Schilderung der nächtlichen Synedrialsitzung (Mk).

Es wäre übertrieben, wollte man behaupten, daß diese Ergebnisse besonders neu wären. Aber abgesehen davon, daß sie aufgrund einer wirklich umfassenden und minuziösen Analyse der Texte gewonnen wurden, muß man zugeben, daß das Buch reich ist an wertvollen Einzelbeobachtungen und Erkenntnissen.

So hat sich der Verf. schon ein nicht geringes Verdienst durch den Nachweis erworben, daß von einem Antisemitismus oder Antijudaismus des Mk (T. A. Burkill) keine Rede sein kann (21—36). Ähnlich bedeutungsvoll ist die Widerlegung der These (von P. Winter und S. G. F. Brandon), Mk verfolge in seinem Passionsbericht apologetische Absichten gegenüber Rom (87—96). Mit ungeteilter Zustimmung liest man die Analyse des vielbehandelten Verses Mk 15,1, der fortan nicht mehr, wie bisher fast allgemein, als altes Überlieferungsstück oder als literarische Doublette zu 14,55—64 gelten kann (67—73). Daß „das ganze Volk" Mt 27,25 nicht die Volksmenge vor dem Prätorium ist, sondern das Volk Israel im kollektiven Sinn, kann nach den sorgfältigen Ausführungen S. 109—114 kaum mehr zweifelhaft sein. In der umstrittenen Frage, ob Lk neben Mk noch einen weiteren Passionsbericht gekannt und benützt hat, nimmt der Verf. m. E. mit Recht einen ablehnenden Standpunkt ein (129—132). Ebenso begründet ist es, wenn er Lk 22,66—71 nicht als Interpolation nach Mt 26,63—66 (P. Winter), sondern als lukanische Umformung von Mk 14,61—64 betrachtet (139). Gern folgt man den kritischen Ausführungen über die Hypothese (M. Dibelius), daß die Herodesszene Lk 23,8—12 nach Ps 2 (Apg 4,25—27) gebildet sei. Auch für die gründliche Behandlung der außerevangelischen Texte (204—241) muß man dem Verf. Dank wissen und nicht zuletzt für den aktuellen Epilog (249—279), wo schlüssig gezeigt wird, daß Jesus trotz seines Todes am Rebellenkreuz kein politischer Zelot war.

Am positiven Gesamteindruck, den das Buch vermittelt, ändert die Tatsache nichts, daß es auch Partien enthält, die nicht ganz zu überzeugen vermögen oder Widerspruch herausfordern.

Daß bei Mk die Feindseligkeiten der Juden erst in der Passionswoche richtig einsetzen (243), kann man im Blick auf 3,6 nicht gut behaupten (vgl. noch 2,7.16.18.24; 3,2-6.22-30; 7,1-14; 8,11-13; 9,14; 10,2). Der einzige positive Zug im Pilatusbild des Mk ist keineswegs 15,14; denn auch 15,4f 9.12.43—45 gehören zu diesem Bild. Daß der Prokurator Jesus für unschuldig gehalten hat, bestreitet der Verf. mit der beinahe entwaffnenden Begründung, daß Pilatus dann keine Verurteilung ausgesprochen hätte (83). Der geschichtliche Pilatus sei außerdem ein grausamer Tyrann gewesen. Auch unser Verf. nimmt also wie viele andere das Pilatusbild des Philo und des Josephus kritiklos zum Maßstab, an dem die Mk-Darstellung gemessen wird. Daß gerade die sicher historische Judenfeindschaft des Pilatus erklären hilft, warum der Römer dem Drängen der jüdischen Führer auf Verurteilung Jesu nicht ohne weiteres entsprochen hat, wird überhaupt nicht in Betracht gezogen. Die Zweifel an der Geschichtlichkeit der Barabbasszene hält der Verf. mit Recht für unbegründet (79). Doch findet er es „verwunderlich", daß sich Pilatus so sehr nach den Wünschen der Menge richtet (15,9f 12.15), und fragt: „Wenn er Jesus freilassen wollte, warum hat er es dann nicht getan?" (80). Die Antwort darauf ist doch nicht weit herzuholen: Weil er den Volkswillen nicht unberücksichtigt lassen konnte, ganz sicher nicht bei der Amnestie, wahrscheinlich auch sonst nicht, da im römischen Provinzialstrafprozeß das Akklamationsrecht eine größere Rolle gespielt zu haben scheint, als man bisher annahm (s. J. Colin, Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires. Bruxelles-Berchem 1965). Jesu Worte „Du sagst es" Mk 15,2 werden als Verneinung aufgefaßt (75—78). Aber so wenig diese Formel ein rundes Ja ist, so wenig ein rundes Nein. Es handelt sich so gut wie sicher um ein Ja mit Vorbehalt.

In Lk 22,68 soll die von vielen Hss gebotene längere Lesart ursprünglich sein. Hier hätte sich der Verf. auf J. Duplacy berufen können, der in einer eigenen Studie diese Lesart verteidigt hat: Une variante méconnue du texte recu, in Ntl. Aufsätze (Fs. J. Schmid), Regensburg 1963, 42—52. M. E. handelt es sich aber doch eher um eine in den Text eingedrungene Randnotiz, die das etwas blasse „antworten" durch das scheinbar passendere „freilassen" ersetzte. Als Beleg für die lukanische Gleichsetzung der Titel „Christus" und „Sohn Gottes" müßte (138) auch Apg 9,20.22 genannt werden. Die lukanische Umformung von Mk 14,61—64 wird (140) damit erklärt, daß der dritte Evangelist die Verurteilung Jesu durch das Synedrium für eine „Unmöglichkeit" betrachtet habe. Aber die Auslassung von Mk 14,64 kann auch darauf zurückgeführt werden, daß den Lesern des Lk das Synedrialurteil im Hinblick auf das nachfolgende Urteil des Pilatus schwer verständlich sein mußte. Eine originelle, wenn auch recht problematische Erklärung wird zu Lk 23,8—12 gegeben (155—159): Lk habe eine Tradition gekannt, wonach Herodes im Prozeß Jesu gegen diesen eine negative Rolle gespielt hat. Er habe aber diese Tradition ins Positive umgebogen durch die Angabe, daß Herodes dem Angeklagten ein weißes Gewand umgelegt und so als Unschuldigen gekennzeichnet habe. Man wird dem entgegenhalten müssen, daß Lukas gar nicht von einem weißen Gewand spricht (wie z. B. 9,29 und Apg 1,10), sondern von einem „strahlenden Gewand", was ohne Zweifel nicht Symbol der Unschuld ist, sondern königliches Symbol, so daß die Szene eine Verhöhnung des Königsanspruchs Jesu und damit höchstens indirekt eine Unschuldserklärung darstellt. Zu Lk 23,26 wird behauptet (164f), Lukas wolle den Eindruck erwecken, als hätten die Juden selbst Jesus gekreuzigt. Wohl sei 23,36.47f von Soldaten (und, was Verf. zu erwähnen vergißt, von einem ἑκατοντάρχης die Rede, aber diese seien eben „aus Mk entlehnt". Dann bleibt jedoch immer noch die Frage, warum Lk diese von ihm angeblich nicht gebilligten Angaben übernimmt, und darauf gibt es keine andere Antwort als die, daß er die römischen Soldaten und nicht die Juden als die Exekutoren betrachtet hat und betrachtet wissen wollte. Bei Erwähnung der Aussagen der Apg, die den Juden die Kreuzigung zuschreiben, vermißt man einen Hinweis darauf, daß der Evangelist den kausativen Verbalgebrauch kennt (z. B. 23,16.22), daß er in Apg 2,23 ausdrücklich „durch die Hand von Gottlosen" hinzufügt, und daß die Unklarheit über das Subjekt von Lk 23,26 das unbeabsichtigte Ergebnis der Streichung von Mk 15,16—20a sein kann. Die Pilatusworte Joh 18,33 sollen nicht Frage, sondern Feststellung sein (179). Dazu paßt aber schlecht 18,37, wo ohne Zweifel eine Frage vorliegt. Die *Ecce homo*-Szene soll den Sinn haben, Pilatus als völlig verständnislos zu charakterisieren, da er Jesus einfach als „Mensch" bezeichnet (181). Der Zusammenhang und namentlich 19,4 empfehlen diese Deutung nicht. Mit vielen neueren Autoren versteht der Verf. ἐκάθισεν Joh 19,13 transitiv, m. E. zu Unrecht. Wenn am Schluß eines Berichts über einen römischen Kapitalstrafprozeß vom Richter ein καθίζειν ἐπὶ βήματος - *terminus technicus* für das Besteigen des Richterstuhls! — ausgesagt wird, dann kann kein Leser das anders als vom Besteigen des Bema durch den Richter verstehen. Hätte der vierte Evangelist anders verstanden werden wollen, dann hätte er sich anders ausdrücken, d. h. zum mindesten ein αὐτόν beifügen müssen.

In dem interessanten Exkurs „Waren die Römer bei der Verhaftung Jesu dabei?" (198—203) werden beachtliche Einwände gegen die Gleichsetzung der σπεῖρα mit der jüdischen Tempelmiliz vorgebracht (zu 199: Sind es wirklich „viele", die diese Gleichsetzung vertreten?). Natürlich ist diese Hypothese nicht streng beweisbar, m. E. aber doch wahrscheinlicher als die Annahme, daß wirklich römisches Militär nach Gethsemani marschiert ist. Der Verf. sagt selbst, daß ein Truppenaufgebot von mehreren hundert Mann „lächerlich" gewesen wäre — hätte das der Evangelist nicht auch empfinden müssen? Und warum gebraucht Joh im Verhaftungsbericht nicht das Wort στρατιῶται, das er sonst verwendet, wenn er römische Soldaten meint? Unter den „Archonten dieses Äons" 1 Kor 2,8 sollen irdische Machthaber zu verstehen sein (212—217). Gegen die Verbindung der Stelle mit Lk 22,3.31.53, Joh 13,2.27 wird (215) der Einwand erhoben, daß Satans Niederlage in den Evangelien nirgends mit seinem Vorgehen aus Unwissenheit gekoppelt sei. Aber ist denn in Joh 12,31 die Unwissenheit Satans nicht impliziert? Man darf doch nicht annehmen, daß Satan sein „Hinausgeworfenwerden" beabsichtigt hat. Gemeinsam ist diesen Texten mit 1 Kor 2,6—8, daß Satan, ohne es zu wissen oder zu merken, durch den scheinbaren Sieg über Jesus bei dessen Kreuzigung sich selbst um seine Machtstellung gebracht hat. In Apk 11,8 ist nach des Verf. Meinung nicht Jerusalem gemeint, sondern Rom. Tatsächlich wird sonst in der Apk der Ausdruck „die große Stadt" offenbar für Rom gebraucht. Der Verf. hätte noch darauf hinweisen können, daß schon Commodian, *Carmen apol.* 825 und 859f, die Stadt von Apk 11,8 mit Rom in Verbindung bringt. Aber wahrscheinlich ist doch Jerusalem gemeint. Die Stadt, die „geistlicherweise Sodoma und Ägypten genannt wird", kann nicht Rom sein; denn wenn Rom in der Apk „geistlicherweise", also metaphorisch bezeichnet wird, heißt es Babylon. Der Ausdruck „die große Stadt" wird auch in den *Oracula Sibyllina* 5, 154.226 für Jerusalem gebraucht. Der Verf. meint, Rom könne deswegen als die Stadt der Kreuzigung des Herrn bezeichnet werden, weil „in dem Los, das die römischen Herrscher den Christen bereiteten, diese Nachfolger ihres Herrn waren" (240). Aber wenn römische Christen durch das Martyrium Nachfolger Jesu wurden, dann kann zwar von ihnen gesagt werden, daß sie in Rom den Tod ihres Herrn, der in Jerusalem gekreuzigt wurde, nachvollzogen, nicht aber läßt sich deswegen auch sagen, daß ihr Herr in Rom gekreuzigt wurde.

Wie urteilt der Verf. über die Frage, auf die schließlich jede Diskussion über den Prozeß Jesu heute hinausläuft, d. h. über die Geschichtlichkeit des Synedrialprozesses? Seiner Ansicht nach ist Mk 14,53—65 „in hohem Maße" (37) bzw. „großenteils" (54) eine Schöpfung des Mk und historisch zweifelhaft (48). Von den vier Argumenten, die gegen die Historizität bisher vorgebracht wurden, hält er allerdings zwei für unbrauchbar: Der Hinweis auf das Fehlen von Augenzeugen verfange deswegen nicht, weil man annehmen müsse, daß die Vorgänge in der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden viel erörtert worden sind. Und den Einwand, das Synedrium hätte Jesus steinigen lassen, wenn es ihn wegen

Blasphemie verurteilt hätte, weist er mit der Erklärung zurück, daß nach allen Zeugnissen das Synedrium damals Todesurteile nicht vollstrecken durfte. Den beiden anderen Argumenten glaubt er jedoch Bedeutung beimessen zu müssen: der Beobachtung, daß das jüdische Verfahren mehrfach gegen Mischnavorschriften verstoßen hätte (39—41), und dem christologischen Gehalt von Mk 14,61f (47).

Nach der Darstellung des Mk hat das Synedrium erstens die Zeugen, die falsche Aussagen machten, nicht bestraft, und zweitens an einem Festtag Gericht gehalten. Beide Verstöße gegen die Prozeßordnung seien unwahrscheinlich. Dieser Einwand ist haltlos, weil er, sicher zu Unrecht, mit der tatsächlichen Geltung der mischnischen Vorschriften zur Zeit Jesu rechnet. Die „Falschzeugnisse" – im Sinne des Evangelisten ist natürlich jede gegen Jesus gerichtete Aussage ein falsches Zeugnis – blieben nach Mk unberücksichtigt, weil die Aussagen der Zeugen nicht, wie erforderlich, restlos übereinstimmten; ob in einem solchen Fall (wo ja kaum auszumachen war, welche der differierenden Aussagen von der Wahrheit abwich!) die Bestimmungen von Makkot I 1–9 überhaupt in Kraft traten, ist ohnehin fraglich. Eine Übertretung des Feiertagsgebots liegt *de facto* nicht vor, weil der Karfreitag so gut wie sicher nicht auf den Paschafesttag fiel. Und selbst wenn man nicht die johanneische, sondern die synoptische Datierung zugrundelegt, kann man nicht von einem tatsächlichen Verstoß gegen das Gesetz sprechen, da das Verbot von Kapitalprozessen am Feiertag zur Zeit Jesu von den Rabbinen zwar gelehrt wurde, aber keine Geltung hatte (W. E. Gerber, Beṣa, Berlin 1963, 83f).

Das christologische Argument besteht in der Behauptung, es sei „nicht vorstellbar, daß Jesus buchstäblich so gesprochen hat", wie Mk 14,61f berichtet wird. Nun braucht man wirklich nicht anzunehmen, daß Mk hier so etwas wie ein Protokoll wiedergibt. Aber das besagt nicht, daß das ganze Verhör ungeschichtlich sein muß. Die Tatsache, daß Mk Formulierungen gebraucht, die der christlichen Gemeinde ungeläufig waren, zeigt im Gegenteil, daß wir es hier mit alter Überlieferung zu tun haben: Statt vom „Sohn Gottes" spricht der Hohepriester vom „Sohn des εὐλογητός, und Jesus selbst gebraucht die Gottesbezeichnung δύναμις. In beiden Fällen handelt es sich um typisch jüdische Umschreibungen des Gottesnamens, die in dieser Form weder in der alten Kirche noch sonstwo bei Mk noch im ganzen übrigen NT begegnen, also vorsynoptischen Ursprungs sein müssen. Man braucht keineswegs zu bestreiten, daß Mk selbst der Verhörszene zum großen Teil Gestalt gegeben hat. Aber die deutlich von seinem Stil und Wortschatz abweichenden Elemente sind Beweis genug, daß er den Verhörbericht nicht frei gebildet, sondern einen solchen vorgefunden hat. Ein Bestandteil des alten Verhörberichts war, wie die genannten Gottesumschreibungen erkennen lassen, sicher die Frage des Hohenpriesters und die Antwort Jesu Mk 14,61f. Daß schon das Pauluszeugnis 1 Thess 2,15 jeden Versuch abschneidet, die Beteiligung jüdischer Personen an der Verurteilung und Hinrichtung Jesu zu einer „Schöpfung des Markus" zu stempeln, kommt in dem Buch leider zu wenig zur Geltung.

Vom Exegeten fordert der Verf., daß er an die Texte nicht mit der Frage herantreten soll „Wie ist es geschehen?", sondern mit der Frage „Warum erzählt der Evangelist auf diese Weise?" (149). Aber schließen sich denn diese beiden Fragen aus? Weder die eine noch die andere Frage wird der Forscher unberücksichtigt lassen dürfen. Worauf man den Ton legt, hängt von der Zielsetzung einer Arbeit ab. Wenn ich in meinem Buch den historischen Ablauf in den Vordergrund stelle (weil es ursprünglich für eine Schriftenreihe „Prozesse der Weltgeschichte" bestimmt war und infolgedessen den übrigen Bänden der Reihe angeglichen werden mußte), so besagt das keineswegs, daß ich mir nicht vorher über das „Warum" Rechenschaft zu geben versucht hätte; nur konnte das alles eben nicht im Haupttext gebracht werden, zum mindesten nicht *in longum et latum*. Gerade da, wo der Verf. mir diesen Vorhalt macht, bei Erörterung der Herodesperikope Lk 23,8—12, ist er ganz augenscheinlich unbegründet. Wenn ich feststelle: „Der Absicht, Jesu politische Harmlosigkeit bezeugen zu lassen, verdankt das Stück seine Aufnahme durch Lukas" (Prozeß Jesu, 3. Aufl. S. 212, Anm. 20), dann ist doch die Frage nach dem „Warum" beantwortet, und es ist eigenartig zu sehen, daß der Verf. selbst schließlich auch keine andere Antwort gibt, wenn er schreibt: „Neben Pilatus tritt auch Herodes Antipas als Zeuge für die Unschuld Jesu auf" (153).

Die umfangreiche Literatur über das Thema ist in einer knappen, aber im allgemeinen geglückten Auswahl berücksichtigt. Ungern vermißt man W. Hillmann, Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte, Freiburg i. Br. 1941, ein Werk, das weithin dasselbe Anliegen wie der Verf. verfolgt, freilich nicht eingeschränkt auf die spezielle Frage des Prozesses Jesu; auch die Monographie von V. E. Harlow, The Destroyer of Jesus. The Story of Herod Antipas Tetrarch of Galilee, Oklahoma City 1954 hätte nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Der Stil des Buches ist einfach und klar, manchmal aber etwas einförmig; auf S. 195 kommt z. B viermal der Ausdruck „met name" = „namentlich" vor. Häufig stößt man auf sachliche Wiederholungen; aber da es sich meist um Zusammenfassungen früherer Darlegungen handelt, wirken sie kaum störend.

Druckfehler: S. 180, Zeile 3 v. u. lies 18 statt 19. S. 188, Z. 3 v. u. sind zwei griechische Wörter falsch akzentuiert. S. 195, Anm. 3 fehlt beim zweiten griechischen Worten der Akzent. S. 198, Anm. 1 lies Bartsch statt Bartschs. S. 213—217 ist das Wort ἄρχοντες insgesamt fünfmal, S. 221, Anm. 4 und S. 239, Anm. 6 das Wort μάρτυς zweimal falsch akzentuiert.

Passau. Josef Blinzler (†)

Degenhardt, Hans-Joachim: **Lukas — Evangelist der Armen.** Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk o. J. (1965). 256 S.; brosch. DM 29,—.

Die Untersuchung wurde im Wintersemester 1963/64 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommen. Der Verf. greift ein altes zentrales Thema der Lukas-Forschung auf, das zu Unrecht in den neueren Gesamtdarstellungen der lukanischen Theologie in den Hintergrund gerückt wird. Dem Untertitel entsprechend fragt der Verf. einerseits nach der Verkündigung Jesu, andrerseits nach der lukanischen Interpretation der Tradition.

Im einleitenden I. Abschnitt klärt D. nach einigen allgemeineren Bemerkungen zur „heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas" und dessen Redaktionsintention (nicht „objektivierende Darstellung der Vergangenheit", sondern „Reform der Kirche seiner Zeit", 19) die atl-jüdischen Voraussetzungen (19—26) und entwickelt dann in einer Untersuchung des μαθητής -Begriffs (36—41) seine redaktionsgeschichtliche Grundthese: „Vielleicht sieht er (Lukas) in dem μαθητής Jesu den Typos der Amtsträger der späteren christlichen Gemeinden" (33).

Diese Grundthese kehrt in den Einzelanalysen des II. Abschnitts immer wieder, in dem die Logienkompositionen untersucht werden, die zur Frage Besitz und Besitzverzicht eine Aussage enthalten: die Feldrede (im Anhang dazu Lk 11,39—41; 3,10—14), die Anweisungen für Missionare (Lk 9,1—6, 10,1—12; 22,35—38) sowie 12,13—34; 14,7—35; 16,1—31; 18,18—30 (42—159).

Im III. Abschnitt stellt D. von den Summarien (Apg 2,41—47; 4,31c—35) aus die lukanische Durchführung des Themas in der Apg dar (160—177). In einem 2. Kapitel, „Die Wohltätigkeit der Christen nach der Apostelgeschichte", zeigt er — im ganzen überzeugend — auf, daß Lukas das griechische Ideal der Freundesliebe mit den aus jüdischem Raum kommenden Leitvorstellungen der Wohltätigkeit verbindet (177—187). Ein Exkurs ist dem Verhältnis des Urchristentums zu Qumran in dieser Frage gewidmet (188—207). In einem ausführlichen Schlußkapitel werden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen zusammengefaßt (208—222). Reiche Literaturnachweise und Register schließen die Arbeit ab (223—256).

Für die Jesusverkündigung kommt D. zu folgenden Ergebnissen: „Übereinstimmend zeigen die synoptischen Evangelien die Heilsgefährdung auf, die für die Reichen durch ihren Besitz entsteht" (210). „Andererseits ist nirgends der Besitz als in sich sündhaft abgelehnt" (210f). Armut wird nicht als solche idealisiert. „Jesus nennt nur eine einzige Art der gottgewollten Verwendung des Besitzes: Wohltätigkeit an Notleidenden, und zwar als immer neu geübte Liebestätigkeit der Gläubigen und als restloses Weggeben" (211). Der Besitzverzicht wird motiviert durch Gottes- und Nächstenliebe, durch die „Notwendigkeiten der Nachfolge" und die Forderung Jesu „wie der Vater" zu handeln. Der Naherwartung, dem Lohngedanken komme keine Bedeutung zu (211—213).

Die redaktionelle Besonderheit des dritten Evangelium findet D. in der Übertragung der Jüngerweisungen auf die Amtsträger der Zeit des Lukas. „Lukas hat ebensowenig wie Jesus selbst verlangt, daß alle Gläubigen die Forderungen ... als buchstäblich zu verstehende Verpflichtung erfüllen sollen. Für die christlichen Amtsträger aber scheinen die Jüngerforderungen Jesu als Richtschnur und Verpflichtung in voller Strenge zu gelten" (216). D. unterscheidet einerseits Regeln, die Eintrittsbedingungen und Forderungen für Amtsträger, Anweisungen für Missionare enthalten, und andererseits Ratschläge für die Amtsträger (z. B. ist nach D. der Verzicht auf Besitz [Lk 14,33] als „Eintrittsbedingung" anzusehen. Dagegen wird die Forderung, den Besitz zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben [Lk 12,33a], als „Rat" charakterisiert, 219). Mit seiner Akzentuierung der Wohltätigkeit wende sich Lukas speziell an Heidenchristen, die in Gefahr stehen sich heidnischem Milieu anzupassen. Hierin treten seine „seelsorglichen Intentionen" offen zutage (211f, vgl. auch 184—187).

Einzelnen Ergebnissen der Untersuchung, dieser oder jener Beobachtung wird man gerne zustimmen, an zahlreichen Stellen wird die Exegese des Verf.s dem Text jedoch nicht gerecht.

Fraglich ist mir schon, ob das Stichwort „Reform der Kirche" (19) auch die Intention der lukanischen Armutsparänese trifft. Die 2. Pers. Pl. in den Seligpreisungen dürfte durch Lukas eingeführt sein. Für die Behauptung, daß Matthäus hier seine Vorlage umgestaltet, bleibt D. den Beweis schuldig (44). Zum jesuanischen Verständnis der Seligpreisungen schreibt D.: „Während bisher im Alten Bund reicher Besitz als sichtbares Zeichen und Unterpfand des künftigen Heilsbesitzes gewertet wurde, wird jetzt den Armen in der Gemeinschaft mit Jesus das Heil geschenkt. ... Ein bewußtes und williges Aufsichnehmen der Armut kann nun zeichenhaft den Glauben an die in Jesus herangekommene eschatologische Gottesherrschaft kundtun" (50). Diese Gegenüberstellung atl und jesuanischer Armutsauffassung wird weder dem AT noch der ursprünglichen Intention der Seligpreisungen gerecht. Daß Lk 11,39b ὑμῶν nicht mit ἔσωθεν zu verbinden sei (57), überzeugt nicht. Lk 11,39—41 richtet sich nicht gegen „Bedenken wegen möglicher Unreinheit", die der Nächstenliebe „Grenzen setzen" (212). Der Weheruf wurde nicht erst von Lukas mit den anderen Wehesprüchen zusammengeordnet (59), sondern stand in diesem Zusammenhang schon in Q, wie Mt 23 beweist. Daß die Anweisungen Mk 6,8—11 „wahrscheinlich" in „bewußter Kontrastellung zur Praxis der Schriftgelehrtenschüler" ergangen sind (62 Anm. 10), findet im Text keine Stütze. Die Heilung der Kranken (Lk 10,9) kann nicht zum „Dienst an den Armseligen" (64) abgeschwächt werden. Das Verbot, Sandalen zu tragen (Lk 10,4), meint kaum „Ersatzschuhe" (65). Lk 22,36 dürfte von Lukas als Korrektur von Lk 10,4 aufgefaßt sein; die beiden Stellen lassen sich nicht auf Verfolgungs- und Friedenszeiten verteilen (68). Die Verwendung des Plurals οὐρανοί in Lk 12,33 ist keineswegs für Lukas ungewöhnlich (88 Anm. 11); auch 18,22 ist der Plural redaktionellen Ursprungs. Lk 14,15 ist kaum „von Anfang an" (101f) mit dem Gleichnis vom Gastmahl verbunden gewesen. Die doppelte Einladung zum Gastmahl gehört wohl nicht zum ursprünglichen Bestand des Gleichnisses (104), vgl. die Matthäusparallele. Die Erwähnung von Brüdern und Schwestern in Lk 14,26 auf „Glaubensgenossen" zu beziehen (106), legt der Text nicht nahe. Im Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lk 16,1—8) handelt es sich bei der Herabsetzung der Schuld nicht um einen „Erlaß der Zinsen", der „göttlichen Vorschriften" entsprach (116.118). In der Darstellung der christlichen Liebestätigkeit (177ff) wären der historische und redaktionsgeschichtliche Aspekt stärker zu unterscheiden gewesen. Die Annahme, daß in der Apg die Wohltätigkeit nicht im Zusammenhang mit dem Lohn- und Vergeltungsmotiv stehe und Lukas an diesem Beweggrund nicht viel liege (187), wird redaktionsgeschichtlich durch das Evangelium in Frage gestellt (Lk 6,32—35; 14,14; vgl. auch Apg 10,34f im Kontext). Auch die eschatologische Naherwartung bleibt in der durch Lukas modifizierten Gestalt als Hinweis auf die jenseitige und zukünftige Vergeltung für das Redaktionsverständnis von Bedeutung (Lk 12,33f; 16,9.19—31). Hier lagen Ansätze für die Erfassung der lukanischen Konzeption, die vom Verf. nicht wahrgenommen wurden. Ebenso ist die Darstellung des Themas im Rahmen der Verkündigung Jesu zu undifferenziert. Wenn auch die Rekonstruktion der Botschaft Jesu äußerst schwierig ist, so ist der Sache nicht durch so allgemeine Aussagen gedient, wie sie die obigen Zitate von S. 210ff illustrieren. Der Verf. hätte dem Leser wenigstens die verschiedenen Standpunkte der wisesnschaftlichen Diskussion darlegen müssen.

Die entscheidenden Mängel der Arbeit sind jedoch methodischer Art. Arbeitsgänge, die sowohl für die Traditions- als auch für die Redaktionsanalyse *condicio sine qua non* sind, werden vom Verf. nicht oder nicht ausreichend durchgeführt. Ich meine hier vor allem die Literarkritik. So kommt es, daß für den Verf. Lukas nach wie vor als „getreuer Tradent der Logia Jesu" (208) gilt. In der Zusammenfassung der „Lehre Jesu" bezieht er sich auf Logien, die eher der Gemeindetradition bzw. der lukanischen Redaktion entstammen oder doch sehr stark umgearbeitet wurden, z. B. Lk 4,18—21 (209); 6,24—26; 16,9—12 (210); 6,29b.30b.32—35.37f (212f); 22,28—30; 12,22—31; 16,9 (214). Speziell gegen die Wortstatistiken ist einzuwenden, daß sie keine ausreichende Basis für traditionsgeschichtliche Entscheidungen bieten, wenn mit *hapax legomena* gegen lukanische Bildungen argumentiert wird (z. B. 52.88.168—171). Besonders bei der Interpretation der Feldrede verfehlt der Verf. – ohne Literarkritik – den Zugang zur lukanischen Redaktion und damit auch zu einer präziseren und umfassenderen Einordnung der lukanischen Paränese[1].

Zum andern fehlt in den Einzelanalysen der Vergleich mit den übrigen lukanischen Aussagen; er hätte es ermöglicht, von den Detailbeobachtungen her einzelne Strukturlinien der lukanischen Redaktion aufzudecken[2]. Der Verf. bietet zwar einen Leitgedanken für die Lukas-Redaktion an, die Beziehung der Jüngeraussagen auf die Amtsträger; doch dieser führt zu einer Verzeichnung des Evangeliums. Der Verf. kann ihn selbst, z. B. in Lk 16 (113), nicht durchhalten. Das Evangelium wird durch diese Engführung mehr oder weniger zu einer Fibel für Amtsträger. Wie verträgt sich das aber mit dem Programm von Lk 1,1—4? Gegen diese Übertragung spricht der Sprachgebrauch der Apg, wo alle Gemeindeglieder als μαθηταί bezeichnet werden (die Gegenargumentation 39f reicht zur Widerlegung nicht aus). Zweifellos hat für Lukas die Evangelienschrift eine paradigmatische Funktion (die historisierende Darstellung dient dazu, theologische Aussagen zu machen, Weisungen für die *vita christiana* zu geben); doch läßt sich die sehr komplexe Redaktionsarbeit des Lukas nicht auf eine solch einfache Formel (Volk = Gemeinde, Jünger = Amtsträger) bringen. Die Künstlichkeit dieser Deutung springt in die Augen, wenn wir die einzelnen Texte mit D.s Auslegung vergleichen; z. B. Lk 14 – das Pharisäergastmahl: „Sabbat und Mahl" lassen D. den Bezug auf „gemeindliche Gottesdienste" (98) vermuten. 14,12—14 fordere von den Gemeindeleitern als den „Hausherren" bei der Eucharistiefeier und Agape, sich um die „Armen" und „Sünder" (der Text spricht außer Armen nur von Kranken) zu kümmern (101). „Die Verse 15—24 (das Gleichnis vom Gastmahl) wenden sich mit ernster Mahnung an die Abständigen" (105). In 14,25—35 schließlich sollen die „mitziehenden Volksscharen" (= „alle Gläubigen der Gemeinde") „vor die Entscheidung gestellt werden, ob sie aktiv dem Evangelium in den verschiedenen Ämtern der Gemeinde dienen wollen" (105). Die Verse nennen die „Voraussetzungen für die hauptberuflichen Dienstleistungen" (112). Das abschließende Salzwort (Lk 14,34f) versteht D. als „Ausblick auf unwürdige oder unfähige Amtsträger" (113). Analog wird auch die Pharisäerpolemik auf Gemeindegegner übertragen (132); in dem Abschnitt 14,14—31 möchte D. sogar Polemik „gegen libertinistische, eventuell gnostische Gegner" finden (135). Daß mit dem Hinweis auf Lk 16,16 die „irrgläubigen Sektierer als gewaltsame Eindringlinge" (ebd. Anm. 20) beschrieben werden, scheint die Lukasfassung vom Wortlaut des Matthäus her zu interpretieren.

Bei der Deutung der lukanischen Konzeption tritt zudem in der akzentuierten Gegenüberstellung von Gemeinde und Amtsträgern ein Kirchenverständnis zutage, das dem des Lukas nicht entspricht. Wenn Lukas auch verschiedene Ämter kennt und anerkennt, so bleibt doch die Gemeinde als Ganze dem Anspruch Jesu gegenübergestellt. In einzelnen inhaltlichen Explikationen geht D. jedoch noch einen Schritt weiter. S. 216 heißt es: „Der Gemeinschaft mit Christus und dem Dienst in der Kirche darf nichts vorgeordnet werden. Unbedingter Gehorsam ohne Zaudern ist gefordert (Lk 9,57f.61f; 5,11; 18,22)". Lk 21,1—4 deutet D. folgendermaßen aus: „Lukas denkt hier wohl nicht an Wohltätigkeitsgaben an arme Mitmenschen. Hier wird der letzte Einsatz der Dienstleistenden im Dienste der Kirche beschrieben, so wie die Witwe sich rückhaltslos der Fürsorge Gottes anvertraut hat" (97). Eine solche Parallelisierung von kirchlichem Dienst und Glaube läßt sich an den lukanischen Aussagen nicht verifizieren. Der Verf. scheint hier eher eigenem Vorverständnis zu folgen als den Intentionen der ntl Texte, wie sie exegetischer Arbeit zugänglich sind.

Bamberg. Paul Hoffmann.

[1] Vgl. z. B. W. C. van Unnik, Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI, 32—35: NovTest 8 (1966) 284—300.

[2] Vgl. die Untersuchung von G. Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, Berlin (1963). Die Arbeit bietet gerade auch zu diesem Thema diskussionswerte Einsichten und veranschaulicht die Effizienz redaktionsgeschichtlicher Arbeitsweise.

Voss, Gerhard: **Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen.** (Studia Neotestamentica II). Paris—Brügge: Desclée de Brouwer (1965). 219 S.

Mit der vorliegenden Arbeit, die im Herbst 1963 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommen wurde, greift der Verf. einen der schwierigsten Problemkreise urchristlicher Theologie auf; denn das Zu- und Ineinander traditioneller Vorstellungen und ihrer Umgestaltung im lukanischen Doppelwerk führt gerade in der Christologie zu einer nur schwer durchschaubaren Komplexität der Aussagen.

Der Verf. geht bei der Bearbeitung des Themas von einigen Vorentscheidungen aus, über die er in der Einleitung Rechenschaft gibt (15—19): er entscheidet sich mit Recht für die Anwendung der redaktionsgeschichtlichen Methode; dabei sieht er richtig, daß die Zusammenfügung von Tradition und Redaktion bei Lukas zu „begrifflichen Randunschärfen" führen kann, die sich nicht völlig reflexen Kategorien einordnen lassen. Besonderen Nachdruck legt er auf den Bezug zum AT: „Für die mit den atl Schriften vertrauten Menschen, für die Lukas offensichtlich schrieb", sind „auch die vielen an charakteristische Formulierungen atl Traditionskreises angeglichenen Wendungen des Evangelisten weit sprechender, als es der reine Wortsinn vermuten läßt"

(18). Offenbar deswegen finden sich in der Arbeit zahlreiche Exkurse, in denen der Verf. atl Vorstellungen nachgeht und sie — oft jedoch zu unvermittelt — auf Lukas überträgt. Der Verf. schließt andererseits die Frage aus, wo die lukanische Christologie ins „Gesamt der ntl Christologie und ihrer Entwicklungsgeschichte" (19) einzuordnen ist. Bei seiner Untersuchung will er nicht wie z. B. Ferd. Hahn oder O. Cullmann von den christologischen Titeln ausgehn; vielmehr soll im Sinn einer notwendigen „Ergänzung" der redaktionelle Zusammenhang beachtet werden, in den diese Jesusprädikate eingebettet sind" (19). Dadurch wird seiner Meinung nach „manches allzu schnell erschlossene traditionsgeschichtliche Ergebnis in Frage" gestellt (19). Ein 2. Einleitungsabschnitt sucht mehr spekulativ das Zeugnis als einzige sachgemäße christologische Aussageform zu erschließen (19—24).

V. beginnt mit der Frage nach dem Verhältnis von Jesu Wirken und der Gottesherrschaft. In den Heilungswundern Jesu ereignen sich Gottes gnädige Heimsuchung (26f) und Erlösung im umfassenden Sinn des Wortes (27). Diese Taten bedeuten die Befreiung aus der Satansherrschaft und sind so Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft (27f). Im Vergleich mit dem endgültigen Anbruch der Gottesherrschaft läßt sich ihre Offenbarung in der irdischen Wirksamkeit Jesu als „vorläufiger Beginn" charakterisieren (28—35). Während die Propheten die Gottesherrschaft nur angezeigt haben, ist Jesus ihr „Vermittler" (35), er handelt „autoritativ an Gottes Statt" (38). Der Menschensohnname macht den „Endgültigkeitscharakter der Sendung Jesu" (39—45) deutlich. Durch den σωτήρ- und κύριος -Titel wird Jesus, wie der Verf. vom Hellenismus und AT her aufzeigt, als „der von Gott bevollmächtigte König gezeichnet" (60). Die Titel greifen Herrscherprädikationen auf, eine Entlehnung des Christusbildes aus dem Vorstellungsbereich des „heilenden Asklepios" lehnt V. ab (55). Der Titel ἀρχηγός (vgl. 52f) qualifiziert Jesus als „den König, der die Gottesherrschaft als von der Macht Satans und seiner Dämonen freien Lebensraum gründet" (54).

Im 2. Kapitel geht der Verf. dem lukanischen Verständnis des messianischen Königtums Jesu nach. Aufgrund seiner Analyse von Lk 1,31—33 möchte er schließen, daß Lukas Is 7,14 in Jesus erfüllt sah und ihn — wie aufgrund einer Exegese des atl Textes gefolgert wird — „als den neuen Sproß aus dem Wurzelstock Isais versteht", als „einen Sproß, der nicht aus dem Stock hervorgewachsen ist" (72), sondern einem „außerordentlichen Eingriff Gottes" (vgl. 68) verdankt wird. (V. sieht Jesus als den Gegentyp zu dem atl König Achaz an, vgl. 119.) Jesus wird Sohn Gottes aber genannt (Lk 1,35b), weil in ihm „die Kraft des göttlichen Geistes einen Menschen so sehr umfangenhält, daß dieser unfehlbar zum Ausdruck des geschichtsmächtigen Heilswillen Gottes wird und deshalb in besonderer Weise ‚Sohn Gottes' ist" (81). Von der Tauf- und Versuchungsgeschichte her entwickelt V. den Sinngehalt des Sohn-Gottes-Titels bei Lukas: das einzigartige „Gottesverhältnis Jesu findet seinen Ausdruck in seiner Gehorsamshaltung Gott gegenüber, die allein an Gottes Willen orientiert ist und darum auf jede eigenmächtige Machtentfaltung verzichtet". Jesus steht darum notwendig (δεῖ) unter „der sich im πειρασμός eröffnenden Alternative zwischen Selbsterhöhung und Selbsterniedrigung (ταπείνωσις)" (97).

Ihren „Höhepunkt erfährt die Offenbarung der Sohnschaft Jesu" in dem „gehorsam gegen Gott übernommenen Tod" (97). V. schließt darum im 3. Kapitel eine Analyse des lukanischen Abendmahlsberichts, in dem der Tod Jesu eine spezifische Deutung erfährt, und der Passionsgeschichte an (99—123). In den Deuteworten interpretiere Lukas den Tod „als die gehorsame Übernahme des Loses der Sünder durch den Gerechten" (105); in der Passionsgeschichte zeige Lukas auf, daß Jesus in der ταπείνωσις einen „Weg" beschritten hat, auf dem „die Gottesherrschaft zur Geltung gekommen ist" (vgl. Apg 8, 32f u. dazu bes. 118—120). So wird Jesu Passion zum „Urbild der Jüngernachfolge" (121—123), und zwar „nicht im Sinne eines zeitlich erstmaligen Vorbildes, sondern im Sinne eines in seiner Bedeutung einmaligen Ursprungs" (126). So steht Jesus — wie V. von dem Stammbaum Jesu (vgl. Lk 3,23) her folgert — als ein neuer Anfang Adam gegenüber. In ihm hat ein Geschlecht seinen Ursprung, das dem adamitischen Geschlecht, der sündigen Menschheit als ganzer, gegenübersteht (124f).

Dieser Weg „vertrauender Sohneshaltung als das Urbild menschlichen Selbstvollzuges" ist nicht nur Beispiel für die Nachfolge; vielmehr „wird durch ihn die Möglichkeit, menschlichen Lebens in der vertrauensvollen Hingabe an den Vater zu vollziehen, als ein neuer Horizont menschlichen Selbstverständnisses erst eröffnet" (130) — dies geschieht aber im vollen Umfang erst durch die Erhöhung Jesu. Auf ihre Bedeutung geht V. im IV. Kapitel (131—153) ein. Durch die Erhöhung wird der Weg der Erniedrigung — durch die „Antwort des Vaters" (130) — vollendet. Sie ist die „Voraussetzung für die Geistausgießung" (143), durch die der ganze Weg Jesu nun auch dem Christen als der Weg zum Leben eröffnet wird. Vermittelt wird dem Menschen dieser Weg durch die Verkündigung des Namens Jesu und der ῥήματα seines Lebens durch die vorherbestimmten Zeugen. So ist es verständlich, daß der Weg Jesu zum Inhalt der Verkündigung wird und daß die einstige Gemeinschaft mit ihm die Voraussetzung für die Zeugenschaft ist (149f).

Im (letzten) V. Kapital geht V. noch einmal dem Verständnis Jesu als eschatologischer Prophet nach und stellt diese Vorstellungsreihe in den Zusammenhang mit der vorangehenden Darstellung. Er findet in der schon überlieferungsgeschichtlich bedingten Parallelisierung von Moses und dem deuterojesajanischen Gottesknecht (168f) im Judentum die Möglichkeit begründet, „im Messias Jesus das endzeitliche Königs- und Prophetenamt vereinigt zu sehen" (169) — und ordnet so die lukanischen Prophetenaussagen seiner Gesamtkonzeption unter.

In einem „Rückblick" (171—175) stellt er nochmals die Leitlinien lukanischer Christologie heraus: ihr „exemplarisches" und „ontisches" Moment, ihren „anthropozentrischen" und „personalen" Charakter, die „ursprüngliche Einheit von voller Menschheit und Gottessohnschaft in der Person Jesu".

Auch wenn der Verf. bewußt (vgl. 19) auf die traditionsgeschichtliche Einordnung der lukanischen Christologie verzichtete, so möchte ich dennoch gerade von diesem Ansatz her gegen den sehr geschlossenen Entwurf des Verf. methodische Bedenken geltend machen. Der Verzicht auf eine traditionsgeschichtliche Untermauerung der Thesen, wodurch es möglich würde, kontrollierter lukanische und vorlukanische Elemente zu unterscheiden und das spezifisch Lukanische zu erfassen, läßt die Ergebnisse – durchaus im besseren Sinn des Wortes – frag-würdig sein; sie bedürfen in traditionsgeschichtlicher Hinsicht weiterer Präzisierung (das betrifft vor allem die Interpretation der verschiedenen christologischen Titel, Christus, Sohn Gottes, Kyrios, durch V.). Dieser Verzicht auf traditionsgeschichtliche Analysen ist um so bedauerlicher, weil V. an verschiedenen Stellen den hellenistischen und vor allem den atl Hintergrund der lukanischen Christologie aufzudekken sucht, ohne jedoch die urchristliche Vermittlung der Vorstellungen zu bedenken. Das Verhältnis von Lukas zum AT ist zu unvermittelt konzipiert (oft setzt V. bei Lukas moderne Erkenntnisse atl Forschung voraus) und bedürfte, wenn es mit solcher Grundsätzlichkeit vorausgesetzt wird (vgl. 18), einer genaueren Begründung. Besondere Bedenken habe ich gegen die breite Entfaltung der Achaz-Typologie im Anschluß an Is 7,14. Die interessanten Einsichten, die der Verf. vermittelt, hätten an historischem Profil gewonnen, wenn er weniger systematisierend vorgegangen wäre und dem Leser die Anstrengung der Exegese zugemutet hätte. Vor allem seine Leitvorstellungen bedürfen einer konsequenten Verifizierung am Text: das betrifft das Wunderverständnis ebenso, wie die enge Verbindung des messianischen Königstums Jesu mit der Gottesherrschaft. Fraglich ist mir auch, ob das Erniedrigungsmotiv für Lukas so konstitutiv ist, wie es der Verf. voraussetzt. Es ist schade, daß der Zusammenhang der lukanischen Christologie zur lukanischen Ethik nicht weiter erörtert wurde.

Die Arbeit von V. ist ein anregendes Buch. Daß er mit Konsequenz eine Grundthese durchführt und ihr alles unterzuordnen sucht, kann man ihm – angesichts der Entwürfe von Conzelmann oder Flender – nicht zum Vorwurf machen. So bleibt wieder einmal nur die Hoffnung, daß die Konkurrenz der verschiedenen Entwürfe dazu hilft, immer mehr der Komplexität des lukanischen Werkes gerecht zu werden.

Bamberg. Paul Hoffmann.

Schille, Gottfried: **Die urchristliche Kollegialmission.** (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Band 48) Zürich—Stuttgart: Zwingli Verlag 1967. 216 S.; kart. sfr. DM 24,—.

G. Schille untersucht neutestamentliche Namenaufzählungen (z. B. Joh 21,2; Apg 6,5; Röm 16,6—12) und interpretiert sie als Mitarbeiterlisten. Weitere stellt er selbst aus den Texten zusammen, so eine „vormarkinische Liste Nordgaliläas" aus Mk 1,16—20; 2,14 und „sieben Zwölferapostel" des Johannesevangeliums. Durch Vergleich der Listen und durch andere Angaben über die in ihnen genannten Personen gewinnt er eine Geschichte der frühchristlichen Mission und ihrer Methode: Die Verkündigung des Evangeliums geschah durch nach Zahl und Mitarbeitern ursprünglich konstante Arbeitsgruppen, „Kollegien", die einem zentralen Ort und dessen Umland das Evangelium ausrichteten. Die Häufung von Namenspaaren läßt an einen paarweisen Einsatz denken, die regelmäßige Unpaarigkeit der Gruppen (meist 5 oder 7 Mitglieder) an einen am Zentralort verbleibenden „Residenten", dem später Leitungsbefugnisse zuwuchsen. War ein Gebiet von der Predigt vollständig erfaßt (nicht notwendig christianisiert), stieß die Gruppe, wiederum paarweise, in Neuland vor. Dort bildeten sich neue Kollegien, während sich das alte auflöste. Den sich aufdrängenden Fragen nach der Rolle des Apostelamtes, bzw. der Zwölf weicht Sch. nicht aus. Die Zwölfzahl bezeichne stets ein Programm: in 1 Kor 15,5 die eschatologische Sendung Israels, in Mk 3,13ff die Gewinnung Jerusalems als Metropole des Gottesvolkes; historisch hat es die Zwölf nicht gegeben. Der Apostelbegriff habe sich aus einer Funktionsbezeichnung für

bestimmte Gemeindeaufträge zu der des bevollmächtigten Missionars und schließlich zum dogmatischen Postulat des Zwölferapostolats gewandelt. In der byzantinischen Kirchenorganisation findet Sch. Nachwirkungen der Evangelisationsmethode. Jüdische und hellenistische Kollegien werden abschließend als Analogien der Kollegialmission vorgestellt.

Sch. hat gewiß darin Recht, daß ein an der Apostelgeschichte orientiertes Bild der frühen Mission unwirklich ist, weil in ihm die „normale" Mission zu sehr in den Schatten des Paulus und des lukanischen Kirchenkonzepts gerät. Richtig wird auch sein, daß die Auskünfte der neutestamentlichen Namen und Namenlisten über die Geschichte frühchristlicher Verkündigung noch nicht genügend erhoben sind.

Sie werden aber kaum von gleicher Prägnanz sein wie die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit, wie man denn auch zweifeln muß, daß es historisch so generalstabsmäßig zugegangen ist. Im Johannesevangelium z. B. sind die einzelnen Namen wie ihre Zahl weit eher in der Verschmelzung verschiedener Überlieferungsschichten und in Kompositionsabsichten begründet. Soweit sie auf Historie verweisen, ist diese nicht von der postulierten Art. Von Paulus schreibt Sch., er sei aufgrund einer individuellen Bewußtseinssteigerung nach seiner kollegialen Epoche zu seinem neuen Apostelbegriff gekommen. Dabei zu erwägen, ob der historische Anlaß dieser Wende die Übertragung des Heidenapostolats an Paulus und Barnabas auf dem Aposteltreffen gewesen sei, heißt aber doch, die Aussage von Gal 2,6–9 in ihr Gegenteil zu verkehren. Fragt man weiter angesichts der Einheitlichkeit des von Sch. gezeichneten Bildes ein wenig verdutzt, wo die Vielfalt der neutestamentlichen Dienste geblieben sei, wird man auf die gefestigte Stadtgemeinde verwiesen, die nicht zum Thema der Arbeit gehört. Mindestens in Syrien hätten aber auch die Residenten der Missionarsgruppen Propheten und Lehrer geheißen. Später seien Bischof und Diakon in deren Funktion eingerückt. Mag das im Einzelfall so gewesen sein; es lassen solche Aufstellungen doch fast alle Fragen offen, welche die Texte selbst hinsichtlich des Verhältnisses einzelner Dienste und Titel zueinander stellen.

Der entscheidende Mangel der Arbeit ist, daß sie die wesentliche Einheitlichkeit von Missionsmethode und -entwicklung nicht erweist, sondern voraussetzt. Ob hinter neutestamentlichen Namenslisten auch anderes stehen könnte als missionierende Kollegien, wird nirgends gefragt. Deshalb werden die Hypothesen des oft spannenden Buches trotz einer Fülle interessanter Einzelhinweise in dieser Form nicht angenommen werden können.

Tübingen. A. Smitmans.

Gäumann, Niklaus: **Taufe und Ethik.** Studien zu Römer 6 (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd 47) München: Kaiser 1967. 179 S.; kart. DM 24,50.

Die Frage nach dem Verständnis von Taufe und Ethik und ihrem gegenseitigen Verhältnis wurde bereits von H. Lüdemann (1872) und O. Pfleiderer (1873) als ein spezifisches Problem der paulinischen Theologie aufgeworfen, und zwar im Rahmen ihrer These von den „zwei Erlösungslehren" des Paulus. 1931 hat H. von Soden diese Frage unter dem Thema „Sakrament und Ethik" anhand von 1 Kor 8–10 abgehandelt. Von den neueren Arbeiten ist im Hinblick auf Röm 6 besonders der Aufsatz von G. Bornkamm über „Taufe und neues Leben bei Paulus" zu erwähnen. Den beiden Letztgenannten weiß sich der Autor der vorliegenden Arbeit besonders verpflichtet.

Gäumanns Fragestellung ist nach seiner eigenen Aussage gegenüber der bisherigen Forschung zum Thema stärker traditionsgeschichtlich bestimmt. Doch bleibt für die Erhebung des paulinischen Taufverständnisses auch der religionsgeschichtliche Hintergrund nicht unbeachtet (teilweise in Auseinandersetzung mit der Arbeit von G. Wagner). Hauptziel der Untersuchung ist es, aufgrund einer ausführlichen Exegese von Röm 6 die Frage anzugehen, „wie die beiden Größen Taufe und Ethik in Röm 6 zusammenhängen, wie Paulus sie miteinander verknüpft und aufeinander bezieht, und welche Folgerungen sich daraus für die Taufe und für die Ethik ergeben" (125).

Diese Fragestellung schließt eine ganze Reihe von Einzelfragen ein, so zum Kontext von Röm 6 im engeren und weiteren Sinne (Röm 1–8), zur „inneren Gliederung" des Kapitels, zum „Einfluß der Tradition auf Röm 6 (gedacht ist vor allem an den Einfluß von urchristlichen „Credo-Formeln"), zum sakramentalen Charakter der Taufe in Röm 6 und zur Eigenart der paulinischen Ethik. Diese Fragen werden so angegangen, daß ihr Ergebnis in die Behandlung der Hauptfrage eingebracht wird.

Hinsichtlich der Stellung von Kap. 6 in Röm 1–8 zieht Verf. mit guten Gründen jene Einteilung vor, die die fragliche Zäsur nicht hinter Kap. 5, sondern hinter Kap. 4 ansetzt. Verf. stellt zu Kap. 5–8 vor allem fest, daß hier die in Kap. 1–4 zentralen „Stichworte der Rechtfertigung zurücktreten" (35). „Statt der juridischen Terminologie der Rechtfertigungslehre tauchen physische Begriffe und entsprechende Erlösungsvorstellungen auf" (35f). Hinzu komme „mysterienhaftes Taufverständnis" in Röm 6. Ob diese Sicht die Verhältnisse im Interesse der bereits anfangs erwähnten These von den „zwei Erlösungslehren", einer „juridischen" und einer „mythisch-sakramentalen", nicht zu sehr vereinfacht? Die besonders in Röm 5–8 häufiger gebrauchten Begriffe wie χάρις, εἰρήνη, ἐλπίς, ἀγάπη, σωτηρία, ζωή, δόξα lassen doch im Zusammenhang erkennen, daß sie vor allem dazu dienen, den Bedeutungsgehalt der Rechtfertigungsbotschaft aus Kap. 1–4 zu explizieren und anzuwenden, in Röm 6 u. a. auch gerade auf die „ethischen" Konsequenzen. Auch Gäumann weiß um dieses Verhältnis von Kap. 5–8 zu Kap. 1–4 (160–162) und stellt wiederholt fest, daß in Röm 6 die „Rechtfertigung aus Glauben" nicht schlechthin vergessen ist (70. 105. 107. 129. 133). Da er aber „Rechtfertigung" zu einseitig als Mitteilung der „Gabe Gottes für die Glaubenden" (156) versteht, nimmt er auch nicht den im Rechtfertigungshandeln Gottes über die Menschen erhobenen Herrschaftsanspruch wahr, der in Röm 6 doch gerade hinsichtlich seiner „ethischen" Konsequenzen für den Glaubenden angemeldet wird (vgl. bes. Röm 5,21 als Anknüpfungspunkt für Kap. 6). Dieser Zusammenhang findet leider nicht hinreichend Beachtung.

Statt dessen versteht Verf. die in 6,1 unter Bezug auf 5,20f gestellte Frage als „Frage nach dem Verhältnis von ἁμαρτία und χάρις" und damit als „ein Problem der Rechtfertigungslehre" (70). Tatsächlich durchziehen die Begriffe „Sünde" und „Gnade" das ganze Kap. 6. Aber es geht darum, daß jetzt die Sünde nicht mehr „herrschen" darf und soll (6,14) und daß die Gerechtfertigten unter der Macht der „Gerechtigkeit" stehen und ihr „Sklavendienste" zu leisten haben (6,18). Gäumann sucht dagegen das ethische Problem von Röm 6 zu sehr von der reformatorischen Skepsis gegenüber dem *„liberum arbitrium"* (132) her zu bestimmen, wenn er den Ausgangspunkt von Röm 6 in dem Vorwurf sieht, „daß durch die radikal als Geschenk verstandene Gnade die Basis sittlichen Handelns — und damit der Ethik — zerstört werde" (124).

Abgesehen von dieser Einengung der Fragestellung sieht Verf. richtig, daß Paulus keine „autonome" Ethik vertritt, daß sie vielmehr „geschichtlich, christologisch und eschatologisch gebunden" ist (133, im Anschluß an v. Soden). Das Problem der Ethik bei Paulus ist damit schließlich als das von soteriologischem Indikativ und ethischem Imperativ darzustellen. Nur wird man noch entschiedener betonen müssen, daß der Imperativ zum neuen Lebenswandel und zum Gehorsam gegenüber der „Gerechtigkeit" in Röm 6 nicht nur durch die Taufwirklichkeit, sondern vorweg schon durch das Rechtfertigungshandeln Gottes in Röm 1–4 begründet ist. Der Rückgriff auf das Motiv der Taufe dürfte dann nicht so gemeint sein, daß die Taufe „als Mittelgröße zwischen Christi Tat und den Gläubigen" (127) gebraucht wird, sondern als eine Unterstreichung der indikativischen Aussage von der Rechtfertigung. Geht es in Röm 6 um die „ethische" Konsequenz, die aus dem Herrschaftswechsel von Sünde und Gnade (5,21) zu ziehen ist, dann erinnert Paulus in 6,3ff zunächst einmal daran, daß diese Konsequenz durch das Heilsgeschehen in der Taufe grundsätzlich schon festgelegt ist.

Im einzelnen wären noch weitere Fragen zu stellen, so etwa, wieweit die Frage nach dem Sakramentsbegriff des Paulus nicht doch durch die dogmatische Reflexion des Verf.'s trotz seiner diesbezüglichen Vorsicht bestimmt wird, ob das in ὁμοίωμα enthaltene Element der „Gleichheit" in Röm 6,5 wirklich so irrelevant sein sollte, ob Röm 5,17b mit Bultmann so leicht, weil am „plausibelsten", als „Glosse" ausgeschieden werden darf, wie der Begriff der „Heiligung" in 6,20.22 für die paulinische Ethik brauchbar wird u. a. Vielleicht hätte es der Zielstrebigkeit des Buches gedient, wenn die „Einführung in die Problematik" (105) oder zumindest die hierunter verhandelte Frage nach dem „Ausgangspunkt von Röm 6", zu der sich Bemerkungen über das ganze Buch zerstreut finden, schon zur Einführung des ersten Hauptteils, der der Exegese von Röm 6 dient, gezogen worden wäre. Ähnliches gilt bezüglich der mehrfachen Behandlung der „zwei Erlösungslehren" (11ff, 32ff, 134ff). Von besonderem Wert dürfte die Einzelerklärung zu Röm 6 sein, der eine gut begründete Einteilung des Kapitels in I: V. 1–14 „Das neue Leben als neuer Wandel" und II: V. 15–23 „Freiheit als Gehorsam" zugrunde gelegt ist, denn sie zeigt, wie in diesen zwei Gedankengängen jeweils der Imperativ aus dem Indikativ gefolgert wird.

Trier. Karl Kertelge.

Tannehill, Robert C.: **Dying and Rising with Christ.** A Study in Pauline Theology. (Beiheft zur ZNW 32) Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1967. 136 S.; Ln DM 32,—.

Tannehill veröffentlicht hier mit einigen Kürzungen seine philosophische Dissertation (Yale University, New Haven) aus dem Jahre 1963. Das Thema wurde oft einseitig auf die paulinischen Taufvorstellungen bezogen, der Untertitel deutet bereits an, daß T. es in einen größeren Zusammenhang stellen will. In der kurzen Einleitung (1—6) grenzt er seine Position von anderen (z. B. G. Wagner, R. Schnackenburg, A. Deissmann, A. Schweitzer, R. Bultmann) ab. Zurecht versteht T. das „Mit-Christus-Sterben-und-Auferstehen" nicht als „Formel", sondern als ein „Motiv". In den drei Teilen der Arbeit unterzieht er die einzelnen Belegstellen einer sorgfältigen Analyse. Das Motiv wird nicht isoliert gesehen, sondern aus dem jeweiligen Kontext und, methodisch noch fruchtbarer, in seiner Beziehung zu anderen Motiven und den zentralen Ideen paulinischen Denkens verstanden.

Der 1. Teil behandelt jene Stellen, in denen das Motiv mit einer Vergangenheitsaussage verbunden ist: Dying with Christ as the Basis of the New Life (7—74). T. setzt — forschungsgeschichtlich berechtigt — bei Röm 6 ein und greift damit gleich eines der entscheidenden Probleme auf: die Beziehung des Motivs zur Taufe. Gegen eine einseitige Ableitung aus den Taufvorstellungen betont er, daß das Motiv zwar in der vorpaulinischen Tradition mit der Taufe verbunden war, bei Paulus aber die Gegenwart des Todes Christi in der Taufe nur als ein Aspekt (nämlich der der individuellen Partizipation, vgl. 40f) der umfassender zu verstehenden Präsenz des Todes Christi „in the new dominion as a whole" anzusehen ist (41).

Hier stoßen wir bereits auf die Grundthese der Arbeit. T. begreift die Rede vom Sterben und Auferstehen mit Christus konsequent von der paulinischen Eschatologie her. Tod und Auferstehung sind jene eschatologischen Ereignisse, durch die der alte Äon überwunden und der neue Äon installiert wurde. Ein anthropologischer Gesichtspunkt kommt hinzu. Der Mensch lebt nach Paulus nicht isoliert, sondern nur in der Beziehung zu diesen Äonen und den sie beherrschenden Mächten. Tod und Auferstehung Jesu bestimmen als eschatologische Ereignisse den alten und neuen Äon insgesamt, darum aber auch die Menschen, die sich in ihrem Herrschaftsbereich befinden (30).

Beide Gesichtspunkte leiten auch, wie T. in seiner Analyse zeigt, die Aussagen von Röm 6. Der Taufgedanke ist diesen Vorstellungen untergeordnet. Sterben mit Christus — mit Recht klammert T. die Auferstehung mit Christus aus, da sie bei Paulus nicht auf die Vergangenheit bezogen wird — bedeutet den Wechsel der Herrschaft: Man stirbt dem alten Herrn und lebt einem neuen (14—20).

Von Röm 6,3—6 ausgehend zeigt T., daß die Vorstellung der Herrschaftsbereiche verbunden ist mit „the idea of Christ as inclusive person". Entsprechend werden auch die Wendungen παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος und τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας in Röm 6,6 kollektiv gedeutet (the old dominion as a corporate entity (30), sowie auch Röm 5,12—21 (Adam-Christus-Parallele) und Röm 6 in Verbindung miteinander gebracht. T. setzt sich allerdings von dem rein jüdischen Verständnis der Vorstellung im Sinne der „korporativen Persönlichkeit" ab; er nimmt komplexere Beziehungen zu jüdisch-hellenistischen Vorstellungen an (28f). Das Motiv des Mit-Christus-Sterbens gehört ursprünglich in diesen (uneschatologischen) Vorstellungszusammenhang hinein, dient Paulus aber zur Beschreibung eines eschatologischen Sachverhalts.

Die weiteren Abschnitte des ersten Teils führen die Grundthese an den übrigen Stellen durch, in denen die Taufe nicht mehr ausdrücklich erwähnt wird, sondern direkt das Mit-Christus-Sterben mit dem Tod verbunden wird: Röm 7,1—6; Gal 2,19—20; 6,14f. 2 Kor 5,14—17 wird aufgrund sachlicher Verwandschaft hinzugefügt. Eine Analyse der Aussagen in den (nichtpaulinischen) Briefen an die Epheser und Kolosser sucht den Paulus vorgegebenen Vorstellungsgehalt des Motivs zu erfassen und die Eigenart der paulinischen Aussage genauer zu bestimmen (47—54).

In der Zusammenfassung (70—74) führt T. seine These weiter, indem er sich von seinem eschatologischen Ansatz her mit Deissmanns mystischer Deutung des Mit-Christus-Sterbens und Bultmanns anthropologischer Verengung der eschatologischen Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu auseinandersetzt.

Im 2. Teil „Dying and Rising with Christ as the Structure of the New Life" (75—129) untersucht T. jene Stellen, in denen das Sterben mit Christus als gegenwärtiger Aspekt christlichen Handelns und Leidens erscheint, das Auferstehen mit ihm sowohl eine gegenwärtige Teilnahme am Leben Christi als auch die Zukunftshoffnung umfaßt. T. sucht nachzuweisen, daß sich auch diese Stellen am besten von jener im 1. Teil entwickelten Grundkonzeption verstehen lassen. Er führt die Spannung zwischen den Vergangenheits- und Gegenwartsaussagen auf eine Polarität in der paulinischen Eschatologie selbst zurück: Paulus müsse zweierlei gerecht werden, einmal der Erkenntnis, daß die Endzeit mit Tod und Auferstehung Jesu begonnen hat, zum andern der Einsicht, daß die alte Welt weiterhin besteht und ihre Macht ausübt (75f). Den letztgenannten Aspekt nehme Paulus in den Gegenwartsaussagen auf, indem er sowohl das ethische Handeln als auch die mannigfaltigen Leiden des Christen als Fortsetzung des Sterbens mit Christus (s. Teil 1) versteht. Um das Sterben und Auferstehen mit Christus „in the ethical action" zu beschreiben, geht T. vor allem von Röm 6 und 8,10—13 aus: „the death of Christ is the foundation of a new manner of life for the believer and continues to exercise power over him and to determine his actions. Paul expresses this by speaking of the believer's death with Christ to sin as a decisive transfer to a new slavery and of a continuing participation in Christ's death through which ‚the deeds of the body' are ‚put to death'" (83).

Der 2. Abschnitt des 2. Teils „Dying and Rising with Christ in Suffering" ist jenen Stellen gewidmet, in denen durch das Motiv des Mit-Christus-Sterbens das Leiden gedeutet wird. T. beginnt mit einer Detailuntersuchung von 2 Kor 4,7—14. Paulus verstehe das Wirken der Todesmacht des Alten Äons, dem der Apostel ständig ausgesetzt ist, positiv als νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ, so stehe es in Beziehung „to the manifestation of the ‚power' and ‚life'" (85) und begründe die Teilhabe an der zukünftigen Auferstehung. „The power of the old dominion has been transformed into a power which serves the new dominion in its present form" (ebd.). Die zeitliche Distanz zwischen der Auferstehung Jesu und der zukünftigen Auferstehung („mit ihm") werde von Paulus 2 Kor 4,14 ebenso wie Röm 6,5—8 übersprungen. Nach 1 Kor 15,20—22 sei sie als geschichtlich vermittelte zu verstehen (vgl. 88). Die für Paulus typische Verbindung von Leiden und neuem Leben möchte T. auf das vorausgesetzte Modell der Heilsereignisse zurückführen: „By God's power Jesus' death led to his resurrection. So also God brings life from death in the existence of the believer" (89). Die Analyse von 2 Kor 1,3—9 (und 7,3) ergibt, daß solche Aussagen nicht nur für die Leiden des Apostels, sondern allgemein für die Christen Gültigkeit haben. Gleichzeitig arbeitet T. hier und in der Analyse von 2 Kor 13,4 und 12,9 einen weiteren Aspekt heraus: die innere Verbindung von menschlicher Schwäche und Gottes Kraft. Die Analyse von 1 Thess 1,5—8 und 2,13—18 wird hinzugefügt, weil T. eine sachliche Beziehung in der μιμητής-Aussage zum Sterben mit Christus findet. Eine eigene Analyse ist dem mit dem Stichwort συμμορφιζόμενος gegebenen Motivkreis gewidmet; T. zeigt hier wiederum die „interconnectedness" paulinischen Denkens auf, vermag darüber hinaus aber auch das Motiv des Mit-Christus-Sterbens weiter zu erläutern. Die folgenden Analysen von Röm 8,17 und Phil 3,10 werden dadurch vorbereitet.

In der Analyse von Phil 3,2—11 zeigt T. abschließend den Zusammenhang des Mit-Christus-Sterbens und der Rechtfertigung aus dem Glauben auf, eine Frage die bereits vorher öfter berührt wurde. Das Mit-Christus-Sterben „involves the same break with flesh, law, world, and self" (122), bringt darüber hinaus aber und in Verbindung damit „a positive participation in Christ" (123) zum Ausdruck. Von dieser Stelle her betont T. nachdrücklich, daß im paulinischen Denken nicht eine mystische und juridische Vorstellungsreihe gegeneinander ausgespielt werden kann; im Gegenteil, beide gehören zusammen (vgl. dazu auch die „Conclusion" (123ff).

In einem — kurzen — 3. Teil „Rising with Christ at His Coming", der eher wie ein Anhang wirkt (129—134), wird zunächst allgemein nach der Stellung des Auferstehens mit Christus im paulinischen Denken gefragt, um dann 1 Thess 4,14 und 5,10 zu analysieren. Die letzte Stelle versteht T. analog 2 Kor 4,14: „Wir werden mit ihm zum Leben kommen" (133f).

T. geht in der Untersuchung im wesentlichen phänomenologisch vor, wenn er das Motiv in seinem Kontext und in der Beziehung zu anderen zentralen Themen paulinischer Theologie zu beschreiben sucht. Darin liegen die Stärke seiner Untersuchung und ihr Wert. Ein Mangel ist, daß T. nicht konsequenter versuchte, die paulinischen Denkbewegungen von ihren Voraussetzungen her (z. B. der vorpaulinischen Tradition, den Vorstellungen der Umwelt, aber auch der Gemeindesituation verständlich zu machen. Wie Paulus die Taufe versteht, ist z. B. trotz der breiten Analysen nicht ausreichend geklärt worden. Gelungener scheinen mir die Bemerkungen zur „corporate personality" zu sein. Die Frage, w a r u m Paulus das Motiv des Sterbens mit Christus verwendet und es s o verwendet, ist noch nicht beantwortet, wenn dargelegt wird, d a ß Paulus mit solchen „corporate patterns" den Zusammenhang zwischen dem eschatologischen Kreuzesgeschehen und dem Einzelnen herstellt. Es ist zwar richtig, wenn der Vorrang der eschatologischen Ereignisse des Todes und der Auferstehung gegenüber allen anderen Aussagen hervorgehoben und zudem gezeigt wird, wie Paulus mit verschiedenen Motiven bzw. Modellen verwandte Wirklichkeit beschreibt, doch auch die Aufnahme dieser verschiedenen Modelle bedarf einer Erklärung. Fraglich ist mir in der Einzelexegese u. a., ob das eschatologisch-zukünftige Mit-Christus-sein (1 Thess 4,17); s. auch Phil 1,23) von dem Mit-Christus-Sterben so grundsätzlich geschieden werden kann, wie es T. S. 88 tut. Läßt nicht Röm 8,29 auf eine gegenseitige Beeinflussung der beiden Vorstellungen im paulinischen Denken schließen, so daß das Mit-Christus-sein auch(!) den Gedanken der Teilhabe am Leben Christi mit enthält?

Bamberg. Paul Hoffmann.

Sand, Alexander: **Der Begriff „Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen** (Biblische Untersuchungen, Bd 2), Regensburg: Pustet 1967. X, 335 S.; kart. DM 45,—.

„Schon oft wurde . . . in Monographien oder in größeren Abhandlungen innerhalb umfassenderer Darstellungen der paulinischen Theologie der Begriff ‚Fleisch' auf seine verschiedenen Bedeutungen hin untersucht, um die Frage nach dem Menschenverständnis des Apostels beantworten zu können" (IX). Die vorliegende Untersuchung von A. Sand, die als 2. Bd der von O. Kuss herausgegebenen „Biblischen Untersuchungen" erscheint, gibt einen kritischen Überblick über die bisher geführte Diskussion und sucht, „in ihrer Weise einen Beitrag zu der Klärung der schwierigen Frage zu leisten" (X).

Dementsprechend führt der Verf. den Leser von einer umfassenden Darstellung der „Geschichte des Problems" (I. Teil) zu einer eingehenden Analyse aller einschlägigen Stellen in den „paulinischen Hauptbriefen" (II. Teil) und darüber hinaus zu einer Darstellung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des Begriffes „Fleisch" (III. Teil). In einem IV. Teil werden die Ergebnisse zusammengefaßt, um sie für eine theologische Gesamtinterpretation des paulinischen Begriffs fruchtbar zu machen.

Die *Problemgeschichte* im I. Teil setzt, etwas weit ausholend, bei den „Anfängen eines wissenschaftlichen Bibelverständnisses" zum Beginn der Neuzeit ein (1. Kap.). Aber erst in der „Zeit der konsequenthistorischen Forschung" (2. Kap.) seit F. C. Bauer kommt die Frage nach dem Vorkommen und der Bedeutung des Begriffes σάρξ als paulinisch-theologisches Problem in den Blick. Namen wie Ritschl, Holsten, Lüdemann, Pfleiderer, Wendt und Holtzmann, also ausschließlich protestantische Exegeten, bestimmen hier die Geschichte der Paulusforschung. Hier taucht schon die Frage auf, von der sich auch Verf. in seiner Untersuchung weitgehend bestimmen läßt, ob die paulinische Anthropologie eher vom AT und Judentum oder vom Hellenismus und seiner „dualistischen" Weltanschauung abzuleiten sei. In dieser Frage bringt die „Zeit der religionsgeschichtlichen Fragestellung" (3. Kap.) mit Deißmann, Reitzenstein, Bousset und Schweitzer vor allem eine Präzisierung des jüdisch-hellenistischen Hintergrundes der ntl Begriffe, nicht aber eine wirkliche Lösung. Daß auch die Arbeit des katholischen Theologen W. Schauf (Sarx, 1924) an dieser Stelle untergebracht wird, dürfte wohl nur mit Rücksicht auf den chronologischen Gesichtspunkt gerechtfertigt sein. In einem 4. Kap. wird schließlich „die Zeit der geschichtlich-theologischen Interpretation" vorgestellt. Als erster Vertreter dieser Periode wird K. Barth genannt, wohl mehr zur Markierung der theologischen Neuorientierung am Anfang dieser Zeit; darauf folgen Bultmann, Lohmeyer, Käsemann, Gutbrod, Kümmel, Lindijer, J.A.T. Robinson und Stacey. Kennzeichnend ist für diese Zeit die Frage nach dem „Sinn" der theologischen Aussagen über den Menschen, der alle anthropologischen Teilbetrachtungen untergeordnet werden.

Diese Darstellung der „Problemgeschichte" ist fast schon eine „Geschichte der Paulusforschung". Einige Straffungen und eine genauere Akzentuierung des eigentlichen Problems könnten dem Hauptgegenstand dieser Arbeit nur förderlich sein. Man vermißt eine kurze Darstellung oder Berücksichtigung des Artikels σάρξ von E. Schweizer (ThWNT VII) und des Exkurses über „Das Fleisch" von O. Kuss (Römerbrief, S. 506–540).

Verf. läßt zu Beginn des II. Teiles keinen Zweifel, daß er mit einem stärkeren Einfluß der atl.-jüdischen Tradition und Vorstellungswelt auf Paulus rechnet (125; vgl. 295–297 und 303).

Daher gilt eine erste Gruppe der untersuchten Paulusstellen der „Verwendung des Begriffes in Anlehnung an das Alte Testament". Ob allerdings hierbei die erste Bedeutung „ ‚Fleisch' als belebte Körpersubstanz" so ausschließlich auf das AT zurückzuführen ist, scheint für die hierzu angeführten Stellen 1 Kor 15,39 und 2 Kor 12,7 nicht so eindeutig wie für 2 Kor 3,3. Man wird auch an diesen Stellen mit Bedeutungsnuancen rechnen müssen, die angesichts der „eher ‚volkstümlichen' Sprechweise" (Kuss) des Apostels nicht so leicht entweder auf atl. oder auf hellenistischen Ursprung zurückzuführen sind. Paulus denkt auch als pharisäisch geschulter Jude (vgl. 125) in zeitgenössisch hellenistischen Kategorien. — Als weitere Bedeutung von Sarx „in Anlehnung an das AT" werden genannt „Beschneidungsfleisch", „der Leib des Menschen, der ganze Mensch", „die ganze Menschheit oder das Volk Israel" .

In einer zweiten Gruppe werden sodann die Stellen zusammengefaßt, an denen die Sarx „als die Weise der irdischen und ‚weltlichen' Existenz" zu verstehen ist. Hierzu gehören vor allem die Wendungen vom Leben „im Fleische" bzw. „nach dem Fleische". Hiervon werden Röm 7 und 8 sowie Gal 5 ausgenommen und zur dritten und letzten Gruppe gerechnet: „ ‚Fleisch' als Bestimmung des der Sünde versklavten Menschen."

Die Hauptfrage, die an die als zweite und dritte Gruppe gesammelten Stellen zu richten ist, lautet: Woraus wird an diesen Stellen der spezifische theologische Sprachgebrauch des Apostels Paulus ersichtlich? Die Richtung, in der die Antwort hierauf zu suchen ist, gibt Sand dadurch an, daß er auf das im Christusereignis begründete neue Daseinsverständnis des Menschen verweist, daß also „der Begriff ‚Fleisch' den Menschen kennzeichnet, dessen Leben und Handeln vor und ohne Christus nur ein uneigentliches, dem Tode verfallenes Leben war", und „daß mit ‚Fleisch' der Gedanke des Sündhaften, der sündigen, gottfeindlichen, weil ‚nur weltlichen' Existenz verbunden" ist (183). Besonders in Röm 8 und Gal 5 (aber doch auch wohl an anderen Stellen wie Röm 2,28f und Gal 4,29) gewinnt der Begriff σάρξ bei Paulus seine „christliche" Bestimmung in der antithetischen Überbietung durch den Begriff πνεῦμα bzw. des περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα. Das „Sein im Fleische" ist damit grundsätzlich abgetan, insofern „Fleisch" der Mensch ist, „der von Sünde, Gesetz und Tod bestimmt ist" (203).

Die „religionsgeschichtliche" Frage, „ob der Apostel von einem bestimmten Menschenverständnis abhängig ist", sucht Verf. im III. Teil einer Klärung zuzuführen: „Der Begriff ‚Fleisch' im Alten Testament und im Judentum, in der griechischen Philosophie und im Hellenismus" (219–287).

Besonders ausführlich beschäftigt er sich mit den Qumran-Texten (253—273): „Fleisch" bezeichnet hier etwa in 1 QS 11,9 im Anschluß an das AT „die schwache Menschheit, die dem Gesetz den Gehorsam verweigert und daher . . . als sündige Menschheit bestimmt wird" (221), wobei „Sünde" allerdings nicht die Intensität der paulinischen Bedeutung erreicht. Grundlegend ist für den atl-jüdischen Begriff die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Demgegenüber versteht die griechisch-hellenistische Auffassung unter σάρξ die in sich minderwertige Materialität der niederen Menschennatur.

Aus dieser grundsätzlichen Verschiedenheit jüdischer und hellenistischer Anthropologie beantwortet sich nach Sand auch die oben gestellte „religionsgeschichtliche Frage": „Mögen auch die im Zusammenhang gebrauchten Begriffe terminologisch ihre Herkunft aus dem Griechentum erweisen, so bleibt Paulus dennoch gedanklich auf dem Boden des Alten Testaments" (297). Die Auffassung, daß Paulus sich hierbei über das zeitgenössische Judentum (in seinen verschiedenen Spielarten und Traditionen) hinweg unmittelbar „der prägnanten (Terminologie) des Alten Testaments anschließt" (295), dürfte freilich nicht ganz unangefochten bleiben.

Die abschließenden theologischen Überlegungen stellen den „Sinn" des Begriffs „Fleisch" bei Paulus zusammenfassend in übersichtlicher und einsichtiger Weise dar. Die Aussagen des Apostels sind „heilsgeschichtlich-theologisch" zu interpretieren, das bedeutet: von dem die Herrschaft der alten „Mächte" brechenden Christusgeschehen her.

Es bleiben noch einige Fragen bezüglich der Auslegung einzelner Stellen, so etwa: Genügt bei der Erklärung von 2 Kor 7,1 die Anlehnung an atl Gedanken, um diesen Vers bzw. den ganzen Text 6,14—7,1 gegen die wohl begründete Ansicht neuerer Ausleger Paulus zuzuweisen? Ist in Röm 1,3 nicht auch mit einem vorpaulinischen Gebrauch von κατὰ σάρκα zu rechnen? Würde sich von daher nicht auch eine erweiterte traditionsgeschichtliche Behandlung der paulinischen Texte nahelegen? Da Verf. häufiger (etwa 144. 187. 197. 233, 300f) vom „Sünder-Sein" des Menschen spricht, wäre zu fragen und genauer zu klären: Ist der Mensch ἐν σαρκί konstitutioneller Sünder, so daß er deswegen auch sündigt, oder ist er Sünder, weil er sündigt? Vgl. hierzu Röm 3,23; 5,21. S. 300 ist zweimal von der „heilsgeschichtlichen Funktion" bzw. „Aufgabe" des Gesetzes die Rede, wohl nicht ganz ohne inneren Widerspruch, da an der ersten Stelle diese „Funktion" erreicht wird, an der zweiten jedoch nicht.

An Druckfehlern u. ä. ist folgendes zu korrigieren: S. 154 ist in der Überschrift Gal 4,23.29 zu lesen. S. 181 muß es in der ersten Zeile „unverständig" statt „unverständlich" heißen. S. 185 unten: „Deutung der sündigen Existenz". S. 186 Mitte: „Mensch" statt „Mensche". S. 250 erste Zeile ist zu lesen πάθη statt πάθαι. S. 294 21. Zeile ist hinter „trenne" ein „es" einzufügen. S. 301 vierte Zeile ist wohl zu ergänzen „des paulinischen Fleisch-Begriffes", ebenso weiter unten „Mensch als in . . ." H. Schlier, Der Brief an die Galater, sollte nach der neueren Auflage zitiert werden. Schließlich hätte Verf. die für Zeitschriften und Reihen bekannten und üblichen Abkürzungen benutzen sollen wie ZNW, FRLANT.

Der Wert der Untersuchung dürfte vor allem in der gründlichen Exegese der Einzelstellen und der abschließenden Interpretation liegen. Der Forschungsüberblick und die religionsgeschichtliche Vertiefung stellen hierzu eine hilfreiche Ergänzung dar.

Trier. Karl Kertelge.

Cantalamessa, Raniero OFMCap: **L'omelia „In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma.** Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero 1967. (Pubbl. dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi — Serie terza — Scienze filologiche e Letteratura — 16) X, 513 S., br. L 11000.

Die Homilie „In sanctum pascha" (IP) steht seit 1612 gedruckt unter den Spuria des Johannes Chrysostomus (PG 59,735–46); sie fand aber erst seit 1926 größere Beachtung, als Ch. Martin die Hypothese aufstellte, diese Homilie stamme von Hippolytus; man glaubte beinahe Gewißheit gewonnen zu haben, als A. Ehrhard 1936 auf eine Palimpsesthandschrift in Grottaferrata hinwies, in der IP tatsächlich unter dem Namen des Hippolytus erscheint. Aber 1945 zeigte R. H. Connolly, daß Stil, Wortgebrauch und Theologie die Herleitung von Hippolytus einfach unmöglich machen. 1950 gab P. Nautin die erste kritische Edition von IP heraus (Sources chrétiennes 27) und schrieb die Homilie einem Unbekannten des 4. oder des beginnenden 5. Jh. zu, der sich allerdings von der Paschahomilie des Hippolytus habe inspirieren lassen. 1959 schließlich versetzte M. Richard IP wieder in das 3. Jh. und sah darin die Predigt eines römischen Monarchianers (Une homélie monarchienne sur la Pâque: Studia patristica 3, 1961, 273–89).

C. versucht nun für die soviel herumgestoßene Homilie auf einer möglichst breiten Basis Ort und Entstehungszeit festzustellen und sie in die Theologie ihrer Zeit einzuordnen. Die bisherigen Versuche hatten ja gezeigt, daß nur weiter ausholende Untersuchungen zu besser begründeten Ergebnissen führen können. Aber leider ist nun das gelehrte Buch doch zu umfangreich geworden; eine rücksichtslose Beschränkung auf das Notwendige wäre wünschenswert gewesen.

Nehmen wir das Ergebnis von C. gleich vorweg: IP ist eine quartodezimanische Paschahomilie, die in der 2. Hälfte des 2. Jh. in Kleinasien entstanden ist und die man deshalb gut an die Seite der berühmten Paschahomilie des Meliton setzen kann.

C. zeigt zunächst im Anschluß an Connolly, daß IP nicht vom römischen Hippolytus stammen könne, der zudem wahrscheinlich gar keine Paschahomilie hinterlassen hat; daher sind alle angeblichen Fragmente derselben unecht (gesammelt von H. Achelis, GCS Hippol. 1,2). Diesen Ergebnissen wird man nicht widersprechen. Damit ist natürlich auch die von Nautin angenommene Benützung einer Hippolytushomilie hinfällig.

Aber ist IP wirklich eine quartodezimanische Homilie? Die nicht zur Ruhe kommende Diskussion über die Quartodezimaner scheint immer mehr zur Einsicht zu führen, daß die einzige feststellbare Differenz zwischen dem quartodezimanischen Pascha und dem Sonntagsosterfest in der Datierung liegt, nicht im Festinhalt; dies erklärt sich am einfachsten daraus, daß dieser aus der quartodezimanischen Feier übernommen wurde. Der Ursprung des quartodezimanischen Festes ist natürlich im jüdischen Pascha begründet, das durch Typologie ins Christliche umgebildet wurde. Man wird eher Eusebius zustimmen, der Meliton für einen Quartodezimaner hält als W. Huber, der das bestreitet (W. Huber, Passa und Ostern, Berlin 1969; eine Arbeit, die immer wieder zum Buch von C. herangezogen werden muß). Aber aus der Homilie Melitons läßt sich nun wirklich nicht erschließen, daß der Prediger ein Quartodezimaner ist. C. weist darauf hin, daß es IP 49 heißt, Jesus habe das Pascha nicht gegessen, sondern gelitten. Diese Meinung wurde auch bei einem Streit um den Todestag Jesu (14. oder 15. Nisan) in Laodicea in den Jahren 164—166 vertreten und zwar von Quartodezimanern. Daraus ergebe sich, so meint C., daß auch IP eine quartodezimanische Predigt sei und zwar aus der Zeit des Streites in Laodicea (67—81). Als weitere Stütze dieser These wertet C. die Beobachtung, daß in IP das Osterfest als einziges, die ganze Heilsgeschichte umfassendes Fest erscheint, was nach 300 kaum mehr zutreffen dürfte. Zugunsten seiner frühen Datierung führt C. ferner die asianische Rhetorik der Homilie an, die ihre Vorbilder in der zweiten Sophistik des 2. Jh. habe (363f); allerdings muß C. selbst zugeben, daß diese Rhetorik auch noch im 4. Jh. auf manchen christlichen Prediger sehr großen Einfluß hatte, was das Datierungsargument natürlich sehr schwächt. Daß auch noch nach 300 Ostern als einheitliches Fest betrachtet werden konnte, erfährt man von W. Huber mit allen nötigen Einzelheiten (156ff).

Aber nun zurück zur Frage, ob IP wirklich als quartodezimanisch erwiesen werden kann. Der entscheidende Satz, Jesus habe das Pascha nicht gegessen, sondern gelitten, findet sich zwar bei Quartodezimanern, aber eben auch bei Vertretern des Sonntagsosterfestes wie Klemens von Alexandrien und Hippolytus. C. versucht die Unterscheidung zu machen, daß dieser Satz bei den Quartodezimanern ein aktuell-liturgisches, bei den anderen aber nur ein exegetisches und historisches Problem entscheiden sollte (78—81). Man konnte gegen die Quartodezimaner natürlich darauf hinweisen, daß die synoptische Chronologie des Todes Jesu mit der christlichen Paschafeier am 14. Nisan nicht genau übereinstimme, aber zugunsten des Sonntagstermins war damit nicht viel gewonnen. Auch wenn man zugibt, daß es in Laodicea tatsächlich um die biblische Begründung für den 14. Nisan als christlichen Paschatermin ging, wäre erst nachzuweisen, daß es auch in IP um einen liturgischen Termin geht und nicht bloß um eine exegetische Frage. Es ist doch bemerkenswert, daß sich IP nicht auf die johanneische Chronologie stützt, sondern Luc. 22,15 zitiert und erklärt, das von Jesus mit Sehnsucht erwartete Pascha besteht nicht darin, daß er es esse, sondern daß er es leide. Ein Hinweis auf einen quartodezimanischen Paschatermin ist darin nicht zu finden, genau so wenig wie bei Klemens und Hippolytus.

Wenn man also C. nicht zustimmen will, bleibt die Frage nach Herkunft und Datierung von IP weiterhin unbeantwortet und der Vorschlag von M. Richard erneut bedenkenswert. C. glaubt freilich gegen ihn erwiesen zu haben, daß IP nicht als monarchianisch gelten könne; er betont vor allem die Verwendung des Stichwortes oikonomia in IP, das die Monarchianer scharf ablehnten, wie uns Tertullianus berichtet (149f). Die Monarchianer haben wohl nur den tertullianischen Sinn von oikonomia zurückgewiesen, während sie oikonomia im modalistischen Sinn gut brauchen konnten. Ein vager und unreflektierter Modalismus ist in IP nicht zu übersehen. Damit läßt sich aber keine Datierung begründen, denn ein solcher Modalismus ist auf kein bestimmtes Jh. beschränkt. M. Richard scheint weit über das Ziel hinausgeschossen zu haben, wenn er sich so bestimmt auf das beginnende 3. Jh., Rom und den Kreis um Bischof Kallistus festlegen möchte. Es bleibt wohl wie bisher ein non liquet um IP. Diese Homilie sollte vorerst weder als pseudohippolytisch, noch als monarchianisch, noch als quartodezimanisch bezeichnet werden. Trotz aller Mühen seit Jahrzehnten und auch der gelehrten Verdienste von C. sehen wir jetzt nur die Probleme deutlicher, sind aber von einer endgültigen Beantwortung der Fragen immer noch weit entfernt.

Bochum. Alfred Stuiber.

Herde, Peter: **Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jahrhundert** (Münchener Historische Studien. Abteilung geschichtliche Hilfswissenschaften, Bd 1). Kallmünz: Verlag M. Laßleben, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage 1967. XVI, 326 S.; br. DM 34,—.

Die grundlegende Arbeit von P. Herde hat nach ihrem erstmaligen Erscheinen im Jahre 1961 eine so gute Aufnahme gefunden, daß sie rasch vergriffen war und eine Neuauflage sich als notwendig erwies. In der nun vorliegenden erweiterten zweiten Auflage hat der Verf. seine neueren Forschungen über mittelalterliche Maßnahmen gegen Urkundenfälscher und die wichtigsten Ergebnisse seiner Arbeit über die *audientia* eingearbeitet.

Herdes Untersuchungen führen weit über die früheren einschlägigen Arbeiten von Bresslau, Diekamp, Baumgarten, Fawtier u. a. hinaus und bringen wesentliche Korrekturen an den bisherigen Forschungsergebnissen an. Dabei lehnt es der Autor ab, bereits eine abschließende Synthese der päpstlichen Kanzlei des 13. Jahrhunderts zu bieten; dafür sind noch manche Vorarbeiten nötig. Der Schwerpunkt wird vielmehr stärker auf die Analyse als auf die Synthese gelegt. Die Ergebnisse beruhen auf einer sehr breiten Basis. Die Kanzleivermerke von über eintausend Originalurkunden deutscher, französischer, spanischer und italienischer Archive wurden herangezogen und darüber hinaus die Notizen über etwa 2000 weitere Originale im Schedario Baumgarten (Vatikanisches Archiv) benutzt.

Herde untersucht zunächst den Tätigkeitsbereich und die Stellung des Kanzleipersonals während des für diese Frage ergiebigen Pontifikats Innocenz' IV. Dabei werden alle bekannten Persönlichkeiten von den Vizekanzlern über die Notare, die auditores litterarum contradictarum, die Korrektoren, die Abbreviatoren bis zu den Skriptoren sorgfältig zusammengestellt. Viele dieser Kanzleibeamten, die zum Teil auch Mitglieder der päpstlichen Kapelle waren und sich meist aus italienischen Klerikern rekrutierten, wurden von den Päpsten zuweilen für diplomatische Dienste herangezogen.

Es folgt sodann ein Abschnitt über die Urkundenarten im 13. Jahrhundert. Neben den feierlichen Privilegien und den *litterae cum filo serico* und *cum filo canapis* werden eine Reihe weiterer Urkundentypen erörtert: *litterae legendae, litterae, dandae, litterae de iustitia, litterae gratiosae, litterae in forma communi, litterae de curia, litterae generales* und *speciales, litterae simplices*. Eine eingehendere Besprechung erfahren die *litterae clausae*, die zum Teil Geheimsachen enthielten.

Das 13. Jahrhundert hatte schon eine erstaunliche Urkundenkritik entwickelt. Freilich war sie nicht wissenschaftlichem Interesse entsprungen — die wissenschaftliche Urkundenkritik kommt erst mit dem Humanismus auf —, sondern dem praktischen Bedürfnis der Verwaltung, Fälschungen auszuschließen. Die Prüfung der Urkunden erfolgte *de iure* (Rechtsinhalt) und *de stilo* (Stil). Eingehend zeigt Herde die Maßnahmen

auf, die von der Antike *(Corpus Iuris Civilis)* über das Frühmittelalter bis zu den päpstlichen Dekretalensammlungen vom römischen und kanonischen Recht gegen die Fälschungsdelikte ergriffen worden sind, sowie die Lehre, die die Dekretisten und Dekretalisten im Anschluß an die Gesetzestexte entwickelt haben.

Das starke Anwachsen des Kanzleibetriebes und die Eigenarten des Geschäftsganges brachten es mit sich, daß die Petenten die Betreuung ihrer Angelegenheiten nicht mehr selbst übernehmen konnten. Hohe geistliche und weltliche Würdenträger und große Körperschaften hatten schon von jeher das Recht gehabt, sich vertreten zu lassen. Aus zunächst mehr oder weniger illegal arbeitenden Helfern der Petenten entwickelte sich, nachdem das 4. Laterankonzil die Vertretung ganz freigegeben hatte, eine Körperschaft von ständigen Prokuratoren, die gegen Bezahlung die ganze Betreuung der Ausfertigung der Urkunden übernahmen. Herde stellt an Hand der bayerischen Urkunden ein Verzeichnis der Prokuratoren zusammen, deren sich die bayerischen Empfänger von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. bedient haben. Es zeigt sich, daß im 13. Jahrhundert auch für deutsche Angelegenheiten meist noch italienische Prokuratoren tätig waren.

Das Kernstück des ganzen Buches bildet der Abschnitt über den Geschäftsgang in der päpstlichen Kanzlei des 13. Jahrhunderts. Aufgrund seiner sorgsamen Einzelanalysen kann Herde hier wesentlich Neues verzeichnen. Das Vorstadium bis zum Konzept umfaßt die Einreichung (meist in der *data communis*), Bearbeitung und Genehmigung der Petitionen. Für den Entwurf der Petitionen gab es eine Reihe privater und offiziöser Diktathilfen. Ein Teil der Petitionen wurde vor dem Papst verlesen; die einfacheren wurden von den Notaren und Abbreviatoren erledigt. Für die Herstellung der Konzepte der Urkunden waren die Notare und Abbreviatoren verantwortlich. Auch hier standen Kanzleibücher zur Verfügung. Für die Verlesung der Konzepte vor dem Papst gab es nach Herde keine starre Ordnung. Die Korrektur der Konzepte wurde wohl von den Notaren vorgenommen. Auch eine Prüfung durch den Korrektor war möglich, wenn auch kaum die Regel. Auf das Stadium des Konzepts folgte die Anfertigung und Kontrolle der Reinschrift. In diesem Stadium waren die Reskribendare, Distributoren, Taxatoren und die einfachen Skriptoren am Geschäftsgang beteiligt. Die Kollationierung erfolgte durch Notare und Abbreviatoren bzw. den Vizekanzler. Zu der Frage, welche Reinschriften der Korrektor überprüft hat, bietet Herde über die bisherige Forschung hinaus eine eigene Lösung: Feste Kriterien gibt es nicht. Der Korrektor las wohl diejenigen Urkunden durch, bei denen er Fehler vermutete oder bei denen die Fomulierung wichtig und neu war. Die Reinschrift der Urkunde wurde vor der Bullierung in der *audientia publica* verlesen. Erfolgte ein Einspruch, so wurde dieser in der *audientia litterarum contradictarum* verhandelt. Im 13. Jahrhundert waren die beiden Institutionen, so kann Herde nachweisen, unterschieden. Wurde die Urkunde vom Vizekanzler freigegeben, so konnte die Bullierung erfolgen.

In der Frage der Registrierung der Urkunden, die zu einer Kontroverse zwischen F. Kempf und F. Bock geführt hat, hält sich Herde vorsichtig zurück, da er sich noch kein endgültiges Urteil erlauben will.

Im Anhang I ediert Herde den Text einer Parodie auf die kuriale Geschäftspraxis — *„Dialogus inter euntem ad curiam et venientem a Roma de malis moribus curie"* —, aus der wichtige Anhaltspunkte über den Kanzleibetrieb entnommen werden können. Anhang II veröffentlicht einige Urkunden zur *audientia litterarum contradictarum*. Anhang III bietet eine Liste der Distributoren und Taxatoren von 1254—1304, Anhang IV ein Verzeichnis der Expeditionsvermerke für die Zeit Innocenz' IV. und Anhang V ein Verzeichnis der *cor*-Vermerke von 1233—1300.

Die sorgsame und vorsichtig abwägende Untersuchung Herdes bildet eine höchst wichtige Bereicherung der mittelalterlichen Papstdiplomatik. Es ist nur zu hoffen und zu wünschen, daß P. Herde seinem Vorsatz gemäß einmal eine umfassende Geschichte der spätmittelalterlichen Papstkanzlei vorlegen wird.

Trier. Klaus Ganzer.

Randa, Alexander: **Pro republica christiana.** Die Walachei im „langen" Türkenkrieg der katholischen Universalmächte (1593—1606). München: Sciatas Academica Dacoromana, 1964. 438 S.

Vor der Kathedrale in Alba Julia (dt. Weißenburg bzw. Karlsburg, ungar. Gyula-Fehérvár,) dem Sitz des Bischofs von Siebenbürgen und noch heute einem der Mittelpunkte des Ungarntums in Rumänien, haben die Rumänen für den Fürsten Michael den Tapferen der Walachei ein etwas pathetisches Reiterdenkmal aufgestellt. Mihai Viteazul (1593–1601 Fürst der Walachei) wird mit Recht als der „erste Einiger der Rumänen" (3) gefeiert, gelang es ihm doch, wenn auch nur für eine kurze Zeit, den Rumänen gleichsam im Vorgriff auf die Zukunft einen eigenen, auch Siebenbürgen umfassenden „Staat" als selbständige politische Größe in der Auseinandersetzung der europäischen Großmächte mit der Türkei zu schaffen. Diesen „Konvergenzpunkt rumänischer, österreichischer und spanischer Geschichte" nimmt der Verf. zum Ausgangspunkt seiner Darstellung.

Er, der 1906 in Lemberg geboren wurde, in Rumänien studierte, seit 1955 an der Universität Innsbruck und seit 1961 als Leiter des „Instituts für Universalgeschichte" in Salzburg wirkt, hat schon in dem von ihm herausgegebenen „Handbuch der Weltgeschichte" (4 Bände, 3. Aufl. 1962) die Weite seines Blicks bewiesen. In seinem Buch „Das Weltreich" mit dem bezeichnenden Untertitel „Wagnis und Auftrag Europas im 17. und 18. Jahrhundert" (Olten/Freiburg i. Br. 1962) versuchte er bereits, das Zerrbild von Spanien zu berichtigen und die spanische Casa de Austria in ihren weltweiten und gesamteuropäischen Zusammenhängen darzustellen. In dem vorliegenden Buch geht es ihm darum, die beiden „Randvölker der Romanitas" in ihren gegenseitigen Beziehungen während der Epoche um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert darzustellen, als in der Zeit Rudolfs II. und Papst Klemens VIII. die katholischen Universalmächte wiederum den türkischen Feind Europas zurückzudrängen versuchten. Dabei spielte die Walachei unter ihrem tapferen Wojewoden eine wichtige Rolle.

Der Verf. hat außer dem gedruckt vorliegenden Material von rumänischer Seite vor allem das spanische Material aus italienischen Archiven, d. h. die Gesandtenberichte, und insbesondere das Zentralarchiv von Simancas ausgewertet. Daraus ist ein Buch erwachsen, das nicht nur die rumänische Forschung (Panaitescu, Veress, Jorga, Ciorănescu) zusammenfaßt und weiterführt, sondern auch den Herrscher der Walachei in diesem „europäischen Verteidigungskrieg" (390ff) in vielfach neuem Licht erscheinen läßt. Damit ist nicht nur sachlich Neues dargeboten, sondern dank der Kunst des Verf., auch Einzelheiten lebendig und anschaulich darzustellen, ein Buch erwachsen, das man mit Spannung liest. Zudem wird hier an einem der Grundthemen der europäischen Geschichte seit 1389, der Türkengefahr, deutlich, welche Rolle den rumänischen Fürstentümern, der Moldau und der Walachei, zukam. Daß der Verf. hier mit eigenen Forschungen zur Aufhellung gesamteuropäischer Zusammenhänge beigetragen hat, wird man ihm danken. Zu hoffen ist, daß seine Anregung, sich mit der rumänischen Geschichte zu beschäftigen, aufgenommen und dieser „weiße Fleck" im Geschichtsbewußtsein auch der Interessierten in Deutschland allmählich zum Verschwinden gebracht werden möge.

