Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1970** **66. Jahrgang**

Säkularisation und Utopie.
Von Walter Warnach, Köln-Lindenthal.

Fuchs, Marburger Hermeneutik (Welte)

Langerbeck: Aufsätze zur Gnosis (Prümm)

Was glauben die Deutschen? Hrsg. von Werner Harenberg (Ritter)

Heislbetz: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen (A.-Th. Khoury)

Allard: Textes Apologétiques de Guwainī (m. 478/1085) (Freimark)

Wirth: Imperialistische Übersee- und Misssionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas (Hang)

Frör: Wege zur Schriftauslegung (Eising)

Bright: Geschichte Israels (Eising)

Rudolph: Hosea (Cazelles)

van Dülmen: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (K. Berger)

Brox: Der Glaube als Weg (J. B. Bauer)

Lehmann: Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift (J. Kremer)

Veilleux: La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle (S. Frank)

Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert u. M. D. Knowles, Bd III: Reformation und Gegenreformation. H. Tüchle unter Mitarbeit von C. A. Bouman für die Geschichte der orientalischen Kirchen (Wittstadt)

—: Bd IV: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. L. J. Rogier: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution; G. de Bertier de Sauvigny: Die Kirche im Zeitalter der Restauration; unter Mitarbeit von J. Hajjar für die Geschichte der orientalischen Kirchen (Wittstadt)

Horstkötter: Die Anfänge des Prämonstratenserstiftes Hamborn und seine Entwicklung im ersten Jahrhundert seines Bestehens (Huber)

Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorischen" bei Martin Luther. Mit Beiträgen von J. Lortz und R. Bäumer (Wittstadt)

Ziegler: Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit, dargestellt an Hand der Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation (P. Becker)

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von Josef Oswald. Bd X (Sydow)

Vetter: Personale Anthropologie (Dempf)

Die Problematik von Raum und Zeit (Schiffers)

Schöpf: Wahrheit und Wissen (Andresen)

De Lubac: Die Kirche (Karrer)

Schmaus: Der Glaube der Kirche (Finkenzeller)

Schulte: Theologie und Heilsgeschehen (Welte)

Ullrich: Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz (Hödl)

Hayes: The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta (Hödl)

Schützeichel: Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton (Seybold)

Scholl: Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin (Ganoczy)

Kwant: Soziale und personale Existenz (Ermecke)

Müller: Grundlagen der katholischen Sexualethik (Teichtweier)

Varga: Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz (Graef)

Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln (W. Weber)

Mitbestimmung? Beiträge zur Problematik der paritätischen Mitbestimmung in der Wirtschaft. Hrsg. von Goetz Briefs (W. Weber)

Nawroth: Zur Sinnerfüllung der Marktwirtschaft (Andreae)

Murphy u. MacEoin: Synode '67 (W. Böckenförde)

Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit. Weihnachts-Seelsorgertagung in Wien 1967. Hrsg. von Erwin Hesse u. Helmut Erharter (Grothues)

Niggemann: Das Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung bis 1933 (Scherer)

Meyer: Luther und die Messe (Averbeck)

Hinweise

Jesus and the Historian. Written in Honor of Ernest Cadman Colwell, ed. by F. Thomas Trotter (W. Pesch)

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Joseph Krautscheid u. Heiner Marré (K. Richter)

Zoepfl: Johannes Evangelist Wagner (Tellen)

Kolping: In Memoriam Arnold Rademacher (Bolley)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Säkularisation und Utopie*

Von Walter Warnach, Köln-Lindenthal

Die Festschrift für den Heidelberger Staatsrechtler Ernst Forsthoff darf als ein Symposion im genauen Sinne des Wortes gelten: Ein deutlich abgestecktes Problemfeld wird aus dem Sichtwinkel verschiedener Wissenschaften angeleuchtet. Was so zustande gekommen ist, kann Beispielwert für Formen interdisziplinärer Zusammenarbeit beanspruchen. Daß ein großer Teil der Beiträge aus Referaten am Ebracher Ferienseminar hervorgegangen ist, erklärt die Einheitlichkeit der Themenstellung nur äußerlich. Den tieferen Grund hat wohl H. Barion ausgesprochen, wenn er in der „Exposition" seines Beitrags über „das konziliare Utopia" die „ausstrahlende Kraft" rühmt, die von den Arbeiten Forsthoffs auf die „Nachbargebiete" übergreift (191). Diese Ausstrahlung kommt nun in den Beiträgen als die wohl angemessenste Form der Huldigung an den verehrten Gelehrten zurück.

Mit dem Titel „Säkularisation und Utopie" sind nur die beiden Brennpunkte angegeben, von denen her sich die entscheidenden Momente des hier angegangenen Problembereichs bestimmen lassen. „Säkularisation" bezeichnet den geschichtlichen Vorgang, der die „Utopie" als bewegenden Faktor unserer heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit im Gefolge hat. Aus der Zuordnung beider Momente ergibt sich ein ganzer Fächer von Problemen, die ihre Relevanz auf den verschiedenen Interpretationsebenen, der gesellschaftlichen, politischen, anthropologischen, philosophischen und schließlich theologischen haben. Bemerkenswert ist, daß keine der Perspektiven für sich allein die volle Problemsicht eröffnet, daß diese sich vielmehr erst aus der Konvergenz aller erschließt, – eine sehr instruktive Erfahrung, die erweist, daß keine dieser Interpretationsmöglichkeiten, auch nicht die philosophische oder die theologische, unangefochten das Privileg der letztgültigen

* Ebracher Studien – Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Mit Beiträgen von: Wilhelm Anz, Hans-Joachim Arndt, Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Eckhart Buddecke, P. Sergius Buve, Julien Freund, Arnold Gehlen, Richard Hauser, Karl August Horst, Pascual Jordan, Gert H. Müller, Günter Rohrmoser, Carl Schmitt, Hans Schomerus, Hubert Schrade, Bernard Willms. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1967. 382 S.; Ln DM 46,—.

