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 X[e] 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 XII^e siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs; p. 346—389: Huyghebaert, Nicolas: Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e 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.