Münster. Manfred Hellmann.

Thomas, Rudolf: **Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum.** (Untersuchungen zur Allgemeinen Religionsgeschichte, begründet von Carl Clemen. Neue Folge. Hrsg. v. Gustav Mensching, Heft 6) Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag 1966. 236 S.; br. DM 29,50.

Die hier angezeigte philosophische Dissertation trug ursprünglich den Titel: „Das höchste Gut. Religionsphänomenologische Untersuchung des ‚Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum' von Petrus Abaelardus." Dieser Titel charakterisiert besser als derjenige der Buchausgabe Anlage, Absicht und Inhalt der Arbeit, provoziert aber sogleich auch die Frage nach dem sachlichen Recht der hier angewandten religionsphänomenologischen und -vergleichenden Interpretationsmethode, worüber unten noch näher zu reden sein wird.

In einem einleitenden Abschnitt handelt der Verf. zunächst über den Ausgangspunkt seiner Untersuchung (14), das Leben Abaelards (14–20) und über literarhistorische Fragen zum *Dialogus* (21–31). Dazu einige Anmerkungen:

Der *Dialogus* ist das letzte, unvollendet gebliebene Werk Abaelards († 1142), verfaßt nach seiner Verurteilung auf der Synode von Sens (1140 oder 1141) während seines Aufenthaltes in Cluny. Es beginnt mit der Schilderung eines Traumgesichtes: ein heidnischer Philosoph, ein Jude und ein Christ nähern sich Abaelard, um ihm (aus dem Munde des *Philosophus*) in dem zwischen ihnen schon lange vergeblich geführten Streitgespräch das Schiedsrichteramt anzutragen und sich seinem Urteilsspruch zu unterwerfen. Damit ist u. E. die Dialogform des Werkchens eindeutig als literarisches Stilmittel erwiesen. Demgegenüber versucht jedoch der Verf. mit großem Aufwand (besonders an Phantasie), „der Deutung des ‚*Aspiciebam in visu noctis*' als einer geistig wachen Vorstellung (den) Vorzug zu geben" (24). Aber weder die „Selbstidentifikation Abaelards mit dem *Judex*" (22) noch die „*Rationalitas*" des Dialogs noch die Berufung auf ein Wort des Petrus Venerabilis über Abaelard (*nec ... momentum aliquod praeterire sinebat, quin semper aut oraret, aut legeret, aut scriberet, aut dictaret*), erst recht nicht der hier völlig verfehlte Hinweis auf den „Budapester ‚Kanzelredner' Monsignore Tóth" (Vorwort zu einem Predigtwertk über die Zehn Gebote, ²1931) vermögen diese Deutung sachlich zu fundieren (24). — Der Titel *Dialogus* stammt nicht von Abaelard selbst; er findet sich nur in der ältesten, aus der Zeit um 1200 stammenden Handschrift (Cod. M 819

der Wiener Staatsbibliothek; von etwas jüngerer Hand eingetragen), während die übrigen Handschriften statt dessen die Titelbezeichnung *Collationes Petri Abaelardi* tragen (21), für die sich übrigens im Text gute Stützen finden. Außer der vom Verf. angeführten Stelle *collationis altercatio* (PL 178, 1613 C) vgl. noch: *nostrae consultationis collatione* (1634 C); *Harum . . . collationum* (1636 C); *omnibus inspectis et invicem collatis* (1613 A). Deshalb scheint die Berechtigung auch dieser Titelbezeichnung nicht so apodiktisch abzulehnen zu sein (22). — Das 12. Jh. zur Zeit Abaelards kann nicht schon als „etwaige Grenze zwischen Früh- und Hochscholastik gesehen werden" (13, 159). — Die Position Abaelards im Universalienstreit kann nicht dadurch gekennzeichnet werden, daß er „natürliche Vernunfterwägungen erkenntnistheoretisch in die umfassendere Wahrheit der Offenbarung einfügt" (14). — Die fälschlich so genannte *Introductio in Theologiam* (17 und durchgehend) sollte unter dem richtigen Titel: *Theologia ‚Scholarium'* zitiert werden. — Die *Sententiae Abaelardi* sind nicht, wie es hier den Anschein hat, der Sammelbegriff für „die Arbeiten aus der Schule Abaelards" (30), sondern ein von einem Abaelard-Schüler verfaßtes, jedoch verschollenes Werk. — Statt: „die Sentenzen des St. Florian" muß es richtig heißen: von St. Florian. Die Sentenzenwerke der Abaelardschule sind wohl auch nicht „alle noch zu Lebzeiten Abaelards" entstanden (ebd.); so wohl auch nicht die Sentenzen Rolands (vor 1150).

Im Ersten Teil seiner Abhandlung (*Interpretatio successiva:* 33–152) bemüht sich der Verf. um ein „tieferes Eindringen in die feingliedrigen und vielschichtigen Gesprächsphasen und ihrer logischen Abfolge und Zusammenhänge" (31). – Jede Interpretation steht in einem bestimmten „Verstehenshorizont". Deshalb wird man auch der hier vorgelegten mit Recht einen gewissen Freiheitsraum zugestehen müssen, der jedoch dort seine Grenze findet, wo die Auslegung offenkundig falsch wird. Das ist hier leider in erheblichem Umfang der Fall. Dazu einige Proben:

S. 49: *Job quoque gentilem, quem post Abraham sine lege exstitisse non dubitatis . . .* (PL 178, 1622 C). Der Verf. interpretiert: „Der Philosophus legt hier augenscheinlich entscheidenden Wert auf die rassische Zugehörigkeit Hiobs zum Volke Israel . . . Diese Argumentation des Philosophus erhält ihr Gewicht darin, daß Hiob eben als Geschlechtsgenossen (des Judaeus) angesehen wird." *Gentilis* heißt aber hier gerade nicht Geschlechtsgenosse, sondern „Heide" im Sinne der Nichtzugehörigkeit zu Israel = Nicht-Jude. Nur von daher erhält nach Ausweis des Kontextes die Argumentation des *Philosophus*, der zu Beginn des *Dialogus* (1611 A) ja selbst als *gentilis* eingeführt wurde und der sich hier nochmals ausdrücklich unter die *gentiles* einreiht, ihr Gewicht; vgl. auch die Aussage des *Philosophus*: *Job noster* (1636 A). Damit wird auch die Interpretation des Verf. 168/70 hinfällig, wo er entgegen der ausdrücklichen Aussage des Textes nach „substantiellen" Gründen dafür sucht, warum der *Philosophus* nicht als *gentilis* vorgestellt wird. Nur muß man hierbei wissen, daß *gentilis* im Sprachgebrauch der Scholastik (ähnlich wie *infidelis*) nicht von Rm 1,18ff her interpretiert werden darf, wie das der Verf. ohne jeden Anhalt im Text tut. Übrigens begegnet die Kennzeichnung Jobs als *gentilis* auch sonst im Schrifttum Abaelards, z. B. *Theologia Christiana II*: *Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi; sicut de Job et amicis eius dicitur. — de Job gentili* (PL 178, 1172 A—C; vgl. 1203 A). — S. 59: *(Lex) aperte docet peregrinum et advenam non tam misericorditer tractandum esse, sicut indigenam.* Der Verf. interpretiert: „die unbegrenzte Liebe zum ‚Fremden' ist nicht eine vollkommene, . . . indem die an jenen handelnde Liebe als Barmherzigkeit gegenüber dem an sich Unwürdigen (!) erscheint". Hier ist *indigena* mit *indignus* verwechselt. — S. 75: „beherrschend ist (bei Abaelard) die *ratio* als mehr objektive Größe begriffen, d. h. als *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* . . . eine *‚naturalis disciplina'*, 1637 C". Das ist kaum zu verstehen. Mit *naturalis disciplina* ist hier im Text nämlich die Ethik gemeint. — Ebd.: „Der *Philosophus* . . . lehnt den specialiter ungeprüften Nachvollzug des von den ‚Älteren' Übernommenen ab, da sie weniger durch Vernunftgründe überführt wurden, als vielmehr . . . zur Annahme des christlichen Glaubens verpflichtet wurden." Der Text lautet aber: *Nec eorum (philosophorum) auctoritati ita concedimus, ut dicta ipsorum ratione non discutiamus, antequam approbemus. Alioquin philosophari desisteremus . . .; nec ipsos maiores nostros ad fidei vestrae confessionem tam ratione ductos quam vi victos crederemus* (1638 B). Der Sinn ist also: Andernfalls würden wir nicht glauben, daß unsere Großen zum Bekenntnis (zur Annahme) eures Glaubens so sehr durch die Vernunft geleitet, als vielmehr durch Gewalt gezwungen wurden. — S. 81: *inartificialis* hat hier die Bedeutung: unwissenschaftlich; expers: unzutreffend. — S. 85: „Wenn wir recht verstehen, ist (die Wahrheit) hieraus (aus der dialogischen Untersuchung) als solche im denkenden Verstehen zu ‚eliminieren': *ut de ipsis (quaestionibus) prius quam per ipsa (veritas) judicandum sit.*" Der entsprechende Text lautet vollständig und richtig interpretiert: *Neque . . . ad fidem astruendam refert, quid sit in rei veritate, sed quid in opinionem possit venire et de ipsius auctoritatis verbis pleraequae quaestiones emergunt, ut de ipsis (sc. verbis) prius quam per ipsa (sc. verba auctoritatis) judicandum sit* (1641 B). Der Verf. bezieht dagegen das *per ipsa* auf *veritas*! — Daraus entsteht nun auch die Fehldeutung des sich unmittelbar anschließenden Textes: *Post rationem vero redditam, etiam si ratio non sit, sed videatur, nulla quaestio remanet, quia nulla dubitatio superest* (1641 B). Der Verf. interpretiert: „Damit ist eine fundamentale Aussage für das Verhältnis von Wissen und Glauben gemacht: das rationale Erkenntnisvermögen verleiht nicht eigentliche und letzte Sicherheit, sondern es darf nur und gegebenenfalls den Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben . . ." Gemeint ist aber: Wo der Zweifel ausgeräumt ist, da bleibt auch keine Frage mehr zurück, selbst wenn der beigebrachte Grund (objektiv) keine Beweiskraft hat. — S. 86: *contra eos, qui fidem rationibus vestigandam esse denegant, secundus etiam Theologiae Christianae liber* (von Augustin [Zusatz des Verf.! In Wirklichkeit aber ein Werk Abaelards]) *tam virtute rationum quam auctoritate scriptorum plenius disserit* . . . Der Verf. interpretiert: „In dieser Sicht werden die Vernunftbemühungen — neben den ethischen — zur Tugend (!) erhoben; so legt der *Christianus* den Denkbemühungen schlechthin als *‚virtutes rationum'* eine hohe Wertschätzung bei . . ." *Virtus rationum* heißt aber nicht: „Tugend der geistigen Anstrengungen" (ebd.; vgl. auch 92!), sondern meint die Kraft der Beweisgründe. Man könnte solche Fehler u. U. mit nachsichtigem Schweigen übergehen, wenn der Verf. darauf nicht seine weitere Interpretation aufbauen würde. — S. 88: *moralis lectionis studium* heißt nicht: „das Bemühen um die sittliche Wahl", sondern meint das Studium der Moral (Ethik). *Lectio*: als scholastische Lehr-Unterrichtsform; auch im Sinne von: Lehrgebiet; so bezeichnet z. B. Abaelard in der Hist. calam. (PL 178, 125 C; 126 B) die Theologie als *sacra lectio* (vgl. B. Geyer, Facultas theologica, in: Ztschr. f. Kirchengesch. 75 [1964] 141). — Ebd.: *ut idem sit scilicet beatum esse, quod bonis moribus, id est virtutibus pollere* wird gedeutet: „weil er durch die Einübung in den Tugenden eine Fülle der Kraft besitzt". — S. 104f: *Virtus . . . est habitus animi optimus . . .; habitum vero hunc dicimus, quem Aristoteles in Categoriis distinxit . . . Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed . . . conquisita et difficile mobilis* (1651 C). Letzteres interpretiert der Verf.: „es kostet viel Mühe, sie (die erworbene Eigenschaft) zu bewegen" (!). Darum trägt die Tugend nach dem Verf. „das Charakteristikum der subjektiven Mühe" (105); ist sie „ihrem Wesen nach Widerstand" (117; vgl. 113, 178, 182, 205). Die aristotelische Bezugsstelle (*Categ., c. 8* [8 b — 9 a]; vgl. *Boethius, In Categ. Arist., l. 3* (PL 64, 240ff) ist gar nicht verstanden. Zwar ist im oben zitierten *Dialogus*-Text (mehr beiläufig) auch die Rede von der *repugnantiae pugna*, aber in klarer Abgrenzung zum Tugendhabitus — Habitus im aristotelischen Sinne als erste Species der Qualität: *Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus nitens non superetur adversis, hic etiam virtutem omnem difficile mobilem esse asserens, cum (Boeth.) in praedicto qualitatis tractatu Aristotelem exponeret, scientias et virtutes inter habitus collocans: Virtus enim, inquit, nisi difficile mutabilis, non est* (1651ff). — S. 115f: *cum omnis propositio compositum quoddam sit, non tamen omnem compositam dicimus, sed illam tantum, quae praepositiones (conjunctiones) in partibus habet, hoc est hypotheticam* . . . (1658f). Die Interpretation des Verf.: „Jede Vorstellung als Lehrsatz und Behauptung bildet hinsichtlich ihrer Bedeutung ein Kompositum . . . Richten wir jedoch unseren Blick nur auf die vorgestellte Sache als solche, so ist sie nicht immer eine zusammengesetzte. Handelt es sich hierbei aber um eine hypothetische Aussage . . ., so wird sich in der Gliederung des Ganzen in Teile das Kompositorische der Vorstellung erkennen lassen" (116). Der Sinn ist schlicht: Jeder Satz ist zwar ein Kompositum (Subjekt und Prädikat), aber nicht jeder Satz ist ein zusammengesetzter Satz, sondern nur die Konjunktionalsätze. Beispiel für einen solchen: ein hypothetischer Satz. — S. 117: *inanimata* heißt nicht: „ohne Absicht", sondern: unbeseelt. Zudem ist der Text hier falsch interpretiert. — Ebd.: *ex elementorum complexione* heißt nicht: „aus der jeweiligen Komplexität der angeborenen Wahrnehmungs-, Gefühls- und Denkelemente"; gemeint sind vielmehr die vier Elemente. — S. 120: *visio Dei* heißt nicht: „Erscheinung", sondern: Anschauung Gottes (ebenso 122f, 125, 129 u. ö.). — S. 141 ist der Text völlig falsch interpretiert: „Es dürfte bezeichnend sein für die Unveränderlichkeit Gottes als Kriterium seiner Vollkommenheit, daß auch das (!) *‚ignis inferni'* immer das gleich starke ist. Bei gleichem Feuer wird jedoch die Pein verschieden sein." Im Text wird aber diese *communis opinio* gerade abgelehnt: *Ut enim communem fere omnium sequamur opinionem, qui in eodem igne positos, alios magis, alios minus . . . cruciari dicunt, non video, qualiter . . ., et non potius . . .* (1673 B). — S. 146f: Völlig falsch ist auch der Text über die *Cooperatio Dei et Satanae in eodem facto* (vgl. 1677 D) interpretiert. Hier geht es um die spezifisch Abaelardsche Auffassung, daß die ethische Qualifikation von der Intention, nicht vom äußeren Werk, von der Handlung als solcher, bestimmt wird.

Diesen offenkundigen Fehlinterpretationen, die sich unschwer vermehren ließen und die ihren Schatten auf die spätere systematische Auswertung werfen, seien noch einige weitere Beobachtungen hinzugefügt:

Die von Alkuin vorgenommene Revision der Vulgata (warum meidet der Verf. eigentlich diese Bezeichnung?) kann nicht als die „gültige lateinische Textform" bezeichnet werden, in der dem Mittelalter die

Heilige Schrift vorlag (33). — Das Bekenntnis der drei Diskussionspartner: *Unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter profitemur* muß nicht notwendig im Sinne eines „formalen, abstrahierenden Monotheismus" (35) gedeutet werden, zumal ja bekannt sein dürfte, daß Abaelard nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden die Erkenntnis der Trinität auf Grund göttlicher Offenbarung bzw. Inspiration zugesprochen hat (vgl. z. B. *Theol. ‚Scholarium' I* (PL 178, 998 B; 1012 C—D; 1029 B]). Es mag dahingestellt bleiben, ob hier ein „doxologisches Bekenntnis" vorliegt oder ob es sich, was wahrscheinlich ist, nur um die Klarstellung der gemeinsamen Diskussionsbasis handelt. — Erstaunlich ist auch, welche Intuition in exegetischen Fragen der Verf. vor allem dem *Philosophus* zuschreibt, der „ohne ... um die historische Schichtung zu wissen", die „zusammengewobenen religiösen Stoffe der El-, Jahwe-, Priesterkodex-, der josianisch-deuteronomistischen Quellen und ihrer Redaktionen ... erstaunlich scharf analysiert" haben soll (58f; vgl. 46, 50f, 82). — Von *analogia entis*, erst recht nicht von *analogiae* (!) *entis*, sollte man bei Abaelard nicht sprechen (70, 78, 86, 131, 134). — Lies: *Scriptura sacra* statt: *sancta* (15 und durchgehend). — „Die Lehre vom Satz des Aristoteles" (201): gemeint ist die Schrift *Peri Hermeneias (De interpretatione)*; „die Topik Ciceros" (ebd.) gehört nicht zur *Logica vetus*; gemeint ist der Kommentar des Boethius zu Ciceros *Topica*. — In dem Timäus-Zitat (203) heißt *causa* nicht: „Begründung", sondern: Ursache; *ratio* nicht „Vernunfterwägung", sondern: Grund. — Ebd.: „Die verschiedenen ethischen Verhaltensweisen zeigen als *‚principia individuationis'* (!) religiöse Bezogenheiten auf ...."

Der Zweite Teil (*Interpretatio systematis*: S. 153–233) dient der systematischen Auswertung in folgenden Unterabschnitten: A. Abaelard – Seine Persönlichkeit und sein Denken im *Dialogus* (153–200). – B. Der Glaube und das Wissen (200–204). – C. Der *Dialogus* in Vergleichsdarstellungen (204–227). – D. Der *Dialogus* in seiner Bedeutung für die letztgültige Beurteilung des Glaubensdenkens Abaelards (227–230). – E. Der *Dialogus* als religionsgeschichtliches Dokument im Aspekt moderner Religionswissenschaft – mit Thesen zur Methodologie und zur Phänomenologie (230–233).

Der weitaus größte Raum ist der Persönlichkeit und dem Denken Abaelards im *Dialogus* gewidmet. Es geht dem Verf. hier vor allem um die Frage: „Wie ist die hinter diesem Werk stehende Gestalt Abaelards darin verläßlich auffindbar? ... Einthüllt dieses unvollendete *opusculum* entscheidende späte Züge seiner Persönlichkeit und seines Denkens?" (153). Diese Frage spitzt sich zu auf die Deutung bzw. Identifikation der Dialoggestalten, besonders der Gestalt des *Philosophus* (165). — Kein Problem wirft die Selbstidentifikation Abaelards mit der Gestalt des *Judex* auf (153—165); zweifelsohne läßt sich Abaelard auch in der Gestalt des *Christianus* wiederfinden (189—196); unbestritten sei auch, daß der *Judaeus* die Züge des orthodoxen Juden zur Zeit Abaelards trägt (183—188). Wie aber steht es mit dem *Philosophus*? (166—183). Der Verf. verwendet viel Mühe auf den Nachweis, daß es sich „in dieser Gestalt des dialogischen Gegenüber nicht um eine bloße Fiktion handelt, sondern um eine Imagination typusmäßiger Verdichtung (!), unter der sich jedoch nicht eine einmalige existente Einzelpersönlichkeit aus der Zeit Abaelards verbergen müßte" (177, 180). Er zeichnet den *Philosophus* als Repräsentanten der „rationalen, natürlichen arabischen Philosophie", dessen „Herkunft oder Aufenthalt im arabischen Raum liegt" (173; vgl. 174), näherhin in Nordspanien (171). Möglicherweise ist er selbst kein Moslem, „Er könnte sich als rassisch Nicht-Araber, jedoch in Spanien ansässiger (nach der Eroberung von Toledo und Saragossa), der arabischen Philosophie zugewandt haben" (176). Jedenfalls ist es für den Verf. „ohne Zweifel ..., daß der *Philosophus* einen Verfechter der natürlichen Religion und Ethik darstellt" (173; vgl. 171, 176). Daraus ergibt sich „ein klares personales Gegenüber" (180) von *Philosophus* und *Christianus* = Abaelard (194). Gleichwohl begegnet im *Philosophus* „Abaelards scharfe formale Begrifflichkeit" (183); vgl. damit S. 194, wo der Verf. auch inhaltliche Übereinstimmungen zwischen Aussagen des *Philosophus* und früheren Werken Abaelards feststellt, die der Verf. aber dann als bloße Übereinstimmung „im denkkategorischen und substantiellen Bereich der ratio humana" (ebd.), „im rationalen Vorfeld des Offenbarungsbereiches" (142) deutet. Es wäre nun für das Gesamtverständnis nützlich gewesen, wenn der Verf. diese allgemein gehaltene Feststellung durch eingehende Textvergleiche verifiziert hätte. Er hätte dann feststellen können, daß Abaelard sich im *Philosophus* auch selbst zu Wort bringt.

Für den Verf. stellt somit „der *Dialogus* eine dialogische Abhandlung über die Relation von christlichem Offenbarungsglauben und Vernunftdenken dar" (173); „ein religionsgeschichtliches Dokument der frühen Auseinandersetzung zwischen christlicher Theologie und rationaler (arabischer) Philosophie in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts" (53f; vgl. 164), zwischen christlicher Offenbarungsreligion und Vernunftreligion (vgl. 231).

Was der Verf. hier über die „Identifikation" des *Philosophus* — im Sinne einer „personalen, typusmäßig verdichteten Imagination" (! 180) — schreibt, entbehrt der sachlichen Grundlage. Er muß selbst zugeben, daß die „Zitatenstatistik des *Dialogus* ... keine quellenmäßige Bezugnahme auf arabische Philosophen" ausweist (172). Das aber ist für ihn keine Gegeninstanz, denn: „Es dürfte außer Frage stehen, daß Abaelard von den arabischen Gedankenströmen zumindest durch Hörer oder Gelehrte aus der rationalen Philosophie auf arabischem Boden Kenntnis hatte" (sic!, ebd.), da „in jenen Jahren die Gedanken einer rationalistischen Philosophie aus dem ehemals mohammedanischen, nun aber eroberten, spanischen Raum gerade nach ‚Cluny' ein(drangen). So gewann Abaelards theologisches Werk, und vor allem die Arbeit um *‚Introductio III'* apologetische Kraft" (160). Selbst wenn man das erstere in der vorgetragenen Weise zugeben würde, so läßt doch der Verf. hier reichlich seine Phantasie spielen. Diese ist aber kein Interpretationsprinzip. In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, welche Literatur der Verf. zu Rate zieht: Außer Joh. Hirschberger (nicht: Hirsch), Geschichte der Philosophie, den (zwar gut informierenden, aber die Ansicht des Verf. nicht deckenden) Artikel: Islamische Philosophie (C. Colpe) in: RGG³, sowie Aziz S. Atiya, Kreuzfahrer und Kaufleute (deutsch: Stuttgart 1964); s. S. 171 Anm. 87.

Der Verf. versucht sodann (196—200) eine inhaltliche Bestimmung der im *Dialogus* fehlenden *Determinatio Judicis*, die freilich über Mutmaßungen und Hypothesen nicht hinauskommen kann.

Der Abschnitt: „Der Glaube und das Wissen" trägt zur Bestimmung dieses Verhältnisses bei Abaelard kaum etwas bei. Das gilt in ähnlicher Weise auch für den Abschnitt: Der *Dialogus* in Vergleichsdarstellungen (Boethius, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin), den wir deshalb übergehen können, obwohl im einzelnen auch hier viele Fragezeichen zu machen wären.

Es geht zwar im *Dialogus* um das Verhältnis (der Verf. sagt „Relationskalkül", 74, 75, 216) von *ratio* und *fides*, nicht jedoch im Sinne der Auseinandersetzung des Glaubensdenkens mit der „sich in ihren Wahrheitskriterien absolut setzenden *ratio naturalis*" (197), repräsentiert durch den *Philosophus*, sondern im Sinne des *intellectus fidei*. Hierbei kommt der Gestalt des Philosophus u. E. eine wesentlich methodische Funktion zu. So kommt selbst der Verf. nicht umhin, die „zunehmende verstehende Annäherung des *Philosophus* an den *Christianus*" zuzugeben, nämlich da, wo es „um das Verlangen (des *Philosophus*!) nach tieferem Verstehen der Glaubenswahrheit und Glaubenswirklichkeit" geht (127); vgl. auch S. 133: „Es wird immer deutlicher, wie jene Offenbarungswirklichkeit den *Philosophus* fesselt." Der Verf. stößt hier durchaus auf richtige Einsichten, die er sich aber immer wieder dadurch verstellt, daß er das Verhältnis von *ratio* und *fides* nur als Spannung zwischen natürlichem Vernunftdenken und Offenbarungsglauben bzw. Glaubensdenken zu verstehen vermag.

„Die denkende Durchdringung des Geglaubten" vermag er deshalb auch nur als „Religionswissenschaft" zu qualifizieren (231). Das aber will sie doch — gerade auch im Sinne Abaelards — nicht sein; sie versteht sich vielmehr im eigentlichen Sinne als Theologie. Hier wäre zu erwägen, daß — nach B. Geyer, Facultas theologica, aaO. 141 — gerade „Abaelard der erste sein (dürfte), der den späteren (d. h. den heutigen) Gebrauch des Wortes (Theologie) eingeführt hat". Die damals übliche Bezeichnung für Theologie war übrigens nicht *scientia sacra* (232), sondern: *divina pagina*; *sacra eruditio* oder auch *sacra lectio* (vgl. B. Geyer, ebd.).

Ob im *Dialogus* „der endgültige Abaelard" (20, 227) zu Wort kommt, ob diese Schrift als „testamentarisches Dokument" (64; vgl. 24, 227) zu gelten hat, ob es „möglich und berechtigt sei, Abaelards Glaubensdenken im *Dialogus* zur letztlich entscheidenden Urteilsfindung über sein Gesamtwerk zu erheben" (227), hätte in einer eingehenden Vergleichung mit den übrigen Werken Abaelards, vor allem seiner *Theologia* in den verschiedenen Bearbeitungen und seiner Ethik, erhoben werden müssen. Die z. T. recht zufälligen, willkürlichen und oft nichtssagenden Textvergleiche S. 191—193 können diesem Anspruch nicht genügen.

Im ganzen hält der Rez. die Abaelard-Interpretation der vorliegenden Untersuchung, vor allem auch die durch die Fehldeutung der Gestalt des *Philosophus* bedingte Anwendung der religionsphänomenologischen Methode auf den *Dialogus*, für verfehlt. Dieses Buch hat die Abaelard-Literatur zwar vermehrt, aber nicht bereichert.

Das Buch enthält eine solche Menge von Druckfehlern (besonders auch in den lateinischen Texten), daß es völlig unmöglich ist, sie auch nur in annähernder Vollständigkeit hier anzumerken.

Bonn. Hans Jorissen.

Nicolas, J. H., OP: **Les Profondeurs de la grâce.** Paris: Beauchesne 1969. 561 S., Namensverzeichnis und 8 S. Inhaltsverzeichnis; br. Fr 43,50.

Der Professor für Dogmatik an der Universität Fribourg (Schweiz), der schon 1950 Le Mystère de la Grâce (Liège: La Pen-

sée catholique) vorgelegt hat, hat ein großes, zweitbändiges Werk über „Die Tiefen der Gnade" in Arbeit, von dem er hier den ersten Band der Öffentlichkeit übergibt. Er behandelt in diesem Buch La vie de grâce; der zweite Band soll „La grâce et le péché" sowie Les sources de la grâce bieten. In dem vorgelegten Band wird das „Gnadenleben" in 5 großen Abschnitten erörtert.

Nach einer Einführung in die Gnadenvorstellung der Schrift, der Väter und der Scholastik (10—83) behandelt der gelehrte Verf. im 1. Kap. Le don de l'Esprit (87—229) das Wesen der Gnade von Gott her gesehen, der die Liebe ist und dessen Geschenk darum er selber ist im Heiligen Geist. Gnade als „Selbstmitteilung Gottes", wie E. Brunner und K. Rahner vor allem die Gnade genannt haben, findet hier eine breite und tiefe Darstellung. Thomas v. Aquin, der Kirchenlehrer und große Theologe des Ordens des Verf., der so reichlich zitiert wird, wird vor allem als Kronzeuge beigezogen und zwar mit seinen Trinitätsspekulationen mehr als mit seinen mit Hilfe der aristotelischen Philosophie entwickelten Lehren. In den Darlegungen über die einzelnen Gnadenvorstellungen, vor allem über die aktuelle Gnade, wird bereits der durchgängig thomistische Standpunkt des Verf. deutlich.

Das 2. Kap. Dans le Christ Jesus (232—330) entwickelt das Gnadengeheimnis von Christus, dem neuen Adam, dem Erlöser und dem Haupt der Kirche her. Gnade ist Christi Gnade, weil sie von Christus kommt und christusförmig macht. Eingehend wird hier das Problem behandelt, in welchem Sinne Christus in den Christen (als Haupt des Leibes) die „Personalität der Kirche" ist und was dies bei einer personalistischen Betrachtung der Gnade für die grâce ecclésiale bedeutet.

Das 3. Kap. L'homme face au don de Dieu (334—397) zieht die Folgerungen aus dem bisher Gesagten, wenn es den theologischen Begriff des „Übernatürlichen" von der Gratuität der Gnade her sowie aus dem rechten Verständnis des desiderium naturale nach der Gottesschau und der Fassungskraft der geschaffenen Person für das Göttliche entwikkelt: Le surnaturel est une communion inter-personelle entre la créature et la Saint Trinité, par la connaissance, l'amour, la fidélité: c'est la personne qui connaît, aime, vit avec les Personnes divines (393).

Das 4. Kap. La créature divinisée (400—448) zeigt die Wirkungen der Gnade und damit ihr innerstes Wesen auf, indem es die Gottebenbildlichkeit und die Gotteskindschaft des Menschen in der Gnade sowie den Menschen als Tempel des Hl. Geistes biblisch und vor allem spekulativ behandelt. Die Schlußfolgerung aus diesen Gedanken ist die Annahme einer spiritualité trinitaire, die durch die persönliche Begegnung des Menschen mit den in ihm einwohnenden Drei Göttlichen Personen gnadenhaft möglich und wirklich wird.

Das 5. Kap. Conduit par l'Esprit (450—551) zeigt den Weg der Vorbereitung auf die Rechtfertigkeit, wie er im Konzil v. Trient wieder entwickelt wurde. Dabei kommen schon einige Themen kurz zur Sprache (Bekehrung, Verdienst), die wohl im angekündigten zweiten Band ihre eigentliche Entfaltung finden werden. Auch formes a-typiques der Rechtfertigung nämlich die Bekehrung zum unbekannten Gott, die anonymen Christen, die Kindertaufe und das Heil der ungetauft sterbenden Kinder werden hier behandelt. Mit einer etwas zu kurzen Betrachtung La grâce et la gloire, die auf den eschatologischen Charakter der Gnade (déjà et pas encore: O Cullmann) hinweist, schließt das sehr gut zu lesende Werk.

Es ist nicht möglich, die Fülle des hier Gesagten einzeln vorzustellen. Es mag genügen, die Grundhaltung des Werkes zu charakterisieren und seine Vorzüge wie seine Grenzen kurz anzusprechen. Im Geiste von Scheebens „Herrlichkeiten der Göttlichen Gnade", durch den modernen Personalismus auf die Bahnen einer mehr personalistisch verstandenen mystischen Theologie geführt, wird hier das Geheimnis der Gnade, nicht ohne Gedanken aus der neuplatonischen Philosophie, aussagbar gemacht. Die Darstellung zeichnet sich durch begriffliche Sauberkeit ebenso wie durch religiöse Tiefe und französischen Esprit aus. Bestimmt wird dieses moderne thomistische Denken durch eine geniale Verbindung von thomasischem Seinsdenken mit dem ebenfalls intellektualistisch konzipierten Personalismus unserer Zeit. Im universalen Primat Jesu Christi, des menschgewordenen Gottessohnes, und in der Einwohnung des Hl. Geistes und durch ihn der Heiligsten Dreifaltigkeit findet der Christ in dieser Welt und in seiner Kirche eine seinsmäßige und existentielle Vergöttlichung, die mit fast profan klingenden Seinsaussagen einsichtig und aussagbar gemacht wird. — Das ist die Größe und Tiefe dieser Gnadenlehre, aber vielleicht auch ihre Grenze, die im zweiten Band wohl noch deutlicher werden wird. Vor der Tatsächlichkeit der Sünde in dieser Welt und auch im Leben des Christen erscheint diese Darstellung, die gewiß in der johanneischen Christologie und in der paulinischen Ekklesiologie ihre breite Basis hat, durch das nicht mehr bloß biblische Seins- und Personendenken manchmal fast surrealistisch. Sie bringt die große Idee zum Ausdruck, doch die Wirklichkeit des einzelnen und konkreten Christen ist oft schwer in diesen Rahmen einzufügen. — Vielleicht wäre es doch gut, wenn man die Gnadenlehre in heilsgeschichtlicher Weise mit dem Heilshandeln Gottes schon im AT, mit dem Geheimnis der Erwählung und Berufung und mit dem Gegenüber von Schöpfergott und geschöpflichen Menschen beginnen würde. Dadurch würde die Problematik des modernen Personalismus mit seinem univoken Personbegriff für Gott und Mensch und die auch von Thomas stärker hervorgehobene Geschöpflichkeit der Gnade als einer akzidentellen Bestimmtheit im Menschen deutlicher und der Christ könnte, auch in der Gnade noch, etwas mehr als der Mensch auf dem Weg in dieser Welt und durch die Zeit hin zu Gott, suchend und ringend, sich seiner Schwächen und der unverdienten Hilfe Gottes rühmend, erscheinen: Christ nicht als der zu Hause gebliebene Sohn, sondern auch immer wieder als der heimkehrende verlorene Sohn! — Gnadenlehre umfaßt notwendig das Ganze des Christentums und das Ganze des Menschen und wer immer zu diesem Zentralgeheimnis unseres Glaubens etwas sagen will, wird den Grenzen seiner menschlichen Kleinheit Opfer bringen müssen, ob er nun in mehr idealistischer Weise die Herrlichkeiten der Gnade in mystischen Schilderungen allzumenschlich zur Darstellung bringt oder ob er in einer mehr realistischen Betrachtung der nie endenden menschlichen Not in dieser Welt, dem geschichtlichen, nicht dem verklärten Kreuz Christi auch in der Wahrheit von der Gnade Christi Rechnung tragend, dem „Evangelium von der Gnade" (Apg 20, 24) nicht mehr hinreichend gerecht wird. Eine Hilfe, diesem Dilemma etwas zu entkommen wäre eine mehr geschichtliche Darstellung dieser Lehre, die den verschiedenen Gnadensystemen, wie sie sich seit der besonderen Ausbildung einer eigenen Gnadenlehre durch Augustinus, im Hochmittelalter und in der nachtridentinischen Theologie entfaltet haben, ihr Eigenrecht im Ganzen der Gnadenlehre zuerkennt. Gerade hinter den großen „Gnadenstreitigkeiten" der großen Theologie verbirgt sich und wird andeutungsweise sichtbar das wirkliche Geheimnis der Gnade. Auch das hier vorgestellte, tiefe thomistische Werk hätte durch diese geschichtliche Betrachtungsweise noch gewinnen können und die meditative Betrachtung des Gnadengeheimnisses braucht, wie mir scheint, durch die historische Sicht der verschiedenen menschlichen Zugänge zu diesem Geheimnis nicht zu leiden. Zugleich wird dadurch erst als Hintergrund der ganzen Problematik die notwendige Mannigfaltigkeit der Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen sichtbar.

Sinzing. J. Auer.

Lang, Albert: **Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik.** Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder 1964. 226 S.; DM 22,80.

Von der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre herkömmlicher Art ist angesichts der Krisis heutiger Theologie eine neue kritische Reflexion auf die tragenden Grundlagen der Theologie als Wissenschaft und damit auf die grundlegende Struktur theologischen Erkennens und Verstehens gefordert. In dieser Situation darf das vorliegende Werk des emeritierten Bonner Ordinarius für Fundamentaltheologie mehr als ein nur historisches Interesse beanspruchen, da gerade in diesen fundamentalen Fragen die Geschichte Lehrmeisterin der Gegenwart ist. Grundlagenreflexionen werden von einer Wissenschaft vor allem erst dann angestellt, wenn ihre „Prinzipien selbst in Frage geraten oder wenn die fortgeschrittene Entwicklung die Wissenschaft dazu drängt, ihre Grundlagen und Methoden zu überprüfen, um dadurch ihren Weg zu rechtfertigen und neue Möglichkeiten zu ihrer weiteren Entfaltung aufzudecken" (6). Die Eigenart der Theologie als Glaubens-Wissenschaft gibt die Spannung an, innerhalb deren die geschichtliche Entwicklung der theologischen Prinzipienlehre steht; denn „einerseits (muß) ihre Glaubens-Grundlage gewahrt werden, andererseits die Wissenschaftlichkeit ihres Verfahrens zur Geltung kommen. Die Auffassung von Glauben und Offenbarung wird deshalb in der theologischen Prinzipienlehre ebenso zur Auswirkung kommen wie die herrschende Auffassung von dem Wissenschaftsideal und Wissenschaftsziel" (5). So zeigt die Geschichte, daß „alle Schwankungen und Wandlungen, die in der Erfassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen auftreten, jede fortschreitende Klärung und jede schiefe Deutung" (5), insbesondere aber auch die „Wandlungen der allgemeinen Wissenschaftstheorie", ihre Fortschritte wie auch ihre Erschütterungen und Krisen (6) die „Formung der theologischen Methoden- und Prinzipienlehre . . . und damit die Gestaltung der Theologie" (5) maßgeblich beein-

flußt haben. Darin dürfte vorzüglich die aktuelle Bedeutung dieser historischen Untersuchung liegen.

Die problemgeschichtliche Darstellung umfaßt die großen Perioden der Scholastik. Ein erster, einleitender Abschnitt handelt allgemein über „die Methode und Methodologie der Scholastik" (15—40); der zweite Abschnitt behandelt „die theologische Prinzipienlehre der Frühscholastik unter dem Einfluß der aristotelischen Topik" (41—105); gerade dieser Abschnitt über die Regularmethode (von den ersten Ansätzen bei Gilbert Porreta bis zu Alanus von Lille) und die „mathematische Methode" (Nikolaus von Amiens) sowie über ihr Fortwirken in der Hochscholastik dürfte zu den theologiegeschichtlich interessantesten, weil auch am allerwenigsten bekannten, Partien dieses Buches gehören. Ein dritter Abschnitt beschäftigt sich mit der „theologischen Prinzipienlehre der Hochscholastik unter dem Einfluß der aristotelischen Wissenschaftstheorie" (106—166); ein vierter Abschnitt mit der Periode der Spätscholastik (167—195). Abschließend behandelt der Verf. die Ansätze der Spätscholastik für „eine andere tiefgreifende Entwicklung der theologischen Methoden- und Prinzipienlehre": den „Durchbruch zur positiven Theologie und zur fundamentaltheologischen Begründung" (196—222). — Ein Autorenverzeichnis schließt das Werk ab.

Der Verf. ist durch eine Vielzahl von Einzeluntersuchungen zur theologischen Erkenntnislehre des Mittelalters als einer der besten Kenner dieses Forschungsgebietes bekannt. Schon aus diesem Grunde ist dieses zusammenfassende und weiterführende Werk, das trotz seiner hohen wissenschaftlichen Qualität in einer klar verständlichen und für den interessierten Leser fesselnden Sprache geschrieben ist, bestens empfohlen. Es ist ihm eine weite Verbreitung zu wünschen, nicht nur unter Fachgelehrten, sondern auch unter den Studenten der Theologie, die sich — gerade um der aktuellen Bedeutung dieses Problemkreises willen — den geschichtlichen Horizont der hier anstehenden Fragen erschließen sollten.

Bonn. Hans Jorissen.

Georgopoulou, Nikolitsa D.: Ἡ ἁγιότης τῆς Ἐκκλησίας ἐξ ὀρθοδόξου ἐπόψεως [= Die Heiligkeit der Kirche vom orthodoxen Gesichtspunkt]. Athen: 1967. 143 S.

ders.: Τὸ γεγονὸς τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ ὁ ἄνθρωπος [= Die Tatsache des christlichen Glaubens und der Mensch]. Sonderdruck aus der Festschrift für Prof. Basileios M. Vellas. Athen: 1968.

Mit Freude stellt man fest, daß die Ekklesiologie immer mehr das Interesse orthodoxer Theologen gewinnt. Eine Reihe Schüler des Athener Dogmatikers Prof. J. Karmiris, zu denen auch die Verfasserin der vorliegenden Monographie gehört, hat mit Arbeiten aus dem Gebiet der Ekklesiologie promoviert. Begrüßenswert ist, daß auch die ökumenische Anforderung der Zeit G. zum Studium der Ekklesiologie geführt hat (7).

G. gliedert ihre Dissertation in fünf Kapitel, denen sie ein kurzes Vorwort (7f) und eine Einleitung (9—13) vorausschickt, in der sie eine von der Schuldogmatik etwas abweichende Definition des Begriffes Kirche gibt. Treffend ist die Herausstellung des sichtbaren und unsichtbaren Charakters der Kirche wie auch die Betrachtung der Heiligkeit als Grund der drei weiteren Eigenschaften der Kirche — Einheit, Katholizität und Apostolizität.

Im ersten Kapitel werden in knapper Form die Begriffe *„Ekklesia"*, *„Hagios"* und dessen Synomyme *„Hosios"* und *„Katharos"* erläutert. Zwar ist es immer schwierig, notwendige Voraussetzungen für das Verständnis des Eigentlichen nicht zum Hauptanliegen der Arbeit werden zu lassen, aber es hat auch wenig Sinn, „die Bedeutung des Begriffes *‚Ekklesia'*" auf zwei Seiten zu behandeln.

Der Hauptteil der Arbeit beginnt eigentlich mit dem zweiten Kapitel, das die Überschrift „Das Fundament der Heiligkeit der Kirche" trägt. Zunächst wird die paulinische Ekklesiologie behandelt, d. h. die Verbindung der sichtbaren und unsichtbaren Elemente in der Kirche, die Kirche als Leib Christi, die Einheit der Christen in dem einen Leib, die Kirche als Volk Gottes und als die Erfüllung Christi. Der christologische Charakter der Heiligkeit der Kirche ist vor allem in dem anschließenden Abschnitt „Christus als das Haupt der Kirche" herausgestellt, in dem die Heiligkeit als Folge der Einheit von Haupt und Leib angesehen wird (41). Zum Abschluß des Kapitels schildert die Verf. die Geschichte des Terminus *Communio sanctorum,* die sie treffend als „das Ergebnis einer echten Begegnung des Menschen mit Gott, des Geschöpfes mit dem Schöpfer" definiert (56f).

Im dritten Kapitel begründet die Verf. „die Wahrheit und Wirklichkeit der Heiligkeit der Kirche" anhand der Aussagen des NT und der Tradition, aus der sie die Bekenntnisse der alten Kirche, die Didache, Ignatius, Clemens von Rom, Hermas, die Liturgie der Ostkirche, Augustinus u. a. Kirchenväter anführt. Angesichts der darauffolgenden Gegenüberstellung mit der Lehre der „Heterodoxen" erscheint dieser Abschnitt unvollständig, denn es wird nicht deutlich die spezifisch orthodoxe Lehre herausgestellt. Augustinus z. B. tritt als Zeuge sowohl in dem Abschnitt „Die Lehre der heiligen Tradition" (71), d. h. der auf. Weiterhin ist es methodisch unzulässig, die katholische Lehre über die Heiligkeit der Kirche hauptsächlich auf Augustinus zu stützen, der, orthodoxen Kirche, wie auch in dem über „Die heterodoxe Lehre" (75f) wie G. selbst bemerkt, „in den Irrtum der absoluten Prädestination . . . gefallen ist" (76). Zudem läßt sie die protestantische Auslegung der Prädestinationslehre Augustinus' außer acht.

Die „systematische Erklärung des Dogmas von der Heiligkeit der Kirche" erfolgt auf zweifache Art: ontologisch und ethisch. Der ontologische Abschnitt (88—97) deckt sich allerdings z. T. mit dem über „Christus als Haupt der Kirche" (39—48) und gipfelt im panegyrischen Ergebnis: „Die Orthodoxe Kirche, als eine, wahre, katholische und apostolische Kirche, ist die wirkliche heilige Kirche . . . So unterscheidet sich die Orthodoxe Kirche von allen häretischen und schismatischen Kirchen" (96). Dieser Ton ist um so unverständlicher, als die Verf. kurz vorher (86) zu der wohlbegründeten Erkenntnis gekommen ist, daß die Eigenschaft der Heiligkeit der Kirche von allen Kirchen anerkannt, doch verschieden interpretiert wird . . .".

Treffend ist dagegen die ethische Betrachtung der Heiligkeit der Kirche (97—108), deren Mitglieder nach Kyrillos von Jerusalem nicht naturgemäß heilig sind, sondern durch die Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit. Die Unantastbarkeit der Heiligkeit der Kirche trotz der Existenz der Sünder wird deutlich herausgestellt.

Eine weitere Bekräftigung dieser Auffassung bietet das letzte Kapitel über „Das Werk der Heiligung der Gläubigen in der Kirche" (109—130). In dem Abschnitt „Die Wirkung des heiligen Geistes in der Kirche" (109—119) wird besonders die Vollendung der Heiligung durch den Geist hervorgehoben. Seine Gegenwart in der Kirche bedeutet ihre Heiligung, denn nach Basileios dem Großen gibt es keine Heiligkeit ohne den Geist (119). Als Mittel der Heiligung werden Predigt und Sakramente genannt und kurz erläutert (119—126). Das Kapitel schließt ab mit der Erörterung der kirchlichen Praxis der Verehrung von Heiligen, die ihrem Wesen entspricht.

Im Epilog faßt G. ihre Ergebnisse zusammen und weist abschließend auf die Bedeutung der Heiligkeit der Kirche für die Verkündigung des Evangeliums hin, die vor allem die Einheit aller Kirchen in Liebe und Heiligkeit verlangt (134).

Mehr als die Widmung deutet die benutzte Literatur auf das Studium der Verf. auch in Deutschland hin. Dies bemerkt man auch in ihrem kurzen Aufsatz über „Die Tatsache des christlichen Glaubens und der Mensch", den sie zur Festschrift für den Alttestamentler Prof. Vellas beigetragen hat. Allerdings erfüllt diese Erweiterung des theologischen Horizonts insofern nicht ganz ihren Zweck, als man oft das Kriterium des eigentlich Orthodoxen vermißt und die Frage stellen muß, inwiefern das Dargebotene die Lehre der orthodoxen Kirche ist, wenn auf G. Bardy, Y. M.-J. Congar, R. Guardini, F. Kattenbusch, M. Schmaus u. a. Theologen des Westens hingewiesen wird.

Doch diese Bemerkungen möchten der Verf. nicht das Verdienst absprechen, die erste wissenschaftliche Arbeit innerhalb der orthodoxen Theologie über dieses wichtige Thema der Ekklesiologie geliefert zu haben.

Münster. A. Kallis.

Beasley-Murray, George R.: **Die christliche Taufe.** Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. Kassel: Verlag Oncken 1968. 546 S.; Ln DM 38,—.

„Baptism in the New Testament" heißt das 1962 erschienene Original. Das wird dem Inhalt gerechter; denn dem Anspruch des Untertitels „... über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart" kommt allenfalls das Kap. VI über „Auftreten und Bedeutung der Kindertaufe" samt 10 Seiten Nachwort „Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen" nach. Diesen Fragen sind über 100 S. gewidmet. Die Proportionen sprechen für sich; es hätte des freimütigen Eingeständnisses des Verf. kaum bedurft: „Jener Abschnitt verrät zwangsläufig einen konfessionellen Standpunkt" (10) — B.-M. ist Baptist. — Der Aufbau des Werkes: Kap. I behandelt die Vorgeschichte der christlichen Taufe: Waschungen im AT — jüdische Täufer — Proselytentaufe — Johannestaufe. Kap. II untersucht die Grundlagen der christlichen Taufe: Taufe Jesu — hat der irdische Jesus getauft? — Missionsbefehl. Kap. III gilt den Anfängen der Taufe in der Apg. Das Kernkapitel IV verfolgt die Entwicklungen im *Corpus Paulinum,* bei Johannes und im Hebräer- und 1. Petrusbrief. Zusammenschauend bringt Kap. V einigermaßen systematisch die Lehre des NT über Taufe und: Gnade, Glaube, Geist, Gemeinde, Ethik, Hoffnung; Notwendigkeit der Taufe.

Man sieht: es ist ein beinahe enzyklopädisches Abschreiten des Feldes (soweit es vom ursprünglichen Titel her abgesteckt war). Dem entspricht dann die Darbietungsweise. Der Stoff wird breit ausgelegt, und manchmal kann man kaum umhin zu sagen: etwas zu breit. Selbst wenn man in Rechnung setzt, daß in unterschiedlichen theologischen

Landschaften die offenen Türen, die gelegentlich noch einmal eingerannt werden, unterschiedlich weit offengestanden haben — des öfteren wäre weniger mehr gewesen: 10 S. über die Vikariatstaufe könnten hier ebenso genannt werden wie mancher bemühte Nachweis der Taufirrelevanz von Texten, aus denen man auch bisher nichts Grundlegendes erstmalig hatte ableiten wollen. Aber dann darf auch das Positive nicht verschwiegen werden, das sich aus dieser Darstellungsweise ergibt: es ist ein Buch, das sich sehr angenehm liest, und nicht nur beispielsweise in der Raffung der Diskussion um Röm 6 spürt man die meisterliche Hand. Für ein so weit gefaßtes Stoffgebiet ist die Literatur uferlos. Das wissen heißt denn auch, die rechten Erwartungen an dieses Buch heranbringen. Noch nie formulierte Thesen zu lancieren konnte nicht die Absicht sein, sondern Information, Sichtung und Stellungnahme. Wie schon gesagt, die Information ist reichlich. Um so mehr erstaunt es freilich, daß kath. Autoren nur ganz spärlich vertreten sind. Um nur einige Beispiele zu nennen: Boismard (für 1 Petr) fehlt ebenso wie Dey (für Titus) und Dölger (für *Sphragis* z. B.). Vorbildlich ist, wie B.-M. sichtet und Position bezieht. *Konsensus*, auch wenn durch große Namen gedeckt, ist für ihn kein erstes Wort, gelegentlich nicht einmal dann, wenn er von seiner eigenen Denomination herkommt. Natürlich kann er nicht immer eine eigene gerundete Lösung geben — zu Nuancen, berechtigten Fragezeichen und zurückhaltenderen Formulierungen reicht es immer. Einige seiner Positionsnahmen auf dem mehr geschichtlichen Feld der Vorstufen: in der großen Zurückhaltung, von der Proselytentaufe Linien zur christlichen Taufe zu ziehen, wird man ihm Recht geben müssen. Ebenso darin, dafür die Täuferbewegungen (und Qumran mit Vorzug) sehr viel mehr in der Ahnenreihe zu sehen (fraglich erscheint dann hier allerdings, ob nicht der Charakter wirklicher Initiationstaufe überinterpretiert worden sein könnte?). Gut sind auch die Gründe dafür, christliche Taufübung nicht unmittelbar von der Taufe Jesu abkünftig zu sehen. — Zur Durchmusterung der Urkunden des NT: die Bestreitung von Mk 10, 38 und Lk 12, 50 als direkt taufthematischen Stellen (belangreich für die Frage nach vorpaulinischer Todestaufe) fußt auf guten Gründen. Wenn man Schlatters Aussage im Ohr hat: „Es gibt keine Gnade oder Kraft, die die apostolischen Dokumente nicht der Taufe zuschreiben", wird man mit einer gewissen Gelassenheit die Bemühungen zur Kenntnis nehmen, Stellen wie Kol 1, 13f; 2, 14f; Eph 1, 13; 4, 30; 2 Tim 2, 11f taufthematisch aufzubessern; es nimmt sich nur etwas seltsam aus, wenn man damit die überzogene Strenge vergleicht, mit der gegen Cullmanns Deutung des johanneischen Sakramentalismus angegangen wird: berechtigte Zurückhaltung gegenüber einzelnen Aussagen setzt den großen Duktus noch nicht ins Unrecht. Unbefriedigend ist auch die Wertung von 1 Jo 5, 5ff: Wasser Verweis auf die Taufe Jesu, Blut auf seinen Tod (W. Nauck, ‚Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes' ist nicht benutzt!). Die Reserve gegenüber Jo 19, 34f ist dann zwar konsequent, kann aber ebensowenig überzeugen. Daß in die Frage nach der Notwendigkeit der Taufe der Stellenwert, den man der sichtbaren Kirche zumißt, unumgänglich eingeht, ist nicht zu verwundern. Aber das gibt kein Recht, abweichende Positionen zu vergröbern: die Auseinandersetzung mit Schlier (395f) unterstellt diesem zu Unrecht, er sehe in Wasser und Geist gleichrangige „Mittel" (wie ja überhaupt die Folie „Magie" zur Kontrastierung sparsamer verwendet werden sollte; einem Mann wie J. H. Newman Vorliebe für „magischen Sakramentalismus" zu bescheinigen (347) zeugt wohl nicht gerade von Delikatesse und Bereitschaft zur Einfühlung?).

Die so umfänglich behandelte Frage der Kindertaufe ist dem Verf. konfessionelles Anliegen. Es ist eine heute allgemein vielverhandelte Frage, und so sind die Ausführungen willkommene Orientierung. Hier soll nicht weiter darauf eingegangen werden: es ist eine gescheite Apologie zugunsten der Gläubigentaufe und ist dann doch mit dem Unbefriedigenden der Apologie behaftet. Daß vortaufliche Aprioris (Kirchentheologie) eingehen, ist verständlich. Daß man sich dann schwer tut, eine gemeinsame Gesprächsbasis zu sehen, ist eine leidige Folge (wie soll man jemandem so schnell die als „selbstwirksam" etikettierte Kindertaufe ausreden, wenn sie auf diesen Titel hin so gut zu denunzieren ist...?). Nicht brauchte Folge zu sein, daß die abweichenden Positionen praktisch nur als „gegnerisch" behandelt werden und zu ihrer Erledigung dann auch eine gewisse Konsequenzenmacherei (gegen Cullmann, Jeremias) oder auch eine nicht gerade Vertrauen erweckende Rhetorik nicht verschmäht werden. Die auch dem Exegeten durchaus anstehende Frage „Widerspricht die Praxis der Kindertaufe dem NT?" kommt nicht zum Zuge. – Aber eine Bemerkung über die vorgeschlagene „kirchenpolitische" Behandlung dieses Streitpunkts sei gestattet: sie stimmt nämlich eher etwas melancholisch. Über Animositäten vermeidende Sprachregelungen braucht nicht weiter geredet zu werden: „Wiedertäufer" ist kein verbindliches Vokabular. Wie aber überhaupt Lösung sein könnte der Vorschlag, auf nochmalige Taufe bei denen zu verzichten, die sich dagegen sträuben – bei bleibender Nichtanerkennung der empfangenen Kindertaufe als Sakrament des NT –, ist nicht recht einzusehen; Konzilianz und Kompromißbereitschaft reichen in Fragen solchen Gewichts nicht aus.

Frankfurt/M. A. Stenzel.

Menschliche Existenz und moderne Welt. Ein internationales Symposion zum Selbstverständnis des heutigen Menschen. Hrsg. und mitverfaßt von Richard Schwarz. Teil I und II. Bd 2 u. 3 Bildung — Kultur — Existenz. Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co. 1967. Teil I: XVI, 810 S., Teil II: X, 885 S.; Ganzl. DM 85,— u. 85,—.

Beide Bände dieses Gesamtwerkes sind als eine Einheit zu betrachten, die nur wegen des großen Umfangs in zwei Teilen veröffentlicht wurden. Dennoch hat sich ein sachliches Moment zur Trennung der beiden Bände ergeben, indem der erste Band sich dem deutschen Sprachraum und der zweite Band Europa, Amerika, der afroasiatischen Welt schwerpunkthaft widmet. Ein V. Abschnitt bringt interessante Perspektiven über Gemeinsames und Unterscheidendes in ihrer Bedeutung für „die eine Welt". Die Reihe: „Bildung – Kultur – Existenz" wurde bereits 1962 mit einem internationalen Symposion zum Thema „Universität und moderne Welt" begonnen.

Der Initiator und Herausgeber dieses umfangreichen Werkes, Richard Schwarz, der selbst einen beachtlichen Beitrag zum Thema: „Bildungskrise und menschliche Existenz" erbringt, schreibt in der Einführung: „Was ist das für eine Welt, in der wir leben? Wohin führt der Weg? Es gibt offenbar nur zwei Richtungen an dem Wegkreuz: den Weg in die Selbstzerstörung, in die ‚gemachte' Apokalypse des Endes der Menschheit — oder den Weg in ein Zusammen, der allerdings das Bewußtsein in eine mehr als nur zivilisatorische Zusammengehörigkeit der Menschheit in aller Welt voraussetzt. Aber gibt es überhaupt ein solches ‚globales' Menschheitsbewußtsein? Die Vielheit der religiösen und anderen Glaubens- und Lebensüberzeugungen der Ideologien und Traditionen, ist in einer sich enger fügenden Welt zum Problem geworden. Noch sind es offenbar verschiedene Welten, in denen die Menschen der verschiedener Kulturen wohnen. Wir können aber nur einander verstehen, wenn wir versuchen, uns selbst durch den anderen zu verstehen. Und wir können uns selbst nur in Begegnung mit dem anderen verstehen. Damit ist die Thematik des Selbstverständnisses für alle Kulturen in der Welt gefordert. Haben die alten Weltreligionen noch einen maßgebenden und bestimmenden Stellenwert? Ist das Gemeinsame, das die Menschen dieser Erde verbindet, über alle Unterschiede hinweg tiefer greifend als das Trennende, das die Menschen wesenhaft Unterscheidende? Ist unser heutiges Selbstverständnis grundsätzlich verschieden von dem, wie es die Vergangenheit erfuhr. Was bedeuten heute Tradition und der ‚Entwurf' auf die Zukunft?" — Diese Einführung macht mehr als jeder Kommentar deutlich, was den Herausgeber und Mitverfasser dieser beiden Bände bewogen hat, ein solches weltumspannendes Symposion zu den genannten Lebensfragen der Menschheit von heute anzugehen und zu verwirklichen. Daß es ihm gelungen ist, 73 namhafte Autoren aus 21 Nationen als Mitarbeiter zu gewinnen, klingt faßt unglaublich. Erst auf dieser breiten Grundlage aber kann das Werk den Anspruch erheben, sowohl ein echtes Symposion der verschiedenen Wissenschaften vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft als auch ein echtes internationales Symposion in Repräsentanz der wichtigsten Länder, Erdteile und Kulturen darzustellen. Der erste Teil gliedert sich in die folgenden Abschnitte: Die Menschlichkeit des Menschen; der Horizont der modernen Wissenschaft, den der Herausgeber wiederum selbst in 43 Seiten behandelt; die Antworten der christlichen Theologie; die philosophische Besinnung; Seele und Seelenheilkunde; Bildung, Erziehung und Jugend; Geschichte und Geschichtlichkeit; im Spiegel der Kunst; Gesellschaft, Recht und Wirtschaft; Anthropologie, Humangenetik und Medizin; naturwissenschaftliche Perspektiven; Technik und Kybernetik. Für den außerdeutschen Sprachraum in Europa wird der nordische und romanische Raum, sodann in besonderer Weise der marxistische Geistesraum im zweiten Teil des zweibändigen Werkes behandelt. Es schließen sich an die verschiedenen Länder mit hervorragenden Einzelthemen, die als typisch für die Frage nach dem Menschen in diesen Ländern gelten können. Näherhin sind dies Nordamerika, Lateinamerika, Afrika, Indien und Pakistan, China, Japan und Südostasien. Der abschließende V. Teil des zweiten Bandes wird zwar von interessanten Beiträgen über Orient und Okzident, über Weltzivilisation und Weltreligion mitbestimmt; entscheidend jedoch ist der Beitrag des Herausgebers Richard Schwarz, der einer eigenen Monographie (211) gleicht, und den „Problemen der menschlichen und geschichtlichen Existenz in der modernen Welt" unter der Kernfrage: „Krise oder Erfüllung?" gewidmet ist. Da es dem Rezensenten nicht möglich ist, die einzelnen Beiträge dieses umfangreichen Werkes näher anzugehen, ja, auch die von Richard Schwarz selbst erstellten Beiträge gebührend zu berücksichtigen, sei es erlaubt, auf ein abschließendes Wort des Herausgebers zu verweisen, das in der Tat wie eine Zusammenfassung des ganzen Werkes klingt: „Echte Sinnhaltungen werden geboren in der persönlichen Belastung, in der Not, in der Bedrängnis und — was so ganz abhanden kam — in der Stille

einsamer Begegnungen mit dem Ich, der Natur, dem Innenraum seelischer Versenkung. Was uns heute an neuer Geborgenheit, an neuen ethischen Tafeln und an neuen Tragflächen für die Existenz angeboten wird, leidet zumeist doch an seelisch-geistiger Kurzatmigkeit und trägt das Signum verdrängter Verzweiflung und Ausweglosigkeit gar zu deutlich zutage. Sollte seelische Vertiefung, menschliche Reife, humane Gesinnung wirklich auch heute wieder nur noch aus notvoller äußerer und innerer Bedrängnis erwachsen können, welche die betroffene Erfahrung zu leihen vermögen, daß der Mensch doch mehr ist als das Kollektiv, als Ingenieurgeist, als Lebensstandard, Tourismus und Glücks- und Triebbefriedigung in Wohlstandsgesellschaften?" Mit einem Hinweis auf die verschiedene Deutung der Krise im menschlichen Leben betont Schwarz: „Immer bezeichnet Krisis nicht nur ein Negativum, eine Anomalie, eine Gefährdung. Immer wird man sich des Doppelklangs in der Bedeutung des Begriffes erinnern müssen, der immer zugleich auch die offene Möglichkeit, eine Chance zur Neugeburt, eine Nähe zur Erfüllung einschließt . . . Wenn nun aber unter solchen Vorzeichen nach dem Kriterium für die Themenfrage Krise oder Erfüllung? gefragt wird, so bleibt eine allgemein verbindliche Entscheidung offen. Uns aber bleibt nur die Hoffnung, daß es trotz aller Zudringlichkeiten noch die Möglichkeit einer Widerstandskraft des freien Geistes, mehr noch der Menschlichkeit geben möge, wodurch das Zirkelgesetz gegenwärtiger Bewußtseinsstellungen durchbrochen wird. Es wird Geist sein müssen, nicht nur berechnende Intelligenz. Es wird vor allem des muthaften Wagnis eines hohen Glaubens an ein menschenwürdiges, d. h. dem Menschen wesenhaft entsprechendes Menschentum sein müssen, soll der Mensch als Mensch, nicht aber als gesteuerter Roboter und allseits manipulierter Sklave sein Leben leben können."

Auf dem Hintergrund des neuen Bekenntnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Menschen und zur Einheit der Menschheit erhalten diese beiden Bände eine für den Christen und insbesondere für den Theologen besondere Aktualität und Bedeutung. Wird sich doch gerade der Theologe dazu endlich entscheiden müssen, nicht alles, was die Human- und Sozialwissenschaften erheben, in eine bloße theologische Hermeneutik aufzunehmen. Es wird darauf ankommen, einen breiten Dialog zwischen den verschiedenen Disziplinen zu führen, um erst dem Bekenntnis zum Menschen und zur einen Welt ein reales Fundament zu geben. Dazu hat Richard Schwarz mit diesem Symposion einen Beitrag geleistet, wie er im internationalen Bereich z. Z. unübertroffen ist. Es wird nun unsere Aufgabe sein, das zusammengetragene Geistesgut zu sichten, zu werten und in die Aufgaben für die Hamanisierung einer Welt und die Einheit der Menschheit einzubringen. Was diese beiden Bände trotz ihres enzyklopädischen Eindrucks auszeichnet und charakterisiert, das ist bei aller strengen Wissenschaftlichkeit der Aussagen das hohe Engagement von Herausgeber und Mitarbeiter für die Sicherung und Verbesserung menschlicher Existenz in der modernen Welt. Das Werk wird darum jedem eine Hilfe zum wissenschaftlichen Arbeiten und zum Studium sein, der es mit dem Bekenntnis, für den Menschen und die Menschheit einzutreten, ernst ist. Es macht aber auch deutlich, wie jede einseitige oder nur einfache Perspektive einer wissenschaftlichen Disziplin oder einer weltanschaulichen Einstellung des Humanum verkürzen und auch den Dialog des Christen mit allen Wissenschaften und allen nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen für eine bessere Welt als dilettantisch kennzeichnen würde.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Zur Psychologie der Persönlichkeit. (Hrsg. von Nikolaus Petrilowitsch. Wege der Forschung, Bd LXXV) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967. VII, 556 S.; Ln DM 43,40.

Dieser Sammelband verschiedener, bereits in früheren Jahren veröffentlichter Beiträge bekannter Psychologen, Psychiater und Psychotherapeuten wird sowohl den Theologen als auch den Psychologen im Zuge der Neuorientierung beider Wissenschaften zu Denken geben. Wie bekannt, entwickelt sich die moderne Psychologie wieder in Richtung auf die Naturwissenschaften, wozu besonders die Anwendung neuester technischer Geräte und die Auswertung statistischer Erhebungen sowie die Analyse bloßer Verhaltensweisen des heutigen Menschen wichtige Bausteine ergeben haben. In der Theologie ist, nicht zuletzt dank der Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Ausbruch zu einem Dialog mit der Psychologie zu registrieren. Eine kluge Auswahl des Herausgebers macht diesen Sammelband darum sowohl zu einem Wegweiser des Dialogs, als auch zu einem Warnsignal für eine Entwicklung in der Psychologie, die doch wohl wieder von der Sicht des ganzen Menschen wegzuführen droht.

Die 23 Beiträge, so heterogen sie auch vom Titel her zunächst erscheinen mögen, fügen sich gut zu einem Gesamtbild ineinander. Dieses Gesamtbild ist charakteristisch durch die einheitliche Tendenz, sowohl die „Dimensionen des Menschseins" (V. E. Frankl) als auch das „Menschenbild in der neueren Psychologie" (F. Sander) und „Zum Menschenbild der Seelenheilkunde" (G. E. Störring u. H. H. Völkel) zu verdeutlichen. Dabei werden in den Beiträgen von Ph. Lersch über „Das Verhältnis von Grund und Oberbau", von E. Rothacker über „Die Personschicht" die Ansätze einer solchen ganzheitlichen Sicht des Menschen in der geschichtlichen Entwicklung unserer Nachkriegs-Psychologie noch einmal deutlich. Hervorzuheben sind fernerhin vor allem die Beiträge, die sich dem Phänomen des Unbewußten im Menschen widmen. Neben einer Wiedergabe des Aufsatzes von C. G. Jung über „Das persönliche und das überpersönliche oder kollektive Unbewußte" ist vor allem auf die beiden Beiträge von G. R. Heyer über den „Aufbau des Unbewußten" und von K. Conrad über das „Unbewußte als phänomenologisches Problem" zu verweisen. Der Herausgeber selbst bringt einen Beitrag über „Die psychiatrische Diagnostik, ihre Wege und Probleme" bei. Über diese Deutung des Menschen hinaus gehen andere Beiträge des Sammelbandes die Bedeutung des Menschenbildes in der Seelenheilkunde und in der allgemeinen psychologischen Behandlung an. Dabei erstellt E. Pakesch einen interessanten Beitrag über den „Einfluß des Strafvollzuges auf die Psyche des Häftlings".

Der Theologe wird besonders aufhorchen, wenn Petrilowitsch in seiner Einleitung bemerkt: „Die Persönlichkeitsstruktur, eine Neufassung des traditionellen Substanzbegriffes, stellt sich als ein Gefüge von dispositionellen Anlagen, Bereitschaften, Einstellungen, Funktionen und Begabungen dar. Dem Strukturbegriff kommt eine normative Bedeutung zu, die Persönlichkeitsstruktur hat im Sinne der Erfüllung der Idee seiner selbst eine Sollensrichtung auf Selbststeigerung und Selbstverwirklichung." Es ist darum zu erwarten, daß der vorliegende Sammelband die im theologischen Raum seit längerer Zeit ausgetragenen Diskussionen über normative Fragen leben wird.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Chauchard, Paul: **Untugend der Tugenden — Tugend der Untugenden.** Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 188 S.; Paperback DM 15,80.

Die aus dem Französischen übersetzte Studie des auch in Deutschland bekannten französischen Naturwissenschaftlers und Philosophen stellt einen weiteren wichtigen Beitrag zur ganzheitlichen Erfassung des Menschen und seiner natürlich-übernatürlichen Entfaltung dar. Chauchards Überlegungen und Forderungen werden nicht unwidersprochen bleiben, zumal im deutschen Sprachraum die Verbindung naturwissenschaftlicher, psychologischer, soziologischer und theologischer Aussagen von nicht wenigen Theologen als „Teilhardismen" zurückgewiesen werden. Chauchard wird darum nicht nur wegen seiner Aussagen, sondern auch durch seine offene Verehrung Teilhard de Chardins zu emphatischer Zustimmung und zu rigoroser Ablehnung herausfordern. Beides sollte überwunden werden durch eine nüchterne Analyse der vorgelegten Überlegungen. Sie stellen nicht nur einen echten Brückenschlag zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Erkenntnissen von Menschen dar; sie vermögen auch eine tiefere Sicht christlicher Moral und Ethik zu begründen.

Chauchard selbst sieht das Ziel seiner Überlegungen im vorliegenden Band darin, nachzufragen, „inwiefern die verschiedenen Tugenden vom physiologischen Blickwinkel aus richtig und die wichtigsten Laster, also das, was man gewöhnlich als die Hauptsünden bezeichnet, unrichtig sind". Er betont: „Ich werde von Fall zu Fall zeigen, inwiefern die echten Tugenden dem rechten Gebrauch des Gehirns entsprechen, bzw. die Lasten diesem Gebrauch zuwiderlaufen, inwiefern die letztgenannten verfälschende Nachahmung des Tiers oder der Krankheit, Zeichen von Unreife oder Unwissenheit oder von scheinbarer Zivilisation sind, gleichgültig, ob das normale Subjekt sich dessen bewußt ist oder nicht, ob es dafür verantwortlich ist oder nicht." Es geht Chauchard dabei nicht so sehr um eine Untersuchung der Sünde, sondern darum, „Gewissen und Verantwortungsgefühl zu wecken, wo es sich um eine objektiv schlechte und gefährliche Lebensweise handelt, oder, positiver ausgedrückt, bewußt zu machen, daß die Tugend für den Menschen eine Notwendigkeit darstellt". Die Betonung des Gehirns macht es schon deutlich, daß Chauchard dem Zusammenwirken von Leib und Seele besondere Aufmerksamkeit widmet. „Daß aber der Leib, durch das Gehirn auf die seelische Ebene des Bewußtseins gelangt, auf dieser nicht Halt macht, daß er als biologischer Leib wirklich Person ist, daß unser Geistigkeit, unsere Fähigkeit zu freier, verantwortlicher Entscheidung, unsere Liebeskraft gleichfalls in Beziehung zu einer biologischer Funktion stehen, ist eine Tatsache, die man nicht zugeben will." Es wirkt in Deutschland mehr als in Frankreich in der Tat noch schokkierend, wenn Chauchard fortfährt: „Die Moral erscheint uns dann als Hygiene höherer Art. Daher der Protest jener, die die Moral nicht zur Hygiene herabgewürdigt sehen wollen, ganz einfach deshalb, weil sie nicht begriffen haben, daß es um eine Hygiene der Person geht und

daß eine Hygiene der Person die Übertragung der Hygiene auf die höhere Ebene der Moral bedeutet. Es handelt sich dabei also nicht einfach um eine psychosomatische Hygiene oder eine seelisch-geistige Hygiene, sondern um eine Hygiene des ganzen Leibes, die der Präfrontalregion als dem Organ der Personwertung und der Vergeistigung den Vorrang einräumt."

Über diese grundsätzliche Fragestellung hinaus begründet Chauchard seine Tugendlehre in einer Theorie des „Optimums", bzw. des Gleichgewichts. In zwei Hauptteilen sucht Chauchard jeweils an sieben „tugendhaften Handlungen", bzw. sieben „Haupttugenden" und sieben „Haupteigenschaften" als „Geist der Tugend" diese Theorie vom Optimum zu begründen. Er meint selbst: „Ausgehend von einer Moral der dynamischen Tugend, die sich nicht einfach darauf beschränkt, nichts Böses zu tun, habe ich den Versuch unternommen, eine gewisse Anzahl menschlicher Verhaltensweisen anhand eines Optimums zu untersuchen, welches die Tugend, das Gute, bezeichnet, während die Abweichungen von diesem Optimum, als das Böse, das Laster erscheinen. Ich werde also von den traditionellen Hauptsünden zur Darstellung ihres Gegensatzes übergehen — und das ist nicht die Tugend, sondern ein entsprechendes, ebenso gefährliches Laster. Es wird sich dabei herausstellen, daß die Tugend genau in der Mitte steht, daß sie das Optimum ist. Damit stoßen wir erneut auf jenes biologische Gesetz, nach welchem Gleichgewicht herrscht, wo das Optimum erreicht ist, ein zugleich geistiges Gesetz, das für den Sauerstoff- und Vitaminbedarf im gleichen Maße gilt, wie für die menschlichen Beziehungen." Darüber hinaus sucht Chauchard zu begründen, wie eine „leidenschaftliche Begeisterung für das Optimum" erst bedeutet, sich „ihm mit der Dynamik echter Tugend hinzugeben, während in Wirklichkeit Begeisterung und Dynamik meist eingesetzt werden, um leidenschaftlich an den Irrtümern der beiden Extreme festzuhalten; das Optimum erscheint als statische Haltung der Unterlassung, des Neins zu jeglichem Einsatz, was in der Politik in der neutralen Einstellung der Mitte besonders anschaulich zum Ausdruck kommt. Will man also die tugendhafte Haltung definieren, so ist es nicht mit der Verurteilung der Extreme getan, wo Tugend in zerstörende Untugenden oder Laster umschlägt; man muß auch denjenigen verurteilen, der bestrebt ist, jegliches Übermaß zu vermeiden und darunter auch die Verpflichtung zum Fortschritt rechnet."

Wenn Chauchard betont, daß diese Studie „keine erschöpfende Darstellung der Tugenden und Laster geben" will, „wie sie sich in den Handbüchern der Moral" finde, sondern „vielmehr als ergänzende Untersuchung gedacht", „das Interesse des modernen Menschen wecken" soll, „der über seiner Leidenschaft, die Materie vom unendlich Kleinen bis zum unendlich Großen zu beherrschen, das Interessanteste vergißt, nämlich die Beherrschung des irdischen Pols der Komplexität, sich selbst", dann kann dem doppelten Aspekt uneingeschränkt zugestimmt werden. Chauchard macht in aller Deutlichkeit darauf aufmerksam, daß auch eine „Physiologie der Tugenden" keineswegs die „Psychosoziologie und die Metaphysik der Tugenden" ersetzt. Sie ist in der Tat lediglich ein Aspekt" der natürlichen Moral und verweist auf den, der für die Natur verantwortlich ist, ihren Schöpfer". Die Diskussion über diese Studie wird sich darum wahrscheinlich nicht am Detail, sondern an der Grundsatzfrage entzünden. Dabei wird sich zeigen, daß nicht nur unsere Ungeübtheit, um nicht zu sagen: unser Unwissen auf diesem Gebiet einer wissenschaftlichen Differentialanalyse vom Ineinander der Natur und der Gnade, des Leibes und des Geistes zu Mißverständnissen und Verkennungen führen kann, sondern daß auch eine letzte Antwort noch nicht recht möglich erscheint. Darum aber sind die Überlegungen von Chauchard ein wertvoller Baustein für den Neubau einer christlichen Moral, der sich mehr am sündigen und tugendhaften Menschen als an der Sünde orientiert.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Peschke, Karlheinz: **Naturrecht in der Kontroverse.** Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. (Tom. VIII Studia Theologiae Moralis et Pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe). Salzburg: Otto Müller Verlag 1967. 191 S.; Ln DM 19,80.

Für das kontroverstheologische und das dieses ergänzende ökomenische Gespräch bietet die vorliegende Arbeit eine nützliche Standortbestimmung verschiedener besonders repräsentativer evangelischer Theologen in Gegenüberstellung zu Lehren, wie sie in der katholischen Theologie vertreten werden. Näherhin behandelt die Arbeit „I. Das Naturrecht im christologischen Universalismus: Karl Barth" (15–33); „II. Naturrecht als Schöpfungsordnung auf dem Hintergrund des Zwei-Reiche-Denkens: Emil Brunner" (34–72); „III. Naturrechtsdenken mit streng ontologischem Ansatz: Paul Althaus" (73–99); „IV. Naturrechtliche Ansätze in der Ethik der Notordnungen: Helmut Thielicke" (100–126); „V. Eschatologisches Naturrecht: Heinz-Dietrich Wendland" (127–141). Den Schluß bilden „VI. Zusammenfassender Überblick über die Anliegen evangelisch-theologischer Naturrechtsdiskussion" (142–181) und das „Schlußwort" (182–184).

Die verschiedenen Ausgangspunkte bei der Ablehnung der „Fehler" bzw. Annäherung an „das" katholisch verstandene Naturrecht bringt der Verfasser in knapper, aber ausreichender Form. Die Arbeit leidet jedoch an einem Grundfehler, der sich durch alle ihre Ausführungen hindurchzieht und ihren Wert mindert. Seite 11 heißt es: „Häufig möchte man den Begriff des ‚Naturrechts' allein dem objektiven Recht vorbehalten wissen und dann die objektive Sittenordnung als ‚Naturgesetz' bezeichnen. Letzterer Begriff ist aber geeignet, Verwechslungen mit dem physikalischen Naturgesetz herbeizuführen. Allgemein angenommen ist diese Unterscheidung auch heute noch nicht. Damit klar zum Ausdruck kommt, daß es dieser Arbeit um das Naturrecht nicht bloß im rechtlichen, sondern in seinem weiten, ethischen Sinn geht, spricht der Titel von ‚Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit' als Gegenstand dieser Untersuchung, eine Verdeutlichung, die auch im Text häufig wiederkehrt."

Diese methodologische Reflexion halten wir für falsch. Es geht um das sittliche Naturgesetz (= die natürlich-sittliche Gesamtlebensordnung) und als Teil desselben um das in der sittlichen Ordnung begründete Naturrecht (= die Gesamtheit der vor- und überpositiven sittlichen Forderungen für die Rechtsordnung, der es zukommt, das äußere Zusammenleben der Menschen im Hinblick auf das Gemeinwohl zu ordnen). Naturrecht meint negativ den Gegensatz zu Willkürrecht und positiv: Person-Sachgerechtigkeit oder „Sachlichkeit". Diese saubere Unterscheidung setzt sich heute immer mehr durch. Und in der Tat: Wird im kontroverstheologischen und ökumenischen Raume mit dieser Unterscheidung diskutiert, dann wird man sich über die eigentlichen naturrechtlichen Grundfragen leichter in Theorie und Praxis einigen können, während für die Diskussion der sittlich verbindlichen Gesamtlebensordnung biblisch Röm. 1 u. 2 den locus classicus abgeben müssen.

Es ist vom Standpunkt des Verfassers schwer verständlich, aber vom begrenzten Gegenstand seiner Abhandlung zu bedauern, daß er evangelische Theologen wie H.-H. Schrey, E. Wolf und Juristen wie H. Dombois, J. Heckel u. a. nicht herangezogen hat. Diese Kritik will aber nicht übersehen, daß der Verfasser auf engstem Raume für die erste Beschäftigung mit dem Grundproblem eine wichtige Orientierungshilfe geliefert hat. Diese wird besonders durch Kapitel VI. im „Zusammenfassenden Überblick" geboten.

Bei der negativen Kritik katholischer Positionen werden leider, wie das gewöhnlich auch anderswo geschieht, wenig konkrete Beispiele aufgezeigt, die „zur Vereinseitigung einer ganzen Schulmeinung" führen können (144). Richtig wird H. Thielickes ablehnende Haltung zum sittlichen Naturgesetz und Naturrecht als nicht repräsentativ für die protestantische Ethik der Gegenwart bezeichnet (149).

Die von einigen katholischen Theologen (vgl. vor allem K. Rahner) übernommene Lehre von K. Barth, daß alles Sittliche und die darauf bezogene Erkenntnis und Deutung schon immer unter dem Einfluß der Gnade stehen („übernatürliches Existential", K. Rahner), besagt aber nichts gegen die wenn auch dem Urstand gegenüber (also relativ!) verschlechterte natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Und auf die kommt es hier an. (Vgl. Röm. 1 u. 2). Die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für das Naturrecht beruht auf seiner Zuständigkeit für das sittliche Naturgesetz (s. oben). Hinsichtlich der Verbindlichkeit der einschlägigen kirchlichen Lehrverkündigung hätten vom Verfasser (156) genauere Angaben gemacht werden sollen. Ebenso ist der Begriff Kasuistik (159) zu eng. Vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd I (1959). Ebd. Bd III (1961), wo der Verfasser auch zum Naturrecht wichtige Hinweise hätte finden können.

Nur Voreingenommenheit kann der katholischen Moraltheologie unterschieben, sie sei „syllogistische Deduktionsmoral" (159). In Wirklichkeit müssen hier Wissensfragen nach dem Konkreten und Gewissensfragen gegenüber dem Konkreten ebenso unterschieden werden wie anthropologische, gnoseologische, psychologische und historische Erkenntnisumstände. Eine bloße „Subsumtionsmoral" ist jedenfalls die klassische katholische Moral nie gewesen, weil dagegen immer schon ihre Lehre vom Gewissen wie von der sittlichen Bedeutsamkeit der Lebens- und Handlungsumstände gerichtet war. – Seite 164 wird den einsichtigen Prinzipien des sittlichen Handelns „vor allem formale Natur" zugeschrieben, wobei es sich „nach Autoren verschieden nur um sehr wenige Grundnormen" handelt. Hier wird formal und allgemein verwechselt und übersehen, daß alle Normen normative Definition des menschlichen Seins vor Gott, vor sich selbst und vor dem Nächsten darstellen. Seite 174 wird richtig dargelegt: Soweit die menschliche Natur wandelbar ist, soweit ist es auch die darauf bezogene sittliche Norm. Soweit jene unwandelbar ist, ist auch die Norm unwandel-

bar. Dieser Gedanke hätte jedoch noch eingehender dargestellt werden müssen.

„Die Kritik Wendlands, das Naturrecht sei zu einseitig ontologisch ausgerichtet und vernachlässige die Eschatologie, richtet sich auch gegen das katholische Naturrecht" (78). „Eschatologisch kann man das katholische Naturrecht kaum nennen." Und das mit Recht: Weil das Naturrecht als Teil der sittlichen Gesamtlebensordnung im Lichte der Vernunft über die christliche Eschatologie nichts ausmachen kann. Um diese geht es in einer Naturrechtstheologie, die den Glauben zur Grundlage hat, und daran fehlt es allerdings sowohl in der überkommenen Moraltheologie als auch in der sich erst entwickelnden Sozialtheologie. Hier ist dann vor allem auch der Raum für Kontakte mit den evangelischen Theologen, die der Verfasser vorführt.

Zustimmen möchten wir dem Verfasser, wenn er den Ausdruck „Naturrecht" als den „die gemeinte Sache am treffendsten" benennenden hält (182). Durch Hinzufügung des Wortes „kritisch" – nicht eschatologisch! – wird eine naive Naturrechtsauffassung abgelehnt, welche einem „kritischen Realismus" nicht standhält.

Bochum. G. Ermecke.

Oelinger, Josef: **Organisierte Verantwortung.** Zeitfragen der katholisch-sozialen Verbände. Köln: Verlag J. P. Bachem 1967. 158 S.

Es ist erstaunlich, wie wenig man sich sozial-wissenschaftlich mit dem hier gestellten Thema bislang befaßt hat. Kein Wunder, daß man mit dem ihm zugrunde liegenden Problem bis zur Stunde nicht fertig wird. Oe. verweist mit Recht auf die verwirrende Lage nach 1945, als man zuerst mancherorts für die Beibehaltung der „kirchenorganischen Linie", von der NS-Zeit aufgezwungen, gegen die doch schließlich wieder sich durchsetzende „verbandspluralistische" eintrat (28). Oe. behandelt zunächst „I. Ideen und Prinzipien des katholisch-sozialen Verbandswesens" (18–47), wobei er mit Recht auf die doppelte Aufgabe der Verbände hinweist: auf die religiöse Formung ihrer Mitglieder und deren weltverantwortenden Einsatz im Leben der Gesellschaft von heute. Diese Doppelaufgabe wird im ganzen Buch immer wieder dargestellt, wobei jedoch der Akzent vor allem auf der Behandlung der christlichen Weltverantwortung im Lichte heutiger soziologischer Erkenntnis gelegt wird. Mit Recht wird (18f) betont, daß die Einteilung der Verbände in „Personalverbände" und „Sachverbände" im katholischen Raume keine Trennung, sondern nur verschiedene Akzentsetzungen bedeuten kann.

Immer obliegt dem Katholischen die Trägerschaft zum Apostolat, und sie ist Instrument „zur Verwirklichung der katholischen Soziallehre". Jener Begriff hätte näher noch vertiefter Darlegungen bedurft, dieser einer stärkeren Präzisierung! — Pfarrprinzip und Verbandsprinzip müssen einander ergänzen, weil die Pfarrei nicht der einzige Raum zur Erfüllung der Verbandsaufgabe sein kann. Der Verf. lehnt das „Familienprinzip" ab als ein Grundprinzip kirchlich sozialer Gestaltung. Wir glauben, daß er hier übersieht, wie die kirchliche Verkündigung, gerade in ihrer offiziellen Form bis hin zum Konzil, immer wieder den Begriff der Familie (Hausfamilie, Völker- und Menschheitsfamilie, Familie der Gotteskinder = Kirche) in analoger Weise gebraucht und gerade so eine bloß funktionale soziologische Betrachtungsweise durch eine personal-existentielle ergänzt. Es geht dabei nicht um die Intimität der Hausfamilie, sondern um Familie als Ort der Auszeugung des Menschen in Gemeinschaft zu seinem vollen Menschentum. Vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd III, Münster 1961, und G. Ermecke, Familienhaftigkeit des Menschen als Prinzip des sozialen Denkens und Handelns, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft (Festschrift für J. Messner), Innsbruck-Wien-München 1961, S. 263–281.

Der „Familiarismus", der die Familienhaftigkeit des Menschen in Kirche und Welt zum Grundprinzip erhebt — falsch dargestellt sowohl im LThK IV (196) 8 sowie bei N. Monzel, Katholische Soziallehre II, Köln 1967, 95, Anm. 9 —, wird von Oe. leider nicht richtig aufgegriffen.

Weil die Kirche „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" ist, darum müssen auch katholische Verbände dieser kirchlichen Sendung gegenüber sich verantwortlich fühlen. Allerdings müßten bei diesen Verbänden klarer unterschieden werden solche, welche innerkirchliche funktionale Aufgaben verrichten, die nach dem Praesidessystem bislang organisiert waren — heute tritt hier eine weitgehende „Demokratisierung" zutage —, und solche kirchlich gegründeten katholischen nicht-funktionalen Verbände, welche keine innerkirchliche Funktion, sondern vor allem christliche Aufgaben in der Weltgestaltung auszuüben haben. Hier ist der geistliche Beirat statt eines Praeses am Platz (vgl. 40).

Die Geschichte der katholischen Verbände aus dem 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart wird kurz und treffend skizziert und ihre Entstehung sowohl wie ihre Tätigkeit von innerkirchlichen und weltlich-sozialen Umständen hergeleitet.

Das II. Kapitel „Grundzüge der industriellen Gesellschaft" (48—67) und das III. Kapitel „Die Schichtung der Gesellschaft" (68—80) bringen allgemeine soziologische Ausführungen über die moderne Gesellschaft. Für denjenigen, der die soziologischen Kategorien und deren Anwendung auf die soziale (nicht „soziologische"!) Wirklichkeit nicht kennt, können diese beiden Kapitel instruktiv sein. Für das Thema des Buches bringen sie jedoch wenig.

Das IV. Kapitel „Katholisch-soziales Verbandswesen und Sozialschichtung" (81—98) stellt die Bedeutung des Berufes als Schichtenspezifikum heraus, wobei die „neue Mittelschicht" und das „Organisationsdefizit" ihr gegenüber gut dargestellt werden (90ff). Mit Recht wird auf die notwendige „innerkatholische Pluralität" hingewiesen.

Gut scheint uns das V. Kapitel „Ergänzende soziologische Aspekte der Organisationsfrage" (99—110) gelungen zu sein, wobei auch gestreift werden „Organisationsmüdigkeit, Organisationsverdruß", „Unterbewertungen aber auch Überbewertungen von Organisationen". Wir möchten jedoch Organisation nicht als eine „Vergesellschaftungsform", sondern als eine Formierung von Gesellschaft auffassen: Organisation heißt Vereinigung von Kräften zur Erreichung bestimmter Zwecke. Vgl. G. Ermecke, Die katholischen Verbände im Lichte christlich-gesellschaftswissenschaftlicher Sicht, in: Die Neue Ordnung 1968 (22), S. 226—231. — Die Notwendigkeit von Organisation gerade in der heutigen Gesellschaft wird eindrücklich dargelegt, ebenso wie das Problem der „Mehrfachmitgliedschaft" (108) kurz gestreift wird.

Das VI. Kapitel „Aspekte der besonderen Situation der katholisch-sozialen Verbände" (111—137) und das VII. Kapitel „Weitere Fragen und Aufgaben" (138—154) gehen nun im einzelnen den Gründen für die Schwierigkeiten und Mißverständnisse hinsichtlich des katholischen Verbandswesens nach:

Verhältnis von Verbänden und kirchlicher Hierarchie, Probleme der Massenorganisation, stärkere Betonung des „Dienstleistungsprinzips" gegenüber dem allerdings immer unentbehrlichen „Erfassungsprinzip", Vertretung kirchlicher Soziallehren inmitten einer „pluralistischen Gesellschaft" — „für fehlende christliche Substanz gibt es keinen ‚subsidiären' Ersatz durch den Staat" (122) —, Programm und Bildung, Probleme „christlicher Politik" (124ff) bei allem „innerkatholischen Pluralismus", Staatsbejahung in der Demokratie, „Probleme der sozialen Bildung des Klerus", „innerverbandliche Demokratie", „religiöse Bildungsarbeit" der Verbände sind die Hauptthemen, zu deren sachgerechter Diskussion Oe. gute Gedanken beisteuert. Alles in allem: ein nützliches zu weiterem Nachdenken, zu vertiefter Forschung und zu lebendiger Praxis anregendes Buch.

Bochum. G. Ermecke.

Salomon, Klaus-Dieter: **Der soziale Rechtsstaat als Verfassungsauftrag des Bonner Grundgesetzes.** Köln: Verlag J. P. Bachem 1965. 58 S.; Kart. DM 4,80.

Diese vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln herausgegebene Abhandlung will aus der Sicht des Verfassungsrechts ein Diskussionsbeitrag „zur sozial-reformatorischen Thematik der christlich-sozialen Bewegung" sein (47). „Sozialreform" ist danach zu verstehen als strenge verfassungsrechtliche Pflicht des Staates und aller gesellschaftlichen Gruppen mit Öffentlichkeitsauftrag, für deren Ausgestaltung der „Geist" des sozialen Rechtsstaats mannigfache Hilfen gibt. Mit großem Geschick vermag der Verf. auch einem breiteren Leserkreis die hierfür grundlegenden Einsichten (Kritik einer mangelnden Unterscheidung der Termini „Demokratie" und „Rechtsstaat"; Warnung vor einer „bindungslosen" Volksherrschaft; Möglichkeiten von rechtlichen Bindungen der Staatsgewalt im umfassend verwaltenden Massenstaat) nahezubringen (7ff). Aus der Verfassunggeschichte der jüngsten Vergangenheit kommt knapp, aber ausreichend das Versagen der positivistischen und liberalen Rechtsstaatsidee zur Sprache (13ff). „Der Bereich des Solidarischen, der gesellschaftlichen Beziehungen und der dort liegenden Möglichkeiten und Gefahren außerstaatlicher Machtzusammenballung wurde nicht gesehen" (15). Unter anderem von daher erklärt sich, warum die Väter des Bonner Grundgesetzes (Parlamentarischer Rat) nicht am „liberalen Rechtsstaat alter Prägung" (18) anknüpfen wollten. Man ging vielmehr daran, in Wahrung und Ausgestaltung liberalen Gedankenguts (Grundrechte, Gewaltenteilung, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung) das Staatsvolk der BRD auf das Leitbild vom „Sozialstaat" (Art. 20 Abs. 1 GG) oder „sozialen Rechtsstaat" (Art. 28 Abs. 1 GG) als „Staatszielbestimmung" zu verpflichten.

Der Verf. fördert mit seinen Ausführungen das Bemühen, die aus dem sozialen Rechtsstaatsprinzip abzuleitenden Grundsätze für die Entwicklung gesellschaftspolitischer Ordnungsvorstellungen fruchtbar zu machen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei dem Verf. voll beigestimmt: Diese Grundsätze vermögen auch der „Programmgestaltung" einer christlich-sozialen Bewegung wichtige Hinweise und Impulse zu geben (48). In diesem Zusammenhang ist die Warnung des Verf. zu

unterstreichen, „das verfassungsrechtliche und überhaupt das juristische Argument bei der öffentlichen wie politischen Diskussion von Programmentwürfen zu unterschätzen" (48).

Allerdings verbietet sich von der Sache her auch das Gegenteil. So geht der Verf. wohl mehr als einen Schritt zu weit, wenn er bei Behandlung der Mitbestimmungsfrage die These vertritt, Gesetzgebung und Sozialverbände mit Öffentlichkeitsauftrag seien von Verfassungs wegen mit einer planmäßigen Fortentwicklung des Mitbestimmungsrechtes beauftragt (35). Sozialverbände mit Öffentlichkeitsauftrag dürfen — so notwendig sie sind im Prozeß demokratischer Meinungs- und Willensbildung — mit ihren Zielvorstellungen nicht in die Rolle eines sozialstaatlichen Gegenverfassungsgebers hineinwachsen. Das Leitbild einer „sozialen Demokratie in den Formen des Rechtsstaates" beläßt die Verantwortung für eine allgemeine sozialgerechte Gestaltung und die Kontrolle jeder Sozialgestaltung bei den Organen der Staatsgewalt. Zudem kann sich keine der zur Sozialgestaltung „konkret" erhobenen Forderungen unmittelbar vom Grundgesetz selbst her legitimieren. Auch in Fragen der betrieblichen Mitbestimmung ist keine Regelung verfassungsrechtlich vorgeformt, keine Regelung auch in ihrem Bestand verfassungsrechtlich garantiert. Von einem Verfassungsauftrag zur weiteren Ausgestaltung der Mitbestimmung kann deshalb nach Ansicht des Rezensenten keine Rede sein. Damit ist nicht gesagt, eine weitere Ausgestaltung der Mitbestimmung stoße in der Verfassung inhaltlich sehr bald auf eine Grenze.

Dem Verf. sei für seine gehaltvolle, anregende Schrift gedankt.

Freiburg i. Br. Rudolf Henning.

Walther, Christian: **Theologie und Gesellschaft — Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik.** (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich Bd 2). Zürich—Stuttgart: Zwingli-Verlag 1967. 204 S.; Ln DM 22,80; br. DM 18,50.

Spätestens seitdem die Politische Theologie innerhalb der christlichen Lehre einen neuen Akzent gesetzt hat, gewöhnt man sich daran, daß Theologie nicht mehr im elfenbeinernen Turm allein verbleibt, sondern sich berufen fühlt, gesellschaftliche Probleme zu beleuchten. Das war nicht immer so. Der Autor bemerkt im Vorwort mit Recht, „daß sich soziales Geschehen jetzt auf der theologischen Denkebene reflektiert, stellt einen bemerkenswerten Vorgang in der neueren theologiegeschichtlichen Entwicklung dar". Er untersucht im ersten Teil die Problemlage der Sozialethik unter diesem Aspekt, spürt — im zweiten Teil — deren historische Wurzeln auf (anhand von Einzelstudien über v. Oettingen, Joh. Wendland, E. Troeltsch, G. Wünsch und Fr. Brunstäd), um sich im dritten Teil der Freiheit und ihren Problemen in theologischer Sicht als dem zentralen Anliegen der Sozialethik zu widmen. Im vierten Teil des Buches trägt er einige Elemente einer „Theorie der gegenwärtigen evangelischen Sozialethik" zusammen, und zwar mit derselben Methode des Hervorhebens von Schwerpunkten anhand von Einzelstudien. Nachdem die grundsätzliche Verantwortung der Kirche für die Welt gesichert worden ist, werden die Probleme der Theologie der Gesellschaft und der theologischen gesellschaftlichen Institutionen bei A. Rich und der Sozialethik als Explikation der „libertas christiana" bei E. Wolf ausgebreitet. Auf diese Weise entsteht ein ausgezeichneter Überblick über den derzeitigen Stand der Beschäftigung im Bereich der evangelischen Theologie, wie wir ihn in dieser Form noch nicht gekannt haben.

Dem hohen theoretischen Verständnis des Verf. ist es aber nicht nur gelungen, diese kompakte Synopse evangelisch-theologischen Studiums der gesellschaftlichen Fragen zu erarbeiten. Es ist ihm auch gelungen, die immer noch vorhandene Distanz zur politischen Wirklichkeit aufzudecken und die Ansätze in einigen Punkten weiterzudenken. Das führte zum Schlußkapitel „Sozialethik in einer sich differenzierenden Gesellschaft" und zu „offenen Fragen", die nicht nur eine ständig neue Aufgabe dieser Wissenschaft bleiben werden, sondern die auch jeden einzelnen zum Nachdenken anregen.

Salzburg. F.-M. Schmölz.

Die frühen Sozialisten. Hrsg. von Fritz Kool und Werner Krause. Eingeleitet von Peter Stadler. Olten und Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1967. 686 S.; Ln DM 29,—.

Das vorliegende Werk ist der 1. Band der im Walter-Verlag erscheinenden „Dokumente der Weltrevolution". Allgemein als vormarxistisch gekennzeichnet, haben die hier zur Darstellung gebrachten Sozialrevolutionäre im modernen Dialog zwischen Marxisten und Christen nur einen geringen, nur einen historischen Wert. Allerdings sehen sich die Vertreter christlicher Sozialwissenschaft bei einer Analyse der christlich-sozialen Bewegung auch heute noch genötigt, auf den einen oder anderen dieser Denker des 18. Jahrhunderts zurückzugreifen. Viele Ideen, ich denke vor allem an die der Produktionsgenossenschaft, sind im Verlauf des 19. Jahrhunderts von Christlich-Sozialen aufgegriffen und erneut als Forderung an die politische Ordnung in die Debatte geworfen worden. Für ein systematisches Studium und für eine exakte Aufarbeitung dieser Tradition kann der vorliegende Band darum von großem Nutzen sein.

Unter dem schon genannten Titel „Die frühen Sozialisten" gibt der Band einen dokumentarischen Querschnitt durch eine Vielfalt von gesellschaftskritischen, revolutionären oder utopischen Schriften und Programmen, die z. Z. ihrer Entstehung keineswegs als Ausdruck einer einheitlichen sozialistischen Bewegung verstanden wurden. Allerdings sollte man vorsichtig sein, die retrospektiv als vormarxistisch und utopisch gekennzeichnete sozialistische Bewegung des ausgehenden 18. Jahrhunderts nur als belanglosen Vorläufer des Marxismus abzuwerten. An utopischen Vorstellungen, das machen diese Dokumente, aber auch verschiedenen Aussagen des Karl Marx und noch mehr seiner Epigonen, man denke etwa an Friedrich Engels, deutlich, stehen sich beide sozialistischen Bewegungen nicht nach.