- 6. AUG. 1970

Synthesis für sich geltend machen darf. – Natürlich ergeben sich aus der Verschiedenartigkeit der Perspektiven, sofern sie nicht schon durch einen Standpunkt, der immer auch ein „Angriffspunkt" ist, wie Carl Schmitt zu verstehen gibt (46), festgelegt sind, sondern sich durch das Selbstverständnis der einzelnen Wissenschaften bestimmen, eine Fülle von hermeneutischen und methodologischen Problemen, die als solche nur gelegentlich, am nachdrücklichsten wohl in dem auch sonst methodisch besonders sorgfältig durchreflektierten Aufsatz von H. Barion aufgenommen werden. Sie müssen auch hier angesichts der aus der Grundfragestellung resultierenden Fülle von Sachproblemen unerörtert bleiben.

Gegenüber der Ausführlichkeit, mit der fast in allen Beiträgen das Problem der Utopie abgehandelt wird, kommt der Vorgang der Säkularisation nur spärlich zu thematischer Darstellung. E. W. Böckenförde bestimmt die geschichtlichen Etappen des Säkularisierungsprozesses, jedoch mit ausdrücklicher Einschränkung auf die Frage nach seiner Funktion für die Entstehung des modernen Staates. Er unterscheidet 3 Etappen: Die erste Etappe setzt ein mit dem Investiturstreit, durch den offenbar wird, daß „die alte religiös-politische Einheitswelt des *orbis christianus* in ihren Fundamenten erschüttert" ist (77) und sich Kirche „als eigene, sich juristisch verfassende, sakramental-hierarchische Institution aus (dieser) umfassenden Einheit" herauslöst (79), damit aber die weltliche Ordnung, in der Gestalt des Kaisers und seines Reiches, in die bloße Weltlichkeit entlassen wird. – In der zweiten Etappe fällt dem absolut regierten Territorialstaat des 16. und 17. Jh.s die Aufgabe zu, gegen die zerstörerischen Auswirkungen des Religionskrieges eine Sphäre der Neutralität zu schaffen; „die rein säkulare, diesseits-orientierte und religionsunabhängige Zielsetzung des Staates" steht nur noch in indirektem Bezug zur religiösen Sphäre durch das natürliche Sittengesetz (vgl. 87). – Auf der dritten Stufe vollendet sich mit der Französischen Revolution der Prozeß der Emanzipation des weltlichen Bereichs von der Religion: Zu jeder künftigen Konstitution gehört nunmehr der Artikel über „Glaubens- und Religionsfreiheit". An diesem Prinzip sind seitdem alle „Versuche, . . . gegen die strukturbedingte Weltlichkeit . . . des Staates seinen angeblich institutionell-christlichen Charakter ... wiederherzustellen" – der letzte wurde in Deutschland nach 1945 gemacht – notwendig gescheitert (90).B. erhebt hier die Frage, ob überhaupt „christlicher Glaube seiner inneren Struktur nach eine Religion wie andere Religionen" sei (91) (die Unterscheidung von Religion und Christentum nennt freilich P. Jordan in seinem Beitrag eine „gewaltsame Geistreichelei der Theologen" 176 Anm. 4), und ob dementsprechend „Entsakralisierung" gleichbedeutend sei mit „Entchristlichung". Er sieht mit Hegel die Möglichkeit, „die Säkularisierungsbewegung der Neuzeit, christlich gesehen, positiv" zu interpretieren, als „Verwirklichung des Inhalts der Offenbarung, die mit Jesus Christus in die Welt gekommen" sei, insofern christlicher Glaube dahin wirkt, „die Menschen zu vernunftbestimmter ‚weltlicher' Ordnung der Welt, zum Selbstbewußtsein ihrer Freiheit zu führen" (91).

Die von B. vorgeführte Entwicklung des Säkularisierungsprozesses gehört nach der typologischen Unterscheidung, die Hans Barion vornimmt, zum ersten Typ, der sich wesentlich bestimmt als „Losschälung weltlicher Sachverhalte aus ihrer bisherigen . . . geistlichen Einbettung" (188). Davon unterscheidet Barion einen zweiten Typ der Säkularisation, dessen Grundakt in der „Verformung geistlicher Verkündigung zu weltlichen Modellen" besteht (ebd.). Dieser Typ nun ist, wie Barion in seinem Beitrag über „das konziliare Utopia" mit dem ganzen Scharfsinn des Kanonisten aufzudecken bestrebt ist, in der Soziallehre des Vaticanum II wirksam geworden und hat diese hart an die Grenze der „Häresie" geführt (vgl. 231). Barion sucht nachzuweisen, daß ein solcher Mißbrauch eines kerygmatischen Kerns sowohl da vorliegt, wo man, wie in der Pastoralkonstitution (vorab pars II, cap. III 68,1), glaubt, aus den Schriftaussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht aller an dem Arbeitsprozeß Beteiligten herleiten zu können (193ff), wie da, wo man mit Berufung auf das Evangelium im Namen einer Vollkommenheitsethik dem „großen Besitz" diskriminiert und auf dem Wege der „Besitzumverteilung . . . Besitznivellierung" anstrebt (209ff). Für seine Argumentation ist höchst beachtenswert der Nachweis, daß der eigentlich tragende Grund der lehramtlichen Äußerung nicht jener kerygmatische Kern ist, sondern moderne anthropologische, soziologische oder staatsrechtliche Theoreme, wenn nicht gar die nur persönliche Ansicht des lehramtlichen Entscheidungsträgers. Hier müßte eine sehr sorgfältige Untersuchung der Kanonisten und Moraltheologen einsetzen: Wenn diese auch dazu führen würde, daß man den Argumenten Barions stattgeben müßte, sosehr man sich im Einzelfall eine „offenere" Interpretation der Konzilsaussagen wünschen möchte, so würde doch miteins sichtbar, daß die bereits vom Vaticanum I geforderte Achtung vor der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche es den Trägern der lehramtlichen Entscheidungsgewalt zur Pflicht macht, nicht bloß dem Eigengesetz der Sache, sondern auch dem Selbstverständnis des mit ihr im Profanbereich umgehenden Menschen Rechnung zu tragen. – Die Sichtweise Barions ist so wenig mit der Kennzeichnung „restaurativ" abzutun, daß sie vielmehr, in voller Bejahung der geschichtlichen Entwicklung, die zur „Überwindung des Corpus-Christianum" des Mittelalters geführt hat, uns die Augen öffnet für die Gefahr einer neuen Utopie, der eines „corpus christianum sociale" (225), der Utopie, aus dem Evangelium ohne jede geschichtliche Vermittlung ein verbindliches gesellschaftliches Ordnungsmodell herleiten zu wollen, statt den weltumgestaltenden Geist des Evangeliums in jedem in die Welt entlassenen Gläubigen freizusetzen.

Damit ist nun das Problem der Utopie und ihrer Funktion in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit angerührt, das, wie erwähnt, in den meisten Beiträgen führend ist. Arnold Gehlen will in seinem Beitrag über „die Säkularisierung des Fortschritts" zeigen, wie der Fortschrittsgedanke, der selbst „die verweltlichte Übersetzung des ursprünglichen jüdisch-christlichen Glaubens an eine bessere, erlöste Zukunft" ist (63), den Säkularisierungsvorgang sozusagen potenziert und in die geschichtslose Utopie eines „neuen Lebens" und eines „neuen Menschen" in einer „neuen Gesellschaft" umschlagen läßt (63ff). Dieser Zug zur Geschichtslosigkeit liegt nach G. in der Logik jedes utopischen Fortschrittsdenkens, weil der siegreichen Fortschrittsgruppe daran gelegen sein muß, „die Wurzeln der altetablierten Herrschaftsgruppe" abzugraben und „ihre eigene Geschichtslosigkeit zum Prinzip der Gesellschaft" zu erklären (68). Gehlen läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß er den Trend zum Fortschrittsutopismus für unaufhaltsam erachtet und zwar in dem Maße, wie diese „Zukunftsvision" durch den Wissenschaftsfortschritt angebahnt und für eine geschichtslose Dauer zementiert wird. Aber ebensowenig kann er den Verdacht verhehlen, daß „die Zukunft dieser Zukunft . . . doch wohl die Vergangenheit" sei, womit er andeuten will, daß Geschichtlichkeit die unaufgebbare Dimension des Menschseins ist (vgl. 72).

Man könnte nun den Versuch machen, aus den konvergenten Aussagen der einzelnen Beiträge so etwas wie eine Phänomenologie der Utopie und des utopischen Denkens zu entwickeln, wenn das, was hierbei in den Blick gerät, nicht schon durch die Verschiedenartigkeit der „Bewertung" eine seltsame Ambivalenz annähme. Je nachdem, welche Wertvorstellung man mit Utopie und utopischem Denken verbindet, zeigen sich die einzelnen Phänomene in anderer, oft entgegengesetzter Beleuchtung. Damit wird ein Grundzug des Utopischen sichtbar, daß utopisches Denken immer perspektivisches Denken und durchaus im Sinne Nietzsches Denken aus der Perspektive eines Lebens und somit wertendes Denken ist. Carl Schmitt hat in seinem souveränen, um eine ausführliche Vorbemerkung erweiterten Ebracher Diskussionsbeitrag über die „Tyrannei der Werte" diesen Hintergrund des utopischen Denkens nicht ausdrücklich, aber im Ergebnis umso prinzipieller herausgestellt. Utopisches Denken hat mit wertendem Denken zwei entscheidende Züge gemein: 1) den Ausgang von der geschichtlichen Nullpunktsituation; hier wie dort ist das Bewußtsein des radikalen Seinsverlustes bestimmend und damit die Notwendigkeit einer (lebenrettenden) Setzung (Schmitts These, daß das „Legalitätssystem des bürgerlichen Rechtsstaates" [37] nur aus der Nihilismuskrise des 19. Jh.s zu verstehen ist, wird noch viel zu wenig in die Diskussion aufgenommen; er selbst hat in diesem Beitrag den gleichen Ursprung für das moderne Wertdenken, seine „seinslose", nihilistische Basis nachgewiesen [53ff]). 2) Utopisches Denken hat wie das wertende Denken einen durch das Nichts der Ausgangssituation potenzierten Verwirklichungsdrang: Der Wert soll durchgesetzt werden, auch wenn aus der Idealität seines Geltens sich ergibt, daß er gar nicht verwirklicht werden kann. Um so radikaler konkretisiert er sich in der Vernichtung des Un-

werts, der sich ihm entgegensetzt. Ebenso setzt utopisches Denken machtvoll Realisierungstendenzen frei, die aber, weil U-topie immer auch U-chronie ist (J. Freund 118), ihre Unerfüllbarkeit durch zerstörerische Aktionen kompensieren.

Gegenüber der mehr oder minder polemischen Abwertung des Utopischen, die in den meisten Beiträgen vorherrscht, macht P. Sergius Buve in seinem Beitrag „Utopie als Kritik" den Versuch, der Utopie eine positive Funktion zuzuerkennen. Utopie ist im Gegensatz zur Irrationalität des Mythos immer rational und zwar in einem höheren Sinne. Utopie ist nicht gleichzusetzen mit dem „futuristischen Aspekt einer Wissenschaft" (15), der sich in der Planerfüllung erledigt. Utopie öffnet in der geschichtlichen Situation auf ein in ihr Undurchschaubares, auf ein „ideales Moment" an einer jeweiligen Situation, dessen man aber erst da ansichtig wird, wo eine „perfekte Theorie" dieser Situation vorliegt (als eine solche „perfekte Theorie" betrachtet Buve die „Freund-Feind-Theorie" in Carl Schmitts „Begriff des Politischen" (23ff). Indem eine „perfekte Theorie" zwar den Sachverhaltszusammenhang der Situation systemimmanent vollständig interpretiert, öffnet sie aber zugleich den Blick für eine Entwicklung, die über diesen Zusammenhang notwendig hinausführt, ohne daß das so Erscheinende selbst theoretisch erkennbar wäre. Die „positive" Funktion der Utopie ist, konkret genommen, ihre „kritische" Funktion. Sie allein vermag durch die Öffnung auf das die Situation Transszendierende die Verabsolutierung einer aktuellen Entwicklung zu verhindern.