Das Herausgeber-Komitee betont, daß es ihm „bei der Auswahl der Texte an erster Stelle" um das Bemühen gegangen sei, „die Wurzeln der Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung und der Hoffnung auf eine ideale Gemeinschaft in repräsentativen Dokumenten anschaulich werden zu lassen. Dabei galt es als editorische Regel, nicht eine bloße Anthologie von Fragmenten und Zitaten zu geben — die immer nur willkürlich sein können — sondern wo immer möglich Texte im vollen Wortlaut aufzunehmen". Es wurde vor allem auf französische, englische und deutsche Quellen zurückgegriffen. Dabei wurden auch Autoren ans Licht gehoben, die üblicherweise nicht in die Reihe der frühen Sozialisten hineingenommen werden. Ausgeklammert wurden die Chartisten und so bekannte frühe Sozialisten wie Blanqui und Proudhon. Da das Wirken des Letztgenannten hauptsächlich in die Zeit nach 1848 fällt, wurde er vom Herausgeber-Komitee aus diesen zeitlichen Gründen nicht berücksichtigt. Das ist um so mehr zu bedauern, als Proudhons Schriften wesentlich dazu beigetragen haben, von einer einheitlichen Tendenz und einem gemeinsamen Streben der Frühsozialisten zu sprechen. Dennoch ist der Band umfangreich genug geworden, wozu nicht zuletzt eine großzügige Ausstattung des Verlages beigetragen hat.

Das Werk zeichnet sich nicht nur durch eine gelungene Gliederung vom Inhaltlichen der Dokumente her aus. Es wurde angereichert durch hervorragendes Bild-Material der behandelten Sozialisten und durch eine umfangreiche Bibliographie sowie ein Namensverzeichnis. Leider fehlt ein Sachregister, das gerade in einem solchen Sammelband hervorragende Dienste leisten würde. So bleibt es dem Leser überlassen, aus einem Gesamtstudium heraus die Parallelen und Gemeinsamkeiten sowie das Unterschiedliche der Ideen und Bestrebungen der frühen Sozialisten herauszuarbeiten.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Hofmeier, Johann: **Seelsorge und Seelsorger.** Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1967. IX, 228 S.; kart. DM 32,—.

In der großen Zahl der Sailerliteratur verdient das Buch von J. Hofmeier besondere Beachtung, weil hier — nach vielen Monographien — eine systematische Zusammenfassung der Pastoraltheologie des Erziehers und Seelsorgers vorgelegt wird.

In zwei Teilen „Der Seelsorger in den Funktionen seines Amtes" und „Priesterbild und Priesterbildung" untersucht der Verf. das breite Spektrum Sailerschen Schaffens auf seine theologischen Hintergründe, die in vier Exkursen dargelegt werden. Sie haben das „Prinzip der Aktualität und Konzentration" in der Homiletik, die „christologische und ekklesiologische Ausrichtung", „das gottmenschliche Prinzip" und das „heilsgeschichtliche Denken" der Pastoraltheologie Sailers zum Gegenstand. In diesen Exkursen ist das Hauptergebnis des Werkes zu sehen, das überzeugend herausgearbeitet wird. Doch hätte die ekklesiologische Ausrichtung der Sailerschen Theologie in ihren verschiedenen Stadien genauer untersucht werden können. Der Hinweis auf den normalen Reifungsprozeß, der den Menschen immer gemeinschaftsbezogener und gemeinschaftsfähiger werden lasse, genügt wohl nicht ganz zur Erklärung der relativ späten Entwicklung einer ausgeprägten Ekklesiologie.

Erstmals hat Hofmeier durch die Einfügung eines eigenen Kapitels über die Liturgik die Stellung Sailers in den liturgischen Bestrebungen der Aufklärung zusammenfassend darzustellen versucht, ein Thema, über das der Rezensent in einiger Zeit eine ausführliche Monographie vorlegen will. Der immer wieder durchgeführte Vergleich der Aussagen Sailers mit zeitgenössischen Pastoraltheologen zeigt einerseits weitgehende thematische Gleichheit, auf der anderen Seite aber auch die Originalität des ebenso gefeierten wie umstrittenen Universitätsprofes-

sors, der diese Themen in seine theologischen Grundanliegen integriert. Damit ist ein weiterer Beitrag zu der noch nicht ganz aufgehellten Quellengeschichte Sailers geleistet.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit, überzeugend die theologischen Prinzipien herausgearbeitet zu haben, die dem Denken Sailers zugrunde liegen, die er aber selber nur wenig reflektiert und systematisch fixiert hat. Von daher beurteilt Hofmeier den rein wissenschaftlichen Wert der Sailerschen Pastoraltheologie gering, wertet sie aber mit Recht als einen bedeutenden „Beitrag zur Weltpriesteraszese", wie sie heute allenthalben gefordert wird.

Zur Abrundung des über das Priesterbild Gesagten darf der Rezensent hinzufügen, daß Sailer sich von der rein kultischen Auffassung des katholischen Amtspriestertums freigehalten hat. Die Lehre und „Seelenpflege" stehen gleichberechtigt neben der sazerdotalen Funktion des Amtes. Ein Widerspruch zwischen den Aussagen, Sailers Glaube sei nie ins Wanken gekommen (9) und, Sailer habe selbst die innere Not von Glaubenszweifeln erfahren (149) und die nach meiner Meinung überbewertete Heiligenverehrung im Leben Sailers seien erwähnt, mindern aber den Wert dieser Arbeit nicht. Sie gewinnt dadurch besondere Aktualität, daß sie eine ähnliche Auf- und Umbruchsituation zum Gegenstand hat wie die unserer Tage.

Münster. Manfred Probst.

Holl, Adolf u. **Fischer,** Gerhard H.: **Kirche auf Distanz.** Eine religionspsychologische Untersuchung über die Einstellung österreichischer Soldaten zu Kirche und Religion. Wien — Stuttgart: Wilhelm Braumüller (1968). 114 S.; kart. DM 12,—.

Dies Buch scheint mir unter zwei Gesichtspunkten besonders interessant zu sein und einen gewissen Seltenheitswert zu besitzen. Erstens versucht es die Sprachgrenze zwischen Psychologie und Theologie dadurch zu überwinden, daß hier der Fachpsychologe (Fischer) in seiner Sprache über das Projekt kurz berichtet (9–31), die Interpretation ad usum theologorum dann aber von einem an der Untersuchung beteiligten, psychologisch versierten Theologen (Holl) gegeben wird. Zweitens bricht das Buch aus der in dieser Thematik üblichen, aber methodisch sehr einseitigen Technik des bloßen Fragebogeninterviews aus und erreicht dadurch vor allem eine deutliche Relativierung des leicht erhebbaren und darum maßlos überschätzten Faktors „Kirchenbesuch" für die Messung von Religiösität.

Nachdem die Autoren in einer Voruntersuchung mit 40 unstrukturierten Interviews zunächst einmal den Fragenkomplex „Kirche und Religion" abgegrenzt und umgangssprachlich aufgeschlossen hatten, formulierten sie auf dieser Basis 172 Feststellungen über Religion und Kirche, zur Hälfte positive Aussagen (z. B. „Die Lehre der Kirche ist eine gute Grundlage, um zu wissen, wie man sich im Leben moralisch verhalten soll"), zur Hälfte negative Items („Anstelle von Gotteshäusern sollte man mehr Wohnungen bauen"). Jeder Feststellung war eine — von „sehr richtig" bis „ganz falsch" — fünffach abgestufte Skala beigegeben, auf der die jeweilige Antwort des Befragten notiert wurde. (Abdruck der Feststellungen und der Skalenwerte [in absoluten Zahlen] S. 99—109). Mit diesem Katalog von Aussagen konfrontierten die Autoren in ihrer Hauptuntersuchung insgesamt 417 Soldaten des österr. Bundesheeres (altersmäßig zwischen 17 und 26 Jahren, da sich für diese Altersgruppe am ehesten Vergleichswerte aus der gerade in Österreich recht stark entwickelten Jugendforschung heranziehen ließen). Obwohl sich aus den so gewonnenen Daten bereits Meinungshäufungen und -trends erkennen ließen, wurde das gesamte Material einer Faktorenanalyse unterworfen, die — trotz aller Bedenken der Autoren selbst (14) — zumindest eine bessere Übersicht über die Interkorrelation und damit über die Struktur der gewonnenen Meinungsmengen erlaubt. Als wichtigste Faktoren ergaben sich eine Reihe von Aussagenkonstellationen, die von den Autoren unter den Begriffen Religiösität, Distanz zur Kirche als Organisation, Sozialkontakt, Kritik am Althergebrachten und Funktionalität (Kirche als Institution) zusammengefaßt wurden.

Inhaltlich bringt die Untersuchung nichts umwerfend Neues, wenngleich die Bestätigung von Vermutungen wissenschaftlich — und vor allem praktisch — durchaus ihren Wert hat. Bezeichnenderweise erhielt die Feststellung (Nr. 7) „An irgend etwas muß der Mensch glauben" die meisten Zustimmungen (87,5 %). In derselben Linie liegt es, wenn die Meinung, selbst in der „richtigen" Kirche zu sein (Nr. 76:79,6 % Zustimmung) mit der Ansicht parallel läuft, daß es gleichgültig sei, welcher Kirche man angehöre, solange man nach seinem Glauben lebe (Nr. 57c:70,9 % Zustimmung). Als „freundliche Distanz" oder als „vages Wohlwollen" lassen sich diese Grundeinstellungen beschreiben, was einerseits der institutionalisierten Kirche eine relative Sicherheit für ihr Weiterbestehen verheißt, andererseits die Hoffnung auf eine nachkonziliare Erneuerung im Sinne eines verstärkten Engagements des Gesamtkirchenvolks stark in Frage stellen muß.

Nachteilig wirkt es sich auch bei dieser Arbeit aus, daß die finanzielle Begrenzung die Verf. dazu zwang, sich von vornherein auf eine leicht erreichbare Gruppe von Probanden zu beschränken — in diesem Fall Soldaten, was vielleicht militärsoziologisch ganz ergiebig sein mag, für jegliches „Hochrechnen" aber ganz eindeutig eine schiefe Basis ist. Insofern verbieten sich — was die Autoren auch selbst immer wieder betonen — allzu weit gehende Schlußfolgerungen Daß der „Interpret" des psychologischen Materials, der Theologe Holl, innerhalb seines Berichtsteils zunehmend mehr dem oft schwer verdaulichen Psychologenjargon verfällt, mag sachlich erklärlich und psychologisch verständlich sein, nur erschwert es eben die Interpretation, und insofern gibt das Buch dem psychologisch interessierten Leser eigentlich mehr einen Einblick in bestimmte, methodisch recht interessante Forschungsansätze empirischer Untersuchungen, als daß es wirklich neue Erkenntnisse zum Thema vermitteln oder gar begründen könnte. Eine Fundgrube sind allerdings die zahlreich abgedruckten Protokollausschnitte aus den Interviews der Voruntersuchung, die — einzeln zitiert — natürlich ganz „falsche" Akzente setzen, insgesamt jedoch recht aufschlußreiche, volkstümlich zugespitzte Kurzformeln anthropologisch-theologischer Grundfragen darstellen. Einige Beispiele:

„Obwohl man sich das logisch überlegt, einer muß das ganze Ding gemacht haben, irgendwas muß dran wahr sein." (34) oder „Wenn sie es beweisen können, kann man glauben, das ist klar, aber die können nichts beweisen. Später einmal, wenn man gestorben ist und man kommt wirklich in den Himmel, kommt in die Hölle, wie sie es so zeichnen auf den Bildern, ob es wahr ist, das weiß man erst nachher." (35)

zwei Meinungen über die Kirche:

„Ein Gefüge, das schon zweitausend Jahre lang gehalten hat, muß schon gut sein. Also wenn man da etwas grundlegend ändert, kann es sein, daß es einstürzt." (94) dagegen aber: „Die Kirche wird sich ewig halten bestimmt. Die haben so viel Reichtum, so viel Gründe und so viel Güter und was weiß ich alles; das wird sich ewig halten. Eine Fabrik geht zugrunde, aber eine Kirche nicht." (48)

und zwei Meinungen über die Priester:

Er ist weit weg von den anderen, der Pfarrer" (49), dagegen jedoch (beinahe tröstlich) „Intrigen gibt es vielleicht im Vatikan auch; sind auch nur Menschen." (49)

Hamburg. Gregor Siefer.

Casel, Odo, OSB: **Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes.** (Herausgegeben von P. Viktor Warnach OSB) Graz Wien Köln: Verlag Styria 1968. LV, 719 S.; Ln S 420,—; DM 65,—.

Dieses von Odo Casel als krönender Abschluß seiner geplanten Trilogie über das Mysterium gedachte Werk erschien erst zwanzig Jahre nach seinem Hinscheiden in der Osternacht 1948. Er hatte schon in der 1. Auflage seines Buches über das „Kultmysterium" und in den Vorbemerkungen zu allen drei Auflagen desselben „ein größeres Buch über das christliche Opfermysterium, das in Vorbereitung ist" angekündigt. Dieses Vorhaben ist zu sehen im Rahmen des Bemühens um die Wiedererschließung des Christusmysteriums, wie es ihm zufolge seiner geistigen Beheimatung in der feierlichen Liturgie des Klosters, in der Liturgie des frühen Christentums und der Religionsgeschichte der Spätantike zur großen Entdeckung seines Lebens geworden und vornehmlich im Kult begegnet war. Daher bietet auch dieses posthume Werk eine aus authentischen alten Quellen erneuerte Sicht jenes Opfergeschehens in der Messe, das ein betonter und gegenüber der Reformation polemisch zugespitzter Opferbegriff zwar tradiert, aber durch eine unvermeidliche Verengung zugleich weithin dem gläubigen Verständnis entzogen hatte.

Die schwierige Lage der „Mysterientheologie" nach dem Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei" (1947) machte es unmöglich, die Fragmente als solche gleich nach C.s Tod zu veröffentlichen. Die Kontroverse um die „Mysteriengegenwart" ging aber weiter und präzisierte die einschlägigen Fragen zunehmend (vgl. B. Neunheuser, Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart, in: Archiv f. Liturgiewiss. V [1958] 333—353, und die Artikel „Casel", „Myteriengegenwart", „Mysterientheologie" und „Mysterium" in den Bänden II und VII des LThK), wobei sich mit einzelnen Vorbehalten z. B. J. Betz (Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (1955), II/1 (1961, ²1964)) und der reformierte Theologe J. Plooij mit seinen ex professo der Lehre C.s gewidmeten Buch (De Mysterieleer van Odo Casel. Een bijdrage tot het oecumenisch gesprek der Kerken, 1964), das nunmehr auch deutsch zugänglich ist (Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum öku-

menischen Gespräch der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Oda Hagemeyer mit einem Vorwort von Burkard Neunheuser [1968]), positiv zu den wichtigsten Anliegen und Ergebnissen stellten. Damit erscheint die Mysterienlehre nunmehr als organische Weiterführung der tradierten Dogmatik und zudem als bedeutsamer Ansatz für eine ökumenische Verständigung über die Eucharistie. Das für C. so wichtige religionsgeschichtliche Argument spielt dabei freilich nicht mehr die ihm vom Initiator der Mysterientheologie zugedachte Rolle, vgl. etwa Betz (a.a.O. I/1 S. 243 Anm. 80): „Wir vermeiden den Ausdruck ‚Mysteriengegenwart', weil er von Casel selbst unnötigerweise mit übertriebenen Analogievorstellungen aus der heidnischen Mysterienwelt belastet wurde." Erwägt man, daß weniger der Inhalt von C.s Lehre und auch nicht der Vergleich mit außerbiblischen Parallelen an sich Schwierigkeiten bereitet, so mag der Wunsch nach einer verbesserten Nomenklatur verständlich sein. Angesichts der biblischen Verankerung des Wortes in Mk 4,11 Par. und den einschlägigen ntl Briefstellen (vgl. die Besprechung des angeführten Werkes von Plooij durch V. Warnach in dieser Zeitschrift 65 [1969] 392f) dürfte die Zukunft eine Verdeutlichung des Mysterienbegriffes im biblischen und liturgischen Sinn noch verstärken, wozu die Verwendung von Ausdrücken wie „Mysterium Christi" und „Mysterium paschale" in den Konzilsdokumenten ohne belastendes Mitklingen religionsgeschichtlicher Mißverständnisse beiträgt. Von da her mag der Begriff „Mysterium", mit dem sich C. auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einem unerwarteten Ausmaß durchgesetzt hat, noch eine ebenso große Zukunft haben wie die Sache selbst, die C. entdeckt und gelehrt hat.

Daß die Auseinandersetzung mit dem nachgelassenen Werk C.s, das vor dem Konzil gewiß sofort Aufsehen erregt hätte, nur langsam beginnt (vgl. die Rezension von F. Nikolasch in: Heiliger Dienst 22 [1968] 159f), liegt an der Bindung wichtiger Kräfte durch die Reformarbeit, aber auch am großen Umfang und der den Werken C.s eigenen theologischen Tiefe, die infolge der Bearbeitung von seiten des C.-Schülers Warnach noch gewachsen ist.

Diese Bearbeitung war für V. Warnach und seine Mitbrüder B. Neunheuser und A. Häußling keineswegs einfach. Gedruckt lag unter dem Thema „Das christliche Opfermysterium" von C. zwar eine kleine Skizze aus früher Zeit vor (Sammelband „Der Weg der Kirche im heiligen Jahr 1926", München 1926, 55—75), dafür aber enthielt der umfangreiche handschriftliche Nachlaß nur etwa die Hälfte der nunmehrigen Kapitel des Buches, nämlich V/3—7 („Die Kirche als Leib Christi", „Die Bilder ‚Leib' und ‚Weib'", „Der eine Leib Christi: Christus Haupt, Ekklesia Leib", „Das Essen und Trinken des Leibes und Blutes", „Die Kommunion bei den Vätern", alle abgefaßt vor 1943), II/1—2 („Der Mysterienruf ‚Sursum corda'", „Die Präfation als prophetischer Hymnus", verfaßt um 1944) und III/1—5 („Wort und Begriff" [Eucharistia], „Die Eucharistia des Neuen Bundes", „Der ganze Meßkanon als Eucharistia", „Inhalt und Aufbau der urchristlichen Eucharistia", „Alte Spuren der Eucharistia", abgefaßt zwischen 1944 und 1948). Es fehlte die Disposition und dazu Notizen und Entwürfe für wichtige Abschnitte (Opfer, Kanon, Epiklese, Anamnese), die C. nach seinen Äußerungen für das geplante Werk vorgesehen hatte. Daher blieb für diese Teile nur ein langer Weg, die Rekonstruktion von C.s Gedanken aus Vorträgen und Konferenzen vor den Frauen der Abtei Herstelle, deren Spiritual C. 1922—1948 war und die in getreuen Nachschriften vieles von seinem Gedankengut gerettet haben, ferner aus seiner umfangreichen Korrespondenz (c. 22 000 Stücke) und anderen Fundstellen, nur gelegentlich aus früheren gedruckten Werken. Dieser mühevolle Weg dokumentarischer Darbietung wurde dankenswerter Weise einer Überarbeitung vorgezogen, „da sie das Erbe Odo Casels am wenigstens antastet und am ehesten in seiner Eigenart und Fülle zur Geltung bringt" (Vorwort, XII).

Was noch zu tun blieb, war sehr viel: II/3 („Das Trishagion als Hymnus der Glorie"), IV/1—6 („Aufbau des Kanon als Ganzes", „Der Kanon als Opfergebet: Die Preces im Kanon", „Der Einsetzungsbericht — Mysteriengegenwart und Realpräsenz", „Der Kanon als Anamnese", „Der Kanon als Epiklese", „Die Doxologie und das Amen der Gemeinde") und V 1—2 („Herrengebet und Friedenskuß", „Die Kommunion als Opfer- und Gedächtnismahl"). Für diese Kapitel gab es nur gelegentliche Hinweise in den Anmerkungen zu den von C. selbst abgefaßten Teilen. Für die Disposition konnten dessen Äußerungen über etwa 25 geplante Kapitel helfen. Dagegen stellen die fünf Haupttitel, durch die das gesamte Werk gegliedert ist („*Oblatio*", „*Praefatio*", „*Eucharistia*", „*Canon Missae*", „*Communio*") bereits einen Versuch dar, das Denken C.s in ein vom Hochgebet und seinen Teilen sowie anderen Meßteilen abgeleitetes System zu bringen. Die nachkonziliare Sicht der Liturgie scheint dabei nicht oder nur wenig mitgespielt zu haben, sonst wäre der heute ziemlich eindeutig mit dem einleitenden Präfationsdialog und der Schlußdoxologie gegebene Rahmen des Eucharistiegebetes nicht mit den Bennungen des ersten Teiles mit „*Oblatio*" und des letzten mit „*Communio*" nach beiden Seiten überschritten worden, da man die entsprechenden Äußerungen C.s auch im Rahmen des Hochgebetes selbst hätte unterbringen können.

Der Inhalt selbst ist weniger liturgiehistorischer als liturgietheologischer Art. Probleme und Ergebnisse der Liturgiegeschichte stehen, soweit herangezogen, stets im Dienst der Theologie, was wohlbegründete gelegentliche Deutungen historischer Fragen (z. B. über das berühmte „Gebetswort" bei Justin im Anschluß an C.s Dissertation auf 389—395) nicht ausschließt. In diesem Sinn steht die im Untertitel genannte „Morphologie" des Eucharistiegebetes durchaus im Dienst der „Theologie", sie ist zumindest von ihr bestimmt.

Im ersten Teil („*Oblatio*" = kultisches Moment) lesen wir gleich anfangs (3f) eine Briefstelle, die sich mit J. Kramp S. J. auseinandersetzt. Die aus C.s christozentrischer Blickrichtung verständliche Ausklammerung des atl Passahopfers aus dem Mysterium erfährt durch die Bearbeiter eine klärende Ergänzung (42). In Kap. 4 („Mysterium und Opfer") ist wiederum der Opferbegriff im Sinn der Mysteriengegenwart gegen Kramp begründet. Der zweite Teil („*Praefatio*" = prophetisches Moment) handelt im eigenen, schon genannten Kapitel vom „*Sursum corda*" als Mysterienruf; beim folgenden über die Präfation als prophetischen Hymnus dürfte die starke Heranziehung religionsgeschichtlicher Parallelen, obgleich für die schließliche Form des Hochgebetes bedeutsam, den bekannten Einwänden gegen die religionsgeschichtliche Komponente der Mysterientheologie begegnen. Im Kapitel über das *Trishagion* als Hymnus der Glorie wird man die Bewertung von C.s Stellungnahme zur Frage des *Sanctus* in der Anaphora Hippolyts (194, 202) kaum ganz teilen können. Das Formular ist nicht das einzige Zeugnis für ein Hochgebet ohne Sanctus, auch belegen die ältesten Zeugnisse für das *Trishagion* nicht schon dessen Verwendung im Rahmen des Eucharistiegebetes. Doch ist durch C. der Gesang sehr überzeugend in das Hochgebet integriert. Den dritten Teil („*Eucharistia*" = latreutisches Moment) bezeichnen die Bearbeiter als „das reifste Stück, zugleich Schwer- und Höhepunkt des gesamten Werkes" (XI). Hier konzentrieren sich C.s eigene Darlegungen zum thematischen Kern des Buches. Im Kapitel „Wort und Begriff" (von „*Eucharistia*") stehen die ihm eigenen, erheblichen Rückgriffe auf außerbiblische Wurzeln, das folgende „Die Eucharistia des Neuen Bundes" führt in das AT und NT weiter, und das dritte deutet den ganzen Kanon als *Eucharistia*. Stärker historisch sind die Kapitel über „Inhalt und Aufbau der urchristlichen Eucharistia" und über die „alten Spuren der Eucharistia" bei Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, in der Aberkios-Inschrift, bei Irenäus, Clemens von Alexandrien und Origenes. Gegenüber diesem Zentralteil erscheint die vierte („*Canon Missae*" = formales Moment im Sinne der inneren Wesenswirklichkeit und in diesem Sinne auch „geregelter Vollzug") deutlicher von den Bestandteilen des römischen Kanons selbst und ihrem gegenseitigen Verhältnis her bestimmt und von ergänzender Zielsetzung schon im ersten Kapitel „Aufbau des Kanon als Ganzes", das über Herkunft des Hochgebetes, Verhältnis von Präfation und Kanon, Kanon als Konsekrationsformel (und in diesem Zusammenhang über das „Gebetswort" bei Justin) handelt. Im 2. Kapitel „Der Kanon als Opfergebet: Die Preces im Kanon" wird man heute stärker den Fürbittcharakter und das „*offerre pro*" zu sehen haben und die der Konsekration folgenden Gebete von den Fürbitten im Kanon absetzen müssen. Im dritten „Der Einsetzungsbericht — Mysteriengegenwart und Realpräsenz" zeigt sich eine bei der sonstigen Betonung des konsekratorischen Charakters für den ganzen Kanon bei C. zu beachtende Hervorhebung des Einsetzungsberichtes in religionsgeschichtlicher Anlehnung an den „Mysterienspruch bzw. ein ‚*Symbolon*', d. h. heilige Worte, die das verborgene Heilsgeschehen wie eine Losung zum Ausdruck bringen und zugleich bewirken" (so der verbindende Text auf 437). Auch fällt die nun bereits unaktuelle Verknüpfung von „Mysterium fidei" in der Übersetzung „des Neuen und Ewigen Bundes Glaubensmysterium" auf (nach F. Hamm, 431f). Die folgenden Kapitel „Der Kanon als Anamnese" und „Der Kanon als Epiklese" weiten den Blick von den technischen Bezeichnungen auf die theologischen Zusammenhänge, in denen das anamnetische und das epikletische Moment zu sehen sind, ein abschließendes Kapitel behandelt „Die Doxologie und das Amen der Gemeinde". Der fünfte Teil („*Communio*" = ekklesiales Moment, gnadenhafte Lebenswirklichkeit in der Gemeinschaft mit Gott und untereinander in Christus als Ziel des Opfermysteriums) gehört nur zufolge der engen Verbindung, in der C. Opfer und Mahl sieht, noch in dieses Buch. Nach den die betreffenden Stücke mit dem Opfergeschehen identifizierenden, von den Bearbeitern redigierten Gedanken über „Herrengebet und Friedenskuß" und „Die Kommunion als Opfer- und Gedächtnismahl" folgen hier noch C.s eigene Kapitel „Die Kirche als Leib Christi", „Die Bilder ‚Leib' und ‚Weib'", „Der eine Leib Christi: Christus Haupt, Ekklesia Leib" und „Das Essen und Trinken des Leibes und Blutes". Das letzte macht dabei die Einbeziehung dieses ganzen Teiles noch verständlicher. Mit diesem Teil soll C.s Eucharistielehre möglichst umfassend dargestellt und durch seine nachgelassenen Schriften sowie die Mitschriften von Herstelle abgerundet sein.

Der Wert des Buches besteht in der umfassenden Darstellung der Lehre vom Meßopfer und ihrer mit den wichtigsten inneren Strukturen und äußeren Bauelementen des Hochgebetes zusammenhängenden Aspekte vor dem Hintergrund der Christologie und der Heilsgeschichte. Sie erschöpft sich nicht in der Rolle einer theologiegeschichtlichen Dokumentation, sondern schließt auch eine bleibende Aussage über die Eucharistie von C.s Mysterientheologie her ein, die von der bisherigen Auseinandersetzung um diese

längst bestätigt wurde. Das Werk will aber noch mehr sein: „... denn wenn man heute im Zuge der Liturgiereform sogar den Kanon der Messe umgestalten will, muß man die überlieferte Form in ihrem Werden und Wesen gut kennen, weil sonst die neue Gestalt einen bedauerlichen Rückschritt bedeuten könnte." (XII) Man wird es bedauern, daß weder C. selbst noch sein nachgelassenes Werk die neuen Hochgebete beeinflußt hat. Er hätte vielleicht einfallsreichere Lösungen gefunden als die neuen Preces eucharisticae mit ihrer wenig abgewandelten römischen Struktur und den kleinen Ergänzungen, im wesentlichen Dubletten des bisherigen Kanons. Gestaltet sind sie im wesentlichen im Sinn von C.s Kritiker C. Vaggagini (Il canone della messa e la riforma liturgica, Torino 1966).

Soweit der Aufbau des weithin aus langen wörtlichen Zitaten zusammengesetzten dokumentarischen Buches zu unvermeidlichen Überschneidungen und Wiederholungen führt, erleichtert das Register die Durcharbeitung nach bestimmten Fragen und erschließt zugleich die Begriffswelt C.s. Das Literaturverzeichnis beschränkt sich auf die Schriften C.s selbst und die von ihm benützten Werke anderer Autoren, wie das ganze Werk nicht durch Einarbeitung neuerer Literatur den dokumentarischen Charakter zu gefährden bemüht war. Die Neuerscheinungen sind jedoch summarisch in der vorangestellten, überaus treffenden und hilfreichen „Einführung in die Theologie Odo Casels" von dem nach Erscheinen des Buches durch einen tragischen Unfall uns entrissenen V. Warnach (XVII–LV) verarbeitet.

Man darf den Bearbeitern zu dieser Leistung gratulieren und für sie danken. Zugleich sei eine Anregung erlaubt: Neben dieser nun erfreulicherweise vorliegenden Dokumentation wäre eine kürzere, systematisch aufgebaute Zusammenfassung mit einer Auswahl besonders repräsentativer Zitate überaus wertvoll. Sie könnte auch gleich an den einzelnen Punkten den Fortgang der Auseinandersetzung und vor allem die wichtige Rolle C.s für das Zweite Vatikanische Konzil berücksichtigen. Dafür wäre die Disposition jedoch nochmals zu überprüfen.

Graz. Karl Amon.

Hübner, Kurt: **Die mittelalterlichen Glockenritzungen.** (Schriften zur Kunstgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Heft 12) Berlin: Akademie-Verlag 1968. IX, 67 S., 28 Taf.; Ln DM 39,—.

Das vom Direktor des Glockenmuseums in Apolda vorgelegte Manuskript wurde in der Berliner Akademie von Erhard Drachenberg überarbeitet und ergänzt. Die verschiedenen Ornamentierungstechniken des älteren, bei Theophilus beschriebenen, und des seit dem 12. Jahrhundert bis zur Gegenwart üblichen neueren Gußverfahrens der christlichen Großglocke werden erläutert, der Zusammenhang des Ritzens oder „Reißens" mit der neueren Gießtechnik wird dargelegt. Aus dem Katalog von 337 nachgewiesenen Glockenritzungen wird die zeitliche Abgrenzung dieser graphischen Technik zwischen 1100 und 1500 ersichtlich, die Verbreitung scheint sich auf das Gebiet der beiden sächsischen Reichskreise zu beschränken. Wenige signierte Glocken nennen ihre „Schreiber" oder „Zeichner", mit kunsthistorischen Argumenten wird versucht, Meister Bertram oder sogar Tilmann Riemenschneider in unmittelbare Beziehung zu erhaltenen Ritzungen zu bringen. Das Aussterben der Sondertechnik wird hypothetisch begründet. Ein knappes Literaturverzeichnis (86 Titel) und 69 Abbildungen, großenteils Papierabdrücke, ergänzen die Arbeit.

In der ungedruckten Arbeit von Ingrid Schulze „Figürliche Glockenritzzeichnungen des 14. und 15. Jahrhunderts in Mittel- und Norddeutschland" (Phil. Diss. Halle 1958) ist dieses Sondergebiet spätmittelalterlicher Glockenornamentik erstmalig in größerem Rahmen behandelt worden. Hübner erfaßt jetzt alle ihm zugänglichen Zeugnisse der Technik des Ritzens vom einfachen Zeichen über Inschrift und Ornament bis zu figürlicher Darstellung. Die wesentliche Leistung seiner Arbeit ist der umfangreiche Katalog, aus dem sich die kaum zu bezweifelnde zeitliche Abgrenzung ergibt. Weniger repräsentativ erscheint der Katalog bezüglich des Verbreitungsgebietes. Die Mehrzahl der bei Hübner erfaßten Glocken ist schon früher beschrieben worden, nur in wenigen Fällen ergibt sich aus der älteren Beschreibung ein Hinweis auf die Ritztechnik in Inschrift und Ornament. In den Gebieten, die Hübner nicht intensiv bearbeiten konnte, besteht sicher Aussicht auf weitere Funde, die das Gesamtbild verschieben können. Die Einbeziehung Riemenschneiders (in immerhin 40 Zeilen) mutet wie ein überflüssiger Aufwertungsversuch an. Diese erste größere Veröffentlichung wird, wie auch Edgar Lehmann im Vorwort zum Ausdruck bringt, zu sorgfältigerer Beachtung eines hochinteressanten Spezialgebietes innerhalb der Glockenliteratur anregen.

Münster. Rudolf Reuter.

Hinweise

Bianchi, Giovanni: **L'Italia del dissenso.** Seconda edizione. (Outsidersqueriniana, 2). (Brescia): Queriniana (1969). 219 S.; kart. Lire 1000,—.

Nach dem Vorwort des Fernando Vittorino Joannes (5—12) gehört der Verfasser zur jungen Generation und ist Student oder junger Wissenschaftler. Nach seinem eigenen Vorwort hat er seine Erfahrungen mit der Gruppe Kulturzentrum „Ricerca" in Sesto San Giovanni verarbeitet (13). Nach dem Vorwort von Joannes ist die Sprache bisweilen scharf ironisch und nicht gerade pietätvoll. Auf Anmerkungen verzichtet der Verfasser weitgehend, bietet aber eine ziemlich umfangreiche Bibliographie (188—200). Es geht ihm darum, aus soziologischer Sicht die von nonkonformistischen Gruppen getragenen Unterströmungen darzustellen, die sich vor allem in den Studentenkrawallen 1967/68 Luft gemacht haben. Er führt den „Dissens" und die „Kontestation" auf die Verfremdung in der Konsumgesellschaft und im politischen Bereich zurück und versucht, die Verkrustungen bei den Parteien, in den Gewerkschaften und auch in den Kirchen aufzuzeigen und aufzubrechen. Die Unruhe in der nachkonziliären Kirche wertet er durchaus positiv (59—72). Als Brücken für den Dialog empfiehlt er die auch im katholischen Bereich entstandenen Kulturzentren und Spontangruppen, die sich in dem umfangreichen Verzeichnis von Gruppen im Anhang finden (201—216). In dem Buch stehen sicher manche beherzenswerten Gedanken, mit denen sich auch die ältere Generation auseinandersetzen sollte. Ob freilich die Vorschläge des Verfassers realisierbar sind und einen gangbaren Weg in die Zukunft zeigen, wird nicht von allen bejaht werden können.

Münster. Paul Hellbernd.

Walliser, Franz: **Cistercienser Buchkunst.** Heiligenkreuzer Skriptorium in seinem ersten Jahrhundert 1133—1230. Heiligenkreuz-Wien: Heiligenkreuzer Verlag 1969. 44 S., 4 Farbbilder, 96 Schwarzweißabb.; kart. DM 23,50.

Die Untersuchung von W. beschränkt sich auf den Buchschmuck der frühen Codices des Stiftes Heiligenkreuz in Österreich.

Ausgangspunkt ist dabei der älteste Bibliothekskatalog des Klosters, der zw. 1133 u. 1140 entstanden ist. Von den 69 Büchern dieses Verzeichnisses sind nach W. noch 26 Bände in 22 Codices erhalten (14). W. kann im untersuchten Zeitraum 5 Gruppen unterscheiden. Dabei stellen die Hss. aus dem 1. Viertel des 13. Jhs. den „Höhepunkt der Entwicklung der Heiligenkreuzer Lokalschule" (17) dar. Im 2. Teil seines Buches bietet W. eine „Dokumentation der illustrierten Handschriften", in der die behandelten Codices katalogartig zusammengestellt sind. Wertvoll sind die zahlreichen, z. T. allerdings sehr kleinen Abb. des Werkes.

Ein Hinweis auf den gedruckten Hss.katalog von Heiligenkreuz (B. Gsell, Xenia Bernardina II, 1, 115—272) wäre angebracht gewesen. Enttäuschend wirkt das völlige Fehlen paläographischer Analysen. Schwerwiegender ist die mangelnde Auswertung der zisterziensischen Fachliteratur. So hätte z. B. das schöne Werk von Ch. Oursel, Miniatures cisterciennes (1109—1134), Mâcon 1960 manche Anregungen geben können. Wie verhielt sich z. B. Heiligenkreuz zum Verbot mehrfarbiger Initialen? Welchen Einfluß haben die französ. Zisterzienserhss. im einzelnen auf das Skriptorium der österreich. Cisterce ausgeübt? Die von W. 17f gegebenen Hinweise sind zu spärlich und unscharf, um als befriedigende Antwort gelten zu können. Wünschenswert wäre auch eine größere Einordnung der kunsthistor. und bibliotheksgeschichtl. Ergebnisse der Arbeit W.'s in die Klostergeschichte von Heiligenkreuz gewesen.

So willkommen das Buch von W. als erste Übersicht über den Bestand an frühen illustrierten Hss. aus Heiligenkreuz auch ist, so bleibt doch für künftige Forschungen noch viel zu tun übrig.

Gerleve. Pius Engelbert OSB.

Personennachrichten

Prof. Dr. Richard A. Strigl wurde zum o. Prof. für Kirchenrecht an der Univ. Salzburg ernannt.

Prof. Dr. Notker Füglister OSB wurde zum o. Prof. für Altes Testament an der Univ. Salzburg ernannt.

Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ, bisher Ordinarius für alttestamentliche Wissenschaften am päpstlichen Bibelinstitut, Rom, wurde zum o. Prof. für Exegese des Alten Testaments an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt-Main ernannt.

Prof. Dr. Eduard Syndicus SJ wurde zum o. Prof. für christliche Kunst und Archäologie an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt-Main ernannt.

Priv. Doz. Dr. Klaus Hemmerle wurde zum o. Prof. für das Fach Fundamentaltheologie an der Kath. Theol. Abteilung der Ruhr-Universität Bochum ernannt.

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

L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque organisé par le Centre Intern. d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, Rome, 5—12 janvier 1970, aux soins de Enrico Castelli. — (P:) Aubier Ed. Montaigne (1970). 584 p.; F 50,—.

Dörries, Hermann: Wort und Stunde. Bd III: Beiträge zum Verständnis Luthers. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). XII, 496 S.

Schlette, Heinz Robert: Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 363 S.; Lw. DM 58.

Mémorial Mgr Gabriel **Khouri-Sarkis** ‹1898—1968›. Fondateur et directeur de L'Orient syrien 1956—1967. — Louvain: Impr. Orientaliste (1969). 322 p.; FB 400,—; p. 287—288: Bibliographie de Mgr G. Khouri-Sarkis.

Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich **Schlier**. Hrsg. von Günther Bornkamm und Karl Rahner. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 355 S.; Lw. DM 52,—.

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

Trummer, Peter: Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von **1 Kor. 15** in der griech. Kirche bis Theodoret. Mit Tab. — Wien: Verl. Notring 1970. X, 124 S. = Dissertationen der Univ. Graz I; kart. ÖSch 75,—.

Moingt, Joseph, SJ: Théologie trinitaire de **Tertullien**. IV: Répertoire lexicographique et tables. — (P:) Aubier (1969). 315 p. = Théologie LXXV; F 48,—.

Morán, José, OSA: San **Agustín** y la escolástica. ‹Perspectivas de estudio.› — August X, 1970, 118—141.

Schild, Maurice E[dmund]: Abendländische **Bibelvorreden** bis zur Lutherbibel. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1970). 286 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLIX; Lw. DM 45,— [Diss., Heidelberg]

Huber, Wolfgang: Heliand und Matthäusexegese. Quellenstudien insbes. zu **Sedulius-Scottus**. — Mchn: Hueber (1969). 270 S. = Münchener germanistische Beiträge III = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fak.; kart. DM 34,— [Diss., München]

Southern, R.W.: Medieval humanism and other studies. — Oxf: Blackwell (1970). X, 261 p., 8 pl.; sh 65/—.

D'Anna, Gabriella: **Abelardo** e Cicerone. — Studi medievali X/1, 1969 = A Giuseppe Ermini I, Spoleto 1970, 333—419.

Schneyer, J.B.: **Alberts** des **Grossen** Augsburger Predigtzyklus über den hl. Augustinus. — RechThAncMéd XXXVI, 1969, 100—147.

Konrad: Büchlein von der geistlichen Gemahelschaft. Untersuchungen und Text von Ulrich Schülke. — Mchn: Beck 1970. X, 288 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXXI; Lw. DM 48,— [Diss., München]

Casado Barroso, Félix: La virtud de la esperanza en Melchor **Cano**. Estudio del objeto de la esperanza teologal. Edición del texto inédito del Comentario a la II. II. de Santo Tomás. — R: Iglesia Nacional Española 1969. 212 p. = Publicaciones del Instituto español de historia eclesiástica. Monografías XII; pes 150,—.

Krüger, Friedhelm: **Bucer** und **Erasmus**. Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers. ‹Bis z. Evangelien-Kommentar von 1530.› — Wiesb: Steiner 1970. X, 233 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LVII; Lw. DM 40,— [Diss., Münster]

Chantraine, G., SJ: Théologie et vie spirituelle. Un aspect de la méthode théologique selon **Érasme**. — NRTh, A. CI = A. XCI, 1969, 809—833.

Stella, Pietro: Il «De sacrificio Missae» del Card. **Bona** ‹1668›. Note per una storia del testo. — Sales XXXI, 1969, 629—659; p. 659—665: Appendice. Saggio di edizione. Caput V, § II. De sacris vestibus, et earum significatione.

Heutger, Nicolaus C[arl]: Die evangelisch-theologische Arbeit der **Westfalen** in der **Barock**zeit. — Hild: Lax 1969. VIII, 176 S.

Williams, Charles Harold: William **Tyndale**. — Lo: Nelson 1969. XVI, 175 p.; sh 63/—.

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen. Hrsg. von Herbert Vorgrimler u. Robert Vander Gucht. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 239 S.; Lw. DM 25,—.

Delgado Varela, J.M.: Amor **Ruibal**, teólogo posconciliar. — Salm XVI, 1969, 609—633; p. 389—395: Silva, E.: En torno a unos inéditos de Amor Ruibal.

Balthasar, Hans Urs von: Romano **Guardini**. Reform aus dem Ursprung. — Mchn: Kösel (1970). 118 S. = Münchener Akademieschriften LIII; kart. DM 8,80.

Sontag, Frederick: The future of theology: A philosophical basis for contemporary protestant thought. — Phil: Westminster 1969. 155 p.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Kitagawa, Joseph M.: Die Schulung des Religionswissenschaftlers. — Kairos N. F. XI, 1969, 264—274.

Cencillo, Luis: **Mito**. Semántica y realidad. — Madr: Ed. Católica 1970. X, 463 p. = Biblioteca de autores cristianos CCXCIX; pes 180.

Blythin, Islwyn: Magic and methodology. — Numen XVII, 1970, 45—59.

Hasenfuss, Josef: Kirche und Religionen. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1969). IX, 82 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik XXIII; kart. DM 5,80.

Historia religionum. Handbook for the history of religions. Edited by C. Jouco Bleeker and Geo Widengren. Vol. I: Religions of the Past. — Leid: Brill 1970. VIII, 691 p.; hfl 120,—.

Bianchi, Ugo: Pour l'histoire du dualisme: un Coyote africain, le Renard pâle. — Liber amicorum. Studies in honour of C. J. Bleeker = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XVII, Leiden 1969, 27—43; p. 44—54: Brandon, S.G.F.: Saviour and judge, two examples of divine ambivalence; p. 55—68: Brelich, Angelo: Mitologia. Contributo a un problema di fenomenologia religiosa; p. 69—79: Hidding, K.A.H.: Sehen und hören; p. 80—98: Hoens, D.J.: *Prasāda in the Rāmāyana*; p. 99—112: James, E.O.: The concept of creation in cosmology; p. 113—125: Morenz, Siegfried: Der Schrecken Pharaos; p. 126—139: Ort, L.J.R.: Jesus and Mani — a comparison.

Chan, Wing-Tsit: The historic chinese contribution to religious pluralism and world community. — Religious pluralism and world community = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XV, Leiden 1969, 113—130; p. 131—174: Nakamura, Hajime: The indian and buddhist concept of law; p. 175—192: Schimmel, Annemarie: Islam in the modern world; p. 193—221: Ganguli, H.C.: Religion and the population explosion.

Driel, G. van: The cult of **Aššur**. — Assen: van Gorcum 1969. X, 228 p., 6 pl. = Studia semitica Neerlandica XIII; hfl 49,90.

Eichrodt, Walther: Religionsgeschichte **Israels**. — Bern, Mchn: Francke (1969). 146 S. = Dalp-Taschenbücher CCCXCIV; sfr 3,80.

Gross, Benjamin: Le messianisme juif. "L'éternité d'Israël" du Maharal de Prague ‹1512—1609›. — P: Klincksieck 1969. 381 p., 7 ill. = Études maharaliennes II; F 38,—.

Zarathustra. Hrsg. von Bernfried Schlerath. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1970. X, 415 S. = Wege der Forschung CLXIX; Lw. DM 53,10.

Widengren, Geo: The death of **Gayōmart**. — Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade . . ., Chic and Lo (1969), 179—193.

Bareau, André: Les positions du **Bouddhisme** ancien devant les thèses de l'origine de l'univers et de la création du monde par Dieu. — The origin of cosmos and man = Studia missionalia XVIII, R 1969, 75—85; p. 87—110: Snellgrove, David L.: Cosmological patterns in buddhist tradition. ‹Distinction between philosophic and religious tendencies.›

Benz, Ernst: Buddhismus in der westlichen Welt. — Saec XX, 1969, 355—368.

Massenzio, Marcello: Cultura e crisi permanente: la «**xenia**» **dionisiaca**. — StMStRel XL, 1969, 27—113.

Khoury, A.-Th.: Messianische Bewegungen in **Afrika**. — Erwartung, Verheißung, Erfüllung, (Wü 1969), 206—229.

Schubert, Rose: Methodologische Untersuchungen an **ozeanischem** Mythenmaterial. Mit 3 Ktn u. 35 Tab. — Wiesb: Steiner 1970. 237 S. = Studien zur Kulturkunde XXIV; kart. DM 30,— [Diss., Frankfurt/M]

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Anderson, Gerald H.: Studies in **Philippine** church history. — Ithaca & Lo: Cornell Univ. Pr. 1969. XIV, 421 p.; sh 138/—.

Miranda, Maria do Carmo Tavares de: Os **Franciscanos** e a formãçao do **Brasil**. — Recife: Univ. Federal de Pernambuco 1969. 306 p.

Colombo, Domenico, PIME: La fisionomia del missionario d'oggi. — Mondo e missione IC, 1970, 366—389.

Kohler, Werner: Kirche und Mission im Umdenken. — EvTh XXX, 1970, 379—391.

Dumoulin, Heinrich: Christlicher Dialog mit Asien. — Mchn: Hueber (1970). 109 S. = Theologische Fragen heute XIV; kart. DM 6,—.

Servizi missionari diocesani: una speranza per la Chiesa italiana. — Mondo e missione IC, 1970, 234—255.

Dickson, Kwesi A. — Paul Ellingworth (Ed.:) Biblical revelation and African beliefs. — Lo: Lutterworth 1969. 191 p.

Hallencreutz, Carl F.: New approaches to men of other faiths. — Gen: World Council of Churches 1970. 95 p.; sh 13/—.

Adalberto da Postioma: Cristianesimo africano. — R: Cesca 1969. 77 p.

Doens, Irénée: L'Eglise orthodoxe en Afrique Orientale dans et hors le cadre du patriarcat grec orthodoxe d'Alexandrie. — Revue du Clergé africain XXIV, 1969, 543—576.

Câmara, Helder: Pour arriver à temps. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1970. 188 p.

Cayuela, José: Helder Câmara: **Brasile**, un Vietnam cattolico? — Bol: Ed. Nigrizia 1970. 352 p.; Lire 2000.

Christus und die Völker. 154. Jahresbericht der Basler Mission 1968/69. — Bas: Ev. Missionsgesellschaft 1969. 88 S.

Darcourt, P.: Requiem pour l'Eglise de **Chine**. — P: La Table Ronde 1969. 286 p.; F 17,—.

Declaração do episcopado **argentino** ‹26 abril 1969›. — SEDOC. Serviço de Documentação II, 1969/70, 163—172. 351—358. 491—506.

Gera, Lucio — Guillermo Rodríguez Melgarejo: Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina. — Víspera XV (Montevideo, feb.) 1970, 59—88.

Gheddo, Piero: Katholiken und Buddhisten in Vietnam (Cattolici e buddisti nel Vietnam, dt.) — Mchn: Pfeiffer (1970). 363 S.; DM 20,—.
Margerie, Bertrand de, SJ: La pénurie de clergé en Amérique latine. Faudra-t-il ordonner prêtres des hommes mariés? — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 468—504.
Melis, Giorgio, SJ: La Chiesa **indonesiana** di fronte alla conversione dei musulmani. — Mondo e missione IC, 1970, 53—61.
Nuscheler, Franz — Hans Zwiefelhofer, SJ (Hrsg.:) Kirche und Entwicklung in Lateinamerika. — Mannheim: Pesch-Haus 1969. 113 S. = Taschenbuchreihe „Kirche und Dritte Welt" I; DM 4,80.
Patterson, George N.: Christianity in communist China. — Waco, Texas: World Books 1969. XII, 174 p.; $ 4,95.
Muskens, M.P.M.: Indonesië. Een strijd om nationale identiteit. Nationalisten, islamieten, katholieken. — Hilv: Brand 1969. 595 blz.
Protestantes en América Latina. — Cuadernos de Marcha, n. XXIX (Montevideo, sept. 1969). 80 p.
Die Philippinen. — Brux: Pro Mundi Vita 1970. 43 p. = Pro Mundi Vita XXX.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Goodwin, Donald Watson: **Text-restoration** methods in contemporary U.S.A. biblical scholarship. — Nap: Istituto Orientale di Napoli 1969. X, 178 p. = Pubblicazzioni del Seminario di semitistica. Ricerche V.
Childs, Brevard: Biblical **theology** in crisis. — Phil: Westminster Pr. 1970. 256 p.; $ 8,—.
Berghe, P. van den: **Leven na de dood** in de Bijbel. — CollBrugGand XVI, 1970, 145—158.
Dietrich, S. de: Le **renouveau biblique** hier et aujourd'hui. Vol. I: Qu'est-ce que la Bible? Vol. II: Comment lire la Bible? — P: Éd. Delachaux et Niestlé 1969. 200 p.; 194 p.

2. Altes Testament

Engnell, Ivan: Critical essays on the Old Testament. Transl. from the Swedish and ed. by John T. Willis. With the collabor. of Helmer Ringgren. — Lo: SPCK 1970. XIV, 303 p.; sh 50.
The Broadman Bible commentary. Ed. by Clifton J. Allen. Vol. I: General articles, **Genesis, Exodus**. — Nashv: Broadman 1969. 472 p.
Hermann, Siegfried: Israels Aufenthalt in **Ägypten**. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 110 S. = Stuttgarter Bibelstudien XL; DM 9,80.
Schmidt, Johann Michael: Erwägungen zum Verhältnis von **Auszugs- und Sinaitradition**. — ZAW LXXXII, 1970, 1—31.
Braulik, Georg: Die Ausdrücke für „Gesetz" im Buch **Deuteronomium**. — Bibl LI, 1970, 39—66.
Malamat, Abraham: The **Danite migration** and the Pan-Israelite exodus-conquest. A biblical narrative pattern. — Bibl LI, 1970, 1—16.
Schmid, Herbert: Die Herrschaft Abimelechs ‹**Jdc 9**›. — Jud XXVI, 1970, 1—11.
Eising, Hermann: Das Buch **Jesaja**. Teil I. — Düs: Patmos-Verl. (1970). 244 S. = Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum AT für die Geistliche Lesung II, 1; Lw. DM 12,80.
Dion, Paul-Eugéne: Les chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentés d'**Is 40—55**. Un essai sur leurs limites précises et sur leurs origines respectives. — Bibl LI, 1970, 17—38.
Lust, Johan: Traditie, redactie en kerygma bij Ezechiël. Een analyse van **Ez., XX, 1—26**. — Bruss: Paleis der Academiën 1969. XIX, 176 p. = Verhandelingen ... Koningklijke Vlaamse Academie voor Wetenschapen ... Klasse der Letteren XXXI, 65; FB 367.
Ward, James M.: **Amos** and **Isaiah**, prophets of the word of God. — Nashv: Abingdon 1969. 287 p.; $ 6,50.
Watts, John D.W.: **Obadiah**. A critical exegetical commentary. — GrR: Eerdmans 1969. 78 p.; $ 3,50.
Sorg, Rembert: **Habaqquq III** and Selah. — Fifield (Wis.): King of Martyrs Priory 1969. VII, 81 p.
Sabourin, Leopold, SJ: The **psalms**. Their origin and meaning. Preface by R.A.F. MacKenzie. Vol. I—II. — Staten Island (N.Y.): Alba House 1969. XXI, 253 p.; XXI, 373 p.; $ 17,50.
Maillot, Alphonse — André Lelièvre: Les psaumes. Traduction nouvelle et commentaire. P. III: Psaumes 101 à 150 avec, en appendice, des psaumes de Qumran. — Gen: Labor et Fides (1969). 280 p.
Beyerlin, Walter: Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 174 S. = FRLANT XCIX; Lw. DM 33,—.
Bruce, F.F.: The book of **Daniel** and the Qumran community. — Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of Matthew Black, Ed (1969), 221—235; p. 245—255: Reicke, Bo: Da'at and gnosis in intertestamental literature; p. 256—263: Vermes, Geza: He is the bread: Targum Neofiti Exodus 16:15.
Harrison, R.K.: **Introduction** to the Old Testament. — Lo: Tyndale Pr. (1970). XVI, 1215 p.; £ 3,—.
Millard, A.R.: "Scriptio continua" in early Hebrew: ancient practice or modern surmise? — Journal of Semitic Studies XV, 1970, 2—15.
Emerton, J.A.: Were Greek transliterations of the Hebrew Old Testament used by Jews before the time of Origen? — JThSt N.S. XXI, 1970, 17—31.
Kornfeld, Walter: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels. Mit einem Beitrag von Rudolf Schwarzenberger: Reflexionen Israels über die Anfänge ‹Die biblische Urgeschichte Gen 1—11›. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1970). 376 S.; Lw. DM 45,—.
Perlitt, Lothar: **Bundestheologie** im Alten Testament. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). 300 S. = WissMonANT XXXVI; Lw. DM 44,— [Habil.-Schrift, Heidelberg]
Rogerson, J.W.: The Hebrew conception of **corporate personality**: A reexamination. — JThSt N.S. XXI, 1970, 1—16.
North, Robert, SJ: Angel-Prophet or Satan-Prophet? — ZAW LXXXII, 1970, 31—67.
History of the Jewish people. Ed. by H.H. Ben-Sasson. Vol. I: The ancient times. By A. Malamat, H. Tadmor [e. a.]. — Tel Aviv: Dvir 1969. XXX, 381 p.
Grintz, Yehoshua M.: Studies in early biblical ethnology and history. — Tel Aviv: Hakibutz Hameuchad Publ. House [1969]. VIII p. [Engl.], 364 p. [Hebr.]
Dickson, K.A.: From Hezekiah to the return from exile. — Lo: Darton, Longman & Todd 1969. 144 p. = History and religion of Israel II; sh 10/6.
Rothenberg, Beno: An archaeological survey of **South Sinai**. — PalExplQu CI 1970, 4—29, pl. I—XI.
Meyers, Eric M.: Secondary burials in Palestine. — BiblArch XXXIII, 1970, 2—29.
Stone, Michael E.: The **Testament of Levi**. A first study of the Armenian Mss of the Testament of the XII Patriarchs in the Convent of St. James, Jerusalem. With text, critical apparatus, notes and translation. — Jer: St. James Pr. 1969. X, 203 p., 1 ill.
Bowker, John: The Targums and rabbinic literature. An introduction to Jewish interpretations of Scripture. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1969. XXI, 379 p.; sh 75.
Lamberigts, S.: Le sens de Qdwšym dans les textes de **Qumran**. — EphThLov XLVI, 1970, 24—39.

3. Neues Testament

Ingelaere, Jean-Claude: La «parabole» du jugement dernier ‹**Matthieu 25/31-46**›. — RHistPhilRel L, 1970, 23—60.
Bornkamm, Günther: Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus. — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier..., Frb/B, Bas, Wien (1970), 93—107; S. 108—144: Pesch, Rudolf: Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums ‹Mk 1, 1—15›; S. 145—168: Kremer, Jacob: Die Voraussagen des Pfingstgeschehens in Apg 1, 4—5 u. 8. Ein Beitrag zur Deutung des Pfingstberichts.
Schweizer, Eduard: Observance of the law and charismatic activity in Matthew. — NTSt XVI, 3, 1970, 213—230.
Thompson, William G., SJ: Matthew's advice to a divided community. Mt. 17, 22 — 18, 35. — R: Biblical Institute Pr. 1970. XVI, 297 p. = Analecta biblica XLIV; Lire 4500.
Berger, Klaus: Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des altjüdischen Vorwurfs in **Mc 10,5**. — ZNW LXI, 1970, 1—47.
Potterie, Ignace de la: Le titre κύριος appliqué à Jésus dans l'évangile de **Luc**. — Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 117—146; p. 147—171; George, Augustin: Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Luc 1—2; p. 173—186: Benoit, Pierre: ‹Non erat eis locus in diversorio› ‹Lc 2,7›; p. 187—205: Schürmann, Heinz: Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4, 16—30; p. 207—212: Menoud, Philippe H.: Le sens du verbe βιάζεται dans Lc 16, 16; p. 213—234: Schnackenburg, Rudolf: Der eschatologische Abschnitt Lk 17, 20—37.
Rigaux, Béda: La petite apocalypse de Luc ‹XVII, 22—37›. — Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Gembloux (1970), 407—438.
Barker, Charles Joseph: The **Acts** of the Apostles: a study in interpretation. — Lo: Epworth Pr. 1970. 186 p.; sh 21/—.
Lönning, Inge: Paulus und Petrus. **Gal. 2, 11** ff als kontroverstheologisches Fundamentalproblem. — StudTheol XXIV, 1970, 1—69.
Elliott, John H.: Ministry and church order in the NT: A traditio-historical analysis ‹**1 Pt 5, 1—5** and plls›. — CaBiQ XXXII, 1970, 367—391.
Andriessen, P. — A. Lenglet: Quelques passages difficiles de l'Épître aux **Hébreux** ‹5,7.11; 10,20; 12,2›. — Bibl LI, 1970, 207—220.
Kümmel, Werner Georg: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. 2., überarb. u. ergänzte Aufl. — Frb/B, Mchn: Alber (1970). VIII, 612 S. = Orbis academicus III, 3; DM 65,—.
Das Neue Testament als **Kanon**. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. Hrsg. von Ernst Käsemann. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 410 S.; Lw. DM 36,—.
Aland, Kurt: Bemerkungen zum Schluß des Markusevangeliums. — Neotestamentica et semitica. Studies in honour of Matthew Black, Ed (1969), 157—180; p. 181—197: Baarda, Tj.: Gadarenes, Gerasenes, Gergesenes and the "Diatessaron" traditions; p. 198—208: Kilpatrick, Georg D.: Some problems in New Testament text and language; p. 209—220: Metzger, Bruce M.: A comparison of the Palestinian Syriac lectionary and the Greek gospel lectionary.
Delling, Gerhard: Zeit und Endzeit. Zwei Vorlesungen zur Theologie des Neuen Testaments. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1970). 114 S. = Biblische Studien LVIII; kart. DM 8,80.
Riesenfeld, Harald: Till frågan om den historiske **Jesus**. — Svensk exegetisk årsbok XXXIV, 1969, 51—76.
Linnemann, Eta: Studien zur **Passions**geschichte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 187 S. = FRLANT CII; kart. DM 25,— [Habil.-Schrift, Marburg]
Schnackenburg, Rudolf: **Christologie** des Neuen Testamentes. — Mysterium salutis. III/1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 227—388.
Hengel, Martin: War Jesus Revolutionär? ‹Antrittsvorlesung›. — Stu: Calwer Verl. (1970). 46 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christlichen Lebens CX; kart. DM 2,50.
Stuhlmacher, Peter: Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus. — Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag..., Gö (1970), 341—361.
Evans, C.F.: Resurrection and the New Testament. — Lo: SCMPr. (1970). 190 p. = Studies in biblical theology II, 12; sh 30/—.
Blank, Josef: Das **Evangelium** als Garant der Freiheit. — (Wü:) Echter-Verl. (1970). 78 S.; kart. DM 4,80.
Fitzer, Gottfried: Taufe, Gemeinschaft, Mission. — Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wupp (1970),

263—277; S. 279—301: Lindeskog, Gösta: Empirie und Glaube im Neuen Testament; S. 303—315: Pesch, Wilhelm: Zu Texten des Neuen Testaments über das Priestertum der Getauften.

Schelkle, Karl Hermann: **Hoffnung** im Neuen Testament. — Hoffnung für alle. Weihnachts-Seelsorgertagung 29.—31. Dez. 1969, Wien (1970), 80—99.

Kertelge, Karl: Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung. — BiblZ, N. F. XIV, 1970, 161—181.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Montgomery, John Warwick: Where is history going? — Grand Rapids: Zondervan 1969. 250 p.; $ 5,95.

Weiler, Anton: Kirchengeschichte und Neuorientierung der Geschichtswissenschaft. — Concilium VI, 1970, 459—467; S. 468—472: Cobb, John: Auf dem Wege zur Ablösung des Historismus und Positivismus; S. 473—478: Mönnich, Conrad: Die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropolgischen Wissenschaften.

Denzler, Georg: Kirchengeschichte als historische Wissenschaft. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd III, Frb/B/Bas/Wien (1970), 435—470.

Welte, Bernhard: Erfahrung und Geschichte. — WoWa XXV, 1970, 145—153.

Bartelink, G. J. M.: Eunape et le vocabulaire chrétien. — VigChr XXIII, 1969, 293—303.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kühner, Hans: Gezeiten der Kirche in zwei Jahrtausenden. — (Wü:) Echter; (Zü:) NZN (1970). 302 S.; Lw. DM 19,80.

Clasen, Sophronius, OFM: Das **Heiligkeitsideal** im Wandel der Zeiten. Ein Literaturbericht über Heiligenleben des Altertums und Mittelalters. — WissWeish XXXIII, 1970, 46—64. 132—164.

Scrinium **Erasmianum**. Mélanges historiques publ. sous le patronage de l'Université de Louvain à l'occasion du 5° centenaire de la naissance d'Erasme = Historische opstellen. I: Ed. J[oseph] Coppens. — Leiden: Brill 1969. X, 446 p., 3 pl.; hfl 64,—.

Mühlsteiger, J., SJ: Sanctorum communio. — ZkTh XCII, 1970, 113—132.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Holm, Erik: Herrscher und Priester in der Antike. — Antaios XII, 1970, 161—176.

Crouzel, Henri: Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd III, Frb/B/Bas/Wien (1970), 504—529.

Campenhausen, Hans von: Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts. — Saec XXI, 1970, 189—212.

Vogt, J.: Ecce ancilla Domini. Eine Unteruchung zum sozialen Motiv des antiken **Marienbildes**. — VigChr XXIII, 1969, 241—263.

Speigl, Jakob: Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von **Domitian** bis **Commodus**. — Amst: Hakkert 1970. XXVIII, 262 S.

Meslin, Michel: Le christianisme dans l'Empire romain. — P: Pr. Univ. de France 1970. 197 p. = L'historien IV; F 10,—.

Speigl, Jakob: Die Rolle der **Wunder** im vorkonstantinischen Christentum. — ZkTh XCII, 1970, 287—312.

Petersen, J. M.: **House-churches** in Rome. — VigChr XXIII, 1969, 264—272.

Langewiesche, Marianne: Wann fing das Abendland zu denken an? **Jüdischer** Glaube und **griechische** Erkenntnis. — Mchn: Südwest-Verl. (1970). 221 S. mit Abb. = Die Südwestbibliothek; Lw. DM 9,80.

Étienne, Jacques: Sagesse et prudence selon le **stoïcisme**. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 175—182.

Gaffron, Hans-Georg: Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens. Bemerkungen zur „**Epistula** ad **Rheginum**". — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier . . ., Frb/B/Bas/Wien (1970), 218—227.

Jacques, Xavier: Les **Actes d'André et de Paul**. Traduction du copte. — RechScRel LVIII, 1970, 289—296.

Bandstra, Andrew J.: Paul and an ancient interpreter: A comparison of the teaching of redemption in **Paul** and **Irenaeus**. — Calvin theological journal V, 1970, 43—63.

Orbe, Antonio, SJ: S. Ireneo y el discurso de Nazaret ‹Lc. IV, 18s = Is. LXI, 1s›. — Scriptorium Victoriense XVII, 1970, 5—33.

Riggi, Calogero: Una testimonianza del "kerygma" cristiano in **Alessandro di Licopoli**. — Sales XXXI, 1969, 561—627.

Speigl, Jakob: Zum Kirchenbegriff des **Laktanz**. — RömQu LXV, 1970, 15—28.

Heck, E.: Bemerkungen zum Text von Lactanz, *De opificio Dei*. — VigChr XXIII, 1969, 273—292.

Boer, S. de: Paradosis, dogma en kerygma naar de opvatting van **Basilius de Grote**. — NedThT XXIV, 1970, 333—372.

Vives, José: El pecado original en S. **Gregorio de Nisa**. — EstEcl XLV, 1970, 203—235.

Orlandi, Tito: Storia della chiesa di **Alessandria**. Testo copto, traduzione e commento. II: Da Teofilo a Timoteo II. — Mil, Varese: Istituto Ed. Cisalpino 1970. 144 p. = Testi e documenti per lo studio dell'antichità XXXI = Istituto di Papirologia dell' Università degli studi di Milano. Studi copti II b.

Verbraken, P.: Les pièces inédites du manuscrit latin 1771 de la Bibliothèque Nationale de Paris [trois sermons pseudo-augustiniens]. — RevBén LXXX, 1970, 51—63.

Testard, Maurice: Saint **Jérôme**. L'apôtre savant et pauvre du patriciat romain. — P: Les Belles Lettres 1969. 240 p. = Collection d'études anciennes; F 25,—.

Duval, Y.-M.: Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: de l'arianisme à l'origénisme. — RHistEccl LXV, 1970, 353—374.

Jansma, T.: La notice de Barḥadbešabba 'Arbaïa sur l'hérésie des **Daisanites**. — Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis ‹1898—1968›, Louv (1969), 91—106; p. 107—113: Guillaumont, Antoine: Les «arrhes de l'Esprit» dans le livre des degrés; p. 115—120: Albert, Micheline: Lettre de **Jacques** de **Saroug** au prêtre Jean; p. 121—133: Janeras, V. Sebastià: En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de **Théodore** de **Mopsueste**?

Gessel, Wilhelm: **Germanus von Auxerre** ‹um 378 bis 448›. Die Vita des Konstantius von Lyon als homiletische Paränese in hagiographischer Form. — RömQu LXV, 1970, 1—14.

Courreau, Joël: Saint **Césaire d'Arles** et les Juifs. — BullLittEccl LXXI, 1970, 92—112.

Dagens, Claude: La fin des temps et l'Église selon saint **Grégoire le Grand**. — RechScRel LVIII, 1970, 273—288.

Pozo, Cándido, SJ: La doctrina escatológica del "Prognosticon futuri saeculi" de S. **Julián de Toledo**. — EstEcl XLV, 1970, 173—201.

Ross, Alan S. C.: A connection between **Bede** and the Anglo-Saxon gloss to the Lindisfarne gospels? — JThSt N. S. XX, 1969, 482—494.

Jaeckle, Erwin: Keltentum und Christentum. — Antaios XII, 1970, 177—192.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schrader, Franz: Weltliche und geistliche Jurisdiktion in den Herrschaften **Egeln** und **Hadmersleben**. Ein Beitrag zur Territorialgeschichte des Erzbistums Magdeburg. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte X, Lpz (1969), 229—273.

Kloster **Haina**. Regesten u. Urkunden. Bearb. von Eckhart G[ötz] Franz. Bd II: 1300—1560. ‹1648›. Hälfte 1: Regesten. — Marb: Elwert 1970. XXI, 677 S. mit 1 Abb. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck IX: Klosterarchive, Regesten und Urkunden VI; brosch. DM 74,—.

Zeschick, Johannes: Das Augustinerchorherrenstift **Rohr** und die Reformen in bairischen Stiften vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. — [Passau:] Verein für Ostbair. Heimatforschung 1969. XXIII, 142 S. mit Abb. = Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung XXI; kart. DM 21,— [Diss., Würzburg]

Skobel, Paul: Das Jungfräuliche Klosterstift zur Heiligen Maria Magdalena von der Buße zu **Lauban** in Schlesien von **1320—1821**. Hrsg. u. ergänzt bis zur Gegenwart von Edmund Piekorz. Mit Geleitw. von Rudolf Graber und Hubert Jedin. — Stu u. Aalen: Theiss Verl. (1970). XIX, 411 S., 54 Abb., 2 Ktn.; Lw. DM 35,—.

Pauly, Ferdinand: Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. VII: Das Landkapitel **Engers** und das Klein-Archidiakonat **Montabaur**. — Tr: Bistumsarchiv 1970. 246 S., 3 Ktn-Beil. = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XIX.

5. Mittelalter

Kottje, Raymund: Studien zum Einfluß des **Alten Testamentes** auf **Recht** und **Liturgie** des frühen Mittelalters ‹**6.—8.** Jh.› 2., verb. u. erg. Aufl. — Bo: Röhrscheid 1970. 138 S. = Bonner historische Forschungen XXIII; kart. DM 19,—.

Kürbisówna, Brygida: Une histoire de l'Église en **Pologne** au moyen âge. — RHistEccl LXV, 1970, 456—465.

Dannheimer, Hermann: **Epolding-Mühlthal**. Siedlung, Friedhöfe und Kirche des frühen Mittelalters. Mit Beitr. von M[iloslav] Bartuška [u. a.] (Mit 31 Abb. u. 5 Taf. im Text, sowie 55 Taf. u. 5 Plan- u. Ktn-Beil.) — Mchn: Beck 1968. VI, 156 S., 55 S. Abb., 5 Ktn. Beil. in Rückentasche 4° = Veröffentlichungen der Kommission zur Archäologischen Erforschung des spätrömischen Raetien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften VII = Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte XIII; Lw. DM 58,—.

Neuss, Erich: Die Gründung des Erzbistums **Magdeburg** und die Anfänge des Christentums im erzstiftischen Südterritorium ‹Saalkreis›. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte XI, Lpz (1969), 45—86.

Delius, Walter: Papst **Hadrian II.** ‹**867—872**› und die beiden **Hinkmare**. — Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtl. Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag . . ., B(1969), 49—65.

Reynolds, Roger: A florilegium on the ecclesiastical grades in CLM 19 414: testimony to ninth-century **clerical instruction**. — HarvThR LXIII, 1970, 235—259.

Grégoire, Réginald: Un commentaire latin inédit des béatitudes. — RevÉtAug XVI, 1970, 147—158.

Larroque, François: **Souvigny**. Les origines du prieuré. — RevMab LVIII, 1970, 1—22.

Haring, Nicholas M., SAC: Die spanischen Teilnehmer am Konzil von **Reims** im März **1148**. — MedStud XXXII, 1970, 159—171.

Schubert, Kurt: Das Judentum in der Welt des mittelalterlichen Islam. — Kairos N. F. XI, 1969, 105—121.

Buczek, D. S.: Medieval **taxation**: The French crown, the papacy and the cistercian order ‹1190—1320›. — AnalSOCist XXV, 1969, 42—106.

Haring, N. M.: Epitaphs and necrologies on bishop **Gilbert II** of **Poitiers**. — AHDLMA, A. XLIV = T. XXXVI, 1969, P 1970, 57—87.

Meijknecht, A. P. J.: Le **concile de Bâle**, aperçu général sur ses sources. — RHistEccl LXV, 1970, 465—473.

Urkundenbuch der Stadt Wetzlar. Bd III: Das **Marienstift** zu **Wetzlar** im Spätmittelalter. Regesten **1351—1500**. Bearb. von Wolf-Heino Struck. — Marburg: Elwert im Komm. 1969. XXXIV, 856 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen u. Waldeck VIII, 3; brosch. DM 94,—.

Santiago-Otero, Horacio: **Pablo de Santa María** [o de **Burgos**]. Manuscritos de sus obras en la Staatsbibliothek de Munich. — RevEspTeol XXX, 1970, 81—92; ~ p. 93—106: **Juan de Segovia**. Manuscritos de sus obras en la Biblioteca Vaticana.

Strnad, Alfred A.: Der Apostolische Protonotar Dr. Georg **Heßler**. — RömQu LXV, 1970, 29—53.

Holland Smith, John: The great **schism 1378**: the disintegration of the papacy. — Lo: Hamilton 1970. 280 p. = Turning points in history; sh 45/—.

Kleineidam, Erich: Universitas studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der **Universität Erfurt** im Mittelalter **1392—1521**. Teil II: 1460—1521. — Lpz: St. Benno-Verl. 1969. XVIII, 396 S. = Erfurter theologische Studien XXII; kart. DM 24,50.

Hardegger, Joseph Anton: Beiträge zur spätmittelalterlichen Geschichte der Benediktinerabtei **Pfävers**. — Frb/S: Univ. Verl. 1969. XXIV, 203 S., 4 Taf. = Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Beih. XXII. [Diss., Frb/S.]

Gottschalk, Joseph: Der Breslauer Johannes **Beckensloser** ‹† 1489›, Erzbischof von Gran und Salzburg. Mit 3 Abb. auf 2 Taf. — Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVII, 1969, 98—129.

6. Gesamte Neuzeit

McAvoy, Thomas T., CSC: A history of the catholic church in the United States. — Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1969. 512 p.; $ 14,—.

Scherer, James A.: Mission and unity in **Lutheranism**. — Phil: Fortress 1969. XIV, 258 p.; $ 8,—.

Thompson, K. A.: Bureaucracy and church reformation. The organizational response of the Church of England to social change, 1800—1965. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1970. 288 p.; sh 55,—.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Erbe, Michael und Heinz Scheible: Zeitschriftenschau. — ArchRefG LXI, 1970, 84—107.

Coppens, J.: **Bibliographia erasmiana.** 1: Répertoires et bibliographies. 2: Erasmiana. 3: Erasme et son milieu. — Scrinium Erasmianum II, (Leiden 1969), 621—678.

Bäumer, Remigius: Adolf **Herte**. Seine Verdienste um die Reformationsgeschichtsschreibung. — ThGl LX, 1970, 374—387.

Feld, Helmut: Der **Humanisten**-Streit um **Hebräer 2, 7** ‹Psalm 8, 6›. — ArchRefG LXI, 1970, 5—35.

Martínez, Enrique Llamas, OCD.: Cinco cartas, inéditas del teólogo Bartolomé **Torres** ‹1512—1568›. — RevEspTeol XXX, 1970, 69—79.

Rogness, Michael: Philipp **Melanchthon**, reformer without honor. — Minneapolis: Augsburg 1969. IX, 165 p.; $ 4,95.

Bäumer, Remigius: Martin Luther und der Papst. — Mstr: Aschendorff (1970). 100 S. = Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXX; kart. DM 9,—.

Vekene, E. van der: Das gedruckte Schrifttum des **Bernhard von Luxemburg**. Ein Beitrag zur Bibliographie des XVI. Jhs. — Refugium animae bibliotheca. Festschrift für Albert Kolb, (Wiesbaden 1969), 452—480.

Fast, Heinold: **Soziale Utopien** in der Reformationszeit. — Zeitw XLI, 1970, 283—294.

Lehmberg, Stanford E.: The reformation parliament **1529—1536**. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1970. XI, 282 p.; sh 70/—.

Yule, George: Continental patterns and the reformation in England and Scotland. — ScJTheol XXII, 1969, 305—323.

Maurer, Wilhelm: Erwägungen und Verhandlungen über die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe vor und während des **Augsburger** Reichstags von **1530**. — SavZ, kan. LV, 1969, 348—394.

Estes, James M.: The two kingdoms and the state church according to Johannes **Brenz** and an anonymous colleague. — ArchRefG LXI, 1970, 35—50.

Nieto, José C.: Juan de **Valdés** and the origins of the spanish and italien reformation. — Gen: Droz 1970. XVIII, 356 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CVIII; sfr 70,—.

Anderson, Marvin W.: Word and spirit in exile ‹1542—61›: the biblical writings of Peter Martyr **Vermigli**. — JEcclH XXI, 1970, 193—201.

Haugaard, William P.: John **Calvin** and the catechism of Alexander **Nowell**. — ArchRefG LXI, 1970, 50—66.

Delius, Walter: Kurfürst **Joachim II.** von Brandenburg und das Konzil von Trient. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag . . ., Witten 1969, 195—211.

Monumenta antiquae **Hungariae**. Edidit Ladislaus Lukács, SJ. (Vol.) I: **1550—1579**. — R: Institutum Historicum S.J. 1969. XXXI, 38*, 1041 p. = Monumenta historica Societatis Iesu CI; Lire 12 000,—.

Casteel, Theodore W.: Calvin and Trent: Calvin's reaction to the Council of Trent in the context of his conciliar thought. — HarvThR LXIII, 1970, 91—117.

Les premiers défenseurs de la liberté religieuse. Tome I—II. Textes choisis et présentés par Joseph Lecler, SJ et Marius-François Valkhoff. — P: Ed. du Cerf (1969). 199 p.; 196 p. = Chrétiens de tous les temps XXXIV/XXXV; F 29,—.

Beumer, Johannes, SJ: Die Prozessionen im kath. **Frankfurt** während der Reformationszeit. — ArchMRhKG XXI, 1969, 105—118.

Bellinger, Gerhard: Der **Catechismus Romanus** und die Reformation. Die katechet. Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren. — Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1970). 312 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXVII.

Bücking, Jürgen: Johann **Rasser** ‹ca. 1535—1594› und die Gegenreformation im Oberelsass. — Mstr: Aschendorff 1970. XII, 121 S. = RefGStT CI; kart. DM 18,—.

8. Neuere Zeit

Hair, P.E.H.: Protestants as pirates, slavers, and protomissionaries: **Sierra Leone** 1568 and 1582. — JEcclH XXI, 1970, 203—224.

Jedin, Hubert: Die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio **Santorio** ‹†1602›. — Wiesb: Steiner in Komm. 1969. 35 S. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandl. der geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg 1969 II; kart. DM 7,60.

Armstrong, Brian G.: Calvinism and the Amyraut heresy: **Protestant scholasticism** and humanism in seventeenth-century France. — Madison: Univ. of Wisconsin 1969. XX, 330 p.; $ 12,50.

Duchon, Robert: De **Bossuet** à **Febronius**. — RHistEccl LXV, 1970, 375—422.

Groot, Aart de: Zur Charakteristik des **Sozinianismus**. — NedThT XXIV, 1970, 373—384.

Schrader, Franz: Kirchliches Einheitsbewußtsein und Toleranz im Herzogtum **Magdeburg** während des 17. und 18. Jahrhunderts. — RömQu LXV, 1970, 54—66.

Joppen, Rudolf: Das Erzstift Magdeburg unter Leopold Wilhelm von Österreich ‹1628—1635›. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte XI, Lpz (1969), 290—342.

Lekai, L. J.: Catalogue des **pamphlets** des XVIIe et XVIIIe siècles concernant la lutte entre les abbés de **Cîteaux** et les quatre premiers pères de l'ordre. — AnalSOCist XXV, 1969, 107—128.

Zlabinger, Eleonore: Lodovico Antonio **Muratori** und Österreich. — Innsbr: Kommissions-Verl. der Österreich. Kommissionsbuchhandl. 1970. 256 S., 6 Abb. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LIII = Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte VI. [Diss., Innsbruck]

Menzel, Beda Franz, OSB: Abt Franz Stephan **Rautenstrauch** von Břennov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis. — Königstein: Königsteiner Institut für Kirchen- u. Geistesgeschichte der Sudetenländer 1969. 284 S., 8 Abb. = Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer V; kart. DM 20,—.

Pásztor, Lajos: Problèmes d'histoire du gouvernement de l'Église au XIXe s. A propos du tome VII de la Hierarchia catholica medii et recentioris aevi. — RHistEccl LXV, 1970, 474—488.

Pitocco, Francesco: Ricerche sul **sansimonismo** in **Italia**. Lambruschini: la sua formazione culturale e il sansimonismo nella sua idea di riforma religiosa. — StMStRel XXXIX, 1968, 321—364; XL, 1969, 283—329.

Baker, William J.: Hurrell **Froude** and the reformers. — JEcclH XXI, 1970, 243—259.

Fastenrath, Elmar: Die korporative Einheit von Papst und Episkopat innerhalb der synodalen Strukturen der Kirche nach Wilhelm E. Freiherrn von **Ketteler**. — MüThZ XXI, 1970, 43—56.

May, Georg: Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität **Breslau** von **1811** bis **1945**. Ein Beitrag zu dem Ringen um Parität in Preußen. — SavZ, kan. LIII, 1967, 155—272; LIV, 1968, 200—268.

Schwaiger, Georg: Das Papsttum im neunzehnten Jahrhundert. — Hchl LXI, 1969, 97—112.

Reinhardt, Rudolf: Quellen zur Geschichte der **Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen**. Ein unerwarteter Fund im Nachlaß von Stefan Lösch ‹† 1966›. — ThQu CXLIX, 1969, 369—388.

Ellis, John Tracy: John Henry **Newman**. A bridge for men of good will. — CathHistR LVI, 1970, 1—24.

Derek Holmes, John: Cardinal **Newman** and the first Vatican Council. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 374—398; S. 399—411: Mai, Paul: Bischof Ignatius' von **Senestréys** Aufzeichnungen vom 1. Vatikanischen Konzil.

Gilg, Otto: Der antivatikanische Zeugenchor nach dem 18. Juli **1870**. — IntKirchlZ LX, 1970, 60—84.

Strnad, Alfred A.: Relatio status ecclesiae **Wratislaviensis 1883**: Ein Bericht von Fürstbischof Robert Herzog über den Stand seiner Diözese an den Papst. — Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVIII, 1970, 183—215.

Burckhardt, Max: Studentenbriefe aus den 1890er Jahren. Aus der Korrespondenz des Theologen Paul **Wende** mit dem Historiker Paul **Burckhardt**. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 495—528.

Aland, Kurt: Aus der Blütezeit der Kirchenhistorie in Berlin. Die Korrespondenz Adolf von **Harnacks** und Karl **Holls** mit Heinz **Lietzmann**. — Saec XXI, 1970, 235—263.

9. Neueste Zeit

Rousseau, Olivier, OSB: Trois lettres inédites de R. **Gardiner**, premier secrétaire de "Faith and Order", au cardinal **Marini** en 1917. — RHistEccl LXV, 1970, 489—494.

Schreck, Karl: Aus dem Kampf der **Bekennenden Kirche** in **Lippe**. 1933—1945. — [Kalletal-]Varenholz: [Selbstverl.] 1969. 56 S. 4°

McGill, William J.: Something of worth from Boeotia: The presidential addresses of the American **Catholic Historical Association, 1920—1968**. — CathHistR LVI, 1970, 25—41.

Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung. II: **1937—1945**. Bearb. von Dieter Albrecht. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XXVII, 237 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern A, 10; Lw. DM 38,—.

Weinzierl, Erika: Das Selbstverständnis der päpstlichen Autorität bei **Pius XII**. — WoWa XXV, 1970, 35—45.

Bourdeaux, Michael: Patriarch and prophets: persecution of the Russian Orthodox Church today. — Lo: Macmillan 1970. 359 p.; sh 70.

VI. Christliche Philosophie

Weier, Winfried: Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung. — Sa, Mchn: Pustet (1970). 636 S. = Salzburger Studien zur Philosophie VII; kart. DM 69,—.

Holz, Harald: Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei **Origines**. — NZSystThRelph XII, 1970, 63—84.

Schöpf, Alfred: **Augustinus**. Einführung in sein Philosophieren. — Frb/B, Mchn: Alber (1970). 136 S. = Kolleg Philosophie; kart. DM 10.

Bürke, Bernhard: Das neunte Buch ‹Θ› des lateinischen großen Metaphysik-Kommentars von **Averroes**. Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin. — Bern: Francke (1969). 153 S. = Schriften hrsg. unter dem Patronat der Schweizerischen Geisteswissenschaftl. Gesellschaft X; sfr 18,— [Diss., Freiburg/S]

Brown, Colin: Philosophy and the christian faith. A historical sketch from the middle ages to the present day. — Lo: Tyndale Pr. (1969). 319 p. = Tyndale paperback; sh 12/—.

Chatillon, Jean: Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'**Achard** de **Saint-Victor**. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard. — P: Vrin 1969. 355 p., 2 pl. = Études de philosophie médiévale LVIII; F 60,—.

Aquinas. A collection of critical essays. Ed. by Anthony Kenny. — Lo, Melbourne: Macmillan (1970). VI, 389 p.; sh 36/—.

Arnou, René, SJ: L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité. Réponse de saint Thomas: La connaissance par habitus. — R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1970. 255 p.; Lire 3500.

Maurer, Armand, CSB: St. Thomas and eternal truths. — MedStud XXXII, 1970, 91—107; p. 138—158: Owens, Joseph, CSSR: Judgement and truth in Aquinas.

Andrés, Teodoro de, SJ: El nominalismo de **Guillermo** de **Ockham** como filosofía del lenguaje. — (Madr:) Gredos (1969). 301 p. = Biblioteca hispánica de filosofía LX; pes 160,—.

Moreau, Joseph: Le dieu des philosophes. ‹**Leibniz**, **Kant** et nous.› — P: Vrin 1969. 166 p. = Problèmes et controverses; F 19,80.

Czuma, Hans: Der philosophische Standpunkt in **Schellings** Philosophie der Mythologie und Offenbarung. — Innsbr: Öster. Kommissionsbuchhandel in Komm. 1969. 192 S. = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät II = Veröffentlichungen der Univ. Innsbruck XXI; kart. ÖSch 160,— [Diss., Rom]

Sillem, Edward: The philosophical notebook of John Henry **Newman**. Edited at the Birmingham Oratory. Vol. I: General introduction to the study of Newman's philosophy. — Louv: Nauwelaerts 1969. 257 p.

Towers, Bernard: Concerning **Teilhard** and other writings on science and religion. — Lo: Collins 1969. 254 p.; sh 36/—.

Heinrichs, Johannes, SJ: Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul **Tillich**. Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik. — ZkTh XCII, 1970, 249—286.

Schwarz, Balduin: Dietrich von **Hildebrands** Lehre von der „Soseinserfahrung" in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen. — Wahrheit, Wert u. Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand..., Rgb (1970), 33—51; S. 147—155: Chervin, Ronda: The valid moments and von Hildebrand's value philosophy.

Cromp, Germaine: L'avoir et l'être dans le lien au corps chez le second **Marcel**. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XXII, 1970, 49—75.

Sonnemans, Heino: Bekenntnis zur Hoffnung. Ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcels. — FrbZPhTh XVII, 1970, 161—185.

Fabro, Cornelio, CSS: Tomismo e pensiero moderno. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 471 p. = Cathedra Sancti Thomae XII; Lire 4500.

Sikora, Joseph J., SJ: Theological reflections of a christian philosopher. — The Hague: Nijhoff 1969. X, 278 p.; hfl 36,—.

King-Farlow, John: Reason and religion. — Lo: Darton, Longman & Todd 1969. VIII, 173 p. = General studies series; sh 16/—.

Altmann, Alexander: Studies in religious philosophy and mysticism. — Lo: Routledge and Kegan Paul (1969). 308 p.; sh 60/—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Siemers, Helge: Fides quaerens intellectum? Theologie als kritischrationale Wissenschaft. — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 197—216.

Trtík, Zdeněk: Die Theologie zwischen Theismus und Atheismus. — ThZBas XXV, 1969, 419—440.

New essays on religious **language**. Ed. by Dallas M. High. — NY: Oxford Univ. Pr. 1969. XV, 240 p.; $ 5,—.

Ladrière, Jean: La théologie et la langage de l'interprétation. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 241—267.

Biser, Eugen: Glaubensprobleme. — Augsb: Winfried-Werk (1970). 132 S. = Christliches Leben heute VIII; kart. DM 6,50.

Ratzinger, Joseph: Glaube und Zukunft. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 130 S. = Kleine Schriften zur Theologie; kart. DM 8,50.

Waldenfels, Hans: Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 214 S.; kart. DM 19,—.

Stoevesandt, Hinrich: Die Bedeutung des **Symbolums** in Theologie und Kirche. Versuch einer dogm.-kritischen Ortsbestimmung aus evang. Sicht. — Mchn: Kaiser (1970). 46 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLXIII; geh. DM 4,50.

Marlé, René: Dogme infaillible et herméneutique. — L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque... Rome, 5-12 Janvier 1970..., (P 1970), 305—312: p. 313—322: Pättaro, Germano: Infaillibilité et foi.

Smith, Ronald Gregor: The doctrine of God. — Lo: Collins 1970. 192 p.; sh 25/—.

Gevaert, J.: «Creazione immediata dell' anima» e unità dell'uomo. — Sales XXXI, 1969, 461—484.

Alfaro, Juan (,SJ): Die Heilsfunktionen **Christi** als Offenbarer, Herr und Priester. — Mysterium salutis. III, 1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 649—710.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd II. — Mchn: Hueber Verl. (1970). XXVIII, 933 S.

Brunner, Peter: Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basileia. — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier..., Frb/B/Bas/Wien (1970), 228—256.

Margerie, Bertrand de, SJ: Le Fils de l'homme, rédempteur d'une Eglise corédemptrice. — Communio III, 1970, 227—271.

Anton, Angel, SJ: Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario. — Madr: Ed. Católica 1970. VIII, 267 p. = Ediciones de Bolsillo XV; pes 100,—.

Auer, Johann: Das Evangelium der **Gnade**. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche. — Rgb: Pustet (1970). 264 S. = Kleine katholische Dogmatik V; kart. DM 12,80.

Bourassa, François, SJ: Présence réelle-**transsubstantiation**. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XXII, 1970, 263—313.

Castellano, Jesús, OCD: Transubstanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia. — RevEspTeol XXIX, 1969, 305—354.

Ruffini, Eliseo: Note per lo studio di una recente controversia teologica sull' Eucaristia. — ScuCatt XCVI, Suppl. bibl. 1968, 115*—138*; XCVII, Suppl. bibl. 1969, 3*—36*; XCVIII, Suppl. bibl. 1970, 3*—38*.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Camelot, Pierre-Thomas: Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1970. 63 S. = Handbuch der Dogmengeschichte III, 3 b; kart. DM 16,—.

Simone, Rosario de, OSA: Christ the True God and True Man by **Novatian** «De Trinitate». — August X, 1970, 42—117.

Trape, Agostino, OSA: Il sacerdote uomo di Dio e servo della chiesa. Considerazioni patristico-conciliari. — Mil: Áncora (1969). 237 p. = Col. «Caritas veritatis»; Lire 2000.

Moingt, Joseph, SJ: Nature du sacerdoce ministériel. — RechScRel LVIII, 1970, 237—272.

Gerber, Uwe: Disputatio als Sprache des Glaubens. Eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der disputatio und ihres Sprachvollzuges. — Zü: EVZ-Verl. (1970). 327 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XV; Lw. DM 33,— [Habil.-Schrift, Basel]

Kasten, Horst: Taufe und Rechtfertigung bei **Thomas** von **Aquin** und Martin **Luther**. — Mchn: Kaiser Verl. 1970. 298 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 41; kart. DM 29,— [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin]

Plotnik, Kenneth: **Hervaeus Natalis** OP and the controversies over the real presence and transubstantiation. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1970. XI, 71 p. = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. X; kart. DM 9,80 [Diss., München]

Kühn, Ulrich: Lehre und Ordnung der Taufe in der Zeit der Hochscholastik. — NZSystThRelph XII, 1970, 196—220.

Sánchez-Arjona Halcón, Fernando: La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el catolicismo y la reforma. — R: Iglesia Nacional Española 1969. XIX, 262 p. = Publicaciones del Instituto Español de historia eclesiástica. Monografías XIV.

García Lescún, Eliseo: La teología trinitaria de **Gregorio** de **Rimini**. Contribución a la historia de la escolástica tardía. Prólogo de Michael Schmaus. — Burgos: Ed. Aldewa 1970. XX, 248 p. = Facultad teológica del Norte de España XXI; pes 250,—.

Chrysostomus a Pampilona, OFMCap: De christologia **Duns Scoti**. Investigatio critico-historica. — Barcinone: Herder 1969. VIII, 201 p. = Bibliotheca Pampilonensis. Series theologica I; pes 275,—.

Brandenburg, Albert: Martin **Luther** gegenwärtig. Katholische Lutherstudien. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. 159 S.; DM 12,80.

Reinhardt, Klaus: Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1970. XXIV, 534 S.; Lw. DM 56,— [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Aubert, Roger: Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infaillibilité du pape à Vatican I. — L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque... Rome, 5—12 janvier 1970..., (P 1970), 91—103; p. 113—130: Manselli, Raoul: Le cas du pape hérétique vu à travers les courants spirituels du XIVe siècle.

Ranchetti, Michele: The catholic **modernists**. A study of the religious reform movement **1864—1907**. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1969. X, 230 p.; sh 45,—.

Aquilanti, Giuseppe: La dignità della persona umana nel magistero di **Pio XII**. — R: Pont. Univ. Lateranense 1969. 150 p.; Lire 2000.

Gerber, Uwe: Christologie und Gotteslehre. Überlegungen zur Theologie von R. **Bultmann** und D. **Sölle**. — Zü: EVZ-Verl. (1969). 80 S. = Theologische Studien XCIX; kart. DM 8,80.

García Suárez, Alfredo: El carácter histórico-escatológico de la Iglesia en el decreto "Ad gentes". — Scripta theologica I, 1969, 57—116.

Antón, Angel, SJ: Primado y colegialidad en la discusión del sínodo: Temas complementarios. — EstEcl XLV, 1970, 5—34.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Internationale ökumenische Bibliographie. Bd III/IV: 1964/65. — Mchn: Kaiser Verl.; Mz: Grünewald-Verl. (1970). 908 S.; kart. DM 110.

Aland, Kurt: **Toleranz** und **Glaubensfreiheit** im **16.** Jahrhundert. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag..., Witten 1969, 67—90.

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von **Christen** und **Juden**. Darstellung mit Quellen. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf u. Siegfried von Kortzfleisch. Bd II. — Stu: Klett (1970). 745 S.

Simon, Edith: **Luther** alive: Martin Luther and the making of the Reformation. — Lo: Hodder & Stoughton 1969. XI, 371 p.; sh 50/—.

Lindbeck, George A.: The Lutheran doctrine of the **ministry**: catholic and reformed. — ThStudies XXX, 1969, 588—612.

Staniloae, Dumitru: Einige charakteristische Merkmale der **Orthodoxie**. — Kyrios N. F. X, 1970, 8—24.

Maczewski, Christoph: Die **Zoi-Bewegung Griechenlands**. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 160 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXI; kart. DM 27,— [Diss., Heidelberg]

Packer, John W.: The transformation of **Anglicanism 1643—1660** with special reference to Henry Hammond. — (Manch:) Manchester Univ. Pr. (1969). VIII, 223 p.; sh 55/—.

Küppers, Werner: Die **Altkatholische** Position heute im Rückblick auf Vatikanum I. — IntKirchlZ LX, 1970, 124—167.

Burridge, Kenelm: New heaven, new earth: a study of **millenarian** activities. — Oxf: Blackwell 1969. VII, 191 p. = Pavillon series. Social anthropology; sh 30/—.

Hasenhüttl, Gotthold: Konfessionelle Momente in der Gottesfrage. — Concilium VI, 1970, 273—277; S. 277—281: Grass, Hans: Konfessionelle Momente in der Christusfrage; S. 282—287: Heuvel, Albert van den: Konfessionelle Momente in der Stellung zur Welt; S. 287—290: Lescrauwaet, Jos: Konfessionelle Momente in der Liturgie; S. 291—295: Thils, Gustave: Vom Ökumenismus zur Ökumenizität.

Höfer, Liselotte: **Maria** in der Kirche. Ein Versuch marianischen Gesprächs mit evangelischen Christen. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 357—406.

Pfister, Paul F.: Die Stellung Marias im Heilsgeschehen. Die römisch-katholische Auffassung und der notwendige Dialog. — IntKirchlZ LIX, 1969, 161—191.

Boyer, Carlo: Sant'**Agostino** e i problemi dell' ecumenismo. — R: Ed. Studium (1969). 190 p. = Universale studium CIX—CX; Lire 800.

Vooght, Paul de: Jean **Huss** à l'heure de l'œcuménisme. — Irén XLII, 1969, 293—313.

Wilcken, John, SJ: **Bonhoeffer**: Church and ecumenism. — Heythrop Journal X, 1969, 5—25.

Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich **Heiler**. In Zusammenarbeit mit Anne Marie Heiler hrsg. von Emmanuel Jungclausen. — Rgb: Pustet (1970). 101 S.; kart. DM 9,80. —; S. 99—101: Bibliographie F. Heiler.

Ökumenisches Direktorium. Teil II: Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung. Geleitwort von Lorenz Kardinal Jaeger. Erläuterungen von Eduard Stakemeier. — Pad: Bonifacius-Dr. (1970). 179 S. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts IX.

Ökumenismus auf dem Wege zur Identifikation. — Concilium VI, 1970, 296—303.

Stiewe, Martin: Das Unionsverständnis Friedrich **Schleiermachers**. Der Protestantismus als Konfession in der Glaubenslehre. — Witten: Luther-Verl. 1969. 172 S. = Unio und confessio IV; kart. DM 16,80 [Diss., Münster]

Míguez Bonino, José: Christian unity in search of locality. — Journal of ecumenical studies VI, 1969, 185—199.

Joannou, P.-P.: Die Einheit der Christen in Vergangenheit und Gegenwart. — OstkSt XIX, 1970, 113—134.

VIII. Moraltheologie

Cunningham, Stanley B.: **Albertus Magnus** and the problem of moral virtue. — Vivarium VII, 1969, 81—119.

Zalba, Marcellinus, SJ: Num in doctrina matrimoniali S. **Alfonsus** novator fuerit. ‹Perpensio iudicii P. Häring.› — PerMorCanLit LIX, 1970, 315—342.

Ziegler, Josef Georg: Die Moraltheologie (im 20. Jahrhundert). — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd III, Frb/B, Bas, Wien (1970), 316—361.

Thakur, Shivesh Chandra: Christian and hindu ethics. — Lo: Allen & Unwin (1969). 216 p.; sh 48/—.

Böckle, Franz: Die Funktion der Moraltheologie in Kirche und Gesellschaft. — Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft..., Mchn (1969), 61—74.

Peinador, Antonio, CMF: El dominio de la naturaleza por el hombre y sus posibiles implicaciones morales. — Salm XVI, 1969, 489—507.

Schiffers, Norbert: Der theologische Begriff der **Schuld** und die Deutung des sittlich Bösen im Lichte der Verhaltensforschung. — Concilium VI, 1970, 406—413; S. 413—422: Korff, Wilhelm: Aporien einer «Moral ohne Schuld»; S. 422—429: Pohier, Jacques-Marie: Die Hermeneutik der Sünde vor dem Forum der Wissenschaft, der Technik und der Ethik.

Häring, Bernhard, CSSR: Das christliche Leben im Zeichen der Hoffnung. — Studia moralia VII, 1969, 7—31; p. 33—55: O'Riordan, Sean, CSSR: The psychology of hope.

Oyen, Hendrik van: Kirche und Nachfolge. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 317—333.

Häring, Bernhard: Die große Versöhnung (Shalom: peace, dt.) Neue Perspektiven des **Bußsakramentes**. — Sa: Müller (1970). 268 S.

Cahill, Sean, OFMCap: **Euthanasia**: Problematic of morality and law. A critical study of the contemporary euthanasia movements in Great Britain and the United States. — Laurentianum XI, 1970, 36—54. 154—188.

Sexualität als Tabu und christliche Moral. Gespräche der Paulus-Gesellschaft. Hrsg. von Erich Kellner. — Mchn: Kaiser Verl.; Mz: Grünewald-Verl. (1970). 192 S.; kart. DM 12,80.

Günthör, Anselm: Die Bischöfe für oder gegen **Humanae vitae**? Die Erklärungen der Bischofskonferenzen zur Enzyklika. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1970). 132 S. = Wort und Weisung VIII; kart. DM 12,60.

Studie ricerche sulla Humanae vitae. Presentazione di Card. Corrado Ursi. — Nap: D'Auria 1969. 206 p.; Lire 1800.

Sexualität und Geburtenkontrolle. Hrsg. von Hans Göppert u. Wolfgang Wickler. Mit Beitr. von Wolfgang Wickler [u. a.] — Frb/B [u. a.:] Herder (1970). 221 S. = Weltgespräch bei Herder; kart. DM 21,—; [enth.:] S. 15.—32: Wickler, Wolfgang: Ethologie und Ethik künstlicher Empfängnisregelung; S. 33—56: Mohr, Hans: Populationskrise u. Naturgesetz; S. 57—80: Hepp, Hermann: Ärztliche Überlegungen zur Empfängnisregelung; S. 81—114: Greiner, Franz: Familiensoziologische u. bevölkerungspolitische Aspekte der Geburtenkontrolle; S. 115—138: Göppert, Hans: Sexualität u. Person; S. 139—167: Specht, Rainer: Grenzen naturrechtlichen Denkens. Zur Naturrechtsargumentation in „Humanae vitae"; S. 168—188: Hofmann, Rudolf: Geburtenkontrolle als Frage der Moraltheologie; S. 200—221: Loretz, Oswald: Das Verhältnis der Enzyklika „Humanae vitae" zur Heiligen Schrift.

Hellegers, Andre E.: Fetal development. — ThStudies XXXI, 1970, 3—9; p. 10—75: Huntston Williams, George: Religious residues and presuppositions in the American debate on abortion; p. 76—105: Donceel, Joseph F., SJ: Immediate animation and delayed hominization; p. 106—124: Milhaven, John G., SJ: The abortion debate: an epistemological interpretation; p. 125—148: Mangan, Joseph T., SJ: The wonder of myself: ethical-theological aspects of direct abortion; p. 149—169: Drinan, Robert F., SJ: The jurisprudential options on abortion.

Overhage, Paul, SJ: Das biologische Risiko künstlicher Geburtenbeschränkung. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 75—93.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle. ‹Textes originaux et traductions.› Publiés et introduits par Arthur F. Utz avec la collaboration de Médard Boeglin. Tome I—IV. — Bâle-R: Herder; P: Beauchesne (1970). XXXVIII, 3091 p.; Lire 50 000.

Schmidt, Hans: **Frieden**. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1969). 174 S. = Themen der Theologie III; Pp. DM 12,80.

Historische Beiträge zur Friedensforschung. Hrsg. v. Wolfgang Huber. — Stu: Klett; Mchn: Kösel (1970). 242 S. = Studien zur Friedensforschung IV; kart. DM 20,—.

Schaffenorth, Gerta: Friedensforschung als Aufgabe der Kirche. — Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft LIX, 1970, 273—283; S. 283—289: Liedke, Gerhard: Die heutige Friedensproblematik als Anfrage an die Bibel; S. 289—298: Hausmann, Paulus A.: Frieden als Strukturelement des Völkerrechts; S. 298—306: Huber, Wolfgang: Evangelische Kirche und Krieg. Am Beispiel von Stellungnahmen zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs; S. 306—313: Weizsäcker, Ernst von: Das Problem der B- und C-Waffen; S. 313—322: Bopp, Jörg: Revolution und Weltfrieden; S. 322—330: Schwerdtfeger, Johannes: Erziehung zum Frieden; S. 331—340: Duchrow, Ulrich: Kirchenstruktur und Weltfriede.

Kaiser, Karl: Friedensforschung in der Bundesrepublik Mit einem Verzeichnis von Forschungsinstitutionen sowie einer Bibliographie „Wissenschaft und Frieden". — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 271 S.; kart. DM 9,80.

Degen, Johannes: Das Problem der **Gewalt**. Politische Strukturen und theologische Reflexion. Mit Materialien von Jean Cardonnel, Gonzalo Castillo-Cárdenas, Richard Shaull. — Hbg: Furche-Verl. (1970). 181 S. = Konkretionen IX; kart. DM 12,80.

Spiegel, Yorick: Kirche als bürokratische Organisation. — Mchn: Kaiser (1969). 97 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLX.

Kalusche, Bruno: Kirche wohin? Ein religionsdemoskop. Beitrag zur Situationsanalyse der Institution Kirche. — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1969. 93 S. = Theologische Brennpunkte XXIII; DM 10,80.

Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Hrsg. vom Bensberger Kreis. — Mz: Grünewald-Verl. (1970). 104 S.; kart. DM 7,80.

Eyt, Pierre: L'élément «politique» dans les structures ecclésiales. — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 3—25.

Zum Thema **Eid** und **Repression**. [Von] Werner Birkenmaier [u. a.] — (Stu:) Kath. Bibelwerk (1970). 70 S.; kart. DM 7,—.

Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften. Ein Symposium hrsg. von Herbert Krimm. — Stu: Evang. Verlagswerk (1970). 120 S. = Schriftenreihe des Diakonischen Werks zur Sozial- u. Jugendhilfe II; kart. DM 8,—.

Schwägler, Georg: Soziologie der Familie. Ursprung und Entwicklung. — Tü: Mohr 1970. 208 S. = Heidelberger Sociologica IX.

Collmer, Paul: Sozialhilfe, Diakonie, Sozialpolitik. Gesammelte Aufsätze. — Stu: Evang. Verlagswerk (1969). 350 S.; Lw. DM 24,20.

Diakonie heute. Religions-demoskop. Studie über das Image der Diakonie in der Öffentlichkeit. Hrsg. von Bruno Kalusche im Auftr. des Diakon. Werkes der Evang. Kirche im Rheinland. — Düs: Presseverb. der Evang. Kirche im Rheinland 1970. 61 S.; kart. DM 10,—.

Beutter, Friedrich: Zur naturrechtlichen Argumentation in der **Eigentumslehre**. — JbChrSozWiss XI, 1970, 91—107; S. 109—125: Weber, Wilhelm: Grundeigentum — Faktor einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung.

Flechtheim, Ossip K.: **Futurologie**. Der Kampf um die Zukunft. — Köln: Wissenschaft und Politik (1970). 431 S.; Lw. DM 26,—.

X. Kirchenrecht

Addamiano, Natale: **Chiesa** e **stato** dalle origini del Cristianesimo ai patti lateranensi. — (R:) Bulzoni Ed. (1969). 1022 p. = Biblioteca di cultura II; Lire 11 000.

Brundage, James A.: Medieval canon law and the crusader. — Madison: Univ. of Wisconsin 1969. XX, 244 p.; $ 12,50.

Helmholz, Richard: Canonists and standards of impartiality for papal judges delegate. — Trad XXV, 1969, 386—404.

Gerpe Gerpe, Manuel: La potestad del estado en el matrimonio de cristianos y la noción contrato-sacramento. — Salamanca: (Consejo sup. de Invest. Científ. Instituto «San Raimundo de Peñafort» 1970. XXV, 286 p. = Monografías canónicas Peñafort XIII; pes 250,—.

Heckel, Martin: Zum Sinn und Wandel der **Freiheitsidee** im Kirchenrecht der Neuzeit. — SavZ, kan. LV, 1969, 395—436.

Coccopalmerio, Francesco: La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni. Uno studio teologico sull' essenza del diritto di prendere parte al culto cattolico. — (Brescia:) Morcelliana (1969). 316 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche V.

O'Brien, Charles H.: Ideas of religious **toleration** at the time of **Joseph II.** A study of the enlightenment among catholics in Austria. — Phil: The American Philosophical Society 1969. 80 p. = Transactions of the American philosophical society. N. S. LIX, 7; $ 2,50.

Petroncelli, Mario: Il diritto canonico dopo il Concilio Vaticano II. — Nap: Libr. Scientifica Ed. (1969). 478 p.; Lire 6500.

Romita, F.: Diritto e pastorale nella Chiesa, oggi. Conclusioni con annotazioni del I° Congresso canonistico-pastorale [24.—27. 9. 1969, Napoli]. — Nap: D'Auria 1970. 112 p.; Lire 1400. — [cfr.:] MsuEccl XCIV, 1969, 553—662.

Mikat, Paul: Zur theologischen Ortsbestimmung des **Kirchenrechts**. — Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft . . ., Mchn (1969), 325—340; S. 341—357: Obermayer, Klaus: Kirchenreform und Kirchenrecht. Gedanken zur Neuordnung der evangelischen Kirche.

López Alarcón, M.: El abuso del derecho en el ordenamiento canónico. — IusCan IX, 1969, 121—155.

Frank, Johann: Möglichkeiten und Formen gesamtkirchlicher Rechtssetzung. — ZevKR XV, 2/3, 1970, 113—150.

Mayer-Scheu, Hansjosef: Grundgesetz und Parität von Kirchen und Religionsgemeinschaften. — Mz: v. Hase u. Koehler (1970). 367 S. = Sozialwissenschaftliche Bibliothek V; Lw. DM 38,— [Diss., Mainz]

Schlaich, Klaus: Zur weltanschaulichen und konfessionellen Neutralität des Staates. Eine staatsrechtliche Problemskizze. — Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche IV, Mstr 1970, 9—44; S. 45—61: Diskussion; S. 199—238: Steinmüller, Wilhelm: Kirchenrecht und Kirchensteuer; S. 239—262: Diskussion.

Plöchl, Willibald M.: Das neue päpstliche **Gesandtschaftsrecht**. — OeAKR XXI, 1970, 115—129.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De differentia inter sacerdotium episcoporum et presbyterorum. — PerMorCanLit LIX, 1970, 185—213.

Mörsdorf, Klaus: Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von **Laienräten** in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland. — AkKR CXXXVIII, 1969, 461—509.

Abbo, Ioannes Angelus: Quaestiones quaedam circa probationes in causis matrimonialibus. — PerMorCanLit LIX, 1970, 3—20.

O'Connor, James I., SJ: Trends in canon law. The question of **penalties**. — Studia canonica III, 1969, 209—237.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Gemeindereform. Prozeß an der Basis. Thesen: Osmund Schreuder. Stellungnahmen: Winfried Kramny, Eugen Walter. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 124 S. = Kirche im Gespräch; kart. DM 9,80.

Heasman, Kathleen: An introduction to pastoral counselling. — Lo: Constable (1969). X, 225 p.; sh 35/—.

Farnsworth, Dana L. — Francis J. Braceland [Ed.:] Psychiatry, the clergy and pastoral counselling. The St. John's story. — Collegeville ‹Minn.›: Institute for Mental Health, St. John's Univ. Pr. 1969. XIII, 356 p.; $ 6,50.

Saint-Arnaud, Yves: La consultation pastorale d'orientation rogérienne. Préface par A. de Peretti. — (Bruges:) Desclée [&] de Brouwer (1969). 221 p. = Bibliothèque d'études psycho-religieuses.

Allwohn, Adolf: Evangelische Pastoralmedizin. Grundlegung der heilenden Seelsorge. — Stu: Evang. Verlagswerk (1970). 205 S.

Furrer, Walter L.: Psychoanalyse und Seelsorge. Geleitwort von Otto Karrer. — Mchn: Goldmann (1970). 121 S. = Das wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Medizin IV; kart. DM 14,—.

Duncan, A. D.: The Christ, psychotherapy and magic. A christian appreciation of occultism. — Lo: Allen & Unwin (1969). 228 p.; sh 42/—.

Experiment **Isolotto** (Comunità dell' Isolotto 1954/1969, dt.) Dokumentation einer neuen Gemeinde. Hrsg. u. eingeleitet von Hans-Dieter Bastian. — (Mchn:) Kaiser Verl.; (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 194 S. = Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche I; DM 12,50.

Kubina, Veronika: Jesus und seine Botschaft im Katechismus von Isolotto. — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier . . ., Frb/B, Bas, Wien (1970), 313—335.

Vorgrimler, Herbert: Das **Bußsakrament** — iuris divini? — Diakonia IV, 1969, 257—266; S. 275—285: Funke, Felix: Zur Sakramentalität der Bußfeiern.

Funke, Felix, SCCC: Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). 203 S.; kart. DM 21,— [Diss., Rom Gregoriana]

Streit um die Christlichkeit der Schule. Das Normproblem in der Schule für alle. Hrsg. von Hans-Bernhard Kaufmann. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1970). 150 S.; kart. DM 12,80.

Religionspädagogische Projektforschung. [Von] Klaus Dessecker [u. a.] — Stu: Calwer Verl.; Mchn: Kösel-Verl. (1970). 246 S., 33 Abb.; kart. DM 18,—.

Nastainczyk, Wolfgang: Erziehungspflicht und Erziehungsrecht der katholischen Kirche. — Pädagogische Rundschau XXIII, 1969, 759—768.

Merkert, Rainald — Theofried Klassen: Religionsunterricht als Schulfach. — Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik XLV, 1969, 324—335.

Croce, W., SJ: Exegese und Katechese. — ZkTh XCI, 1969, 430—459.

Stachel, Günter: Lernziele und Religionsunterricht. — KatBl XCV, 1970, 343—359.

Exeler, Adolf: Katechese, Ankündigung einer Botschaft. Interpretation von Erfahrungen. — Christlich pädagogische Blätter LXXXIII, 1970, 241—250.

Paul, Eugen: Das Ende einer theologisch deduzierten Katechetik. — ThQu CL, 1970, 214—228.

Nastainczyk, Wolfgang: Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1970). 172 S.; Lw. DM 19,80.

Höfer, Albert: Was heißt „**Erlösung**"? Theorie und 15 Katechesen. Unter Mitarb. von Rupert Leitner, Kurt Prantner u. Anton Schrettle. — Sa: Müller Verl. (1970). 147 S.; kart. DM 10,80.

Glaubensunterweisung im achten Schuljahr. Redaktion: Eleonore Beck. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 184 S. = Praxis der Glaubensunterweisung in der Hauptschule; Lw. DM 17,50.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Kerygma und Melos. Christhard **Mahrenholz** 70 Jahre. 11. August 1970. Hrsg. von Walter Blankenburg [u. a.] unter Mitw. von Alexander Völker. — Kassel [u. a.]: Bärenreiter-Verl.; B u. Hbg: Lutherisches Verl. Haus (1970). 579 S.; Lw. DM 48,—. S. 571—579: Bibliographie Christhard Mahrenholz 1960—1970.

Gamber, Klaus: Collecta. Eine alte Bezeichnung für den ‹Wort›-Gottesdienst. — RömQu LXII, 1967, 76—83; ~ Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach untersucht. — OstkSt XVI, 1967, 33—42; ~ Die irischen Meßlibelli als Zeugnis für die frühe römische Liturgie. — RömQu LXII, 1967, 214—221; ~ Das Fragment von Zara. Zwei Doppelblätter eines Lektionar-Sakramentars des 8. Jh. — RevBén LXXVIII, 1968, 127—138; ~ Die Autorschaft von „De sacramentis". — RömQu LXI, 1966, 94—104; ~ Nochmals zur Bedeutung „Missa" als Opfer. — EphLit LXXXI, 1967, 70—73; ~ Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie. — ALW IX, 2, 1966, 375—382; ~ Missa. Von der dreifachen Bedeutung des Wortes. — RömQu LXIII, 1968, 170—184; ~ Das Eucharistiegebet im Zeitalter des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter. — HlD XXII, 1968, 90—111; ~ Das altkampanische Sakramentar. Neue Fragmente in angelsächsischer Überlieferung. — RevBén LXXIX, 1969, 329—342; ~ Ordo missae Africanae. Der nordafrikanische Meßritus zur Zeit des hl. Augustinus. — RömQu LXIV, 1969, 139—153.

Dalmas, I.-H., OP: Mgr **Khouri-Sarkis** et la rénovation liturgique en Orient. — Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis ‹1898—1968›, Louv (1969), 19—28; p. 29—35: Ploeg, J.P.M. van der, OP: La prostration dans le rite syrien oriental et le sens du verbe *sged*; p. 37—46: Sauget, Joseph-Marie: A propos des «Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites. ‹XIe—XVIIIe s.›»; p. 47—70: Hruby, K.: La fête de Rosh ha-Shanah; p. 71—81: Mateos, Juan, SJ: Les strophes de la nuit dans l'invitatoire du nocturne syrien; p. 83—88: Renoux, Athanase, OSB: La canon de la Pentecôte dans la liturgie arménienne.

Arx, Walter von: Das **Klosterrituale** von **Biburg** ‹Budapest, Cod. lat. m. ae. Nr. 330, **12.** Jh.› — Frb/S: Univ. Verl. 1970. XXVIII, 357 S. = Spicilegium Friburgense XIV; sfr 45,— [Diss., Freiburg/S]

Amon, Karl: Die Benedictiones episcopales im Salzburger Pontifikalmissale ‹Furtmeyr-Missale, Clm 12.708 — 12.712›. — HlD XXIII, 1969, 154—164.

Cuming, G. J.: A history of **Anglican** liturgy. — (Lo:) Macmillan; (NY:) St. Martin's Pr. (1969). 450 p.; sh 70/—.

Billington, Raymond John: The liturgical movement and Methodism. — Lo: Epworth Pr. (1969). XIV, 217 p.; sh 40/—.

Wainwright, Geoffrey: Christian initiation. — Lo: Lutterworth Pr. (1969). 107 p. = Ecumenical studies in history X; sh 16/—.

Liturgie und Gesellschaft. Hrsg. von Hans Bernhard Meyer, SJ. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1970). 131 S.; kart. DM 9,80.

Brunner, Peter: Theologische Grundlagen von „**Gottesdiensten** in neuer Gestalt". — Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel/B/Hbg (1970), 103—114; S. 115—122: Nagel, William: Kann eine Thematisierung der Gottesdienste zum Prinzip neuer Gottesdienstgestaltung werden?; S. 123—138: Dietz, Otto: Leiturgia im „Umbruch". Eine theologisch-kritische Untersuchung.

Jetter, Werner: Bemerkungen zur Situation und zum Verständnis des Gottesdienstes heute. — Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag, Gö (1970), 183—214.

Nikolasch, Franz: Die Feier der Messe im kleinen Kreis. Arbeitspapier für die Liturgische Kommission Österreichs. — LJ XX, 1970, 40—50.

Danneels, G.: "Jeugdliturgie" en "huisliturgie". Bedenkingen bij een verschijnsel. — CollBrugGand XVI, 1970, 202—227.

Meyer, Hans Bernhard: Politischer Gottesdienst? — Lebendiges Zeugnis H. 1, 1970, 85—100.

Renwart, Léon, SJ: Efficacité des rites sacramentels? — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 384—397.

Braga, C., CM: In ordinem **baptismi** parvulorum. Commentarius. — EphLit LXXXIV, 1970, 43—55; p. 56—61: Pistoria, Alessandro, CM: I fondamenti dottrinali del battesimo dei bambini nel nuovo rito; p. 62—75: Brandolini, Luca, CM: Aspetti e problemi pastorali del nuovo «Ordo baptismi parvulorum».

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Moereels, L., SJ: Literatuuroverzicht 1969. ‹Conspectus bibliographicus›. — OGE XLIV, 1970, 57—103.

Harb, Paul, OLM: L'attitude de **Philoxène** de **Mabboug** à l'égard de la spiritualité «savante» d'Évagre le Pontique. — Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis ‹1898—1969›, Louv (1969), 135—155; p. 157—172: Khalifé-Hachem, Elie: La prière pure et la prière spirituelle selon **Isaac** de **Ninive**.

Bacht, Heinrich, SJ: Die **Mönchsprofeß** als Zweite Taufe. — CathMstr XXIII, 1969, 240—277.

Leclercq, Jean: L'humanisme des moines au moyen âge. — Studi medievali X/1, 1969 = A Giuseppe Ermini I, Spoleto 1970, 69—113.

Fellenberg, gen. Reinold, Josef: Die Verehrung des Heiligen **Gotthard** von **Hildesheim** in Kirche und Volk. — Bonn: Röhrscheid 1970. 412 S., 54 Abb., 5 Ktn = Rheinisches Archiv LXXIV; kart. DM 48,—.

Huerga, Alvaro: La reforma de la «Santa Madre Iglesia» según el maestro **Juan** de **Avila**. — Communio III, 1970, 175—225.

Deghaye, Pierre: La doctrine ésotérique de **Zinzendorf** ‹**1700—1760**›. — P: Klincksieck (1969). 735 p.; F 72,—.

Courtès, Joseph: La spiritualité des manuscrits autobiographiques de sainte **Thérèse** de **Lisieux** comme système de représentations mythiques. — RAscMyst XLVI, 1970, 183—217.

Combes, André: Theresiana. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1970. 408 p. = Spiritualitas XII; Lire 4000.

Celli, Claudio M.: La vocazione missionaria di S. Teresa di Lisieux. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1969. 379 p. = Spiritualitas XI; Lire 3800.

González F. Cordero, Franzisco: La teología espiritual de santa Teresa de Jesús reacción contra el dualismo neoplatónico. — RevEspTeol XXX, 1970, 3—38.

Bourbeck, Christine: **Frömmigkeit** im Wandel. — Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag..., Gö (1970), 21—38.

Bernet, Walter: **Gebet**. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 174 S. = Themen der Theologie VI; Pp. DM 12,80.

Bamberg, Corona, OSB: Gebet — „Ersatzhandlung" oder Lebenstat? — GL XLIII, 1970, 245—258.

Schultze, Harald: Gebet zwischen Zweifel und Vertrauen. — EvTh XXX, 1970, 133—149.

Beyer, Ioannes, SJ: De vita per consilia evangelica consecrata. — R: Libr. Ed. Univ. Gregoriana 1969. 322 p.; Lire 3000.

Carrasco Aguilar, Isidoro: Teología de la vocación. — Salm XVI, 1969, 533—562.

Häcker, Ethelburga, OSF: Bücher der Weltverachtung. — Ordenskorrespondenz XI, 1970, 136—155; S. 157—169: Lippert, Peter, CSSR: Heutige Welterfahrung als christliche Situation und als Aufgabenfeld für die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens; S. 171—180: Grabner-Haider, Anton: Die Welt im Spannungsbogen von Schöpfungsordnung und Erlöserbotschaft; S. 181—191: Voss, Gerhard, OSB: Biblische Anmerkungen zum Weltauftrag christlicher Gemeinschaften; S. 203—223: Silberer, Rudolf, SJ: Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" als neuer Ansatz für die Erhebung natürlicher Werte in die religiöse Ebene.

Besert, Bernard: Libération de l'homme. Essai sur le renouveau des valeurs monastiques. — P: Desclée [&] de Brouwer 1969. 149 p.

Leclercq, J., OSB: Qu-est-ce que vivre «selon une Règle»? — CollCist XXXII, 1970, 155—163; p. 164—181: Halflants, André-Corneille: Vie contemplative et monde contemporain.

Fischer-Barnicol, Hans: Theologische Methode und mystische Erfahrung. — Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft..., Mchn (1969), 88—109.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Trier 5—11. September 1965. I: Text. II: Tafeln. — CdV: Pontificio Instituto di Archeol. Cristiana; B: Deutsches Archäol. Institut (1969). LXI, 785 S.; 393 Taf. = Studi di antichità cristiana XXVII; Lire 30 000.

Ward-Perkins, J(ohn) B(ryan): Memoria, martyr's tomb and martyr's church. — Akten des VII. Internationalen Kongresses für christl. Archäologie, Trier 5—11 Sept. 1965, CdV — B (1969), 3—24; p. 29—158: Kollwitz, J(ohannes): Die Malerei der Konstantinischen Zeit (Taf. 1—67); p. 159—214: De Bruyne, L(ucie): La peinture cemeteriale constantinienne (pl. 68—110); p. 215—235: Pelekanidis, S(tylianos): Die Malerei der Konstantinischen Zeit (Taf. 111—130); p. 237—254: Krautheimer, R(ichard): Constantine's church foundations.

Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Le memorie archeologiche di Pietro e Paolo a Roma. — Petrus et Paulus martyres..., (Mil 1969), 31—57.

Loffreda, Stanislao: Evoluzione d'un piatto-tegame secondo gli scavi di Cafarnao. — Studii biblici francescanii. Liber annus XIX, 1969, 237—263, 9 fig.; p. 328—348: Scavi a Kafr Kanna (14 fig.); p. 349—366: Due tombe a Betania presso le suore della Nigrizia (6 fig.).

Dassmann, Ernst: Das Apsismosaik von **S. Pudentiana** in Rom. Philosophische, imperiale und theologische Aspekte in einem Christusbild am Beginn des 5. Jahrhunderts. — RömQu LXV, 1970, 67—81.

Deichmann, F. W.: Zur Frage der Gesamtschau der frühchristlichen und frühbyzantinischen Kunst. — Byzantinische Zeitschrift LXIII, 1970, 43—68.

Griffe, Élie: En relisant l'inscription damasienne "ad Catacumbas". — BullLitEccl LXXI, 1970, 81—91.

Gamber, Klaus: **Churrätische Saalkirchen** mit Dreiapsiden-Chor liturgiegeschichtlich untersucht. — RömQu LXV, 1970, 98—126; 11 Fig.

Horster, Gertrud: Statuen auf Gemmen. — Bo: Habelt 1970. 136 S, 12 Bl. Abb. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klass. Archäologie III; kart. DM 28,—. [Diss., Freiburg/B]

Guillou, André: Demography and culture in the Exarchate of **Ravenna**. — Studi medievali X/1, 1969 = A Giuseppe Ermini I, Spoleto 1970, 201—219; 26 pl.

Dom zu **Havelberg. 1170—1970**. Hrsg. von Alfred Schirge u. Winfried Wendland. — B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 85 S. mit Abb., 18 Bl. Abb.; engl. brosch. DM-Ost 8,80.

Beer, Ellen J.: Das Scriptorium des **Johannes Philomena** und seine Illuminatoren. Zur Buchmalerei in der Region Arras-Cambrai, 1250 bis 1274. — Scriptorium XXIII, 1969, 24—38; 10 pl.

Kofler, Oswald: Der **Schnatterpeck**-Altar zu Lana bei Meran. 60 schwarzweiße und 11 Farbfotos. Mit e. Einführung von Kosmas Ziegler. — Innsbr: Pinguin-Verl.; Ffm: Umschau-Verl. 1970. 84 S. mit Abb., S. 17—84 Abb.; Pp. DM 29,—.

Walter, Ewald: Zur ältesten Baugeschichte der **Breslau**er Kirchen St. Ägidi, St. Maria auf dem Sande und St. Peter und Paul. — Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVII, 1969, 1—29.

Bibra, Marina Freiin von: **Wandmalereien in Oberbayern**. 1320—1570. — Mchn: Stadtarchiv; Wölfle in Komm. 1970. XIX, 141, 97 S. mit Abb. u. 1 Kt. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXV; kart. DM 12,50. [Diss., München]

Uhl, Ottokar: Neue Konzepte im Kirchenbau. — Christliche Kunstblätter CVIII, 1970, 117—121; S. 122—129: Much, Herbert: Typen kirchlicher Präsenz.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Karl Amon, Graz, Heinrichstr. 131; Prof. Dr. Dr. Johann Auer, Sinzing üb. Regensburg, Bergstr. 21; Prof. Dr. Josef Blinzler (†); Dr. Walbert Bühlmann OFMCap, Fribourg (Schweiz), Postfach 139; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Würzburg, Jahnstr. 1; Dr. Pius Engelbert OSB, Gerleve üb. Coesfeld; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; StR. Dr. Ernst Feil, Münster, Pötterhoek 29; Dr. Hans A. Fischer-Barnicol, Dossenheim, Heidelberger Str. 35; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Konz üb. Trier, Röntgenstr. 1; Dr. Paul Hellbernd, Nienberge b. Münster; Prof. Dr. Manfred Hellmann, Münster, Von-Esmarch-Str. 107; Prof. Dr. Rudolf Henning, Freiburg i. Br., Türkenlouisstr. 3; Prof. Dr. Paul Hoffmann, Bamberg, Hainstr. 37; Prof. Dr. Hans Jorissen, Beuel-Vilich-Müldorf, Im Ziegelfeld 7; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Str. 14; Prof. Dr. Karl Kertelge, Trier, Weberbach 17; P. Manfred Probst SAC, Münster, Zum Guten Hirten 11; Dr. Werner Promper, Münster, Johannisstr. 8—10; Prof. Dr. Rudolf Reuter, Angelmodde b. Münster, Boelestr. 6; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, Freiburg i. Br., Poststr. 9; Dozent Dr. Lothar Ruppert, Fulda, Domplatz 5; Prof. Dr. Josef Scharbert, München 55, Pählstr. 7; Prof. Dr. Franz-Martin Schmölz, Salzburg, Mönchsberg 2a; Prof. Dr. Josef Schreiner, Würzburg, Sanderring 2; Dr. Gregor Siefer, Hamburg 80, Dreieichenweg 7; Dr. Eberhard Simons, München 22, Kaulbachstr. 29; Dr. Adolf Smitmans, Kilchberg üb. Tübingen, Hessestr. 3; Prof. Dr. Alois Stenzel SJ, Frankfurt/Main 70, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Bochum, Platanenweg 31; Kurat Johannes Tenzler, Weichs üb. Dachau, Freiherrnstr. 12; Dr. Clemens Thoma SVD, Mödling b. Wien, Missionshaus St. Gabriel.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Alberti Magni Opera Omnia" (Verlag Aschendorff, Münster) bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

4 76 UB 38

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 **1970** **66. Jahrgang**

Zur Diskussion der Jungfrauengeburt. Von F. J. Steinmetz SJ, München

Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens, hrsg. von Schlier, v. Severus u. a. (Fraling)

Ziegler: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch. 1. Band. Geschichte (J. A. Fischer)

Siegmund: Buddhismus und Christentum (Hacker)

Festgabe für Eduard Stakemeier (Catholica Jg 23, H. 23) (Haendler)

Kraus: Im Auftrag des Papstes in Rußland (Joh. Chrysostomus)

Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost (Eising)

Textbuch zur Geschichte Israels. Hrsg. von Kurt Galling (Rüther)

Bardtke: Bibel, Spaten und Geschichte (Eising)

Schmid: Gerechtigkeit als Weltordnung (W. Richter)

Preuss: Jahweglaube und Zukunftserwartung (Gross)

Poulssen: König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testamentes (Zenger)

Weidmann: Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen (Zenger)

Holtz: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas (R. Pesch)

Käsemann: Jesu letzter Wille nach Johannes 17 (Thüsing)

Trevijano Etcheverría: En lucha contra las potestades (Villalmonte)

Schröger: Der Verfasser des Hebärerbriefes als Schriftausleger (Schierse)

Molitor: Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte (Krüger)

Commento al Vangelo di Giovanni di Origene. Hrsg. u. übersetzt von Eugenio Corsini (H. J. Vogt)

Hahn: Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente (Dassmann)

Sancti Aurelii Augustini: De Trinitate Libri XV. Cura W. J. Mountain. Pars XVI, 1 et 2 (Verheijen)

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Bd III/2 (Bäumer)

Ruperti Tuitiensis Commentaria in Evangelium Sancti Johannis ed. Rhabanus Haacke (Möllerfeld)

Marzac: Richard Rolle de Hampole (1300—1349). Vie et oeuvres suivies du Tractatus super Apocalypsim (Riedlinger)

Aston: Thomas Arundel. A Study of Church Life in the Reign of Richard II (Wittstadt)

Brandmüller: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424. Bd I (Bäumer)

Acta Facultatis Artium Universitatis Vindobonensis 1385—1416. Hrsg. von Paul Uiblein (I. Frank)

Knemeyer: Das Notariat im Fürstbistum Münster (Schröer)

Rüfner: Psychologie. Grundlagen und Hauptgebiete (Schöllgen)

Osculati: Fenomenologia e Grazia (Winter)

Girardi: Marxismus und Christentum (Schlette)

Teilhard de Chardin: Frühe Schriften (Guggenberger)

Haubst: Vom Sinn der Menschwerdung, „cur deus homo" (J. Auer)

Kaiser: Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik (Reinhardt)

Schulz: Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis (Simons)

Vargas Machuca: Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fei según Francisco Suárez (Villalmonte)

Kunz: Glaube — Gnade — Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S.J. (Knauer)

Atiya: A history of eastern Christianity (Krüger)

Hasler: Luther in der katholischen Dogmatik (O. H. Pesch)

Büsser: Das katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart (Zeeden)

Schweitzer: Der entmythologisierte Staat — Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen (Schmölz)

Ganzer: Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX bis Bonifaz VIII (Sydow)

Grass: Studien zur Sakralkultur und Kirchlichen Rechtshistorie Österreichs (Schröer)

Filthaut: Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen (Kubina)

Henrich: Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung (Maas-Ewerd)

Hinweise

Heiler: Das Gebet (Eising)

Schürmann: Der Paschamahlbericht (Löning)

Rivista di archeologia christiana 42—45. Miscellanea in onore di Enrico Josi (Roth)

Personennachrichten

Promotionen im akademischen Jahr 1969/70

Theologische Bibliographie

Zur Diskussion der Jungfrauengeburt

Von F. J. Steinmetz SJ, München

Die „Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie" legt einen hochaktuellen Bericht über ihre Tagung in Beuron vom 16. bis 19. September 1968 vor. Sie stellte sich den seit etlichen Jahren auch von katholischen Theologen aufgeworfenen Fragen zum christologischen Thema „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria". Man kann diese nämlich, wie M. Schmaus besonders betont, „nicht als Spitzfindigkeit oder Hyperkritik abtun" (230). Es sind durchaus echte, für die Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung heute sogar entscheidende Fragen, die hier diskutiert werden.

Allerdings will der Bericht nicht unmittelbar der Verkündigung dienen, sondern über die Ergebnisse und Methoden der Tagung informieren, um sich zunächst der wissenschaftlichen Kritik zu stellen. „Den Gesprächsteilnehmern möchte in diesem Sinne eine venia dicendi erteilt und ein gutes Glaubensgewissen zugebilligt werden" (10). Bis auf zwei Beiträge wurde auch allen die kirchliche Druckerlaubnis gegeben.

Schon ein Blick in den Verlauf der Diskussion zeigt freilich, in welchen Dschungel der Hermeneutik sich die scheinbar einst so klare Landschaft der katholischen Mariologie verwandelt hat. Die biblisch-religionsgeschichtliche Problematik nimmt in der Übersicht (A. Weiser) den größten Raum ein: Sie dreht sich um den „Gewißheitsgrad der Wahrscheinlichkeit, daß in der Vorgeschichte des Mt- und Lk-Evangeliums alttestamentliche Geburtsgeschichten in überbietender Weise verarbeitet und mit der im jüdisch-hellenistischen Raum bekannten Vorstellung der Zeugung aus göttlichem Pneuma und einer menschlichen Jungfrau im Sinne einer christologischen Aussage verbunden worden sind" (209). Das hermeneutische Problem in sich (zweitumfangreicher Gegenstand der Diskussion) ergibt sich vor allem aus der schweren Pflicht des Exegeten, die Art der literarischen Gattung jeweils zu erforschen (vgl. u. a. die Enzyklika *Divino afflante Spiritu*). Das heißt aber in unserem Falle: „Er muß wirklich verschiedene Möglichkeiten der Darstellungsweise des theologischen Gedankens ‚empfangen vom Heiligen Geist' ganz ernst nehmen, und es ist methodisch unzulässig, von vornherein nur einen Geschichtsbericht über ein biologisches Faktum gelten lassen zu wollen" (206). Daher war es auch in der Diskussion über das dogmatische Problem mehrmals nötig zu erklären, „daß es bei dem Bemühen um ein neues Ver-

[1] **Jungfrauengeburt gestern und heute.** Mariologische Studien Bd. IV. Hrsg. von Hermann Josef Brosch und Josef Hasenfuß. Essen: Verlag Hans Driewer 1969. 237 S.; Ln DM 32,—.

U. MÜNSTER
- 7. APR. 1971

ständnis des Glaubensinhaltes nicht um eine Elimination von Glaubensartikeln, sondern um ihre Interpretation geht" (212), vielleicht um eine Neu-Interpretation, die das Glaubensgut nicht schmälert, sondern ihm eine tiefere Dimension verleiht. Hat nicht das bisher im Vordergrund stehende biologische Verständnis der Christusgeburt aus der Jungfrau den Blick allzusehr von dem heilsbedeutsamen, christologischen Gehalt abgelenkt? Natürlich ergab die Diskussion keine einheitliche Meinung. Ihr Sinn war, das Problem in sachlichem und aufrichtigem Gespräch von den verschiedenen Seiten her anzugehen. Das scheint wirklich geschehen.

Die einzelnen Referate der Tagung behandeln in einer ersten Gruppe Fragen und Probleme, bringen sodann Antworten seitens katholischer Exegeten und schließlich die Antwort eines Dogmatikers.

I. J. Hasenfuß untersucht das Thema Jungfrauengeburt religionsgeschichtlich und geht dabei von der bekannten Kontradiktion aus, die zu dieser Frage zwischen dem LThK (Beispiele für eine Jungfrauengeburt im eigentlichen Sinne fehlen vollständig) und dem RGG (Der Gedanke der Jungfrauengeburt ist außerhalb des Christentums überraschend weit verbreitet) besteht. Nach seiner Ansicht hat die vergleichende Religionsgeschichte der Geburt des Herrn aus dem göttlichen Pneuma durch die jungfräuliche Mutter Maria nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen, ... trotz mancher äußeren Ähnlichkeiten (22). Wenigstens lasse sich nicht beweisen, daß von der heidnischen Umwelt ein solcher Einfluß in die evangelische Berichterstattung gekommen ist. Die genannte Hypothese sei aber auch nicht absolut auszuschließen. „Jedenfalls aber ... darf bei einer Annahme dieser Hypothese die Historizität der evangelischen Berichte über die Jungfrauengeburt Christi nicht ausgeschlossen werden" (23). Was mit Historizität gemeint ist, scheint hier wie an anderen Stellen der Studien nicht sonderlich klar, weil „faktisch" mit „historisch" und schließlich mit „biologisch" gleichgesetzt wird.

Mit dem allgemeinen Einfluß des Heidentums und der Apokryphen auf die Marienverehrung befaßt sich G. Söll. Er unterscheidet zwischen legitimen und illegitimen Funktionen des Paganismus im Hinblick auf die Marienverehrung (Apotheose, Mißverständnis des Titels „Corredemptrix" usw.). Auch die Apokryphen werden für gewisse Fehlentwicklungen des Marienkultes verantwortlich gemacht. „Aber die lehrende und betende Kirche als Ganzes bewies immer wieder ein untrügliches Gespür für das Wesentliche und Legitime an diesem Zweig katholischer Frömmigkeit" (33).

Einen vorzüglichen Überblick über die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauß bietet H. M. Köster. Hier gewinnt der Leser einen Einblick in die Vielschichtigkeit der Fragestellungen, wie sie meines Wissens von katholischer Seite aus noch niemals vorgelegt worden ist (absichtlich oder wegen des mangelnden Kontaktes zwischen den Konfessionen?). Dabei hat Strauß fast alle kritischen Beobachtungen der späteren Bibelwissenschaft zum Thema schon vorweggenommen. K. gibt für die verschiedenen Richtungen einige repräsentative Beispiele, „die Reihe jener, welche die Jungfrauengeburt bei Mt und Lk verstanden als ein von Menschen formuliertes Anschauungsbild einer religiösen Idee, und die Reihe jener, die diesen Ausdruckswert der Jungfrauengeburt keineswegs leugnen, sie aber allererst für ein von Gott gewirktes geschichtliches Ereignis betrachten" (41). Es zeigt sich einerseits, daß auch etliche Katholiken auf der erstgenannten Linie lagen (freilich mit dem Lehramt in ernste Schwierigkeiten gerieten), anderseits auch etliche Protestanten mehr die zweite Tendenz verfochten. Dazu gehören u. a. B. Weiß, Th. Zahn und K. Barth. Nach Vorlage einiger redaktionsgeschichtlicher und literarkritischer Anmerkungen schließt K.: „Es wird sichtbar, daß hinter der Diskussion um die Jungfrauengeburt ein ganz allgemeines theologisches Erkenntnisproblem steckt" (57). Besonders dankbar ist man für die beigefügten Anhänge einer Literaturübersicht und besonders revelanter Dokumente, weniger für das Schema der erfolgten Stellungnahmen (weil es nicht vollständig sein kann).

Nur Fragen und Probleme vorlegen und nicht mehr (108) will auch H. Döring mit seinem Beitrag „Jungfrauengeburt in neuer Sicht?" Er tut aber m. E. mehr, denn seine scharfsinnigen (nicht immer glücklich formulierten, z. B. 106: „ein Ereignis ... das sich anders zugetragen hat und nun so gedeutet wird") Überlegungen erweisen die Fragwürdigkeit bestimmter (traditioneller) Positionen in einer Weise, die Antwort erheischt. Einige Beispiele: „Mit dem Einwand, die Kirche habe mit ihrem verbindlichen und unfehlbaren Interpretationswort die Aussagen der Heiligen Schrift eindeutig festgelegt, wird man hier nicht viel weiterkommen; denn es steht ja gerade zur Debatte, ob dieses Interpretationswort der Kirche nicht selbst wieder mehrschichtig ist und deshalb nicht in unserer Zeit einer erneuten Interpretation bedarf" (99). Gegen Ratzingers Behauptung der Widersprüchlichkeit eines solchen Versuches (man wolle den Glauben retten, indem man ihn entleibliche), fragt D. mit Recht, ob Gott nicht auch „leibhaftig" am Werke wäre, „wenn er sein Heilswerk mit Menschen vollbringt ..., wenn Jesus durch die Mitwirkung des Mannes empfangen worden wäre" (106). Das Problem bleibe auch dann bestehen, wenn wir davon ausgehen, daß es sich um ein ausdrückliches Dogma der Kirche handele. „Muß nicht in einem größeren Verstehenshorizont erneut verbindlich interpretiert werden?" (107). Wer die Frage so stelle, habe nicht die Absicht, die Jungfrauengeburt ins Symbolische abzuschieben, er frage vielmehr nach der Wahrheit der christlichen Symbole, nicht um Tillichs Auffassung darüber („Also muß dieses Symbol aus innersymbolischen ... Gründen abgelehnt werden") einfach zu übernehmen (95), sondern um auf dem Hintergrund seiner Theologie (die D. verständnisvoll anführt und erläutert) die Problematik der herkömmlichen Mariologie ins Bewußtsein zu heben. Mit K. Rahner bleibt er dabei: „Die Differenz, die zwischen dem gemeinten Aussageinhalt und der Seh- und Aussageweise immer obwaltet, ist heute deutlicher und reflexer gegeben. Das gilt nicht nur für ‚transzendente' Glaubenswirklichkeiten, sondern auch für Aussagen über geschichtliche Wirklichkeit unserer Heilsgeschichte" (108).

II. Die alttestamentlichen „Belegstellen" für das Verständnis der Jungfrauengeburt überprüfen J. Schildenberger und H. Haag, freilich, was die Auslegung von Jes 7,14 angeht, mit konträrem Ergebnis. Worin besteht das vom Propheten angekündigte Zeichen? Sch. erklärt: „Das Wort *'almāh* muß genauso wie an den anderen behandelten Bibelstellen eine Jungfrau bezeichnen, und zwar eine, die als Jungfrau ohne Zutun eines Mannes den Immanuel empfängt und gebiert; denn nur in diesem Fall ist sie ein Drohzeichen für Ahas, und ein solches muß es sein, weil Gott das Zeichen im Zorn gegen ihn gibt" (131). „Das Zeichen ist die Jungfrau — Mutter als Retterin des Hauses David aus größter Schmach und Vernichtungsgefahr" (131). Haag hingegen, der wertvolle Hinweise einer Arbeit von R. Kilian verdankt, geht davon aus, daß „die 'almāh im Augenblick, in dem das Wort gesprochen wird, schon schwanger (ist) und der Geburt ihres Kindes entgegen (sieht)" (141). „Da es sich aber um ein Drohorakel handelt, so muß dessen Schwerpunkt auf den Vs. 15—17 liegen, in der Zukunft des Knaben ...: Er wird in seinen Kindesjahren die Verwüstung des judäischen Landes erleben. Das wird das Zeichen sein ..." (142). „Die Überbewertung von Vs. 14 in der christlichen Auslegung ist der Zitierung des Verses in Mt 1,22f. zuzuschreiben" (143). In seinem religionsgeschichtlichen Beitrag hatte auch Hasenfuß schon erklärt: „Den Juden war in der Auslegung von Is 7,14 die Jungfrauengeburt des messianischen Heilskindes fremd" (22). Folglich wird man den Ausführungen von Haag weit eher zustimmen können, zumal Schildenberger die Problematik der möglichen Symbolsprache überhaupt nicht zu sehen scheint.

Die Jungfrauengeburt im NT behandelt J. Michl. Zum Matthäusbericht erklärt er: „Die Frage, wieweit die einzelnen Züge der Erzählung einen historischen Hintergrund haben, berührt nicht die Tatsache, daß der Evangelist von der jungfräulichen Empfängnis Jesu überzeugt war. Er kannte eine Tradition dieses Inhaltes und sah sie in einem geschichtlichen Ereignis begründet. Ob er mit dieser Meinung recht hatte oder sich täuschte, kann von den Ausführungen des Evangelisten her wohl kaum entschieden werden" (171f). Auch von Lukas lasse sich mit Sicherheit sagen, daß er die Jungfrauengeburt für eine Tatsache gehalten hat (173). Nach Überprüfung des heidnischen und jüdischen Analogie-Materials schließt M. jedoch sehr vorsichtig: „Hier werden Grenzen der historisch-kritischen Exegese sichtbar, die eine Entscheidung verhindern" (183), obwohl er sich in der Frage als katholischer Theologe keine Änderung der bisherigen Lehre vorstellen kann.

E. Nellessens an sich recht aufschlußreicher Beitrag über die Verkündigung der Menschwerdung in Mt 2 enthält zum Problem der Geburt aus der Jungfrau nichts wesentlich Neues. „Auch das 2. Kapitel bringt den Sachverhalt auf seine Weise zum Ausdruck, indem es 2,11 von dem ‚Kind mit Maria, seiner Mutter' und dann noch viermal vom ‚Kind und seiner Mutter' spricht" (201). Was freilich das Problem der Historizität angeht, so meint N., die jungfräuliche Empfängnis Jesu sei prinzipiell nicht historisch nachweisbar, müsse also bei einer Aufzählung historischer Kernpunkte außer Betracht bleiben. „Um so bedeutsamer ist allerdings auch hier das voneinander unabhängige Zeugnis beider Evangelisten bzw. Traditionsstränge für den Glaubenssatz, der als Aussage über ein Faktum verstanden wird" (203).

Daß andere katholische Exegeten auch die Aussageabsicht der Evangelisten wesentlich differenzierter beurteilen als Michl und Nellessen in ihren Beiträgen zu sehen vermögen, bezeugt inzwischen in hervorragender Weise A. Vögtle in der Zeitschrift Bibel und Leben 11 (1970) 51–67 unter dem Titel „Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte". Die Frage, welche religionsgeschichtlichen Faktoren und Motive zu der möglicherweise erst urchristlichen

Aussage der geistgewirkten Empfängnis führen konnten, kommt für ihn erst als Schlußfrage in Betracht. „Die erste und grundlegende Frage, die freilich gern kurz abgetan wird, lautet: Läßt sich unter der Voraussetzung, daß die Aussage von der geistgewirkten Empfängnis auf historischer Überlieferung beruht, ihre auffällige Bezeugung im Neuen Testament einigermaßen befriedigend erklären – oder aber nicht?" (56) Nicht nur die Nichterwähnung derselben außerhalb der beiden Großevangelien fordert die Frage heraus, „sie wird auch nahe gelegt, sogar aufgedrängt durch den kaum abweisbaren Umstand, daß zwei (schon vorpaulinische) christologische Konzeptionen in fühlbarer Spannung zur Aussage der geistgewirkten Empfängnis stehen" (59). Außerdem wird diese erstaunlicherweise „noch auf der Ebene der lukanischen Redaktion in der Fassung zeitlich nachfolgender Szenen wie besonders der Weihnachtsgeschichte und der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus ignoriert" (61). Schließlich ventiliert Vögtle auch noch die Frage, ob nicht christliche Kreise „durch eine in Täuferkreisen kursierende Erzählung über die Ankündigung des wunderbaren Umstands der Geburt des Johannes ... mitveranlaßt werden konnten, für Jesus ein überbietendes Analogon, das seiner Gottessohnwürde entsprechend höhere Wunder der geistgewirkten Empfängnis, zu beanspruchen" (64). Erklärt sich nicht vieles am ungezwungensten bei der Hypothese, daß die Szenen, die von einer Jungfrauengeburt berichten, nicht in historischer Überlieferung wurzeln, sondern verschiedenen Stufen und Ansätzen der christologischen Reflexion entsprungen sind? (62)

III. Kann die Dogmatik eine definitive Antwort geben? Der 4. Bd der Mariologischen Studien schließt mit einem Referat vom M. Schmaus, der zunächst in einer allgemeinen Überlegung das Verhältnis von Dogmatik und Exegese skizziert, sodann über das Problem der jungfräulichen Empfängnis in der Sicht der Dogmatik nachdenkt und endlich die Frage der Jungfräulichkeit in und nach der Geburt bespricht. Seine entscheidenden Positionen lauten: „Die hier vorgelegten kirchlichen Texte zeigen, daß es bezüglich der jungfräulichen Empfängnis Marias zwar zahlreiche Glaubensaussagen gibt, daß aber keine Definition im technischen Sinne vorliegt" (29). „Es wäre jedoch irrig und verhängnisvoll, daraus den Schluß zu ziehen, daß keine zuverlässige kirchliche Glaubensaussage vorliegt" (ebd.). Zusammenfassend erklärt er nach Abwägung etlicher Dokumente und Bekenntnisformeln: „Für das Verständnis des kirchlichen Glaubens ist die Jungfräulichkeit im ganzheitlichen Sinne zu verstehen. Das biologische Moment kann nicht ausgelassen werden. Es darf jedoch nicht isoliert werden. Mit ihm verbindet sich unlöslich die Glaubens- und Gehorsamshingabe Marias an Gott ... Die Jungfräulichkeit darf weder einseitig spiritualistisch noch einseitig biologisch verstanden werden" (233). Dokumente, die über den Zusammenhang der ekklesiologischen und mariologischen Mysterien reflektieren, werden von Schm. nicht vorgelegt.

Eine ausführliche Kritik des Buches erübrigt sich, da sich die einzelnen Studien wegen ihres unterschiedlichen Fragehorizontes gegenseitig relativieren und korrigieren. Gerade deshalb kann man für ihre Veröffentlichung nur dankbar sein, weil sie eine seit langem überfällige Problematik frei und offen nach vielen Seiten hin diskutieren. Daß die Diskussion nicht abgeschlossen ist, kann nach Durchsicht der einzelnen Beiträge und nach Berücksichtigung der objektiven Schwierigkeiten des dogmengeschichtlichen Befundes nicht verwundern. Vielleicht könnten vier kurze Bemerkungen ein wenig weiterführen.

a) Auffällig ist, daß eine eingehende Würdigung des 8. Kapitels der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *„Lumen gentium"* fehlt. Dieses enthält eine ganze Reihe von mariologischen Aussagen, die das Geheimnis der Kirche und das Geheimnis Mariens zu verbinden wissen: „Auch sie ist Jungfrau, da sie das Treuewort, das sie dem Bräutigam gegeben hat, unversehrt und rein bewahrt und in Nachahmung der Mutter ihres Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes jungfräulich einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe bewahrt" (64). Christus wurde nämlich „dazu vom Heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau geboren, daß er durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse" (65). Im Lichte einer gut patristischen Ekklesiologie könnten auch die mariologischen Mysterien an Verständnis gewinnen.

b) Merkwürdig ist ferner, daß manche Theologen offenbar allen möglichen Schriftstellern eine vielschichtige Bild- oder Symbolsprache zutrauen, angesichts der Evangelien jedoch – belastet freilich von einer allzu rudimentären Exegese und Hermeneutik – solche Möglichkeiten gar nicht richtig in den Blick bekommen. Immer noch wird häufig „Geschehnis" einfach mit dem gleichgesetzt, was die Kirchenväter *superficies historica* nannten. Die hermeneutische Frage sollte heute in der Theologie erstrangig behandelt werden.

c) Das Jungfräulichkeits-Ideal des Ordensstandes ist für viele mit dem biologischen Verständnis der Christusgeburt aus der Jungfrau verbunden. Man fürchtet oft unbewußt ein Zusammenbrechen dieses Ideals, falls die Kindheitsgeschichten der Evangelien „spiritualistisch" gedeutet würden. Es müßte gezeigt werden, daß christliche Ehelosigkeit auf diese Weise nicht weniger, sondern besser motiviert wäre.

d) Man lese, was das LThK (1963, VIII, 118) unter dem Stichwort „Parthenogenese" (nicht Jungfrauengeburt) zu sagen weiß.

Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens, hrsg. v. H. Schlier, E. v. Severus, J. Sudbrack u. A. Pereira. Würzburg: Echter-Verlag 1968. 397 S.; Ln DM 34,—.

Dem gewichtigen Band ist der Anlaß seines Erscheinens kaum anzusehen. Das Schrifttum von P. Wulf, der 1968 60 Jahre alt wurde, (eine eindrucksvolle Aufzählung seiner Veröffentlichungen findet sich, nach Stichworten geordnet, auf den Seiten 351–366 des hier angezeigten Buches) ist ganz der „Erneuerung des geistlichen Lebens" gewidmet; das ist auch die ausdrückliche Grundabsicht der hier zu seinem Geburtstag gesammelten 26 Beiträge. Sie unterstreichen die Bedeutung des Lebenswerkes von Friedrich Wulf dadurch, daß sie dessen Intention von verschiedensten Ansätzen und mit unterschiedlichen Methoden aufgreifen. Bibliker, Historiker, Systematiker kommen zu Wort; ebenso gewichtig sind die Beiträge der Praktiker; die Aufsätze können zwar von ihren Autoren her in etwa so klassifiziert werden; erfreulich ist aber, daß die Durchführung zeigt, daß weder „reine" und daher blasse Theorie auf der einen Seite noch andererseits reflexionslose Praxis geboten wird.

Es ist nicht möglich, in einer Besprechung die verschiedenartigen Beiträge einigermaßen inhaltlich wiederzugeben, geschweige denn im einzelnen kritisch zu beurteilen. Ich begnüge mich, mit herausgegriffenen Gedankensplittern auf einzelne biblisch-systematische Beiträge hinzuweisen und die übrigen nur kurz vorzustellen; die unvermeidliche Subjektivität dieses Verfahrens nehme ich dabei in Kauf.

Nach einer Einleitung von Bischof Carl Josef Leiprecht, der einen Rückblick auf die Konzilstätigkeit von P. F. Wulf bietet, setzt sich J. Sudbrack mit dem Thema „Moderne Schriftauslegung und Frömmigkeit in unserer Zeit" auseinander (11–26). Nach einer Erwähnung neuerer hermeneutischer Bemühungen formuliert er die These: „Das Wort der Heiligen Schrift steht also nicht als Vermittler zwischen Jesus Christus und den Menschen, sondern ist der Ort, wo sich Jesus (in der vollen Wirklichkeit des verherrlichten Herrn!) im und durch den Geist in das Verständnis der Gläubigen hinein ausspricht." Die weitere Entwicklung verdeutlicht die doppelte Ausrichtung, in der die Schrift gelesen werden muß:

„Diese Vielfalt der Standpunkte aber, die Entfaltung in verschiedene Sichten, die immer notwendig ist, um eine lebendige Person einigermaßen adäquat darzustellen, heißt: Kirche. Man hat sie ja in unseren Tagen definiert als die Gemeinschaft der auf den Herrn blickenden Gläubigen. Wer die Schrift so lesen will, wie sie gelesen zu werden verlangt, muß beides vollziehen: sich erstens eingliedern in das Gespräch der Kirche, primär dort, wo das Gespräch in der Schrift sich niedergeschlagen hat, und sich abmühen um den genuinen Sinn der Heiligen Schrift, in welcher Anstrengung das innere Leben der Kirche aller Zeiten sich formte; zweitens hinblicken auf den Herrn, der mehr ist als all unser menschliches Bemühen und nur in personaler Anerkennung, in Frömmigkeit zu erreichen ist."

Im letzten Abschnitt zieht Sudbrack die praktischen Konsequenzen aus seinen Vorüberlegungen unter den Stichworten: „Ehrfurcht vor dem Wort", „Eintreten in typologische Zusammenhänge", „Fruchtbarkeit des geschichtlichen Wortes", „Entfaltung der *ipsissima vox Jesu*" (22–26).

Nach dem spirituell-hermeneutischen Beitrag Sudbracks kommen die Exegeten zu Wort. N. Lohfink findet Beziehungen von der Problematik des Kohelet-Buches zur Gegenwartsituation unter der Über-

schrift „Technik und Tod nach Kohelet" (27—36). Er faßt sein Ergebnis folgendermaßen zusammen:

„Doch wie löst sich der königliche, für die ganze Menschheit in ihren höchsten Möglichkeiten der Wissenschaft und Weltgestaltung stehende König im Blick auf den unvermeidlichen Tod und die nie zu tötende Freiheit von der ihm dadurch letztlich niemals bleibenden selbstgeschaffenen Welt? Nicht, um es gleich zu sagen, indem er flieht oder indem er die Welt nicht mehr aufbauen will. Wohl aber, indem er nichts von der Verbissenheit hält, die über die Arbeit für die bessere Zukunft den schon möglichen Genuß der guten Gegenwart vergißt."

F. J. Schierse schreibt über die „Oster- und Parusiefrömmigkeit im NT" (37—57). Er sieht in der Osterfrömmigkeit das „unterscheidende, besondere Merkmal jeder christlichen Spiritualität" (38). Es zeigt sich, daß die Osterfrömmigkeit nicht von der Erwartung der Parusie getrennt werden kann: „Auferstehung und Wiederkunft sind die beiden Brennpunkte, um die alles christliche Leben kreist, bald mehr von dem einen, bald mehr von den anderen angezogen." (38) In den verschiedenen Schriften des NT geht Schierse dieser Grundpolarität der christlichen Spiritualität nach; er beginnt mit der paulinischen Theologie, skizziert dann die synoptischen Konzeptionen in dieser Frage und schließt diesen Abschnitt mit der johanneischen Auffassung. Den Abschluß des Beitrages bildet eine Darstellung über Parusieerwartung und Passahnacht (55ff).

H. Schlier erschließt unter der Überschrift „Eine Adhortatio aus Rom" die Botschaft des ersten Petrusbriefes (59—80), er selbst faßt seine Darlegung am Schluß zusammen:

„Im ganzen ist also unser Schreiben ein eindringlicher Ruf an die Christen, in ihrer vielfältigen Angefochtenheit auf dem eingeschlagenen Weg des Glaubens und der Hoffnung im konkreten Gehorsam des Rechttuns und des Leidens zu bleiben und von der Gnade zur Gnade zu eilen. Dazu werde sie als das Volk Gottes, als die Herde und das Haus Gottes daran erinnert, was alles ihnen von Gott her in Jesus Christus durch das Evangelium in der Kraft des Geistes widerfahren ist, wofür sie ja auch in der Taufe versiegelt worden sind: in Summe die Gnade als den ewigen, jetzt noch verborgenen, dann aber sich offenbarenden Willen Gottes. Dazu wiederum wird ihnen aber bezeugt, welches diese Gnade ist: jene erbarmende Zuwendung Gottes zu den Menschen in dem Gottesknecht Jesus Christus, der alle Ungerechtigkeit der Sünde mit in sein Sterben genommen und von den Toten erweckt und in die Macht Gottes erhöht, aus unserem bisherigen unwirklichen Leben ausgelöst hat."

O. H. Pesch eröffnet unter dem Thema „Luthers Kritik am Mönchtum in katholischer Sicht" (81—96) eine Reihe historischer Beiträge, die von verschiedenen geschichtlichen Ausgangspunkten Anregungen zu spirituellen Problemen unserer Tage geben können. Die bohrenden Fragen Luthers an das Mönchtum seiner Zeit, für deren Beantwortung die Theologie des 16. Jahrhunderts das Rüstzeug nicht besaß (vgl. 94f), sind geeignet, die Grundintentionen mönchischer Existenz zu reflektieren. Der Sinn der Gelübde, des Lebens nach der Regel, die Unterscheidung von Gebot und Rat müssen neu bedacht werden. Hans Wolter befaßt sich mit den Beziehungen des Ignatius von Loyola zur reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts (97—106); er bringt einen Vergleich der Haltung des Ignatius mit den Absichten und Methoden der Reformatoren, wobei er sich besonders auf die Regeln zur kirchlichen Gesinnung stützt, die im Exerzitienbüchlein des Heiligen zusammengefaßt sind. Auf den Seiten 107—126 schreibt St. Pfürtner über die indirekte Auswirkung der Reformansätze Luthers auf dem 2. Vatikanischen Konzil. Reformation und Reform des II. Vatikanum. M. Bernards berichtet unter der Überschrift „Theologiestudium als Glaubenshilfe" (127—138) von einer Problemsituation im vorigen Jahrhundert, von der sich manche Parallelen ergeben zur heutigen Problematik. Vom Schweigen des Buddha und den geistlichen Übungen des Ignatius v. Loyola handelt H. Waldenfels. Hier steht die Einübung bestimmter geistlicher Vollzüge im Mittelpunkt (139—152).

Mehr systematische Aufsätze bieten dann J. A. Jungmann, der über „Gott unser Vater in der Glaubensverkündigung" schreibt (153—160), J. Auer, der eine relativ ausführliche „Kleine Theologie des Kreuzes" entwickelt (161—174), K. Rahner, der mit der Betonung des Gebetes des Einzelnen in der Liturgie der Kirche (189—99) bei Liturgikern vermutlich Widerspruch hervorrufen würde (ich zitiere: „Es braucht ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis zwischen amtlich liturgischem und „privatem" Gebet nicht geleugnet zu werden, aber vom Wesen der Kirche her ist zu sagen, daß dem „privaten Gebet eine letzte Priorität vor dem amtlich liturgischen zukommt und auch nachher dessen Grund und innere Mitte bleibt"), aber in der Intention akzeptiert werden kann, daß auch im Vollzug des gemeinsamen mehr der persönliche Glaubensvollzug eines jeden einzelnen das ist, worauf alles andere hingerichtet sein muß.

Es folgen einige Beiträge über Theorie und Praxis der Meditation von E. von Severus („Die Meditation der Christen", 199—203), M. Kehl („Zur Theologie des Meditationsgespräches", 205—213), Jos. Metzinger („Zur Praxis des Meditationsgesprächs", 215—22), Joh. Bours („Bildmeditationen", Erfahrungen zur Praxis" — mit guten Beispielen, 223—235).

Dem Thema von der Meditation ist das der geistlichen Dichtung verwandt, die aus der Meditation stammend zu ihr hinführen kann: P. K. Kurz veröffentlicht einige Gedichte, die dieser Intention dienen (237—249). Mit meditativen Gedanken zu den „Strukturen christlicher Vollendung" schließt sich L. Boros an (251—262).

Den Schluß des Bandes bilden eine Reihe von Beiträgen zur Erneuerung des Ordenslebens, zwei von ihnen widmen sich dem Thema mit dem Blick auf die gesamte geistliche Erneuerung der Orden: Leclercq, 263—282; M. Brüning (283—300). Zwei befassen sich speziell mit der Realisierung der Armut (H. Bacht, 301—316; J. G. Gerhartz, 317—332) und der letzte wendet sich der Überwindung der Krise im Ordensleben zu (A. Grillmeier, 333—350).

Die weitgespannte Thematik der hier gesammelten Beiträge ist ein Spiegelbild der vielschichtigen Bemühungen von P. Wulf, der sich von verschiedenen Seiten her um die Erneuerung des geistlichen Lebens in der Kirche bemüht hat.

Münster. Bernhard Fraling.

Ziegler, Adolf Wilhelm: **Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch. 1. Band. Geschichte.** Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit. München: Manz-Verlag 1969. 485 S.; Ln. DM 48,—, kart. DM 44,—.

Es ist das Ziel dieses auf drei Bände berechneten Handbuchs, Wesen und Erscheinungsformen von Religion und Kirche in ihrem Verhältnis zu Theorie und Praxis der Staaten und umgekehrt darzustellen und zu überdenken. Im ersten Band, der hier anzuzeigen ist, legt der Verfasser das universalhistorische Fundament. Er verfolgt sein Thema durch die Geschichte der Menschheit, angefangen von der Prähistorie. In den Reichen des Altertums war der religiöse Kult vorwiegend „eine Lebensäußerung der sozialen Gemeinschaft und des politischen Gemeinwesens" (76). Christus brachte dann die Differenzierung, wie der Verfasser nachdrücklich hervorhebt: Kult und Religion sind „in Christus zu einer selbständigen Existenz gelangt" (78). Daraus entsprang die Forderung der Freiheit für das Gewissen und das christliche Bekenntnis. Andererseits anerkennt die christliche Botschaft den positiven Wert des Staates, der jedoch kein absoluter ist. Daß sich der Altkirchenhistoriker Ziegler mit besonderer Aufmerksamkeit der vorgenommenen Thematik in der frühen Kirchengeschichte und bei den Kirchenvätern widmet, ist verständlich (89–182). Er erweist sich aber auch als bedeutender Kenner der Entwicklungen in der byzantinischen und slawischen Welt.

Dem Rezenzenten gefiel u.a. das besonnene Urteil über die vieldiskutierte Konstantinische Wende (128), der Hinweis auf das katholische Selbstbewußtsein gegenüber dem Staat bei Hilarius von Poitiers (146), die Hervorhebung der weniger bekannten slawischen Völkerwanderung. — Das Martyrium Polykarps von Smyrna gehört wohl tatsächlich in die Regierungszeit Marc Aurels (161—180); dann darf aber als Todesjahr nicht 156 angegeben werden (94). Zum persönlichen Verhalten der heidnischen römischen Kaiser gegenüber den Christen wäre noch J. Moreau, Die Christenverfolgungen im römischen Reich, Berlin 1961, von einigem Nutzen gewesen. Die Interpretation des Klemensbriefes läßt zu wenig erkennen, daß das Schreiben als Gemeindebrief, in dem der eigentliche Verfasser ganz im Hintergrund bleibt, gelten wollte.

Auf dem weiteren Weg seiner geschichtlichen Darstellung betrachtet Ziegler das Mittelalter und die beginnende Neuzeit. In unaufdringlicher Weise ist er immer wieder bestrebt, landläufige Vorurteile durch möglichst objektive Wertung der Geschichtsfaktoren und der jeweiligen Situationen zu beheben. Dies gilt etwa von dem ausgewogenen Urteil über das Ottonische System einerseits und die nicht nur politischen, sondern auch religiös fundierten „Machtansprüche" der Päpste andererseits. Die Behandlung des Kolonisationszeitalters im Zusammenhang mit dem Missionsrecht erfolgt eingehender als man sonst zu lesen pflegt (327—340). Die weitere Neuzeit begann mit ihren einschlägigen Ideen und Maßnahmen die Rechte und die Freiheit der christlichen Kirchen wieder einzuschränken; wenigstens ist dies der vorherrschende Eindruck. Die Menschenrechte und der Toleranzgedanke setzten sich in Europa und Amerika nur allmählich durch. Doch löste die Französische Revolution im Abendland früher oder später auch neue Annäherungen von Politik und Religion aus. Das Bild des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und seiner nationalstaatlichen und sozialen Entwicklungen ist jedoch keineswegs einheitlich. Die von Liberalismus, Antiklerikalismus, Leninismus und Nationalsozialismus ausgelösten Bewegungen und ihr Kampf gegen Religion und Christentum gehören bereits der jüngsten Geschichte an.

Ein vollständiges Referat über die Stoffülle des Bandes kann hier nicht geboten werden. Der Verfasser hat reiches Material verarbeitet und die Vielfalt der geschichtlichen Begegnungsmodi von Religion, Kirche und Staat in einer Weise, wie es bisher in diesem Rahmen eigentlich noch nicht geschehen ist, transparent

gemacht. Von aktuellem Interesse sind u. a. die gewährten Einblicke in die Stellung der Priester in den verschiedenen Gesellschaften und Staaten, in die Geschichte des Schulwesens, in die historischen Ansprüche von Christentum und Kirche auf Freiheit gegenüber dem Staat. Gewichtig ist letztlich die Einsicht in die Notwendigkeit der Religion für Gesellschaft und Staat, auch wenn speziell für den Christen immer eine Spannung zwischen diesseitsbezogenem Realismus und eschatologischer Hoffnung bestanden hat.

Würzburg. Joseph A. Fischer.

Siegmund, Georg: **Buddhismus und Christentum.** Vorbereitung eines Dialogs. Frankfurt a. M.: Knecht 1968. 313 S.; Ln DM 17,80.

Dies Buch gehört nicht zu der Modegattung „Theologie der Religionen", der Verfasser entdeckt keine „anonymen Christen" im Buddhismus, und der Dialog, zu dem das Buch vorbereiten möchte, ist nicht der modische „Dialog in der pluralistischen Gesellschaft". Wenn auch nicht so lebendig und kenntnisreich, möchte es ein Gespräch vorbereiten etwa in der Art, wie Clemens von Alexandrien es in seinem *Protreptikós* getan hat. Das heißt: Es geht dem Verfasser um die Wahrheit. Darum scheut er auch die Kritik nicht, und hier liegen vielleicht die besten – seit ein paar Jahren unzeitgemäßen, aber darum umso notwendigeren – Beiträge des Buches.

Einige Zitate:

„Jesus Christus ... forderte ... Buße ... An ihm schieden sich die Geister. Er kam als das Licht in eine Welt, in der viele die Finsternis mehr liebten als das Licht. So wird es auch beim heute einsetzenden Ringen mit östlicher Geistigkeit nicht bloß um ‚Information' gehen, um ein Ausräumen gegenseitiger Vorurteile" (also nicht um „Dialog in der pluralistischen Gesellschaft", könnte man kommentierend hinzufügen), „sondern um Entscheidungen, die — genauso wie in der westlichen Welt — nach der einen oder anderen Seite einer Alternative fallen" (21).

„Der Buddhismus unterscheidet nicht zwischen den zu bejahenden Natur-Antrieben des menschlichen Wesens ... und dem Mißbrauch der Freiheit in selbstsüchtiger Gier..." Darum „wird alles Streben mit Begierlichkeit gleichgesetzt, als Unwert verurteilt, als Leid stiftend verdammt..." (149).

„Eine falsche Vorstellung vom menschlichen ‚Ich' soll den Menschen im leidensvollen Ablauf der Welt, dem Samsara gefangen halten. Ein richtiger Kern ist" (hier vom Buddhismus) „falsch entwickelt. Nicht der Glaube an das Selbst-Sein des Menschen ist Ursprung des Leidens, sondern die ... Selbst-Sucht ... Dem Buddhismus fehlt diese Differenzierung des Denkens..." (152f).

Auch der Vergleich zwischen Buddha und Christus (259ff) ist, obwohl der Verfasser nicht der erste ist, der einen solchen anstellt, lesenswert.

Indessen – um auf die obige Gegenüberstellung zurückzukommen – wüßte nur der Verfasser so gut Bescheid über den Buddhismus, wie Clemens zu seiner Zeit den Hellenismus kannte! Manches Wesentliche, das in einer Einleitung christlich-buddhistischen Dialogs unbedingt zur Sprache kommen müßte, fehlt oder ist zu knapp behandelt, vor allem die buddhistische Mitleidsethik. Manche notwendigen Differenzierungen sind unterlassen, z. B. die zwischen Mahāyāna und Hīnayāna, während doch das letztere in der Form des Theravāda in mehreren Ländern Asiens noch sehr lebendig ist.

Wenn der Verfasser von der buddhistischen Leugnung der „Seele" spricht (161ff), andererseits aber, C. G. Jung folgend, vom Finden des „Selbst" im Zen spricht (195ff), so ist das arg verwirrend. Was soll hier, in buddhistischer Terminologie, „Selbst" oder Ātman" sein im Gegensatz zu „Seele"? Der Verfasser vergleicht den Buddha mit Sartre in peinlicher – und m. E. die Sache kaum klärender – Psychologisierung (25ff), wo doch ein (die Psychologie der Denker auf sich beruhen lassender) Vergleich des buddhistischen (naturalistischen) mit dem existentialistischen (egozentrischen, subjektreflexiven) Aktualismus ein erregend interessantes Thema wäre.

Der Verfasser sagt: „Die Eigenart des moralischen Übels als des einzigen, dem der Charakter der Unbedingtheit zukommt, wird verkannt" (153) – aber er verkennt, daß die große Leistung des Buddhismus in der Weltgeschichte des Geistes, neben der Versenkung, gerade in der Entdeckung des rein Moralischen besteht. Die Begeisterung über diese Entdeckung klingt selbst in den Inschriften des Königs Aśoka nach, der buddhistischer Laie war (wobei zu bedenken ist, daß Laienbuddhismus wesentlich Moral ist). Hier wäre ein Punkt, wo der Christ an eine Gemeinsamkeit anknüpfen könnte. Denn auch das Christentum ist in die Welt eingetreten mit einem Ruf zur sittlichen Reinheit und hat diesen Charakter seinem Wesen nach immer bewahrt (wenn dies Wesen auch in der gegenwärtigen Selbstzerstörung der Kirche von modischer Ideologie verunklärt wird). Freilich hat die Moral im Christentum eine andere Stelle als im Buddhismus. Darum ist der Christ einem buddhistischen Gesprächspartner die Frage schuldig: Kann der Buddha eigentlich ausreichend erklären, warum der Mensch sittliche Reinheit üben und Gutes tun soll?

Ganz unverständlich ist, wie der Verfasser dem Buddhismus die Lehre zuschreiben kann, er schiebe die „Weltverschuldung auf das Absolute" (155) oder auf das „Urwesen" (154) ab. Was für ein Absolutes oder Urwesen soll das in buddhistischer Redeweise sein?

Einige weitere Versehen mögen unerwähnt bleiben. Die Mängel des Buches wären auch ohne Kenntnis asiatischer Sprachen vermeidbar gewesen. Wer das Buch als einzige Information über den Buddhismus benutzt, dem kann es wegen seiner Mängel den Dienst nicht leisten, den der Untertitel verspricht. Wer aber bereits aus authentischeren Quellen Kenntnis vom Buddhismus hat, wird manche gute Anregung aus Professor Siegmunds Buch gewinnen können – gerade zu einer Zeit, wo Ideologen alle Religionen als „Die vielen Wege zum Heil" anbieten.

Münster. Paul Hacker.

Festgabe für Eduard Stakemeier. (Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Jg. 23, H. 2/3, S. 89—344.) Münster: Aschendorff 1969. 256 S.; br. DM 12,—.

Eduard Stakemeier, dem jüngst verstorbenen Paderborner Fundamentaltheologen und Konfessionskundler, Direktor des Johann Adam Möhler-Instituts und Mitherausgeber der Zeitschrift „Catholica", Peritus des Vaticanum II und Konsultor im „Sekretariat für die Einheit der Christen", haben Mitarbeiter des Möhler-Instituts und Herausgeber von „Catholica" diese Festgabe zu seinem 65. Geburtstag dargebracht. Sie ehren damit den „bleibenden theologischen Beitrag E. St.s zur ökumenisch ausgerichteten Theologie" (A. Brandenburg, 331), den dieser weit über den deutschen Katholizismus hinaus bekannte Theologe seit seiner ersten wissenschaftlichen Veröffentlichung, einer Arbeit über die tridentinische Rechtfertigungslehre (1937), bis zu seinem letzten großen Werk, einem Kommentar über die Offenbarungs-Konstitution „Dei verbum" des Vaticanum II (1962. ²1967), und seither geleistet hat (vgl. die Bibliographie: 327–330): Nahezu alle der zwischen evangelischer und katholischer Theologie zentral strittigen Themen sind von ihm im Lauf einer reichen Lebensarbeit aufgenommen und zugleich sachlich und gerecht wie ohne jede unangemessene Verharmlosung und falsche Irenik verhandelt worden. Hier verbinden sich, wie Albert Brandenburg in seiner Würdigung St.s (331–343) zutreffend hervorhebt, in eindrücklicher und vorbildlicher Weise „Offenheit im Verstehen des anderen und zugleich kirchliche Grundsatzfestigkeit im Gespräch mit ihm" (342).

Thematisch weit gespannt wie das theologische Interesse St.s sind auch die Beiträge dieser Festgabe: Paul-Werner Scheele, Glaube und Glaubensbegründung in der Sicht Johann Adam Möhlers (91—111); Rudolf Padberg, John Henry Newman als Prediger der kirchlichen Einheit (112—118); Heinrich Petri, Der Gedanke des Fortschritts in der Theologie Hermann Schells (119—135); Aloys Klein, Karl Jaspers über das Verstehen (136—146); Helene Gollowitzer, Drei Bäckerjungen [J. A. Möhler, Kl. M. Hofbauer, M. Klehsl] (147—153); Heinrich Fries, Das Lehramt als Dienst am Glauben (154—172); Bruno Schulz, Uransatz aller Wort-Theologie (173—186); Peter Bläser, Das Verhältnis von Schrift und Tradition bei Paulus (187—204); Heribert Mühlen, Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage? Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie (205—239); Heinrich Bracht, Die Mönchsprofeß als zweite Taufe (240—277); Albert Brandenburg, Tod Gottes (278—293); Gottlieb Söhngen, Der Geist der Einsicht und der Liebe (294—297); Hermann Volk, Predigt bei einem ökumenischen Gebetsgottesdienst (298—302); Lorenz Jaeger, Die ökumenische Bewegung an einem Wendepunkt. Zur theologischen Situation nach der Vollversammlung von Uppsala (303—326).

Der thematische Bogen, der hier durchschritten wird, ist – das zeigen schon die Titel der Beiträge – imponierend. Eindrücklich ist auch Niveau und Sachlichkeit. Von daher muß man diese Festgabe als gelungen und dem Geehrten würdig bezeichnen. Gleichwohl provoziert sie eine Reihe von Fragen und Einwänden, die sich weniger gegen den Band selbst noch gegen die in ihm als

modellhaft und „immer gültig" (Brandenburg, 342) apostrophierte kontroverstheologische Lebensarbeit St.s richten, sondern das Verständnis von „Ökumene" und „ökumenisch" betreffen, das hier sichtbar wird und, mehr oder weniger bewußt und explizit, leitend ist. Es sei erlaubt, diese Fragen und Einwände etwas ausführlicher zu entfalten, auch wenn damit vielleicht über die eigentliche Aufgabe einer Rezension (sofern man diese sehr eng faßt) hinausgegangen wird.

Hier wird ein „Ökumene"-Begriff vorausgesetzt und praktiziert, den man angesichts des gegenwärtigen (und zukünftigen!) Dilemmas des Christentums nur als privativ und restriktiv bezeichnen kann: „Ökumene", so scheint es, meint innerchristliche Gemeinsamkeit und Solidarität, hat die Kirche als konstitutiven Horizont alles Christlichen und darum auch als primäres Thema und zentrale Sorge christlicher Theologie im Auge (z. B. 95. 100. 103. 113. 162. 326. 342 u. ö.), ist eine Kategorie der Introversion, Exklusivität und Selbstgenügsamkeit. Es wird, einmal mehr, im Bann einer „Säkularisierungs"-These gedacht und operiert, die letztlich nichts anderes ist als die Fortsetzung der sich als exklusiv „in der Wahrheit" seiend und darum allein kirchlich und christlich verstehenden mittelalterlichen „Klerikerkultur" (Otto Brunner), nunmehr zwar interkonfessionell, ja zuweilen global ausgeweitet und bezogen, noch immer aber nicht willens und fähig, ihr Verhältnis zu den anderen Christentümern und vor allem zur „Welt" anders denn als dichotomes zu verstehen und zu vollziehen (z. B. 303ff., bes. 325f.). Wenn überhaupt, wird die ökumenische Verpflichtung allein als hermeneutische verstanden, d.h. unter der nichtdiskutierten Voraussetzung der prinzipiellen Unerschüttertheit des tradierten Kirchen- und Christentums, nicht aber seiner prinzipiellen Infragestellung. Kurz: Hier wird die Gegenwart, als neuzeitliche, immer noch als „andere" und „fremde" und darum als „Adressat" und „Objekt" gesehen und genommen, dem sich christliche Theologie zwar verpflichtet fühlt, dem sie aber kein anderes Recht zugesteht außer dem, hermeneutische Anstrengungen vom Christentum zu verlangen (wobei selbst diese sich noch dem Urteil „Interpretationstheologie" ausgesetzt sehen [Brandenburg, 288. 335]). Gelegentliche gegenläufige Ansätze, wie etwa die Feststellung, heute sei „der Glaube selbst" „radikal in Frage gestellt" und deshalb habe die ökumenische Besinnung auf ihn nicht nur auf die innerchristlichen Differenzen und Anfragen zu achten, sondern auch auf die „Fragen, die von außen her andrängen" (Scheele, 91), bleiben verbale Affirmation ohne jede Konsequenz und werden nicht durchgeführt. Daß Theologie ökumenisch nur ist als „Theologie für Heiden" (Karl Rahner), wird hier noch nicht einmal ansatzweise sichtbar.

Noch viel weniger scheint geahnt zu werden, daß heute, unter den Bedingungen der Neuzeit, nicht nur die „Welt" vom Christentum, sondern vor allem dieses von jener befragt und zur Rechenschaft und Verantwortung gezogen wird und daß Christentum und christlicher Glaube solcher Befragung nur dann standzuhalten in der Lage sein werden, wenn sie, aus Überzeugung und nicht zum Schein, sich selbst als hypothetisch, als sich selbst in Frage stellend verstehen und so in den Dialog mit dem Nicht-Glauben eintreten. Kriterium des Christlichen ist dann nicht mehr eine ihm eingestiftete Wahrheit (die doch als „absolute" letztlich immer abstrakt und nur als abstrakte „absolut" wäre), sondern seine geschichtlich-konkrete Rezipierbarkeit und Tragfähigkeit. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß jener „Klassiker" des modernen Katholizismus, der die Notwendigkeit „rationaler Verantwortung vor dem Forum der Welt" betont – nämlich Möhler –, diese Notwendigkeit in der „Unterscheidung von Gültigkeit und Überzeugungskraft eines Beweises" differenzieren und präzisieren zu müssen meint (Scheele, 108ff.): Das Geltenlassen nur der ersten Art von Beweis, die Ablehnung aber der zweiten beweisen, daß hier „Wahrheit" immer noch als „innere" und „objektive" verstanden wird. Eine solche Wahrheit aber, die ihre Gültigkeit allein dem eigenen System in seiner immanenten Logik und Stringenz verdankt, entbehrt für den Nicht-Glauben jeglichen Interesses und jeglicher Anziehungskraft: Was ihn interessiert, worauf er sich allenfalls versuchsweise einzulassen bereit und fähig ist, ist der überzeugende Eindruck, daß ihm hier, im geschichtlichen Überlieferungszusammenhang des Christentum, etwas angeboten wird, das „Sinn" hat und „Sinn" vermittelt, über dessen Sinnhaftigkeit und Tragfähigkeit aber allein er befindet – und zwar aufgrund konkreter Erprobung –, nicht aber eine christliche Theologie, die die Überzeugungskraft ihres Redens und Argumentierens der Objektivität ihrer Gegenstände und der immanenten Logik und Konsequenz deren Durchführung oder auch der Entschiedenheit ihres eigenen Engagements zuweist und von dort erhofft.

Gelegentlich blitzt etwas in dieser Richtung auf, so etwa bei der Analyse des Fortschritts-Denkens Schells: Wenn hier „zwischen Wahrheit und Fortschritt ein inneres Verhältnis wechselseitiger Forderung und Förderung" konstatiert wird (Petri, 125), so wird damit nicht nur dem Fortschritt ein Heimatrecht in Kirche und Theologie zuerkannt, sondern das (katholische) Christentum selbst als Prinzip solchen Fortschritts verstanden und verpflichtet. Von dieser Konzeption her (deren Übernahme als ganzer im übrigen wegen ihrer Prämissen und Inplikationen heute um ein Mehrfaches problematischer ist als schon zur Zeit ihrer Ausbildung!) wäre es möglich, eine Brücke zu schlagen zu der Situation des neuzeitlichen Christentums in einer Welt, die, im Gegensatz und Gegenzug zu der „Klerikalisierung" und „Verkirchlichung" der vor-neuzeitlichen Welt, sie selbst geworden ist, weil sie sie selbst werden und zu sich selbst kommen mußte, so daß sie nunmehr, um mit Schell zu reden, ebenso notwendiger- wie legitimerweise als das „Ergebnis ihrer eigenen Geschichte" (bei Petri, 120) und als nichts anderes erscheint. Diese fruchtbare Einsicht wird jedoch durch den vorliegenden Band als ganzen und vor allem durch die Ausführungen Brandenburgs wieder verschleiert und zurückgenommen: Wenn hier Möglichkeit wie Legitimität ökumenischer Theologie darin erblickt werden, daß diese mit Sicht auf die Kirche und in Beziehung auf sie unternommen wird, daß sie also – im Gegensatz und Widerspruch zu der angeblichen „Katastrophe in der evangelischen Theologie" – das „Wort Gottes" nicht als „freischwebendes Ereignis" ansieht und nicht darauf aus ist, „das Wort gelöst von der Kirche zu deuten", sondern in seinem kirchlichen Bezug (342), dann ist nicht einzusehen, wie auf diese Weise unter neuzeitlichen Bedingungen christliche Wahrheit und fortschreitende Geschichte zusammenfinden können. Aus diesem Grund ist auch nicht einzusehen, wie in dieser Weise, ökumenische Theologie zu begründen und zu betreiben, ein „immer gültiges Modell", das „Urmodell ökumenischer Theologie" erblickt werden kann (ebd.). So wird es stets nur zur kirchlichen Retrospektive als Introversion *kat' exochén* kommen, nicht aber zu einer solchen Prospektive, die allein in der Lage ist, dem Christentum unter den Bedingungen seiner (!) Gegenwart und Zukunft eine Chance zu verschaffen.

Münster. Klaus Haendler.

Kraus, Johann, SVD: **Im Auftrag des Papstes in Rußland.** Der Steyler Anteil an der katholischen Hilfsmission 1922—24. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, Heft 21) Steyler Verlag 1970. VI, 196 S.; br. DM 24,–.

Dieses Buch schildert uns ein oft in Vergessenheit geratenes Ereignis: die Hilfsmission des Heiligen Stuhles während der Hungersnot des Jahres 1922 und der darauffolgenden Jahre. Es bringt ein sehr ausführliches systematisches Material über die Wirksamkeit der vom Papst beauftragten Mission in Rußland während der Hungersnot. Im Zusammenhang damit wird auch die Lage der Christen im allgemeinen und speziell der katholischen in dieser Zeit geschildert. Man sieht, daß sich der Heilige Stuhl schon in den ersten Jahren nach der Revolution bemühte, mit der neuen Regierung ins Gespräch zu kommen, um die Lage der dortigen Katholiken zu erleichtern. Insofern wird durch das Buch die Vorstellung korrigiert, die katholische Kirche hätte bis zur Zeit des Papstes Johannes jegliche Kontakte zu Sowjetrußland abgelehnt. Andererseits ersieht man aus dem Buch, wie unnachgiebig und rigoros die Sowjetregierung schon damals jegliche Vorschläge ablehnte, die zur Besserung der religiösen Lage in Rußland hätten führen können. Die Hoffnung der in Rußland arbeitenden Patres, dort eine ständige Institution gründen zu können, die den russischen Christen dienen könnte, wurde dadurch vernichtet.

Der Verfasser, ein Steyler Missionar, hat scheinbar primär ordensgeschichtliche Interessen verfolgt. Deshalb ist der größere Teil der Arbeit der Tätigkeit der Steyler gewidmet.

Es wäre sehr wertvoll, wenn nun das ganze Werk der päpstlichen Hilfsmission in Rußland samt der geschichtlichen Situation dort und der Haltung des Vatikans dazu ausführlich beleuchtet würde.

Niederalteich. P. Joh. Chrysostomus OSB.

Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Hrsg. von **Bo Reicke** und **Leonhard Rost.** 3. Bd: P — Z. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). XVI S., Sp. 1361—2256; Ln DM 74,—.

Bd I und II dieses Werkes wurden ThRev 62 (1966) 85f empfehlend angezeigt. Diese positive Bewertung kann auch für Bd 3

voll und ganz aufrecht erhalten werden. An die 190 Wissenschaftler der evgl. Fakultäten und deren Schüler, zu einem solchen Werk vereint, verheißen gute Information. 48 Tafelabbildungen sind besonders instruktiv durch die ausführliche Erklärung. Die 14 Karten ergänzen gut und klar die jeweiligen Artikel. Unter den 114 Zeichnungen sind ganzseitige wie die Akropolis von Samaria und 3 Abb. Seiten über die Entwicklung der Schrift von Ugarit bis zur Renaissance-Schrift. Wie seinerzeit schon erwähnt, wird das durch den Untertitel gegebene Stichwortverzeichnis im weiteren Sinne genommen, so daß nicht nur die biblische Welt, sondern auch die orientalische Umwelt darin berücksichtigt wird. Aber auch Stichwörter über die Apokryphen und Pseudepigraphen fehlen nicht. Daß manche Stichwörter speziell durch die Luther-Bibel gegeben sind, braucht den Wert des Werkes nicht zu beeinträchtigen.

Der angezeigte Registerband läßt wohl nur deshalb auf sich warten, weil darin eine Unmenge von Fakten in fünf Verzeichnissen zu notieren sind. Die versprochene historisch-topographische Karte erwartet man bei dem, was sie bieten soll, mit großer Hoffnung.

Münster. Hermann Eising.

Textbuch zur Geschichte Israels. In Verbindung mit Elmar Edel und Riekele Borger hrsg. von Kurt Galling. 2., neubearbeitete Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. XI, 109 S., 4 Kart.; br. DM 17,50.

In zweiter Auflage liegt nun das 1950 erschienene und seit Jahren vergriffene „Textbuch zur Geschichte Israels" vor. Gegenüber der ersten Auflage werden die kanaanäisch-hebräischen, aramäischen und griechischen Texte wie bereits die ägyptischen und akkadischen in deutscher Übersetzung geboten. Von den 58 Dokumenten der 1. Auflage wurde auf 27 verzichtet, die überwiegend in H. Gressmann: „Altorientalische Texte zum Alten Testament" (Berlin und Leipzig ²1926) und J. B. Pritchard: „Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament" (Princeton N. J. ²1955) enthalten sind. An ihre Stelle getreten sind teils inzwischen neu gefundene, teils seit längerem bekannte Texte. Besonders sei hingewiesen auf die „Statueninschrift des Idrimi von Alalach" (21—24), „Die asiatischen Feldzüge Amenophis' II. aus den Annalen Amenophis' II." (28—34), die „Bittschrift eines judäischen Erntearbeiters (um 620 v. Chr.?)" (70f), das „Hilfsgesuch eines Philister-Königs an Necho II." (71f), „Die Feldzüge Nebukadnezars in den Jahren 607—604 und 601—598 v. Chr." (72—74) und schließlich zwei der älteren Papyrusfunde von Elephantine, näherhin das „Gesuch der Juden von Elephantine an Bagoas (407 v. Chr.)" (84—87) und das „Votum betreffend den Wiederaufbau des Tempels in Elephantine (407/6 v. Chr.)" (88).

Dazu kommen zwei summarische Listen der in Palästina gefundenen Keilschrifttexte des 2. Jts. v. Chr. (13f) und des 8./7. Jhs. v. Chr. (61) mit Angabe der Fundstelle und die Bibliographie. An den Schluß des Textbuches (93—109) ist ein stark erweitertes Register der 1. Orte, 2. Länder und Staaten, 3. Völker, 4. Berge, Täler, Flüsse etc., 5. Monatsnamen gestellt, das größtenteils die antiken und modernen Namen bietet und eine wesentliche Erleichterung für die Auswertung der in Einzelheiten verbesserten 4 Karten auf dem beigefügten Faltblatt sein dürfte. Ohne Zweifel erweist sich die zweite Auflage dieser überarbeiteten Textsammlung — da 21 Texte weder in den ANET noch in den AOT zu finden sind — als ein begrüßenswertes Faktum.

Bonn. Hans-Jörg Rüther.

Bardtke, Hans: **Bibel, Spaten und Geschichte.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 363 S., 116 Abb., 15 Zeichnungen i. Text, 2 Karten; Ln DM 24,—.

B. bietet eine wissenschaftlich gut fundierte, für jeden Freund der Hl. Schrift lesbare und lesenswerte biblische Archäologie. Dieser Begriff ist im weiteren Sinne genommen, indem zunächst über die Bibel als Geschichtsquelle (7—13) und über „Inschriftenfunde als außerbiblische Bezeugung biblischer Aussagen" (41—120) gehandelt wird. Dieser Abschnitt ist auch durch ausführliche Beziehung auf die entsprechenden biblischen Fakten sehr instruktiv. Der Abschnitt „Handschriftenfunde biblischer Texte" (120—137) beschränkt sich auf die Funde von Qumran und seither und bzgl. des NT auf die Papyri. Weshalb wird bei letzteren nicht jeweils das offizielle Sigel angegeben?

Wer unter Archäologie zunächst das Forschen mit dem Spaten versteht, wird am Anfang (13—41) allgemein mit Voraussetzungen und Praxis der Ausgrabungen bekannt gemacht. Über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Palästina berichtet der größte Teil des Buches (137—331). Beginnend mit der vorisraelitischen Zeit werden die Ortslagen und ihre Erforschung nach den Perioden der israelitischen Geschichte vorgeführt und dann die wichtigsten Königs- und Festungsstädte. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit den Stätten des ntl Geschehens (312—329). Wer etwa in diesem Abschnitt mehr erwartet hätte, berücksichtige, daß B. sich eng an die biblische Bedeutsamkeit hält. Aber auch schon im Abschnitt über die „Königsstädte in Palästina" (240—291) werden unter „Jerusalem" Bethesda (267), Golgatha (270), das Grab Jesu (273) behandelt, dazu Bethlehem (274) und Nazareth (277). Auch in anderen Fällen, wie etwa bei Jericho, werden die ntl Bezüge schon im Zusammenhang der archäologischen Behandlung der atl Ortslagen beachtet (vgl. 198f). Im ganzen ist die Behandlung also doch gut ausgewogen. Diese ist durchweg der Bibel verbunden und ergibt immer wieder eine erstaunliche Parallelität zwischen den Ergebnissen der archäologischen Forschung und den in der Bibel erwähnten Ereignissen, was B. jeweils herausarbeitet. Andere Forscher sind freilich in solchen Feststellungen zurückhaltender, aber die Ansichten von B. sind durchaus erwägenswert.

Wo wegen der Bedeutung eines Ortes in verschiedenen Perioden der Geschichte Israels an verschiedenen Stellen etwas darüber zu finden ist, hätte noch konsequenter verwiesen werden können. Vom Text wird sehr dienlich auf die Abbildungen verwiesen. Hinter deren Unterschrift könnte eigentlich die Seite stehen, wo über den Ort oder das Ausgrabungsstück gehandelt wird. Die Abbildungen sind im ganzen gut gewählt, wenn auch Abb. 4f Herodium noch nicht die Ausgrabungen von P. Corbo zeigen, die aber in den Bilderklärungen (345) erwähnt werden. Die Abbildung von Hebron Nr. 60 muß mit der Bilderklärung S. 348 den Eindruck erwecken, als stammten auch die gewaltigen Haram-Mauern von den Kreuzfahrern. S. 309 sind bezüglich des Tempels der Samarier die Ausgrabungen von 1966 (vgl. BASOR 190 (1968) 2—19) noch nicht berücksichtigt. Daß die Bilder teilweise nicht die heute gewohnte Vollkommenheit zeigen, liegt wohl an den Umständen der Veröffentlichung des Werkes. Der Farbton der 6 Farbtafeln entspricht nicht immer der Wirklichkeit.

Solche Unvollkommenheiten mögen aber niemanden abhalten, das Buch zu studieren. Man liest es leicht und wird dabei mit einem soliden Grundwissen beschenkt, das dem Leser für das Verständnis der Hl. Schrift wesentlich helfen kann. Das gilt auch von dem umfangreichen Anhang (333—361). Neben der Zeittafel sei besonders auf die verdienstvolle Zusammenstellung der wichtigsten Literatur (336—344) hingewiesen. Personen- und geographisches Register erschließen das reiche Material des Buches.

Münster. Hermann Eising.

Schmid, Hans Heinrich: **Gerechtigkeit als Weltordnung.** Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes. (Beiträge zur historischen Theologie 40) Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. VII, 203 S.; Ln DM 37,—; br. DM 32,—.

Die Basis ṢDQ im Hebräischen ist recht häufig zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht worden. Die Literaturangaben des Verf. (S. 1 Anm. 1) weisen allein seit 1950 fünf Aufsätze und zwei Monographien auf. Für die erneute Überprüfung des Materials hält Verf. besonders zwei Voraussetzungen für wichtig: die sprachphilosophische These W. von Humboldts, „daß eine Sprache nicht lediglich als zufälliges Gebilde, sondern als Ausdruck eines ganz bestimmt geprägten Welt- und Wirklichkeitsverständnisses zu verstehen sei" (3); ferner die sprachgeschichtliche These, daß die „in Kanaan einwandernden Stämme im wesentlichen die eingesessene kanaanäische Landessprache übernommen und in einigen Stücken von ihrem (wahrscheinlich aramäischen) Dialekt her modifiziert haben" (4). Nach diesen Thesen muß ṢDQ etwas über das israelitische Wirklichkeitsverständnis und über die „kritische Rezeption" (7) bei Übernahme der kanaanäischen Sprache erkennen lassen. Die kanaanäische Herkunft der Basis ergibt sich für Verf. aus ihrem gehäuften Vorkommen in kanaanäischen Gattungen des AT und in kanaanäischen Personennamen, in denen der Bestandteil ein Gott oder Gottesepitheton sein muß.

Nach diesen der bisherigen Literatur fremden Voraussetzungen ergeben sich für Verf. zwei Hauptteile: der (kanaanäische) Hintergrund und die israelitische Verwendung des Begriffs. Den Hintergrund, der wegen Fehlens anderweitiger Texte nur aus dem AT gewonnen werden kann, erschließt er aus der Verwendung von ṢDQ in ihrem weitesten Umfang und aus dem Vergleich mit der altorientalischen Königsideologie, dem ägyptischen Begriff Maat und dem sumerischen Begriff me. Als Bereiche ergeben sich Recht, Weisheit, Natur/Fruchtbarkeit, Krieg/Sieg über Feinde, Kult/Opfer, Königtum, Abstraktionen aus Texten, die zu diesen Gesichtspunkten befragt wurden. Als einigendes Band dieser Bereiche wird die Königsideologie bezeichnet; die Kulturen stimmen darin überein, „daß sie in ihrem Denken über die Welt von einer gemeinsamen Erfahrung einer umfassenden Weltordnung ausgehen, die sich in eben diesen fünf (bzw. sechs) Sachbereichen ausdrückt" (65). Im zweiten Teil wird dieser „Ordnungsbegriff" in zwei Schritten dargestellt. Von der Adaption kanaanäischer Vorstellungen werden die spezifisch israelitischen Prägungen abgehoben und durch die gesamte atl Literatur, dem Alter folgend, verfolgt, wobei sich eine Mannigfaltig-

keit der Vorstellungen zeigt. Ein Schlußabschnitt faßt die Ergebnisse zusammen.

Die vorliegende Habilitationsschrift ist gründlich, mit guter Literaturkenntnis gearbeitet und führt über die vom Verf. zitierte Literatur hinaus. Wenn sie doch nicht völlig befriedigt, so liegt das an ihren Voraussetzungen und damit an ihrer methodischen Seite. Verf. beschäftigt sich mit der inhaltlichen Analyse eines Begriffes. Wenn er von „Sprache" spricht, denkt er nur an deren inhaltliche Seite. Seine Arbeit gehört also zum Gebiet der Semantik. Auch in der Sprachwissenschaft bereitet dieser Bereich erhebliche methodische Schwierigkeiten, von denen die atl Wissenschaft (auch diese Arbeit!) kaum Kenntnis genommen hat. Sicher ist nur, daß Humboldts Ansicht sehr fragwürdig geworden ist und deshalb nicht unkritisch als Voraussetzung genommen werden kann. Dann ist fraglich, ob man von einem „Begriff" aus (der also hinter den von der Basis ṢDQ abgeleiteten Lexemen stecken soll) „die Frage nach einem wichtigen Ausschnitt der Ontologie israelitischen Denkens" (4) stellen kann. In der Tat ergibt sich ähnliches auch für den Verf. erst aus einer Fülle verschiedenartigster Wortverbindungen, in denen jeweils ṢDQ eine Rolle spielt. – Die Inhaltsseite der Sprache ist sehr elastisch, Wörter kommen und gehen oder wechseln die Bedeutung. Weniger dem Wandel unterworfen ist die Ausdrucksseite der Sprache; hier herrschen beschreibbare Strukturen mit festen Regeln. Auf dieser Seite der Sprache ist es bis heute nicht gelungen, einen Unterschied zwischen dem überlieferten Hebräisch und dem vermuteten zugrundeliegenden Kanaanäisch zu erarbeiten. Ein scharfer Trennungsstrich ist auf der Ausdrucksseite der Sprache also (noch) unbegründet. Ob er für die Inhaltsseite angenommen werden kann, läßt sich deshalb nicht mit einer sprachgeschichtlichen These begründen.