Eine ähnlich „positive" Wertung der Utopie muß man wohl auch in dem Beitrag von Bernard Willms „Zur Dialektik der Planung" annehmen. Für ihn ist jede „Gesellschaftstheorie utopisch" (156), d. h. die Utopie ist unvermeidlich für die selbst unvermeidliche Theoretisierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Doch Willms hebt sofort den dialektischen Charakter der Utopie hervor und zeigt an dem historischen Modell von Fichtes „Geschlossenem Handelsstaat" und seiner „Naturrechtslehre", daß in dem Augenblick, wo das Gegensatzverhältnis von Staat und Gesellschaft aufgehoben, Staat vergesellschaftet und Gesellschaft verstaatlicht wird (155), utopisches Denken in totalitäres Planungsdenken umschlägt. – Indem bei Fichte die ganze Lebensordnung unter das Gesetz der „absoluten Moralität" gestellt, d. h. Autonomie auf das Gemeinwesen ausgedehnt wird, wird die konkrete sittliche Person dem Planungsdenken unterworfen und damit aufgehoben.

Wie unerbittlich die Logik des Planungsdenkens das Subjekt zerstört, entwickelt sehr konkret H.-J. Arndt in seinem Beitrag „Die Figur des Plans als Utopie des Bewahrens". Er unterscheidet Planungsdenken von „rationaler Strategie". – Während diese den durch die gesellschaftliche Entwicklung uns aufgegebenen geschichtlichen Imperativen nachzukommen bemüht ist, will der Plan durch Wissen, durch absolute Rationalisierung des Wirklichkeitsstoffes (Wirklichkeit wird bloßes Datenmaterial [135]) dauerhafte, gesicherte Verhältnisse schaffen, sucht also die Geschichte und ihren Prozeß in ein prozeßloses „Nach-der-Geschichte" (posthistoire) aufzuheben (134 und 137). Der Plan entspricht der Geschichtslosigkeit der „Natur", er ist „die Verfassung der Natur", die aus den Naturbedingungen notwendig resultierende, freiheitvernichtende Totalordnung. Dieser utopischen, aber darum nicht minder wirkmächtigen Entwicklung zu totalitärer Planherrschaft setzt Arndt die Ordnungsform der „politischen Existenz" entgegen, die staatliche Verfassung, die das Verhältnis der „Willen" zueinander im politischen Wettkampf regelt und so immer neu Geschichte ermöglicht. – In dem Beitrag von Arndt wird bereits deutlich, daß Planungsdenken, eben weil Beständigkeit, Sicherheit erzielt werden soll, auf die Arbeit der Wissenschaften, die es mit dem Allgemeinen, Immer-Geltenden zu tun haben, angewiesen ist. Die Verheißungen des wissenschaftlichen Fortschritts sind der eigentliche Motor, der die modernen Utopien in Gang hält. Prinzipiell ist dieser Zusammenhang von Utopie und Wissenschaft von Carl Schmitt ausgesprochen worden. Er bezeichnet den gegenwärtigen Zustand geradezu als „gegenseitige Gleichschaltung" beider: „Die Utopie wird wissenschaftlich . . . , die Wissenschaft utopisch" (43).

Auch für Julien Freund ist der Utopismus eine Nebenerscheinung des „Szientismus" (101). Zwischen Wissenschaft und Utopie besteht einfache Proportionalität: „Je mehr Wissenschaft, desto mehr Utopie" (ebda.). Indem die Wissenschaft zur „inappellablen Instanz" erhoben wird (Willms 159), scheint sich die Frage nach einer übergeordneten Norm menschlichen Handelns zu erledigen. Man kann es unter diesen Voraussetzungen geradezu als einen Glücksfall ansehen, wenn da, wo der Utopismus seine höchste Explosivkraft offenbart, in der Biochemie und Humangenetik, der Wissenschaftler sich immerhin der Aporetik bewußt wird, wie in unserm Band E. Buddecke in seinem Beitrag über „utopisches Denken in der Biochemie" glaubwürdig dartut. Er stellt sich die Frage, ob die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Steuerung der Lebensvorgänge im Menschen wie in seiner Lebenswelt ihre Grenzen an der Frage nach dem Nutzen oder gar Sinn für den Menschen und sein „soziales und ethisches Gefüge" haben (281). Was Buddecke hier als Wissenschaftsprogramm der Gen-Manipulation entwickelt, mag den an unsere heutigen Lebensbedingungen gebundenen Menschen noch erschrecken. Der Biologe weiß, daß mit der Veränderung der Lebensbedingungen, die eben manipulierbar sind, Umschichtungen im inneren Gefüge des Menschen drohen. Hier hat der Wissenschaftsoptimismus seine fühlbare Grenze: Die Machtergreifung durch die Wissenschaft und die Ablösung unseres bisherigen Systems der Staatsgewalt durch eine „Forschertechnokratie" läßt die Frage durchaus offen, ob diese Macht durch „Ingenieurkunst" auch verantwortungsbewußt ausgeübt wird, und der Mensch, der nach diesem eugenischen Programm erzielt wird, in Wahrheit der „bessere Mensch" ist. Für Buddecke ist diese Aussicht „ebenso problematisch wie der optimistische Glaube mancher Atomforscher an eine friedliche Nutzung der Kernenergie zum Segen der Menschheit" (296).

Es ist nicht etwa eine zufällige Lücke in diesem „Symposion", sondern kennzeichnet die geistige Situation des Augenblicks, daß diesem durch die Wissenschaft potenzierten Futurismus der Menschenplaner nicht einfach ein erfüllendes System von Normen entgegengesetzt werden kann, durch das der Prozeß über die immamente Zwecksetzung hinaus eine Sinnrichtung erhielte. Jede Norm ist selbst in Gefahr, ideologisiert zu werden. Als einzig wirksame Gegenwehr gegen jeden im letzten daseinsgefährdenden Utopismus erweist sich der schlichte Mut zu einem immer tieferen Erfassen der Wirklichkeit, vor allem der Wirklichkeit des Menschen selbst, seiner „Natur" als einer geschichtlichen, d. h. zwischen Ursprung und Bestimmung gespannten Wirklichkeit. Diese geschichtliche Natur des Menschen meint J. Freund, wenn er gegen den Utopismus, der die „Verstümmelung" des Menschen voraussetzt, auch und gerade wenn er den „totalen Menschen" zum Programm erhebt, eine „positive Anthropologie" des „ganzen Menschen" fordert. Wenn der Mensch von Freund bestimmt wird als „konfliktuelle Natur" (102), ist damit der wissenschaftsutopischen Steuerung seiner Entwicklung, eben weil diese immer nur einsinnig verläuft und eben dieser Konfliktwirklichkeit Mensch nicht gerecht werden kann, eine Grenze gesetzt.