Damit sind nicht alle Ergebnisse hinfällig; denn Verf. hat nicht nur von den kritisierten Voraussetzungen her gearbeitet. Die Beobachtungen weisen vielmehr erneut auf einen Mangel der gegenwärtigen atl Forschung hin. Der methodischen Seite der inhaltlichen Analyse sollte weithin mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden.

München. Wolfgang Richter.

Preuss, Horst-Dietrich: **Jahweglaube und Zukunftserwartung** (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 7) Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag Kohlhammer 1968. 255 S.; kart. DM 36,—.

Diese in Kiel vorgelegte theologische Doktor-Dissertation hat sich als Ziel gesetzt, Entstehung und Entwicklung der atl Eschatologie nachzuzeichnen. Sie geht von der Überzeugung aus, daß Zukunftshoffnung und Zukunftserwartung nicht ein zusätzliches Ergebnis der späteren atl Offenbarungsentwicklung oder durch Anstöße von außen in das AT hineingekommen, sondern in der Eigenart des Jahweglaubens begründet und mitangelegt sind.

Die beiden ersten Paragraphen stellen die Besonderheit des in der Geschichte Israels tätigen Gottes Jahwes, das Ringen um und für sein Volk sowie die Gemeinschaft Gottes mit Israel im Bund dar. Sozusagen „phänomenologisch" werden das Exodusgeschehen mit der Offenbarung des Jahwenamens, die Reaktion Israels als Exodusgemeinde, für die Jahwe als Kriegsgott sich einsetzt, und der Bund des Volkes mit dem Königsgott Jahwe dargestellt. Dabei wird die Tatsache, daß in den geschichtlichen Ereignissen ein neuer Exodus und ein neuer Bund vorenthalten ist und daß der weitere Weg der Geschichte daraufhin gerichtet ist, mit Nachdruck herausgearbeitet.

Die bisherigen Darlegungen finden ihre theologische Begründung im 3. Paragraphen: „Die Geschichte als Weg mit Jahwe", der als die Mitte des Buches angesehen werden kann. Hier entfaltet der Verfasser sein Geschichtsverständnis des AT, das er als „lineares" Geschichtsbild kennzeichnet, „weil es von einer alles bestimmenden göttlichen Heilserfahrung in der Vergangenheit herkommt, sich in seiner Gegenwart durch sie bestimmt weiß und gehalten und geführt von Jahwes Wort, unterwegs ist zu ihrer Erfüllung" (77).

Mit dieser zentralen Feststellung wird P. im Paragraphen „Erzvätertradition" notwendig auf den Anfang zurückgewiesen. Daher führt die Darstellung von der Mosegruppe zu den Vätergeschichten bis hin zum Segen, der in Abraham für die Völker verheißen wird und der im Abrahambund mit der Landverheißung seine Konkretion erfährt. In der Überlieferung wird diese Verheißung mit dem Väterglauben beantwortet, der auch für die Zukunft das Eingreifen und Kommen Jahwes erwartet, wie er es in der Vergangenheit erfahren hat.

Nach § 5: „Der Davidbund" findet diese große Verheißung des Anfangs ihre weitere geschichtliche Konkretion in der Ausbildung und Entwicklung der messianischen Hoffnung, die im Rahmen des Sinaibundes von einem endzeitlichen Heilskönig die Erfüllung erwartet.

§ 6: „Das Gericht und Möglichkeit der Rettung" lenkt den Gedanken auf den fortwährenden Abfall Israels, die Gerichtspredigt der Propheten, auf die Möglichkeit neuen Heils durch Umkehr, die Vollendung als Heil und die Eigenart der eschatologischen Vorstellungen bei Deuterojesaja.

So kann § 7: „Jahweglaube und Zukunftserwartung" das Fazit aus den Ausführungen ziehen und die Entwicklung des von Anfang im Jahweglauben angelegten eschatologischen Keims und seine Ausgestaltung nachzeichnen und für die Zukunft auf ein neues Kommen Jahwes hoffen.

Trefflich angelegte Verzeichnisse der benutzten Literatur, der Bibelstellen, der Autoren und ein knappes Sachregister runden die Untersuchung ab und erleichtern ihre Brauchbarkeit.

Der Verf. betrachtet sein Thema zu Recht als ein bibeltheologisches und leistet folglich einen Beitrag zur biblischen Theologie, die seit gut 30 Jahren wieder in den Mittelpunkt der Forschung am AT gerückt ist. Man kann dabei kaum erwarten, daß er in einer einzigen Monographie alle einschlägigen und tragenden Textstellen einer eingehenden Analyse unterzieht; das würde den Rahmen einer solchen Untersuchung wohl sprengen. Doch deuten die recht umfangreich ausgefallenen Anmerkungen darauf hin, daß P. sich mit der heute gängigen Auslegung seiner Texte selbständig auseinandergesetzt hat und sich nicht unbesehen der Führung gewisser Exegeten oder bestimmten Forschungsrichtungen anvertraut, sondern sich ihnen gegenüber zumeist auf der Linie kritischer Distanz bewegt.

Natürlich wird es nicht allzu schwer sein, zu den aufgezeigten Ausführungen Gegenpositionen aufzubauen. Doch scheint mir der Vorteil der Darlegungen von P. darin zu bestehen, daß er bemüht ist, der Grundintention des AT, nämlich der Vorstellung von dem in der Geschichte handelnden Gott wie auch von dem Volk gerecht zu werden, das im Glauben auf das zukünftige Kommen Jahwes hofft. Daß damit ein zentraler Gedanke des AT angeleuchtet ist, kann nicht geleugnet werden. Diese Meinung des Rezensenten wird bestätigt durch einen Vergleich mit der ungefähr gleichzeitigen Habilitationsschrift von H.-P. Müller, der ein ähnliches Thema „Ursprünge und Strukturen atl Eschatologie", Berlin 1969, auch, wenn man will, thematisch behandelt. Müller geht gleichfalls vom Eingreifen Gottes in der Geschichte aus und sieht Eschatologie dort gegeben, wo die Endgültigkeit eines Geschehens als zukünftig erwartet wird. Das wird dann an „Segen" und „Bund" in der geschichtlichen Gegenwart und eschatologischen Vollendung dargetan.

So gesehen, hat Preuss eine bedeutsame Monographie geschrieben, deren Anlage und Durchführung Anerkennung verdienen. Auf der Höhe der zeitgenössischen Forschung hat er für sein Thema, wie mir scheint, geglückt und erfolgreich eine bibeltheologische Synthese der derzeitigen exegetischen Aussagen zusammengetragen. Die Berechtigung, neben textanalytischen und formkritischen auch solche zusammenschauende Themen zu bearbeiten, wird man kaum abstreiten können. Sie gehören mit zum Arbeitsbereich des Exegeten. In ihnen können seine mehr analytischen Untersuchungen ihre Fruchtbarkeit beweisen; sie sind m. E. ein Prüfstein für Sachlichkeit und Ergiebigkeit der Einzelauslegung.

Wer sich über atl Eschatologie informieren will, kann unbedenklich zum hier angezeigten Werk greifen. Eine nur philologische Untersuchung dürfte weithin unanfechtbarer zu schreiben sein. Doch da es für ein solch zentrales Thema wesentlich auf den Standpunkt des Verf. ankommt, ist mit dieser Monographie zugleich ein Bekenntnis abgegeben.

Regensburg. Heinrich Gross.

Poulssen, Niek: **König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testamentes** (Stuttgarter Biblische Monographien, 3) Stuttgart: Verlag Katholisches Bildungswerk 1967. 220 S.; kart. DM 32,—.

Der Tempel zu Jerusalem und das davidische Königtum waren zentrale Institutionen im Leben und Glauben des Volkes Israel. Ihre theologische Bedeutung in den verschiedenen Traditionsschichten des AT will die vorliegende Monographie herausarbeiten. Sie ist der dritte, überarbeitete Teil einer im Jahre 1962 vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom als Dissertation angenommenen Untersuchung, deren erster Teil die historisch-archäologischen Fragen behandelte (vgl. die Zusammenfassung 11–18), während ein zweiter Teil die staats- und religionspolitische Bedeutung des Zusammenhangs von König und Tempel untersuchte (vgl. nun 18–23).

P. unterscheidet vier theologische Entwürfe, in denen die atl Überlieferung das Verhältnis König-Tempel interpretiert: ein höfi-

sches (27–72), ein deuteronomistisches (87–141), ein priesterliches (142–166) und ein chronistisches (167–182) „König-Tempel-Bekenntnis". Zwei Exkurse über „Das königliche Heiligtum im Brennpunkt politischer Auseinandersetzungen" (72–86) und „Königtum Jahwes und Tempel" (134–140) sollen eine Engführung des Themas vermeiden. Methodisch geht P. so vor, daß er vor der Interpretation relevanter Texte jeweils den zeitgeschichtlichen Hintergrund nachzeichnet; dadurch wird die Sinnspitze des jeweiligen Bekenntnisses sowie die Geschichtsbezogenheit der atl Theologie besonders deutlich.

Reichstempel und dynastisches Königtum sind dem alten Jahweglauben ursprünglich fremde Elemente. Ihre erste theologische Deutung erfolgt mit der Kategorie des Davidbundes „in den Kreisen der Jerusalemer Aristokratie und der Beamten", „d. h. vor allem am königlichen Hof und in seiner näheren Umgebung" (42); der literarische Niederschlag dieser höfischen Interpretation sind die Natanweissagung (2 Sam 7,5—16) sowie die Königspsalmen Ps 2 und 110. Im Pathos des altorientalischen Hofstils wird eine enge Symbiose Königtum-Tempel von Jahwe her legitimiert: „Der Tempel wird... gedeckt durch die prophetische Verheißung (wo der von Jahwe gesegnete König ist, da ist auch der rechtmäßige Tempel); er zeigt aber auch umgekehrt zugleich an, welcher König Träger des der Dynastie verheißenen Segens ist (wo der Tempel ist, da ist auch der von Jahwe gesegnete, in rechtmäßiger Thronnachfolge stehende König)" (52). Eine Rückbindung des Davidbundes an den Sinaibund, den P. als das theologische Fundament der vorköniglichen Zeit und noch weiter des Nordreichs betrachtet, findet in der davidisch-salomonischen Ära nicht statt. Die Integration von Davidbund und Sinaibund schafft erst das deuteronomistische König-Tempel-Bekenntnis, das P. aus der deuteronomistischen Überarbeitung von 2 Sam 7 (V 10.11a. 22—24), dem Tempelweihegebet Salomos 1 Kg 8, den Notizen über die Haltung der Könige zur Kultzentralisation sowie aus Ps 78; 89; 132 und 122 herausarbeitet. „Alte wesentliche Begriffe wie ‚Volk Jahwes', ‚Bund' und ‚Gesetz'" bestimmen nun das König-Tempelverhältnis mit: „Der König bindet sich aus Gehorsam gegen das Gesetz an das eine Heiligtum zu Jerusalem, das er für das Volk Jahwes erbaut hat, und zwar im Dienste des altüberlieferten Sinaibundes" (126). Eine weitere Integration von König und Tempel in der Überlieferung bezeugt die priesterliche Theologie in Texten Ezechiels (Ez 37,22—28; 34,40ff), Haggais und Sacharjas (Sach 3; 4; 6,9—15) sowie der Chronik (u. a. 2 Chr 6; 26,16ff). Dabei ist „bemerkenswert, daß man sich in königloser Zeit keineswegs allgemein mit einer priesterlichen Monopolstellung im Heiligtum begnügt hat; denn obwohl man die erkämpfte Vorrangstellung der Priester von Herzen bejaht, ist man bereit, Anwesenheit und Anteil des Königs hinzunehmen, freilich in einer der priesterlichen Vorrangstellung angepaßten und auf sie abgestimmten Form" (166). Mehr in den Vordergrund treten der König und die ihm seit dem „höfischen Bekenntnis" zugesprochenen Verheißungen wieder im „chronistischen König-Tempel-Bekenntnis", das nach P. in der chronistischen Fassung der Natanweissagung, in der Darstellung Davids und Salomos sowie in dem Primat des Königs gegenüber dem Hohenpriester sichtbar wird. Dabei greift der Chronist über das Sinaigeschehen hinaus auf den Bund mit den Erzvätern zurück und entwirft „eine Synthese des königlich-messianischen und des theokratischen Tempelverständnisses" (182).

Die Studie P.s ist ein höchst anregender Gang durch die Theologiegeschichte des AT, wenn auch die Ausführungen über das priesterliche und chronistische König-Tempel-Bekenntnis, deren gegenseitige Abgrenzung nicht ganz überzeugt, weniger gründlich sind als die anderen Teile der Arbeit.

Eine entscheidende Rolle in der Argumentation P.s spielen die Theologumena Davidbund und Sinaibund. Beide scheinen dabei zu global und undifferenziert gebraucht zu werden. Es ist mehr als fraglich, ob der „Sinaibund" die alles tragende Größe der vorköniglichen Zeit und das Spezifikum des Nordreichs war; die alte Sinaitradition (deren Verhältnis zur Exodustradition bei P. ungeklärt ist) ist eine Theophanietradition, die erst in der deuteronomischen Epoche zur Bundestheologie wurde. So ist es nicht verwunderlich, daß das König-Tempel-Verhältnis erst in der deuteronomistischen Epoche mit Bundeskategorien gedeutet wird. Nur in der Nachfolge dieses späten „Sinaibundes" gibt es dann den „Davidbund" (2 Sam 23,5 ist ein später Text!); vorher sollte man nur von „Davidverheißung" sprechen. Überlieferungsgeschichtlich sind davon auch die verschiedenen Vorstellungen vom Zion zu trennen, die P. etwas rasch auf den Tempel bezieht; dann kann man aber 2 Sam 7 und Ps 2; 110 nur schwer als Zeugnisse derselben theologischen Herkunft akzeptieren. Auch die Stellung Jesajas (97–99) oder Jeremias (111–117) zum Tempel (überhaupt wäre die prophetische Kritik an König und Tempel mehr zu berücksichtigen!) würde sich so differenzieren. Selbstverständlich wird man auch über die Zuweisung verschiedener Texte anderer Meinung sein können (z. B. sind eindeutig deuteronomistisch: der Großteil von 2 Sam 7; Jer 11,2–8) – insgesamt liegt hier eine Untersuchung vor, die man mit Interesse und Gewinn lesen wird.

Münster. Erich Zenger.

Weidmann, Helmut: **Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen.** (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 94) Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 186 S.; Ln DM 28,—.

Die Frühgeschichte Israels im ganzen und die „Patriarchenzeit" im besonderen stehen heute nicht gerade im Mittelpunkt der alttestamentlichen Forschung; daran haben auch die archäologischen Entdeckungen der jüngeren Vergangenheit nichts geändert. So begrüßt man diese Marburger Dissertation aus dem Jahre 1961 (die Veröffentlichung der Untersuchung wurde dankbarer Weise nach dem frühen Tod des Verfassers von E. Würthwein angeregt), die „einen Überblick über die Thesen geben" will, „die vornehmlich die deutsche alttestamentliche Wissenschaft seit Julius Wellhausen über die Patriarchen und ihre Religion aufgestellt hat" (9). Im allgemeinen wird nicht nur die jeweilige Position kurz und sachgerecht skizziert, sondern auch nach der Methode und den Voraussetzungen gefragt, die bestimmend waren. Zugleich wird meist der forschungsgeschichtliche Ort der einzelnen Thesen beschrieben. Die Kritik fließt abgewogen und zuweilen fast zu knapp während des Referats ein und wird am Schluß der Arbeit noch einmal zusammengefaßt. Auf eigene neue Impulse für die vielen noch zu lösenden Probleme verzichtet W.

Im einzelnen referiert W. über Wellhausen (11—18) und dessen Schule (18—35), die konservativen Gegner Wellhausens Baethgen, Dillmann, Kittel, Klostermann, König, Oettli und Schultz (36—64), die Panbabylonisten Delitzsch, Winckler, Jeremias, Baentsch und Jensen (65—88), über E. Meyer und B. Luther (89—94), die religionsgeschichtliche Schule, vor allem die Arbeiten Gunkels und Gressmanns sowie Kittels, Dussauds und Graf Baudissins (95—125) und schließlich die neuere Forschung seit A. Alts Studie „Gott der Väter", sowohl die weiterführenden Arbeiten von Noth, Jepsen, von Rad, Rost, Maag, Eissfeldt, Gemser als auch die kritischen Anmerkungen dazu durch Elliger, Galling und Hoftijzer (126—167). Als Ergebnis stellt W. fest: „Auf Grund der Quellenlage muß die Frühgeschichte Israels im ganzen und die ‚Patriarchenzeit' im besonderen weithin dunkel bleiben. Über die Patriarchen und ihre Religion kann eigentlich immer noch nicht viel mehr gesagt werden als das, was Alt und Noth dazu vor einigen Jahren schon ausgeführt haben. ‚Außerbiblischen Befund', der unserem mangelnden Wissen über die Anfänge Israels entscheidend aufhelfen könnte, haben wir nicht, und wir halten es deshalb auch heute noch für problematisch, von einer ‚Patriarchenzeit' im Sinne eines von den Patriarchen bestimmten Zeitabschnittes in der Geschichte zu reden, angesichts der Tatsache, daß wir so wenig über diese Zeit wissen" (173).

Die Arbeit stellt mit Recht die Methode als die Vorentscheidung für die jeweilige Position heraus. Vor allem wird der Fortschritt, den die gattungsgeschichtliche Methode Gunkels gegenüber der Literarkritik Wellhausens und den weiter die traditionsgeschichtliche Fragestellung Alts gegenüber Gunkel brachten, in den aufgezeigten Ergebnissen deutlich. Vielleicht wird dabei von W. die Literarkritik Wellhausens zu gering geschätzt. Wellhausen hat den Schritt von der Quelle zur Historie nicht ganz so unreflektiert vollzogen, wie W. es darstellt. Ein Zitat aus Wellhausens Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ^{6}1905, 293f mag dies bestätigen: „Mit der mechanischen Zerlegung hat die Kritik ihr Werk nicht getan, sie muß darauf hinaus, die ermittelten Einzelschriften in gegenseitige Beziehung zu setzen, sie als Phasen eines lebendigen Prozesses begreiflich und auf diese Weise eine stufenmäßige Entwicklung der Tradition verfolgbar machen." Die literarische Kritik führt nach Wellhausen zur historischen Kritik, indem sie durch den Vergleich der Schichten zur Urgestalt der Tradition vorstößt. Zu undifferenziert sind W.s Ausführungen zu H. Gunkel; hier wird man unbedingt W. Klatt, Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode (FRLANT 100), Göttingen 1969, bes. S. 116–125. 129–138 beiziehen müssen, um das Ringen Gunkels in den verschiedenen Auflagen seines Genesiskommentars in der Frage der überlieferungsgeschichtlichen Auswertung der Patriarchenzeit nicht zu übersehen.

Die Untersuchung gehört zu einem genus litterarium, das mit seinem Gang in die Forschungsgeschichte weitere Forschung anregen kann.

Münster. Erich Zenger.

Holtz, Traugott: **Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas.** (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd 104) Berlin: Akademie-Verlag 1968. XIV, 185 S.; kart. DM 32,—.

Die Untersuchungen wurden 1964 von der Theol. Fakultät der Universität Halle-Wittenberg als Habilitationsschrift angenommen. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, den Schriftgebrauch des Lukas (in Ev und Apg) zu prüfen: Woher stammen die Zitate (direkt aus einer der Formen des AT oder aus vorlukanischer Tradition)? Den Weg zur Beantwortung dieser Frage muß die Herstellung des ursprünglichen Lukastextes und die Rekonstruktion der wahrscheinlichen LXX-Vorlage (der MT kommt an keiner Stelle in Frage!) bahnen. Der Vergleich der beiden Texte soll jeweilig klären, ob Lukas seine Zitate direkt der LXX entnimmt bzw. vorgegebene Zitate nach der LXX rektifiziert; sodann, welche Textform der LXX Lukas vorgelegen hat. Die Darstellung folgt dem Gefälle der Ergebnisse der Untersuchungen.

Der I. Teil (5—59) enthält die Untersuchungen zu den „selbständigen" Zitaten, d. h. denjenigen, „bei denen sich nachweisen oder doch mit hinlänglichen Gründen wahrscheinlich machen läßt, daß sie ihre vorliegende Gestalt der schriftstellerischen Arbeit des Lukas verdanken" (5), der Zitate nach der LXX einführt oder rektifiziert. Jeweils nacheinander werden die Zitate aus Apg und Ev erörtert: im 1. Kapitel die „Zitate aus dem Zwölfprophetenbuch" (5—29), von dem Lukas ein LXX-Exemplar benutzt habe, das der LXX-Überlieferung des A-Typs (Codex Alexandrinus) nahegestanden haben müsse; im 2. Kapitel die „Zitate aus dem Jesajabuch" (29—43) mit gleichem Ergebnis; im 3. Kapitel die „Zitate aus den Psalmen" (43—59) mit dem Ergebnis, daß Lukas über ein Psalmenbuch nach der LXX verfügt haben müsse, dessen Textform (wegen der Überlieferung der Pss in LXX und „der nicht so profilierten Zitierungsweise der Psalmen im Werk des Lukas" [59] nicht so greifbar ist.

Während Lukas die drei Bücher Kleine Propheten, Jesaja und Psalmen erkennbar selbständig benutzt (169), verrät er nach dem Urteil des Verfassers keine durch eigenen Umgang erworbene Kenntnis des Pentateuchs, mit Sicherheit nicht von seinen gesetzlichen Partien. Dem Nachweis dieses Ergebnisses dient der II. Teil (61—130) mit den Untersuchungen zu „Der Pentateuch in den lukanischen Schriften". Hier steht eine andere Art von Zitaten zur Erörterung: „Längere Texte, die ausdrücklich als Zitat markiert sind und ganz oder weitgehend wörtlich mit einem Stück des Alten Testamentes übereinstimmen, begegnen gar nicht" (60). Kürzere wörtliche Zitate begegnen nur im Ev (Ausnahme Apg 23, 5), wo ihr Text nicht nur der LXX, sondern auch den synoptischen Parallelen gleicht. „Die Pentateuchzitate im Lukasevangelium" werden im 1. Kapitel (61—70) behandelt. Das 2. Kapitel (71—81) bespricht „Die Schriftzitate in der Petrusrede Act 3", die Lukas vorgegeben sind. Im 3. Kapitel (81—84) sind die „‚Zitate' aus der katechetischen, liturgischen und rechtlichen Tradition" besprochen (Lk 18, 20; 2, 23f; Apg 4, 24; 14, 15). Das 4. Kapitel (85—127) enthält eine ausführliche Untersuchung der „Stephanusrede Act 7"; der Geschichtabriß V. 2—50 und die Scheltrede V. 51—53 gehören nicht ursprünglich zusammen; der Geschichtsabriß ist in Vv. 42f. und 49f. durch zwei Zitate erweitert, die von Lukas eingeführt wurden; ferner hat Lukas die Rede in V. 35. 37 interpoliert und uminterpretiert; die ursprüngliche Tradition war jüdisch und zeigte (in engem Anschluß ihrer Wendungen an die LXX), daß der Tempelkult gottwohlgefällig und von Gott gewollt ist; die Tradition gehöre in den Kreis jüdischer Tempelfrömmigkeit; in V. 51—53 habe Lukas eine geläufige Form der Scheltrede aus der zeitgenössischen jüdischen Paränese übernommen. Aus Apg 7 insgesamt kann „keine eigene Kenntnis des Lukas vom Pentateuch erschlossen werden" (113). Das 5. Kapitel (127—130) behandelt „Das Zitat von Ex 22, 27 in Act 23, 5"; die Nähe von Apg 23, 1—5 zu Joh 18, 19ff und die Eigenart des Stückes lassen Verfasser auf eine das Zitat bereits enthaltende Tradition schließen.

Der III. Teil (131—165) der Untersuchungen gilt „Zitaten unterschiedlicher Herkunft". Kapitel 1 (131—145) berichtet über „Die Schriftbenutzung in der Paulusrede Act 13", einem Lukas ebenfalls (wie Apg 7) vorgegebenen Geschichtsabriß. Die Zitate sind Lukas durch „ein traditionelles spätjüdisch-messianisches Testimonium" (144) zugekommen, das durch den kurzen Geschichtsrückblick eingeführt ist; Lukas hat die Zitate in V. 33. 35 wahrscheinlich „verifiziert und rektifiziert" (145). Das 2. Kapitel (145—153) bespricht „Die Psalmenzitate (15, 10 und 131, 11) in der Petrusrede Act 2, 29—31", die auf ein Testimonium zurückgeführt werden, das in Zusammenhang mit der jüdischen Daviderwartung steht (so auch das Testimonium in Apg 13). Der „David-Erwartung im Judentum" widmet Verfasser ergänzend das 3. Kapitel (153—158), in dem er das Fehlen des Titels „Sohn Davids" (oder entsprechend) im in Apg 13 verarbeiteten Testimonium und dessen engen Bezug auf David selbst verständlich macht. Unter dem Titel „Zitate unsicherer Herkunft" erörtert Verfasser schließlich im 4. Kapitel (158—165) Lk 13, 27; 13, 35; 19, 38; 20, 17; Apg 4, 11; Lk 19, 46, wo Lukas die Zitate entweder nicht erkannt oder situationsgerecht verändert hat.

Zum „Schluß" (166—173) faßt Verfasser seine Ergebnisse zusammen und interpretiert sie. Die Bezeugung des A-Textes der Bücher Dodekapropheton und Jesaja durch Lukas sichere dessen Existenz mehr als drei Jahrhunderte vor seiner direkten Bezeugung (167). „Insofern ist das Ergebnis der Textuntersuchung bei Lukas ein Schritt in Richtung auf textkritisch sicheren Boden" (169).

Für die eigentlich neutestamentliche Arbeit ist der Umfang der LXX-Kenntnis des Lukas von Belang. „Ganz deutlich ist das Interesse des Lukas um die schon mehrfach genannten Bücher, Kleine Propheten, Jesaja und Psalmen, zentriert. Mit dieser positiven Auswahl steht Lukas in dem größeren Kreis einer bestimmten Frömmigkeit des Spätjudentums" (170); vgl. die atl. Zitate bei Paulus und die besonders große Zahl von Hss der drei genannten Bücher unter den Qumranfunden. Singulär sei die Unkenntnis der Thora bei Lukas, die jedoch nicht mit Ablehnung gleich gesetzt werden dürfe. Die Begrenzung der Schriftkenntnis des Lukas hat Folgen für die Interpretation seiner Schriften, insofern der Nachweis von „Septuagintismen" (die als gewollt beansprucht werden sollen) auf den Umfang der von Holtz konstatierten LXX-Kenntnis des Lukas Rücksicht zu nehmen hätte. Man wird die biblischen Wendungen aus anderen Schriftteilen der LXX über die Gemeindesprache der Zeit des Lukas vermittelt denken, „die ihrerseits von der LXX bereits geprägt ist, ohne daß das in jedem Falle bewußt zu sein braucht" (172). Schließlich muß für Lukas die Bekanntschaft mit messianischen Testimonien, jüdischen oder auch christlichen Florilegien und anderen Zusammenfassungen alttestamentlicher Partien in Rechnung gestellt werden.

Über diese wichtigen „Richtlinien" für die Lukas-Interpretation hinaus dürfen die Untersuchungen von Holtz beanspruchen, bei jeder Interpretation der behandelten Texte, die im Stellenregister (174—185) verzeichnet sind, gründlich zu Rate gezogen zu werden. Freilich wird sich die künftige Forschung noch mühen müssen, die von Holtz (ausdrücklich) offen gelassenen Fragen zu klären und den öfter für das Urteil eingeräumten Ermessensspielraum einzuengen. Dies wird vor allem auch eine Aufgabe redaktionsgeschichtlich orientierter Interpretation sein, welche den „Theologen" Lukas gewichtiger einschätzt, als Holtz das tut, dessen ernüchternde Feststellungen aber keinesfalls übersehen werden sollten! Der Ermessensspielraum, den Holtz offen läßt, wird m. E. u. a. durch das hohe Maß an Sorgfalt, das er Lukas für die ihm mögliche Textverifikation zuschreibt einerseits, die vorgeblich mangelnde Aufmerksamkeit auf Zitate (aus den ihm zugänglichen Schriften) "unbekannter Herkunft" und die weniger akzentuierte theologische Bemühung des Lukas andererseits umschrieben.

Genügt z. B. für die Berichtigung von Ps 109, 1 in Lk 20, 42f (diff Mk) und Act 2, 34f nicht Annahme der Kenntnis aus liturgischer Gemeindetradition (zu 51—53)? Oder: Sollte Lukas das Doppelzitat in 10, 27 nicht deshalb kontrahiert haben, weil er in 10, 29ff *ad vocem* „Nächster" eine Sondertradition anfügt, weshalb ja auch die Frage nicht nach dem ersten oder größten Gebot (Mk/Mt par) lautet (V. 25); ist hier wirklich „erkennbar, daß Lukas sein Zitat nicht nach der LXX rektifiziert hat, sondern auch daß er den Zusammenhang nicht überblickt, in dem es seinen Platz hat" (67), also daß Lukas den Pentateuch nicht kennt? Holtz weiß sehr wohl, daß erst der Gesamtbefund zu den Pentateuchzitaten diesen Schluß rechtfertigt; aber wird dieser Befund nicht etwas einseitig im Blick auf die Frage des Rektifizierens interpretiert? Zu Lk 13, 27 darf ich das Urteil Holtz's: des Lukas „Kenntnis des Psalters wird nicht umfassend genug gewesen sein, daß er die Anführung als wörtliches Zitat erkennen konnte und entsprechend behandelte" (159) mit der Feststellung von P. Hoffmann (ZNW 58, 1967, 202) kontrastieren: „Der literarkritische Vergleich legt es also nahe, die Änderungen des Psalmenzitates der Redaktion des Lukas zuzuweisen. In ihnen zeigt sich deutlich sein theologisches Interesse: Die Ethisierung und Verallgemeinerung der Gerichtsaussage". Wäre dieses Interesse durch wörtliche Zitation nach der LXX zu befriedigen gewesen?

Die angeführten Beispiele mögen andeuten, daß auf dem Boden der von Holtz vorgelegten Textvergleiche die Interpretationsarbeit weiter gehen kann und muß. Ob damit das grundlegende Resultat der vorliegenden Untersuchungen und die daraus abgeleiteten Richtlinien überholbar werden, darf bezweifelt werden. Auf dem Grund, der gelegt ist, muß weitergebaut werden. Eine Testfrage wäre: Rektifiziert Lukas seine Zitate nach der LXX gegen seine theologischen Interessen (die nach Art und Funktion der Zitate verschieden sein können)?

Abschließend sei noch bemerkt, daß die Untersuchungen von Holtz bei der textkritischen Arbeit an den Zitaten des Lukas zu Rate gezogen werden müssen. Besondere Würdigung verdienen auch die Bemühungen um die Tradition hinter den Reden Apg 7 und 13 und das Florilegium hinter Apg 2, 29—31. Die Anmerkungen der Untersuchung verraten, daß weit mehr Literatur kritisch verarbeitet wurde, als das (streng themabezogene) Literaturverzeichnis (IX–XIII) angibt.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch.

Käsemann, Ernst: **Jesu letzter Wille nach Johannes 17.** Tübingen: J. C. B. Mohr 1966, 2. Aufl. 1967. 137 S.; DM 6,80.

Das kleine, aber für die Johannesforschung außerordentlich anregende Buch ist keineswegs eine eigentliche Exegese von Jo 17. Detailexegese wird vielmehr ausdrücklich als nicht zur Aufgabe gehörig abgelehnt (S. 13) – m. E. in so starkem Maße, daß die Zuverlässigkeit der Untersuchung leidet. Das Werk bietet einen reichen Schatz von Gedanken zur theologischen Interpretation des JoEv, doch ist diese erklärtermaßen nicht sein eigentliches Ziel (a. a. O.). Die eigentliche Fragestellung ist vielmehr die nach dem „Sitz im Leben" dieser noch immer so viele Rätsel aufgebenden Schrift; und die theologische Sachproblematik wird nur soweit entfaltet, „daß sie als Schlüssel für die historische Frage verwendbar wird...". Der Ansatz bei charakteristischen in Jo 17 enthaltenen Themen der joh Botschaft ist m. E. in der Tat fruchtbarer als der übliche Ansatz beim Prolog; K. hat Recht mit seiner Meinung, daß man das Problem unseres Evangeliums „gleichsam rückwärts aufrollen" sollte.

Das Buch gliedert sich in drei Teile, die die joh Eschatologie „unter den Aspekten der Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie" zeigen; es handelt sich um drei Kapitel, die von zentralen Gedanken des Textes Jo 17 ausgehen: 1. Die Herrlichkeit Christi, 2. Die Gemeinde unter dem Wort, 3. Christliche Einheit. Die Hauptthesen Käsemanns zu diesen drei Punkten lassen sich — verkürzt — etwa wie folgt wiedergeben: 1. Die Gefahr der joh Herrlichkeitschristologie sei der Doketismus (51). (Hier erhebt sich gleich die Frage, ob die Passionstheologie des vierten Evangelisten noch ernst genommen ist.) 2. Die Gemeinde unter dem Wort: Jo stelle mit seiner Botschaft vom gekommenen Offenbarer, der mit dem Vater eins ist, die Gemeinde dorthin, wovon seine ersten Verse sprechen: in den Anfang, in dem Gottes Wort erging und Welt aus Finsternis in Licht und Leben rief. Die Gemeinde unter dem Worte lebe davon, daß sie in die Gegenwart des Schöpfers gestellt sei und jederzeit das Geschehen des ersten Schöpfungstages an sich erfahre (97). (Vgl. zu dieser überstarken Akzentuierung des Schöpfungsgedankens bes. die Kritik von G. Bornkamm, s. unten Nr. 3.) 3. Die in Jo 17, 20ff gemeinte Einheit der Kirche gebe es nur als „Projektion vom Himmel her" (121). — Was die Frage nach dem „Sitz im Leben" angeht, ist das Fazit des Buches, daß das vierte Evangelium einem „Konventikel mit gnostisierenden Tendenzen" entstamme, der im Kontrast zur späteren Entwicklung der nachösterlichen Christenheit stehe (130). K. lenkt hier — modifizierend — zu der These seiner Göttinger Antrittsvorlesung „Ketzer und Zeuge" (Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 168—187) zurück.

Das Buch hat für die Johannesinterpretation eine große Bedeutung, gerade insofern es sich nicht in den ausgefahrenen Geleisen irgendeiner gewohnten Spielart von Johannesdeutung bewegt. Es bewirkt dadurch einen heilsamen Zwang, angesichts der Eigenart und Rätselhaftigkeit der joh Theologie die Frage nach ihrer Bedeutung wieder radikal („von der Wurzel auf") zu stellen.

Natürlich könnte man den Hypothesen Käsemanns gegenüber einfach die *sententia communis* der konservativeren Exegese oder auch eine eigene, bereits erarbeitete Meinung wiederholen. Aber das wäre ein allzu billiges Verfahren. Man muß sich auf die Problemstellungen Käsemanns wirklich einlassen. Ich vermute, daß das Endergebnis dann zwar nicht entfernt so weit von der Johannesdeutung abliegen würde, gegen die K. sich wendet (im Gegenteil ihr sogar ziemlich nahekommt); aber die Mühe der Auseinandersetzung mit K. wird manchen Aspekt schärfer sehen lehren.

Zur Kritik sei folgendes gesagt: Die Konzeption Käsemanns scheint mir an einigen fundamentalen Fehlern zu leiden. 1.) Was seine erste These über die „Herrlichkeit Christi" als des über die Erde wandelnden Gottes angeht, so liegt hier m. E. der Grundfehler darin, daß K. bei seinem Versuch, „in den Text selber zu springen" (18) nicht wie Jo 17,1 von der Verherrlichung des Sohnes ausgeht, die auf die Verherrlichung des Vaters hingeordnet ist („... damit dein Sohn dich verherrliche"), sondern stattdessen einfach und undifferenziert auf die „Herrlichkeit" Christi von Jo 1,14 rekurriert. Der theozentrische Ansatz von Jo 17, der gleichzeitig der der Verherrlichungstheologie des vierten Evangeliums selbst ist, hätte davor bewahren können, die joh *doxa* Jesu so stark doketistisch zu deuten, wie es K. tut. Hiermit hängt zusammen, daß K. die Passionstheologie des vierten Evangelisten zu Unrecht zurückdrängt (vgl. unten Nr. 4). – Käsemann legt Wert auf die Feststellung, daß Gehorsam Jesu im joh Zusammenhang „die Manifestation göttlicher Herrschaft und Herrlichkeit am gottentfremdeten Ort" sei, „christologisch also Bekundung der Einheit mit dem Vater" (38). (Die von K. [38, Anm. 25] in diesem Zusammenhang kritisch erwähnte Stelle meiner Arbeit [„Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium", 2. Aufl., Münster 1970, S. 239] möchte ich in diesem Sinne verstanden wissen.) Aber obschon der Evangelist die „Einheit Jesu mit dem Vater" so außerordentlich stark hervorhebt, ist Jesus für ihn nicht der „über die Erde wandelnde Gott". Man muß K. zwar zustimmen, wenn er davor warnt, die Kategorien „Gehorsam" und „Liebe" moralisch im Sinne eines normalen ethischen Verhaltens oder eines Gefühls mißzuverstehen (vgl. 108 u. 110). Aber die Manifestation göttlicher Herrschaft durch den Gehorsam wird auch im joh Verständnis durch Jesus als einen wirklichen Menschen durchgeführt, so daß das „Moralische" zwar von der theologischen Aussage umgriffen, aber nicht eliminiert wird.

2.) Die Überbetonung des Schöpfungsgedankens, die sich bei K. durchgängig findet, bes. in dem Kapitel „Die Gemeinde unter dem Wort" (vgl. die Kritik G. Bornkamms, Zur Interpretation des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift „Jesu letzter Wille nach Johannes 17, in Geschichte und Glaube I, Ges. Aufs. III, München 1968, 104–121; hier 119; [zuerst in: Ev. Theol. 28, 1968, 8–25, dort S. 23]), läßt die Theozentrik des vierten Evangeliums nur scheinbar zur Geltung kommen; in Wirklichkeit verbaut sie die für das Evangelium konstitutive Theozentrik des Verherrlichungsgedankens (der etwas anderes ist als der Schöpfungsgedanke und ihn übersteigt) ebenso, wie sie den völlig ungnostischen Charakter des joh Schöpfungsgedankens, soweit der letztere tatsächlich im Evangelium ausgesagt ist, zurücktreten läßt.

3.) Daß die in Jo 17,20ff gemeinte Einheit der Kirche die himmlische Einigung nur irdisch repräsentiere (129), dürfte den joh Sachverhalt kaum ganz treffen. Diese „Einheit" von Jo 17,20ff soll doch die Welt zum Glauben führen! Hier erweist es sich wiederum als ein Nachteil, daß K. sich die Einzelexegese von Jo 17 erspart. – Auch die von der joh Fassung des Liebesgebotes ausgehende Meinung K.s, daß die hinter dem JoEv stehende Gruppe den Konventikeln verwandt sei, die im Lauf der Kirchengeschichte das Verhältnis von Kirche und Welt unter sektenhaft-partikularistischem Aspekt sahen (vgl. 117) ist dem joh Sachverhalt nicht adäquat. Es kommt entscheidend darauf an, daß die durch Jesus konstituierte Jüngergemeinschaft wie Jesus in die Welt hinein gesendet ist (vgl. Jo 17,18) und in die Welt hineingeht – und das heißt doch sinngemäß auch, daß sie zu den „Zöllnern und Sündern" geht. Zwar ist das bei Jo nicht in der synoptischen Weise gesagt, ist aber doch die Konsequenz seiner Konzeption. Die Frage, ob das joh Liebesgebot partikularistisch ist, reduziert sich also auf die Frage, ob der joh Jesus selbst partikularistisch ist! Sicherlich ist er das nicht schon deshalb, weil sein Gehen zu den Zöllnern und Sündern im JoEv nicht erwähnt ist; vielmehr wird der Universalismus der Sendung Jesu völlig eindeutig durch die Universalität der Wirkung seines Todes, auf den sein Leben gerade nach Jo hineingeordnet ist. Die in diesem Zusammenhang bedeutsame Stelle Jo 3,16 ist der Sache nach keineswegs so singulär, wie K. meint, und ist auch nicht als nur traditionsgeschichtlich erklärbare Aussage abzuwerten (107); wenn man nicht nur Wortparallelen sucht, sondern auch den Blick für Sachparallelen hat, wird man erkennen, daß es im JoEv auch sonst durchaus universalistische Aussagen der gleichen Struktur gibt (vgl. z. B. Jo 6,51).

4.) Ein weiterer, mit dem unter 1 genannten eng zusammenhängender Grundfehler ist es, daß K. nicht ernsthaft genug die Möglichkeit durchdenkt, daß und in welcher Weise das JoEv eine Neuinterpretation des nachösterlichen Grundkerygmas von Tod und Auferstehung Jesu sein könnte. Tatsächlich erweist sich die joh Soteriologie gerade in der Form der Erhöhungs- und Verherrlichungstheologie als eine großangelegte Neuinterpretation dieses Grundkerygmas (vgl. das Nachtragskapitel V meiner oben zitierten Arbeit, Abschnitt 9). Die in der Johannes-Interpretation K.s bewußt zurückgedrängte Passionstheologie hat also einen sehr hohen Stellenwert. Wenn K. Wert darauf legt, daß Jesu Herrlichkeit keine „Belohnung" für den Gehorsam sei (37–39; vgl. dagegen aber die Gedankenfolge von Jo 17,4 zu 17,5), so handelt es sich auch hier um die Tendenz, Jesus selbst werde in seiner Passion nicht erniedrigt, sondern behalte die Hoheit des Sohnes bis ans Kreuz (vgl. 38) – also um die Tendenz, die Bedeutung der Passion innerhalb der joh Konzeption abzuwerten (vgl. hierzu G. Bornkamm a. a. O. 113f). Demgegenüber muß betont werden, daß die Realität der Passion von Jo erheblich härter gezeichnet wird, als K. es anerkennen will; die Passion ist im vierten Evangelium nicht nur als Siegesweg, sondern zugleich auch als Schmach dargestellt (vgl. Jo 19,1–6); Hoheit und Niedrigkeit sind gleich-

zeitig zur Geltung gebracht. Außerdem berücksichtigt K. nicht, daß die Hoheitsaussagen innerhalb der Passionsgeschichte ja nicht sagen wollen, das Geschehn habe sich historiographisch so abgespielt, sondern rückschauend von Ostern bzw. der Verherrlichung aus gestaltet sind (vgl. Bornkamm 112–114).

Die Johannes-Deutung Käsemanns wird sich also in wesentlichen Punkten nicht halten lassen. Trotzdem behält das Buch seine eingangs schon betonte Bedeutung. Wenn man K. auf seinem Weg, der die gewohnten Linien der Jo-Deutung umkehrt, ernsthaft und kritisch folgt, wird es nicht an reichen Anregungen für die eigene Bemühung um das Verständnis des vierten Evangeliums fehlen.

Münster. Wilhelm Thüsing.

Trevijano Etcheverría, Ramón M.: **En lucha contra las potestades.** Exégesis primitiva de Ef. 6, 11—17 hasta Orígenes (Victoriensia. Publicaciones del Seminario de Vitoria, vol. 28) Vitoria: Ed. Eset 1968. XXXII, 424 pp.

In dieser überarbeiteten Dissertation (Gregoriana 1959) behandelt Vf. die Problematik des geistlichen Kampfes nach Eph 6, 11—17. Da das Thema in der biblischen und außerbiblischen Literatur bereits eine lange Geschichte aufweist, bevor es vom Verfasser des Epheserbriefes aufgegriffen wurde, werden in einem ersten Teil (1—57) die historischen Hintergründe der in Eph 6, 11—17 benutzten Grundideen aufgewiesen, wie sie im AT, in der apokalyptischen Literatur des Judentums, in der hellenistischen Religiosität und Moral, in der Botschaft Jesu und der christlichen Urgemeinde variieren. Der paulinische Text ist jedoch mit seiner Thematik mehr oder weniger explizit und vollständig in der christlichen Literatur der drei ersten Jahrhunderte anwesend. Diese historische Entwicklung wird im zweiten Teil behandelt (59—150). Anschließend wird die Perikope in den Schriften der Apostolischen Väter, der apokryphen und gnostischen Literatur, bei den Apologeten und kirchlichen Schriftstellern des 3. Jh. weiter verfolgt, bis sie bei Klemens von Alexandrien, dem unmittelbaren Vorgänger des Origenes, einen gewissen Höhepunkt der Behandlung erlangt. Der umfangreichste und bedeutendste Abschnitt (Teil 3) der Arbeit befaßt sich dann eingehend mit der Auffassung des Origenes über das Thema des geistlichen Kampfes und seine Entfaltungen: das Leben als Kampfsituation, Charakterisierung des Widersachers, Waffenrüstung, die Gott dem Kämpfenden verleiht, die geistliche Miliz. Vf. ist darauf bedacht, verschiedene Anknüpfungsthemen anzuleuchten und stellt seine Ausführungen in den Kontext theologischer Grundthemen: Christologie, theologische Anthropologie, allgemeine Theologie des asketischen Bemühens, Engel- und Dämonenlehre.

Die saubere methodologische und kritische Ausrichtung der Arbeit verdient Hervorhebung. Gute Verzeichnisse erhöhen die Brauchbarkeit des Bandes. Stilistische Mängel verdunkeln bisweilen die Gedankengänge des Vf., ohne jedoch das Verständnis der Grundideen zu beeinträchtigen, die mit außerordentlicher Klarheit, Ordnung und Schärfe historischer Unterscheidung und Beurteilung herausgearbeitet sind. Die Zusammenfassungen am Ende der Kapitel und des Buches erleichtern die Lektüre und tragen zum besseren Verständnis der Problematik bei. Der Autor hat das Thema mit großem Ernst bearbeitet und es anziehend dargestellt. Die Veröffentlichung stellt einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der christlichen Spiritualität und Aszetik dar. Sie leistet bedeutende Hilfe zum besseren Verständnis der Auffassung des Origenes in bezug auf das Hauptthema und verwandte Gebiete, wenn man bedenkt, welchen Einfluß der Alexandriner auf die spätere Geschichte der Theologie ausgeübt hat.

Salamanca. A. Villalmonte.

Schröger, Friedrich: **Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger.** (Biblische Untersuchungen, Bd 4) Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1968. 360 S.; br. DM 45,—.

Es war ein glücklicher Gedanke des um die Hebräerbriefforschung hochverdienten Otto Kuß, einen seiner begabtesten Schüler auf diese längst notwendige Untersuchung anzusetzen. Wie und nach welchen Methoden legt der Verfasser des Hebräerbriefes die Schrift aus und welchen Text des Alten Testaments hatte er vor sich? Diese Fragen lassen sich nur in sorgfältiger Kleinarbeit beantworten, und jeder Exeget, der sich in Zukunft mit dem Hebräerbrief beschäftigt, wird gern auf die Ergebnisse der Dissertation zurückgreifen.

Die Arbeit ist sehr übersichtlich angelegt. Im ersten, weitaus umfangreichsten Teil (33—197) werden die direkten alttestamentlichen Zitate behandelt. Es sind nach der Zählung des Verfassers 35 Stellen (197). Zunächst wird immer nach dem ursprünglichen Sinn des Textes gefragt und seiner Deutung in der jüdischen Exegese; dann folgt ein Abschnitt über die vom Hebräerbrief jeweils angewandte Auslegungsmethode, und dieser Abschnitt mündet regelmäßig in die Frage, ob und wieweit ein solcher „Schriftbeweis" noch für die heutige Exegese annehmbar sei.

Der zweite Teil (199—243) untersucht die zahlreichen Anspielungen und Anlehnungen an das Alte Testament, wobei das Material sehr geschickt gegliedert ist: 1. wörtliche Anspielungen; 2. die Darstellung der Sinai-Kundgebung; 3. die Beschreibung alttestamentlicher Gestalten; 4. das Priester- und Hohepriestertum; 5. die Kulteinrichtungen; 6. die Opfer.

Im dritten Teil (245—266) stellt der Verfasser die textkritischen und hermeneutischen Ergebnisse seiner Einzeluntersuchungen in „Übersichten und Tabellen" zusammen. Man sieht hier, mit welchen LXX-Handschriften der Hebräerbrief übereinstimmt, wo (und manchmal auch warum) er abweicht und auch aus welchen Schriften des Alten Testaments die Zitate oder Anspielungen stammen. Besondere Aufmerksamkeit wird den Zitationsformeln gewidmet, weil sich in ihnen die Inspirationsauffassung des Hebräerbriefes ausspricht. Weitere Übersichten gelten den verwendeten Schriftstellen nach ihrem theologischen Sinngehalt, den verschiedenen Auslegungsmethoden (Weissagung — Erfüllung, typologische, allegorische Deutung, Midrasch-Pescher, Midrasch-Haggadah, rabbinische Regeln, Literalsinn), der Art, wie die Schriftstellen verwendet werden, und schließlich den Stellen, die nur in der LXX-Fassung zur Beweisführung dienlich waren.

Im vierten Teil (267—287) informiert der Verfasser zusammenhängend über die einzelnen Methoden der Schriftauslegung, die der Hebräerbrief benutzt: rabbinische, apokalyptisch-qumranische, hellenistisch-spätjüdisch-synagogale Exegese. Für dieses instruktive Kapitel muß man dem Autor besonders dankbar sein.

Der fünfte Teil (289—307) ist dem Verhältnis zu Philo gewidmet, und ein letzter sechster Teil (309—313) gibt noch einmal eine ganz kurze Zusammenfassung. Literaturangaben, Stellenregister, Autorenverzeichnis runden das Werk ab.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt in der umfassenden und präzisen Bestandsaufnahme. Hierin verdient der Verfasser volles Lob. Schwieriger wird es dagegen bei zwei anderen Punkten, die eine verständigere Behandlung verdient hätten. Ich meine die Problematik des neutestamentlichen Schriftenbeweises und die Frage nach der alexandrinischen Mentalität des Hebräerbriefes.

Zum ersten Problem hat der Verfasser in seiner Einführung (11–32) und auch zum Schluß (311–313) einige gute Bemerkungen gemacht. Mit Recht stellt er fest, daß die heutige Exegese nur noch den mit historisch-kritischen Methoden erarbeiteten Literalsinn als Ausgangsbasis für einen „Schriftbeweis" benutzen kann. Was aber bleibt dann überhaupt von den Schriftbeweisen des Neuen Testaments und speziell des Hebräerbriefes übrig? Genügt es zu sagen: „die Beweise müssen geglaubt werden" (24)? Mir scheint, daß dieser Rekurs auf den Glauben und die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen dem Alten und Neuen Testament (vgl. 312) sehr mißverständlich ist. Der Glaube kann doch die fehlenden rationalen Gründe niemals ersetzen, so daß im Glauben stimmen würde, was historisch-kritisch einfach nicht stimmt. Wir kämen dann wieder zu jener berüchtigten Lehre von der „doppelten Wahrheit", mit der sich die Theologen schon des öfteren (und vergeblich) aus der Affäre zu ziehen versucht haben. Allerdings gibt es vom Glauben her ein tieferes und richtigeres Verständnis vieler alttestamentlicher Aussagen, aber dieses hermeneutische Problem übersteigt die üblichen eindimensionalen Kategorien von Weissagung und Erfüllung. Gerade die Schriftauslegung des Hebräerbriefes zeigt eine bewußt kritische Distanz gegenüber dem „Gotteswort" des Alten Testaments, und sie vermag sich die Einheit der beiden Testamente nur in einem durchaus dialektischen Sinne vorzustellen. Leider hat der Verfasser diesen Gesichtspunkten, die für die heutige Diskussion um die christliche Aktualität des Alten Testaments so wesentlich sind, nur wenig Beachtung geschenkt.

Was die unbezweifelbar alexandrinische Mentalität des Hebräerbriefes betrifft, so bemüht sich der Verfasser, sie auf die Vorstellung vom himmlischen Heiligtum einzuschränken (162 Anm. 1) und ihre Bedeutung herabzuspielen. Im ganzen fünften Teil (289–307), der die Beziehungen zwischen Philo und dem Hebräerbrief behandelt, wird die Unterscheidung zweier Welten, der himmlisch-urbildlichen und der irdisch-abbildlichen, überhaupt nicht erwähnt. Man hat den Eindruck, daß der Verfasser mit dieser platonisierenden Weltanschauung nicht viel anzufangen weiß und deshalb auch die dem Hebräerbrief eigentümliche Transpositionstechnik nicht erkannt hat. So bleiben die exegetischen Auskünfte trotz aller aufgewandten Mühe oft recht unbefriedigend.

Noch eine Bemerkung zur Arbeitsweise des Verfassers: Er zitiert, was seine ausgezeichnete Literaturkenntnis bezeugt, ausgiebig ältere

und neuere Autoren. Daneben finden sich aber auch mehrere „implizite Zitate", wörtliche oder leicht abgewandelte Entlehnungen (z. B. 161, 162, 209, 211, 233, 234, 264) — wenigstens soweit dies der Rezensent aus eigener Betroffenheit feststellen kann —, so daß die Arbeit nicht nur die freie Schriftauslegung des Hebräerbriefes, sondern auch die Quellenbenutzung eines neuzeitlichen Exegeten illustriert.

Hausen. F. J. Schierse.

Molitor, Joseph: **Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte.** (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Düsseldorf: Patmos 1968. 112 S.; Paperback. DM 24,—.

In dem griechischen Texte des NT, der letztlich eine Übertragung des im damaligen Judenlande gesprochenen ostaramäischen Dialektes ist, in dem Jesus und die Apostel das Evangelium verkündet haben, sind einige Worte Jesu auf uns gekommen, so Mk 5, 11, Mk 15, 34 u. a. Vf. versucht nun, der Sprache Jesu und der Apostel möglichst nahe zu kommen. Hier ist zunächst der syrische Dialekt von Edessa von Bedeutung, der zum Ostaramäischen gehört. Als Hauptquelle bietet sich das Diatessaron an, eine Evangelienharmonie des Syrers Tatian, die wahrscheinlich griechisch verfaßt und um 172 ins Syrische übersetzt wurde, jedoch nicht mehr erhalten ist. Wir kennen das Diatessaron leider nur aus Übersetzungen und Zitaten. Auf dem Boden des Diatessaron stehen die beiden altsyrischen Übersetzungen der Evangelien der „Getrennten". Ein weiterer Zeuge ist die syrische Vulgata, die Peschitta.

Auch die armenische Überlieferung ist von Wert, insofern sie viel Syrisches enthält, etwa in Zitaten altarmenischer Schriftsteller oder im altarmenischen Brevier und Missale. Wie das altarmenische Christentum, so ist auch das altgeorgische vom Syrischen stark beeinflußt worden. Hierdurch erklärt sich der beachtliche syrische Anteil in den altgeorgischen Bibelübersetzungen, Tetraevangelien genannt, unter denen das Adysh-Tetraevangelium besonders hervorzuheben ist (11—12).

Es folgen die einzelnen Kapp.: 1. Leben als aramäischer Terminus der Erlösung. Dem Vf. kommt es darauf an, das Charakteristikum des Begriffes „Erlösung" in der semitischen und in der griechischen Tradition festzulegen. Das Ergebnis: in der aramäisch-syrischen Tradition herrscht die Auffassung von der Erlösung im postiven Sinne vor, d. h. in der Mitteilung von Leben, von dem inneren spezifischen Leben von oben, von göttlichem Leben. Dieses existiert in zwei Dimensionen: im irdischen Bereiche, wo es verloren gehen, aber wiedergewonnen werden kann, und im eschatologischen, was Bultmann so sehr betont hat. Das zeitliche Leben ist allerdings immer auf das endgültige und eschatologische bezogen, in das es unzerstörbar einmünden soll und wird. Erlösung als „Errettung von" entspricht ganz dem griechischen Sprachgeist. Für den Semiten ist Christus der Lebendigmacher, der Gesundmacher, der Seelenarzt. Wiederholte Umkehr als Postulat Jesu. Der semitische Geist spricht nicht so sehr von Bußwerken, seien sie zusammenhängend oder vereinzelt, sondern von Umkehr und damit von totaler Hinwendung des Menschen zu Gott bzw. zu Christus. Der griechische Terminus für Buße dagegen, die *metánoia*, verlagert diese ganz in das Innere des Menschen, speziell in das Denken. Damit besteht Buße in einer Sinnesänderung. Das Semitische zieht weitere Kreise. „Umkehr" bedeutet eine solche mit vorausgehender Reue. Diese umfaßt nicht nur den *nūs*, sondern auch mindestens die Psyche; denn Reue ist primär ein Erlebnis. Nach dem Vf. scheinen die Strukturelemente im semitischen Sinne im Folgenden zu liegen: erst die Erkenntnis-Sinnesänderung, dann die Reue, daraufhin absolute Hinwendung zu Gott-Umkehr des ganzen Menschen. Gemäß dem griechischen Denken besteht die Buße in der *nus*-Erkenntnis und in der damit verbundenen Sinnesänderung.

2. Auferstehung Jesu und sein Gesehenwerden. Der Unterschied zwischen griechisch „Auferstehung, Erscheinung" und aramäisch „Aufstehen und Gesehenwerden" ist nicht allzu groß. Vf. meint, daß von einer Auferweckung Christi beim Aramäer nicht die Rede sei, sondern höchstens von „Auferstehenlassen durch den Vater" (91—92).

3. Vollendung der Weltzeit, nicht Ende der Welt. Vf.: Vollendung bedeutet in der Muttersprache Jesu als umfassender Begriff gleichzeitig Erfüllung, Wiederherstellung und Neugestaltung (108). Das letzte Kap. bietet eine Zusammenfassung (109—110). In der weiteren Entwicklung glich sich die aramäische Textgestalt immer mehr der griechischen an.

Der Stoff ist lebendig dargestellt. Der Vf. ist mit den Problemen und Fragekreisen der modernsten exegetischen Theologie vertraut. So ist er imstande, Altes mit Neuem zu verbinden. Der Weg der oben herausgestellten Anschauungen des aramäischen Christentums führt direkt in die Gegenwart hinein.

Amelsbüren. Paul Krüger.

Commento al Vangelo di Giovanni di Origene, hrsg. u. übersetzt von Eugenio Corsini. (Classici della Filosofia) Turin: UTET 1968. 975 S.; Ln 12 500 Lit.

In der Reihe der philosophischen Klassiker der UTET ist nach der Kritik der Reinen Vernunft von Kant und einem Band mit Werken von Leibniz als dritter — wobei die Reihenfolge aber zufällig ist — der Johanneskommentar des Origenes erschienen. Augustins Gottesstaat, die Theologische Summe des Aquinaten und eine Auswahl aus Werken des Kusaners sind ebenfalls für diese Reihe vorgesehen, so daß das Werk des Origenes wohl in die Serie paßt. Corsini hat dafür die erste vollständige Übersetzung in einer modernen Sprache geschaffen, die auch alle Fragmente bietet. C. stützt sich auf die kritische Textausgabe von Preuschen (GCS Origenes IV 1903), die er aber gelegentlich verbessert, und zieht die Teilübersetzungen von R. Gögler (Origenes. Das Evangelium nach Johannes. Einsiedeln 1959), A. Menzies (Origens Commentary on the Gospel of John, Book 1–10: The ante-Nicene Fathers, Michigan USA 1965) und C. Blanc (Origène, Commentaire sur Saint Jean, livers 1–5. Sources chrétiennes, Paris 1966) zu Rate.

Corsinis Einleitung umfaßt rund 100 Seiten und befaßt sich mit Leben und Werken, vor allem aber mit den philosophischen Anschauungen des Alexandriners. Seine Logos- und Trinitätstheologie werden mit Blick auf griechische Philosophie und Gnosis ausführlich und übersichtlich dargestellt. Das System des Gnostikers Valentinos wird detailliert vorgeführt, weil es für das Verständnis der von O. überlieferten und bekämpften Exegesefragmente des Gnostikers Herakleon zum Johannesevangelium den unerläßlichen Hintergrund bildet.

C. beginnt und beschließt seine Einleitung mit einem Überblick über den Werdegang des Origenes. Er hält (10 u. 103) an der Vorstellung, daß Origenes als Leiter des Didaskaleion von Alexandrien der Nachfolger des Klemens geworden sei, fest, ohne aber in die Diskussion einzutreten. Nun findet diese Auffassung, wie auch Simonetti bemerkt (94 Anm. 2) eine gewisse Stütze in Eusebs Kirchengeschichte. Was Corsini aber über die Beauftragung des Heraklas sagt, widerspricht eindeutig den Nachrichten des Euseb. Nach C. hat Origenes den Grammatikunterricht seinem Freund und Schüler Heraklas übertragen und sich nur noch der Unterweisung der Fortgeschrittenen gewidmet, als ihm von Demetrius die Leitung der Schule übertragen worden war. Hier verwechselt C. zwei ganz verschiedene Dinge, nämlich den Grammatikunterricht und die Unterweisung der Anfänger in der christlichen Lehre. Die zweite übertrug O. dem Heraklas, aber offenbar erst eine Weile (Euseb h. e. 6, 15) nachdem er selbst sich auf die Ernennung durch Demetrius hin ganz der Theologie und Katechese gewidmet und den Grammatikunterricht als mit den heiligen Wissenschaften unvereinbar aufgegeben hatte (h. e. 6, 3, 8). Davor schon waren, als er noch Grammatik lehrte, Heiden zu ihm gekommen, um das Wort Gottes zu hören, weil in ganz Alexandrien niemand mehr der Katechese oblag (h. e. 6, 3. 1). Die Ernennung durch den Bischof war also nur die offizielle Anerkennung einer Arbeit, die O., der Not der Verfolgungszeit entsprechend, auf sich genommen hatte. Diese kirchliche Beauftragung veranlaßte ihn dann aber, sich dieser Aufgabe ganz ausschließlich zu widmen, mit dem Erfolg, daß die Zahl der Schüler immer mehr wuchs und eine Aufteilung des Unterrichts nötig wurde (h. e. 6, 15). Man könnte sagen, das seien allenfalls Kleinigkeiten, die für das Bild des Origenes nichts hergäben. Mir scheinen diese kleinen Unterschiede aber nicht unwichtig. Bei Euseb tritt O. nämlich nicht auf als ein Mann, der große Pläne entwirft und sie dann kühn und konsequent in die Tat umsetzt, sondern als einer, der die sich ergebenden Notwendigkeiten des Gemeindelebens erkennt und ihnen gerecht zu werden sucht.

So ist auch sein Kontakt zur Philosophie zu beurteilen. Corsini behauptet mehrmals, O. habe in der Philosophie die zuverlässigste Verbündete im Kampf gegen die Gnosis erkannt (11 u. 17 u. ö.). O. aber erklärt in einem Brieffragment (h. e. 6, 19, 12), er sei, weil immer mehr Häretiker und Heiden, auch Philosophen, zu ihm kamen, einfach genötigt gewesen, sich auch mit deren Lehren zu beschäftigen. Er hat also die Philosophie studiert, um mit den Philosophen, die Gnosis, um mit den Haeretikern ins Gespräch zu kommen, aber nicht die eine als Waffe im Kampf gegen die andere gesucht. Daß er sich der Philosophie tatsächlich bedient, soll natürlich nicht bestritten werden.

So sehr es stimmt, daß O. eine ungeheure und einmalige Arbeit geleistet hat, um den Urtext der Hl. Schrift zu erfassen (10) so sollte man doch immer darauf hingeweisen, daß er den in den Kirchen tradierten Text auch dort verteidigt, wo er vom hebr. AT abweicht. In seinem Brief an Africanus (Nr. 4 PG 11, 58/59) wehrt er sich ganz entschieden gegen das Ansinnen, die im kirchlichen Gebrauch befindlichen Bibelhandschriften durch originalgetreue Neuübertragungen zu ersetzen. Das hieße, die Vorsehung, die besonders über der Kirche wacht, leugnen.

C. bettet die Trinitätslehre des O. überzeugend in die mittelplatonischen Spekulationen über den ersten und den zweiten Gott ein. Daß der *logos endiathetos* der Logos in sich selbst und der *logos prophorikos* der aus sich selbst hervortretende Logos sein soll, ist doch wohl ein Versehen (33). Für den Subordinatianismus des O. sollte man nicht nur die Philosophie verantworlich machen (41), die Weisheitsliteratur des AT drängte in diese Richtung und Joh 14, 28 (Der Vater ist größer als ich) war von erheblichem Ge-

wicht (vgl. Joh.kom. 13, 25 (151); 13, 37 (237); 32, 29 (362f), auch wenn O. seinen Kommentar nicht so weit fortgeführt hat.

C.s Neigung, den Einfluß der hellenistischen Geisteswelt auf O. überzubetonen, zeigt sich auch in seinen sehr lehrreichen Ausführungen über die Exegese, wo er den Einfluß der allegorischen AT-Exegese, wie O. sie in den Paulusbriefen fand, weit hinter Philo, Plutarch und Aristarch zurücktreten läßt (45–52). Der Johanneskommentar allein reicht als Basis zur Lösung des Problems der verschiedenen Schriftsinne bei O. nicht aus, aber es lassen sich die Elemente seiner Konzeption darin finden. Daß die Hl. Schrift einen mehrfachen Sinn hat, ist für O. nicht in einer anthropologischen Analogie begründet, wie man aufgrund von princ. IV 2, 4 meinen könnte (vgl. Simonetti zur Stelle), aber auch nicht in einer christologischen Analogie, wie C. (54) insinuiert. Der moralische Sinn ist nicht nur für die *progredientes* (es sei denn alle Lebenden würden als solche angesehen), sondern für alle, die aus der Bibel entnehmen wollen, was sie tun sollen. Der geistliche Sinn dagegen vermittelt Einsicht in Gottes Heilshandeln. Theorie und Praxis werden von O. immer scharf auseinander gehalten, z. B. Joh.kom. 1, 16 (91) u. 6, 19 (103). Zu der ersten Stelle verweist C. auf H. Koch (Pronoia und Paideusis. Berlin 1932, S. 80), der in dieser Frage ein Schwanken, wo nicht einen Widerspruch bei O. zu entdecken meint. An der angezogenen Stelle des Mth.kom. 16, 7 macht O. für Christus selbst einen Unterschied zwischen Theorie und Praxis, wobei die Theorie sich als Frucht der Praxis ergibt. An der zweiten genannten Stelle des Joh.kom. scheint es umgekehrt zu sein, da folgt das rechte Tun der rechten Einsicht. Aber das ist kein Widerspruch. Das gute Handeln, das den Menschen langsam (vgl. Joh.kom. 1, 16 [91]) zur tiefen Erkenntnis fähig macht, kann seinerseits nicht blind erfolgen, sondern muß Frucht einer ersten Erkenntnis sein. Eben das ist der moralische Sinn. Der pneumatische dagegen ist die tiefe Einsicht, zu der man nach langem gutem Handeln reif wird. C. verweist in diesem Zusammenhang (55 Anm. 212) auf Joh.kom. 10, 28 (174), ohne aber etwas mit der Stelle anzufangen. Dort heißt es, die beiden Jünger, welche die Eselin losbinden, auf der Jesus dann in Jerusalem einreitet, seien Interpreten des AT, die seinen Buchstaben losbinden, wobei der eine das AT für die Therapie der Seele auswertet, der andere die zukünftigen und wahrhaftigen Güter durch die nur schattenhaften herausstellt. Das sind sie beiden über den wörtlichen Sinn hinausgehenden Interpretationen, die moralische, durch welche die Seele geheilt und vervollkommnet wird, d. h. weitgehend durch das eigene gute Tun, und die geistliche, nämlich die Erkenntnis der zukünftigen wahren Heilsgüter. Dieser letzte Sinn kann sich dann weiter differenzieren, ob nach Christus, der Kirche oder der Vollendung gefragt wird. Für O. gibt die Schrift so viele Antworten, wie das Heilsverlangen der Christen Fragen stellt. Die verschiedenen Sinne der Schrift ergeben sich aus den verschiedenen soteriologischen Notwendigkeiten.

C. stellt mit Recht fest, daß O. in den letzten Büchern seines Joh.kom.s (erhalten sind Nr. 28 und 32, das bis Joh. 13, 33 reicht; weiter scheint O. nicht gekommen zu sein) anders exegesiert als in den ersten. Er faßt sich nicht nur viel kürzer, er befaßt sich auch mehr mit dem Wortsinn und den moralischen Anwendungen. C. fragt sich, ob der Grund dafür im Mangel eines stimulierenden häretischen Kommentars, im vorgerückten Alter des O. oder im Verdruß an einem Werk, das sich schon zu lange hinzog, zu suchen sei. Man wird aber wohl nicht fehlgehen, wenn man einen anderen Grund annimmt, nämlich die Seelsorger- und Predigertätigkeit, die O. in Caesarea leistete und die ihn auf andere Probleme hinlenkte als die Professorentätigkeit in Alexandrien, wo er den Kommentar begonnen hatte.

Besonders seien C.s stilistische Bemerkungen hervorgehoben, die aber mehr als nur den Stil des Werkes ins Auge fassen. O. habe vermutlich mehr von Rhetorik verstanden, als man bisher anzunehmen geneigt war. Seine Gedanken- und Bilderwelt stamme weitgehend aus der Bibel; sie sei ihm nicht nur Forschungsgegenstand, sondern sie erfülle auch sein Herz und seine Phantasie (99). Aufgrund dieser Einsicht sollte man sich dann aber hüten, den Einfluß der Philosophie so stark zu betonen, wie C. das tut.

Auch die reichen kommentierenden Noten, die sich manchmal zu Exkursen auswachsen, beweisen, wie beschlagen C. in der spätantiken Philosophie ist. Zu bedauern ist, daß wohl durch den Charakter der ganzen Reihe begründet, andere wichtige Themen, etwa Kirche, Sündenvergebung usw. zurücktreten müssen. In einigen Fällen wird man Widerspruch gegen C.s Übersetzung anmelden können. Wenn er etwa συμβεβηκότα περιστατικά (10, 12 [66]) mit „qualcosa di male, che tuttavia sopravviene agli uomini in modo accidentale" übersetzt, macht das einen zu scholastischen Eindruck. Συμβεβηκός ist nicht nur das Akzidenz, sondern kann geradezu das Charakteristikum bedeuten, wie die Sterblichkeit für den Menschen. (Vgl. Liddel-Scott 9. Aufl. s. v.) Im Text ist aber wohl keine technisch-philosophische Bedeutung gemeint, das Partizip ist mit dem Dativ konstruiert. Es wird also an die Grundbedeutung des Verbs zu denken sein. Vielleicht also: weil es aber den Menschen zugestoßen ist, sich in einer allgemeinen Unheilslage zu befinden ...

10, 36 (238) sagt O., die Kirche werde in der Vollendung so gestaltet sein, daß die geringeren Glieder mehr Ehre besitzen als jetzt, damit keine Uneinigkeit mehr herrscht. Wenn ein Glied εὐπάθειαν ἔχει, erginge es allen so. C. übersetzt (435): se un membro soffre, tutte ... soffrano. Aber εὐπάθεια ist das Gegenteil von Leiden; in der Vollendung kann es auch kein Leiden mehr geben.

28, 7 (54) ist die Rede von den δεσμοὶ τῆς νεκρότητος die der wie Lazarus aus seinem Sündentode Erweckte noch trägt. C. übersetzt (698), „vincoli della mortalità". Es geht aber nicht um die menschliche Sterblichkeit, sondern um den Todeszustand dieses Menschen. In demselben Paragraphen sollte unbedingt die von J. Grotz (Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg 1955, S. 305) vorgeschlagene Korrektur ἐν αὐτῷ statt μέν αὐτῷ angenommen werden. Dann fordert O. diejenigen, die sagen können: Verlangt ihr etwa einen Beweis dafür, daß Christus in mir spricht? nicht dazu auf, sich so zu verhalten, daß Christus zu ihnen sagen kann: Lazarus komm heraus! sondern daß er durch sie (= in ihnen) anderen (nämlich den Sündern) das Erweckungswort zurufen kann. Der Unterschied im Sinn ist erheblich.

Corsinis Übersetzung stellt im ganzen eine bedeutende Leistung dar, die der Origenesforschung wertvolle Dienste leisten wird. Sie ist klar und angenehm zu lesen. Der ganze Band ist leicht zu handhaben, weil C. die Paragrapheneinteilung von Preuschen zu der Buch- und Kapiteleinteilung abdruckt und außerdem die Kapiteleinteilung der älteren Ausgaben wiedergibt. Reiche Register erschließen das Werk. Zu bedauern ist, daß die beiden Arbeiten von Corsini und Simonetti nicht aufeinander Bezug nehmen, beide hätten davon gewinnen können.

Es sei noch hervorgehoben, daß die Klassikerbände der UTET sehr sorgfältig auf bestem Papier gedruckt haltbar in Ganzleinen gebunden sind und einige Manuskripte wiedergebende Tafeln enthalten. Der Preis erscheint nicht zu hoch. Das italienische Publikum ist um ein solches Angebot zu beneiden.*

Waldorf. Hermann J. Vogt.

Hahn, Viktor: **Das wahre Gesetz.** Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 33) Münster: Verlag Aschendorff 1969. XX, 547 S., Ln DM 92,—; kart. DM 88,—.

Die von der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster angenommene und preisgekrönte Dissertation verfolgt das Ziel, „einen Beitrag zur Erforschung der Anfänge abendländischer Theologie zu leisten", als deren erster großer Vertreter ihr Ambrosius von Mailand gilt (X). Das vorgelegte Material, das eine souveräne Kenntnis des ambrosianischen Schrifttums und der mit der Ambrosiusforschung verbundenen Probleme verrät, ist übersichtlich in zwei Teile zu jeweils zwei Abschnitten geordnet.

Im analytischen Teil (4—291) werden im ersten Abschnitt anhand von Namen und Bildern (Moses, Zacharias, Johannes d. T., Baum, Weinberg, Mauer, Ehe) (4—68), der Zahlensymbolik (68—97) und bestimmter Schriften und Schriftengruppen (Briefe, *De fuga saeculi, De Iacob et vita beata I*) (97—133) alle vom Gesetz handelnden Stellen untersucht. Der zweite Abschnitt analysiert die „Zweibrüdertheologie" (134—176) und weitere Zweipersonengruppen (176—196), dazu die geschichtstheologischen zwei-, drei- und mehrgliedrigen Schemata (196—244). Zwei ausführliche Exkurse über das Verhältnis der heilsgeschichtlichen Gruppierungen zu den Lebensalterschemata sowie über die Herkunft und Bedeutung des von Ambrosius bevorzugten Dreierschemas *umbra — imago — veritas* (244—292) können fast den Rang einer eigenen Abhandlung beanspruchen. Im zweiten Teil wird das vorgestellte und detailliert untersuchte Material nach systematischen Gesichtspunkten geordnet und ausgewertet. Der erste Abschnitt behandelt die Verwendung des Begriffes *lex* (293—301) und nacheinander das vormosaische (301—329), mosaische (329—378) und evangelische Gesetz (405—453). Eingefügt

* Anläßlich dieser Rezension (vgl. auch die Rezension von Dr. Hermann Josef Vogt, Waldorf zu Simonetti, Manlio: I Principi di Origene (ThRev 66, 1970, 294ff) kann darauf hingewiesen werden, daß in gleicher Form und Ausstattung in der erwähnten Reihe — Nr. 8 — ebenfalls erschienen ist: Mariucci, Tommaso: Omilie Lettere di San Leone Magno. Unione Tipografico-Editrice Torinese (1969). 672 S. (davon 40 S. Einführung), Ln L. 7500.

sind wiederum zwei Exkurse, die die Wertung des Gesetzes als Pädagoge und Knechtschaft (378—387) und die Aussagen des Ambrosius über die alttestamentlichen „Sakramente" (387—405) untersuchen. Vor allem der zweite Exkurs ist ein überzeugendes Beispiel für den wissenschaftlichen Wert der gesamten Arbeit. Was bisher ausdrücklich oder einschlußweise zum Problem der alttestamentlichen Sakramente bei Ambrosius beigebracht worden ist, wird von Hahn mühelos überboten. Der zweite Abschnitt bringt schließlich die Ausweitung der Frage auf das Verhältnis der beiden Testamente unter den Stichworten Einheit (455—470), Gegensatz (470—486), Steigerung/Fortschritt (486—497) und Überzeitlichkeit (497—507). Zusammenfassende Bemerkungen über die Methode und theologische Eigenart des Ambrosius (507—520) und ausführliche Stellen-, Autoren-, Namen- und Sachverzeichnisse (521—537) runden die Untersuchung ab.

Die formale Exaktheit dieser Erstlingsarbeit verdient hervorgehoben zu werden. Die Zitationen sind genau und bis auf Punkt und Komma einheitlich. Die ausführlichen Übersetzungen ambrosianischer Texte sind philologisch zuverlässig und stilistisch geschickt in die Darstellung eingefügt. Die Sekundärliteratur wird nie referiert, sondern sparsam, aber treffsicher ausgewählt und zur Abrundung der eigenen Argumentation herangezogen. Druckfehler und unverständliche Satzkonstruktionen (vgl. etwa 115; 327) sind selten und brauchen nicht aufgezählt zu werden. Störend wirkt allein die willkürliche Plazierung der Anmerkungszahlen im Text, die regellos vor oder hinter den Interpunktionszeichen stehen.

Ein anderer, schwerwiegenderer Vorwurf dürfte dem Autor von Lesern und Rezensenten jedoch kaum erspart werden: Langatmigkeit und zahllose Wiederholungen. Der theologische Ertrag der Untersuchung wäre auf wenigen Seiten unterzubringen und ausreichend zu belegen gewesen. Das Resultat bliebe das gleiche, auch wenn das Thema nicht durch alle Bilder, Zahlen, Zweipersonengruppen, Lebensalter- und Jahresschemata variiert, sondern nur an einigen Beispielen exemplarisch erprobt worden wäre. Wer sich schnell über die Bewertung der beiden Testamente und die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium als konkrete Verdichtung dieser Bewertung durch Ambrosius informieren will, kann sich damit begnügen, einige der über das ganze Buch verteilten Zusammenfassungen zu studieren. Wer den Theologen Ambrosius kennenlernen will, tut aber gut daran, das ganze Buch zu lesen. Vorgefaßte Meinungen über die theologische Unzulänglichkeit des Mailänder Bischofs, seinen flachen Moralismus, seine ungereimte Bibelexegese werden mehr und mehr abgebaut, der Grundgedanke der ambrosianischen Predigt, der heilsgeschichtliche Akzent seines Denkens tritt immer deutlicher hervor. Alle die sich widersprechenden Aussagen, die üblicherweise mit der mangelnden Kraft systematischen Denkens bei Ambrosius und seiner alle Regeln vermissen lassenden Schriftauslegung erklärt werden, erweisen sich am Ende als die konsequent durchgehaltene Konzentrierung der Verkündigung auf das heilsgeschichtliche Handeln Gottes von der Schöpfung bis zur himmlischen Vollendung. Die Exegese einzelner Schriftstellen mag weiterhin anfechtbar bleiben, zusammengeschaut ergibt sich, daß Ambrosius die „Christum treibende" Kraft der beiden Testamente klar erfaßt hat. Ohne daß der Verfasser darauf insistiert, vermittelt die geduldige Lektüre seiner Arbeit ein Ambrosiusbild, das den lange unterbewerteten theologischen Rang des Kirchenvaters, der immerhin Augustinus entscheidende Anstöße für seine theologische Entwicklung zu geben vermochte, erneut bestätigt. Die eindrucksvolle Monotonie der Untersuchungsmethode fasziniert, je länger man den sorgsam fortschreitenden Darlegungen Hahns folgt und sich von den immer neuen biblischen Einkleidungen, in denen das eine große Thema erscheint, gefangen nehmen läßt.

Als beherrschende Vorstellung des Ambrosius betrachtet Hahn den Gedanken der Einheit der beiden Testamente (454). Das impliziert die durchgehend positive Bewertung des Gesetzes, nicht nur des allgemeinen Naturgesetzes, sondern auch des alttestamentlichen Gesetzes in seiner spezifischen mosaischen Ausprägung (38, 49, 63, 65—67, 90, 342f, 377). Das Gesetz führt bruchlos zur Gnade (350). Unabhängig von seiner Verwirklichung durch die Synagoge behält es Gewicht vor Gott (33). Der Unglaube der Juden konnte seine wesenhafte Güte nicht zerstören; im Glauben der Heiden lebt es wieder auf und bringt Frucht (36f). Eine solche Bewertung ist nur begreiflich, wenn das Gesetz *pars pro toto* für die atl Offenbarung insgesamt steht (387f, 29, 68), wenn Gesetz und Propheten „eine weitgehend parallele Struktur" aufweisen (344f). Ein doppeltes Band verbindet AT und NT: der bereits im Gesetz anfänglich vorhandene Glaube, der im Evangelium zur Fülle gelangt, und die dem Gesetz innewohnende Heiligkeit, die auf das Evangelium übergreift (30, 51—53). Was vom grundsätzlich in Kraft bleibenden Gesetz konkret in der Kirche weitergilt, vermag Ambrosius natürlich auch nicht zu sagen; er begnügt sich mit Einzelhinweisen (Sabbat-Sonntag, einzelne Kultbestimmungen, Zinsverbot) (82, 412—430). Man hat den Eindruck: es geht Ambrosius im Grunde nicht um das Gesetz, sondern um die Verteidigung der Kontinuität des Heilswillens Gottes in beiden Testamenten — trotz aller Schwierigkeiten im Detail — als unaufgebbares Fundament der kirchlichen Verkündigung; es geht um die Rettung des ATs, die seit den Angriffen Markions zu den wichtigsten Aufgaben der Theologie gehörte. So gesehen ist Ambrosius nicht der Anfang abendländischer Theologie, sondern Fortsetzung bzw. Wiedererwachen. Auch nach Hahn muß festgehalten werden, „daß der Ansatz einer bleibenden Geltung des Gesetzes für den Christen bereits bei Paulus vorhanden ist. In der Darstellung des Ambrosius findet sich dagegen die totale Entfaltung solchen Denkens, wie sie in der ersten christlichen Generation einfach noch nicht möglich war" (132).

Mit der Erwähnung des Paulus stellt sich die Frage nach dem Paulinismus des Ambrosius. Die positive Bewertung des Gesetzes läßt zunächst an Unkenntnis oder Ablehnung des Paulus durch den Bischof denken. Doch kennt Ambrosius nicht nur den Gedanken der Einheit der beiden Testamente, sondern auch den ihrer Trennung, ja ihres Gegensatzes. Gesetz und Evangelium stehen in dialektischer Spannung nebeneinander, verbinden sich aber auch „in der Vorstellung einer Entwicklung, die in den Testamenten greifbar wird" (454). Insgesamt neigt Hahn dazu, die Nähe des Ambrosius zu Paulus zu betonen. Ambrosius soll nicht nur in den wesentlichen Inhalten seiner Lehre vom Gesetz mit dem Apostel übereinstimmen, sondern auch wirklich paulinisch denken (514). Dieses positive Urteil müßte jedoch genauer differenziert werden. Es fällt auf, daß eine wirklich paulinisch gefärbte Gesetzeskritik allein in einigen späten Briefen des Ambrosius (etwa ep. 73), die sich ausdrücklich mit der Paulusexegese beschäftigen, und in anderen späten Schriften, in denen die Argumentation des Gal eine Rolle spielt, deutlich zu erkennen ist (98f, 113, 127). Wo Paulus nicht in den Blick kommt, wo Ambrosius mit den Psalmen, dem Hohenlied, den Evangelien arbeitet, überwiegt die positive Bewertung des Gesetzes (vgl. 174, 140 im Vergleich mit 144). Ob nicht doch mit einer theologischen Entwicklung des Ambrosius zu rechnen ist, die Hahn vernachlässigen zu können glaubt (3)? So wertvoll seine Ausführungen zum Verhältnis Ambrosius — Paulus auch sind (511—515), die Frage nach dem ambrosianischen Paulinismus und damit die Frage nach dem Neubeginn der abendländischen Theologie im 4. Jh in diesem Punkt bleibt weiterhin offen.

Von besonderem Interesse sind die Beobachtungen, die Hahn zur Methode der ambrosianischen Schriftauslegung bietet. Bisher war man gezwungen, sich mit dem Widersprüchen in der Auslegung einzelner Schriftstellen und ihren theologischen Auswirkungen abzufinden. Wenn etwa die Zweiteilung der Geschichte in eine Zeit vor und nach Christus zu einer Dreiteilung erweitert wird (*umbra* = Gesetz, AT; *imago* = Christus, Evangelium; *veritas* = eschatologische Vollendung), schwankt die Bewertung des Gesetzes und die Einordnung des Evangeliums. Die Zäsur kann zwischen Gesetz und Evangelium, aber auch zwischen Evangelium und jenseitiger Erfüllung liegen. Entsprechend wird das Gesetz zur trennenden Wand, die alle Zeit vor Christus als heilsunwirksam abtut, oder zur verbindenden Mauer, die Moses und Christus zusammensieht und die irdische, Synagoge und Kirche umfassende Zeit, von der himmlischen Vollendung trennt. Obwohl Ambrosius die Einheit und den Gegensatz der beiden Testamente lehrt, ist seine Exegese nicht willkürlich, sondern die konsequente Anwendung der typologischen und moralischen Auslegungsmethode. Hahn erkennt in ihnen das theologische Anliegen des Ambrosius, der scharf zwischen der heilsgeschichtlichen (= typologisch-dogmatischen) und der bekehrungsgeschichtlichen (= moralisch-paränetischen) Auslegung unterscheidet (504f). Die erste erhellt den Weg der Kirche von ihrer Grundlegung im Paradies bis zur Vollendung im Himmel, die zweite das Leben des Christen, in dem die Heilszeiten als Stufen seines persönlichen religiösen Aufstiegs wiederkehren. Die *ecclesia-vel-anima*-Interpretation des Hohenliedes wird von hier aus verständlich (181). Was bisher als die Reduzierung der Schriftaussagen auf eine moralisch-philosophische Anthropologie im Sinne der philonischen Aufstiegslehre (vor allem in den exegetischen Frühschriften des Ambrosius) angesehen werden mußte, betrachtet Hahn als die überzeitliche Applizierung der heilsgeschichtlich-theologischen Deutung der Schrift auf die „Heilsgeschichte" des Individuums. Die Unterscheidung einer heilsgeschichtlichen und bekehrungsgeschichtlichen Auslegung macht sichtbar, „daß im theologisch-heilsgeschichtlichen Sinn die Zäsur zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Moses und Christus liegt. Dagegen ist die Zuweisung des Evangeliums auf eine dem Gesetz verwandte Zuständlichkeit in erster Linie auf die Geschichte des einzelnen bezogen, in dem die Zeit der Erwartung des Gerichtes es nötig macht, neben den dogmatischen Indikativen die pastoralen Imperative nicht zu übersehen" (213, vgl. auch 225, 227, 450—455). In der stets gegenwärtigen, in allen

Schriften durchgehaltenen heilsgeschichtlichen Interpretation, die auch im Hintergrund der moralischen Auslegung steht, sieht Hahn das besondere Verdienst und die wegweisende Leistung des Ambrosius (75, 163, 204, 518f). Mehr als alle seine Vorgänger und Gewährsmänner, stärker auch als Origenes versteht Ambrosius die in der ihm vorangehenden Exegese an platonische Seinsstufen erinnernden Heilszuständlichkeiten als echte Heilszeiten. Das statisch-erkenntnistheologische Interesse östlicher Exegeten bekommt bei ihm einen westlichen, dynamisch-heilsgeschichtlichen Akzent (259ff, 221f). Vielleicht wäre auch hier eine stärkere Differenzierung zwischen den Früh- und Spätschriften des Ambrosius nützlich gewesen, um das Heranwachsen des heilsgeschichtlichen „Instinkts" in der theologischen Entwicklung des Mailänder Kirchenvaters stärker hervortreten zu lassen. Es gibt in den exegetischen Frühschriften Passagen, die sich kaum von Philo lösen und den Verdacht erwecken, daß hier weniger ein heilsgeschichtliches Interesse als vielmehr exegetische Verlegenheit am Werke ist (vgl. 346–349). Auch sollte man das heilsgeschichtliche Denken des Origenes nicht unterbewerten, dessen Schriftverständnis H. de Lubac mit dem Buchtitel „Geist aus der Geschichte" zu fassen versucht hat. Die heilsgeschichtliche Auslegung der Erweckung der Tochter des Jairus und der blutflüssigen Frau z. B. (31f) übernimmt Ambrosius von Origenes (In Luc. hom. Frgm. 125 [GCS 9², 278f Rauer]; In Cant. hom. 1, 6 [GCS 8, 37, 5–8 Baehrens]). Doch das sind offen gebliebene Wünsche, die den Wert der Ausführungen Hahns zu dem wichtigen Komplex der ambrosianischen Schriftauslegung nicht schmälern. Die terminologische Umbenennung typologisch-moralisch in heilsgeschichtlich-bekehrungsgeschichtlich ist es wert, weiter geprüft und evtl. beibehalten zu werden.

Dem Verfasser ist zu danken für die Zeit und Mühe, die er auf seine Untersuchung verwandt hat. Er hat kein publikumswirksames Buch geschrieben, dafür aber ein Werk geschaffen, das in der internationalen patristischen Forschung Anerkennung finden wird.

Bonn. E. Dassmann.

Sancti Aurelii Augustini: De Trinitate Libri XV (Libri XIII—XV). Cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie. (Corpus Christianorum. Series Latina. — I. Aurelii Augustini Opera Pars XVI, 1 (Libri I—XII). CII, 380 S. — II. Aurelii Augustini Opera Pars XVI, 2. (Libri XIII—XV) XII, S. 381—775. Turnholti: Editores Brepols 1968.

Faisant provisoirement abstraction du texte latin rétabli – nous en parlerons à la fin de ce compte rendu –, nous nous proposons de donner d'abord une brève description des différents éléments de cette importante publication. Quand cela nous semblera utile, nous nous permettrons de faire quelques observations en cours de route.

Le manuscrit le plus important que l'éditeur ait utilisé a appartenu à la célèbre abbaye de Cluny. Actuellement, c'est le *Paris. B. N. N. Acq. lat.* 1445 (IX° siècle). La première chose que le lecteur trouve dans ces volumes, est la photo du verso de la feuille 24 de ce manuscrit.

Le travail de l'éditeur commence par l'énumération des textes augustiniens (Rétractations, Lettres ...) qui parlent du De Trinitate. Il est étonnant qu'aucune mention n'y soit faite de la Lettre d'Augustin à Deogratias, Théodore, Titianus et Comes (CLXXIIIA) où, pourtant, Augustin écrit: ... *seruate uos ad legendos de Trinitate libros* ... (CSEL 44, 650, 8).

L'éditeur énumère ensuite les éditions précédentes, de 1474 jusqu'à la Patrologie Latine de Migne, 1841. Il ne manque pas, bien entendu, de signaler l'édition de L. Pachel, Milan 1489. A la page XIV, il en loue les très grandes qualités. Elles lui paraissent si grandes, que son niveau ne peut guère être dépassé. L'édition des Mauristes eux-mêmes lui paraît beaucoup moins bonne que celle de Pachel.

Nous comprenons parfaitement que, tout au long de son édition, W. J. Mountain signale les différences entre son propre texte et celui des Mauristes: celui-ci, en effet, reste „classique". Mais nous ne comprenons pas bien pourquoi M. n'a pas estimé indispensable de donner à ses lecteurs les moyens pour constater personnellement les qualités attribuées à l'édition de Pachel.

De la page XV jusqu'à la page XLV, l'éditeur énumère toutes les différences (un millier et demi) entre sa propre édition et celle des Mauristes. Cette longue liste a, du point de vue théologique, quelque chose de rassurant. On y voit beaucoup de différences dans l'ordre des mots; des présents se substituent à des futurs, des indicatifs à des subjonctifs, et inversément; des prépositions, des pronoms, des verbes auxiliaires s'ajoutent ou disparaissent ... La théologie patristique n'a certainement pas beaucoup souffert en se fondant sur les Mauristes. Il reste que les théologiens ne sont pas seuls à s'intéresser à saint Augustin et toutes les disciplines aiment travailler sur des bases parfaites.

L'éditeur s'est permis d'apporter, une seule fois, une correction conjecturale: Dans I, 1, il substitue, à la ligne 48, *sirparet* à *spissaret*. Il remarque, dans l'apparat critique, que la forme exacte du mot pourrait aussi bien être *scirparet*. Quant à nous, nous aimerions lire l'éditeur à ce propos. Il doit avoir eu ses raisons pour effectuer cette substitution, mais il ne nous les donne pas.

Suit la liste de tous les manuscrits consultés. Ceux que l'éditeur retient sont indiqués par des lettres majuscules.

De la page XLVIII jusqu'à la page LXX, sont énumérés, dans l'ordre du De Trinitate, les témoignages indirects, c'est-à-dire les passages du livre d'Augustin qui se trouvent cités ailleurs, soit chez lui-même, soit chez d'autres auteurs, par exemple dans les Sententiae de Prosper, dans les Excerpta d'Eugippius, chez Alcuin ... Nous citons seulement quelques noms. Il va sans dire que cette longue liste rendra des services inappréciables aux historiens de la pensée.

L'éditeur a retenu treize manuscrits et quatre codices complementarii. Aux pages LXX à LXXVIII, il les décrit, explique pourquoi il a retenu précisément ces treize, ou dix-sept, manuscrits et en donne un stemme. En principe, ces pages devraient fournir la clef du système de l'éditeur. Mais il laisse le lecteur beaucoup trop sur la faim, en lui promettant des compléments dans des articles de revue. Personnellement, nous n'y avons pas trouvé la réponse à des questions que nous pose la lecture de l'apparat critique. Nous reviendrons sur ce point.

Ensuite, M. consacre quelques pages à une Oratio in libros de Trinitate qui est une pièce pseudo-augustinienne, et qui est éditée en Appendice.

A la fin de son Introduction, l'éditeur adresse des remerciements à ceux qui l'ont aidé dans son travail, notamment à son collaborateur Fr. Glorie. Celui-ci a fait des recherches sur les sources du De Trinitate, composé l'apparat critique et rédigé les Indices des sources. Après l'Introduction, le lecteur trouve une Bibliographie sélectionnée, la liste des sigles et, enfin, le texte.

Chaque page du De Trinitate se divise en quatre parties: a) le texte latin; b) l'apparat des sources (bibliques, classiques, patristiques, conciliaires ...); c) l'indication des manuscrits et des témoins indirects qui donnent le texte indiqué par a); d) l'apparat critique.

Après la fin du Livre XV, il y a cinq Appendices: a) une «table des matières» qui se trouve dans le manuscrit *A(cum suis)* et qui est différente de celle du manuscrit *O(cum suis)*; c'est cette dernière qui se trouve imprimée aux pages 3—23; b) l'Oratio pseudo-augustinienne dont nous avons parlé plus haut; c) un aperçu très utile des Symboles de foi; d) une liste «d'autres variantes» (si cette liste est utile, pourquoi l'avoir placée ici, au lieu de la «monnayer» dans l'apparat critique?); e) la liste des témoignages indirects, maintenant non pas dans l'ordre du De Trinitate, mais dans l'ordre alphabétique des témoins.

Enfin, il y a les Indices: a) celui des citations scripturaires (où se trouvent signalées les citations textuelles, des allusions évidentes, et des allusions probables ou possibles; loin de nous de reprocher à M. Glorie d'avoir voulu être abondant dans ce domaine); b) l'Index des Auteurs anciens. Ces deux Indices tiennent compte aussi de l'Oratio pseudo-augustinienne, tout en séparant bien le texte d'Augustin de celui de l'Oratio.

Comme nous l'avons dit au début de ce compte rendu, nous voudrions maintenant revenir sur le texte rétabli. Nous avons déjà signalé que, dans la partie la plus importante de son Introduction, l'éditeur nous promet des compléments d'information dans des articles de revue. Nous espérons y lire un jour la réponse à une question que nous nous sommes posée en lisant l'apparat critique. Notre question aura une forme très concrète mais une teneur très générale.

Nous nous expliquons par un exemple. Quand un éditeur, placé devant ce choix, opte pour *habent* et rejette *habeant*, il le fait en fonction d'un principe. Du point de vue de ce principe, la préférence pour *habent* est capitale, même si, du point de vue du contenu, *habent* ne présente aucun avantage par rapport à *habeant*. Ce *habent*, insignifiant, est le test de la valeur de l'ensemble de l'édition. Ceci dit, nous voudrions soumettre à l'éditeur un cas-test.

A la page 469, ligne 38, nous trouvons la citation de Sap. 8, 1: «attingit a fine usque *in* finem fortiter ...». In est la leçon de A B C; les autres manuscrits et les Mauristes ont *ad*. Pourquoi cette préférence pour *in*?

Première hypothèse: l'éditeur aurait-il voulu harmoniser les citations scripturaires? Certainement pas. Le même texte est cité six fois dans De Trinitate, tantôt avec *in* (p. 114, 120), tantôt avec *ad* (p. 88, 132, 185).

Deuxième hypothèse: l'éditeur aurait-il donné, systématiquement, sa préférence à l'accord de *ABC*? Certainement pas. A la page 47, ligne 19, il opte pour *ei* contre *illi* et, ensuite, pour *illi* contre *ei*; dans les deux cas, il rejette l'accord de *ABC*. A la page 339, ligne 138, les Mauristes ont *uim habet*, avec *ABC*, mais l'éditeur opte pour *habet uim*, leçon des autres manuscrits ... Nous pourrions multiplier ces exemples.

Il y a donc une troisième hypothèse. Mais laquelle? Nous voudrions savoir pourquoi l'éditeur a opté pour *in*, leçon de *ABC*, à la page 469, ligne 38. Pour nous, cette question précise, et insignifiante en soi, a la valeur d'un test.

Mais avant de terminer ce compte rendu, nous voudrions encore une fois souligner que ces deux volumes sont des mines d'information qui rendront de très grands services, même si *ad* était préférable à *in*, ce qui est loin d'être sûr.*

Paris. Luc Verheijen OSA.

Handbuch der Kirchengeschichte. (Hrsg. von Hubert Jedin). Band III/2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1968. XXIX, 787 S.; Ln DM 92,—.

Auch für den vorliegenden Band ist es Hubert Jedin gelungen, qualifizierte Mitarbeiter zu finden: Hans Wolter, Frankfurt, Karl August Fink, Tübingen, Erwin Iserloh, Münster, Hans-Georg Beck, München, und Josef Glazik, Münster.

Hans Wolter zeichnet zunächst das Schisma des Jahres 1130, gibt einen Überblick über die Geschichte des 2. Laterankonzils und macht uns mit den Reform-Orden (Zisterzienser, Regulierte Chorherren, Prämonstratenser) vertraut. Er behandelt das Verhältnis des Papsttums zu den Königen des Abendlandes im Bernhardinischen Zeitalter und die innerkirchliche Kritik an der Kirche und am Papsttum. Der zweite Kreuzzug, die Missionskriege (in Spanien und im slawischen Osten), der monastische Humanismus und die theologischen Strömungen der Zeit (Abaelard, Petrus Lombardus und Gratian) finden eine Würdigung. Er schildert die Auseinandersetzungen der Päpste mit Friedrich I., den Kampf zwischen Thomas Becket und Heinrich II. von England. Innerkirchlich gibt er einen Überblick über die Frühscholastik, die Frühkanonistik, die Anfänge der mittelalterlichen Universität, aber auch über die Laienbewegungen im 12. Jahrhundert, die Seelsorge, Volksfrömmigkeit, nicht zuletzt über die häretischen Bewegungen und als Reaktion darauf die Anfänge der kirchlichen Inquisition.

Hans-Georg Beck bietet eine knappe, aber inhaltsreiche Geschichte der byzantinischen Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge und zeichnet das innere Leben der Kirche in der hochbyzantinischen Zeit.

Hans Wolter gibt anschließend einen Abriß über die Geschichte des Papsttums seit 1198—1274 und über die Krise des Papsttums und der Kirche im Ausgang des 13. Jahrhunderts.

Die Geschichte des Papsttums von 1303—1378 skizziert Karl August Fink. Er schildert die Lage der Päpste in Avignon, besonders das Verhalten der Kurie in Avignon, das nicht ohne Kritik bleiben konnte.

Erwin Iserloh behandelt die innerkirchliche Entwicklung im Spätmittelalter: Nominalismus, Universitäten, Kirchenbegriff, Staatsidee, Spiritualenbewegung, Armutsstreit, deutsche Mystik, Bettelorden. Josef Glazik berichtet über die Missionsarbeit der Bettelorden.

Die Darstellung der Epoche des abendländischen Schismas bis zu den Konzilien von Konstanz, Basel—Ferrara—Florenz hat wiederum Karl August Fink übernommen, der als bester Kenner Martins V. für diese Darstellung besonders berufen war. Das ausführliche Kapitel über die *Devotio moderna* stammt von Erwin Iserloh.

Die innere und äußere Geschichte der byzantinischen Kirche vom Konzil Lyon bis zum Konzil von Ferrara-Florenz, bei der der Hesychastenstreit und das geistliche Leben in der byzantinischen Kirche eine besondere Berücksichtigung findet, schildert H.-G. Beck.

Die abschließenden Kapitel vom Ende des Basler Konzils bis zur Reformation teilen sich Karl August Fink und Erwin Iserloh. Während Fink die äußere Geschichte der Kirche zeichnet, hat Iserloh die innerkirchliche Entwicklung (Stadtpfarrei, Liturgie, Predigt, Katechese, Theologie, Ordenswesen, Humanismus) übernommen. Hier werden die Voraussetzungen der Reformation sichtbar, zugleich aber auch das Erneuerungsbemühen der spätmittelalterlichen Kirche.

Wenn auch dieser Überblick die reiche Fülle des im Handbuch gebotenen Materials nicht einmal andeuten kann, so werden vielleicht doch der Aufbau und die Schwerpunkte des Werkes sichtbar. Man darf sagen, daß auch dieser Band der Jedinschen Kirchengeschichte eine hervorragende Einführung in die Entwicklung vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation gibt. Nach Umfang, Inhalt, Darstellung und Literaturhinweisen kann dem Band nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden. Den Verf. ist es gelungen, die neuesten Forschungsergebnisse einzuarbeiten. Dieses Bemühen um Perfektion in den Literaturangaben geht zum Teil so weit, daß bereits Werke zitiert werden, die beim Erscheinen des Bandes noch nicht vorlagen. Daß hierbei auch Pannen passieren können, ist jedem Kenner verständlich. Ein Beispiel: Die Festschrift für Bertie Wilkinson sollte ursprünglich 1967 erscheinen, wurde jedoch tatsächlich erst 1969 veröffentlicht. Auf Seite 566 muß es deshalb bibliographisch richtig heißen: B. Tierney, Hermeneutics and History: The Problem of Haec Sancta: Essays in Medieval History presented to Bertie Wilkinson (Toronto 1969) 354—370.

Trotz des Umfangs des Bandes wird an verschiedenen Stellen der Raummangel sichtbar, unter dem die Autoren gelitten haben. Bonaventura und Johannes Duns Scotus werden nur erwähnt. Das Werk von Thomas von Aquin wird auf einer Seite zu würdigen versucht, während die Bibliographie fast anderthalb Seiten Kleindruck umfaßt. Wilhelm von Ockham findet demgegenüber im Text eine weit stärkere Berücksichtigung auf den Seiten 429—434 und 448—453. Nikolaus von Kues wird abgehandelt auf den Seiten 699—708. Der Pariser Kanzler Johannes Gerson, obschon sich die neuere Forschung eingehend mit ihm beschäftigt, wird nur gestreift, ebenso Pierre d'Ailly. Dem bedeutendsten spätmittelalterlichen Kanonisten Nicolaus de Tudeschis und dem einflußreichsten Papalisten Johannes von Torquemada, dessen *Summa de ecclesia* den Kirchenbegriff stärkstens beeinflußt hat, werden nur zwei Zeilen gewidmet. Aber auch Reformschriftsteller wie Jakob von Jüterbog finden keine Erwähnung, während Gabriel Biel eine ausführliche Würdigung erhält. Diese Feststellungen zeigen, daß in der Theologiegeschichte nicht immer sachgerechte Akzente gesetzt sind, und die Ergebnisse der Einzelforschung unterschiedlich dargeboten werden.

Erfreulich ist, daß im „Handbuch der Kirchengeschichte" verschiedene wissenschaftliche Ansichten zum Ausdruck kommen, eine Tatsache, die man besonders in unseren Tagen positiv empfindet. Im Handbuch hat jeder Autor die Freiheit, seine persönliche Meinung zu Ereignissen und Perioden zu sagen. Die Unterschiede, die sich deshalb in der Beurteilung zeigen, wirken keineswegs störend, sondern belebend, wenn man auch auf eine sehr anfechtbare Aussage wie „es geht deshalb nicht an, von einer allein richtigen, gottgewollten monarchischen Struktur der Kirche im späten Mittelalter zu sprechen" (516), ohne Schaden hätte verzichten können.

Einige Hinweise und Ergänzungen seien gestattet. Zu Seite 42f wäre jetzt hinzuzufügen: J. Benzinger, Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert (Lübeck 1968). Zu Seite 125 ist zu ergänzen: K.-V. Selge: Die ersten Waldenser, 2 Bände (Berlin 1967). Zu Seite 240: P. Herde: Ein Pamphlet der Kurie gegen Friedrich II.: Deutsches Archiv 23 (1967) 468—538. Seite 390 konnte noch nicht genannt werden: Hermann Otto Schwöbel, Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330—1346 (Weimar 1968). Zu Seite 426: M. Lieberman statt Liebermann. Von P. Glorieux erschien bereits 1966 der 7. Band von Jean Gerson, Oeuvres complètes. Zu Seite 430: Der Verf. der Studie „Wilhelm Ockham in München" heißt R. Höhn nicht Höhne. Als Todesjahr Ockhams verteidigt neuestens H. Junghans, Ockham im Lichte der neueren Forschung (Berlin 1968), wiederum das Jahr 1350. Zu Seite 431: Zur Frage der Echtheit des Centiloquiums vgl. die scharfen Angriffe von Junghans gegen Iserloh, die jedoch nicht überzeugen. Zu Seite 439: Bei Augustinus Triumphus ist übersehen worden die wichtige Arbeit von M. J. Wilks, The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists (Cambridge 1963). An Druckfehlern auf Seite 439 seien noch erwähnt: Jakob ist zu korrigieren in Jacob; Thierney in Tierney. Von den Opera politica Ockhams erschien der 2. Band Manchester 1956. Zu Seite 443: Die Schrift von Johannes Quidort von Paris, De regia potestate et papali, liegt jetzt in einer textkritischen Edition von Fritz Bleienstein vor (Stuttgart 1969). Zu Seite 444 ist zu ergänzen: L. Schmugge, Johannes von Jandun (Stuttgart 1966). Zu Seite 488: Die Edition des Dialogs von Dietrich von Niem veröffentlichte H. Heimpel (Berlin 1939). Zu Seite 451: Der Satz, daß Ockham nicht ohne weiteres als ein Vorläufer des Konziliarismus bezeichnet werden kann, erscheint mir fraglich. Hier scheint mir Karl August Fink die Sachlage richtiger zu sehen, wenn er Seite 514 sagt: Ockham und Marsilius von Padua gelten nicht mehr als die alleinigen Väter des sogenannten Konziliarismus. Seite 454 hätten die Aufsätze von H.-J. Becker in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 46 (1966) 219—276 (Bonagratia) und von A. Meier:

* Da es auch für eine Zeitschrift, die der wissenschaftlichen Würdigung theologischer Literatur dient, unmöglich ist, bei großen Lieferungswerken jeden Faszikel zu besprechen, so genüge hier ergänzend zu obiger Rezension der Hinweis auf den 1970 erschienenen Band *Sancti Aurelii Augustini de diversis quaestionibus ad Simplicianum* edidit Almut Mutzenbecher (Corpus Christianorum. Series Latina. XLIV Aurelii Augustini opera pars XIII, I). Turnhout (Belgien): Typographia Brepols 1970. LXXVII, 122 S.

AHP 5 (1967) 41—78 (Streitschriften gegen Johannes XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten) erwähnt werden können. Zu Seite 478: Die Arbeit über Johannes Nider ist erschienen im Divus Thomas 30 (1952) 321—346. Seite 545 wäre der Beitrag von J. B. Schneyer über Konstanzer Konzilspredigten in der Zeitschrift über die Geschichte des Oberrheins 115 (1967) 117—166 zu ergänzen. Seite 546 ist die Edition der Werke von Gerson durch Glorieux seit 1965 nicht nachgetragen. Morall ist zu korrigieren in Morrall. Seite 547 muß es heißen: Vladimiri, statt Wladimiri. Zu Seite 566: Die Auffassung: In den Appellationsverboten der Päpste sah man „mit Recht nur die Stellungnahme der einen Partei", berücksichtigt nicht die mittelalterliche kanonistische Lehre über das Verbot der Appellation vom Papst an das Konzil. Zu 571 ist jetzt zu vergleichen: W. Brandmüller, Das Konzil von Pavia-Siena 1423—1424 (Münster 1968). Seite 573 muß es heißen: K. W. Nörr, nicht K. N. Nörr. Seite 585: Das Konzil verblieb in Basel bis 1448, nicht bis 1447. Die Angaben in den Deutschen Reichstagsakten 17, 624f, auf die K. A. Fink sich beruft, sind entsprechend zu berichtigen. Die letzte Sessio in Basel fand nicht am 16. Mai 1446, wie es in den Deutschen Reichstagsakten 17,XI heißt, sondern am 15. Juni 1448 statt. Zu Seite 586: Der Satz „Verhandlungen über die Beendigung des Schismas wurden von Frankreich schon seit 1447 geführt" ist mißverständlich. Diese Bemühungen gehen viel weiter zurück. Ich verweise hier auf meinen Beitrag „Eugen IV. und der Plan eines ‚Dritten Konzils' zur Beilegung des Basler Schismas": Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin (Münster 1965) 87—128. Zu Seite 634, ebenso Seite 639: Die Neuausgabe von J. Hofer über Johannes Kapistran erschien in Heidelberg—Rom 1964/65. Seite 716 muß es heißen: Oberman, statt Obermann.

Das „Handbuch der Kirchengeschichte" ist auch in seinem 3. Band ein Standardwerk, das eine vorzügliche Information und eine Sicht der hoch- und spätmittelalterlichen Kirchengeschichte bietet, die anregend ist und hoffentlich Anlaß zu zahlreichen neuen Untersuchungen sein wird. Es zieht zugleich die Verbindungslinien zur Reformation und macht, wie Hubert Jedin in seiner Einleitung betont, den ganzen Komplex der Voraussetzungen der Reformation sichtbar, zeigt aber auch, daß die Wurzeln der katholischen Erneuerung des 16. Jahrhunderts ins Spätmittelalter zurückgreifen, wie u. a. die eingehenden Ausführungen über die Devotio moderna und die Bursfelder Reformbewegung deutlich machen. Die noch ausstehenden Bände II und VI sind in Vorbereitung — Bd V ist soeben erschienen — und werden hoffentlich in den Jahren 1971 und 1972 erscheinen können.

Paderborn. R. Bäumer.

Ruperti Tuitiensis Commentaria in Evangelium Sancti Johannis edidit Rhabanus Haacke OSB. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis IX) Turnholti: Brepols 1969. XV, 834 S.; br. DM 165,20.

Die textkritische Ausgabe dieses um 1115 entstandenen wichtigen Werkes — seit Augustin war es der erste große, selbständige Johanneskommentar des Abendlandes — stützt sich auf vier Handschriften des 12. Jhs. und die Erstdrucke von 1526, die nach einer inzwischen verlorenen Handschrift gefertigt sind. So konnten Druckfehler der Migne-Ausgabe berichtigt und viele Textstellen verbessert werden, wobei sich zeigte, daß aufgrund der Angriffe Wilhelms von Thierry der (in einigen Handschriften erhaltene) ursprüngliche Text zu Joh 6, 32 später überarbeitet worden ist. Indices (791–833) schlüsseln den Text und den reichen Apparat auf nach Schriftstellen, Autorennamen und Liturgietexten. Als Zugabe zeigt ein Farbdruck ein Wandgemälde aus Schwarzrheindorf bei Bonn (kurz nach 1151) zu Joh 19, 26, ein Hinweis auf die (wegen ihrer mariologischen Aussage) heute wohl meistzitierte Stelle unsers Kommentars.

Damit ist für Theologiegeschichte und Exegese ein Werk neu erschlossen worden, das aus stets neuem *„ruminare"* des Christusgeheimnisses (II, 1020) Gestalt gewann und auch heute als zum Kern führende geistliche Lesung empfohlen werden darf. *Docta sanctitas sanctam rusticitatem praecellit* (II, 1425).

Einige störende Druckfehler können, soweit ich sehe, vom Leser leicht verbessert werden. XI, 1648—1651 ist ein etwas geändertes Zitat aus Greg. M., hom. in ev. 30, 2; PL 76, 1221 B.

Frankfurt/M. Johannes Möllerfeld SJ.

Marzac, Nicole: **Richard Rolle de Hampole (1300—1349).** Vie et oeuvres suivies du Tractatus super Apocalypsim. Texte critique avec traduction et commentaire. Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1968. 211 S.

Der wichtigste neutestamentliche Kommentar des großen englischen Mystikers ist durch diese Edition des *Tractatus super Apocalypsim,* der bisher ungedruckt und ununtersucht war, zugänglich geworden.

Der Edition, dem Hauptteil des Buches, ist eine wertvolle bio-bibliographische Studie vorangesetzt. Darin wird der von E. J. Arnould 1957 bestrittene Aufenthalt Richards an der Sorbonne mit neuen Argumenten verteidigt. Den Empfang der Priesterweihe hält die Vf. für wahrscheinlich, nicht aber die Erlangung des Magistergrades und die Zugehörigkeit zu einem Orden. Die wichtigsten Lebensdaten sind demnach: um 1300 Geburt; 1313—1318 Studium in Oxford; 1318—1320 Wanderschaft; 1320—1326 Studium in Paris; ab 1326 Aufenhalte in Topcliffe, Richmondshire, Hampole; 29. 9. 1349 Tod (13—34).

Ein Katalog der 31 echten Werke (darunter noch immer 8 unedierte) bietet außer kurzen Bemerkungen zum Inhalt die dem neuesten Stand entsprechenden Angaben über Handschriften, Editionen, Übersetzungen und Sekundärliteratur (35—66).

Den Hauptteil leitet ein mustergültiges Kapitel über die Editionsmethode ein, das nach äußerst sorgfältigen Variantenanalysen eine restlos überzeugende Genealogie der drei Handschriften und unanfechtbare Prinzipien für die Textkonstitution enthält (69—87).

Allerdings ist es wohl des Guten zuviel, sämtliche Varianten in den Apparat aufzunehmen, nachdem unwiderleglich festgestellt wurde, daß Codex B direkt von Codex A abgeschrieben ist. Eine exemplarische Auswahl der B-Varianten hätte genügt, da eine kritische Edition nicht auch noch alle Versehen der Kopisten festhalten und dadurch den Leser verwirren muß, der an echten Varianten interessiert ist. Außerdem: Wäre für den heutigen Leser die jetzt gebräuchliche lateinische Orthographie nicht zweckmäßiger als die des Mittelalters, die eine flüssige Lektüre behindert? Muß, um nur eines zu nennen, der mittelalterliche Gebrauch von *y* und *i* (*Apocalipsis, Smirnia, ydoneos, Asya, ympiorum*) wirklich beibehalten werden?

Wenn es, wie man wohl annehmen kann, Aufgabe einer kritischen Edition ist, den Text nicht einfach zu konservieren, sondern ihn in möglichst lesbarer Gestalt zu „präsentieren", so könnte er auch übersichtlicher, als es dem raumsparenden Schreiber im Mittelalter möglich war, in Abschnitte eingeteilt und mit bestimmten Zusätzen, z. B. Versnummern, versehen werden. Es wäre auch möglich, nicht nur den Schrifttext, sondern z. B. auch Zitate aus der Glossa graphisch kenntlich zu machen.

Der im Untertitel angekündigte Kommentar ist in Wirklichkeit nur eine kritische Studie, in der Fragen der Echtheit, der Datierung (zwischen 1331 und 1339) und der Quellen erörtert werden und einiges allgemein über das Inhaltliche dargelegt wird. Dabei ergibt sich, daß Richard Rolle in seiner Auslegung, die nur Apk 1,1—6,2 umfaßt, am Anfang vor allem die *Glossa ordinaria* und vom 4. Kapitel an mehr die erst 1331 fertiggestellte *Postilla litteralis* des Nikolaus von Lyra als Ausgangsbasis benützt. Er schreibt jedoch keinen der üblichen Schulkommentare, sondern teilt in der Form einer Schriftauslegung im Grunde seine eigenen spirituellen Erfahrungen und Anschauungen mit, die sich vor allem im Lob der Einsamkeit, der Ekstase, aber zugleich auch der tätigen Liebe konkretisieren (89—116).

Dem kritisch konstituierten lateinischen Text ist eine französische Übersetzung beigefügt, was man angesichts des besonders kommunikativen, untechnischen Charakters dieses „traité de spiritualité" begrüßen muß, auch wenn man nicht allgemein wünschen kann, daß fortan zu allen mittellateinischen Editionen eine Übersetzung mitgeliefert wird.

Im Anhang sind Übersichten über Werke, Handschriften, wichtige lateinische Apokalypsenkommentare, Differenzen zwischen dem benützten Bibeltext und der Vulgata und über die expliziten und impliziten Schriftzitate (die besser in einem zweiten Apparat unter dem Text angebracht worden wären) enthalten (177—202).

Die Vf. hat die nicht zentral gesteuerte, aber immer wieder von Bewunderern weitergeführte Edition der Werke Richard Rolles um ein erfreuliches Stück bereichert. Es ist zu wünschen, daß auch die übrigen acht unedierten Werke bald eine so sorgfältig und verständnisvoll arbeitende Editorin finden.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger.

Aston, Margaret: **Thomas Arundel.** A Study of Church Life in the Reign of Richard II. Oxford: 1967. XIV, 456 S., 15 Tafeln u. 2 Karten.

Die Arbeit Astons ist gut geeignet, einen Einblick in die Kirchen-, Rechts- und Verfassungsgeschichte des 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts zu vermitteln. Die Studie zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sich die Verf. ausschließlich von den Quellen führen läßt, dabei aber die übergeordneten Sachzusammenhänge nicht aus dem Auge verliert. Neben ausgedehnten Quellenstudien hat die Verf. auch die gesamte einschlägige Literatur kritisch verarbeitet.

Aston geht in ihrer Darstellung chronologisch vor und legt mit großer Sorgfalt Leben und Werk Thomas Arundels dar. Vielleicht ist die Stärke dieses Buches gerade darin zu sehen, daß es einen so scharfen Blick für Einzelheiten zeigt. Ausführlich wird die Familiengeschichte

Arundels dargelegt, anschließend wird Arundel als Bischof von Ely behandelt. Hervorhebung verdient hier der Abschnitt über die Verwaltung der Diözese (53—82), der ganz auf neuem Quellenmaterial beruht. Hinsichtlich der Methode, der Quellenverarbeitung und der Darstellung über Arundel als Lordkanzler (1386), als Erzbischof von York (1388) und als Primas von England (1396) gilt das gleiche, was zu Anfang gesagt wurde. Gut erkannt und gewürdigt wird die Vermittlerrolle, die Thomas Arundel in der Politik spielte. Besonders scharf wandte sich Arundel gegen Irrgläubige und solche, die gegen die Kirche predigten. So verurteilte die Londoner Synode vom Februar 1397 achzehn Sätze aus dem *Dialogus* Wiclifs unter seinem Vorsitz. Durch ihn wurden auch die unter den Mitgliedern der Universität Oxford ausgebrochenen Streitigkeiten beigelegt. Arundel bemühte sich auch sonst, die infolge der Irrlehre Wiclifs entstandenen Gegensätze und Streitigkeiten zu beseitigen. Er war lebhaft in die politischen Kämpfe seines Landes und seiner Zeit verwickelt, dabei jedoch stets ein pflichteifriger Bischof. Er wurde des Hochverrats angeklagt und mußte 1397 ins Exil nach Frankreich, wo er Henry von Lancaster kennenlernte. Von Paris ging er nach Rom, hier wurde er zum Bischof von St. Andrews ernannt. Aston sagt mit Recht, daß die Jahre des Exils die einflußreichsten seines Lebens waren. Nach dem Sturz Richards II. kehrte er nach Canterbury zurück.

Ein besonderer Hinweis verdient der umfangreiche Quellenanhang und hier vor allem das mit großer Sorgfalt hergestellte Itinerar Arundels 1374–97 (381–389). Aston liefert eine Darstellung, die in allen Punkten der Kritik standzuhalten vermag.

Münster. Klaus Wittstadt.

Brandmüller, Walter: **Das Konzil von Pavia-Siena 1423—1424.** Band I: Darstellung. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, begründet von Heinrich Finke, hrsg. von Joseph Lortz, Band 16). Münster: Verlag Aschendorff 1968. VIII, 289 S.; kart. DM 48,—.

Walter Brandmüller – ein Schüler Hermann Tüchles – bietet in seiner Münchener Habilitationsschrift eine aufschlußreiche Geschichte des von der bisherigen Forschung stark vernachlässigten Konzils von Pavia-Siena, das sowohl von Hefele in seiner Konziliengeschichte, von J. Gill in der Geschichte der Konzilien von Konstanz-Basel-Florenz (1968), als auch von Karl August Fink im Band III/2 des Handbuchs der Kirchengeschichte (1968) nur gestreift wird. Nach einer Schilderung der Konzilserwartung in Deutschland, England, Frankreich, Spanien, erörtert Brandmüller die Haltung des Papstes zum Konzil und das Ringen um den Konzilsort, in dem zunächst Pavia Sieger blieb.

Am 21. April 1423 — fünf Jahre nach Beendigung des Konstanzer Konzils — trafen die Konzilspräsidenten in Pavia ein, zwei Tage später erfolgte die offizielle Konzilseröffnung im Dom zu Pavia. Der Bischof von Posen, Andreas Laskaris, feierte die Messe vom Heiligen Geist, und Johannes von Ragusa predigte über die Schriftstelle Joh 10, 16: „Und es wird ein Schafstall und ein Hirt werden". Als Aufgaben des Konzils nannte er die Erfüllung der in Konstanz nicht mehr bewältigten Reformaufgabe. Das Konzil habe all das, was zu Konstanz begonnen und abgeschlossen worden sei, zu bestätigen, was begonnen und noch nicht beendet sei, abzuschließen, und das, was erst noch einzuleiten und durchzuführen sei, zu einem guten Ende zu bringen. Johannes von Ragusa kündigte an, daß der Papst alsbald seinen Legaten folgen werde, um durch seine Anwesenheit die Autorität der Synode zu stärken. Entschieden vertrat er die Primatialrechte des Papstes. Ihm stehe es zu, das allgemeine Konzil einzuberufen und zu bestätigen und die Unwilligen zum Erscheinen zu zwingen. Eindringlich betonte er gleichzeitig die Notwendigkeit allgemeiner Konzilien. Im christlichen Altertum habe man durch die häufige Feier der allgemeinen Konzilien Häresien ausgerottet, Schismata bereinigt und den ganzen Zustand der Kirche erneuert. In der Gegenwart habe sich die verderbliche und äußerst gefährliche Häresie der Böhmen ausbreiten und der Zwiespalt und Ruin der Kirche eintreten können, weil die Prälaten unter Mißachtung der heiligen Kanones die Abhaltung von Synoden vernachlässigt hätten. Wäre gleich nach Ausbruch des großen Schismas ein Konzil berufen worden, hätte man zweifellos die Einheit der Kirche sogleich wieder herstellen können. Durch kein geeigneteres Mittel könne die Erneuerung der Kirche erreicht werden als durch ein allgemeines Konzil. Diese Erkenntnis sei auch der Grund für den Erlaß des Dekretes *„Frequens"* gewesen. Die Väter sollten die vielfältigen Schäden der Kirche durch ihre unfehlbaren Beschlüsse heilen. Nach Erlangung der Einheit des Hauptes sei jetzt die Einheit der Glieder zu erstreben.

Mittlerweile waren mehr und mehr Konzilsväter in Pavia eingetroffen. Nach dem Vorbild von Konstanz schloß man sich zu Konzilsnationen zusammen. Nur aus Spanien war begreiflicherweise noch keine Abordnung eingetroffen. Welche Stimmung die Konzilsväter beherrschte, geht aus einem Brief des Kanzlers der Universität Cambridge vom 18. 5. 1423 hervor: „Weil aber keine Hoffnung besteht, daß der Papst nach Pavia kommen werde, weiß keiner von uns, was mit dem Konzil geschehen wird. Keiner von den Kardinälen ist hier, keiner von ihnen wird erwartet. So stehen wir denn müßig auf dem Markte, bereit, den Weinberg des Herrn zu bebauen, aber keiner ist da, der uns sagte: ‚Geht auch ihr in meinen Weinberg'".

Diese Klage zeigt, daß man über die eigentlichen Ursachen für jene Stagnation nicht informiert war. Martin V. hatte nach Brandmüller gegenüber dem Herzog von Mailand bewußt unannehmbare Forderungen gestellt, um daran die Abhaltung des Konzils in Pavia scheitern zu lassen. Denn die Absicht des Papstes war, durch eine Verlegung des Konzils aus dem Machtbereich Viscontis die Teilnahme der aragonischen Prälaten zu ermöglichen, ohne offenbar werden zu lassen, daß er sich damit einer Forderung Alfons V. beugte. Bereits am 26. Juni wurde das Konzil nach Siena verlegt. Der klugen Diplomatie der Konzilspräsidenten war es gelungen, die Zustimmung der Nationen für die Verlegung zu erreichen. Sie brauchten also von ihrer Vollmacht, die der Papst ihnen gegeben hatte, das Konzil, im Falle einer sich ergebenden Notwendigkeit, an einen anderen Ort Italiens zu verlegen, es zu verlängern, aufzulösen und vor der Auflösung den Ort der künftigen Versammlung zu bestimmen, keinen Gebrauch machen. Das Verlegungsdekret wurde im Namen der Synode erlassen. Die Frage, die damals die Konzilsväter bewegte, lautete: Kommt der Papst zum Konzil? In Siena hatte inzwischen die Wiedereröffnung des verlegten Konzils stattgefunden. Am 21. Juli zog eine Prozession durch die Straßen Sienas zum Dom, wo die Messe zum Heiligen Geist gefeiert wurde, in der Bischof Fleming von Lincoln den lateinischen Sermo hielt. Nach der Messe begann die erste öffentliche Sitzung am neuen Tagungsort, in der die Wiedereröffnung des Konzils formell beschlossen und verkündet wurde. Die Zahl der eintreffenden Konzilsteilnehmer mehrte sich, so daß man für den weiteren Verlauf des Konzils berechtigte Hoffnungen haben konnte. Auch das Konzil von Siena übernahm das Nationalitätenprinzip. Die französische, englische und deutsche Nation hatte sich bereits in Pavia konstituiert. Die wachsende Zahl der Konzilsbesucher ermöglichte in Siena auch die Bildung einer italienischen und einer spanischen Nation. Am 4. August fand wohl die erste Generalkongregation in der Sakristei des Domes statt. Mittlerweile hatten auch die Vorbereitungen für eine *Sessio publica* begonnen, auf der die zu Konstanz über die Anhänger Pedro de Lunas verhängten Strafen bekräftigt werden sollten. Hier gab es im Oktober heftige Zusammenstöße zwischen den Nationen und den Konzilspräsidenten. Es bestand die Gefahr, daß das Konzil in Siena sich zu einem Konzil ohne Papst entwickelte. Martin V. sah diese Entwicklung klar und mit großer Besorgnis. An Zwischenfällen fehlte es in diesen Wochen nicht. Johannes von Ragusa erregte durch eine Predigt am 31. Oktober die Gemüter. Er betonte die Notwendigkeit einer Umkehr und sittlichen Erneuerung des einzelnen — bei den Konzilsvätern angefangen —, die allein die wahre Reform der Kirche ermöglichen könnten. Jedoch seine Worte scheinen wenig gefruchtet zu haben.

Am 8. November fand unter Anwesenheit von drei Kardinälen, der vier Präsidenten und der Erzbischöfe von Florenz, Pisa und Toledo eine *Sessio publica* statt, an der 25 Mitraträger teilnahmen. Die in dieser Sitzung verabschiedeten Dekrete sind die einzigen, die das Konzil zustande gebracht hat. Die erste Stelle nahm die Hussitengefahr ein. Das zweite Konzilsdekret behandelte das Schisma von Peñíscola. Es erneuerte die Zensuren gegen die Schismatiker und dehnte sie auf jene aus, die nach Pedro de Lunas Tod die Spaltung fortsetzten oder begünstigten. Das dritte Dekret stellte fest, daß die Union mit dem griechischen Osten unter den gegenwärtigen Umständen nicht durchführbar erscheine. Das vierte Dekret sprach von der Nachlässigkeit mancher Ordinarien und Inquisitoren gegenüber aufkommenden Häresien.

Am gleichen Tag teilte das Concistoro dem Papste mit, daß der *Salvus conductus* für ihn einstimmig gebilligt worden sei, so daß dem Kommen des Papstes nach Siena nichts mehr im Wege stehe. Aber der Papst zögerte.

Auf dem Konzil wurden die Nationen aufgefordert, Reformgutachten vorzulegen. Leider sind nur die Vorschläge der französischen Nation erhalten. Sie behandeln an erster Stelle die Beendigung des Schismas, die Griechenunion und die Bekämpfung der Häresie. Man schlug ferner vor, daß das Kardinalskollegium in Zukunft auf 18, höchstens aber 24 Mitglieder beschränkt werden solle, die aus allen Nationen zu erwählen seien. Der Papst möge künftig dem Klerus keine Steuern mehr auferlegen. Man forderte ferner die Einschränkung der Appellationen an die Kurie. Das Dokument schloß mit der feierlichen Erklärung, daß nichts, was auf diesem Konzil oder anderswo beschlossen würde, dem Konzil von Konstanz Eintrag tun dürfe.

Umfangreiche Diskussionen wurden um die Bildung der 5 Nationen geführt. In den letzten Wochen des Jahres 1423 formierte sich auf dem Konzil im Stillen der Widerstand gegen die antipäpstlichen Kräfte. Am Epiphaniefest forderte ein Dominikanerprediger im Dom zu Siena, die gefährliche Freiheit der Konzilien einzuschränken. Ausdrücklich wandte er sich gegen das Konzil von Konstanz, dessen Dekret *„Frequens"* er ebenso verfehlt nannte wie den Abstimmungsmodus nach Nationen. Die Praxis der alten Kirche, die nur selten Konzilien einberufen habe, sei auch für die Gegenwart vorbildlich. Am 23. Januar sprach sich auch Bischof Fleming gegen die Superiorität der Konzilien über den Papst aus. Am 9. Februar brachte der Erzbischof von Kreta den Antrag ein,

das Konzil wolle die Bestimmungen des Dekretes *„Frequens"* dahin präzisieren, daß die Voraussetzung für die Anwendung des Kapitels *Si vero* nur dann gegeben sei, wenn zwei oder mehr unzweifelhaft legitime Kardinäle behaupteten, zum Papst gewählt worden zu sein. Die Annahme dieser einschränkenden Interpretation hätte zur Folge gehabt, daß der durch die „Papstwahl" zu Peñíscola geschaffene Tatbestand keineswegs unter die Bestimmung von *Si vero* subsumiert werden konnte. Aber das Konzil widersetzte sich dem Versuch, an den Entscheidungen des Konzils von Konstanz auch nur ein Jota zu ändern.

Am 19. Februar 1424 fand eine Geheimsitzung statt, in deren Verlauf man sich auf Basel als Ort des kommenden Konzils einigte. Zugegen waren – außer den vier Präsidenten – Deputierte der italienischen Nation, der französischen Nation, der deutschen Nation, der spanischen Nation und der englischen Nation. Dieser Akt stellt überraschenderweise das einzige für die Zukunft wirksame Ergebnis des Konzils von Siena dar. Auf dem Konzil von Basel berief man sich immer wieder auf diese Sitzung in Siena, wenn es galt, die eigene Rechtmäßigkeit zu verteidigen. Während die vier Dekrete des Konzils von Siena nur in sehr wenigen Handschriften überliefert worden sind, ist die Wahl Basels zum Konzilsort in fast allen Handschriften mit Basler Akten enthalten. Reformdebatten führten bald eine Krise und das Ende des Konzils herbei. Man forderte die Erneuerung der Konstanzer Dekrete, ja die Fortsetzung des Konzils auch gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes. Das nächste Konzil solle bereits nach zwei Jahren einberufen werden. Angesichts dieser Situation sahen die Konzilspräsidenten keinen anderen Weg als die Auflösung des Konzils. Ihre Überrumpelung der Konzilsteilnehmer gelang: Die Präsidenten ließen am Karnevalstag, am 7. 3., ein Pergament anschlagen, das die Auflösung des Konzils bestimmte und jeden Versuch seiner Fortsetzung mit der Strafe der Exkommunikation bzw. des Pfründenverlustes bedrohte.

Die Ergebnisse und Nachwirkungen des Konzils waren gering. Ungeachtet des Scheiterns des Konzils von Siena hat es eigentlich den Charakter eines allgemeinen Konzils. Alle Voraussetzungen dafür sind gegeben, denn es war nicht nur durch das Konstanzer Konzil, sondern auch durch den Papst einberufen worden. Die Dekrete des Konzils wurden durch den Papst feierlich bestätigt, und weder die Synodalen noch ihre Zeitgenossen äußerten Zweifel an der Ökumenizität der Versammlung.

Damit ist der wesentliche Inhalt der Arbeit von Brandmüller skizziert. Es ist ihm gelungen, aus dem bruchstückhaften Material ein relativ abgeschlossenes Bild des Konzils zu zeichnen. Dank eines erfreulichen Finderglücks konnte er das wichtigste Material über das Konzil von Pavia-Siena, das sich in den europäischen Bibliotheken und Archiven findet, zusammentragen und verarbeiten.

Einige Anmerkungen: Zu S. 6: Warum man von einer Verwerfung, statt von einem Verbot der Konzilsappellation durch Martin V. sprechen soll, ist nicht ersichtlich. Martin V. wiederholte 1418 nur das kirchenrechtliche Verbot einer Appellation vom Papst an das Konzil.

Zu S. 60: Der Vorwurf gegen Pastor, er betreibe eine anachronistische Geschichtsbetrachtung, erscheint mir zu scharf. Pastor steht in seinem Urteil hier in Übereinstimmung mit Johannes von Ragusa. Zudem ist der traditionelle Vorwurf der Konzilsfeindlichkeit Martins V. m. E. noch nicht widerlegt, sondern wird eher durch Brandmüller bestätigt.

Zu S. 89: Hier muß es heißen: I. H. Pichler.

Zu S. 97: Daß die Verlegung des Konzils nach Siena nicht gerade aus konzilsfreundlichen Motiven betrieben wurde, geht auch aus Brandmüller hervor: In kurialen Kreisen zweifelte man sehr an der Fähigkeit Sienas, die Versammlung aufzunehmen, und wünschte, das Konzil solle zu Rom fortgesetzt werden (102). Schon Hefele, Conciliengeschichte VII 390, bezeichnet es als „sehr auffallend, daß von der italienischen Nation (außer den päpstlichen Präsidenten) auch nicht ein einziger Prälat anwesend war, was sich kaum erklären läßt, wenn der Papst das Zustandekommen der Synode ernstlich beabsichtigte".

Zu S. 125: Die Auffassung von Brandmüller, daß Martin entschlossen war, noch im September nach Siena zu gehen, ist m. E. fraglich. Ob die entsprechenden Zusagen Martins V. an den Orator nicht als diplomatische Ausreden zu beurteilen sind?

Zu S. 206: Bei Brandmüllers Argumentation „Außerdem hatten die Legaten die Vollmacht, auch allein und von sich aus diese Entscheidung zu treffen" fragt man sich, ob diese Vollmacht mit den Konstanzer Dekreten in Einklang zu bringen war. Mit Recht hat bereits Hefele (VII 390) darauf hingewiesen: „Daß diese Vollmacht dem Constanzer Dekret *Frequens* der 39. Sitzung, (daß der Papst während des Concils nur mit dessen Zustimmung einen andern Ort bestimmen dürfe), entsprochen habe, wagen wir nicht zu behaupten".

Zu S. 232: Hier vermißt man das Datum der Veröffentlichung der Auflösungsurkunde: Es war der 7. März 1424.

Zu S. 274: RTA VIII erschien Göttingen ²1956, X ebd. ²1956.

Zu S. 276: Hier muß es heißen: RQ 62 (1967) statt 1867.

Die Untersuchung von Brandmüller wird für die kommenden Jahre das entscheidende Werk über das Konzil von Pavia-Siena bleiben. Die Hoffnung, durch neue Archivfunde noch wesentliches, unbekanntes Quellenmaterial zu finden, erscheint gering, wenn eine solche Hoffnung auch nicht auszuschließen ist. Die Arbeit ist zugleich ein Beitrag zur Geschichte des konziliaren Gedankens in den ersten Jahren nach dem Konzil von Konstanz, nicht zuletzt ein wertvoller Beitrag zur Haltung Martins V. gegenüber dem Konziliarismus. Sie widerlegt eindeutig die Ansichten von Paul de Vooght. Die Beurteilung der Konstanzer Dekrete *„Haec sancta"* und *„Frequenz"* erscheint hier in einer neuen, vertieften Sicht. Brandmüllers Untersuchung dokumentiert, daß es über den Umfang und die Deutung dieser Dekrete bereits in Siena zu scharfen Auseinandersetzungen kam und der Konziliarismus keineswegs die allgemeine Überzeugung der Konzilsväter in Siena war. Die Studie zeigt ferner, daß sich Martin V. als dem Konzil übergeordnet betrachtete, wie u. a. seine Vollmachten für die Konzilspräsidenten überzeugend beweisen.

Paderborn. R. Bäumer.

Acta Facultatis Artium Universitatis Vindobonensis 1385—1416. Nach der Originalhandschrift hrsg. von Paul Uiblein. (Publikationen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung VI, 2) Graz-Wien-Köln: Verlag Böhlau 1968. XXII, 606 S.; br. DM 140,—.

Mit der Edition dieser Akten wurde eine empfindliche Lücke für die weitere Forschung über die Universitätsgeschichte im allgemeinen und die der Wiener mittelalterlichen Hohen Schule im besonderen geschlossen. Denn für jede Universitätsgeschichte bilden die Protokolle, welche die Rektoren der Universität und die Dekane der Fakultäten anlegten, in verschiedener Hinsicht eine wichtigere Quelle als die Matrikeln der Einzelverbände sowie des Gesamtverbandes der mittelalterlichen Universität. Für die Wiener Universität liegen die Verzeichnisse der Immatrikulation in den Gesamtverband auch erst seit etwas mehr als einem Jahrzehnt vor. Von den erhalten gebliebenen Akten der artistischen, medizinischen und theologischen Fakultät wurden aber allein die der medizinischen Fakultät noch im letzten Jahrhundert publiziert. Unter den noch ungedruckten Akten sind die der Artisten die umfangreichsten. Die Protokolle aus den Jahren 1385 bis 1497 füllen allein schon drei Folianten; ein beredtes Zeugnis für die zahlenmäßig größte und in Universitätsangelegenheiten auch aktivste Fakultät. Da die Aufzeichnungen des ersten Bandes bereits für das Jahr 1385 einsetzen, haben die Akten der artistischen Fakultät als wichtigste und ergiebigste Quelle zur Frühzeit der Wiener Artistenfakultät und der Universität überhaupt zu gelten. Fakultätsinterne Dinge nehmen in den Aufzeichnungen selbstverständlich den umfangreichsten Platz ein: Besetzung der Ämter, Promotionen der Studenten, Disputationen und Vorlesungen. Niederschlag findet aber auch die Verzahnung in die allgemeine Universitätsverfassung, die Beteiligung an kirchlichen und politischen Angelegenheiten lokaler wie auch allgemeiner Natur.

Mit der Edition des ersten Bandes der Akten liegt jetzt für die Frühzeit der Wiener Universität diese wichtige Quelle gedruckt vor. Uiblein, Assistent am Institut für österreichische Geschichtsforschung in Wien, hat sich mit dieser Publikation nicht nur als hervorragender Editor einer von verschiedenen und oft schwer leserlichen Händen zusammengeschriebenen Quelle ausgewiesen, sondern seine profunde Kenntnis der spätmittelalterlichen Universitätsgeschichte Wiens und der Personalgeschichte unter Beweis gestellt. Den editierten Text kommentiert er an zahlreichen Stellen mit Belegen aus anderen zur Universitätsgeschichte gehörenden gedruckten und ungedruckten Quellen: den Statuten, den Matrikeln der einzelnen Verbände und den Rektoratsakten. Ausgewertet werden das *Repertorium Germanicum*, Personenverzeichnisse anderer Universitäten, zahllose Urkundenbücher. Wichtige Ergänzungen aus Handschriften steuert der Editor in nicht wenigen Fällen bei; Uiblein arbeitete dafür jahrelang und systematisch die Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek in Wien auf universitätszugehörige Notizen durch. Diese Mühe hat sich gelohnt. In den vielen Fußnoten breitet der Editor jetzt seine bewunderungswürdige Detailkenntnis aus.

Für personalgeschichtliche Forschungen werden die Fakultätsakten in erster Linie ein Nachschlagewerk sein. Das vom Herausgeber angelegte Register der Personennamen und das der Zu- und Ortsnamen erfüllt in jeder Beziehung die dafür nötigen Bedingungen.

Bei der Unzahl von Ortsnamen, die in den Akten erwähnt werden, ist es nicht weiter verwunderlich, wenn man in dem einen oder anderen Falle wird Ergänzungen anbringen können. So ist im Ortsregister statt Ehingen a. d. Ries zu schreiben: Ehingem im Ries; bei Giengen könnte auch der gleichfalls in Württemberg und an der Fils liegende gleichnamige Ort in Frage kommen; bei dem für Württemberg mehrfach zu belegendem Buchhorn wird man in erster Linie an das heutige Fried-

richshafen am Bodensee zu denken haben.

Das Verzeichnis der Vorlesungen schlüsselt alle bei Bücherverteilungen genannten Vorlesungen auf. Dieses Register kann als wichtiger Arbeitsbehelf angesehen werden, für die nicht unerhebliche Frage nach der Stellung der Wiener Universität und der Artisten zur *Via moderna* an der Wende vom 14. zum 15. Jhd. Nicht unbedeutsam sind zahlreiche Mitteilungen der Akten auch in theologischer Hinsicht. Diese Aufzeichnungen wurden ja in der bewegten Zeit des Schismas, die über verschiedene Unionsgespräche zu Pisa und Konstanz führte, angefertigt. Wichtige diesbezügliche Stellen aus den Fakultätsakten wurden zwar schon früher in Spezialuntersuchungen (vor allem zu Pisa und Konstanz) abgedruckt. Vom Hintergrund der diese Texte begleitenden Universitäts- oder Fakultätsverhandlungen her erfährt aber der konziliare Standpunkt der Wiener Universität eine wichtige Beleuchtung. Daß in personalgeschichtlicher Hinsicht die Akten der Wiener Artistenfakultät nicht nur für den südosteuropäischen Raum bedeutsam sind, versteht sich eigentlich von selbst. Zwar setzt der Zustrom deutscher Studenten nach Wien erst mit den Wirren in Böhmen ein, von Anfang an aber war die rheinische Nation sehr stark.

Uiblein nennt im Vorwort in seiner Bescheidenheit diese Publikation einen Torso; aus finanziellen Gründen war es nicht möglich die umfangreiche Einleitung, in welcher die Akten im Zusammenhang mit anderen Quellen ausgewertet wurden, mitzudrucken. Publiziert wurde daraus allein die sehr gründliche Beschreibung des ersten Bandes der *Acta Facultatis*. Für die in den kommentierenden Fußnoten zur Textedition mitgeteilten Notizen und Verweise wird dem Editor auch in der jetzt vorliegenden Form jeder Benützer dankbar sein. Zu erwarten bleibt freilich, daß diese fehlende Einleitung, die nicht weniger als ein profunde Anfangsgeschichte der Wiener Artistenfakultät ist, zur Veröffentlichung bald einen Mäzen finden wird.

Walberberg. P. Isnard Frank OP.

Knemeyer, Franz-Ludwig: **Das Notariat im Fürstbistum Münster.** Sonderdruck aus: Westfälische Zeitschrift, Bd 114/1964, S. 1—142. Münster: Verlag Regensberg 1964.

Diese Untersuchung, die als Sonderdruck der Westfälischen Zeitschrift, Bd 114 (1964), 1—142, vorliegt, wurde von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität als Dissertation angenommen. Sie beruht auf den einschlägigen Beständen des Staatsarchivs und Diözesanarchivs zu Münster sowie der Staatsarchive zu Düsseldorf und Osnabrück, der Stadtarchive zu Köln und Warendorf, des Salm-Salmschen Archivs zu Anholt sowie zahlreicher gedruckter Quellenwerke.

Der erste Teil gibt einen Überblick über das Notariatswesen im Fürstbistum Münster bis zur Justizreform unter Fürstbischof Johann v. Hoya. Der zweite Teil untersucht das Notariatswesen in der Zeit von 1571 bis 1803. Inhalt in Stichworten: Die Notariatsordnung von 1571/1580 und ihr Verhältnis zu kaiserlichen und päpstlichen Rechten. Geltungsbereich der Notariatsbestimmungen. Die Erlangung des Notariats. Die Tätigkeit der Behördennotare. Notare an den Untergerichten und den „Verwaltungsbehörden". Entstehung und Beweiskraft eines Notariatsinstrumentes. Frei tätige Notariate. Stand und soziale Stellung der münsterschen Notare.

Die sorgfältige, methodisch saubere Untersuchung hebt die Besonderheiten im münsterschen Notariatswesen hervor und wendet sich namentlich solchen Fragen zu, die in territorialen Arbeiten bisher nur am Rande behandelt wurden.

Münster. Alois Schröer.

Rüfner, Vinzenz: **Psychologie.** Grundlagen und Hauptgebiete. (Systematische Philosophie, Bd IV, Hrsg. Hans Meyer) Paderborn: Ferdinand Schöningh 1969. X, 1025 S.; Ln DM 78,—.

Die Psychologie erfuhr in der Neuzeit an die Wurzeln greifende methodische Wendungen, ja Umwälzungen, so daß ihr Stoffgebiet nicht nur aufgesplittert, sondern jeweils in höchst unterschiedlicher Beleuchtung und unter sehr verschiedenen Aspekten sichtbar wurde. Diese sind immer philosophisch relevant. In einer Zeit der Reform des theologischen Studiums muß auch die Frage wichtig werden, in welcher methodischen Sicht psychologisch-pädagogisches Wissen späteren Seelsorgern übermittelt wird. Kein Zweifel, daß eine Integration in eine ganzheitlich aufgefaßte Anthropologie intendiert werden muß, daß erregende neue Sichten wie die der Verhaltensforschung und der modernen Lerntheorie nicht übergangen werden dürfen. Die Psychologie zeigt überdies dem Philosophie-Historiker in ihrer Begriffswelt eine Art von geologischer Überschichtung aus sehr verschiedenen Epochen. Es gehört ein großer Mut dazu, den Versuch zu machen, in diesem verschlungenen Urwald begehbare Pfade zu bahnen, mit der Sicht auf erreichbare Ziele.

V. Rüfner, ursprünglich Neuphilologe, dann bei Hans Meyer in Würzburg für die Philosophie, näherin die Neuscholastik entzündet, hat in langjähriger Arbeit ein Lehrbuch verfaßt, das den ordnenden Geist des Philosophen am Werke sehen läßt, zugleich aber bis in fernste Details vordringt. Auffällig bereits das 1. Kap.: Die philosophischen Grundlagen der Psychologie. In einer problemgeschichtlichen, eben philosophischen Analyse der Begriffe, wird aufgewiesen, wie langsam der Mensch sich auf sich selber zurückwendet und wie dann alle Reflexion „im Seins- und Selbstverständnis des Menschen" (43) geprägt wird. Erst danach kann — analog — für die Methoden ihre Abhängigkeit vom jeweiligen Weltbild dargestellt werden, — etwa der quantitativ-exakten Experimente von der Metaphysik des Descartes und dem Gottesbild des Deismus. In einer langen Reihe sorgfältig unterteilter Kapitel wird dann die Materialfülle der Spezialbereiche entfaltet, wobei die fundamentale Wendung in der Gestaltspsychologie gestattet, die gefährlichen Mißdeutungen der Assoziationspsychologie (seit David Hume) zu überwinden. Eine realistische Deutung des Kausalprinzips wird so erst möglich. Es wird Ernst gemacht mit der Einwurzelung der Psyche in biologische Zusammenhänge und hierbei eingehend über Instinkte, tierisches Verhalten usw. gehandelt. Für Unterricht und die Theorie der Katechese überaus wichtig die großen Kapitel über Lerntheorie, Entwicklungs- und Reifungsvorgänge beim Kinde, sowie die Problematik der Tiefenpsychologie. Dem emotionalen Seelenleben wie den Willensphänomenen, wie schließlich der Sozialpsychologie und der Person als dem Erlebniszentrum wird wieder die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Da sich die Psychologie heute mit vielen Nachbarwissenschaften verschränkt, wie Medizin, Soziologie, Wirtschaft, wäre es ein leichtes, neue Massen von Material und Literatur aufzutürmen. Der pädagogische Wert des Buches als überschaubare Gesamtdarstellung hätte dann leiden müssen; überdies wäre dann die Anlage eines disparaten Sammelwerkes notwendig gewesen.

Wir müssen dem Verf. für seine klug pointierte Selbstbeschränkung danken. Es wäre billig und allzu leicht, Einzelheiten kritisch anzugehen. Ich begnüge mich mit dem Hinweis, daß der Ansatz von Arnold Gehlen: die Offenheit und Geschichtlichkeit des Menschen von seiner Unspezialisiertheit als „Mängelwesen" abzuleiten, genau so bereits von Thomas v. Aqu. durchgeführt wurde (S.th. I, q 91,a 3 u. I,q 76,a 5, ad 4). Noch kürzlich hat Gehlen gegen K. Lorenz eingewandt, es falle der Verhaltensforschung schwer, die Geistigkeit des Menschen adäquat zu fassen. In diesem Bereich wären wichtige, ergänzende Hinweise zu finden. Auf jeden Fall bleibt als Gesamturteil: dieses Buch baut für Theologen keine sperrende Mauer, sondern öffnet ihm alle Tore zur Wirklichkeit des Menschen.

Bonn. Werner Schöllgen.

Osculati, Roberto: **Fenomenologia e Grazia.** Il pieno compimento del soggetto umano in Hegel e nella teologia cattolica. (Teologia e Cultura No. 1, dir. da Zoltán Alszeghy). Roma 1968. 244 S.

Der ursprüngliche Plan der Arbeit, den für die Linkshegelianer so entscheidend gewordenen Hegelschen Begriff der Entfremdung zur Verdeutlichung des christlichen Sündenbegriffs heranzuziehen, hatte sich für den Verf. als nicht durchführbar erwiesen, wie das Geleitwort des Herausgebers der Serie (Prof. an der Gregoriana) berichtet. Die andere Möglichkeit, das klassische Sündenverständnis an der Kategorie der Entfremdung in offener Gesprächsbereitschaft neu zu überdenken, mußte wohl vom vorgefaßten Grundansatz her, die „ewigen Wahrheiten" mit ihrem gleichbleibenden Sinn und Inhalt bloß auf angepaßte Weise mitzuteilen (*Opt. tot. eccl. ren.* Nr. 16 und *Gaudium et spes* Nr. 62 nach der römischen Interpretation) von vornherein als ausgeschlossen gelten. Der Herausgeber betrachtet die Arbeit trotzdem als ein „interessantes und gültiges Ergebnis", weil er diese grundsätzliche Perspektive im Anschluß an die herrschende Tendenz bejaht (auch aus „falschen Systemen" lassen sich „nützliche" Elemente für die Predigt entnehmen). In diesem Sinne wäre dann das Buch ein gelungener Versuch zu zeigen, „auf welche Weise die katholische Theologie der Gnade einem genuinen Anliegen des menschlichen Denkens entspricht", wie es im Hegelschen System begegnet (8).

Dementsprechend glaubt auch der Verf., das komplexe Gedankengebäude Hegels nicht nur eingeholt, sondern im Bereich seiner Fragestellung sogar überholt zu haben (182). Seine Thematik kreist aber nun nicht mehr um den Begriff der Entfremdung, der nur zum gemeinsamen Ausgangspunkt reduziert wird, sondern er schließt sich mehr oder

weniger an den Gedankengang der „Phänomenologie des Geistes" an, die er im ersten Teil seines Buches in Kurzfassung reproduziert und interpretiert. Im zweiten theologischen Teil werden alle fundamentalen Thesen des klassischen Gnadentraktates ohne weitere Erklärungen als bekannt vorausgesetzt und benutzt, ebenso wie die „Kenntnis der Offenbarung und des kirchlichen Lehramtes" (15). Die Darlegung will aber darüber hinaus vor allem die dynamischen und aktiven Aspekte des Traktates betonen und die „subjektive" Seite der Sünde, der Begnadigung und der Rechtfertigung herausarbeiten, um so in eine größere Nähe zur Hegelschen Konzeption zu gelangen. Dafür werden bekannte moderne Terminologien aus dem Bereich der Personalität und Intersubjektivität in Dienst genommen, wobei bestenfalls die Vorlagen einigermaßen verstanden wurden. Die so gewonnenen Begriffe werden unproblematisch und mit leichter Hand zu „einigen anthropologischen Aspekten der Gnade und der Sünde" (16) zusammengefügt. Der dritte Teil soll dann die eigentliche Konfrontation der Theologie mit der Hegelschen Konzeption bringen, und zwar unter dem allgemeinen Blickwinkel der Subjektivität (182).

Hier nun erweist sich der abgeänderte Plan der Arbeit als das eigentliche Problem. Wenn schon kein Schlüsselbegriff als Gesprächsgrundlage dienen soll, ist es dann ohne weiteres möglich, sich bewußt auf die „Phänomenologie des Geistes" zu beschränken, um breiter angelegte theologische Meditationen daran anzuknüpfen, angesichts der Tatsache, daß Hegel sich häufig und sehr ausführlich an anderen Stellen zu grundlegenden Fragen der Religion und des Christentums geäußert hat? (Nur die wichtigste einschlägige Vorlesung Hegels wird auf S. 210 Anm. 17 erwähnt.) Sicherlich geht der Verf. damit manchen Schwierigkeiten aus dem Wege, müßte er sich doch mit Aussagen vor allem des späteren Hegel auseinandersetzen, die sich nicht ohne weiteres miteinander vereinbaren lassen. Osculati gesteht, daß er diesen Weg gewählt hat, um das Problem nicht „exzessiv zu erweitern" und um sich „schadlos zu halten" an einem „Teilaspekt", der wenigstens „in aller Klarheit umrissen" sei (35). Dieses Verfahren des *divide et impera* erweist denn auch sofort seine Nützlichkeit: Die vorausgesetzte Theologie hat keinen „Schaden" erlitten durch den Kontakt mit einer „außerhalb des orthodoxen Christentums gelegenen problematischen Philosophie" (181), sondern sie bestätigt sich (unter den gegebenen Voraussetzungen!) als die Lehrmeisterin, die „mit Autorität einzuschreiten" und „mit Kompetenz zu sprechen" weiß, und die fähig ist, „sich Gehör zu verschaffen, und Bewunderung und Zustimmung zu erheischen". So ist sie in der Lage, die Philosophie der Entfremdung „zur Lösung zu führen" (182). Treffender, als der Verf. es ahnt, charakterisiert er selbst dieses selbstherrliche Gebaren als „Herablassung ... gegenüber dem zeitgenössischen Geist" (184).

Osculatis Theologie läßt sich lediglich von Hegel eine Fragestellung vorgeben, die dann von ihr „auf eigene Rechnung" und „ihrer Natur gemäß" einer „innertheologischen" Antwort gewürdigt wird (13–14), wobei die „schwerwiegenden Defizienzen" der Hegelschen Philosophie gegenüber der katholischen Theologie (17) ständig im Blickfeld bleiben. Unter diesen Umständen ist der parathetische Titel „Phänomenologie und Gnade" nur allzu berechtigt.

Darum kann es auch nicht verwundern, welche mageren Ergebnisse angeboten werden. Weil es notwendig sei, in der Theologie nicht nur Analogien aus dem Sachbereich zu benutzen, sondern auch die Philosophie der Person und die „Inhalte des psychologischen Bewußtseins" zu berücksichtigen, habe der Verf. den Begriff des Ich und des Selbstbewußtseins in die Theologie der christlichen Gerechtigkeit eingeführt (183). Parallel zur Hegelschen Entfremdung und ihrer Aufhebung wird ein subjektiv gewendeter (aber weitgehend psychologisch verstandener) Prozeß der Rechtfertigung und der christlichen Vollkommenheit angegeben, in dem ein „christliches Ich" die Rolle des „phänomenologischen Ichs", und in dem Glaube, Liebe und Gottesfreundschaft die Rolle des Bewußtseins, des Geistes und des begrifflichen Wissens übernehmen (12–13). Zwischen beiden Bereichen herrschen Entsprechungen, Analogien und auch Differenzen (92). Auf diese Weise sollte nachgewiesen werden, „daß das christliche Leben nicht in der Übernahme einer objektiven Ordnung besteht, die mit den spontanen Bedürfnissen des menschlichen Subjektes kontrastiert, sondern daß dieses durch die Gnade befähigt ist, nicht nur jeglicher Wirklichkeit, sondern auch der göttlichen Transzendenz selbst, die in ihm wohnt, personal zu entsprechen" (182).

Auch dieses Ergebnis scheint uns schon weit über die Arbeit hinauszugehen, denn es würde Konsequenzen haben, die innerhalb des für die Theologie vorgesehenen und von Osculati akzeptierten Spielraumes (cf. Seckler, Max: Die Theologie als kirchl. Wissensch. nach Pius XII. und Paul VI. in Theol. Quartalschr. 149 (1969) 209–234) keinen Platz finden. Diese Arbeit scheint uns vielmehr ein Beispiel dafür zu sein, wie man, ohne ein wirkliches Problem gelten zu lassen, das nicht sogleich lösbar wäre, mit viel Eifer und Fleiß andere Autoren gegen ihren erklärten Willen vereinnahmen kann, um so in mehrfach überlagerter Maskierung doch nichts weiter als die ungewandelte Grundgestalt zu präsentieren.

Mainz. Alois Winter.

Girardi, Giulio: **Marxismus und Christentum.** (Reihe Konfrontation Bd 4) Wien: Herder-Verlag 1968. 358 S.; Paperback DM 19.80.

Die Gespräche zwischen Christen und Marxisten haben bereits ihre Geschichte; eine nähere Untersuchung dieser Geschichte würde vermutlich in vieler Hinsicht Überraschendes zutage fördern. Manches, was heute gesagt und geschrieben wird, ist nicht mehr neu, doch dürfte gegenwärtig die Bereitschaft, vom Gesprächspartner zu lernen, auf christlicher Seite größer sein als in früheren Jahren. Wenn man dem vorliegenden Band von G. Girardi (übersetzt von C. Gatterer und T. Brandstaller) gerecht werden will, sollte man sich zuvor an die – wenn auch kurze – Geschichte des christlich-marxistischen Dialogs erinnern. Girardi (Professor für Philosophie an der Salesianer-Universität in Rom, nunmehr allerdings unfreiwillig in Paris) ist im deutschsprachigen Gebiet vor allem durch seine Vorträge bei den Tagungen der Paulus-Gesellschaft sowie durch seine Mitarbeit bei der österreichischen Zeitschrift „Neues Forum" bekannt geworden; er ist prominenter Mitarbeiter des Sekretariats für die Nichtgläubigen, dessen Leiter, Kardinal König, für diesen Band das Vorwort geschrieben hat (9–11).

Wie Girardi in seiner Einführung schreibt, enthält das Buch mehrere Abhandlungen, die sich gelegentlich überschneiden; aber dies stört wenig, da die Wiederholungen durch die Gedankenführung der einzelnen Aufsätze bedingt sind und so dem besseren Verständnis nützen. Die Kapitel des Bandes sind außerordentlich reichhaltig; neben philosophischen Grund- und Grenzfragen werden theologische, politische, ökonomische, soziologische und andere Probleme erörtert. Am Anfang steht eine sehr ausführliche Darstellung mit dem Titel „Marxistischer Humanismus und christlicher Humanismus" (17—191); die drei folgenden Beiträge heißen „Marxistische Solidarität und christliche Solidarität" (195—235), „Marxismus und Integralismus" (237—280) sowie „Friede und Revolution" (281—357).

Die Methode Girardis besteht im allgemeinen darin, jeweils „die marxistische" und „die christliche" Position zu ermitteln und einander vergleichend und abgrenzend zu „konfrontieren". Klar unterscheidend zeigt Girardi dem christlichen Leser den „integralistischen" Marxismus als eine Abirrung von den ursprünglich humanistischen Intentionen bei Marx selbst, und – in vielem sehr mutig – tritt Girardi für eine Solidarität zwischen einem selbstkritischen, seinen eigenen Integralismus erkennenden und bekämpfenden Christentum (vgl. 246f) und einem humanistischen Marxismus ein. (Marx'sches Denken, Marxismus, Leninismus usw. könnten freilich noch weiter differenziert werden, als es bei Girardi geschieht.) Die Absichten und Ziele Girardis sind integer und verdienen Respekt und Zustimmung; auf Originalität kam es ihm wohl weniger an als auf die programmatische Forderung nach gegenseitigem Verständnis und nach Solidarität im sozialen und politischen Bereich.

Umstrittenen Fragen, wie derjenigen nach Sinn und Tragweite des Atheismus im Marxismus, weicht Girardi nicht aus (vgl. 19–26, 40–43, 183–186); seine Lösung liegt auf der Linie der von M. Reding seit langem vertretenen Auffassungen (vgl. ausdrücklich 264f); Girardi scheint es nicht für unmöglich zu halten, daß der marxistische Atheismus sich zu einer Haltung allgemeiner „Laizität" entwickeln könnte (265), also wohl zu einem strikten, „wissenschaftlichen Agnostizismus" (wie ich sagen würde), doch nennt Girardi selbst einige innermarxistische Widerstände einer solchen Entwicklung.

Sehr wichtig und aktuell sind Girardis Überlegungen über die christliche Berufung zur Liebe und über die „weltlichen" Dimensionen dieser Liebe (221–229). Zwar wirkt dieser Abschnitt stellenweise prä-exegetisch und biblizistisch („Jesus war Gott; als er zur Erde kam, hatte er den Menschen ungezählte wundervolle Dinge mitzuteilen" usw. (221) – als wäre Jesus irgendein orientalischer Wundermann), doch es geht Girardi um eine ernste Konsequenz, die man nicht überhören sollte und die Girardi unmißverständlich im folgenden Satz zusammenfaßt: „Die Synthese der Gebote der Gottesliebe und der Nächstenliebe wird zur Synthese von Religion und Befreiung, von Religion und Revolution" (314).

Da das Thema „Friedensforschung" zunehmend moderner wird und bedauerlicherweise nahezu ausschließlich unter psychologischen, soziologischen und technologischen Gesichtspunkten behandelt wird (vgl. den von E. Krippendorff herausgegebenen, umfassend informierenden Band: „Friedensforschung" [Köln–Berlin 1968]), verdienen Girardis Gedanken zur Friedensproblematik besondere Aufmerksamkeit; er hebt mit Recht die philosophische oder, wenn man lieber will, die theoretische, weltanschauliche bzw. ideologische Seite hervor. „Angesichts der technokratischen Gefahr haben die Intellektuellen ... die Aufgabe, den Menschen immer wieder die Ideale ihres Lebens und ihres Kampfes ins Gedächtnis zu rufen. Darin stimmen Christen und Marxisten überein: Leben und Geschichte des Menschen können sich nicht einzig und allein am Streben nach unmittelbarem Wohlstand orientieren, sondern erhalten ihren geistigen Antrieb von großen Idealen. Dieser Appell inmitten des betäubenden Lärms der industriellen Zivilisation ist eine Botschaft des Heils. Wenn Christen und Marxisten die Bedeutung dieses Appells durchdenken, besteht Aussicht, daß sie einander besser verstehen und vielleicht in gewissem Maße eine gemeinsame Mission entdecken" (288). Dieser Gesichtspunkt scheint mir außerordentlich wichtig, und es ist zu hoffen, daß sich die Erkenntnis Raum verschafft, daß Friedensforschung auch mit Philosophie, mit dem Denken, mit dem Streit um die wahren menschlichen „Bedürfnisse" und die des „Kampfes" wirklich würdigen Werte zusammenhängt.

Mehrfach wirft Girardi dem „Marxismus" vor, er erhebe die „Praxis" zum einzigen Wertkriterium des menschlich-gesellschaftlichen Verhaltens (169, 186f), eine Haltung, die Girardi als „axiologischen Monolithismus" bezeichnet (240f, 273) und der gegenüber Girardi für einen „axiologischen Pluralismus" als „eine der theoretischen Grundlagen des gesellschaftlichen Pluralismus" (d. h. der „Freiheit") eintritt (264). Die Kritik an einer sich stets selbst rechtfertigenden Praxis bringt Girardi vor allem im Zusammenhang mit den Problemen „Revolution" und „Gewalt" vor (vgl. 162–166, 310–314, 327–338). Dabei legt er Wert auf die Verschiedenheit von Revolution und Gewaltanwendung, plädiert grundsätzlich für Gewaltlosigkeit, hält aber gemäß *Populorum progressio* Nr. 31 Situationen für möglich, in denen Gewalt als *ultima ratio* erlaubt, wenn nicht gar geboten ist (335).

Die Zielvorstellung von der Kirche sowie von ihrer Rolle in der Gesellschaft erklärt Girardi im Anschluß an das Stichwort „Kirche der Armen" folgendermaßen: „Kirche der Armen heißt nicht Kirche des Almosens oder Kirche der Resignation, sondern Kirche, die sich zur Verteidigung der Rechte der Armen schlägt, die darum kämpft, daß es Arme, soweit dies möglich ist, nicht mehr gibt. Die Befreiung des Menschen kann die wirtschaftliche Befreiung nicht außer acht lassen" (227). Der Tenor dieser Sätze ist eindeutig. Hier wie auch bei anderen Fragen hält Girardi mit seiner Meinung nicht hinter dem Berg.

Immer wieder belegt er seine Ansichten aus zahlreichen Konzils- und anderen kirchenamtlichen Dokumenten. Man kann das in diesem Buch entfaltete Konzept also nicht als die Privatmeinung eines einzelnen Theologen disqualifizieren, ja es scheint, daß dem Buch in gewissem Sinne ein offiziöser Charakter durchaus zukommen soll.

Unbeschadet der positiv zu bewertenden Intention, Denkrichtung und der meisten Einzelanalysen Girardis sind jedoch einige kritische Bemerkungen erforderlich. Girardi will zwar die Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Marxisten aufzeigen und die Differenz nicht unnötig vertiefen, aber man kann sich fragen, ob in seiner Methode der Gegenüberstellung von Marxismus und Christentum (abgesehen von manchen problematischen Parallelisierungen, z. B. dem Vergleich zwischen dem Proletariat hier und Israel bzw. der Kirche dort [83] und ähnlichem) „das Christentum" nicht allzusehr als eine homogene Größe eingeführt wird. Nicht nur bleibt die nichtkatholische Christenheit außer Betracht (was in diesem Falle entschuldbar sein mag), sondern die katholische Position scheint mir zu sehr als selbstverständliche Einheit („das Christentum") präsentiert zu werden. Die Selbstkritik Girardis richtet sich zwar mit aller moralisch-homiletischen Schärfe gegen innerkirchliche Mißstände, gegen Integralismus u. ä., aber man hat den Eindruck, daß die Dogmatik bzw. die Lehre der Kirche im großen Ganzen unbefragt hingenommen wird und daß die Reformintentionen Girardis nur das kirchliche Verhalten im politisch-sozialen Bereich betreffen.

Wenn ich mich nicht täusche, spiegelt das Buch von Girardi damit die sich aufgrund neuerer römischer Verlautbarungen abzeichnende Tendenz wider, gleichzeitig sozial-politisch fortschrittlich zu sein und dogmatisch strikt traditionell zu bleiben. Es wird die Aufgabe der Theologie sein (vgl. allerdings M. Seckler, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI., in: Theologische Quartalschrift 149 [1969] 209–234), zu prüfen, ob diese Positionen in einer derart unverbundenen Weise nebeneinander stehen können. Man wird auf die Dauer kaum daran vorbeikommen, die wechselseitige Verflechtung von Gesellschaft und (dogmatischer) Wahrheit, anders gesagt: das Problem der „Vermittlung" im weitesten Sinne dieses heute arg strapazierten Begriffs, auch an höchster kirchlicher Stelle ernstzunehmen. Wenn der innere Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Kirche, Gesellschaft und Wahrheit nicht erkannt wird, wird es bei der unvermittelt-dialektischen Antithetik von „Heil" (der Seele, des Herzens, des Privaten) und Heil der Gesellschaft resp. der Geschichte, von Reich Gottes und Reich des Menschen bleiben. Die Kirche müßte sich dann prinzipiell auf moralische Einschärfungen beschränken.

Damit stehen wir bei Problemen der heutigen „Politischen Theologie"; in manchen neueren Äußerungen zu diesem Thema kündigt sich eine gefährliche Rechtfertigung des politischen Desinteresses der Christen an, jedenfalls aber eine nicht minder gefährliche „Freigabe" des Politischen an es selbst, der gegenüber moralische Aufrufe der Kirche bekanntlich nicht effizient zu werden vermögen. (Vgl. E.-W. Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche? In: Stimmen der Zeit 94 [1969] 361 – 373). Girardi erstrebt m. E. eine sinnvolle mittlere Position zwischen einem politisierenden biblizistischen Neo-Fundamentalismus (im Stile der [amerikanischen] „Theologie der Revolution" oder auch einer vielfach anzutreffenden „Theologie der bestehenden Verhältnisse") einerseits und der dialektischen Trennung von Politik und Religion andererseits, welche im Grunde den überkommenen Glauben an die „Inkarnation" leugnet oder verharmlost (hierzu vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz/München 1968, 21–37). Obwohl also Girardis Buch an der offenkundigen Diskrepanz zwischen soziokultureller Liberalität und dogmatischer Starrheit partizipiert, kann es zur Festigung eines neuen, besseren Klimas sowohl in der Kirche selbst wie auch im Austausch der Kirche speziell mit den „Marxisten" wesentlich beitragen. Girardi weiß, daß er nicht in jeder Hinsicht Neues bietet – er bekennt sich z. B. zu der Position Emmanuel Mouniers (353); auch könnten nicht wenige Gedankengänge erweitert und präzisiert werden; dennoch kann dieser Band als der Ausdruck einer neuen christlichen Mentalität angesehen und zum Studium empfohlen werden.

Bonn. H. R. Schlette.

Teilhard de Chardin, Pierre: **Frühe Schriften.** (Übersetzung aus dem Französischen von G. Télisson, P. Thomas und V. Wahl) Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1968. 367 S.; Ln DM 40,—.

Die philosophisch-theologische Literatur kennt Beispiele dafür daß Erstlingswerke eines Autors seine Grund- und Leitgedanken ankündigen und im Keime enthalten. So weiß man es von „De ente et essentia" des Thomas v. A. oder von des Leibniz „De principio individuationis". Auch auf die „Frühen Schriften" von Pierre Teilhard de Chardin trifft diese Feststellung uneingeschränkt zu.

Aus den zwanzig Essais des Originals, Ecrits du temps de la guerre (1916—1919), werden in „Frühe Schriften" dreizehn wiedergegeben: Das kosmische Leben; Die Beherrschung der Welt und das Reich Gottes; Der Kampf gegen die Vielfalt; Der mystische Bereich; Die schöpferische Einigung; Die Weltseele; Das Ewig-Weibliche; Der Priester; Der wirkende Glaube; Forma Christi; Anmerkung über das „All-Element" der Welt; Gelobtes Land; Das „All-Element".

Der deutsche Titel sagt richtig nicht „Jugendschriften". Denn Teilhard näherte sich in dieser Zeit bereits den Vierzigern. Rückblickend auf diese Versuche leitete er die Abhandlung „Forma Christi" aus dem Jahre 1919 mit der Bemerkung ein, daß es ihm „seit vier Jahren unablässig" „um die Synthese der Liebe zu Gott und der Liebe zur Welt im inneren Leben des Christen" ging (306). Das ist in der Tat d a s Thema seines ganzen Lebens und Schaffens, so daß Teilhard in Erinnerung an diese „Kriegsschriften" sagen konnte: Sie „enthalten nichts, was ich seither nicht klarer wiederholt habe" (8).

An der endgültigen Fassung seiner Gedanken hat er in seinem weiteren Leben ständig gearbeitet. Hier legt er nach seinen eigenen Worten ein „feuriges Glaubensbekenntnis" ab (12), er bezeichnet diese Niederschriften als sein „geistiges Testament" (9). Sie hätten ja tat-

sächlich ein Testament werden können angesichts der Lebensgefahr des Krankenträgers an vorderster Front. Doch wurden die „glühenden Ausblicke" — Teilhard nennt sie so —, die er damit eröffnen will, nicht sein letztes Wort. Man muß darum die nicht selten mit lyrischem Überschwang und „prophetischer Ungeduld", aber nach Ausweis der Manuskripte zugleich sorgfältig und bedachtsam entworfenen Schriften mit seinen späteren Arbeiten zusammenhalten, um Teilhards gereifte und geklärte Ansichten kennenzulernen.

Es ist bezeichnend, daß die Hauptmotive seines Denkens, die Teilhard in dieser Anfangszeit seines literarischen Schaffens bereits anschlägt, ausnahmslos theologischer Natur sind. Immer gegenwärtig aber ist die „Lehre" vom kosmischen Christus, die „Generationen in der Liturgie bis zum Ende wiederholen", „ohne deren geheimnisvolle und tiefe Bedeutung zu überschauen noch zu ermessen — denn sie ist an das Erfassen des Universums gebunden" (60). Dieses Universum ist nach Teilhards unbeirrbarer Überzeugung evolutiv. Die Entwicklung der Welt, vorab die des Lebens, geht auf ein Endziel hin, ja auf einen „Enderfolg", der freilich nicht über unsere Köpfe hinweg und ohne den freien und verantwortlichen Einsatz der Menschen erreicht wird. So sehr „das Christentum" „vor allem andern eine Religion der Personen, die Religion der Seelen" ist (51), der Christ würde es falsch verstehen, sagt Teilhard hier wie später, der ängstlich fragt: „Zerrütten denn die christlichen Verheißungen nicht unsere kosmischen Hoffnungen?" (51)

Gegen eine solche Zweifelsfrage vertritt er schon hier die bestimmte Auffassung, daß es keine „zwei gesonderten Anziehungen" im Menschen gibt, „die eine zu einem hypothetischen natürlichen Ziel des Kosmos", dem später präziser gefaßten „Omega der Erfahrung", „die andere zu einem übernatürlichen Ziel" (314). Auf Grund der konkret-geschichtlichen „Einheit von Natur und Übernatürlichem" können wir „nicht mehr danach forschen, noch uns vorstellen, auf welche Mitte hin die Elemente dieser Welt ohne Erhebung in die Gnade gravitiert hätten" (213). Die Herausgeber fügen in einer Anmerkung einen Hinweis auf Thomas v. A. an, der sagt: „Das Übernatürliche ist nicht etwas von der Natur, aber es ist das Ziel der Natur". Das ist nicht eine jener Anmerkungen, von denen behauptet wurde, daß durch sie Teilhard um jeden Preis katholisch „vereinnahmt" werden solle; in der Sache selbst liegt die Dekkung.

Da ist in den Frühschriften auch schon die Abwehr, die Teilhard gegen „eine äußerliche, extrinsezistische Gestalt Gottes" richtet, eines „deus ex machina", „dessen Existenz die Würde des Universums verletzt, ... den heute keiner mehr will, angefangen bei den Christen" — gemäß einer späteren Äußerung (Die Zukunft des Menschen, 352).

Nicht zuletzt ist in diesen Jahren schon da die ausgesprochene Zukunftsorientierung Teilhards, über der er jedoch weder damals noch später die Herkunftsgeschichte der Welt vergessen hat. Wie deine Herkunft so deine Zukunft — Teilhard hat dies immer gewußt. Man lese dazu besonders die Seiten 66f, ebenso die Aussage über die „Inkarnation", durch die „er (Christus) nicht nur in die Menschheit, sondern in das Universum, das die Menschheit in sich trägt, eingezogen ist" (65). Christuslehre und Heilslehre läßt Teilhard aufgipfeln in der Endzeitlehre, alle drei zusammen sind der Grundstock seiner Theologie. Das heißt nicht, daß er die Theologie darauf beschränken wollte. Teilhard hatte nie die Absicht, ein ganzes System der Theologie zu geben. Wohl aber wollte er vernachlässigte Aspekte hervorheben, und dazu gehörte in jener frühen Zeit mehr als heute die Eschatologie.

Auch manche Einzelmotive von Teilhards Denken sind in den Frühen Schriften ebenfalls gegenwärtig und wirksam. So die „Sozialisation", die die individuelle Person nicht auslöscht, vielmehr zu sich selber bringt: „Sie (die menschliche Monade) kann durchaus nur sie selbst sein, wenn sie aufhört, allein zu sein" (38). Er gibt auch den eigentlichen Impuls zu erkennen, der für alle seine späteren Gedanken über Vergemeinschaftung zu beachten ist: „Die Philosophie der schöpferischen Einigung ist eine Philosophie des Universums von der Idee des mystischen Leibes aus gesehen" (213). Er gebraucht hier wie später die Kategorie des „Organischen", fügt aber gleich dazu, wie „schülerhaft es ist, die organischen Analogien, die sich in den Gesellschaftsgruppen nahelegen, zu übertreiben" (39). Durchgehend ist ferner anwesend die Teilhardsche Grundkategorie des „Personalen", der „Liebe" (53, 58, 209, 211). Teilhards „Weltanschauung" ist von ihren Anfängen her eine durchgebaute „personierende Welt", die ihren Ursprung und ihr Ziel in Christus hat.

Endlich kommt in den Frühschriften besonders deutlich der Teilhard zum Vorschein, der nie bloße Theorie treibt, sondern stets "das Vermögen zu sehen und das Vermögen zu handeln" gleicherweise wecken will (301). Sein Denken ist durch und durch praxisbezogen. Der ganze Teilhard ist immer der „des wirkenden Glaubens" (La foi qui opère), des Glaubens an Gott und des Glaubens an die Welt.

Schließlich war Teilhard nie, auch der frühe nicht, der glatte Weltoptimist, als der er oft genug bezeichnet wurde. Er kannte das Gesetz allen Lebens, vorab des geistigen und kulturell-gesellschaftlichen, daß mit den Chancen auch die Bedrohungen wachsen. „Je mehr sich die Menschheit verfeinert und verflicht, desto mehr vervielfachen sich die Gefahren ..., denn man türmt kein Gebirge auf, ohne Abgründe aufzureißen" (77).

Die drei Übersetzer leisteten eine Arbeit, die man bei der bekannten Misere mit dem verdeutschten Teilhard nur mit Dank anerkennen kann.

Gars am Inn. Alois Guggenberger.

Haubst, Rudolf: **Vom Sinn der Menschwerdung, „cur deus homo".** München: Max-Hueber-Verlag 1969. 216 S.; DM 16,80.

Der Verf. hatte schon 1955 nach seiner großen Arbeit über die Christologie des Nikolaus von Cues einen kenntnisreichen Beitrag über „Das hoch- und spätmittelalterliche cur deus homo" erscheinen lassen. Das angezeigte Buch stellt eine umfassende, systematische Behandlung derselben Frage dar. Nach einer Einführung, die den Horizont der Frage von der christlichen Gottesidee wie von der christlichen Anthropozentrik her und von hermeneutischen Vorfragen aus aufzeigt, wird der Sinn dieser Frage unter Hinführung zur thomistischen und scotistischen Alternative der Antwort entwickelt. In wohltuender Weise werden schon hier die Weichen für die weitere Untersuchung gestellt, indem Bedeutung und Sinn der Konvenienzgründe oder auch der Sinnfragen in theologischen Überlegungen (jenseits jedes Rationalismus ebenso wie Agnostizismus) im Geiste der *docta ingnorantia* des Nikolaus von Cues dargelegt werden (vgl. auch S. 82f).

In zwei großen Kapiteln behandelt sodann der Verf. die Hauptpositionen der einzelnen Schulmeinungen, die soteriologischen Motive der Inkarnation in der Lehre der Thomisten (44—96) und die Sinngründe für die Behauptung einer absoluten Prädestination Christi bei den Scotisten (97—177). Ein abschließendes Kapitel führt die wichtigsten bibeltheologischen Aussagen unserer Zeit zu diesem Thema (178—213) vor. Es ist nicht möglich, die Fülle der Gedanken und geschichtlichen Belege hier vorzustellen. Nur auf einige wichtigere Momente sei hingewiesen.

Ausgehend zunächst von Anselm von Canterbury's Idee von der Erlösungsfähigkeit, -bedürftigkeit und dem Erlösungsverlangen des Menschen wird die tatsächliche Erlösung durch Jesus Christus als „freies Werk der erbarmenden Liebe Gottes" gegenüber allen allzu sachlichen Forderungen nach *rationes necessarias* durch eine rationale Theologie vorgestellt. Die besondere Angemessenheit des göttlichen Ratschlusses der Erlösung durch den „Gott-Menschen Christus" wird nach dem mehrfach angezogenen Maximitätsprinzip des Cusaners (95) entwickelt. Immer wieder wird das selbstkritische Verhalten dieses ehrlichen Theologisierens vor dem göttlichen Geheimnis deutlich. Der manuduktorische Sinn der Konvenienzgründe für die Behandlung unserer Frage angesichts des geoffenbarten Gottesbildes und der Antwort der Offenbarung zu diesem Problem wird mit großem Ernst und großer Ehrfurcht dargetan (83). „Wer mit Ehrfurcht betrachtet, dem werden sich die wunderbaren Sinngründe (rationes) dieses Mysteriums immer mehr enthüllen" (Thomas, Summa contra gentiles IV, cap. 54).

Die Untersuchungen über die sog. scotistische Theorie, die in der Gestalt, wie sie später vertreten wurde, „eine geschichtsfremde Abstraktion" (166) genannt wird, werden eingeleitet durch eine eingehende Betrachtung über das intentionale (nicht bloß logische und nicht zeitliche) Verhältnis von Zulassung der Sünde und Erlösungsratschluß in Gott zu einander. Ausdrücklich wird dabei immer wieder im Namen unseres Gottesbildes wie im Namen einer ehrfürchtigen Theologie auf die „Einheit des göttlichen Vorsehungsaktes" (105) hingewiesen. Schöpfungs-, Menschwerdungs- und Erlösungsratschluß werden in ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit und ideellen Differenzierung untersucht, um die These, daß der ewige Ratschluß der Menschwerdung Christi schlechthin schon zum Schöpfungsgeheimnis gehöre, wenigstens um des Menschen willen, der ganz als „Ebenbild Gottes" geschaffen ist, durch zwei biblisch begründete Christusbilder zu unterbauen. Das eine ist das Bild von Christus dem Haupt und Mittler der Kirche, das andere das Bild von Christus als Alpha und Omega des Universums. Die biblischen Grundlagen (132: vor allem nach W. Thüsing) werden nur als Belege für die scholastischen Ideen hier angezogen. Der Verf. bezieht eindeutig seinen Standpunkt zunächst in der Theologie des Thomas und des Bonaventura und die spätscotistischen „Reihen göttlicher Dekrete" (164: die Lehre des Scotus selbst ist hier schwerlich zu klären), die das einheitliche Geheimnis der göttlichen Heilsgeschichte rational durchleuchten sollen, werden im Namen des Gottesbildes wie einer gesunden, ehrfürchtigen Theologie zurückgewiesen. Die innere Einheit des göttlichen Vorsehungsaktes soll auch durch menschliche *ratio* nicht zerstört werden.

Nach diesen Darlegungen der subtilen Fragen mit Hilfe klarer scholastischer Begriffsunterscheidungen sieht der Verf. endlich den Geist des Theologen vorbereitet, auch in verantwortlicher Weise die großen neuen bibeltheologischen Untersuchungen vorzuführen und kritisch dazu Stellung zu nehmen. Es handelt sich vor allem um den Christushymnus Kol 1, die heilsgeschichtlichen Betrachtungen des hl. Paulus in Eph 1 und Phil 2 mit Hinblick auf die Zusammenfassung in 1 Kor 15,28, die für

die scotistische Antwort vielfach als Bibelbeweise angezogen werden. Besonders der Christushymnus des Kolosserbriefes (neu bearbeitet durch N. Kehl [191]) gibt die Grundlage für die folgenden Betrachtungen ab. Der Verf. nimmt mit Mußner u. a. gegen eine gnostisch bestimmte Auslegung durch Bultmann u. a. Stellung, um aber doch, durch diese Texte geleitet, neben der Erlösungsidee die eschatologische Erfüllung des Heiles in Christus und damit die einmalige Vorrangstellung Christi nicht nur in der Kirche, sondern auch im Kosmos (wenn auch verständlicherweise auf dem Weg über den Menschen) entschieden zu verteidigen. „Jenseits von Thomismus und Scotismus", in einer großen Synthese der beiden durch die Offenbarung vorgestellten heilsgeschichtlichen Wirklichkeiten von Schöpfung und Vollendung der Schöpfung, von Sünde und Erlösung sieht der Verf. die Antwort auf die Frage *„Cur deus homo"*. Er faßt selber seine Ansicht in die Worte zusammen (205 Anm. 73): „Es kommt entscheidend auf den Nachweis an, daß 1. sowohl die thomistische wie die scotistische Position von dem Punkte an, wo sie antithetisch wird, der anderen zu ihrer Ergänzung bedarf, weil sie allein genommen die Fülle der offenbarten Wahrheit vereinseitigt und verkürzt, daß wir 2. in Gott selbst seinen Schöpfungs- und seinen Heilsratschluß auf eine Weise koinzidierend denken müssen, die unsere begriffliche Fassungskraft übersteigt, und daß 3. eben darum jede diesbezügliche Possibilienspekulation darüber, ob Christus auch dann gekommen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, und die beiden antithetischen Antworten darauf an der vollen Wahrheit eher vorbeigehen, als sie diese gnostisch hinterfangen könnten."

Rückblickend auf die gründliche Behandlung des vorgestellten Problems in diesem Werk erheben sich zwei Fragen, die um der Problematik unserer heutigen Theologie willen nicht unterdrückt seien. Es fällt auf, wie der Verf. immer wieder einen letzten, einheitlichen Grund für die verschiedenen Ansichten sucht, und zwar, wie seine Ausführungen deutlich zeigen, um der alles umfassenden Einheit und Einzigkeit des göttlichen Wesens und Wirkens willen, in denen allein die Antwort auf unsere Frage zu suchen ist. Man könnte vor dieser Methode einmal die ernste Frage nach dem Recht und dem Horizont des heute in fast allen theologischen Fragen vorgetragenen Pluralismus der Meinungen stellen. Die Antwort auf diese Frage wird entscheidend davon abhängen, ob unsere Theologie als letzten Gegenstand und letztes Prinzip ihres theologischen Bemühens noch den lebendigen Gott selbst erkennt, wie es die große Theologie aller Zeit getan hat, oder ob sie sich bewußt oder unbewußt nur noch mit den menschlichen Gottesbildern und -begriffen befaßt. Wäre Letzteres (durch die kantische Erkenntniskritik bestimmt) der Fall, müßte die göttliche Offenbarung und damit jede theologische Antwort problematisch werden.

Eine zweite Frage, die mit der eben genannten eng zusammenhängt und die Problematik der ersten Frage selbst wiederum aufgreift, bezieht sich auf die Methode der Behandlung der theologischen Fragen. Der Verf. denkt die Frage im wesentlichen (auch 99f) systematisch durch und zieht die verschiedenen historischen Antworten als Beispiele und Belege für einzelne Gedankengänge und Antworten bei. Man könnte fragen, ob nicht eine problemgeschichtliche Betrachtung gezeigt hätte, inwieweit die verschiedenen Ansichten in zeitbedingten Vorentscheidungen begründet sind, und wieweit diese Vorentscheidungen ihr Eigenrecht gegenüber einem systematischen Ausgleich vom Glauben an den lebendigen Gott der Offenbarung her haben. In einer solchen durchgehend problemgeschichtlichen Betrachtungsweise wäre wohl auch ein noch größerer Fächer von Gesichtspunkten für die Antwort auf unsere Frage offenbar geworden (z. B. die Begründung der Menschwerdung mit der „Offenbarungs- und Vorbildaufgabe des menschgewordenen Gottessohnes" gegenüber der Gnosis: Tertullian, noch Hilarius de Tri. III cap 9). Auch wäre manche Formulierung (z. B. das ‚und' in *Propter nos homines et propter nostram salutem* im Credo von Konstantinopel, das wohl nicht nur explikativ [70] ist, wie die Behandlung des *Prototokos* [198] schon nahelegt), in ihrer geistesgeschichtlich bedingten Eigenart besser sichtbar geworden.

Der Ausgleich zwischen einer positiv geistesgeschichtlichen und einer immanent systematischen Betrachtung bleibt eben für alle echte Theologie immer eine, nie endgültig zu lösende Aufgabe. – Diese Fragen können und sollen nicht den hohen Wert der angezeigten Studie schmälern, an der wohl keiner vorübergehen kann, der zu dieser Frage heute Stellung nehmen will.

Regensburg. Johann Auer.

Kaiser, Philipp: **Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik.** (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung. 36. Bd) München: Verlag Max Hueber 1968. XIV, 349 S.; br. DM 38,—.

Ursprünglich hatte diese Würzburger Dissertation zum Ziel, „die Modus-unionis-Lehre im Zusammenhang mit der Christologie bei Franz Suarez" darzustellen (V). Im Verlauf der Arbeit jedoch weitete der Verf. sein Thema aus zu einer umfassenden Geschichte der theologischen Spekulation über das Geheimnis der gottmenschlichen Einigung in Christus. Von den richtungweisenden Gedanken der Hochscholastik spannt sich der Bogen der Untersuchung über die vermittelnde Synthese des Franz Suarez bis hin zu den Versuchen der neueren katholischen Theologie, die hypostatische Union in Christus wieder mehr im größeren Zusammenhang der Inkarnation und der Heilsgeschichte überhaupt zu sehen.

Um diese gewaltige Aufgabe zu meistern, orientiert der Verf. seine Darstellung an den bedeutenden theologischen Schulrichtungen; nach herkömmlichem Schema unterscheidet er die franziskanisch-skotistische Trennungschristologie, die thomistische Einigungschristologie und die vermittelnde Position der Suarezianer.

Der I. Hauptteil beschäftigt sich mit den für die spätere Zeit grundlegenden Gedanken einiger hervorragender Theologen der Hoch- und Spätscholastik. Als Repräsentanten der franziskanischen Richtung behandelt der Verf. zunächst Bonaventura und Johannes Duns Scotus und verfolgt dann die weitere Entwicklung der Trennungschristologie im Nominalismus bei Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel, bei dem eine Union zwischen Gott und Mensch, zwischen der Welt des Glaubens und der Welt der Vernunft überhaupt fraglich werde (38).

Die Darstellung der thomistischen Schule beginnt mit Albertus Magnus, der als erster *ex professo* die Frage nach der Einheit des Seins in Christus gestellt habe (40). Thomas von Aquin nimmt, wie der Verf. zeigt, in der Seinsfrage eine gemäßigte Stellung ein. Die substantielle Union gründe zwar in der Einheit des personalen Seins; doch spreche Thomas der menschlichen Natur Christi nicht jegliches Sein ab (53). Erst Johannes Capreolus habe die für die thomistische Schule charakteristische *Una-existentia*-Lehre geprägt (58—59). Die Abschnitte über Cajetan, B. Medina und D. Bañez vermitteln einen Eindruck von der weiteren Entwicklung innerhalb der thomistischen Schule. Bei Durandus de S. Porciano findet der Verf. die Anfänge der modalen Theorie, die dann vor allem Suarez zum Angelpunkt seines Lösungsversuchs gemacht hat.

Wenn der Verf. die Lehre des Suarez im II. Hauptteil so ausführlich darstellt, dann erscheint das nicht nur von der ursprünglichen Konzeption seiner Arbeit her verständlich, sondern auch durch das Gewicht der suarezianischen Gedanken gerechtfertigt; denn Suarez hat, wie der Verf. deutlich macht, die positiven Elemente der verschiedenen Schulen in einer großartigen Synthese vereinigt. Danach gründet die personale Union zwar unmittelbar in dem Sein Christi, aber nicht in der einen göttlichen Existenz des Wortes, sondern in einem der Menschheit Christi inhärierenden substantiellen Seinsmodus. So geht der Menschheit Christi in der hypostatischen Union wohl das gleichfalls als Seinsmodus verstandene Personsein verloren, nicht jedoch die ihr eigene geschaffene Existenz (120—156, 312—314).

Daß die modale Vermittlungstheorie des Suarez Theologen ganz verschiedener Richtung beeindruckt hat, zeigt der III. Hauptteil am Beispiel des G. Vazquez, der Salmanticenser Karmeliten und des Cl. Tiphanus.

Wie der IV. Hauptteil zeigt, formierten sich in der neuscholastischen Christologie unseres Jahrhunderts wiederum die drei verschiedenen Schulrichtungen. Das franziskanische Erbe bewahrten die Verfechter einer reinen Union (O. Schweizer, E. Gutwenger, P. Galtier); am radikalsten wurde die Trennungschristologie von Déodat de Basly und seinen Anhängern formuliert. Die thomistische Einigungschristologie lebte weiter in der Lehre von der Seinsextase (L. Billot, P. Parente) und in der Aktuationstheorie des M. de la Taille. Der suarezianischen Modaltheorie näherte sich H. M. Diepen.

Doch wie der Verf. zeigen kann, hat die neuere Theologie die engen Grenzen der Schulen auf eine umfassendere Sicht hin überschritten. Das Neue besteht nach Meinung des Verf. darin, daß die Theologen heute weniger nach dem Sein Christi und nach der immer als nachträglich vorgestellten Einheit der beiden Naturen in Christus fragen, sondern vielmehr nach dem Ursprung und nach der Heilsbedeutung der gottmenschlichen Einigung (8—9, 316—349). Das Problem der gottmenschlichen Einheit in Christus ist nun eingebettet in die umfassende Frage nach der Menschwerdung und deren Verhältnis zur Schöpfung (250—264). Die Menschwerdung erscheint so als einmalige Aufgipfelung der Schöpfung (268), als dialektische Einheit von Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes (272—290). Hauptvertreter dieser neuen Interpretation der hypostatischen Union sind F. Malmberg und vor allem K. Rahner.

In der Schlußbetrachtung macht sich der Verf. diese neue Sicht der Inkarnation und der hypostatischen Union weitgehend zu eigen. Erfreulicherweise läßt er sich jedoch nicht zu einer abschätzigen Beurteilung

der „metaphysischen Seinsspekulation" verleiten, sondern er versucht vielmehr, diese in das umfassendere heilsgeschichtliche Verständnis einzubringen (320—324).

Man muß dem Verf. dankbar sein für diesen Überblick über das intensive Ringen der scholastischen Theologie um ein Verständnis der gottmenschlichen Einigung in Christus. Sicherlich läßt sich diese Periode der Christologie an Bedeutung nicht mit der altkirchlichen konziliaren Christologie vergleichen; doch verdient sie es nicht, einfach als eine Periode der Stagnation übergangen zu werden (so in dem 1970 erschienenen Band III/1 der heilsgeschichtlichen Dogmatik *Mysterium salutis* S. 475). Wertvolle Einsichten und Erfahrungen positiver wie negativer Art gingen verloren; die Neuansätze in der Christologie der Gegenwart blieben unverständlich. Das arbeitet der Verf. in seiner Darstellung sehr deutlich heraus. Daß die Klarheit zuweilen auf Kosten der historischen Differenzierung geht, ist wohl unvermeidlich. Zwar legt der Verf. seiner Darstellung immer die Quellen selbst zugrunde und arbeitet durchaus nuanciert deren Sinn heraus; doch geht er kaum auf die historischen Bezüge und Abhängigkeiten ein und setzt sich nicht mit der historischen Forschung auseinander; vielmehr interpretiert er die Texte nach den üblichen Schemata: Einigungschristologie, Trennungschristologie, modale Vermittlungschristologie.

Ebenso schematisch wirkt die Gegenüberstellung von metaphysischer Seinsspekulation und heilsgeschichtlichem Verständnis, zumal der Eindruck entstehen könnte, daß die Wende vom metaphysischen zum heilsgeschichtlichen Denken erst in neuester Zeit eingetreten sei. Daß der Verf. von der scholastisch-neuscholastischen Tradition ausgeht, ist zwar durchaus angebracht; wenn er aber darüber hinaus nach einem umfassenden Verständnis der Inkarnation sucht, so müßte er auch berücksichtigen, daß im Laufe der Geschichte immer wieder, besonders auch in dem völlig übergangenen XIX. Jahrhundert, sowohl in der katholischen wie in der protestantischen Christologie verschiedenartige Versuche zu einem heilsgeschichtlichen Verständnis der gottmenschlichen Einigung in Christus unternommen wurden.

Am Rande sei noch vermerkt, daß sich in die bibliographischen Angaben einige Fehler eingeschlichen haben: Z. B. muß es richtig heißen Bouëssé statt Buessé (X); Castellote Cubells, S. statt Cubells, S. C. (X); Scorraille statt Scoraille (XII u. 159 Anm. 6).

Doch aufs Ganze gesehen hat der Verf. mit dieser Arbeit sicherlich die Antworten der theologischen Tradition auf eine zentrale Frage der Christologie in klarer und kritischer Weise gesichtet und wertvolle Perspektiven für ein umfassenderes Verständnis aufgezeigt.

Trier. Klaus Reinhardt.

Schulz, Winfried: **Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis.** Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung. (Analecta Gregoriana, Vol. 173, Series Facultatis Theologicae: sectio B, n. 56) Roma: Libreria Editrice dell' Università Gregoriana 1969. XXXI, 356 S.; L. 5000; $ 6,70.

Die an der päpstlichen Universität Gregoriana zum Problem der grundsätzlichen Möglichkeit von Dogmenentwicklung angefertigte Untersuchung stellt in ihrem ersten Teil die Problematik der Dogmenentwicklung im Hinblick auf ihre Möglichkeit und ihren Ursprung im Christusereignis bzw. im NT sowie die Entfaltung der Dogmen in der Geschichte der Kirche und Theologie dar, zieht dann anhand kirchlich-lehramtlicher Äußerungen die Grenzen der Dogmenentwicklung und spitzt dadurch das Problem auf die bekannte Antinomie zu, daß einerseits das Faktum der Dogmenentwicklung nicht zu leugnen ist, anderseits aber in ebenderselben Dogmenentwicklung (u. a.) die öffentliche Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels als abgeschlossen definiert wird. In welcher Weise, so stellt sich das Grundproblem, ist bei der Abgeschlossenheit der kirchlich verbindlichen, öffentlichen Offenbarung und dem darin beschlossenen *„depositum fidei"* noch echte Dogmenentwicklung im Sinne wirklicher Entwicklung eben dieses Depositums möglich und denkbar? Die theologische Bedeutung dieses im vorigen Jahrhundert in seiner Schärfe aufgebrochenen Problems ist heute als ein Zentralproblem der Problematik, die Identität und Kontinuität von Offenbarung und Glaube, Kirche und Überlieferung festzustellen und zu verstehen, offenkundig und macht, in diesem hermeneutischen Zusammenhang, die Aktualität der Themastellung aus.