Gewiß ist die Wirklichkeit veränderbar, man müßte sonst die Freiheitsnatur des Menschen leugnen. Ob in einer Aufeinanderfolge von Revolutionen oder im Zuge einer Evolution, nach Buve „die der technokratischen Gesellschaft angepaßte Form der Revolution" (20; vgl. H. Lübbe, Herrschaft und Planung, in: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller 1966, S. 208), – der Mensch kann sich nur entwerfend zur Welt verhalten. Aber er „überspannte seinen Entwurf", wenn er „das Ganze der Welt planend" verändern wollte (365). Günter Rohrmoser gibt in seiner Hamletdeutung geradezu das Modell der Konversion von der Hybris eines Willens zu totaler Weltveränderung zur Einsicht, daß „das für die menschliche Vernunft unerkennbare Ganze der geschichtlichen Welt... sich gerade im kontingenten Raum des Endlich-Faktischen als nur glaubend hinzunehmende Vorsehung" verwirklicht und darum als solches menschlichem Planen entzogen ist (366). Er vertieft diese Erkenntnis durch die Interpretation von Shakespeares „Sturm". Prospero erkennt die Schuld, „im transzendierenden Übergriff auf das große Sein der Welt" kraft seiner Magie die Heilung (der Welt) erwirken zu wollen, „die dem Menschen nur in der Hoffnung zukommt" (382).

Hier, in der Sicht auf das Ganze der Wirklichkeit wird die längst geforderte Unterscheidung von Utopie und Hoffnung thematisch. Richard Hauser versucht eine erste Bestimmung dieses Verhältnisses auf dem Hintergrund einer theologischen Anthropologie, die den Menschen zentral von seiner Zeitlichkeit, seiner Geschichtlichkeit her versteht. Der radikale Utopismus entleert die zeitlichen Dimensionen des Menschseins, indem er Vergangenheit verleugnet, Gegenwart nur als „Voraussetzung einer gewollten Zukunft" gelten läßt und ihr jedes Eigengewicht nimmt; er

verliert schließlich selbst die Zukunft, insofern sie immer Ankunft dessen ist, was „nicht verrechenbar ist, sondern nur geschenkt" werden kann (238). Utopismus ist die in die Zukunft verlängerte Form des herrischen, besitzergreifenden und darum notwendig ausschließenden Denkens. Hoffnung aber als „innerste Grundhaltung" des Menschen ist bestimmt als „unbedingte Offenheit in eine dem Menschen nicht einfach verfügbare Zukunft" und ausgerichtet „auf ein unendliches, absolutes und transszendentes Gut" (248). Hoffnung als „göttliche Tugend" ist zugegebenermaßen theonom und die radikale Entgegensetzung zum neuzeitlichen Autonomismus, der der treibende Motor des utopischen Denkens ist. Inhaltlich füllt sich die Hoffnung, weil auf das undurchschaubare Ganze gerichtet, nur durch die biblische Verheißung, in der das Ganze unserer Erwartung auf uns zukommt. – Zu behaupten, Utopie sei nichts anderes als säkularisierte christliche Hoffnung, verkürzt die Problematik. Utopie ist vielmehr das, was sich unausbleiblich einstellt, wenn Hoffnung aussetzt, und von dem man nur hoffen kann, daß es sich nie verwirklicht. Denn eine ganz verwirklichte Utopie wäre, wie J. Freund uns zu verstehen gibt, der „Untergang der Hoffnungen" (118).

Fuchs, Ernst: **Marburger Hermeneutik** (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hrsg. von G. Ebeling, E. Fuchs, M. Mezger, 9), Tübingen: Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. VII, 277 S.; DM 28,—; br. DM 22,—.

In dem vorliegenden Werk knüpft Ernst Fuchs an seine vielfältigen früheren Äußerungen zum Problem der Hermeneutik in der Theologie an und er entwickelt seine Gedanken weiter. Das Buch ist aus Marburger Vorlesungen hervorgegangen.

Der Aufbau ist locker und von stark Essay-haftem Charakter. Der Stil ist brillant und einfallsreich, aber eben dadurch bisweilen auch verwirrend. Das Buch enthält eine übergroße Fülle anregender und bisweilen aufregender Gedanken. Aber es will keine geschlossene systematische Hermeneutik vorlegen. Es bietet vielmehr eine lockere Reihe von Erwägungen zum theologischen Problem der Hermeneutik, also etwa zur Thematik von Erklären und Verstehen, und vor allem zur Thematik des Glaubens in seinem Verhältnis zur Geschichte, zum Verstehen, zur Erfahrung, zur Zeit, usw.

Ich beschränke mich hier darauf, den grundsätzlichen theologischen Standpunkt dieser Hermeneutik zu umreißen und überdies ihr Verhältnis zur Philosophie in einigem zu beleuchten.

Theologische Hermeneutik hat nach F., sofern sie theologisch sein will, ihre Kategorien aus dem Text der Bibel zu empfangen. Die hermeneutischen Fragen müssen durch den Text entschieden werden (53), denn die Bibel als Wort Gottes sagt selber, wie sie ausgelegt sein will. Nur diese Selbstaussage der Bibel über ihre Auslegung hat eine theologische Hermeneutik deutlich zu machen. Dies ist ein klarer reformatorischer Standpunkt. In seiner Durchführung ist es konsequent, daß durch das ganze Buch hindurch grundsätzlich biblisch argumentiert wird. Es stecken eine große Zahl von Einzelexegesen im vorliegenden Band, zu ihnen müßte ein Exeget Stellung nehmen.

Aus dieser grundsätzlich theologischen Position erwächst ein weiterer Grundsatz: Der Ausleger muß zwischen dem Text der Hl. Schrift und der Predigt stehen (205). Hermeneutik muß Predigthilfe sein (3). Warum? Weil von der Offenbarung als dem Wortereignis her gedacht der eigenste Sinn des Wortes der ist, in der Predigt wieder zum Ereignis zu werden und damit zum eigensten Sinn zu kommen. Die Predigt ist nicht als Zusatz zur Offenbarung zu verstehen, vielmehr als das Zur-Sprache-kommen-lassen des Sprachereignisses der Offenbarung selber. Insofern also die Hermeneutik sich an der Offenbarung mißt, muß sie konsequenterweise Predigthilfe sein. Darum schließt unser Band auch mit einer ausgearbeiteten Predigt (249ff).

Aus dieser grundsätzlichen theologischen Konzeption erwächst für F. eine, wie mir scheint, zweideutige Haltung zur Philosophie und ihrer philosophischen Hermeneutik. Einerseits nämlich wird des öfteren versichert, das Wort Gottes knüpfe an nichts an, es habe keine Anleihen zu machen bei der Philosophie (24), es schaffe sich selber sein Verständnis als eine *creatio ex nihilo* (19). Das Denken, als Philosophie sich artikulierend, hat sich also gegenüber dem Wort Gottes nicht selbständig zur Geltung zu bringen. Dies würde ja heißen, sich außerhalb des Glaubens aufstellen zu wollen, (wie anläßlich einer Polemik gegen Ulrich Wilckens einmal bemerkt wird, 129). So scheint Philosophie für eine theologische Hermeneutik nichts beitragen zu können, ja nicht zu dürfen.

Aber anderseits wird in unserem Buch über theologische Hermeneutik doch ziemlich viel Philosophie getrieben. Und es wird dafür gelegentlich ein theologischer Grund angegeben: die biblische Botschaft, wird gesagt, spreche in zu verändernde Lebenssituationen hinein. Und so gehörten denn Gedanken über die Lebenssituationen (die das Wort Gottes anspräche) in die theologische Hermeneutik hinein. Diese seien aber vor allem von der Existentialphilosophie entwickelt worden. Hier knüpft F. ausdrücklich an die Bultmannsche existentiale Interpretation an und bildet sie in seinem Sinne weiter. In diesem Zusammenhang macht er auch ausdrückliche Anleihen bei der Philosophie, nämlich bei der von Heidegger. (Zu Bultmann und Heidegger s. bes. 40ff und 78ff). Der Heideggersche Begriff der Existenz wird reichlich herangezogen und dabei freilich umgedeutet. Die Existentiale der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit spielen allenthalben eine große Rolle. Einmal wird in diesem Zusammenhange gesagt (79), die Frage, wie man sich einen Text vertraut machen solle, hänge mit der anderen Frage zusammen, ob einer trotz seiner Sperren mit seiner Existenz vertraut werden könne.

Ich gestehe, daß es mir nicht ganz deutlich geworden ist, wie diese verschiedenen Äußerungen über die Rolle der Philosophie im Rahmen einer theologischen Hermeneutik zusammengehen können. Ist jetzt das theologische Verstehen n u r durch das Wort Gottes bedingt, oder ist es doch auch, wenn auch auf andere Weise, bedingt durch die Vertrautheit des Menschen mit seiner eigenen Existenz?

Die hier sich meldende Zweideutigkeit und Schwierigkeit wird aber noch einmal durch eine Anleihe bei der Philosophie, nämlich jetzt beim späteren Heidegger, ein Stück weit weitergeklärt, nämlich durch den Heideggerschen Begriff der Kehre. Dieser Begriff wird von F. so gebraucht, daß gesagt wird, das den Text auslegende Subjekt werde schließlich vom Text selber ausgelegt und also zum Objekt. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis kehre sich also im Zuge der hermeneutischen Bemühung um, der Text werde selber zum auslegenden Subjekt und er mache sich den Ausleger zu seinem Objekt (85ff, 194ff). Hier liegt zweifellos eine gewisse Analogie zu Heideggers Gedanken von der Kehre vor. Aber man darf diese und manche andere Bezugnahme auf Heidegger doch nicht als eine genuine Heidegger-Interpretation lesen. Denn hier und nicht selten anderwärts wird ein wenig beliebig und bis zur Seltsamkeit kurios mit Heideggers Text umgegangen. Vgl. etwa 61ff und 145.

So kommt schließlich mit Hilfe dieser Anleihe bei den Philosophen wieder die Priorität der Offenbarung als Sprachereignis heraus, also das, wovon ausgegangen war.

Sein theologischer Standpunkt hat F. auch zu einer eigenen Philosophie angeregt, die freilich wiederum im Blick auf Heidegger entworfen ist. Es ist seine Philosophie des Einverständnisses (vgl. etwa 65ff und 176ff), welche das „Wesen" des Menschen ausmache, seine lebendige Gegenwart. Im gelebten Einverständnis etwa der Familie liege der Wurzelgrund des Wortes als Dank und Gruß. Das Modell der im Einverständnis lebenden Gemeinschaft von Eltern und Kindern dürfte kaum zufällig sein. Von diesem eindrucksvollen philosophischen Entwurfe her wird immer wieder Glaube und Liebe und des liebenden Glaubens Verstehen und also die hermeneutische Funktion erläutert, etwa auf S. 196ff. Der Gedanke ist von früheren Arbeiten von F. her bekannt, doch ist er in unserem Werke noch weiter und nachdrücklich und eindrucksvoll entfaltet.

Mit diesen Positionen ordnet sich F. in die (protestantische) theologische Diskussion temperamentvoll ein. Er knüpft oft an Bultmann an und nicht selten auch an W. Hermann (etwa 122). Er nimmt sich bisweilen mit diesen Theologen zusammen, indem er von „uns Marburgern" spricht wie von einer Partei (108 u. 122). Die „Marburger Hermeneutik" ist nicht nur ein geographischer, sondern auch ein polemischer Titel. Die Polemik geht z. B. gegen die „Tübinger", vornehmlich gegen F. R. Traub (96ff). Ihm wird schließlich die Neigung vorgeworfen, Jesus rationalistisch noch einmal den pharisäischen Kontrolleuren zu unterwerfen. Auch W. Pannenberg bekommt ähnliches temperamentvoll und sogar ein wenig grob zu hören (120ff). In beiden

Richtungen (und auch sonst) wird gegen Ansprüche eines selbständigen Denkens polemisiert.

Im Blick auf dieses Fuchssche Konzept bleiben einige nicht unwesentliche Fragen offen. Ich will die wichtigsten nennen.