Der zweite Teil referiert wesentliche, historisch bisher vorliegende Lösungsversuche, zunächst die sog. „intellektualistischen" Theorien zur Dogmenentwicklung, greift dann auf den Ansatz der kath. Tübinger Schule (J. S. von Drey, J. A. Möhler und J. Ev. Kuhn) sowie auf die wichtigen Beiträge Newmans und Blondels zurück. Dabei wird der den „intellektualistischen" Theorien zugrunde liegende Offenbarungsbegriff dahingehend kritisiert, daß er Offenbarungsübermittlung einseitig als Weitergabe einer bestimmten Anzahl determinierter Lehrsätze ansetzt und daher das Problem der Dogmenentwicklung ungeschichtlich als bloß logisches Problem der analytischen Entfaltung dieser Sätze faßt. Auch an den die Geschichte schon eher einbeziehenden „theologischen" Lösungsversuchen, die dem Heiligen Geist, dem Lehramt und dem Glaubenssinn in sehr verschiedener Akzentuierung die regulative und jeweils endgültig entscheidende Funktion zuschreiben, wird — bei grundsätzlicher Zustimmung zu diesem Regulativ — kritisiert, daß es in der Vergangenheit allzu positivistisch zum Zuge gekommen sei und im übrigen sich dadurch das Problem des Verständnisses einer grundsätzlichen Möglichkeit von Dogmenentwicklung nur verschärfe.

Nach der Entfaltung der Problemstellung bringt der dritte Teil: „Die Wahrheit der Offenbarung in der geschichtlichen Vermittlung der Überlieferung in der Kirche" unter Einsatz einer bestimmten spät- und nachscholastischen Seinsphilosophie bzw. Transzendentalmetaphysik, wie sie seit J. Maréchal im deutschen Sprachraum besonders von K. Rahner und J. B. Lotz vertreten wird, einen Entwurf zur Lösung der Problematik. Es wird eine dieser Metaphysik verpflichtete Theorie der erkenntnistheoretischen Struktur geschichtlich vermittelter Wahrheit (bes. nach Lotz und Gadamer) vorgetragen, die aus einer Explikation der sog. „ontologischen Differenz", der Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem bzw. ontologischer und ontischer Wahrheit, eine Lösung der genannten Antinomie dadurch anzustreben versucht, daß gesagt wird: ebenso wie die ontologische Wahrheit in einem Sein gründet, das ungegenständlicher Art ist und Unveränderlichkeit verbürgt, gewährleistet auch das — analog als ontologische Wahrheit eingestufte — Offenbarungsereignis in Christus die Unveränderlichkeit des Glaubensbestandes. Wie aber ontologische Wahrheit bezogen ist auf ontische Wahrheit, so ist auch die ursprüngliche Offenbarungswahrheit des Christusereignisses bezogen auf geschichtliche Entfaltung und ermöglicht die Spannung von anfänglicher Verheißung und endgültiger Erfüllung. Dieser — hier notgedrungen sehr knapp wiedergegebene — Lösungsentwurf erweist Dogma als wesentlich gleichzeitig unveränderlich und relativ. In dieser konstitutiven Bestimmung des Wesens der Offenbarungswahrheit bzw. des Dogmas ist damit die grundsätzliche Möglichkeit von Dogmenentwicklung bejaht. Diese Möglichkeit wird sodann noch differenziert hinsichtlich der theologischen Faktoren der Dogmenwerdung, der theologischen Wahrheitserkenntnis und der Einheit der Dogmen in dem einen Geheimnis des Christentums.

Das Neue der Arbeit im ganzen besteht darin, daß sie in systematischer und historischer Weise die bisher vorliegende Problemlage der Dogmenentwicklung sachlich und kritisch zusammenfassend vergegenwärtigt. Der Lösungsversuch stellt sicherlich eine, aufgrund dieser bisherigen Problemlage, sinnvolle Abstekkung des Feldes dar, in dem man sich die Lösung vorstellen kann. Bei genauer Nachfrage theologischer Art, wie denn präzis das implizit „immer schon" selbige Christusereignis als das Grundereignis der Offenbarungswahrheit (woher weiß man diese unveränderliche Selbigkeit?) mit seiner geschichtlichen Explikation vor allem im Blick auf die gesamte (also auch alttestamentliche) Heilsgeschichte und die epochalen Wandlungen eben dieser Heils- als Offenbarungsgeschichte zusammenhängt – ein Zusammenhang, der sich schließlich theologisch gesehen nicht nur auf das Christusereignis in der apostolischen Zeit, sondern mindestens auch auf das durch die Auferstehung mögliche und wirkliche, vor allem endgeschichtlich-eschatologische Christusereignis beziehen muß –, bleibt ziemlich alles offen, wenigstens was eine handhabbare Applikation des vorgelegten geschichtlichen Wahrheitsbegriffes auf theologische und dogmatische Daten angeht: Die Anwendung des metaphysischen Schemas „ontisch-ontologische Wahrheit" auf Offenbarungsereignis, Heils- und Dogmengeschichte erscheint als hermeneutisch unzureichend. Es bleibt zu formal und abstrakt. Läßt sich das Wesentliche des Offenbarungsereignisses, nämlich seine personal-interpersonale Struktur und erst recht jenes Offenbarungsereignis in Jesus von Nazareth, nämlich seine christologische Struktur – um hier nur dies Problem anzuschneiden – mit einem ontisch-ontologischen Wahrheitsverständnis begreifen, das keine personalen Kategorien entwickelt? Läßt sich das Wesentliche der Offenbarungsübermittlung, nämlich seine dialogisch-gemeinschaftliche und dialektisch-gesellschaftliche Überlieferung und Sprache mit einem metaphysischen Schema verständlich machen, das keine Kategorien entwickelt, die den Unterschied zwischen Evangelium als Zuspruch des Heils und Dogma als satzhaft begrifflicher Fixierung, geschweige denn jene Dialektik, die zwischen den einzelnen Fixierungen walten muß, verständlich macht? Ist eine Metaphysik, die ihr Wahrheitsverständnis wesentlich aus der Analyse der (apersonalen = bloß theoretischen) Urteilssynthesis bezieht, mit der so gewonnenen Kategorie prädikativen (vermittelten) und vorprädikativen (unmittelbaren) Wahrheits-

und Seinsverständnisses in der Lage, jenes Verhältnis von Theorie und Praxis zu begreifen, in dem die Theorie selber noch einmal praktisch und die Praxis noch einmal Theorie ist – wie das in dem Komplex: Geschichte – Kirche – Dogma der Fall ist? Ist nicht die hier vorgelegte Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis zu schmal und einseitig vermittelt und damit viel zu ungeschichtlich, als daß das Problem der Dogmenentwicklung zureichend getroffen werden könnte?

München. Eberhard Simons.

Vargas Machuca, Antonio S.J.: **Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según Francisco Suárez.** (Biblioteca teológiga Granadina, 12), Granada: Facultad de Teología 1967. XII, 388 pp.

In einer langen Einleitung (1–68) behandelt diese erweiterte Dissertation (Innsbruck 1966) zunächst das Thema Schrift-Tradition in den jüngsten Kontroversen. Verf. weist die Theorie Geiselmanns als unpräzise und unannehmbar zurück; seine Deutung der tridentinischen Dekrete und der Auffassungen der nachtridentinischen Theologen sei inkonsistent. Sein Kampf gegen die „Zweiquellentheorie" ist ein Kampf gegen ein Phantasma; denn kein Theologe hat diese Theorie vertreten. Geiselmanns Behauptung, die posttridentinischen Theologen hätten Verwirrung gestiftet, entbehrt jedes historischen Fundaments.

Dies wird deutlich durch die Erörterung der Auffassung des Suárez (71—218). In diesem Hauptteil geht Verf. dem theologischen Bildungsgang des Suárez nach sowie dessen Lehrverwandtschaft mit seinen Lehrern und anderen zeitgenössischen Theologen. Verf. studiert die Entwicklung der Auffassungen des Suárez mit allen Nuancen, die im Laufe seiner Lehrtätigkeit auftreten, nicht nur in seinen veröffentlichten Werken, sondern auch in den verschiedenen unedierten Fassungen seiner Vorlesungen. Die Ergebnisse werden im letzten Kapitel (193—218) konkretisiert: Schrift-Tradition-Kirche werden von S. in ihrer inneren Interdependenz und wechselseitigen aktiven Präsenz gesehen. Die Kirche trägt nur das als Lehre vor, was in Schrift und Tradition enthalten ist. Um jedoch bezüglich des Inhalts von Schrift und Tradition Glaubenssicherheit zu erlangen, ist das lebendige und unfehlbare Lehramt der Kirche notwendig. Verf. betont mit Nachdruck, daß die Funktion dieser lebendigen Glaubensnorm in ihrem Verhältnis zu früheren Auslegungen der neuralgische Punkt in der Kontroverse mit den Protestanten ist (68, 106).

Die im zweiten Teil behandelte Problematik der Dogmenentwicklung steht in engstem Zusammenhang mit dem Fragenkomplex des ersten Teils (219—325). Mit besonderer Akribie und Präzision wird die Funktion der Kirche bei der Dogmenentwicklung nach Suárez herausgearbeitet. Verf. bietet eine Interpretation des Suárez, die von der anderer Autoren abweicht, die jüngst als Fachleute das Thema studiert haben, z. B. F. García Martínez und J. Alfaro. Die Interpretation Vargas' zu diesem Problem scheint besser begründet und dem allgemeinen Trend der Lehre des Suárez mehr zu entsprechen.

Das vorgelegte Werk muß als ein wertvoller positiver Beitrag angesehen werden, zunächst für die exakte Interpretation der Auffassungen des Suárez und seiner Lehrer, die die Verbindung zu Trient herstellen; ferner für die Problematik Schrift-Tradition-Kirche, wie sie von der heutigen Theologie angegangen wird.

Salamanca. A. Villalmonte.

Kunz, Erhard: **Glaube — Gnade — Geschichte.** Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S. J. (Frankfurter Theologische Studien, 1. Bd) Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1969. XIV, 302 S.; Paperback DM 35,—.

Pierre Rousselot (1878—1915) hat durch seine beiden Artikel über die „Augen des Glaubens", die 1910 im ersten Jahrgang der Zeitschrift „Recherches de Science Religieuse" erschienen, eine nachhaltige Neubesinnung der Glaubenstheologie eingeleitet. Seine These lautete: Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens wird, da sie sich auf den übernatürlichen Glauben bezieht, auch nur mit einem übernatürlichen Erkenntnisvermögen erkannt. Ohne solche übernatürliche „Augen" würde man die Offenbarung gar nicht in dem Sinne verstehen, in dem sie verstanden sein will.

Die vorliegende Arbeit stellt in sorgfältiger Detailanalyse die Entstehung und weitere Entfaltung dieses Ansatzes bei Rousselot dar. Der Verf. hat dazu auch die späteren, noch unveröffentlichten Manuskripte Rousselots, die im Archiv der Pariser Jesuitenprovinz in Chantilly aufbewahrt werden, herangezogen. Er belegt mit ausführlichen Zitaten, wie Rousselot seine ursprüngliche Auffassung in „Les Yeux de la Foi" in signifikanter Weise weiterentwickelt und in etwa auch korrigiert hat. Rousselot hatte zunächst die natürliche Vernunft als in sich stehend und relativ abgeschlossen angesehen, so daß der Glaube zu ihr hinzugefügt wird und gleichsam eine eigene Erkenntnisprovinz bildet (260). In den späteren Schriften überwindet Rousselot dieses „additive" Verständnis und betrachtet die bloße Vernunft nur noch als einen Restbestand, das Ergebnis einer Subtraktion: „Wenn man von der tatsächlichen Ordnung spricht, muß man nicht so sehr sagen: ‚Die Gnade fügt etwas zu der abgeschlossenen Natur hinzu', als vielmehr: ‚Die abgeschlossene Natur entzieht sich der Gnade'" (222). Außerhalb der Gnade steht der Mensch „im Raum der Sünde" (282).

Mit dieser Auffassung ist Rousselot aus katholischer Sicht zu einem Verständnis gelangt, das gelegentlich bis in Einzelformulierungen an die Glaubenstheologie Luthers erinnert, für den eine Vernunft, die sich selbst für das letzte Wort über die Wirklichkeit hält, bereits eine in sich selber verkrümmte Vernunft ist. Es kann Gott gegenüber für den Menschen keine neutrale Wahlfreiheit geben. Der Mensch vermag nur entweder kraft zugesagter Freiheit zu glauben oder im Unglauben von seiner eigenen Freiheit einen schlechten Gebrauch zu machen (vgl. 132–136).

Man wird gegen Rousselot gewöhnlich den Einwand erheben, seine Weise, sich für die Glaubwürdigkeit des Glaubens auf die Gnade zu berufen, sei schwer von einem Fideismus zu unterscheiden, der die Verantwortung des Glaubens gegenüber dem Ungläubigen im Grunde verweigert. Ist es nicht gerade die Frage, ob das angebliche Licht der Gnade, auf das sich der Glaubende beruft, wirklich von Gott stammt?

Tatsächlich stellt sich Rousselots Glaubenstheologie zunächst eher als ein Versuch dar, wie der Glaubende gegenüber sich selbst den Glauben verantworten kann. Die Wirkung des „Gnadenlichtes" bestehe darin, daß das Subjekt seine innere Entsprechung zu einer vorgelegten Glaubenswahrheit erkennt, so daß dann die freie Zustimmung zum Glauben „mit einer gewissen Notwendigkeit" (101) erfolgt, in der man den Glauben geradezu „für das ‚Natürlichste' von der Welt" hält (128). Kunz deutet die Auffassung Rousselots dahingehend, daß das unreflexe Wissen um die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens eine Art freier Evidenz sei: es werde nicht selber als Gegenstand geglaubt, sondern nur im Vollzug des Glaubens mitgesetzt; nur wenn man es reflex und thematisch machen wolle, werde es auch selbst zum Glaubensgegenstand (119). Die Freiheit des Glaubens besteht dann nicht in der scholastischen Wahlfreiheit mit ihrem *„iudicium indifferentiae"* (127), sondern darin, daß die Glaubensbewegung „in der gnadenhaften Mitte des Menschen entspringt" (131) und somit der personalste Akt überhaupt ist. Allerdings gehört zu dieser Freiheit auch die Möglichkeit, dem Glauben zu widerstehen.

Während der Verf. es zunächst abgelehnt hatte, daß die Freiheit des Glaubens dann am größten sei, wenn der Mensch im Augenblick der Anfechtung gegen Widerstände sein Ja zum Glauben sagt (128), betont er später mit Recht, daß die absolute Gewißheit des Glaubens „als freie Gewißheit das Angefochtensein vom Zweifel stets in sich trägt" (166), also geradezu aus der ständig aufrechterhaltenen Entscheidung gegen den eigenen Unglauben lebt. Er zeigt, wie sich aus Rousselots eigenen Texten ergibt, daß der Glaube gegenüber dem Ungläubigen gerade aus seinem Gegensatz zum Unglauben zu verantworten ist: Solange die Vernunft im Unglauben beharrt, befindet sie sich in einem „déséquilibre interne" (251), das auch abgesehen vom Glauben nachweisbar ist („dans la conscience que le sujet a de lui-même", ebd.). Mit einem solchen Nachweis, der wohl noch stärker hätte akzentuiert werden können, scheint mir der Vorwurf des Fideismus gegen Rousselot prinzipiell widerlegt.

Das Werk stellt eine zuverlässige Interpretation Rousselots dar, die sehr wertvolle Anregungen und Hinweise für eine moderne Glaubenstheologie bietet.

Frankfurt. Peter Knauer SJ.

Atiya, Aziz S.: **A history of eastern Christianity.** London: Methuen & Co. 1968. 486 S.; DM 45,90.

Dieses umfassende Werk behandelt die außerbyzantinischen orthodoxen Kirchen des Nahen Orients. Es fehlt die georgische Kirche, die man sonst diesem Stoffkreis zuordnet. Verf. jedoch meint, diese Kirche gehöre ausschließlich zum byzantinischen Kulturkreis. Man kann hierüber, namentlich vom geographischen Standpunkte aus, geteilter Auffassung sein. Als Ersatz ist ein ausgewähltes Literaturverzeichnis über die georgische Kirche beigegeben (XI).

Der Inhalt des Werkes in kritischer Beleuchtung: I. Die koptische und die äthiopische Kirche. Im Spiel der religiösen Kräfte im Nahen Orient hat sich die koptische K. von jeher zurückgehalten. Auch heute noch hält sie am Konservatismus fest. So mag es nicht verwundern, daß sie sich im Spiegel der Geschichte weniger bemerkbar gemacht hat. Erst in jüngerer Zeit hat sich die Forschung, in die sich auch einheimische Gelehrte eingeschaltet haben, näher mit

der koptischen Kirche beschäftigt. In diesem Rahmen wäre besonders hinzuweisen auf die Arbeiten von Detlef G. Müller, Heidelberg. Da das Quellenmaterial bislang erst teilweise bekannt geworden ist, ist das Bild von der koptischen Kirche bei weitem noch nicht abgerundet. Die religiöse Archäologie z. B. hat erst die anfänglichen Schritte hinter sich.

Die Kopten sind weder Semiten noch Hamiten, sondern die Nachkommen der alten Ägypter. In ihrer Liturgie verwenden sie noch ihre angestammte Sprache, der letzte Ausläufer einer längeren Entwicklung. Als Gründer der koptischen Kirche gilt nach der Tradition der Evangelist Markus. Doch im letzten bleibt hier noch einiges offen. Die alexandrinische Schule wird besonders betont. Durch missionarische Bestrebungen trat die koptische Kirche in etwa mit der damaligen Welt in Berührung. Die Araberherrschaft ab Mitte des 7 Jh., wie auch die Kreuzzüge, haben ihr neue Wesenszüge aufgeprägt. Die Geschichte wird bis in die neuere und neueste Zeit dargeboten (Mameluken, Türken, Franzosen u. a.). Nach einigen hierarchischen und liturgischen Hinweisen finden auch Kunst, Architektur, Musik und Literatur die gebührende Rücksicht.

Die äthiopische Kirche kommt wohl etwas zu kurz. Wir erfahren etwas über ihre Geschichte, Glaubensleben und Kult. Sie war lange Zeit abhängig von der koptischen Kirche und hat sich erst in jüngster Zeit mit einem Patriarchen an der Spitze selbständig machen können. Zur Ergänzung wäre hier noch hinzuweisen auf folgende Werke: E. Hammerschmidt, Äthiopien, Wiesbaden 1967; Otto A. Jäger, Antiquities of North Ethiopia, Stuttgart 1965 (mit einigen Vorbehalten).

II. Syrisch-orthodoxe (jakobitische) Kirche. Den Ausgangspunkt bildet die Stadt Antiochien in ihrer hervorragenden Bedeutung für Wirtschaft, Kultur und Religion im Altertume. Im antiochenischen Raume wurde das syrische Christentum in Edessa eingeführt. Den historisch nachzuweisenden Ursprüngen gingen legendäre Erklärungen voraus. Wir erhalten einen kurzen Einblick in die syrische Literatur von der Trennung (451). Sodann beginnt die syrische Kirchengeschichte mit Baradäus, dem Begründer der monophysitischen-syrischen Kirche, die mit der koptischen Kirche das christologische Glaubensbekenntnis gemeinsam hat. Sein Lebensende ist in Dunkel gehüllt. Frühes Mönchtum und frühchristliche Aszese werden gestreift. Die neuere Zeit beginnt mit der arabischen Eroberung im 7. Jahrh. Bis zur Mitte des 12. Jahrh. hatte die jakobitische Kirche wie auch ihre christlich orientierte Literatur einen festen Bestand. Mit dem Mongoleneinfall begann der Niedergang, der durch die Türken noch beschleunigt wurde. Die neuere ökumenische bzw. missionarische Bewegung wurde nicht übergangen. Darlegungen über Hierarchie, Ritus und Liturgie, Kunst und Architektur bilden den Abschluß.

III. Die nestorianische Kirche. Sie nennt sich selbst die assyrisch-orthodoxe Kirche und ist beheimatet im mesopotamisch-persischen Gebiete. Ihr Ursprung wird in die apostolische Zeit zurückgeführt. Diese Kirche hat eine reiche missionarische Tradition aufzuweisen mit den Schwerpunkten: Arabien, Zentralasien und China. Später gerieten die Assyrer (Nestorianer) unter die Herrschaft der Kalifen. Der Mongoleneinfall hat die Kirche dezimiert. Sie erholte sich aber wieder in etwa, so daß ihr Bestand bis in die heutige Zeit erhalten blieb. Über die jüngste Phase der historischen Entwicklung sind wir ganz gut unterrichtet, auch durch Werke einheimischer Gelehrter. Dem Historischen folgen Einblicke in die Hierarchie, in das mönchische Leben, in die Liturgie, in Kunst und Architektur sowie in die Literatur.

IV. Die armenische Kirche. Das armenische Volk und die armenische Kirche haben nicht nur ein wechselvolles, sondern auch ein hartes Schicksal durchgemacht, das sich bis in die Gegenwart hineinzieht. Die Kirche blieb auf die eigene Nation beschränkt und hat deshalb kaum eine außernationale Bedeutung gewonnen. Der armenische König Trdat II. hat mit seinem Volke noch vor Konstantin das Christentum offiziell angenommen. Man unterscheidet ein Groß- und ein Kleinarmenien (Cilicien). In Armenien, im Gebiete des Berges Ararat, auf dem die Arche Noes' gestanden haben soll, wird auch die Lage des Paradieses vermutet. (Hier müßte noch berücksichtigt werden das finnische Werk: Lars-Ivar Ringbom, *Paradisus terrestris*, Helsingforsiae 1958). Zunächst wird die Geschichte des armenischen Volkes skizziert, dann die Einführung des Christentums, wobei Gregor dem Erleuchter eine besondere Rolle zukommt. Das Verhältnis der armenischen Kirche zu Chalcedon (451) war negativ. Sie nahm den Monophysitismus an. Später wurden die Araber ihre Oberherren. Die Kreuzzüge erbrachten die Errichtung des Königreiches Kleinarmenien. Bemerkungen werden gemacht über Liturgie, Hierarchie, Literatur, Kunst und Architektur.

V. Die Thomaschristen in Südindien. Diese Darstellung des vielfältigen Christentums an der Malabarküste Südindiens ist in ihrer Kürze eine gute Leistung. Vor allem werden die Vorstellungen aus dem Wege geräumt, daß erst die Nestorianer das Christentum dort eingeführt hätten. Die Thomastradition wird stark betont, wonach der Apostel wirklich in Indien gewirkt hat. Hierfür ist Jakob von Serugh († 521/2) ein starker Zeuge. (Vergl. W. Strothmann, Die Thomasgedichte des Jakob v. Serugh, ZDMG, Suppl. I [1969] 363—367). Man sollte diese Tradition doch noch einmal überdenken. Pantänus hat den Apostel Thomas abgelöst. Das Christentum in Indien ist also zumindest sehr alt. Bis zur Ankunft der Portugiesen (um 1500) war das Bild des Christentums einheitlicher, dann wurde es sehr farbig, so daß heute das Christentum in Südindien verschiedene Denominationen aufweist. Seit 1500 hat die lateinische Kirche einen starken Einfluß ausgeübt. Von den Christen wird die syrische Liturgie am meisten benutzt. Das soziale wie auch das religiöse Leben ist sehr rege, der Erziehung wird viel Beachtung geschenkt. Einige Hinweise auf Glaube und Liturgie werden angefügt.

VI. Die maronitische Kirche ist im gewissen Sinne eine Sondererscheinung. Sie ist im wesentlichen im Libanon beheimatet, ist aber auch zum großen Teile Auslandskirche. Ob und inwieweit sie in ihren Ursprüngen monophysitisch und dann monotheletisch wurde, ist noch nicht ganz geklärt. Sie hat sich sehr früh der römisch-kath. Kirche angeschlossen und gilt mindestens seit dem Mittelalter als ein Bollwerk des Katholizismus im Orient. Vom Patriarchate Antiochien ausgehend, hat sie das Syrische als Kultsprache beibehalten. Berichtet wird über den Gründer Maro (Maron), über die Kreuzzüge in Verbindung mit Rom, über das Verhältnis der Maroniten zu den Drusen, über die Unabhängigkeit der Kirche in ihrem nationalen Bewußtsein, über Hierarchie und Liturgie, über das Mönchtum und die maronitische Kultur.

VII. Neuartiges ist bei dieser Arbeit, wenn wir einiges hören über untergegangene Kirchen, so über die Kirche von Carthago, der Cyrenaika (Pentapolis) und von Nubien.

Insgesamt ist das Buch von Atyia eine verdienstvolle Gabe an die Wissenschaft. In einem solch weit gespannten Rahmen hat es den Stoff gut eingefangen und ihn in einfacher, klarer Sprache dargestellt. Die Literaturkenntnisse überwiegen die der Quellenkunde. Das ist jedoch nicht zu verwundern. Wer beherrscht schon alle in Frage kommenden orientalischen Sprachen!

Ein Wunsch: wäre es nicht noch verdienstvoller gewesen, wenn auch die mit Rom verbundenen orientalischen (die sog. unierten) Kirchen kurz behandelt worden wären? Wir sehen bewußt von Einzelerörterungen ab.

Amelsbüren. Paul Krüger.

Hasler, August: **Luther in der katholischen Dogmatik.** Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. von Heinrich Fries, Bd 2) München: Verlag Hueber 1968. 357 S.; br. DM 34,—.

„Trotzdem kann noch nicht gesagt werden, daß dieses neue katholische Lutherbild bereits überall Geltung erhalten hätte" (57). Der Verf. meint das Lutherbild derer, die, vor allem in Deutschland, seit fünf Jahrzehnten sich um eine gerechte, gesprächs- und lernbereite Beurteilung Luthers bemühen, an der Spitze J. Lortz und seine Freunde. Hasler widerspricht damit auffällig einer in Deutschland seit einem Vierteljahrhundert zur *opinio communis* gewordenen Auffassung, daß das katholische Lutherbild allenfalls über Lortz hinaus, auf keinen Fall aber hinter seine Würdigung Luthers zurückkönne. Daß Luther unter dem Beifall der Väter in den Verhandlungen des II. Vatikanischen Konzils zitiert worden ist, scheint auf den Verf. keinen überzeugenden Eindruck gemacht zu haben. Und er weiß, warum! Er hat die Darstellung der Theologie Luthers in den heute im Gebrauch befindlichen theologischen Schulbüchern untersucht und mit den gesicherten Ergebnissen der Lutherforschung – der evangelischen wie der katholischen – verglichen. Bedenkt man, daß die Breitenwirkung der Handbücher bei den Studierenden der Theologie (ähnlich wie in ihrem Bereich die der Katechismen) ungleich größer ist als die der monographischen Literatur, ja daß naturgemäß die primäre Begegnung des katholischen Theologiestudenten mit Themen reformatorischer Theologie in der Regel durch sein Handbuch erfolgt (38; 44), dann geben die (weniger häufigen) direkten Urteile der Handbuchautoren über Luther und die (zahlreichen) indirekten Urteile, die sich aus der Zensurierung seiner (angeblichen) Doktrinen erschließen lassen (52–54), allen Anlaß zum Pessimismus, wenn man die Frage beantworten soll, ob ein gerechtes und gar sympathisches Lutherbild auf katholischer Seite bereits bei mehr als einer kleinen Gruppe von Spezialisten vorausgesetzt werden kann.

H. ist der Meinung, daß dies auf einer geradezu sträflichen Verzeichnung der Theologie Luthers durch die Darstellung der Manualien beruht, und seine Untersuchung will das belegen. Er weiß, daß er sich dabei beschränken muß, will er nicht im Stoff ertrinken. So wählt er, wie er in einer Einleitung (37—49) näher begründet, den Themenkreis der Rechtfertigungslehre zum Gegenstand der Untersuchung, weil er ins Zentrum der Theologie Luthers führt und weil die Aussagen der Handbücher gerade dazu besonders reichhaltig sind. Unter den Handbüchern beschränkt er sich auf die ca. 30, die nach 1945 neu erschienen

oder neu aufgelegt und also tatsächlich im Gebrauch sind — Ausnahmen bilden die Werke von Bartmann, Scheeben und Tabarelli, die zwar weiter zurückliegen, aber durch Übersetzung (Bartmann) oder Neuausgaben weiterhin Einfluß haben. In den beiden ersten Kapiteln (51—109; 111—261) stellt H. in geradezu statistischer Manier und mit pedantisch genauen Belegen die einschlägigen Auskünfte der Manualien dar und vergleicht sie Punkt für Punkt anhand der Forschungsergebnisse mit der wirklichen Lehre Luthers. Dabei wird jeweils dem zentralen § 2, der die Rechtfertigungslehre mit den Teilthemen: Rechtfertigung und Heiligung (forensische und sanative Rechtfertigung), Rechtfertigung aus dem Glauben allein, Heilsgewißheit, cooperatio, Werke und Verdienst behandelt, ein Abschnitt über die „Prolegomena zur Rechtfertigungslehre" (Urstand, Erbsünde, deren Folgen für Vernunft, Wille und Werke des Sünders) vorausgeschickt (§ 1) und ein Blick auf die Lehre von den Sakramenten (allgemein, Taufe, Abendmahl) angefügt (§ 3).

Der spröde Stoff des Manualienbefundes wird ohne Längen, aber dennoch mit allen Varianten ebenso übersichtlich dargestellt, wie die Differenziertheit der Äußerungen der Lutherforscher und die Schwankungen in Luthers eigener Position mit großer methodischer Umsicht zur Sprache kommen. Das Ergebnis ist niederschmetternd: Der Reihe nach kann H. die Auskünfte der Handbücher über Luther als totales Fehlverständnis, im günstigsten Falle als Halbwahrheiten erweisen. Die fast alleinige rühmliche Ausnahme ist im deutschen Sprachraum M. Schmaus, der — vor allem in der 6. Aufl. seiner „Katholischen Dogmatik" — sich in vielen Fällen um ein authentisches Verständnis der Lehre Luthers bemüht, dessen andersartige Denkweise berücksichtigt, nach katholischen Interpretationsmöglichkeiten von Luthers Kernthesen fragt und überhaupt einmal damit rechnet, daß die Väter von Trient Luther mißverstanden haben könnten (63; 66—69; 75; 83; 87; 89; 97; 147; 164; 168; 175; 270; 325; 338f). Unter den italienischen Autoren kann H. noch — aber seltener — M. Flick nennen.

Das dritte Kapitel (263—335) reflektiert auf die Gründe des chronischen Fehlverständnisses: Es erklärt sich negativ aus dem fast völligen Ausfall sachgerechter Information aus Luthers Schrifttum oder den Ergebnissen der Lutherforschung und positiv aus den verurteilenden Lehrbestimmungen des Trienter Konzils, in denen man die authentische Lehre Luthers zu finden glaubt; letzteres ist aus methodischen Gründen unzulässig und sachlich durch den Stand der Tridentinumsforschung als verhängnisvoller Irrtum erwiesen. Ein zweiter, tiefer greifender Erklärungsgrund ist die Verkennung der andersartigen, nämlich unter dem Einfluß von Schriftstudium, Ockhamismus, Augustin und Deutscher Mystik personalistisch, paradoxal und existenziell denkenden Theologie Luthers: Die Handbuchautoren wären demnach wohl auch dann nicht zu wesentlich anderen Urteilen gekommen, wenn sie Luther selbst studiert hätten — sowenig wie Eck, Denifle, Grisar u. a., es sei denn, sie hätten ihre eigene ontologische, aristotelisch-logische, beschreibende Denkweise relativiert und durchbrochen. Aber das geschieht in den Handbüchern nur selten und erst in allerjüngster Zeit (Schmaus).

Von daher fordert H. abschließend: Hinreichende Information und angemessene Darstellung der reformatorischen Position oder völligen Verzicht darauf — man muß ja nicht immer g e g e n jemanden formulieren; Überprüfung (gegenseitige!) der Darstellung der Kontroverspunkte in den Handbüchern durch die Betroffenen selbst, unpolemisches Lernen vom evangelischen Partner, nicht zuletzt zugunsten einer thematischen Anreicherung und einer Revision des bisherigen didaktischen Schemas — Luther und die reformatorische Theologie sind mehr als nur *„adversarii"* (vgl. 54).

Wenn man nicht ganz minutiös ins Detail gehen will (etwa zum Thema „existentiale" — n i c h t: existenzielle! — Lutherinterpretation [186 Anm. 63]), hat man kaum etwas auszusetzen an diesem Buch. Zuweilen macht H. es sich unnötig schwer, indem er Positionen als Maßstab an Luther und Lutherforschung anlegt, die auch auf katholischer Seite nur als Theologumena, nicht als verbindliche Lehre anzusehen sind. Muß man Luther mit der katholischen (und zudem in der heute üblichen Form historisch späteren) Unterscheidung von Natur und Übernatur konfrontieren (124f)? Soll man fragen, ob Luther die „hinreichende Gnade" kennt (212–214)? Die Nebenfolge solcher Fragen ist, daß — da H. ja nicht das Problem ausführlich behandeln kann — die systematische Auseinandersetzung zu kurzatmig ist, um voll überzeugen zu können.

An anderen Stellen überzeugt die Auseinandersetzung nicht aus Gründen der Sachdarstellung selbst. Die These Luthers, alle Akte des Sünders seien Sünde, ist gewiß noch nicht hinreichend beurteilt (und auch noch nicht kritisch genug überprüft) mit dem Hinweis, terminologisch meine Luther hier nicht ethische Gutheit bzw. Schlechtigkeit, sondern die fehlende Relation des Aktes zu Gott als Endziel (141). — H. versetzt der Lutherdarstellung der Handbücher einen gut gezielten Tiefschlag mit dem Nachweis, daß ein viel kolportiertes Lutherwort — der Mensch sei in der Rechtfertigung wie eine Salzsäule, ein Klotz oder ein Stein — in d i e s e r Form gar nicht von Luther stammt, aber er merkt nicht an, daß Luther anderswo mit anderen Worten und Bildern dasselbe nicht weniger scharf sagt (175f). — In der Frage der *fides caritate formata* (189) scheint die Aussage der Tradition, in der Frage des *tertius usus legis* (220–223) die Sachlage bei Luther und in der Forschung nicht differenziert genug wiedergegeben. — Ich akzeptiere auch gern die Kritik an meinen früheren Darlegungen zum Thema Gnade und Freiheit bei Luther (211) — in späteren Äußerungen zur Sache habe ich die Einseitigkeit des von H. kritisierten Aufsatzes von 1963 zu berichtigen versucht —, aber trägt H.s Kritik wirklich so weit, daß man bei Luther davon reden kann, der begnadete Mensch vollziehe das Handeln Gottes an sich f r e i mit? Erliegt H. hier nicht — trotz M. Seils — einer Implikation des Begriffes *cooperatio*, die für Luther gerade n i c h t besteht? — Und ist es endlich nicht doch eine kleine Entlastung für die Manualien, wenn erst die jüngste Forschung sich ganz darüber klar wurde, daß die späteren Bekenntnisschriften Rechtfertigung und Heiligung, forensische und sanative Rechtfertigung aus Angst vor katholisierenden Rückfällen tatsächlich in einer Weise trenten, wie Luther (Stichwort *„fides incarnata"*!) es nie getan hat (65ff; besonders bezeichnend das Zitat S. 98)?

Haslers Buch war „fällig" und ist auf dem Feld der Doktrinen ein ebensolcher reinigender Dienst am Gespräch um Luther, wie es die Untersuchungen von A. H e r t e auf dem Feld des Urteils über Luthers Persönlichkeit waren. H.s Schlußfolgerungen und Forderungen kann man nur unterschreiben. Erstaunlich ist, daß diese Arbeit in Rom und z. T. geradezu unter den Augen der hart Kritisierten selbst geschrieben und als Dissertation angenommen werden konnte. Nun kann das Buch — in der bereits bewährten geschmackvollen Gestaltung der „Beiträge", für die dem Herausgeber und dem Verlag zu danken ist — geradezu als „Errata"-Verzeichnis allen dienen, die in den behandelten Fragen mit den Handbüchern arbeiten müssen.

Im übrigen weckt das Buch eine Hoffnung und einige Wünsche. Die H o f f n u n g: es möge das seit einigen Jahren so gewaltig angeschwollene Interesse der katholischen Öffentlichkeit an Luther, wie es sich in zahllosen Tagungen, Vorträgen, Diskussionen, Rundfunk- und Fernsehsendungen, Taschenbüchern etc. bekundet, immerhin ein solches Denk- und Frageklima schaffen, daß auch derjenige, der tatsächlich erstmalig in den Handbüchern der Darstellung reformatorischer Lehren begegnet, diese Darstellung mit apriorischem „methodischem Zweifel" zur Kenntnis nimmt — so daß Hasler seine Befürchtungen nicht in vollem Umfang aufrecht erhalten muß.

Die W ü n s c h e: 1. Die evangelische Theologie wäre nun eigentlich eine Antwort schuldig: eine ähnliche Untersuchung der evangelischen Handbuch-Literatur auf die Darstellung der katholischen Lehre, insbesondere des Tridentinums. Es besteht nicht unbedingt der Verdacht, daß die evangelische Handbuch-Literatur hier wesentlich näher bei den bereits vorliegenden Ergebnissen monographischer Untersuchungen ist, als es umgekehrt auf katholischer Seite der Fall ist.

2. Es sollte nun wirklich ernst damit gemacht werden, daß kein dogmatisches Handbuch mehr erscheint oder neu aufgelegt wird, ohne daß es in der von H. geforderten Weise auf seine „ökumenische Tauglichkeit" (40) untersucht worden ist. Wenn schon „Imprimatur" und kirchenamtliche Bücherzensur nicht aufgehoben werden sollen — wie wäre es, wenn sie sich dieser Aufgabe einmal annähmen?

3. Man könnte noch einen Schritt weitergehen: Auf dem Gebiet der Lexika ist man inzwischen so weit, die die andere Konfessionen betreffenden Fragen von deren Vertretern selbst darstellen zu lassen (vgl. LThK, RGG und EKL). Wäre es nicht eine Überlegung wert, Ähnliches in Handbüchern zu tun? Rückt nicht sogar der Gedanke einer „ökumenischen Dogmatik" in den Bereich des Realisierbaren?

4. Von August Hasler wünscht man sich nun dringend eine ausgesprochene Luther-Arbeit. Methodisch hat er keine Lutherforschung treiben wollen und können, und die Gegendarstellung aus Luther mußte sich sogar in die Zwangsjacke des von den Manualien eingehaltenen didaktischen Schemas pressen lassen (113f). Aber H.s Kenntnis der einschlägigen Sekundärliteratur ist staunenswert (ca. 350 Titel allein unmittelbar zur Lutherforschung, dazu weitere ca. 200 zum historischen und theologischen Kontext), und ebenso sicher bewegt er sich in Luthers Texten selber. Er verfügt mithin meisterhaft über das Handwerkszeug des Lutherforschers. Die höchsten Zinsen könnte diese Investition tragen,

wenn H. sich nun aktiv in die Lutherforschung einschaltete. Denn die Zahl der katholischen Theologen, die die moderne evangelische Theologie überschauen, ist relativ groß, während die eigentlichen Lutherkenner immer noch ein kleines Fähnlein sind.

Walberberg. Otto H. Pesch OP.

Büsser, Fritz: **Das katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart.** Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag 1968. X, 424 S.; Ln DM 48,—.

Der derzeitige Professor für Kirchengeschichte an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Zürich, Fritz Büsser, legt mit seiner Habilitationsschrift über das katholische Zwinglibild eine imponierende Forschungsleistung vor. Sie stellt in etwa ein Gegenstück zu Kurt Guggisbergs älterer Untersuchung über das protestantische Zwinglibild dar, indem sie die Reflexe, die Zwingli im katholischen Bereich hervorrief, sorgsam registriert und vermeldet.

Der Verf. ordnet seinen Gegenstand in drei Hauptteile: 1. „Die Zeitgenossen". II. „Das Zwinglibild der Gegenreformation 1530 bis ca. 1830". III. „Das katholische Zwinglibild der neuesten Zeit seit 1830". Die jeweils in vier bis fünf Kapitel untergegliederten Hauptteile befassen sich zunächst im ersten Teil biographisch mit Faber, Eck, Murner, Salat und „weiteren katholischen Zeitgenossen" (1—101), im zweiten Teil systematisch mit Zwingli in der Literatur, mit Luthers Zwinglibild, mit dem Abendmahlsstreit, mit dem „Ketzer", mit dem Menschen und seiner Lebensführung (103—275), im dritten Teil wissenschaftsgeographisch mit Deutschland, der Schweiz, Italien und Frankreich (277—410). Büsser begründet seine Themenstellung im Vorwort (X) mit der Überlegung, daß „gerade die Kenntnis der Urteile und Vorurteile, die Katholiken und Protestanten voneinander trennen, zu einer Überprüfung der Positionen und damit zum Gespräch zwingt", und unterstreicht diesen Gedanken noch einmal in der Schlußbetrachtung. Seine dort formulierte Überzeugung, daß ein Gespräch zwischen den Konfessionen über die Reformatoren „auch im Interesse des konfessionellen Friedens liegt, der im ökumenischen Zeitalter unser aller Aufgabe und Ziel ist" (413), deutet zugleich den besonderen und spezifischen Dienst an, den die wissenschaftliche Erforschung der Reformationsgeschichte im Raum der Ökumene des 20. Jahrhunderts zu leisten berufen sein kann.

Zunächst hat eine jede ökumenisch orientierte Reformationserforschung Handlangerdienste zu leisten und zu informieren. Darin liegt ihre Grenze und doch auch wieder ihre unersetzliche Bedeutung. Büsser leistet in diesem Punkte gediegene Arbeit. Er ordnet und sichtet ein reiches Material, das er mit Fleiß und Umsicht aus vielen Quellen erschlossen hat. Sein Buch stellt ein zuverlässiges Orientierungsmittel dar, das es in dieser Art bisher nicht gegeben hat und für das man ihm aufrichtig danken darf.

Wurde es oben als Gegenstück zu Guggisberg apostrophiert, so ist es zugleich auch ein Parallelwerk zu Adolf Hertes dreibändiger Untersuchung von 1943 über das katholische Lutherbild im Bann der Commentare des Cochläus. Das Verhältnis der Katholiken zu Zwingli ähnelte dem zu Luther: Es war über drei und mehr Jahrhunderte hinweg negativ und stereotyp und von kirchlich inspirierten Vorentscheidungen her geprägt. Wie sich das allmählich seit dem mittleren 19. Jahrhundert zu ändern begann, beschreibt B. im letzten Hauptteil. Seine These lautet hier, daß in der Entwicklung einer wissenschaftlich besser fundierten und in der Auffassung unbefangeneren Interpretation Zwinglis zunächst Deutschland in Führung gelegen hätte vor der Schweiz, Italien und Frankreich, derzeit die Führung aber eindeutig an Frankreich übergegangen sei (was im übrigen nahezu ausschließlich das Verdienst Pollets zu sein scheint).

Im einzelnen bietet B.s Buch innerhalb des oben skizzierten Rahmens gewiß manches, worüber man diskutieren oder auch anders denken könnte. Es ist z. B. so reich mit Stoff befrachtet, daß die Gedankenführung darunter zu ersticken droht. Auch sind die Proportionen zwischen dem Text des Verf. und den Quellenzitaten nicht gut getroffen. Nach Zahl und Umfang führen die in den Text hineingenommenen Zitate ein wucherndes Eigenleben, so daß das Buch an einigen Stellen den Charakter eines kommentierten Zettelkastens annimmt. Was aber das Gedankliche und die ökumenische Perspektive angeht, so pflichte ich B. durchaus bei, daß das katholische Zwinglibild (zumal in der Zeit von 1530–1830) „unerfreulich" ist, weil getränkt von Gehässigkeit, Ignoranz, Vorurteil, konfessioneller Borniertheit und dergleichen mehr. Ich frage aber weiter: Wie stand es in dieser Zeit denn z. B. mit dem reformierten Bild vom Papsttum oder von den Jesuiten? Überwog hier die Einsicht das Klischee? Dominierte hier reine Erkenntnis vor konfessioneller Borniertheit? Oder herrschten hier nicht ebenfalls Vorurteil, Ignoranz und Gehässigkeit? Gewiß – B. kann mit Recht sagen, daß dies nicht zu seinem Thema gehöre. Aber dennoch hätte ein kritischer Blick in dieser Richtung den geschichtlichen Horizont freigegeben, in den das katholische Zwinglibild des 16. bis 19. Jahrhunderts hineingehört, und es stärker als Exemplifikation der Herrschaft des intolerant-konfessionellen Elements in den Beziehungen der kirchlich gespaltenen Christen miteinander zu verstehen gelehrt.

Fordert das Buch auch zu mancher kritischen Glosse im Einzelnen heraus, so nicht minder zu Anerkennung und Zustimmung im Einzelnen wie im Ganzen. Im Einzelnen nenne ich, als Beispiel, den ebenso interessanten wie die Erkenntnis fördernden Nachweis, daß das katholische Zwinglibild sich am Zwinglibild (!) Luthers (!) orientiert hat (163ff); im Ganzen: die ökumenische Grundeinstellung, den erreichten Grad von Sachlichkeit in der Darlegung und die unbefangene, im Ton wohltuende Würdigung moderner katholischer Reformationsforschung und Zwinglideutung (Vasella, Pollet). Büsser würdigt Pollet, den wohl besten katholischen Zwinglikenner unsrer Zeit, in einer Weise, die ihn selber ehrt: Er bezeichnet Pollets Zwinglidarstellung („Zwinglianisme" im Dictionnaire de Théologie catholique und „H. Zwingli et la Réforme en Suisse d'après les recherches récentes", Paris 1963) als eine „Meisterleistung" und charakterisiert sie als ein „Gesamtbild der Lehre Zwinglis, das nicht bloß der römisch-katholischen Kirche zur Ehre ... angerechnet werden muß, sondern auch unserer reformierten Kirche wohlanstehen würde" (396f, ähnlich, bei grundsätzlichen Vorbehalten, 403f).

Alles in allem scheint mir B.s Buch unter dem Gesichtspunkt der erbrachten Forschungsleistung noch lange anhaltenden Wert zu besitzen und unter dem Aspekt der ökumenischen Grundeinstellung die durch seine Vorgänger Walther Köhler und Fritz Blanke begründete Tradition in der Reformationsforschung erfreulich fortzusetzen.

Tübingen. Ernst Walter Zeeden.

Schweitzer, Wolfgang: **Der entmythologisierte Staat — Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen.** (Studien zur evangelischen Ethik Bd 3) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1968. 359 S.; Ln DM 44,—.

Innerhalb der protestantischen Theologie werden – parallel zu denen der katholischen – nach wie vor große Anstrengungen gemacht, das lange Zeit vernachlässigte Gebiet der Gesellschaftslehre aufzuarbeiten. In den „Studien zur evangelischen Ethik" brachte Wolfgang Schweitzer den 3. Band mit dem Titel „Der entmythologisierte Staat" heraus und charakterisiert damit auch gleich sein Anliegen: „Theologie und Kirche haben allen Anlaß, sich den Fragen nach der Begründung der modernen Demokratie und des modernen Rechtsstaates energisch zuzuwenden. Denn es war nicht zuletzt die traditionelle Obrigkeitslehre – in säkularer genauso wie in ‚christlicher' Gestalt –, die das Verständnis für Demokratie und Rechtsstaat bei uns sehr erschwert hat und zum Teil auch heute noch hindert" (7). Noch viel schwerer wiegt die Feststellung, daß etwa Untersuchungen über die Staatslehre Fichtes und Schleiermachers zwischen 1919 und 1933 – auch solche von Theologen – „leider nur als Wegbereiter nationalistisch-totalitären Obrigkeitsdenkens angesehen werden" können. Die Revision dieser Ansichten unter theologischen Gesichtspunkten ist die Aufgabe, die die vorliegenden Untersuchungen anpacken möchten (8).

Die so gestellte Aufgabe bearbeitet der Autor in drei Teilen: 1. Ausgangspositionen (das sind Gedanken aus dem Alten und dem Neuen Testament, von Luthers Verständnis des Staates bis zu Machiavelli und Thomas Morus). 2. Aufklärung, Säkularisierung und Revolution (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Burke, Herder, Schleiermacher und die sehr bedeutenden theoretischen Kapitel über Menschenrechte, Toleranz und Revolution). 3. Politische Romantik (Organizismus, Verherrlichung des Mittelalters, Irrationalismus, Nationalismus und ein Kapitel über Krieg und Frieden mit einer zusammenfassenden Betrachtung über die Romantik).

Das zweifache Anliegen Schweitzers kommt überall zum Vorschein: 1. Durchbruch der Vernunft überall dort, wo sie auf ihrem ureigensten Gebiet ist; 2. Theologie und Kirche an ihre Verantwortung erinnern auch und gerade da, wo „entmythologisiert" worden ist. Die eindringlichen Worte des Autors im Schlußkapitel müßten jedem von uns als Mahnung dienen: „Wir sind es, die viel zu viel davon reden, daß Katastrophen wohl in Gottes Welt-

plan gehören und daß sie wohl als zeitliche Strafen für unsere Sünden zu verstehen sind. Wir sind es, die die Skepsis in der Vernunft der Staatsmänner nähren mit der traditionellen Erklärung, daß das Böse im Menschen nicht zu überwinden ist – die es dann aber unterlassen, mit anderen darüber nachzudenken, wie dies Böse einzudämmen, vernünftig zu kontrollieren sei . . . Wir suggerieren die Kapitulation der Vernunft und die Flucht in die Irrationalität. Wer hat uns dazu ermächtigt?" (350)

Salzburg. F.-M. Schmölz.

Ganzer, Klaus: **Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII.** Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 9. Bd) Köln/Graz: Böhlau 1968. XI, 469 S.; br. DM 54,—.

Eine Habilitationsschrift der Tübinger Katholisch-theologischen Fakultät hat es sich zur Aufgabe gestellt, einen wichtigen Teilabschnitt aus der Praxis des päpstlichen Jurisdiktionsprimats eingehend zu untersuchen. Der Verf. geht den Bistumsbesetzungen durch die Kurie auf der Grundlage der vatikanischen Register nach und zeigt hier eine Entwicklung auf, die dann zu den päpstlichen Reservationen großen Stils in der avignonesischen Zeit führen sollte. Geschickt stellt er die Praxis der kirchenrechtlichen Regelung gegenüber und arbeitet die rechtlichen Voraussetzungen gut heraus. In der zusammenfassenden Darstellung führt er die verschiedenen Möglichkeiten und Wege vor und bringt auch eine vergleichende Übersicht über die Wandlungen der Praxis in den einzelnen Pontifikaten, sodaß die umfangreiche Einführung zugleich einen eigenständigen Wert für die Geschichte des päpstlichen Jurisdiktionsprimats überhaupt besitzt. Als Motive für die Mitwirkung des Papsttums bei der Besetzung der Bistümer werden finanzielle und politische Erwägungen, aber auch zentralistische Bestrebungen herausgearbeitet, während die Reaktionen der Öffentlichkeit auf diese Praxis, die verschiedene Ursachen haben, mit Recht auch differenziert gesehen werden. Den größten Teil des Werkes nehmen jedoch die Einzelnachweise ein, die von Pontifikat zu Pontifikat die Entwicklung und die Einzelvorgänge verfolgen, hier ist ein reiches Material umsichtig und kenntnisreich verarbeitet, und dieser Abschnitt wird der lokalen Forschung oft die Möglichkeit geben, die örtlichen Ereignisse in einen weiteren Rahmen zu stellen. Ein ausführliches Register führt zudem sicher durch den stattlichen Band, der zweifellos in der Forschung seinen Platz einnehmen wird.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Grass, Franz: **Studien zur Sakralkultur und Kirchlichen Rechtshistorie Österreichs.** (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte, Bd 2) Innsbruck–München: Universitäts-Verlag Wagner 1967. XX, 298 S.; br. öS. 314,–; Ln öS. 335,–.

Das vorliegende Werk bietet reichen Stoff zur kirchlichen Rechtsgeschichte, religiösen Volkskunde, Liturgiegeschichte und Kanonistik. Im Vordergrund stehen der Versehgang und die Sakramentsprozession. Auch die Ausführungen zum Spitalwesen und zur Volksmedizin verdienen besondere Hervorhebung, wie ja der Verf. überhaupt sich durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der Medizingeschichte einen Namen gemacht hat. Sehr zu begrüßen ist der Quellenanhang mit 26 Nummern. Die Darstellung gewinnt durch zahlreiche Farbbilder, Kunstdrucktafeln und Textabbildungen an Anschaulichkeit.

Der erste kulturgeschichtliche Themenkreis erstreckt sich auf die *Vistiatio infirmorum.* Stichworte: Zur Geschichte der Versehgänge. Deren feierliche Ausgestaltung. Maßnahmen zu deren Schutz. Die Versehgangsstiftungen König Friedrichs III. für Graz, Innsbruck, Wien und Linz. Das Aufkommen der Corpus-Christi-Bruderschaften. Mißstände des 16. Jahrhunderts und ihre Überwindung. Belebung der Versehgangbräuche in der Barockzeit. Weitere Versehgangsstiftungen. Der Versehgang in der Kunst. Nicht minder interessant und ergiebig ist das zweite Kapitel, das die Thematik des Versehganges unter der Überschrift: „Sakramentsguardien und anderes bewaffnete Geleite bei Prozessionen" weiterführt. Stichworte: Einwirkungen Spaniens auf die österreichische und süddeutsche Sakralliteratur. Das Fronleichnamsfest zu St. Stephan in Wien. Von der Gefahrenabwehr zum Ehrengeleite. Niederländische Vorbilder in Antwerpen und Brüssel. Partisaner begleiten das Sanctissimum. Die „Scharnägel" bei St. Jakob zu Innsbruck und andere Bürgergardien der Barockzeit. Schützenkompagnien und Leibwachen. Partisaner und Schweizergardisten in Salzburg und Bayern. Die Schifferschützen von Oberndorf an der Salzach. Einwirkungen der bayerischen Aufklärung. Ein Blick auf Nieder- und Oberösterreich, Steiermark und Kärnten. Trabanten und Geharnischte, Hellebardierer, Schützen und spanische Edelknaben in der Südtiroler Prozessionskultur. „Hergottsgrenadiere" und „Herrgottskanoniere" der Schweiz. Kleinere volkskundliche Beiträge behandeln u. a. „Figurierte Prozessionen im Oberinntal", unter denen die 1643 gestiftete, heute noch blühende Isidorprozession in Mieming (145f) besondere Aufmerksamkeit verdient, sowie volksreligiöses Brauchtum im alten Knappenort Schwaz. Es folgen Ausführungen zur Geschichte der Volksmedizin, der Sakralkultur und des Rechts. Den Abschluß bilden ein Lebensbild des bedeutenden Geschichtsschreibers des Bistums Brixen Dr. Joseph Resch (1716—1782) und ein sippen- und familiengeschichtliches Symposion des Verf.

Wenn dem Buch auch die thematische Geschlossenheit fehlt, ist es dennoch eine sehr dankenswerte Leistung. Es bietet vor allem neuen interessanten Stoff zur Frage des bewaffneten Geleits des Versehganges und der Sakramentsprozession. Nach Meinung des Verf. war dieser Schutz im 16. und 17. Jahrhundert durch Provokationen seitens der Ungläubigen notwendig geworden (97f). Ich möchte annehmen, daß er auch in Österreich älter ist. In Nordwestdeutschland wußten sich jedenfalls die Schützenbruderschaften, die um 1300 in Flandern entstanden waren und sich rasch über den nordeuropäischen Raum ausbreiteten, schon vor der Reformation für die Sicherheit des Allerheiligsten verantwortlich. In Dortmund begleiteten z. B. gegen Ende des 15. Jahrhunderts Armbrust- und Büchsenschützen das Allerheiligste, wenn es durch Stadt und Kirchspiel getragen wurde.

Münster. Alois Schröer.

Filthaut, Theodor: **Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen.** Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd 15. Freiburg–Basel–Wien: Verlag Herder 1968. 192 S.; DM 14,80.

Das Konzil hat eine Flut von literarischen Versuchen ausgelöst, die vom Zweiten Vaticanum gegebenen Impulse aufzugreifen und für die umfassenden kirchlichen Erneuerungsbestrebungen fruchtbar zu machen. Ihnen allen ist dies gemeinsam, daß für sie der Abschluß des Konzils Anfang und nicht Ende eines notwendigen Wandlungsprozesses bedeutet; das heißt, daß die Texte von Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen nicht als fertige Lösungen der verschiedenartigsten Probleme verstanden werden, sondern als Hinweise, in welcher Richtung der Weg der Erneuerung beschritten werden soll.

Im gleichen Sinne möchte der Verfasser seinen Beitrag verstanden wissen: Als eine Hilfe zur Klärung jener Fragen, „die die Situation des Glaubens heute an die Jugendunterweisung stellt" (10). Die Untersuchung greift in 11 Kapiteln bestimmte Themen auf, konfrontiert diese mit Konzilstexten, gibt eine knappe Situationsanalyse zur derzeitigen katechetischen Unterweisung, um aus dieser Konfrontation Schlüsse für eine zukunftsträchtige Katechese zu ziehen. Weder in der Auswahl der Themen noch in der Berücksichtigung der Konzilsaussagen ist Vollständigkeit angestrebt. Ein flüchtiger Leser mag zunächst geneigt sein, das Werk als eine unsystematische, mehr oder weniger vom Zufall diktierte Arbeit anzusehen. Doch erweist eine gründlichere Beschäftigung mit der Sache die Dringlichkeit der geforderten Neubesinnung gerade auch im Hinblick auf die dort anklingenden Themen: Offenbarung, Schrift, Geist Gottes, Laie, Mission sind solch zentrale Punkte, an denen Filthaut, mit sicherem Gespür für das Wesentliche, seine kritischen Überlegungen ansetzen läßt.

Um das Anliegen des Verfassers ein wenig deutlicher in Erscheinung treten zu lassen, seien zwei Themen herausgegriffen und der Gedankengang in Kürze skizziert:

Im Abschnitt IV, Kirche als Volk Gottes, wird zunächst das Kirchenverständnis der dogmatischen Konstitution in knapper Form dargelegt: Kennzeichnend für diese ist das Vermeiden einer Definition von Kirche und der Gebrauch biblischer Bilder; durch die Aktualisierung solcher Bilder werden fruchtbare Momente in der Besinnung auf das innerste Wesen der Kirche zur Sprache gebracht. Besondere Beachtung verdient das Eingeständnis ihrer eigenen Sündigkeit und fortwährenden Reformbedürftigkeit. Neben der Vorstellung vom Leibe Christi ist die vom Volke Gottes in die Mitte der ekklesiologischen Reflexion getreten. Diese letztere gilt es für die Katechese fruchtbar zu machen. Vom Volk-Gottes-Gedanken her bietet sich die Möglichkeit, die Einseitigkeit vergangener Jahrhunderte — Klerikalisierung, Betonung der Institution — zu überwinden, und die theozentrische wie christozentrische Struktur der Kirche im Bewußtsein der Gläubigen lebendig werden zu lassen. Die ganze „Lehre" über die Kirche muß dahingehend eine Neuakzentuierung erfahren, daß deutlich wird: Christus, der erhöhte Herr,

ist in seiner Kirche gegenwärtig und wirksam; wir, die Gläubigen, sind selbst Kirche, wenn und insofern wir uns einordnen in die in Christus durch den Heiligen Geist sich fortpflanzende Liebesbewegung Gottes zum Heile aller Menschen.

An Hand des Bildes vom Volke Gottes erfährt der Jugendliche die ganz konkrete, fehlbare Sichtbarkeit der Kirche, ihre Vorläufigkeit und ihr Unterwegssein, ihr zum Dienen erwählt sein und ihre Einheit, die fern ist — oder sein sollte — von jeder Uniformität. Verantwortungsbewußtsein und vorbehaltloses Engagement kann die Frucht solcher Erfahrung sein.

In Kapitel VII, Das Pascha-Mysterium in der liturgischen Unterweisung, versucht der Verfasser, einige wenige markante Zeichen auf dem Weg zur liturgischen Bewußtseinserneuerung zu setzen: Unter Berufung auf die Liturgiekonstitution wählt er das Pascha-Mysterium zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Die einzigartige Bedeutung dieses Geheimnisses sieht er darin, „daß in ihm das ganze Heilswerk Gottes in Christus dargestellt wird und daß es durch den Geist Gottes in der Liturgie gegenwärtig gesetzt wird, zur Verherrlichung Gottes sowohl wie zum Heile der Menschen" (97). Von dieser Wesensbestimmung der Liturgie aus gibt er Anregungen für die Katechese: Der Vorübergang Gottes, wie ihn das Exodus-Geschehen des AT in exemplarischer Weise sichtbar werden ließ und wie er in Jesu Leben, vornehmlich aber in Kreuz und Auferstehung als das endgültige Heilsangebot geschehen ist, ereignet sich in allem liturgischen Handeln neu. Von daher ist im Unterricht sowohl die eminent dynamische wie auch die gemeinschaftsstiftende Struktur der Liturgie zu erschließen.

Sieht man das Kirchenjahr, als die zeitgemäße gottesdienstliche Entfaltung des Kommens Gottes, in diesem Bezug zu seiner österlichen Mitte, so wird ihm ganz selbstverständlich sein Platz innerhalb der Unterweisung von der Kirche zugeteilt.

Bedeutungsvoll an dieser Akzentsetzung ist vor allem die Betonung des theozentrischen wie des existentiellen Aspektes von Liturgie: Erkennt der Jugendliche die große Linie des in Christus fortwährend erneuerten schöpferischen Handelns Gottes, so wird die Mitfeier der sonntäglichen Messe etwa für ihn zum Ort, da er die befreiende, über sein eigenes beschränktes Ich hinausgreifende Selbstverwirklichung erfährt.

Die einzelnen Themen der Untersuchung, so breit gestreut ihre Problematik auch sein mag, stehen nun aber keineswegs zusammenhanglos nebeneinander; der Verf. ist stets bemüht, den Blick auf das Ganze der Unterweisung zu richten (17, 107f, 129f); zudem lassen sich auch ohne direkte Verweise des Verf. eine Reihe von Momenten aufzeigen, die als „Leitmotive" seine Überlegungen durchziehen. Einige von ihnen seien angedeutet: Die Betonung des dynamischen Charakters des Heilsgeschehens (15f, 116, 171) trägt vor allem der spezifischen Mentalität des Heranreifenden — diesen hat Filthaut durchweg vor Augen — Rechnung und bedeutet eine notwendige Korrektur an der herrschenden Praxis. Im Zusammenhang damit steht die Hervorhebung des eschatologischen Bezuges von Geschichte (16f, 105, 135, 160ff). Ein anderes Moment, das immer wieder anklingt, ist der Hinweis auf die Dienstfunktion der Kirche als Ganzer wie auch jedes einzelnen Christen (76f, 90ff, 166f). Getragen sind die gesamten Überlegungen von der Einsicht in die grundsätzlich dialektische Struktur des Glaubens, der den Unglauben zumindest als Möglichkeit immer mit einschließt; diese Einsicht begründet die in ihrer Echtheit schockierende Haltung der Offenheit gegenüber Anders- und „Ungläubigen". Sie ist es aber auch, die den Verf. der Einübung in die Wirklichkeit der Gegenwart Christi den Vorzug vor aller Belehrung einräumen läßt.

Da der Verfasser wohl eher einen Gesprächsbeitrag, nicht aber ein unmittelbar der Praxis dienendes Werk vorlegen wollte, stellt sich die Frage, in welcher Weise die wertvollen und zum Teil recht originellen Anregungen für diese fruchtbar gemacht werden können. Das müßte in zweifacher Hinsicht geschehen: Einmal wären die grundsätzlichen Überlegungen zu vertiefen und unter Berücksichtigung der zahlreichen Beiträge zu einzelnen Themen wie auch der Kommentare zu den Konzilstexten weiter zu durchdenken. Dabei wäre in noch stärkerem Maße, als es bei Filthaut geschieht, die Linie vom Einzelproblem auf den Gesamtzusammenhang der Verkündigung hin auszuziehen. Es müßte beispielsweise, ausgehend vom Pascha-Mysterium, der Volk-Gottes-Gedanke mit dem des Leibes Christi koordiniert und ausdrücklich nicht nur in der Lehre von der Kirche, sondern auch im Abschnitt von der Erlösung – wenn man das alte Schema beibehalten will – verankert werden. Sodann wäre eine durchgehende Zuordnung von profanem und sakralem Leben wünschenswert. (vgl. etwa 107f)

Das Zweite wäre die Forderung, die recht vorsichtigen praktischen Ansätze (93f, 131, 144, 172, 181) auszubauen. Für den Praktiker wäre es hilfreich, die Korrekturen und neuen Akzente im Hinblick auf einzelne Lehrstücke des Katechismus zu konkretisieren.

Die Lektüre dieses Buches fordert eine intensive Besinnung auf die gegenwärtige katechetische Verfahrensweise wie eine aktive Auseinandersetzung mit den Konzilsdokumenten und deren möglicher Interpretation heraus. Dadurch allein ist es jedem zu empfehlen, der um die Erneuerung der Katechese bemüht ist.

Münster. Veronika Kubina.

Henrich, Franz: **Die Bünde katholischer Jugendbewegung.** Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. München: Kösel-Verlag 1968. 528 S.; Ln DM 48,—.

Mit dieser umfassenden, intensiven und instruktiven Untersuchung über die katholische Jugendbewegung in Deutschland legt Verf., Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, seine Doktor-Dissertation vor, die er als Schüler von Professor DDr. Joseph Pascher (München) erarbeitet hat.

Die katholische Jugendbewegung ist inzwischen zum Modell eines Aufbruchs geworden, der von der „Basis" ausging und die „amtliche" Kirche beeinflußte. Die Erfahrungen dieser Phase pastoraler und liturgischer Strömungen unseres Jahrhunderts sind für die gegenwärtigen Auseinandersetzungen im Kräftespiel von Tradition und Reform nicht ohne Bedeutung. Als Bewegung, die vom Grundsatz der „Selbstbestimmung" unter Bindung an Glaube und Kirche geprägt ist, kommt der katholischen Jugendbewegung, von deren Zielen wir vermeintlich weit abgerückt sind, mit ihrem Suchen und Streben nach dem Verbindlichen mehr Gewicht für die Orientierung im kirchlichen Leben der Gegenwart zu, als ein vordergründiges Sichbefassen mit anstehenden Fragen wahrhaben möchte. Dies gilt zumindest für den liturgischen Bereich.

Verf. sucht ein Höchstmaß an Information und Dokumentation über die katholische Jugendbewegung zu bieten, die in Arbeiten über die „Deutsche Jugendbewegung" oft nur am Rande erwähnt wird, weil man sich scheut, eine religiös orientierte und gebundene Jugend zur „echten und eigentlichen" Jugendbewegung zu rechnen. Die Fülle des zu untersuchenden Materials und die Gründlichkeit, mit der F. Henrich sich dieser Aufgabe unterzog, verlangten eine Beschränkung auf den Bereich der „Mannesjugend". Und selbst unter dieser Voraussetzung mußten weitere Eingrenzungen des Themas vorgenommen werden. Ausgeklammert wurden z. B. die Marianischen Schülerkongregationen und die Katholischen Gesellenvereine, Verbände, über welche jedoch bereits ein umfangreiches Schrifttum greifbar ist. Bedauerlicher erscheint, daß Verf. „aus Raum- und Zeitgründen" (16) auf die Einbeziehung des Katholischen Jungmännerverbandes und der von Ludwig Wolker geprägten „Altenberger Pastoral" verzichten mußte. Wie aber S. 398 (Anm. 63) mitgeteilt wird, beabsichtigt Verf. eine Gesamtdarstellung dieses Verbandes, in der „die gesamte liturgische Arbeit des Jungmännerverbandes . . . und deren weitreichende Folgen für die Jugend- und Pfarrseelsorge" behandelt werden sollen. Henrich hofft, dieses Werk „in nicht allzu ferner Zeit" vorlegen zu können.

In der vorliegenden Untersuchung, die den Zeitraum von 1896 bis 1945 umfaßt, behandelt Verf. die Großdeutsche Jugend, den Quickborn, den Jungborn bzw. Jungkreuzbund, die Bünde Neudeutschland und Jung-Scharfeneck, die Kreuzfahrer und die Sturmschar.

Im ersten Teil seiner Untersuchung legt Verf. Werden, Wachsen und Eigenart dieser Bünde dar; im zweiten geht er den Einflüssen der Jugendbewegung auf das eucharistisch-liturgische Leben und in diesem Zusammenhang den Wegen der Liturgischen Bewegung nach. Daß — wie erwähnt — der Jungmännerverband nicht in diese Untersuchung einbezogen wurde, hat die Konsequenz, daß die verschiedenen Phasen der Verdeutlichung des eucharistisch-liturgischen Lebens — trotz des dies „versprechenden" Untertitels — nicht bis zum Ende der dreißiger Jahre (und des Zeitraumes der Untersuchung) verfolgt werden konnte.

Wer sich ein wenig in der „Geschichte" der Liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet auskennt, freut sich darüber, daß es diese verdienstvolle Arbeit von F. Henrich gibt. Allein die Erkundung und Beschaffung des kaum überschaubaren Materials verdient besondere Würdigung. Verf. ist auf möglichst vollständige Zusammenstellung der Literatur bedacht, die sich sogar auch auf nicht behandelte Themenkreise aus dem Bereich der katholischen Jugendbewegung bezieht. Die nach Sachen und Verbänden aufgegliederten zusätzlichen Verzeichnisse (447–509) sind eine Fundgrube.

Gewichtige Schwerpunkte der Untersuchung sind u. a. das „Gemeinschaftserlebnis" in seiner Bedeutung für das Kirchenbewußtsein, die Frage nach den Gründen für die Verbindung von Liturgischer Bewegung und Jugendbewegung sowie die Frage nach der Bedeutung der Meßfeier für das gesamte Frömmigkeitsleben.

Henrich gehört einer Generation an, die „nicht mehr dabei gewesen" ist. Dadurch hat er zur Jugendbewegung den notwendigen Abstand, der einer sachlichen Erörterung des Themas förderlich ist.

Bösensell üb. Münster. Theodor Maas-Ewerd.

Hinweise

Heiler, Friedrich: **Das Gebet.** Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. Unveränderter Nachdruck nach der 5. Auflage mit Literaturergänzungen. München—Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1969. XX, 632 S.; Ln DM 45,—.

Der Nachdruck dieses schon klassischen Werkes ist zu begrüßen. Karl Adam hat in dieser Zeitschrift die erste Auflage von 1918 besprochen: ThRev 18 (1919) 97–110. Auf die fünfte Auflage weist mit einer kurzen Würdigung Franz Diekamp in ThRev 23 (1924) 271 hin.

Münster. Hermann Eising.

Schürmann, Heinz: **Der Paschamahlbericht.** Lk 22, (7—14) 15—18. 1. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38. (NTAbh XIX, 5) Münster: Aschendorff 2. Aufl. 1968. XXIX, 123 S.; kart. DM 14,80.

Der seit längerem vergriffene erste Teil der literarkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes, in dem H. Schürmann Lk 22, 15—18 als Bestandteil eines vorlukanischen, von Markus literarisch unabhängigen Paschamahlberichts eruiert, liegt als photomechanischer Nachdruck der 1. Auflage von 1953 in 2. Auflage vor.

Die Vorbereitung einer Neuauflage des ebenfalls im Handel nicht mehr erhältlichen zweiten Teils dieser bedeutenden Studie (Der Einsetzungsbericht = NTAbh XX, 4) Münster: Aschendorff 1955. XII, 153 S.; kart. DM 11,80) ist im Gange, so daß in absehbarer Zeit alle drei Teile des Werkes wieder greifbar sein werden.

Münster. Karl Löning.

Rivista di archeologia christiana 42 (1966) [pubbl. 1968] 422 S.; 43 (1967) [pubbl. 1968] 362 S.; 44 (1968) [pubbl. 1969] 310 S.; 45 (1969) 318 S. Miscellanea in onore di Enrico Josi.

Vier Jahresbände der bekannten Zeitschrift des Pontificio Istituto di Archeologia Christiana sind insgesamt Enrico Josi, dem verdienten Forscher und Lehrer, gewidmet. Bd 42 enthält eine sehr kurze Würdigung des Werkes von Josi. Gerne säh man eine Bibliographie seiner Werke. Überrascht findet man in diesen Miscellanea in onore di Enrico Josi einen Nekrolog auf Mons. Giovanni Manthey aus der Feder von Josi selbst. Die Bände 42, 43, 45 enthalten neben Studien die vorzügliche bibliografia dell' antichita christiana. Immerhin ist es der Schriftleitung gelungen, durch diese Ehrengabe an den Nestor ihrer Mitarbeiter den Rückstand in der Publikation der Jahresbände aufzuholen.

Es ist nicht möglich, die Fülle der dargebotenen Studien im einzelnen zu besprechen. Die Aufsätze folgen einander in bunter Reihe, eine Gliederung vermißt man. Es überwiegen die Untersuchungen zur Archäologie Roms; Ravenna, Afrika und Gallien sind andere Schwerpunkte. Aber auch Abhandlungen zur christlichen Literatur des Altertums sind zu finden.

Die hervorragende Zeitschrift verdient bei Gelegenheit dieser Festschrift diesen lobenden Hinweis.

Gerleve. Anselm Roth.

Personennachrichten

Dr. theol. Erwin Gatz habilitierte sich am 28. 10. 1970 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte bei der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn auf Grund der Arbeit: „Kirche und Krankenpflege im 19. Jh. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen" (Ref. Prof. Hegel, Prof. Delahaye).

Dr. theol. Udo Borse habilitierte sich am 21. 11. 1970 für das Fach Neues Testament bei der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn auf Grund der Arbeit: „Der Standort des Galaterbriefes" (Ref. Prof. Schäfer, Prof. Botterweck).

Am 30. 12. 1970 starb Prof. Dr. theol. Eduard Stakemeier, o. Prof. der Fundamentaltheologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und der Konfessionskunde, Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn.

Folgende Habilitationen wurden uns nachträglich gemeldet:

Bundesrepublik Deutschland

Bonn:

Dr. theol. Horst Herrmann, Rottenburg, am 28. 1. 1970 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Die Stellung unehelicher Kinder nach katholischem Kirchenrecht" (Ref. Prof. Flatten, Prof. Böckle).

München:

Dr. jur. can. Winfried Aymans, Köln, am 4. 5. 1970 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Das synodale Element in der heutigen Kirchenverfassung" (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Weinzierl).

Münster:

Dr. theol. Bernhard Fraling, Münster, am 19. 11. 1969 Umhabilitation von der Universität München zur Universität Münster für das Fach Moraltheologie.

Dr. theol. Alfons Skowronek, Katowice (Polen), am 11. 6. 1970 für das Fach Dogmatik mit der Arbeit: „Sakrament in der evangelichen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie" (Ref. Prof. Rahner, Prof. Lengsfeld).

Würzburg:

Dr. theol. Stefan Andreae, Münster, am 9. 7. 1970 für das Fach Pastoralpsychologie mit der Arbeit: „Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Teichtweier, Prof. Wiesenhütter).

Dr. theol. Heribert Gauly, Mainz, am 18. 12. 1969 für das Fach Pastoraltheologie mit der Arbeit: „Advertentia malitiae. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Teichtweier).

Österreich

Graz:

Dr. theol. et lic. bibl. Johann Marböck, Linz, am 27. 6. 1970 für das Fach Altes Testament mit der Arbeit: „Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Schedl).

Innsbruck:

Dr. phil. Vladimir Satura SJ am 25. 9. 1969 für das Fach Christliche Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Psychologie mit der Arbeit: „Struktur und Genese der Person" (Ref. Prof. Coreth, Prof. Muck).

Dr. theol. Klaus Demmer MSC, Paderborn, am 27. 6. 1970 für das Fach Moraltheologie mit der Arbeit: „Sein und Gebot" (Ref. Prof. H. B. Meyer, Prof. Muck).

Wien:

Dr. theol., Dr. phil. schol. Felix Hammer, Wien, am 14. 8. 1970 für das Fach Christliche Philosophie mit der Arbeit: „Imago Dei, Theologische Implikationen und Krise des Christlichen in der philosophischen Anthropologie Max Schelers" (Ref. Prof. Roesle, Prof. Rehrl).

Promotionen im akademischen Jahr 1969/70

a) zum Doktor der Theologie

Bundesrepublik Deutschland

Bonn:

Peter Laaf, Aachen, am 30. 10. 1969, Dissertation: „Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Zimmermann).

Dr. phil. Hans F. Fuhs, Köln, am 2. 2. 1970, Dissertation: „Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea. Edition und textkritischer Kommentar nach den Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, München, Oxford, Paris und Wien" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Spies).

Christoph Wollek, Osnabrück, am 11. 2. 1970, Dissertation: „Die Auseinandersetzung des Domkapitels von Plock mit dem Protestantismus vor dem Einsetzen der Tridentinischen Reform. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformbestrebungen der Kirche in Polen (1524–1564)" (Ref. Prof. Stasiewski, Prof. Hegel).

Reinhard Hübner, am 27. 5. 1970, Dissertation: „Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der sogenannten physischen Erlösungslehre" (Ref. Prof. Baus, Prof. Breuning).

Hugo Goeke, Münster, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Das Menschenbild der individuellen Klagelieder. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Zimmermann).

Franz Josef Stendebach, OMI, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Theologische Anthropologie des Jahwisten" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Böckle).

Freiburg i. Br.: *)

Johannes Theodorus Ernst OP, am 28. 10. 1969, Dissertation: „Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita" (Ref. Prof. Riedlinger, Prof. Madre).

*) Irrtümlich nicht gemeldete Personennachrichten aus Freiburg i. Br., die in der letzten Aufstellung ThRev 65 (1969) Sp. 508 nicht erschienen, sind nachgetragen in ThRev 66 (1970) Sp. 160 (Promotionen: Kramer, Gollinger, Roos, Jerg, Bakaus, Reindl; Habilitation: Reinhardt).

Peter Inhoffen, Hildesheim, am 28. 10. 1969, Dissertation: „Der Bischof und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats" (Ref. Prof. Henning, Prof. Knauber).

Dieter Petri, am 28. 10. 1969, Dissertation: „Was uns letztlich angeht. Das Unbedingte in der philosophischen Theologie Paul Tillichs" (Ref. Prof. Welte, Prof. Riedlinger).

Eugen Walter, Prälat, Pfarrer, am 3. 12. 1969, Ehrenpromotion.

Herbert Immenkötter, am 13. 12. 1969, Dissertation: „Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612)" (Ref. Prof. Franzen, Prof. W. Müller).

Peter Antes, am 27. 1. 1970, Dissertation: „Prophetenwunder in der Aš^{c}arīya bis al-Gazālī (Algazel)" (Ref. Prof. Stegmüller, Prof. Kolping).

Ingo Broer, am 27. 1. 1970, Dissertation: „Die Grablegungsgeschichte Mk 15,42–47 par. Eine historisch-kritische Untersuchung (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Isidor Frank, am 9. 7. 1970, Dissertation: „Der Sinn der Kanonbildung. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon" (Ref. Prof. Riedlinger, Prof. Madre).

Rudolf Kuhn, am 9. 7. 1970, Dissertation: „Physis. Ein geschichtlicher Beitrag zu ihrem Verständnis in der Alten Theologie im Hinblick auf Chalkedon" (Ref. Prof. Riedlinger, Prof. Casper).

Ingrid Maisch, am 9. 7. 1970, Dissertation: „Die Heilung des Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1–12" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Santiago Alonso Salazar, Vitoria (Spanien), am 9. 7. 1970, Dissertation: „La esperanza como fidelidad. La esperanza en la obra de Gabriel Marcel" (Ref. Prof. Riedlinger, Prof. Hünermann).

Benno Schlindwein, am 9. 7. 1970, Dissertation: „Die Diakonia der Kirche. Ekklesiologische und pastoral-theologische Grundlagen einer Theologie der Diakonia im Zeitraum der Vatikanischen Konzile" (Ref. Prof. Völkl, Prof. Riedlinger).

München:

Leonardo Boff OFM (Brasilien), am 31. 1. 1970, Dissertation: „Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Ekklesiologie" (Ref. Prof. Scheffczyk, Prof. Fries).

Franz Konrad OMI, am 31. 1. 1970, Dissertation: „Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie. Untersuchungen zur Theologie Rudolf Bultmanns, Fritz Buris, Wolfhart Pannenbergs und Paul Althaus" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Werner Lauer, Fulda, am 31. 1. 1970, Dissertation: „Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. Eine Untersuchung zum Phänomen der Schuld überhaupt" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Gründel).

Leo Weber SDB, am 31. 1. 1970, Dissertation: „Veit Adam von Gepeckh, Fürstbischof von Freising, 1618 bis 1651" (Ref. Prof. Schwaiger, Dr. Denzler).

Maria Roswitha Frei (Schwester Judith) OSB, am 7. 2. 1970, Dissertation: „Das ambrosianische Sakramentar D 3—3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel. Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition" (Ref. Prof. Dürig, Prof. Pascher).

Hermann Friedrich Schalück OFM, am 7. 2. 1970, Dissertation: „Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras" (Ref. Prof. Dettloff, Prof. Gründel).

Johannes Karl Schlageter OFM, am 7. 2. 1970, Dissertation: „Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamental-theologische Analyse seiner kirchenpolitischen Schriften" (Ref. Prof. Fries, Prof. Dettloff).

Manfred Weitlauff, Augsburg, am 7. 2. 1970, Dissertation: „Kardinal Johann Theodor von Bayern (1703–1763), Fürstbischof von Regensburg (1719), Freising (1727) und Lüttich (1744). Ein Bischofsleben im Schatten der bayerischen Reichskirchenpolitik" (Ref. Prof. Schwaiger, Dr. Brandmüller).

Wolfgang Klieber, Augusburg, am 9. 5. 1970, Dissertation: „Göttliches Wort und menschlicher Weg. Die Einflüsse von evangelischer Theologie und Katechetik auf die katholische Glaubensunterweisung" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Fries).

Philipp Küble, am 9. 5. 1970, Dissertation: „Aspekte des Glaubens im Anschluß an das Kommentarwerk des Jesuitentheologen Alfonso Salmeron" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Jacques Lalonde, Congr. Sainte-Croix, am 9. 5. 1970, Dissertation: „Der Mensch zwischen Sünde und Gnade im Werke von François Mauriac" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Weber).

Hans Mercker, am 9. 5. 1970, Dissertation: „Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras" (Ref. Prof. Dettloff, Prof. Schmaus).

Josef Hainz, München und Freising, am 4. 7. 1970, Dissertation: „Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Michl).

Bernhard Spörlein CSSR, am 4. 7. 1970, Dissertation: „Die Leugnung der Auferstehung in Korinth. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Schmaus).

Elisabeth Walter, am 4. 7. 1970, Dissertation: „Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen und von der Taufe bei Walter von Brügge OFM (gest. 1307)" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Franz Wolfinger, am 4. 7. 1970, Dissertation: „Der Glaube nach Johann Ev. von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Oskar Saier, Freiburg i. Br., am 4. 7. 1970, Dissertation: „'Communio' in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung" (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Scheuer).

Münster:

Arnold Angenendt, Münster, am 29. 10. 1969, Dissertation: „Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Hegel).

Mary Imelda Buckley, Brooklyn, N. Y. 11238, am 19. 11. 1969, Dissertation: „Experience and Transcendence. The Experience and Knowlegde of God in the Writings of Friedrich von Hügel" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Metz).

Vinzenz Pfnür, am 11. 12. 1969, Dissertation: „Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Ratzinger).

Frans van den Oudenrijn, am 14. 1. 1970, Dissertation: „Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Karl Marx' Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis als Herausforderung" (Ref. Prof. Metz, Prof. Weber).

Heinz Gerwers, Münster, am 4. 2. 1970, Dissertation: „Anthropologische Begründung der neutestamentlichen Metanoia-Forderung in der christlichen Moraltheologie" (Ref. Prof. Heinen, Prof. Gnilka).

Hermann Wesseln, am 4. 2. 1970, Dissertation: „Die Symbolik von Feuer, Wasser, Luft und Erde im Werden und Handeln des Menschen. Eine moralpsychologische Untersuchung" (Ref. Prof. Heinen, Prof. Exeler).

William J. Hoye, Hartford, am 11. 6. 1970, Dissertation: „Actualitas omnium actum. Man's Beatific Vision of God as apprehended by St. Thomas Aquinas" (Ref. Prof. Rahner, Prof. Metz).

Johannes Caminada, Hildesheim, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Der Diakon. Reflexionen über die Dogmatik des eigenständigen ‚Dienstamtes' in der Kirche" (Ref. Prof. Rahner, Prof. Lengsfeld).

Reiner Jaspers MSC, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855" (Ref. Prof. Glazik, Prof. Iserloh).

Iris Müller, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Die Wertung der Nachbarvölker Israels Edom, Moab, Ammon, Philistäa und Tyrus/Sidon nach den gegen sie gerichteten Drohsprüchen der Propheten" (Ref. Prof. Eising, Prof. Schreiner).

Josef Müller SVD, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Die missionarische Anpassung als theologisches Prinzip" (Ref. Prof. Glazik, Prof. Gnilka)

Ida Raming, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Zum Ausschluß der Frau vom Amt in der Kirche. Eine kritische Untersuchung von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici" (Ref. Prof. Keßler, Prof. Lengsfeld).

Karlheinz Sorger, Essen, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Die synoptischen Gleichnisse in der katholischen katechetischen Literatur des deutschen Sprachraumes zwischen 1870 und 1969" (Ref. Prof. Exeler, Prof. Thüsing).

Lic. theol. Elisabeth Fiorenza geb. Schüßler, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Priestertum und Herrschaft nach der Apokalypse" (Ref. Prof. Gnilka, Prof. Schnackenburg).

Trier:

Cornelis Abel SJ, Rotterdam/Holland, am 8. 11. 1969, Dissertation: „Non-biblical readings in the worship of the church, especially in the Eucharist and their theological background" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Weier).

Lawrence J. Madden SJ, Woodstock-Maryland/USA, am 29. 1. 1970, Dissertation: „The Liturgical Conference of the U.S.A.: Its Origin and Development: 1940–1968" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Ganzer).

Helmut Fox, Trier, am 8. 5. 1970, Dissertation: „Die Theologie Max Thurians. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog" (Ref. Prof. Bartz, Prof. Reinhardt).

Eugen Wiesnet, Bamberg, am 8. 5. 1970, Dissertation: „Zur Frage nach den Quellen der Paschastaurologie bei den Kirchenvätern" (Ref. Prof. Sauser, Prof. B. Fischer).

Tübingen:

Harold Bumpus SJ, am 22. 1. 1970, Dissertation: „The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources" (Ref. Prof. Stockmeier, Prof. Ratzinger).

Helmut Feld, am 5. 2. 1970, Dissertation: „Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief. Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie" (Ref. Prof. Schelkle, Prof. Obermann).

Michael Fahey SJ, am 29. 4. 1970, Dissertation: „Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis" (Ref. Prof. Schelkle, Prof. Stockmeier).

Hermann Häring, am 29. 4. 1970, Dissertation: „Das Kirchenbild in der Bultmannschule" (Ref. Prof. Küng, Prof. Hasenhüttl).

Würzburg:

Lothar Büll (Fr. Franziskus) OSB, am 1. 12. 1969, Dissertation: „Quellen und Forschungen zur Geschichte der mittelalterlichen Frauenabtei Schmerlenbach im Spessart" (Ref. Prof. Wendehorst, Prof. Freudenberger).

Peter Bachmann, Chur/Schweiz, am 2. 2. 1970, Dissertation: „Roberto de Nobili (1577–1656), Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus" (Ref. Prof. Willeke, Prof. Hasenfuß).

Dr. jur. Walter Simonis, Würzburg, am 2. 2. 1970, Dissertation: „Ecclesia visibilis simul et invisibilis. Augustins Lehre von den zwei Dimensionen der Kirche und ihrer Sakramente" (Ref. Prof. Betz, Prof. Hofmann).

Jeng (Paul) Yang-Mo, Seoul/Korea, am 24. 4. 1970, Dissertation: „Die Adressaten der Heilsbotschaft Jesu. Die Worte über die Armen, Verlorenen, Unmündigen, Mühseligen-Beladenen und Kleinen-Kleinsten in der synoptischen Überlieferung" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Blinzler).

Alfons Weiser SAC, am 22. 6. 1970, Dissertation: „Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Hasenfuß).

Aloysius Ambrozic, Montreal/Canada, am 2. 7. 1970, Dissertation: „St. Mark's Concept of the Kingdom of God" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Österreich

Graz:

Musa Zarko OFM, am 16. 12. 1969, Dissertation: „Die Gegenwart Christi durch das Wort in der Kirche. Die Präsenz im Wort in der neuen theologischen Interpretation" (Ref. Prof. Gruber, Prof. Bauer).

Hubert Ritt, Graz-Seckau, am 4. 5. 1970, Dissertation: „Sacra doctrina bei Thomas von Aquin" (Ref. Prof. Asveld, Prof. Gruber).

Karlheinz Frankl, Gurk, am 15. 5. 1970, Dissertation: „Die ‚Ad-instar-Ablässe'. Ein Beitrag zur Ablaßgeschichte des Großen Abendländischen Schismas" (Ref. Prof. Amon, Prof. Heimerl).

Alfred Drögsler, Graz-Seckau, am 15. 5. 1970, Dissertation: „Beiträge zur Geschichte der Pfarre Eisenerz bis 1600" (Ref. Prof. Amon, Prof. Heimerl).

Peter Schleicher, Graz-Seckau, am 17. 6. 1970, Dissertation: „Die Bistumsgründungen Kaiser Friedrichs III." (Ref. Prof. Amon, Prof. Heimerl).

Innsbruck:

Heinrich Brandstettter, Wien, am 15. 11. 1969, Dissertation: „Herkunft und Gestalt des Glaubens aus dem Worte Gottes in der Theologie Karl Barths" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Kern).

Arnold Othmar Wieland OT, am 15. 11. 1969, Dissertation: „Die Eschatologie Justins des Philosophen und Märtyrers. Eine Untersuchung zum Standort und zur Bedeutung der Eschatologie bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Grotz).

Juraj Kolaric, Zagreb, am 15. 11. 1969, Dissertation: „Ökumenische Fragen in der Theologie der serbisch-orthodoxen Kirche. Eine historisch-dogmatische Studie" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Maaß).

Michael Grünwald, Regensburg, am 20. 12. 1969, Dissertation: „Der ‚Ecclesiastes' des Erasmus von Rotterdam" (Ref. Prof. Croce, Prof. H. B. Meyer).

Wolfgang Feneberg SJ, am 20. 12. 1969, Dissertation: „Formbestimmung des Evangeliums als Voraussetzung der Exegese. Historisch-kritische Methode und Evangelieninterpretation" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Kern).

Andreas Falkner SJ, am 20. 12. 1969, Dissertation: „Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1740–1773)" (Ref. Prof. Maaß, Prof. Mühlsteiger).

Klaus Kohl, Essen, am 28. 2. 1970, Dissertation: „Dogmatische Aussagen über das Wesen des Priestertums in den Verlautbarungen der Päpste Pius X, Pius XI und Pius XII" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Croce).

Dr. Rupert Feneberg, am 28. 2. 1970, Dissertation: „Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. H. B. Meyer).

Heinz Fischer, Fulda, am 13. 4. 1970, Dissertation: „Durandus de S. Porciano († 1334). Eine dogmengeschichtliche Studie zum gegenwärtigen Stand der Durandus-Forschung" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Kern).

Siegfried Furtenbach, 18. 4. 1970, Dissertation: „Probleme der Fremdenverkehrsseelsorge in Tirol" (Ref. Prof. Croce, Prof. Morel).

Johannes Pfleger, Wien, am 20. 6. 1970, Dissertation: „Die vita communis bei Augustinus. Philosophisch-theologische Hintergründe" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Croce).

Thomas J. Fitzpatrick SJ, am 20. 6. 1970, Dissertation: „Towards a Sociology of Theology. An attempt to show effects of the new image of the Church upon Theology according to the discipline Sociology of Knowledge" (Ref. Prof. Schupp, Prof. Morel).

José Joaquin Alemany SJ, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Function y valoracion de la realidad en el pensamiento Teologico de D. Bonhoeffer" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Kern).

John P. Galvin, Boston, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Rejection of free grace. The Doctrine of Sin according to the Kirchliche Dogmatik of Karl Barth" (Ref. Prof. Schupp, Prof. Kern).

Adolf Darlap, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte. Versuch einer Grundlegung" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Kern).

Salzburg:

Johann Rettenbacher, Salzburg, am 17. 6. 1969, Dissertation: „Untersuchungen zur Psychosomatik der hämolytischen Anemien" (Ref. Prof. Roesle, Prof. Gastager).

Friedrich Lepperdinger, Salzburg, am 24. 6. 1969, Dissertation: „Soziologie der Gemeinde Bürmoos" (Ref. Prof. Wagner, Prof. Roesle).

Richard Giesriegl, Linz, am 18. 12. 1969, Dissertation: „Amt und Charisma nach dem ersten Korintherbrief des Apostels Paulus" (Ref. Prof. Beilner, Prof. Bernhard).

Erika Merk, am 17. 4. 1970, Dissertation: „Die Tauftheologie in den Katechismen" (Ref. Prof. Holböck, Prof. Nikolasch).

Franz Ortner, Salzburg, am 17. 4. 1970, Dissertation: „Franz de Paula Albert Eder (1818–1890), Abt zu St. Peter (1857–1876), Fürsterzbischof von Salzburg (1876–1890)" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Holböck).

Rudolf von Gumppenberg, Salzburg, am 11. 6. 1970, Dissertation: „Die Seinslehre des Thomas von Aquin nach dem Opusculum ‚de ente et essentia'" (Ref. Prof. Ulrich, Prof. Bauer).

Gunther Maier OSB, am 26. 6. 1970, Dissertation: „Der Patronatsstreit zwischen Seitenstetten und Freising im 13. Jahrhundert" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Krause).

Karl Heinz Kritzer, Salzburg, am 26. 6. 1970, Dissertation: „Selbstbezeichnung der Christen in der frühchristlichen, nichtbiblischen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts" (Ref. Prof. Holböck, Prof. Hermann).

Edda Neubacher, am 27. 6. 1970, Dissertation: „Problem der Materie bei R. H. Lotze" (Ref. Prof. Bucher, Prof. Schächer).

Johann Hauser, Salzburg, am 29. 6. 1970, Dissertation: „Erziehungsziele bei Friedrich Wilhelm Foerster" (Ref. Prof. Prohaska, Prof. Hastenteufel).

Wien:

Ferdinand Anhell, am 15. 12. 1969, Dissertation: „Caritative und soziale Unternehmungen in der Wiener Erzdiözese von 1802 bis 1918" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Weiler).

Klaus Lang, am 15. 12. 1969, Dissertation: „Das Alte Testament im katholischen und evangelischen Religionsunterricht vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart" (Ref. Prof. Dreher, Prof. Kornfeld).

Ignaz Reisenbichler SJ, am 15. 12. 1969, Dissertation: „Die Bedeutungsklassen der schwachen Verba. Ein Versuch an den Wurzeln Dentallaute – Beth" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Sauermann).

Leopold Streit Can. reg., am 15. 12. 1969, Dissertation: „Das Chorherrenstift Klosterneuburg unter dem Propste Jakob Ruttenstock (1830–1844)" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Weiler).

Otto Popelar, Wien, am 13. 4. 1970, Dissertation: „Johann Emmanuel Veith. Ein homiletischer Beitrag zur Aufklärung und Restauration" (Ref. Prof. Dreher, Prof. Loidl).

Walter Marzari SSS, am 13. 4. 1970, Dissertation: „Franz Xaver Mitterer. Kurat und Retter des Deutschtums an der Sprachgrenze in Südtirol" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Weiler).

Franz Ortner, am 13. 4. 1970, Dissertation: „Heiligenverehrung zwischen Romantik und Moderne in Wien" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Emminghaus.)

Franz Führer, Wien, am 25. 6. 1970, Dissertation: P. Patritius de Rau, der erste Augustiner-Eremit auf der moraltheologischen Lehrkanzel der Universität Wien 1640–1644" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Loidl).

Günter Virt, Wien, am 25. 6. 1970, Dissertation: „Der Gehorsam im Spätwerk des heiligen Augustinus" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Loidl).

Josef Hofer S. O. Cist., am 25. 6. 1970, Dissertation: „Zur Phänomenologie des Sakralraumes und sein Symbolismus im Alten Orient" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Mynarek).

Johann Reikerstorfer, St. Pölten, am 25. 6. 1970, Dissertation: „Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners" (Ref. Prof. Pritz, Prof. Loidl).

Antonius Brom, am 25. 6. 1970, Dissertation: „Ehe und Geburtenregelung nach Gaudium et Spes und Humanae Vitae I–XVIII" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Weiler).

Walter Goldenits, am 25. 6. 1970, Dissertation: „Das Höhere Priester-Bildungsinstitut für Weltpriester zum hl. Augustin in Wien" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Weiler).

Schweiz

Fribourg:

Herman van de Spijker OFMCap., am 24. 11. 1969, Dissertation: „Das christliche Leben in der katholischen Pfarrgemeinde Rapperswil" (Ref. Prof. A. Müller, Prof. Groner).

Raymund Schwager SJ, am 10. 1. 1970, Dissertation: „Ignatius und seine Exerzitien im Wandel der Kirche" (Ref. Prof. A. Müller, Prof. Siegwart).

Franz Bürgi, St. Gallen, am 5. 5. 1970, Dissertation: „Seelsorge und sozialer Wandel. Die Seelsorgestrukturen im Raum Rorschach" (Ref. Prof. A. Müller, Prof. Siegwart).

Georges Troxler, Basel, am 22. 6. 1970, Dissertation: „Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht" (Ref. Prof. Pfürtner, Prof. A. Müller).

Kaspar Helbling, Basel, am 27. 6. 1970, Dissertation: „Das eine Opfer und die eucharistischen Offertenakte" (Ref. Prof. O'Neill, Prof. Mehrle).

Jürgen Konzili, St. Gallen, am 1. 7. 1970, Dissertation: „Der Basler Professor Joh. Ulr. Surgant als Pastoralliturgiker" (Ref. Prof. Siegwart, Prof. Baumgartner).

Francis (Sr.) Loughery OP, am 3. 7. 1970, Dissertation: „The Eucharist, the End of all the Sacrements according to S. Thomas and his Contemporaries" (Ref. Prof. O'Neill, Prof. Nicolas).

Esteban Pérez OP, am 6. 7. 1970, Dissertation: „La virtud de la Epiqueya según Alberto Magno y Tomás de Aquino" (Ref. Prof. Pinto de Oliveira, Prof. Groner).

b) zum Lizentiaten der Theologie

Bundesrepublik Deutschland

Mainz:

Karl Helmut Singer, Trier, am 15. 7. 1970, Dissertation: „Sprachliche Erläuterungen zum Buch Ruth" (Ref. Prof. Schneider, Akad. Ob. Rat Dey).

München:

Adalbert Mayer, Augsburg, am 30. 1. 1970, Dissertation: „Gabenreichung und Mitfeier der Eucharistie bis zur Jahrtausendwende. Geschichtliche Grundlagen zum Entstehen des Meßstipendiums" (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Dürig).

Münster:

Klemens Richter, am 29. 10. 1969, Dissertation: „Der Ritus der Bischofsweihe bis zu den ersten römischen Sakramentaren und Ordines. Eine liturgiehistorische Arbeit" (Ref. Prof. Lengeling).

Christa Thomassen, am 29. 10. 1969, Dissertation: „Der Glaube nach Paulus – dargestellt an den Hauptbriefen des Apostels" (Ref. Prof. Gnilka).

Ansgar Koschel, am 29. 10. 1969, Dissertation: „‚Volk Gottes' in der deuteronomischen Paränese. Untersuchungen zum Begriffsfeld von ‚Volk Gottes' in Dt 7,1–11" (Ref. Prof. Schreiner).

Margret Göstemeyer, am 10. 12. 1969, Dissertation: „Die Werke Jesu als Grund des Glaubens. Versuch einer Deutung von Joh. 10" (Ref. Prof. Gnilka).

Josef Piétron, am 4. 2. 1970, Dissertation: „Die Auferstehung des Fleisches und das Gericht über die Toten bei Irenaeus von Lyon. Versuch einer Interpretation im Rahmen irenaeischer Theologie und zeitgenössischer theologischer Lehren" (Ref. Prof. Kötting).

Trier:

Bernhard Rudolf Frei OFMCap., am 19. 12. 1969, Dissertation: „Das Mitfeiern des Volkes bei der Messe nach der Meßerklärung Martins von Cochem" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Thome).

Hans-Georg Reuter, Trier, am 19. 12. 1969, Dissertation: „Die Geschichte der Pfarrei Felsberg/Saar von 1756 bis 1868" (Ref. Prof. Pauly, Prof. Schmitz).

Adelheid Hardt, am 12. 2. 1970, Dissertation: „Der Dichter als Prophet in der Sicht Hölderlins und der Prophet in der Bibel" (Ref. Prof. Groß, Prof. Bartz).