Wenn die hermeneutischen Fragen durch den Text entschieden werden, dann entsteht folgender Zirkel: Die Auslegung geht vom verstandenen Text zum Verstehen des Textes. Dann muß es aber ein primäres Verstehen des Textes geben, e h e ich mich in der Möglichkeit sehe, mein Verstehen mir vom Text auslegen zu lassen. Wie komme ich zu diesem primären Verstehen des Textes? Durch ein Wunder, das Gott an mir wirkt? Etwa durch das Wunder des Einverständnisses mit dem Text? Dies bleibt mir sehr fraglich. Schließlich hat auch F. vieles von der wissenschaftlichen Exegese, z. B. von Bultmann gelernt, und also nicht ganz unmittelbar vom Glauben und von Gott. Oder habe ich diese Sache nicht recht verstanden?

Ich vermag auch einige scharfe Entweder-Oder-Formeln nicht ganz unbesehen und unbefragt hinzunehmen. Sie sind wohl seit der Frühphase der dialektischen Theologie üblich. Wenn ich aber bei Fuchs lese: entweder lege i c h aus oder ich lasse mich auslegen (etwa 85ff), dann frage ich mich doch: wenn nun aber beides zusammenkäme? Wenn ich, bereit, mich auslegen zu lassen, diese Bereitschaft doch nicht durchführen könnte, ohne selber auszulegen?

Eine andere ähnliche Formel bei F.: Entweder hängt das Interesse des Evangeliums am Sinn unserer Existenz oder am Wort Gottes selbst! (156). Gut, wenn aber der Sinn unserer Existenz gerade das wäre, w o z u das Wort Gottes etwas sagt, so daß dann also beide Größen nur zusammen etwas für mich Sinnvolles ergeben könnten?

Eine weitere ähnliche Formel: Entweder fange alles mit dem Glauben an, oder man sei außerhalb des Glaubens (darauf läuft das S. 46 Gesagte doch wohl im Zusammenhang hinaus). Wie wäre es aber, wenn ich i m Glauben gerade auch mich dem Glauben g e g e n ü b e r fände und also mit der Lösung bedürftigen Fragen, die mir der Glaube nicht wegzaubert?

M. a. W.: Es ist geltend zu machen, daß ich auch im Glauben ein bescheidener Mensch bleibe, der seine Fragen hat. Und weil er seine Fragen hat, hat er seine Philosophie und seine philosophische Hermeneutik. Diese hört nicht auf und verschwindet nicht, wenn die theologische Hermeneutik auf den Plan tritt. Weil der Mensch mit seinen Fragen nicht aufhört. In diesen Zusammenhang gehört wohl auch die Fuchssche Polemik mit Hans Jonas, die wohl um einiges an dessen Überlegungen vorbeiargumentiert (158ff).

Von diesem Zusammenhang her läßt sich die Zweideutigkeit der Philosophie gegenüber einigermaßen verstehen, die wir bei F. feststellen. Vom theologischen Apriori her hat die Philosophie nichts zu sagen. Da gilt das Entweder-Oder. Aber von der Offenbarung als Wortereignis her, welches Ereignis eintreffen will, nämlich beim Menschen, wird sie doch benötigt, nämlich um des Menschen willen, den es angeht. Aber dann sollte vielleicht über das theologische Apriori noch einmal nachgedacht werden. Und was die Situation des Menschen angesichts des Glaubens angeht, so muß doch darauf hingewiesen werden, daß er sich nicht ohne weiteres in der glücklichen Situation des Einverständnisses mit dem Worte des Glaubens findet, auch dann nicht, wenn er sich bemüht ein Glaubender zu sein. So wenig, wie das Einverständnis zwischen Kindern und Eltern selbstverständlich ist. Oft ist dies ja so wenig selbstverständlich, daß gar keine mögliche Hermeneutik mehr in Sicht kommen will.

Die Philosophie des Einverständnisses ist durchaus zu respektieren. Aber sie muß m. E. weiter und schärfer durchreflektiert werden. Dann könnte sie noch viel radikaler gefaßt werden und dann könnte sie auch den Schwierigkeiten, die ihr entgegenstehen, besser gewachsen sein.

Die Hermeneutik des theologischen Entweder-Oder muß m. E. auch weiter durchreflektiert werden, und zwar im Blick auf den konkreten Menschen, den konkreten Glaubenden und die konkreten Schwierigkeiten. Dann würden die alternativen Positionen wohl gegeneinander durchsichtig werden und die Aussagen würden differenzierter und realer. Bleibt aber diese schärfere Reflexion aus, dann setzt sich eine Hermeneutik wie diese leicht dem Verdacht einer allzuschönen theologischen Romantik aus.

Aber noch einmal sei dankbar gesagt: die neue „Marburger Hermeneutik" ist übervoll von Anregungen. Es ist nicht der schlechteste Zug an ihr, daß sie auch wesentliche Fragen an diese Hermeneutik selber in Gang bringt.

F r e i b u r g i. B r. B. W e l t e.

Langerbeck, Hermann: **Aufsätze zur Gnosis.** Aus dem Nachlaß hrsg. von Hermann Dörries (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 69). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 216 S.; brosch. DM 34,—.

Man steht vor einer Reihe von Aufsätzen, die, abgesehen von einem gemeinsamen Bezug auf die Gnosisproblematik zunächst nur lose miteinander verbunden scheinen, deren enge Zusammengehörigkeit aber bei der Lesung bald hervortritt und von dem Herausgeber und seinen Helfern durch Nachweise der Querverbindungen unterstrichen wird.