Wolfgang Jacobs, Trier, am 24. 4. 1970, Dissertation: „Geschichte der Gemeinde und Pfarrei Beckingen an der Saar bis zum Ende des 18. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Pauly, Prof. Ganzer).

Herbert Klos, Trier, am 24. 4. 1970, Dissertation: „Die Sakramente im Johannesevangelium" (Ref. Prof. Kertelge, Prof. Reinhardt).

Stefan Schneider, Trier, am 24. 4. 1970, Dissertation: „Teilhard de Chardins Weltbild – Vision oder Wissenschaft" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Lorscheid).

Angelus Vélez de Mendizábal O. SS. T., Salamanca, am 23. 6. 1970, Dissertation: „Fiesta de la Trinidad y Liturgia" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Reinhardt).

Jesús Camarero, Burgos, am 9. 7. 1970, Dissertation: „El tema eucaristico en el Catecismo Nacional Español de tercer grado (1962) a la luz de la teologia eucaristica de los documentos conciliares y posconciliares" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Thome).

Würzburg:

Dipl.-Theol. Christine Elisabeth Baron, am 20. 10. 1969, Dissertation: „Die Rolle der Orthodoxie in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung von 1948—1954" (Ref. Prof. Biedermann).

Georg Reil (Fr. Sebald) OFM, am 11. 2. 1970, Dissertation: „Grundzüge einer Missionsgeschichte Sambias, 1891–1966" (Ref. Prof. Willeke).

Österreich

Innsbruck:

Ivan Macan SJ, am 17. 1. 1970, Dissertation: „Der metaphysische Standpunkt von J. B. Lotz" (Ref. Prof. Coreth).

Jerald Wallulis, Portland (USA), am 1. 7. 1970, Dissertation: „Designation Rules, External Questions and the Problem of Reference" (Ref. Prof. Muck).

Bernhard Hippler, Innsbruck, am 3. 7. 1970, Dissertation: „Die Anthropologie von Max Scheler" (Ref. Prof. Coreth).

Otmar Friemel, St. Gallen, am 6. 7. 1970, Dissertation: „Das linguistische Relativitätsprinzip bei B. L. Whorf" (Ref. Prof. Richter).

M. Roberto J. Ruiz Velasco, San Cristobal de Las Casas, am 7. 7. 1970, Dissertation: „Religionspsychologie bei S. Freud" (Ref. Prof. Šatura).

Markus Tschopp, Basel, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Analyse der freien Entscheidung in Blondels L'action (1893)" (Ref. Prof. Marlet).

Salzburg:

Gerhard Holotik OCSO, am 23. 10. 1969, Dissertation: „Über die Dankbarkeit" (Ref. Prof. Stoeckle, Prof. Warnach).

Ferdinand Reisinger can. reg., am 6. 11. 1969, Dissertation: „Rerum novarum, die Sozialenzyklika Leos XIII" (Ref. Prof. Schmölz, Prof. Rehrl).

Magdalene Arendt, am 16. 12. 1969, Dissertation: „Prolegomena zu Kierkegaards Begriff Angst" (Ref. Prof. Körner, Prof. Warnach).

Sofia Wührer, am 8. 1. 1970, Dissertation: „Ehe und Familie in den Werken von Marx und Engels" (Ref. Prof. Schmölz, Prof. Roesle).

Wien:

Engelbert Bauer, Linz/Donau, am 25. 6. 1970, (Mag. Theol.) Dissertation: „Die kirchliche Entwicklung der Stadt Linz an der Donau" (Ref. Prof. Loidl).

Alfred Zistler, Eisenstadt, am 25. 6. 1970, (Mag. Theol.) Dissertation: „Die Judengemeinde von Deutschkreuz-Zelen" (Ref. Prof. Loidl).

Josef Krutzler, am 25. 6. 1970, (Mag. Theol.) Dissertation: „Die Bußandacht in der theologischen Literatur der letzten zehn Jahre" (Ref. Prof. Emminghaus).

Schweiz

Fribourg:

Jésus Herreros SM, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Desacralización y Misiones de la iglesia en un mundo secularizado" (Ref. Prof. Pinto, Prof. Groner).

Crescente Gonzalez-Martin SM, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Clima a crear en torno a la Presentación de la fe en la juventud trabajadora" (Ref. Prof. Pinto, Prof. A. Müller).

Guido Vergauwen OP, am 8. 7. 1970, Dissertation: „La doctrine du péché dans la théologie de Paul Tillich" (Ref. Prof. O'Neill, Prof. Pinto).

Ignace d'Hert OP, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Réflexion théologique sur le langage de la foi. S. Thomas d'Aquin et Paul Tillich: analogie et symbolisme" (Ref. Prof. Pinto, Prof. O'Neill).

Hrvoje Lasić OP, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Recherches sur la notion de vie chez Saint Jean et les influances sur lui" (Ref. Prof. Spicq, Prof. Venetz).

Cipriano Gutierrez SM, am 8. 7. 1970, Dissertation: „La justicia social en los profetas del siglo VIII: Amos, Oseas, Isaías y Miqueas" (Ref. Prof. Pinto, Prof. Groner).

Ignacio Otano SM, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Fundmentos para una educación de la penitencia" (Ref. Prof. A. Müller, Prof. Barz).

Daniel de Reynal OSB, am 8. 7. 1970, Dissertation: „La vocation dans la Bible" (Ref. Prof. Spicq, Prof. Keel-Leu).

Robert Babel SM, am 8. 7. 1970, Dissertation: „La foi d'Abraham dans le N. T." (Ref. Prof. Spicq, Prof. Schelbert).

Serge Hospital SM, am 8. 7. 1970, Dissertation: „La vie du chrétien: une vie selon l'esprit" (Ref. Prof. Spicq, Prof. Venetz).

Jean-Baptiste Mer SM, am 8. 7. 1970, Dissertation: „La notion de témoignage dans l'évangile selon S. Jean" (Ref. Prof. Spicq, Prof. Venetz)

Sergio Moretti, Lugano, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Rito e dottrina dell'iniziazione cristiana nei sermoni di san Zenone di Verona" (Ref. Prof. Perler, Prof. Van Damme).

Ralph Wright OSB, am 8. 7. 1970, Dissertation: „The Yoke of Freedom" (Ref. Prof. Pinto, Prof. Pfürtner).

Daniel Blanchard, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Les Ethiques de Basile le Grand évêque de Cesarée en Cappadoce" (Ref. Prof. Perler, Prof. Van Damme).

Hans Hardegger, am 8. 7. 1970, Dissertation: „Die Vergöttlichung des Menschen in der östlichen Theologie" (Ref. Prof. v. Siegwart, Prof. Erni).

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

Die Kirche im Wandel der Gesellschaft. (Hrsg. v. Josef Schreiner. Mit Beitr. von Karl Rahner [u. a.]) — Wü: Echter-Verl. (1970). 286 S.

Petrus et Paulus martyres. Commemorazione del XIX centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo. — (Mil:) Ed. Vita e Pensiero (1969). VIII, 129 p.; Lire 1400.

Dem Menschen zugute. Christliche Existenz und humane Erfahrung. Götz **Harbsmeier** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Knud Ejler Løgstrup und Ernst Wolf. – Mchn: Kaiser 1970. 156 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LVI; kart. DM 16,80; S. 147—156: Bibliographie Götz Harbsmeier zusammengestellt von Eberhard Harbsmeier und Hans-Georg Wiedemann.

Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. In Zusammenarbeit mit den Professoren der Abteilung für Kath. Theologie an der Ruhr-Universität Bochum hrsg. von Paul-Werner Scheele u. Gerhard Schneider. (Franz **Hengsbach** zur Vollendung des 60. Lebensjahres.) — Essen: Fredebeul & Koenen 1970. 304 S.; Lw. DM 20,—.

Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo **Ottaviani** per il cinquantesimo di sacerdozio: 18 marzo 1966. I: Israel. II: Ecclesia. – R (1969: Cristen tipogr.-offset). XV, 651 p.; p. 661—1475 = Communio X/XI.

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

Orban, A. P.: Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens. — Nijm: Dekker & Van de Vegt 1970. XVIII, 243 p. = Graecitas christianorum primaeva IV; hfl 42,50.

Kuhn, K. H.: A coptic **Jeremiah Apocryphon**. — Muséon LXXXIII, 1970, 95—135. 291—350.

Kannengiesser, Charles, SJ: La date de l'Apologie d'**Athanase** «Contre les païens» et «Sur l'Incarnation du Verbe». — RechScRel LVIII, 1970, 383—428.

Teselle, Eugene: **Augustine** and the theologian. — Lo: Burns & Oates (1970). 381 p.; sh 80,—.

Ebied, R. Y. and L. R. Wickham: A collection of unpublished syriac letters of Timothy **Aelurus**. — JThSt N. S. XXI, 1970, 321—369.

Heyse, Elisabeth: **Hrabanus Maurus'** Enzyklopädie De rerum naturis. Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation. — Mchn: Arbeo-Ges. 1969. 163 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissanceforschung IV; kart. DM 10,— [Diss., München]

Analecta **Anselmiana**. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. In Verb. mit ... hrsg. von F(ranciscus) S(alesius) Schmitt. Bd I. – Ffm: Minerva-Verl. 1969. 331 S.

Rüthing, Heinrich: Untersuchungen zum ersten Psalmenkommentar **Brunos** von **Segni**. — RechThAncMéd XXXVI, 1969, 46—77.

(Rupertus abbas Tuitiensis) Rupert von Deutz: De victoria Verbi Dei. Hrsg. v. Rhaban Haacke. – Weimar: Böhlaus Nachf. 1970. LIX, 474 p., 2 Taf. = Monumenta Germaniae historica V; DM 58,—.

Casciaro, José María: El diálogo teológico de Santo Tomás con Musulmanes y Judíos. El tema de la profecía y la revelación. — Madr: Consejo superior de invest. cient. Instituto «Franciso Suárez» 1969. XIII, 259 p. = Bibliotheca Hispana biblica II; pes 300.

Harkins, Conrad, OFM: The authorship of a commentary on the franciscan rule published among the works of Saint **Bonaventure**. — FrancStud XXIX, 1969, 157—248.

Gosselin, Edward A.: A listing of the printed editions of **Nicolaus** de **Lyra**. — Trad XXV, 1970, 399—426.

Hermannus de Scildis, OSA: Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae et tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae. Quos edendos curavit Adolar Zumkeller. — Wü: Augustinus-Verl. 1970. XXI, 182 p. = Cassiciacum. Suppl.bd IV; kart. DM 58,50.

Hofmann, Georg: **Seuses** Werk in deutschsprachigen Handschriften des späten Mittelalters. — Fuldaer Geschichtsblätter XLV, H. 4/5, 1969, 114—208.

Vooght, Paul de, OSB: Le sermon «Factum est ut moreretur mendicus» de **Jacobellus** de **Stříbro** ‹nov. 1413›. – RechThAncMéd XXXVI, 1969, 195—212.

Pauli, Johannes: Predigten [Teilsamml.] Hrsg. von Robert G[lenn] Warnock. — Mchn: Beck 1970. X, 306 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXVI; Lw. DM 48,– [Diss., Stanford Univ. Neubearb.]

Karrer, Leo: Die historisch-positive Methode des Theologen **Dionysius Petavius**. — Mchn: Hueber Verl. 1970. XXII, 202 S. = Münchener theologische Studien II, 37; kart. DM 32,– [Diss., München]

Jarque, Joan E.: Bibliographie générale des œuvres et articles sur Pierre **Teilhard** de **Chardin**. Parus jusqu'à fin décembre 1969. — Frb/S: Ed. Universitaires 1970. 206 p. = Dokimion II; sfr 25,–.

Thyssen, Karl-Wilhelm: Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie Friedrich **Gogartens** von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg. — Tü: Mohr 1970. X, 304 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XII; Lw. DM 39,50 [Diss., Zürich]

Reitz, Helga: Was ist **Prozeßtheologie**? Analyse eines Neuansatzes in der nordamerikanischen Theologie der Gegenwart. — KerDogm XVI, 1970, 78—103.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

James, E. O.: Creation and cosmology. A historical and comparative inquiry. — Leid: Brill 1969. XII, 148 p. = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XVI; hfl 38,—.

Cornélis, Étienne: Soteriologie und nichtchristliche Erlösungsreligionen. — Mysterium salutis III, 2, Eins/Zü/Köln (1969), 604—638.

Goldammer, Kurt: Der **Humanitäts**gedanke in den nichtchristlichen Religionen. — Humanität heute, B u. Hbg 1970, 68—108.

Hasenfuß, Josef: Die **Jungfrauengeburt** in der Religionsgeschichte. — CathMstr XXIII, 1969, 1—15.

Doresse, Jean: "Le livre sacré du grand esprit invisible" ou "L'évangile des Égyptes". Texte copte édité, traduit et commenté d'après le Codex I de Nag'a - Hammadi/Khénoboskion. – Journal asiatique CCLIV, 1966, 317—435; CCLVI, 1968, 289—386.

Assmann, Jan: Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik. Liturgische Lieder an den Sonnengott. Mit 8 Taf. hieroglyph. Textanh. — B: Hessling 1969. XVI, 412 S. = Münchener ägyptologische Studien XIX = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät; kart. DM 158,— [Diss., Heidelberg]

Murty, K. Satchidananda: History, historical consciousness and freedom. — Religious pluralism and world community = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XV, Leiden 1969, 35—42; p. 43—78: Jayatilleke, Kalatissa Nanda: Buddhist relativity and the one-world concept; p. 79—92: Finkelstein, Louis: The jewish vision of human brotherhood; p. 93—109: Abdel Kader, A. H.: The Islamic involvement in the process of history.

Ringgren, Helmer: Light and darkness in Ancient Egyptian religion. — Liber amicorum. Studies in honour of C. J. Bleeker = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XVII, Leiden 1969, 140–150; p. 151–170: Schimmel, Annemarie: **Shāh 'Ināyat** Shahīd of Jhōk, a Sindhi mystic of the early 18th century; p. 171—174: Schneider, Herbert W.: Pietism and enlightenment; p. 175—193: Scholem, Gershom: Ein Fragment zur Physiognomik und Chiromantik aus der Tradition der spätantiken jüdischen Esoterik; p. 194—207: Simon, Marcel: Histoire des religions, histoire du christianisme, histoire de l'Église: Réflexions méthodologiques; p. 208—253: Waardenburg, Jacques: Koranisches Religionsgespräch. Eine Skizze; p. 254—268: Wagtendonk, K.: Muhammad and the Qur'ān. Criteria for Muhammad's prophecy; p. 269–281: Widengren, Geo: Die Hymnen der Pistis Sophia und die gnostische Schriftauslegung; p. 282–324: Zandee, J.: The Book of Gates.

Kulke, Hermann: Cidambaramāhātmya. Eine Untersuchung der religionsgeschichtl. und histor. Hintergründe für die Entstehung der Tradition einer südindischen Tempelstadt. – Wiesb: Harrassowitz 1970. XVI, 241 S. mit Abb., 7 Bl. Abb. = Freiburger Beiträge zur Indologie III; kart. DM 48,— [Diss., Freiburg]

Goudriaan, T.: Vaikhānasa daily worship according to the handbooks of Atri, Bhṛgu, Kāśyapa, and Marīci. — Indo-Iranian Journal XII, 1970, 161—215.

Cremer, Friedrich W.: Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis. — Meisenheim a. Glan: Hain 1969. 165 S. = Beiträge zur klassischen Philologie XXVI; kart. DM 32,— [Diss., Köln]

Brelich, Angela: Nireus. — StMStRel XL, 1969, 115—150; p. 151—208: Piccaluga, Giulia: Attus Navius.

Tudor, D.: Corpus monumentorum religionis equitum danuvinorum ‹CMRED›. Part I: The monuments. — Leiden: Brill 1969. XXII, 136 p., 91 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XIII; cl. hfl 88,—.

Kivanga Kwanda, Bonaventure: Dieu et la magie dans la société traditionelle **Yombe**. — Revue du clergé africain XXV, 1970, 299—335.

Thomas, Louis-Vincent: Mort symbolique et naissance initiatique ‹Bukut chez les diola Niomoun›. – Cahiers des religions africaines IV, 1970, 41—73.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Promper, Werner: Literaturbericht. — ZMR LIV, 1970, 285—296.

Ortega, Benjamín: Repertorio para el estudio de las iglesias en la sociedad de América Latina, 1960—1969. Colaboración especial de Carlos Condamines. Prefacio de Iván Illich. — Cuernavaca: Centro Intercult. de Documentación 1970. 8, 208 p. = CIDOC Cuaderno LII.

Günther, Wolfgang: Von Edingburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen ‹1910—1963›. — Stu: Ev. Missionsverl. (1970). 279 S. mit Abb.; kart. DM 14,80. [Diss., Erlangen-Nürnberg. Teildruck]

Harding, Leonhard, WV: Les antécédents diplomatiques de l'établissement des Pères Blancs au Soudan. – ZMR LIV, 1970, 241–252.

Kratz, Michael, CSSR: La mission des **rédemptoristes belges** au **Bas-Congo**. La période des semailles ‹**1899—1920**›. — Brux: Académie royale des sciences d'Outre-Mer 1970. 402 p. = Classe des sciences morales et politiques. N.S. XXXVIII, 3; FB 550.

Luca da Caltanisetta, OFMCap: Diaire congolais ‹1690—1701›. Traduit du manuscrit italien inédit et annoté par François Bontinck, C.I.C.M. — Lv: Nauwelaerts 1970. 249 p.; FB 590,—.

Dussel, Enrique: Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélisateurs de l'**Indien. 1504—1620.** — Wiesb: Steiner 1970. LXI, 286 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LVIII; Lw. DM 56,—.

Neill, Stephen: The story of the christian church in **India** and **Pakistan**. — GrR, Mich.: Eerdmans 1970. 183 p. = Christian world mission books; $ 3,95.

Reinhard, William T., OMI: The evangelization of **Brazil** under the **Jesuits** ‹1519–1568›. An evaluation. – R 1969: (Univ. Greg.) 96 p. [Diss., Rom. Gregoriana]

Documenta **Indica.** (Vol.) XI: ‹1577—1580›. Ed. Joseph Wicki, SJ. — R: Institutum historicum Soc. Iesu 1970. XXXII, 53*, 923 p. = Monumenta historica Soc. Iesu CIII = Monumenta missionum Soc. Iesu XXVIII; Lire 11 500.

Witschi, Hermann: Geschichte der **Basler Mission 1920—1940**. — Bas: Basileia-Verl. 1970. 423 S., 4 Taf.; geb. sfr 19,80.

Santos, Angel, SJ: Aspecto misional del Concilio Vaticano I. — EstEcl XLV, 1970, 491—532.

Comblin, Joseph: Théologie de la **révolution**. Théorie. – P: Ed. Universitaires 1970. 297 p. = encyclopédie universitaire; F 39,95.

Cunning, G.J. (Ed.): The mission of the church and the propagation of the faith. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1970. VIII, 170 p.; sh 55/—.

Fernandes, Angelo: The church and development. — EcumRev XXII, 1970, 222—250.

Guida delle missioni cattoliche. — R: Pontificie Opere Missionarie 1970. 1328 p.

Hoornaert, Eduardo: A Igreja e a ética do desenvolvimento no Brasil. — REBras XXX, 1970, 27—58.

Mackie, Steven G. (Hrsg.): Die Entdeckung der jüngeren Kirchen (Can churches be compared?, dt.) Der Ertrag der ökumen. Studie über Kirchen in d. Mission. – Stu: Ev. Missionsverl. 1970. 79 S. = Weltmission heute XXXIX/XL; DM 4,80.

Beyerhaus, Peter: Die Grundlagenkrise der Mission. — Wup: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 40 S.; geh. DM 2,50.

Hacker, Paul: The religions of the gentiles as viewed by Fathers of the Church. — ZMR LIV, 1970, 253—278.

Colombo, Augusto, PIME: Bangalore: Il Concilio della Chiesa indiana. — Mondo e Missione XCVIII, 1969, 538—558.

Santos Neves, A.F.: Liturgia, cristianismo e sociedade em Angola. — Lisboa: 1969. 192 p. = Biblioteca colóquios II.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Rauber, D. F.: *Regii sanguinis clamor ad coelum.* The condition of modern biblical **translation**. — CaBiQ XXXII, 1970, 25—40.

Kraus, Hans-Joachim: Die **biblische Theologie**. Ihre Geschichte und Problematik. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1970). XIII, 407 S.

Koch, Klaus: Ratlos vor der **Apokalyptik**. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 119 S.; kart. DM 12,80.

2. Altes Testament

Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt **Galling** zum 8. Jan. 1970. Hrsg. von Arnulf Kuschke und Ernst Kutsch. — Tü: Mohr 1970. VI, 363 S., mit Abb. u. 1 Kt.; Lw. DM 95,—; S. 333–347: Bibliographie Kurt Galling.

Translating and understanding the Old Testament. Essays in honor of Herbert Gordon **May**. Edited by Harry Thomas Frank and William L. Reed. – Nashv: Abingdon Pr. (1970). 351 p.; $ 11.–; p. 13–24: Bibliography of publications of Herbert Gordon May.

Bailey, John A.: Initiation and the primal woman in Gilgamesh and **Genesis 2—3**. — JBiblLit LXXXIX, 1970, 137—150.

Kilian, Rudolf: Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von **Gen 22**. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 128 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLIV; kart. DM 12,80.

Thompson, R.J.: **Moses** and the **law** in a century of criticism since Graf. — Leid: Brill 1970. XII, 207 p. = SupplVetTest XIX; hfl 54,—.

Gammie, John G.: The theology of retribution in the book of **Deuteronomy**. — CaBiQ XXXII, 1970, 1—12.

Rauber, D.F.: Literary values in the Bible: The book of **Ruth**. — JBiblLit LXXXIX, 1970, 27—37.

Schottroff, Willy: Das Weinberglied Jesajas **‹Jes 5, 1—7›**. Ein Beitrag zur Geschichte der Parabel. — ZAW LXXXII, 1970, 68—91.

Young, Edward J.: The book of **Isaiah**. The English text, with introduction, exposition and notes. Vol. II: **Chapters 19 to 39**. — GrR: Eerdmans 1969. 604 p. = The International Commentary on the OT.

Ohler, Annemarie: Die Gegenwart Gottes in der Gottesferne. Die Berufungsvision des **Ezechiel**. — Bibel und Leben XI, 1970, 79—89. 159—168.

Donner, Herbert: Die Schwellenhüpfer. Beobachtungen zu **Zephanja 1, 8f**. — Journal of Semitic Studies XV, 1970, 42—55.

Lipiński, E.: Recherches sur le livre de **Zacharie**. — VetTest XX, 1970, 25—55.

Strauss, Hans: Zur Auslegung von **Ps 29** auf dem Hintergrund seiner kanaanäischen Bezüge. — ZAW LXXXII, 1970, 91—102.

Caquot, A.: Le **psaume LXVIII**. — RHistRel CLXXVII, 1970, 147—182.

Rüger, Hans Peter: Text und Textform im hebräischen **Sirach**. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza. — B: de Gruyter 1970. 116 S. = ZAW, Beih. CXII; Lw. DM 46,– [Habil. Schrift, Tübingen]

Prignaud, J., OP: Notes d'**épigraphie hebraïque** (1 pl.). – RBibl LXXVII, 1970, 50—67.

Coats, George W.: Self-abasement and insult formulas. — JBiblLit LXXXIX, 1970, 14—26.

Guillet, Jacques, SJ: Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament. – RechScRel LVII, 1969, 163–204; LVIII, 1970, 161–193: Beauchamp, Paul, SJ: Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale.

Maier, Johann: Bemerkungen zur Fachsprache und Religionspolitik im Königreich Juda. — Jud XXVI, 1970, 89—105.

Barucq, A.: La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament et les débuts du Judaïsme. – Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani... T. I, R (1969), 5—110; p. 111—168: Vaux, R. de: Le sacerdoce en Israël; p. 177–194: Cazelles, Henri: Le sens religieux de la loi; p. 195—200: Cazelles, Henri: La loi, code moral; p. 201—235: Beaucamp, E.: La justice en Israël; p. 237—273: Grelot, Pierre: Les biens promis par Dieu à Israël; p. 275—297: Castellino, G.R.: I beni richiesti nelle preghieri di Israele; p. 299—334: Beaucamp, E.: Le péché dans l'Ancien Testament; p. 337—363: Fraine, J. de: Israël. Le «peuple» des origines à Adrien; p. 365—387: Fraine, J. de: Le territoire d'Israël des origines à Adrien; p. 389—461: D'Ercole, G.: The juridical structure of Israel from the time of her origin to the period of Hadrian; p. 463—507: Ploeg, J.P.M. van der: Les juges en Israël; p. 509—519: Ploeg, J.P.M. van der: Le pouvoir exécutif en Israël; p. 531–555: Fraine, J. de: Le sens religieux de la monarchie; p. 557—613: D'Ercole, G.: The organic structure of Israel in terms of her moral order and dogmatic order of cult; p. 615—651: North, R.: Centrifugal and centripetal tendencies in the Judaic cradle of christianity; p. 661–702: Cazelles, H.: Le milieu religieux - social et politique de la Judée au temps de Jesus.

Ross, James F.: **Prophecy** in Hamath, Israel, and Mari. — HarvThR LXIII, 1970, 1—28; p. 29—51: Holladay, John S., Jr.: Assyrian statecraft and the prophets of Israel.

Jeremias, Jörg: Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1970). VIII, 214 S. = WissMonANT XXXV; Lw. DM 33,— [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Jacob, Edmond: Grundfragen alttestamentlicher **Theologie**. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1965. — Stu,B,Köln,Mz: Kohlhammer (1970). 51 S.; kart. DM 10,—.

Kapelrud, Arvid S.: Det gamle testamente og **arkeologien**. — Norsk teologisk tidsskrift LXXI, 1970, 30—61.

Burchard, Christoph: Zum Text von **"Joseph und Aseneth"**. – Journal for the study of Judaism [Leid] I, 1970, 3—34.

Denis, Albert Marie, OP: Introduction aux **pseudépigraphes grecs** d'Ancien Testament. — Leid: Brill 1970. XXVIII, 343 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha I; hfl 85,—.

Schubert, Kurt: Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 75 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLIII; kart. DM 6,80.

Slomovic, Elieser: Toward an understanding of the exegesis in the **Dead Sea Scrolls**. — RQ XXV, 1970, 3—15; p. 17—31: Carmignac, Jean: La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumran.

3. Neues Testament

Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim **Jeremias** zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern. Hrsg. von Eduard Lohse gemeinsam mit Christoph Burchard u. Berndt Schaller. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 288 S.; kart. DM 39,—. S. 11—35: Bibliographie Joachim Jeremias 1923—1970.

The trial of Jesus. Cambridge studies in honour of C.F.D. **Moule**. Ed. by Ernst Bammel. — Lo: SCM Pr. (1970). XIII, 177 p. = Studies in biblical theology II, 13; sh 35/—.

In search of the historical Jesus. Ed. by Harvey K. McArthur. — NY: Scribner's Sons (1969). XIII, 284 p. = Scribner source books in religion; $ 4,25.

Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt. Dokumentation der Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Trier vom 30. Sept. bis 5. Okt. 1968. Hrsg. von Paul Ascher. — Tr: Spee-Verl. 1969. 319 S.; Lw. DM 26,80.

Taylor, Vincent: New Testament essays. — Lo: Epworth Pr. (1970). VI, 146 p.; sh 32/—.

Dupont, Jacques: **Matthieu** 18,3: ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία. – Neotestamentica et semitica. Studies in honour of Matthew Black, Ed (1969), 50—60; p. 95—113: Moule, C.F.D.: Mark 4:1—20 yet once more; p. 114—118: Schweizer, Eduard: Eschatology in Mark's gospel; p. 119—128: Stauffer, Ethelbert: Jeschu Ben Mirjam. Kontroversgeschichtliche Anmerkungen zu Mk 6:3; p. 143—156: Wilcox, Max: The composition of John 13:21–30.

Malina, Bruce J.: The literary structure and form of Matt. XXVIII. 16—20. — NTSt XVII, 1, 1970, 87—103.

Denaux, A.: Kleine inleiding op het **Marcus**evangelie. — CollBrugGand XVI, 1970, 309—342.

Danker, Frederick W.: The demonic secret in Mark, a reexamination of the cry of dereliction ‹15,34›. — ZNW LXI, 1970, 48—69; S. 70—94: Stein, Robert H.: The "Redaktionsgeschichtlich" investigation of a Markan seam ‹Mc 1, 21f›; S. 95—110: Bammel, Ernst: Markus 10, 11ff und das jüdische Eherecht.

Unnik, W.C. van: Éléments artistiques dans l'Évangile de **Luc**. — EphThLov XLVI, 1970, 401—412; p. 413—432: Pesch, Rudolf: La rédaction lucanienne du logion des pêcheurs d'homme ‹Lc V, 10c›.

Becker, Jürgen: Die Abschiedsreden Jesu im **Johannes**evangelium. — ZNW LXI, 1970, 215—246.

Rigaux, Béda, OFM: Les destinataires du IVe Évangile à la lumière de Jn 17. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 289—319.

Betz, Otto: Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem **Apg** 22, 17—21 als Beitrag zur Deutung des Damaskuserlebnisses. — Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wupp (1970), 113—123; S. 125—131: Haacker, Klaus: Das Pfingstwunder als exegetisches Problem; S. 133—146: Strobel, August: Der Berg der Offenbarung ‹Mt 28, 16; Apg 1, 12›. Erwägungen zu einem urchristlichen Erwartungstopos.

Feuillet, André, PSS: Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Épître aux **Romains**. — RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 357—386.

Roetzel, Calvin J.: Διαθῆκαι in Romans 9, 4. – Bibl LI, 1970, 377–390.
Loane, Marcus L.: This surpassing excellence. Textual studies in the Epistles to the churches of **Galatia** and **Philippi**. — (Lo:) Angus and Robertson (1969). XVI, 111 p.; sh 35/–.
Via, Dan Otto: Die **Gleichnisse** Jesu (The parables, dt.). Ihre literarische und existentiale Dimension. Mit einem Nachwort v. Erhard Güttgemanns. — Mchn: Kaiser Verl. 1970. 217 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LVII; kart. DM 24,50.
Kertelge, Karl: Die **Wunder** Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 231 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXIII; kart. DM 42,— [Habil.-Schrift, Münster. Teildr.]
Christ, Felix: Jesus Sophia. Die **Sophia-Christologie** bei den Synoptikern. — Zü: Zwingli-Verl. (1970). 196 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LVII; kart. DM 24,— [Diss., Basel. Teildr.]
Pollard, T. E.: Johannine christology and the early church. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1970. XI, 359 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XIII; sh 120/–.
Benoit, Pierre, OP: Préexistence et incarnation. — RBibl LXXVII, 1970, 1—29.
Thyen, Hartwig: Studien zur **Sündenvergebung** im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 281 S. = FRLANT XCVI; DM 40,— [Habil.-Schrift, Heidelberg]
Vattioni, F.: Il matrimonio nel Nuovo Testamento. – Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani ... T. II, R (1969), 1115–1162; p. 1165—1293: D'Ercole, G.: Gesu legislatore e la struttura organica della sua chiesa nei vangeli; p. 1295—1371: Miguens, M.: Iglesia y jerarquía en los días de Jesús; p. 1373–1451: D'Ercole, G.: Communio, collegiality, primacy and the *Sollicitudo omnium ecclesiarum* in the New Testament.
Schnackenburg, Rudolf: **Mitmenschlichkeit** im Horizont des Neuen Testaments. — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier ..., Frb/B/Bas/Wien (1970), 70—92.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Stockmeier, Peter: **Kirchengeschichte** und **Geschichtlichkeit** der Kirche. — ZKG LXXXI, 1970, 145—162.
Plongeron, Bernard: Kirchengeschichte am Kreuzungspunkt der theologischen Wissenschaften. — Concilium VI, 1970, 478—486; S. 486—495: Alberigo, Giuseppe: Neue Grenzen der Kirchengeschichte; S. 496—501: Congar, Yves: Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus"; S. 501—507: Aubert, Roger: Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Miscellanea historiae ecclesiasticae. III: Colloque de Cambridge, 24–28 septembre 1968. Édité par Derek Baker. – Louv: Publ. Univ. de Louvain; Bureaux de la R. H. E. — Bibliothèque de l'Univ. 1970. IX, 415 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique L.
Müller, Walter M.: Alt-Südarabien als Weihrauchland. — ThQu CXLIX, 1969, 350—368.
Mülhaupt, Erwin: **Rheinische Kirchengeschichte**. Von den Anfängen bis 1945. Mit 56 Bildern u. 4 Ktn. — Düs: Presseverband d. Evang. Kirche im Rheinland 1970. 496 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXXV; Lw. DM 25,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Braun, Herbert: Das himmlische Vaterland bei **Philo** und im Hebräerbrief. — Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wupp (1970), 319—327; S. 329—348: Hengel, Martin: Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchristlichen Zeit; S. 349—359: Michel, Otto: Ein Beitrag zur Exegese des Traktates Abot; S. 361—374: Niederwimmer, Kurt: Die Freiheit des Gnostikers nach dem Philippus-Evangelium. Eine Untersuchung zum Thema: Kirche und Gnosis.
Voss, Bernd Reiner: Der **Dialog** in der frühchristlichen Literatur. – Mchn: Fink 1970. 379 S. = Studia et testimonia antiqua IX; Lw. DM 68,—. [Habil.-Schrift, Münster/Westf.]
Moioli, Giovanni: Appunti per una **"Cristologia"** patristica. – ScuCatt XCVIII, 1970, 175—214.
Brox, Norbert: Altkirchliche Formen des Anspruchs auf **apostolische Kirchenverfassung**. — Kairos N. F. XII, 1970, 113—140.
Holland, David L.: „Credis in spiritum sanctum et sanctam ecclesiam et resurrectionem carnis?": ein Beitrag zur Geschichte des **Apostolikums**. – ZNW LXI, 1970, 126–144.
Sowers, Sidney: The circumstances and recollection of the **pella flight**. — ThZBas XXVI, 1970, 305—320.
Sibinga, J. Smit: **Melito** of **Sardis**. The artist and his text. — VigChr XXIV, 1970, 81—104.
Eltester, Walther: Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum **Diognetbrief**. — ZNW LXI, 1970, 278—293.
Moingt, Joseph: Le problème du Dieu unique chez **Tertullien**. — RScRel XLIV, 1970, 337—362.
Simonetti, Manlio: Note di **cristologia gnostica**. — Rivista di storia e letteratura religiosa V, 1969, 529—553.
Haendler, Gert: **Christus** im **Traum** nach lateinischen Texten des **3.** und **4.** Jahrhunderts. — ThLZ XCV, 1970, Sp. 481—490.
Barnard, L. W.: The antecedents of **Arius**. — VigChr XXIV, 1970, 172—188.
Holland, David Larrimore: Die Synode von **Antiochien** ‹324/25› und ihre Bedeutung für **Eusebius** von **Caesarea** und das Konzil von **Nizäa**. — ZKG LXXXI, 1970, 163—181.
Poswick, Ferdinand: Les Apophtegmes d'**Hyperechios**. L'ascèse du moine, méditation des Écritures. – CollCist XXXII, 1970, 231–255.
Neusner, Jacob: The jewish-christian argument in fourth-century Iran: **Aphrahat** on circumcision, the sabbath, and the dietary laws. – Journal of Ecumenical Studies VII, 1970, 282—298.
Hauschild, W.-D.: Die antinizänische Synodalaktensammlung des **Sabinus** von **Heraklea**. — VigChr XXIV, 1970, 105—126.
Mateo-Seco, L. Francisco: Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en san **Gregorio** de **Nisa**. – Teología del sacerdocio. Sacerdocio ministerial y laical II, (Burgos) 1970, 49—92; p. 93—117: Oñatibia, Ignacio: Aspectos de la doctrina de **Teodoro** de **Mopsuestia** sobre el ministerio sagrado; p. 119—145: Hernando Pérez, José: El ministerio de la palabra según San **Gregorio Magno**.
[Augustinus, Aurelius:] Aurelii Augustini opera. Pars XIII, 1: De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Edidit Almut Mutzenbecher. — Turnh: Brepols 1970. LXXVII, 120 p. = Corpus christianorum. Series latina XLIV; FB 600,—.
Hand, Volkmar: **Augustin** und das klassisch-römische Selbstverständnis. Eine Untersuchung über die Begriffe gloria, virtus und res publica in De civitate dei. — Hbg: Buske (1970). IV, 144 S. = Hamburger philologische Studien XIII; kart. DM 16,—. [Diss., Hamburg]
Dörries, Hermann: Die **Messaliner** im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des Enthusiasmus in der spätantiken Reichskirche. — Saeculum XXI, 1970, 213—227.
Pacho, Eulogio: Versiones castellanas del Pseudo **Dionisio de Areopagita**. — RevEspTeol XXX, 1970, 245—264.
Ginzburg, Carlo: Il **nicodemismo**. Simulazione e dissimulazione religiosa nell' Europa del' **500**. — (To:) Einaudi (1970). XVIII, 225 p., 3 tav. = Biblioteca di cultura storica CVII; Lire 3500.
Papadakis, Aristeides: The unpublished life of **Euthymius** of **Sardis**: Bodleianus Laudianus Graecus 69. — Trad XXVI, 1970, 63—89.

4. Mittelalter und Neuzeit

Eichhorn, Werner: Der Nekrolog der Abtei **Amorbach** ‹767—1838›. — Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXI, 1969, 171—201.
Müller, Wolfgang: Studien zur Geschichte der Klöster St. **Märgen** und **Allerheiligen**, Freiburg i. Br. — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXIX, 1969, Frb/B (1970), 5—129.
Thomson, Erik: Geschichte der Domschule zu **Reval**. **1319—1939**. — Wü: Holzner 1969. 163 S. mit Abb. = Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis XLV; kart. DM 16,80.
Gidžiunas, Victor, OFM: De initiis Fratrum Minorum de Observantia in **Lituania** ‹**1468—1600**›. — ArchFrancHist LXIII, 1970, 44—103.

5. Mittelalter

Morrison, Karl F.: Tradition and authority in the Western Church 300—1140. — Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. 1969. XVII, 458 p.
Das heidnische und christliche **Slaventum**. Acta II. Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati. II: Das christl. Slaventum. Beiträge zur literarischen Bildung der Slaven z. Zeit ihrer Christianisierung. – Wiesb: Harrassowitz 1970. 205 S. = Annales Instituti Slavici VI; kart. DM 38,–.
Atti del 4° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Pavia, Scaldasole, Monza, Bobbio, 10—14 settembre 1967. — Spoleto: Centro ital. di studi sull'alto medioevo 1969. 548 p., 7 tav. = Centro italiano di studi sull'alto medioevo; Lire 8000.
Thiele, Augustinus, OSB: Studien zur Vermögensbildung und Vermögensverwertung der Kirche im **Merowinger**reich ‹**6.** Jh.› — Ottobeuren, Augsb: Komm. Verl. Winfried-Werk. 1969. 143 S. = Stud-MittBenO LXXX, 1969, H. 3/4.
Melville, Gert: Zur „Flores-Metaphorik" in der **mittelalterlichen Geschichtsschreibung**. — HistJG XC, 1970, 65—80.
Andreolli, Maria Pia: Aspetti politici e religiosi di Pavia rilevati nelle vicende storiche del monastero di s. Salvatore ‹sec. VII–XII›. – Atti del 4° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo ..., Spoleto 1969, 275—287; p. 289—303: Bergamaschi, Aldo Greco: Bobbio-Pavia; p. 317—329: Bullough, Donald A.: I vescovi di Pavia nei secoli ottavo e nono: fonti e cronologia; p. 335—351: Casagrande, Maria Antonietta: Fondazione e sviluppo del monastero cluniacense di san Maiolo di Pavia nei primi secoli; p. 377—391: Ruggini, Lellia Cracco: Monza imperiale e regia; p. 433–455: Rocca, Emilio Nasalli: Problemi storici piacentini nell'età del «regnum»; p. 469—477: Palestra, Ambrogio: Ricerche sulle origine dei monasteri cluniacensi della diocesi di Milano nei rapporti religiosi tra Milano e Pavia.
Stürner, Wolfgang: Die Quellen der **Fides Konstantins** im Constitutum Constantini. ‹§§ 3–5›. – SavZ, kan. LV, 1969, 64–206.
Kölmel, Wilhelm: Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des **Gewaltenverhältnisses** und des Gewaltenverständnisses ‹**8.—14.** Jh.›. — B: de Gruyter 1970. XII, 661 S.; Lw. DM 98,— [Habil.-Schrift, München]
Haselbach, Irene: Aufstieg und Herrschaft der **Karolinger** in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses priores. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen im Reiche Karls des Großen. — Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1970. 208 S. = Historische Studien CDXII.
Havlík, Lubomír E.: Der päpstliche Schutz und die **slavischen** Völker. Zur Problematik der den Herrschern in den Ländern Südost-, Mittel- und Osteuropas gewährten päpstlichen patronatus protectio. – Das heidnische und christliche Slaventum ... = Annales Instituti Slavici VI, Wiesb 1970, 10—32; S. 33—45: Koller, Heinrich: Zur Eingliederung der Slaven in das karolingische Imperium; S. 46—54: Meriggi, Bruno: Die Anfänge des Christentums bei den baltischen Slaven; S. 58—63: Soloviev, Alexander V.: Zur Lobrede des Metropoliten Hilarion; S. 64—75: Poppe, Andrzej: Zur Geschichte der

Kirche und des Staates der Rus im 11. Jh. Titularmetropolen; S. 76—85: Huth, Joachim: Neues zur Missions- und Frühgeschichte des Bistums Meißen und seiner Nachbarn; S. 183—193: Staber, Josef: Die älteste Lebensbeschreibung des Fürsten Wenzeslaus und ihr Ursprungsort Regensburg.

Mordek, Hubert: Die historische Wirkung der **Collectio Herovalliana**. — ZKG LXXXI, 1970, 220—243.

Struve, T.: **Lampert** von **Hersfeld**. — Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte XIX, 1969, 1—123.

Kloczowski, Jerzy: Les **cisterciens** en **Pologne**, du **XII**e au **XIII**e siècle. — Cît XXI, 1970, 111—134.

Wild, Georg: **Bogumilen** und **Katharer** in ihrer Symbolik. T. I: Die Symbolik des Katharertums und das Problem des heterodoxen Symbols im Rahmen der abendländischen Kultureinheit. — Wiesb: Steiner 1970. XVI, 236 S., 16 Bl. Abb.; Lw. DM 76,—. [Habil.-Schrift, Mainz]

Nubel, Otto: Mittelalterliche **Beginen-** und Sozialsiedlungen in den Niederlanden. – Tü: Mohr 1970. XXI, 335 S., 6 Tafeln = Studien zur Fuggergeschichte XXIII; Lw. DM 39,50.

Selge, Kurt-Victor: **Franz** von **Assisi** und die römische Kurie. — ZThK LXVII, 1970, 129—161.

Eßer, Kajetan, OFM: Die dem hl. Franziskus von Assisi zugeschriebene Expositio in Pater Noster. — CollFranc XL, 1970, 241—271; ~ Ein bedeutsames Fragment der Regula non bullata des hl. Franziskus. – FranzStud LII, 1970, 92–119; ~ Eine mittelniederländische Sammlung von Schriften des hl. Franziskus von Assisi. — Anton XLIV, 1969, 542—555.

Glorieux, P.: Bibliothèques de maîtres parisiens. **Gérard** d'**Abbeville**. — RechThAncMéd XXXVI, 1969, 148—183.

Die **Papsturkunden** der **Schweiz** von Innozenz III. bis Martin V. ohne Zürich. Ein Beitrag zum Censimentum-Helveticum von Anton Largiadèr. T. II: Von Klemens V. bis Martin V. **1305–1418**. Mit einem Anhang: Die Urkundenempfänger und ihre Archive. – Zü: Schulthess 1970. XXXI, 442 S.; kart. sfr 40,—.

Thomson, Kenneth John: A comparison of the consultations of Marsilius of Padua and William of Ockham to the Tyrolese marriage of 1341—1342. — ArchFrancHist LXIII, 1970, 3—43.

Charvin, G.: Statuts, chapîtres généraux et visites de l'ordre de **Cluny**. Tome IV: **1360—1408**. — P: Boccard 1969. 566 p. 4°; F 100,—.

Kölmel, Wilhelm: **Petrarca** und das Reich. — HistJG XC, 1970, 1—30.

6. Gesamte Neuzeit

Baumgart, Winfried: **Bibliographie** zum Studium der neueren Geschichte. Mit e. Geleitw. von Konrad Repgen. — Bo: Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ., Histor. Seminar; Röhrscheid [in Komm.] 1969. XIII, 312 S.; kart. DM 3,50.

Haas, Karl Eduard: Die **Evangelisch-Reformierte** Kirche in **Bayern**. Ihr Wesen und ihre Geschichte. — Neustadt a. d. Aisch: Schmidt in Komm. 1970. 332 S. mit Abb.; DM 19,80.

Latreille, André: La **déchristianisation** en France à l'époque moderne. — Miscellanea historiae ecclesiasticae. III: Colloque de Cambridge, 24–28 septembre 1968, Louv 1970, 287–313; p. 315–327: Willmer, Haddon: Dechristianisation in England in the 19th and 20th centuries; p. 329—339: Droulers, Paul: La déchristianisation ouvrière en France dans le Nord, à la fin du XIXe et au début du XXe siècles; p. 340–358: Brezzi, Paolo: Le comportement de quelques groupes urbains en voie de transformations. Notes de sociologie religieuse contemporaine; p. 359—379: Coutinho, B. Xavier: A decristianização de Portugal no século XIX.

Iterson, Albert van: Les **cisterciens** et l'Université de **Louvain**. – Cît XXI, 1970, 135—177.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bornkamm, Heinrich: Die theologischen Thesen der Heidelberger Disputation 1518. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag..., Witten 1969, 58—66; S. 141—157: Barton, Peter F.: Das Jahr 1525 und die Abschaffung der Messe in Straßburg; S. 212—224: Petri, Franz: Maß und Bedeutung der reformatorischen Strömungen in den niederländischen Maaslanden im 16. Jahrhundert.

Chantraine, Georges: Le mustèrion paulinien selon les annotations d'**Érasme**. — RechScRel LVIII, 1970, 351—382.

Dörries, Hermann: Erasmus oder Luther. Eine kirchengeschichtliche Einführung. – Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel [u. a.] - Bu. Hbg (1970), 533–570.

Volz, Hans: **Luthers** Randbemerkungen zu zwei Schriften Gabriel **Biels**. Kritische Anmerkungen zu Hermann Degerings Publikation. – ZKG LXXXI, 1970, 207—219.

Schenda, Rudolf: Die protestantisch-katholische **Legendenpolemik** im **16.** Jahrhundert. — Archiv für Kulturgeschichte LII, 1970, 28—48.

Cadier, Jean: La conversion de **Calvin**. — BullSocHistPrFr CXVI, 1970, 142—151.

Saxer, Ernst: Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit. Eine Untersuchung zu Calvins reformatorischer Eigenart. — Zü: Zwingli Verl. (1970). 290 S. = Studien zur Dogmengeschichte und system. Theologie XXVIII; kart. DM 34,—.

Hausammann, Susi: Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich **Bullingers** Römerbriefvorlesung von 1525. — Zü-Stu: Zwingli Verl. (1970). 338 S. = Studien zur Dogmengeschichte und sytemat. Theologie XXVII; kart. DM 36,—. [Diss., Bonn]

Jenny, Wilhelm: Johannes **Comander**. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur. Bd II. — Zü: Zwingli-Verl. (1970). 496 S.

González, Angel Martín: El Cardenal Don Petro **Pacheco** obispo de Jaén, en la confección del decreto "De iustificatione" del **Concilio de Trento** ‹sesión VIa›. — RevEspTeol XXX, 1970, 213—244.

Beumer, Johannes, SJ: Der erste Jesuit aus Deutschland auf dem Trienter Konzil P. Claude **Jay**. — ArchHSJ XXXIX, 1970, 168—182.

Brendan Bradshaw, S. M.: George **Browne**, first reformation archbishop of Dublin, 1536—1554. — JEcclH XXI, 1970, 301—326.

Rolleri, Tiziano: Un Libello antiluterano ignorato: il *De sanctorum vitae et Lutheri discrepantia* di Pietro Della Porta ‹Pavia, 1570›. — RStChIt XXIV, 1970, 31—68.

Jaschke, Helmut: „Das persönliche Regiment" **Clemens' VIII.** Zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats. — RömQu LXV, 1970, 133—144.

8. Neuere Zeit

Brinckmann, Lutz: Die **Augustinerrelationen Nueva España. 1571—73.** Analyse eines Zensusmanuskripts des 16. Jahrhunderts. — Hbg: Hamburg. Museum für Völkerkunde u. Vorgeschichte 1969. III, 283 S., 2 Beil. 4° = Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde VIII; kart. DM 30,— [Diss., Hamburg]

Säger, Palmatius, OFM: Die Residenz der Thüringischen Franziskanerprovinz zu **Friesenhagen**. — FranzStud LII, 1970, 205—277.

Brancucci, Filippo: Mons. Giovanni Battista **Salvago**, vescovo di Sarzana ‹1590—1632›. — RStChIt XXIV, 1970, 69—87.

Kusin, Eberhard, OFMCap: Innerer und äußerer Aufbau der **Kapuzinerprovinz** im Erzherzogtume Österreich unter und ob der **Enns** ‹1600—1630›. — CollFranc XL, 1970, 272—288.

King, Peter: The reasons for the abolition of the **book of common prayer** in **1645**. — JEcclH XXI, 1970, 327—339.

Al, Peter, OPraem: Leonhard **Goffiné** ‹1648—1719›, sein Leben, seine Zeit und seine Schriften. — Averbode: Praemonstratensia 1969. 148 S., 5 Abb. = Bibliotheca analectorum Praemonstratensium IX; BF 220,— [Diss., Rom Gregoriana]

Deyon, Solange: Les relations de famille et d'affaires de **Jean Claude** d'après sa correspondance à la veille de la révocation ‹1683—1685›. — BullSocHistPrFr CXVI, 1970, 152—177.

Wallmann, Johannes: Philipp Jakob **Spener** und die Anfänge des Pietismus. — Tü: Mohr 1970. XII, 352 S. = BeitrHistTh XLII.

Mours, Samuel: Note sur les **Galériens Protestants** ‹1683—1775›. — BullSocHistPrFr CXVI, 1970, 178—231.

Reinhardt, Rudolf: Der Kampf der römischen Kurie gegen die nichtköniglichen Ersten Bitten in der deutschen Reichskirche. ‹1. Hälfte des 18. Jhs.›. — SavZ, kan. LV, 1969, 282—321.

Zudaire, Eulogio, OFMCap: Fray **Miguel** de **Pamplona**, obispo de Arequipa ‹1719—1792›. — CollFranc XL, 1970, 289—364.

Greenbaum, Louis S.: **Talleyrand**, statesman priest: the agent-general of the clergy and the Church of France at the end of the Old Regime. – Wash: CUAPr. 1970. VIII, 294 p.; $ 12,50.

Wessenberg, Ignaz Heinrich von: Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe [Teilsamml.] Bd. IV: Reisetagebücher. Hrsg. von Kurt Aland. — Frb/Br, Bas, Wien: Herder (1970). 614 S.; brosch. DM 90,—.

Pfister, Paul F.: Ignaz von **Döllinger** als Hochschullehrer ‹1799—1890›. — IntKirchlZ LX, 1970, 231—265.

Denzler, Georg: Ignaz von Döllingers Vermächtnis an seine Hörer. — MüThZ XXI, 1970, 93—101.

Conzemius, Viktor: Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Vorhut des Zweiten Vatikanums. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 409—434.

Munier, W. A. J.: Een rapport van de Nederlandse gezant te Berlijn Jhr Mr W. F. Rochussen over de **kulturkampf**. – ArchGKKNederl XII, 1970, 129—217.

Huber, Wolfgang: Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges. — Historische Beiträge zur Friedensforschung = Studien zur Friedensforschung. Bd IV, Stu/Mchn (1970), 134—215.

9. Neueste Zeit

Simon, Gerhard: Die Kirchen in **Rußland**. Berichte, Dokumente. — (Mchn:) Manz-Verl. (1970). 228 S.; kart. DM 18,—.

Braubach, Max: Weimar, Hitler, Widerstand. Ein Bericht über Neuerscheinungen zur Geschichte der Jahre **1918—1945**. — HistJG XC, 1970, 81—159.

Golombek, Dieter: Die politische Vorgeschichte des **Preußenkonkordats**. ‹**1929**›. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1970). XXIV, 135 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kathol. Akademie in Bayern B, 4; Lw. DM 29,—. [Diss., FU Berlin]

Kirche und Nationalsozialismus. Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Beitr. von Helmut Baier [u. a.]. — Mchn: Claudius-Verl. (1969). 286 S. = Tübinger Texte. Sonderband I; kart. DM 11,80.

Scholder, Klaus: Die Kapitulation der **evangelischen Kirche** vor dem nationalsozialistischen Staat. — ZKG LXXXI, 1970, 182—206.

Bekenntnissynode ‹3, **1935, Augsburg**›: Text, Dokumente, Berichte. Die 3. Bekenntnissynode d. Dt. Evang. Kirche zu Augsburg. Hrsg. von Wilhelm Niemöller. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1969. 349 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XX; brosch. DM 35,—.

Conquest, R.: Église Orthodoxe et état soviétique depuis la mort de Staline. — Istina XV, 1970, 466—481.

Schäfer, Rolf: Glauben und Werk — ein Beispiel aus der Gegenwart. Beobachtungen zu Dag **Hammarskjölds** geistlichem Tagebuch. — ZThK LXVII, 1970, 348—393.

VI. Christliche Philosophie

Hadot, Ilsetraut: **Seneca** und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. — B: de Gruyter 1969. 232 S. = Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie XIII; Lw. DM 38,— [Diss., FU Berlin]

Pratola, Vittorio: Problemi **agostiniani**. – L'Aquila: Japadre Ed. (1969). VIII, 147 p. = Filosofia e vita II; Lire 2000.

Manfredini, Tina: L'estetica religiosa in s. Agostino. – Bologna: Zanichelli 1969. 159 p. = Università degli studi di Bologna. Facoltà di lettere e filosofia. Studi e ricerche. N.S. XVI; Lire 2300.

Haring, Nicholas M., SAC: Four commentaries on the *De consolatione philosophiae* in MS Heiligenkreuz 130. — MedStud XXXI, 1969, 287—316.

Mazzarella, Pasquale: La dottrina dell'anima e della conoscenza in **Matteo d'Acquasparta**. — Padova: Ed. Gregoriana (1969). 261 p. = Collana di studi filosofici XVII; Lire 3500.

Martini, Magda: **Pirandello** ou Le philosophe de l'absolu. — Genève: Labor et fides (1969). 224 p.; sfr 15,90.

Grunewald, Heidemarie: Die Religionsphilosophie des **Nikolaus Cusanus** und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei **Giordano Bruno**. — Marburg: Elwert 1970. 255 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M XIII; kart. DM 12,— [Diss., Frankfurt/M]

Schneider, Gerhard: Gott — Das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues. — Mstr: Aschendorff (1970). VIII, 181 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft IV.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Mythos und Logos. Interpretationen zu **Schellings** Philosophie der Mythologie. — B: de Gruyter 1969. 152 S.; Lw. DM 28,—.

Wilde, Frank-Bernhard: **Kierkegaards** Verständnis der Existenz. — Coph: Rosenkilde and Bagger 1969. 170 S. = Publications of the Kierkegaard society III; dcr 32,—.

Birk, Kasimir: Sigmund **Freud** und die Religion. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1970. XV, 125 S. = Münsterschwarzacher Studien X.

Plé, Albert, OP: Freud und die Religion (Freud et la réligion, dt.). Eine krit. Bestandsaufnahme für die Diskussion der Zeit. — (Wien, Mchn, Bas:) Cura Verl. (1969). 126 S.; kart. ÖSch 78,—.

Alberti, Ottorino: L'opera scientifica di **Teilhard** de **Chardin**. – Aquinas XII, 1969, 369—396.

Cantoni, Agostino: Il problema Teilhard de Chardin. Scienza, filosofia, teologia. — Mil: Marzorati (1969). 261 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia. Facoltà di magistero dell'Università di Genova IX; Lire 3800.

Bergeron, Philippe: L'action humaine dans l'œuvre de Teilhard de Chardin. – Montr: Fides (1969). 323 p. = Philosophie et problèmes contemporains; F 35,—.

Glässer, Alfred: Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin. – (Kev:) Butzon & Bercker (1970). XVI, 485 S. = Eichstätter Studien. N.F. IV; Lw. DM 39,50 [Diss., München]

Eicher, Peter: Die anthropologische Wende. Karl **Rahners** philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. — Frb/S: Univ. Verl. (1970). XXIV, 429 S. = Dokimion I; sfr 40,–.

Saher, P.J.: Eastern wisdom and western thought: a comparative study in the modern philosophy of religion. — Lo: Allen & Unwin 1969. 292 p.; sh 65/—.

The presence and absence of God. Edited by Christopher F. Mooney, SJ. — NY: Fordham Univ. Pr. 1969. XI, 178 p.; $ 6,—.

Mann, Ulrich: Das Christentum als absolute Religion. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970. VI, 220 S.; DM 8,50.

Weier, Winfried: Wege einer metaphysischen Phänomenologie. — FrbZPhTh XVI, 1969, 388—427.

Werhahn, Hans: Das Vorschreiten der **Säkularisierung**. — Bonn: Bouvier 1969. VIII, 183 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik LV; kart. DM 24,– [Diss., Bonn]

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Ebeling, Gerhard: Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie. — ZThK LXVII, 1970, 479—524.

Schaeffler, Richard: Die Wahrheit des Zeugnisses. Philosophische Erwägungen zur Funktion der Theologie. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien . . ., Essen 1970, 145–169.

Thévenaz, Jean-Pierre: Théologie et philosophie. — Revue de théologie et philosophie Ser. III, A. XIX, 1969, 178—199.

Science et théologie. Méthode et langage. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1969). 249 p. = Centre catholique des intellectuels français. Recherches et débats LXVII; F 11,80.

Boublík, Vladimir: Il linguaggio teologico. — Aquinas XIII, 1970, 115—137.

Rahner, Karl, SJ: Gotteserfahrung heute. – Theologische Akademie. Bd VII, Ffm (1970), 9—24; S. 25—45: Ogiermann, Helmut, SJ: „Existiert" Gott?; S. 46—64: Kunz, Erhard, SJ: „Du sollst dir kein Bildnis machen." Zur Problematik des Sprechens von und mit Gott; S. 65–90: Lentzen-Deis, Fritzleo, SJ: Auferstehungsglaube und Osterglaube.

Ogden, Schubert M.: Die Realität Gottes (The reality of God, dt.) — Zü: Zwingli Verl. (1970). 283 S.; Lw. DM 28,—.

Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd III, 2: Theologie. Teil II: Neuer Bund. — (Eins:) Johannes Verl. (1969). 539 S.; Lw. DM 35,—.

Fries, Heinrich: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung. — Mchn, Frb/B: Wewel (1970). 376 S.; kart. DM 19,50.

Ferré, Nels F.S.: The universal word. A theology for a universal faith. — Lo: Collins 1970. 384 p.

Manigne, Jean-Pierre: Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique. — P: Ed. du Cerf 1969. 192 p. = Cogitatio fidei XLIII; F 18,—.

Pieper, Josef: **Überlieferung**. Begriff und Anspruch. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 118 S.; kart. DM 9,80.

Giordano, Antonino de Castellamare: La polivalenza del **miracolo** filosofica, apologetica, teologica. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 138 p.

Scheffczyk, Leo: Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. **Sünde-Erbsünde**. — Augsb: Winfried-Verl. (1970). 212 S. = Christliches Leben heute X/XI; Pp. DM 10,—.

Jungfrauengeburt gestern und heute. Hrsg.: Hermann Josef Brosch und Josef Hasenfuss. Im Auftrag der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. — Essen: Driewer (1969). 235 S. = Mariologische Studien IV; Lw. DM 32,—.

Schwarzwäller, Klaus: Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde. Dogmatische Grundlegung der **Prädestinations**lehre. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1970). X, 300 S.; Lw. DM 52,80 [Habil.-Schrift, Göttingen]

Ratzinger, Joseph: Bemerkungen zur Frage der **Charismen** in der Kirche. — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier . . ., Frb/B/Bas/Wien (1970), 257—272.

Zum Thema **Petrusamt** und **Papsttum**. [Von] (Georg) Denzler [u. a.] — Stu: Kath. Bibelwerk (1970). 114 S.; kart. DM 11,—.

Atzei, Giancarlo: L'umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria. Studio teologico. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 128 p. = Corona Lateranensis XVII.

Rahner, Karl, SJ: Reconciliantur cum Ecclesia. — Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani . . . T. II, R (1969), 1087—1113.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Kilmartin, E.J.: Eucharist: Nourishment for communion. – Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani . . . T. II, R (1969), 1043—1085.

Colson, Jean: L'énigme du disciple que Jésus aimait. — P: Beauchesne (1969). 126 p. = Théologie historique X; F 18,—.

Robles, Laureano, OP: Jerarquía y carismas en la Iglesia naciente. — RevEspTeol XXIX, 1969, 419—444.

Evdokimov, Paul: L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. — P: Ed. du Cerf (1969). 111 p. = Bibliothèque œcuménique X; F 12,50.

Miegge, Mario: I talenti messi a profitto. L'interpretazione della parabola dei denari affidati ai servi dalla Chiesa antica a Calvino. – Urbino: Argalia (1969). 143 p. = Testi e saggi; Lire 1700.

Giamberardini, Gabriele, OFM: Saint Joseph dans la tradition copte (San Giuseppe nella tradizione copta, franz.). – Montréal: Oratoire Saint-Joseph 1969. 231 p. = Cahiers de Joséphologie XVII, 1969, n° 1.

Gonzáles Faus, José Ignacio, SJ: Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de san **Ireneo**. — Barc: Herder 1969. VII, 275 p.; pes 280,—.

Angénieux, J.: Les différents types de structure du «Pater» dans l'histoire de son exégèse. — EphThLov XLVI, 1970, 40—77. 325—359.

Campeau, Lucien, SJ: L'origine de la querelle baptismale. – Science et esprit (autrefois: ScEccl) XXI, 1969, 329—356.

Loi, Vincenzo: **Lattanzio** nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno. — Zü: Pas-Verl. 1970. XIX, 331 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 5; Lire 6000.

Torrance, Thomas Forsyth: Space, time and incarnation. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1969. XI, 92 p.; sh 25/—.

Faber, Jelle: Vestigium ecclesiae. De doop als «spoor der kerk» ‹**Cyprianus, Optatus, Augustinus**›. — Goes: Oosterbaan & Le Cointre 1969. XXXII, 222 blz.; hfl 19,50. [Diss., Kampen]

Rist, J.M.: Augustine on free will and predestination. — JThSt N.S. XX, 1969, 420—447.

Jay, Pierre: Saint Augustin et la doctrine du purgatoire. – RechThAncMéd XXXVI, 1969, 17—30.

Meyendorff, J(ean): Le christ dans la théologie byzantine. — P: Ed. du Cerf (1969). 299 p. = Bibliothèque œcuménique II; F 36,—.

Weingart, Richard E.: The logic of divine love. A critical analysis of the soteriology of Peter **Abaelard**. — Oxf: Clarendon Pr. 1970. XIV, 220 p.; sh 50/—.

Miszka, Georg: Das Bild der Kirche bei **Johannes** von **Salisbury**. — Bonn: Röhrscheid 1970. 240 S. = Bonner historische Forschungen XXXIV; kart. DM 29,— [Diss., Bonn]

Fries, Albert, CSSR: Hoffnung und Heilsgewißheit bei **Thomas** von **Aquino**. – Studia moralia VII, 1969, 131–236; p. 265–305: Boelaars, H., CSSR: La «Teologia della speranza» di Jürgen **Moltmann**.

Grocholl, Wolfgang: Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre **Landulfs** von **Neapel**. Edition und dogmengeschichtliche Untersuchung. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. XVIII, 236 S. = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät = Veröffentl. des Grabmann-Institutes N.F. IX; brosch. DM 24,– [Diss., München]

Salaverri, Joaquín, SJ: Norma dogmática de interpretación bíblica. — EstEcl XLV, 1970, 317—338; p. 339—358: Beumer, Johannes, SJ: Die dogmatische Konstitution «Pastor aeternus» und ihr Rückgriff auf die Theologie der Vorzeit; S. 359—399: Armendariz, Luis, SJ: Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación.

Thils, Gustave: L'infaillibilité pontificale. Source, conditions, limites. – Gembloux: Duculot (1969). XIII, 265 p. = Recherches et synthèses. Section de dogme; BF 350,—.

Citrini, Tullio: Gesù Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica. — Venegono Inf. ‹Varese›: Ed. «La Scuola Cattolica» 1969. 416 p. = Hildephonsiana X; Lire 4000.

Jarque i Jutglar, Joan E.: Foi en l'homme. L'apologétique de **Teilhard** de **Chardin**. — (P:) Desclée (1969). 300 p.; F 29,— [Diss., Freiburg/S]

Kouwenhoven, H.J.: Simul iustus et peccator in de nieuwe rooms-katholieke theologie. – Delft: Meinema 1969. 215 blz.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Weber, Edmund: Johann **Arndts** Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung. – Marburg/Lahn: Elwert 1969. IV, 254 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M. II; kart. DM 14,— [Diss., Marburg]

La liberté religieuse en **Espagne**. — Istina XIV, 1969, 308—341.
Fahlbusch, Erwin: Theologie der Religionen. Überblick zu einem Thema römisch-katholischer Theologie. — KerDogm XV, 1969, 73—86.
Schreiner, Peter: Roman catholic theology and non-christian religion. — Journal of ecumenical studies VI, 1969, 376—399.
Kösters, Reinhard: Dogma und Bekenntnis bei Gerhard **Ebeling**. Zur kontrovers-theologischen Problematik des Begriffs der kirchlichen Lehre. — CathMstr XXIV, 1970, 51—66.
Müller, Otfried: Die päpstliche **Unfehlbarkeit** nach den Aussagen des ersten und zweiten Vatikanischen Konzils. Eine ökumenische Darstellung. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam . . ., Lpz 1969, 339—370.
Farantos, Megas: Der päpstliche Primat im Glauben und im Dialog aus orthodoxer Sicht. — IntKirchlZ LX, 1970, 101—123.
Leuner, H(einz) David: Religiöses Denken im Judentum des 20. Jahrhunderts. — Wupp: Brockhaus (1969). 93 S. = Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung I; kart. DM 5,80.
Härtel, Hans-Joachim: Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan **Prokopovič**. — Wü: Augustinus-Verl. 1970. 244 S. = Das östliche Christentum. N. F. XXIII; kart. DM 61,50 [Diss., Würzburg]
Les Églises orientales catholiques. Décret «Orientalium ecclesiarum». Texte latin et traduction française. Commentaire par Neophytos Edelby et Ignace Dick. — P: Ed. du Cerf (1970). 507 p. = Unam sanctam LXXVI; F 54,—.
Müller, C. Detlef G.: Die Theologie der **syrischen** Kirche. — Kyrios N. F. IX, 1969, 83—108. 129—152.
Hughes, John Jay: Stewards of the Lords. A reappraisal of **Anglican** order. – Lo and Sydney: Sheed and Ward (1970). XV, 352 p.; sh 84/—.
Echlin, Edward P.: The validity of Anglican orders. – Journal of ecumenical studies VII, 1970, 266—281.
Schmidt-Clausen, Kurt: Reformation als ökumenisches Ereignis. Reden und Aufsätze zu Themen der ökumenischen Bewegung. — B, Hbg: Lutherisches Verlagshaus (1970). 330 S.; Lw. DM 32,—.
Bartning, Gerhard: Toleranz als Konkordanz. Vom Anfang ökumenischen Bewußtseins bei **Nikolaus** von **Kues**. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs . . ., Ffm u. Stu (1969), 61—88.
The ecumenical advance. A history of the **ecumenical movement**. Vol. II: **1948—1968**. Ed. by Harold E. Fey. — Lo: SPCK 1970. XVII, 524 p.; sh 65,—.
Frieling, Reinhard: Ökumene in Deutschland. Ein Handbuch der interkonfessionellen Zusammenarbeit in der Bundesrepublik. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 236 S.; kart. DM 19,80.
Grillmeier, Alois, SJ: Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 321—352.
Thaning, Kaj: Die **dänische** Volkskirche im ökumenischen Zusammenhang. – Dem Menschen zugute . . . Götz Harbsmeier zum 60. Geburtstag, Mchn 1970, 50–63; S. 64–74: Kristensen, Jørgen: Ist die dänische Volkskirche eine bürgerliche Einrichtung?
Igartua, Juan M., SJ: La esperanza ecuménica de la Iglesia. Un rebaño y un pastor. Textos y estudios. I—II. — Madr: Ed. Católica 1970. XVI, 727 p.; XI, 707 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCV/CCCVI; pes 360,—.
Reitz, Rüdiger: Konkrete Ansätze der Kirchenreform in der Ökumene. — OekRu XVIII, 1969, 222—246.

VIII. Moraltheologie

Wasselynck, René: La présence des Moralia de s. **Grégoire** le **Grand** dans les ouvrages de morale du **XII**e siècle. — RechThAncMéd XXXV, 1968, 197—240; XXXVI, 1969, 31—45.
Batany, Jean: Les convers chez quelques moralistes des **XII**e et **XIII**e siècles. — Cît XX, 1969, 241—259.
Guindon, André, OMI: La «crainte honteuse» selon **Thomas** d'**Aquin**. — RThom, A. LXXVII = T. LXIX, 1969, 589—623.
Schlegelberger, Bruno, SJ: Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen **seit Alphons** von **Liguori**. – Remscheid: Verl. der St.-Paulus-Mission (1970). 243 S.
Erburu, Miguel, OFMCap: Valor del precepto en la historia de la moral. Pensamiento de los teólogos de la edad moderna. – Apol XLII, 1969, 727—820.
Gründel, Johannes — Hendrik van Oyen: Ethik ohne **Normen**? Zu den Weisungen des Evangeliums. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 135 S. = Ökumenische Forschungen. Erg.de Abt.: Kleine ökumenische Schriften IV; kart. DM 13,50.
Moral braucht Normen. Neue Kriterien. Hrsg. von Felix Schlösser. Mit Beitr. von Diego Arenhoevel [u. a.] — Limbg: Lahn-Verl. (1970). 181 S. = Offene Gemeinde X; kart. DM 14,50; S. 11—28: Arenhoevel, Diego: Göttliches und menschliches Gesetz: S. 29—49: Kratz, Michael: Sittliche Normen der Völker — Außerchristliches Moralverständnis; S. 51—75: Meyer, Gerbert: Anthropologische Überlegungen zum Normenproblem; S. 77–100: Lück, Ulrich: Die Funktion des Gewissens; S. 101–132: Müller, Heinz-Joachim: Moralverkündigung und Normenbegründung unter bes. Berücks. des Sexualverhaltens; S. 135–162: Strätling, Barthold: Lieben vor der Ehe? Zur Frage vorehelicher Sexualbeziehungen; S. 163—181: Schlösser, Felix: Moralverkündigung heute.
Antolí Guarch, Miguel: El principio fundamental de la teología moral. — RevEspTeol XXX, 1970, 39—52.
Schüller, Bruno, SJ: Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 526—550.
Kramer, Hans: Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie. — Wü: Echter-Verl. (1970). 200 S.; kart. DM 28,— [Diss., Freiburg/B]
Visser, Giovanni, CSSR: La coscienza fonte creativa di moralità. – Doctor communis XXII, 1969, 261—273; p. 275—286: Gogliolo, L.: Creatività umana e legge morale.
Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: Ethik des Politischen — Erbe und Auftrag. Der Ansatz der politischen Ethik und Sozialethik im Konflikt zwischen „Ordnungstheologie" und der Parole „Königsherrschaft Jesu Christi". — UnSa XXIV, 1969, 79—101.
Elsässer, Antonellus: Die persönliche **Intimsphäre**. Gefährdung und Schutz. — Augsb: Winfried-Werk (1969). 127 S. = Christliches Leben heute V; DM 5,40.
Hübner, Jürgen: Die ethische Problematik der Experimentalmedizin. — Wege zum Menschen XXI, 1969, 385—396.
Seelhammer, Nikolaus: Moraltheologische Überlegungen zum Problem der **Organübertragung** und Manipulation am Menschen. – TrThZ LXXVIII, 1969, 372—382.
Pour relire **Humanae Vitae**. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques par Philippe Delhaye, Jan Grootaers et Gustave Thils. – (Gembloux:) Duculot (1970). 66*, 241 p.
Zalba, Marcellinus, SJ: Applicatio encyclicae «Humanae vitae» apud Conferentias episcopales. — PerMorCanLit LIX, 1970, 371—413.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Wanke, Otto: **Duns Skotus** als Naturrechtslehrer. – Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam . . ., Lpz 1969, 199—231; [s. a.:] Thesen zur Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus. — WissWeish XXXII, 1969, 197—218.
Sorgenfrei, Helmut: Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „**Rerum Novarum**". — Hdlbg: Kerle; Löwen: Nauwelaerts (1970). 230 S. = Sammlung politeia XXV; kart. DM 27,90.
Burger, Herbert: Politik und politische Ethik bei F. W. **Foerster**. — Bonn: Bouvier 1969. VIII, 136 S. = Schriften zur Rechtslehre und Politik LX; DM 19,80.
Weber, Hartmut: Theologie, Gesellschaft, Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 440 S.; Lw. DM 35,—.
Das Humanum und die christliche Sozialethik. Referate u. Diskussion auf der Gemeinsamen Studientagung Evang. u. Kath. Sozialethiker am 30. u. 31. Mai 1969 in Mönchengladbach. Hrsg. v. Anton Rauscher. — Köln: Bachem (1970). 216 S. = Veröffentlichungen der kath. Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.
Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung. Hrsg. [von] Trutz Rendtorff [u.] Arthur Rich. (Zum 70. Geburtstag von Heinz-Dietrich **Wendland**.) — (Hbg:) Furche-Verl.; Zü: Zwingli-Verl. (1970). 336 S.; Lw. DM 28,–; S. 333–336: Bibliographie Heinz-Dietrich Wendland. ‹Forts. der Bibliographie in: Spannungsfelder der evang. Soziallehre, Hbg 1960, S. 295–300.›
Rich, Arthur: Aufrisse. Vorarbeiten zum sozialethischen Denken. ([Festschrift] zum 60. Geburtstag von Arthur Rich. Hrsg.: Hans ten Doornkaat Koolman.) — Zü: Zwingli-Verl. (1970). 248 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich IV; geb. sfr 28,—; S. 237—247: Bibliographie der Publikationen von Arthur Rich.
Geyer, Hans-Georg - Hans-Norbert Janowski - Alfred Schmidt: Theologie und Soziologie. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 126 S.; kart DM 7,80.
Dokumente zur christlichen Demokratie. Deutschland, Österreich, Schweiz. Bearb. u. eingel. von Albert Baumhauer [u. a.] – [Wesseling:] Politische Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung für pol. Bildung u. Studienförderung (1969). XVI, 741 S. = Handbücher der Politischen Akademie Eichholz II.
Roegele, Otto Bernhard: Krise oder Wachstum? Zu Gegenwartsfragen des deutschen **Katholizismus**. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1970). 140 S.; Lw. DM 12,60.
Gesellschaftliche Herausforderung des Christentums. Vom Kulturprotestantismus zur Theologie der Revolution. Eine Sendereihe des Deutschlandfunks. Hrsg. von Wilhelm Schmidt. — Mchn: Claudius-Verl. (1970). 137 S.; kart. DM 7,—.
Schick, Manfred: Kulturprotestantismus und soziale Frage. – Tü: Mohr 1970. 187 S. = Tübinger wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen X; kart. DM 29,—.
Schmitt, Karl: Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie. — B: Duncker & Humblot (1970). 126 S.; kart. DM 16,60.
Streit um das politische Mandat der Kirche. [Von] Karlmann Beyschlag [u. a.] — Hbg: Reich (1969). 103 S. = Evangelische Zeitstimmen XLIX/L; kart. DM 6,—.
Maier, Hans: Kritik der politischen Theologie. — (Eins:) Johannes-Verl. (1970). 103 S. = Kriterien XX; kart. DM 5,—.
Shaull, Richard: Befreiung durch Veränderung. Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1970). 249 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge III; kart. DM 16,50.
Der Friedensdienst der Christen. Beiträge zu einer Ethik des Friedens. Hrsg. v. Werner Danielsmeyer. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1970). 128 S.; kart. DM 12,80.
Coste, René: Gewalt und Frieden (Dynamique de la paix, dt.) Die Aktionen des Friedens gegen die Systeme der Gewalt. – Tr: Paulinus-Verl. 1970. 196 S.; kart. DM 15,80.

X. Kirchenrecht

D'Ercole, Josephus: De institutis Populi Dei biblica et patristica monumenta collegit et digessit Josephus d'Ercole. Vol. I: Israel. Vol. II: Ecclesia in Novo Testamento. — R (1968: Cristen tipogr.-offset.) XXXIX, 413 p.; p. 419—902. = Communio VII/VIII.

Fahrnberger, Gerhard: **Bischofsamt** und **Priestertum** in den Diskussionen des Konzils von **Trient**. Eine rechtstheologische Untersuchung. – Wien: Herder (1970). 130 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXX; kart. DM 11,20.

Nothum, Alfred, SCJ: La rémunération du travail inhérent aux fonctions spirituelles et la simonie de droit divin. – R: Libr. Ed. dell' Univ. Gregoriana 1969. XX, 262 p. = AnalGreg CLXXVI = Ser. fac. iuris canonici: sectio B, n. XXVII; Lire 3500.

Llamazares Fernández, Dionisio: Sacramento-iglesia-derecho en el pensamiento de R. **Sohm**. Prólogo de Alfonso Prieto Prieto. – Oviedo: Publ. del Instituto de Estudios Jurídicos 1969. XX, 351 p. = Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos VI; pes 250,– [Diss., Oviedo]

Cabreros de Anta, M(arcelino), CMF: La "Ecclesia Iuris" en el Vaticano II. — Salm XVI, 1969, 509—531.

Ferrara, Vincenzo: Il sinodo dei vescovi tra ipotesi e realtà. Natura teologico-giuridica del sinodo dei vescovi nel magistero di Paolo VI e nella dottrina conciliare. – Apol XLII, 1969, 491–556.

Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati. — (CdV:) Typ. Polygl. Vaticanis 1970. XXXIV, 754 p. = Pontificia commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo.

Bertrams, Wilhelm, SJ: Quaestiones fundamentales iuris canonici. — R: Libr. Ed. Univ. Gregoriana 1969. 686 p.; Lire 8000.

Piola, Andrea: Scritti di diritto ecclesiastico e canonico. — Mil: Giuffrè 1969. IX, 297 p. = Collana degli Annali della facoltà di giurisprudenza dell' Univ. di Genova XVII; Lire 3000.

Composta, Mario: Indicazioni e incidenze storiche per una teologia del diritto. — Sales XXXII, 1970, 239—282.

Mörsdorf, Nicolaus: Munus regendi et potestas iurisdictionis. — Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati, (CdV) 1970, 199—211; p. 212—220: Fransen, Gérard: Jurisdiction et pouvoir législatif; p. 221–238: Herranz, Iulianus: De principio legalitatis in exercitio potestatis ecclesiasticae; p. 239—247: Souto, Ioseph Antonio: El «munus regendi» como función y como poder; p. 251–261: McManus, Frederick R.: The internal forum; p. 262—268: Ciprotti, Pius: Potestas iurisdictionis fori interni et productio iuris in Ecclesia; p. 269—294: Mostaza Rodríguez, Antonius: De foro interno iuxta canonistas postridentinos.

May, Georg: Die **deutsche Bischofskonferenz** nach ihrer Neuordnung. — AkKR CXXXVIII, 1969, 405—461.

Heinemann, Heribert: Mitbestimmung der Gemeinde bei der Besetzung des Pfarramtes? ‹Kanonistische Erwägung zu **c. 455** CIC›. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien..., Essen 1970, 263—288.

Pennington, M. Basil, OCSO: Renovationis causam: Instruction on the renewal of religious formation. A practical commentary. — Studia canonica III, 1969, 107—124.

Martín Avedillo, José-Antonio, OFM: El bautismo de los niños según las fuentes del Código. – Anton XLIV, 1969, 512–541.

De matrimonio coniectanea. [Auctoribus] Wilhelmus Bertrams [e. a.] — R: Univ. Gregoriana Ed. 1970. VIII, 967 p.; Lire 12 000.

Verheiratet und doch nicht verheiratet? Beiträge zur Problematik der nicht katholisch geschlossenen Ehen von Katholiken. Hrsg. u. kommentiert von Hans Heimerl. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 218 S. = Theologie konkret; kart. DM 17,20.

Navarrete, Urbanus, SJ: De notione et effectibus **consumationis** matrimonii. — PerMorCanLit LIX, 1970, 619—660.

Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden? Hrsg. von Norbert Wetzel. — Mz: Grünewald-Verl. (1970). 302 S.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Praxis ecclesiae. Praktische Theologie als Hermeneutik, Katechetik und Homiletik im Dienste der Kirche. Kurt **Frör** zum 65. Geburtstag am 10. Oktober 1970. In Verb. mit Rudolf Bohren und Manfred Seitz hrsg. von Dietrich Stollberg. — (Mchn:) Kaiser Verl. (1970). 397 S. = Studien zur praktischen Theologie IX; kart. DM 28,—; S. 390—397: Kerschbaum, Peter: Bibliographie Kurt Frör.

Praktisches Theologisches Handbuch. Hrsg. von Gert Otto. — (Hbg:) Furche-Verl. (1970). 532 S.; Lw. DM 58,—.

Wulf, Hans: Wege zur **Seelsorge**. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1970). 196 S.

Scharrer, Josef, [u.] Eberhard Löcher: Kontakte oder Konflikte? Seelsorge vor der Entscheidung. — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1970. 111 S. mit Abb. = Theologische Brennpunkte XXV; DM 9,80.

Fendt, Leonhard: **Homiletik**. 2. Aufl. Neu bearb. von Bernhard Klaus. — B: de Gruyter 1970. X, 147 S. = de Gruyter-Lehrbuch; DM 16,—.

Handbuch der Verkündigung. Hrsg. von Bruno Dreher, Norbert Greinacher, Ferdinand Klostermann. Bd I–II. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 414 S., 351 S.; Lw. DM 108,—.

Pöggeler, Franz: Konkrete Verkündigung. Methoden des pastoralen Wortdienstes. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1970). 275 S.; Lw. DM 28,—.

Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation. Hrsg. von Peter Cornehl [u.] Hans-Eckehard Bahr. – Hbg: Furche-Verl. (1970). 262 S. = Konkretionen VIII; kart. DM 12,80.

Die Fremdsprache der Predigt. Kommunikationsbarrieren der religiösen Mitteilung. Hrsg. von Günter Biemer mit Beitr. von Günter Biemer [u. a.] — Düs: Patmos-Verl. (1970). 104 S.; kart. DM 9,80.

Seitz, Manfred: Brauchen wir eine neue Predigt? — Praxis ecclesiae. Praktische Theologie als Hermeneutik, Katechetik u. Homiletik im Dienste der Kirche..., (Mchn 1970), 281–294; S. 295–321: Riess, Richard: Zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers; S. 342—372: Klaus, Bernhard: Erwägungen zur Weihnachtspredigt über Lukas 2, 1—20; S. 373—390: Gräßmann, Frithjof: Die Bergpredigt in der Bibelwoche.

Lorenz, Heinz: Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Verkündigung. — EvTh XXX, 1970, 201—223; S. 627—642: Josuttis, Manfred: Über den Predigteinfall.

Religionsunterricht und Gesellschaft. Plädoyer für die Freiheit. Hrsg. von Dietrich Zilleßen. — Düs: Patmos-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 181 S.; kart. DM 12,80.

Grosch, Heinz: Die Rede von der Religion und der Unterricht, oder: Zum Dilemma des Religionsunterrichts und seiner Stellung in der öffentlichen Schule. — EvTh XXX, 1970, 609—623.

Kittel, Helmuth: Freiheit zur Sache. Eine Streitschrift zum Religionsunterricht. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 95 S.; kart. DM 9,80.

(Beck, Eleonore:) Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel «Reich Gottes». Hrsg. von Hubert Fischer. Verfaßt von Eleonore Beck u. Gabriele Miller. Bd III. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 355 S.

Spiegel, Josef F.: Das Kind und die Bibel. Zur Hermeneutik und Didaktik des Bibelunterrichts in der **Vorschul-** und **Anfangsklasse**. — Bergen-Enkheim bei Ffm: Kaffke 1970. 131 S. = Theologische Brennpunkte XXVI/XXVII; kart. DM 12,80.

Neue Schwerpunkte der Katechese in der **Volksschule**. Veröffentlichungen österreichischer Religionspädagogen hrsg. von Hans Fink u. Edgar Josef Korherr. **Unterstufe**. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 319 S.; kart. DM 12,80.

Linnemann, Eta: Religionsunterricht in der **Grundschule**. Entwurf, Planung, Modelle. — Theologia practica V, 1970, 316—329; S. 329—333: Berg, Gerlinde: Kommentar.

Kaspar, Franz: Soziales Lernen im Religionsunterricht der **Oberstufe** weiterführender Schulen. Information, Kommunikation, Kooperation im gruppenpädagogischen Unterrichtsverfahren. — KatBl XCV, 1970, 641—661.

XII. Liturgik

Saxer, Victor: Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique. — CdV: Pontificio Istituto di Archeol. Cristiana 1969. XXXIV, 450 p. = Studi di antichità cristiana XXIX; Lire 7500.

Hänggi, Anton — Alfons Schönherr: Sacramentarium **Rhenaugiense**. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich. — Frb/S: Universitäts-Verl. 1970. XVI, 431 S., 4 Taf. = Spicilegium Friburgense XV; sfr 53,—.

Opfermann, Bernhard: Das Meßformular vom Fest des heiligen **Mauritius**. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- u. Klostergeschichte XI, Lpz (1969), 192—213; S. 276—289: Das Magdeburger Missale des späten Mittelalters.

Niederdeutsche **Brevier**texte des **14.** Jahrhunderts aus **Westfalen**. Untersucht u. hrsg. von Erik Rooth. — Sthlm: Almqvist & Wiksell (1969). CXCI, 183 p., 2 pl. = Kungl. Vitterhets historie och antikvitets Akademiens Handlingar. Filol.-filos. serien XI; skr 40,—.

The Bridgettine **breviary** of **Syon** abbey. From the ms. with English rubrics F. 4. II at Magdalene College Cambridge. Ed. by A. Jefferies Collins. — Worcester 1969 (:Stanbrook Abbey Pr.) LVI, 164 p. = Henry Bradshaw society XCVI.

The manual from **Notmark**. Gl. kgl. Saml. 3453, 8°. Ed. by Knud Ottosen. — Kbhvn: Gad 1970. 123 p., 4 pl. = Bibliotheca liturgica Danica. Ser. latina I; dcr 27,—.

Jagger, Peter J.: Christian **initiation 1552—1969**. Rites of baptismal confirmation since the reformation period. — Lo: SPCK 1970. XIX, 323 p. = Alcuin club collections LII; sh 70/—.

Manzanares Marijuan, Julio: Liturgia y descentralización en el Concilio Vaticano II. Las conferencias episcopales eje de la reforma litúrgica conciliar. — R: Univ. Gregoriana Ed. 1970. XXVIII, 267 p. = AnalGreg CLXXVII = Series fac. iuris can.: sectio B., n. XXVIII; Lire 4200.

Bavel, T. J. van, OSA: Christus' aanwezigheid in liturgie en sacrament. — QuestLit L, 1970, 175—194.

Lengeling, Josef: Liturgia **horarum**. Zur Neuordnung des kirchlichen Stundengebets. — LJ XX, 1970, 141—160. 231—249.

L'«oggi» della parola di Dio nella liturgia. Mariano Magressi, OSB e collaboratori. Quaderni di Rivista liturgica n. 10. – To-Leumann: Elle Di Ci (1969). 291 p.; Lire 1500.

Jungmann, Josef Andreas, SJ: Messe in Gottes Volk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum solemnia. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 125 S.; kart. DM 10,—.

Il nuovo rito della messa. Testo e commento. [Di] I(nos) Biffi [e. a.] Quaderni di Rivista liturgica n. 12. – To-Leumann: Elle Di Ci (1969). 279 p.; Lire 1500.

Nikolasch, Franz: Zur Einführung der erneuerten Römischen Meßordnung im deutschen Sprachraum. — LJ XX, 1970, 193—208; S. 209—215: Amon, Karl: Hochamtsregel und neuer Meßordo.

Pistoria, Alessandro, CM: Il «Procœmium» e le modifiche della «Institutio generalis». — EphLit LXXXIV, 1970, 241—248; p. 249—274: Braga, Carlo, CM: Il nuovo Messale Romano; p. 275—298: Augé, Matias, CMF: Le collette del Proprio del Tempo nel nuovo Messale; p. 299—322: Raffa, Vincenzo, FDP: Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo nel nuovo Messale; p. 323—341: Ferretti, Walter: Le orazioni «post communionem» de tempore nel nuovo Messale Romano; p. 342–350: Brandolini, Lucca, CM: L'«ordo antiphonarum» del nuovo Messale.

Roguet, A.-M.: Purifications à la messe et désacralisation. – MaisD CIII, 1970, 61—72; p. 73—85: Didier, Jean-Charles: Le ministre extraordinaire de la distribution de la communion. Note historique et théologique; p. 91–95: Mougeot, Louis: Quelques remarques en marge de l'instruction sur la communion sous les deux espèces.

Schulz, Hans-Joachim: Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete. — Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien, Essen 1970, 91–128.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Dörr, Friedrich: Gott, Engel, Mensch in der „Vision" des **Diadochus** von **Photike**. Philosophie im Dienste altchristlicher Mystik. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1969), 158—178.

Lagorio, Valerie M.: Pan-Brittonic hagiography and the Arthurian grail cycle. — Trad XXVI, 1970, 29—61.

Horálek, Karel: Zu den christlichen Legenden orientalischer Herkunft. — Das heidnische und christliche Slaventum ... = Annales Instituti Slavici V, Wiesb 1969, 81—98; S. 105—113: Filipović, Mil. S.: Die NAVI bei den Balkan-Slaven; S. 114—119: Romanska, Zwetana: Über bulgarische Volksdichtungen unter dem Einfluß eschatologischer Legenden; S. 120—125: Zečević, Slobodan: Heidnisch-christliche Symbiose einiger mythischer Wesen der serbischen Volkstradition; S. 126—131: Vargyas, Lajos: Ungarisch-slavische Beziehungen in Höllenfahrtlegenden.

Irblich, Eva: Die „**Vitae S. Wiboradae**". Ein Heiligen-Leben des **10.** Jahrhunderts als Zeitbild. – (St. Gallen: Fehr'sche Buchhandl. 1970.) 206 S., 6 Taf.; sfr 25,–; [s. a.:] Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees LXXXVIII, 1970.

D'Angers, Julien-Eymard, OFMCap: L'humanisme chrétien au XVIIe siècle: St. **François** de **Sales** et **Yves** de **Paris**. — La Haye: Nijhoff 1970. XXII, 194 p. = Archives internationales d'histoire des idées XXXI; hfl 32,40.

Ruano, Argimiro: Lógica y mística. La dimensión de razón, notificando lo trascendente, en **Teresa** de **Avila**. – Puerto Rico: Cuadernos de artes y ciencias 1970. 508 p. = Serie de estudios hispánicos I.

Duvivier, Roger: Le classement des témoins de la version A du «Cántico espiritual». — RAscMyst XLVI, 1970, 249—290.

Velasco Bayón, Balbino, OCarm: **Miguel** de la **Fuente** OCarm ‹1573—1625›. Ensayo crítico sobre su vida y su obra. — R: Institutum Carmelitanum 1970. 384 p. = Vacare Deo IV; Lire 4500.

Montorsi, Giambattista, OFM: I religiosi dopo il Vaticano II. — Bologna: Dehoniane (1970). 437 p. = Documenti: il Concilio Vaticano II/4; Lire 2400.

Acta capituli generalis specialis **Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum**, Romae a die 19 augusti ad 25 octobris 1968 celebrati. Vol. I: Capituli constitutio. Sessiones generales I—XXXI. Vol. II: Sessiones generales XXXII—LVIII. Allocutio Pauli PP. VI. Renovatarum constitutionum textus. Indices. — R: Curia Generalis O.F.M.Cap. 1969. XII, 459 p.; X, 485 p.

Durand, Alain, OP: Peiling naar de zin van het religieuze leven. — Tijdschrift voor theologie X, 1970, 231—258; blz. 258: Résumé: Recherche sur le sens de la vie religieuse.

Sudbrack, Josef: Motive, Modelle für ein Leben als Christ. Mit einem Vorwort von Sigurd Daecke. — (Stu:) Calwer; (Wü:) Echter (1970). 267 S.; kart. DM 14,—.

Lippert, Peter: **Frömmigkeit** auf dem Prüfstand. — Limburg: Lahn-Verl. (1970). 152 S. = Offene Gemeinde VIII; kart. DM 12,80.

Wege der **Meditation** heute. Informationen und Diskussion. Hrsg. von Ursula von Mangoldt. — Weilheim/Obb.: Barth (1970). 217 S.

Zink, Jörg: Wie wir **beten** können. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 277 S.

Fischer-Barnicol, Hans: Offenstand des Daseins. Zur Problematik eines mystischen Existenzials. — Salzburger Jahrbuch für Philosophie XII/XIII, 1968/69, 141—182.

Regli, Sigisbert, OFMCap: Das **Ordensleben** als Zeichen in der Kirche der Gegenwart. Eine pastoraltheologische Untersuchung. — Frb/S: Universitätsverl. (1970). XVI, 326 S. = Criteria I; sfr 35,–.

Tillard, J.M.R., OP: La pauvreté religieuse. — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 806—848. 906—941.

O'Mahony, Brendan, OFMCap: Franciscan poverty yesterday and today. — Laurentianum X, 1969, 37—64.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Orientamenti dell'Arte Sacra dopo il Vaticano II. A cura di Giovanni Fallani. — (Bergamo:) Minerva Italica (1969). 644 p.; Lire 10 000.

Saecularia **Petri** et **Pauli** offerti da B. M. Apollonj Ghetti [e. a.] Conferenze per il centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo tenute nel Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. — CdV: Pont. Ist. di Archeol. crist. 1969. 323 p. = Studi di antichità cristiana XXVIII; Lire 9500,—; [cont. e. a.:] p. 7—34: Ghetti, B. M. Apollonj: Le basiliche cimiteriali degli apostoli Pietro e Paolo a Roma (31 fig.); p. 35—84: Bruyne, L. de: L'iconographie des apôtres Pierre et Paul dans une lumière nouvelle (16 fig.); p. 85—103: Dumeige, G., SJ: Personne ou personnage de saint Pierre dans les apocryphes pétriniens?; p. 105—128: Fasola, U. M.: «Natale Petri de cathedra» e la memoria di s. Pietro nella regione Salario-Nomentana (7 fig.); p. 129—148: Ferrua, A., SJ: Memorie dei ss. Pietro e Paolo nell'epigrafia (9 fig.); p. 149—197: Josi, Enrico: La venerazione degli apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico (6 fig.); p. 241—323: Testini, P.: L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette «arti minori» (32 fig.).

Ferrua, Antonino, SJ: Una nuova regione della catacomba dei ss. **Marcellino** e **Pietro**. — RivArchChr XLIV, 1969, 29—78; XLVI, 1970, 7—83.

Recio, Alejandro, OFM: Los primeros diseños de **sarcófagos** cristianos de Roma y el nuevo «Repertorium» de los mismos. – Anton XLIV, 1969, 485—511; 7 fig.

Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: Zur Ikonographie des bethlehemitischen Kindermordes in der frühchristlichen Kunst ‹mit 2 Abb. im Text u. 5 Taf.› — JbAntChr XI/XII, 1968/69, Mstr (1970), 104—115.

Corbo, V.: La basilica del S. **Sepolcro** a **Gerusalemme**. — Studii biblici franciscani. Liber annuus XIX, 1969, 65—144; 42 fig., 7 tav.; p. 145—167: Saller, Sylvester, OFM: The work of bishop **John** of **Madaba** in the light of recent discoveries (15 fig.).

Feld, Otto: Mittelbyzantinische Sarkophage. – RömQu LXV, 1970, 158—184; 10 Taf.

Christern, Jürgen: **Emporenkirche** in **Nordafrika**. — Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christl. Archäologie, Trier 5-11 Sept. 1965, 407—426; Taf. 189—210; S. 427—446: Cibulka, Josef: Die Kirchenbauten des **9.** Jahrhunderts in **Großmähren**; Taf. 211—214; S. 447—463: Coüasnon, Charles, OP: Analyse des éléments du **IVe** siècle conservés dans la basilique du S. **Sépulcre** à **Jérusalem**; pl. 215—222.

Fink, Josef: Der **Mars-Camulus-Stein** in der Pfarrkirche zu **Rindern**. Röm. Denkmal u. christl. Altar. — (Kevelaer:) Butzon u. Bercker (1970). 80 S. mit Abb. u. 1 Kt., 16 S. Abb.; Lw. DM 16,80.

Schmitt, Annegrit: Die Apokalypse des **Robert** von **Anjou**. — Pantheon XXVIII, 1970, 475—503.

Wibiral, Norbert und Benno Ulm: Die Wegkapelle „Hohes Kreuz" in **Mondsee** und ihre künstlerische Ausstattung. – Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege XXIV, 1970, 1—26.

Poensgen, Georg: Das Werk des **Jodocus** a **Winghe**. — Pantheon XXVIII, 1970, 504—515.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Dr. Johann Auer, Sinzing üb. Regensburg, Bergstr. 21; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Paderborn, Kamp 6; Dr. Johannes Chrysostomus OSB, Niederalteich b. Deggendorf/Ndb.; Prof. Dr. Ernst Dassmann, Bonn, Alftererstr. 27; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Würzburg, Berliner Platz 8; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Paderborn, Leostr. 19; Dr. Isnard Frank OP, Walberberg (Kr. Bonn); Prof. Dr. Heinrich Gross, Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Dr. Alois Guggenberger CssR, Gars üb. Wasserbug/Inn, Kirchplatz 65; Prof. Dr. Paul Hacker, Münster, Besselweg 14; Dr. Klaus Haendler, Münster, Nienborgweg 39; Doz. Dr. Peter Knauer SJ, Berlin 19, Neue Kantstr. 1; Dr. Dr. Paul Krüger, Haus Kannen üb. Amelsbüren b. Münster; Frau Veronika Kubina, Freiburg i. Br., Mozartstr. 20; Lic. theol. Karl Löning, Münster, Wilhelmstr. 63; Dr. Theodor Maas-Ewerd, Bösensell üb. Münster, Kirchplatz 5; Johannes Möllerfeld SJ, Frankfurt 1, Elsheimerstr. 9; Prof. Dr. Otto H. Pesch OP, Walberberg (Kr. Bonn); Doz. Dr. Dr. Rudolf Pesch, Freiburg i. Br., Erwinstr. 72; Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Trier, Auf der Jüngt 1; Priv. Doz. Dr. Wolfgang Richter, München 90, Balanstr. 101, I; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, Freiburg i. Br., Poststr. 9; Lic. theol. Anselm Roth OSB, Gerleve üb. Coesfeld; Hans-Jörg Rüther, Olpe-Sondern/Biggesee; Franz-Hitze-Str. 1; Dr. Franz Josef Schierse, Hausen b. Linz/Rh., Mahlbergstr. 14; Prof. D. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Franz-Martin Schmölz, Salzburg, Mönchsberg 2a; Prof. Dr. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Prof. Dr. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Dr. Eberhard Simons, München 22, Kaulbachstr. 29; Franz-Josef Steinmetz SJ, München 19, Zuccalistr. 16; Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. Wilhelm Thüsing, Münster, Breite Gasse 27; Dr. Luc Verheijen OSA, Paris XVe, Rue de Javel 159; Dr. Alejandro de Villalmonte OFMCap, Salamanca, Ramón y Cajal 3; Dr. Hermann J. Vogt, Waldorf üb. Remagen, Hauptstr. 10; Dr. Alois Winter, Mainz, Am Rosengarten 7; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup üb. Münster, Von-Bodelschwingh-Straße 31b; Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, Tübingen, Mörikestr. 8; Lic. theol. Erich Zenger, Versbach üb. Würzburg, Würzburger Str. 76/27.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Z 70/3074