Die ersten beiden Aufsätze sind eingeleitet mit Berichten über die Anschauung der beiden Hauptvertreter der These, deren Irrigkeit nachzuweisen das Hauptanliegen von Langerbeck ist, H a n s J o n a s (dessen Gnosiswerk genau analysiert wird) und R. B u l t m a n n. In beiden Fällen ist die Berichterstattung sehr objektiv und auch um Herausstellung des Zutreffenden bemüht. Jonas wie Bultmann haben ihre These vom Beherrschtsein der ntl griechischen Umwelt durch ein völlig neues, vom griechischen verschiedenes Weltbild und durch eine entsprechend ganz neue Daseinshaltung nach L. auf falschen Voraussetzungen aufgebaut. Die Hauptvoraussetzung ist die Kulturseelen-Hypothese von Spengler. Ihre Nichtbewahrheitung in dem von Jonas behaupteten Sinn, nämlich daß sich ein bestimmtes, vor allem durch Pessimismus gekennzeichnetes Weltgefühl als Zeitsympton des ersten ausgehenden vorchristlichen Jahrtausends nachweisen lasse, greift L. sowohl formalgrundsätzlich (oder begrifflich) wie stofflich an. Die These versagt formal-begrifflich: Ein Seinsverhältnis, „das selber nicht vom Psychologischen allein ausgemacht wird, sondern sein eigenes transzendentales Element enthält" (Formulierung von Jonas, zitiert bei L. 21), nennt L. eine geistesgeschichtliche Konstruktion. Hier kommt sofort die nüchterne Denkweise von L. zum Vorschein: Ein Seinsverhältnis, so bemerkt er, „kann nur durch gedankliche Bewältigung der Spannung zwischen Welt und Gott erworben werden", worum sich die Griechen von Homer bis Aristoteles bemüht haben. Damit ist die Frage auch schon gleichzeitig auf das Sachliche hinübergespielt. Man darf sich nicht zuerst auf die Suche nach entfernten Wurzeln der Gnosis stürzen, sondern hat sich zunächst einmal um ein Bild dessen zu bemühen, was die geschichtlich faßbaren Gnostiker (das sind allein die aus dem Christentum hervorgegangenen) gewollt, d. h. gelehrt haben.

Als der für sie bestimmende Zeit- und Anschauungshintergrund kommt ganz überwiegend der Alexandrinismus des 2. nachchristl. Jh.s in Frage. Ihm widmet sich L. ausführlich im zweiten Aufsatz, dem wohl wichtigsten: „Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis" (38—82). Selbst den frühesten hermetischen Traktat, den Poimandres, möchte L. mit Dodd nicht vor dieser schon nachapostolischen Zeit ansetzen. Von einer langjährigen Beschäftigung mit dem führenden Platoniker der griechischen Patristik, Gregor von Nyssa, und den ganzen in Frage kommenden Voraussetzungen her kennt sich L. in der antiken Philosophiegeschichte vorzüglich aus. Im ersten Aufsatz „Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klassischen Philologie" zerpflückt er unbarmherzig das bei Jonas und vor ihm schon bei E. Norden, *Agnostos Theos* vorausgesetzte Bild der philosophischen Gesamtlage in den drei unmittelbar vorchristl. Jahrhunderten mit dem Ergebnis, daß von einem Vorwalten oder dem Einbruch eines orientalischen Denkens nicht die Rede sein könne. Das seit Jonas' erstem Gnosis-Band meist angenommene Normalbild der orientalischen Frömmigkeit, dessen Vormarsch schon Norden in diese vorchristl. Jahrhunderte verlegte, und dessen Hauptzug die Ausschaltung des rationalen Denkens zugunsten von Glauben und innerem Erleben gewesen sein soll, wird als des chronologisch ausreichenden Beweises entbehrend befunden. In der Tat berufen sich Historiker der hellenistischen Geistesgeschichte, die der Schule von H. Jonas nicht zugehören, darunter auch A. J. Festugière, zugunsten der von ihnen geteilten Annahme einer im Hellenismus neu aufgekommenen Schätzung des Glaubens hauptsächlich auf entsprechende Texte aus der Hermetik, die ganz überwiegend der späteren Kaiserzeit, jedenfalls noch nicht einmal dem ersten Jh. n. Chr. entstammen. Zur Berichtigung einer der wichtigsten Aufstellungen von Norden, derzufolge der Begriff der „Gnosis Gottes" in hellenischer Literatur fehle, läßt sich übrigens L. eine Hauptbeleggruppe, nämlich die Epikur-Vorkommen der Wortverbindung *gnosis theou*, eben von Festugière darreichen. — Es ist eine verspätete Kritik an Nordens *Agnostos theos*, die L. hier vornimmt, die aber auch theologisch wertvoll ist und zu Berichtigungen an Kittels ThWb Anlaß geben kann (u. a. auch zum Artikel *metanoia*).

Sogar im 2. nachchristl. Jh. tritt nach L. Gnosis als selbständige einheitliche Größe neben Philosophie, Christentum und Judentum nicht auf — übrigens auch nicht Mysterientheologie — ein Begriff, gegen dessen Berechtigung sich L. ebenso entschieden wendet (30; man muß die wertvollen Klarstellungen 83—85 hinzunehmen).

Der Hauptertrag des ersten Aufsatzes ist, daß, um die These vom gnostischen Charakter des spätantiken hellenistischen Weltbildes aufrechthalten zu können, dem Wort Gnosis der ihm von Jonas und Bultmann unterlegte Sinn genommen werden müsse.

Gnostisch müsse als „philosophisch" verstanden werden. Erst daraufhin könne eine „fruchtbare Diskussion zwischen protestantischer Theologie und klassischer Philosophie wieder in Gang kommen". Sie sei „auf die Ebene zu verlagern, auf der sich schon das antike Christentum und das griechische Erbe begegnet seien". Daß es eine katholische Diskussion dieser Fragen gibt, vor allem in den als überrragend anerkannten Arbeiten (nicht nur der Dominikaner Festugière und Sagnard, sondern vor allem auch von P. Orbe und Marrou), ist L., wenigstens z. T., anscheinend unbekannt geblieben (vielleicht soll der generelle Hinweis, daß die starke Verwurzelung der älteren Gnostiker in der Philosophie heute allgemein anerkannt sei, den man gegen Ende des Buches liest, auf diese ausgedehnteren Vorarbeiten, die ja gerade diesen Punkt klarzustellen suchten – für Orbe gilt das ganz besonders – hindeuten).

Es ist längst anerkannt und u. a. von J. Lebreton schon in der 1. Auflage des 2. Bandes der Histoire Ecclesiastique von Fliche u. Martin ausgesprochen worden, daß die Fülle der gnostischen Systeme erst entstand in der Zeit zwischen den Apologien des Justin (ca. 150) und den sogenannten *Philosophumena* des Hippolyt (verfaßt etwa 170—175 nach dem Ansatz von Tixeront). Diese Tatsache greift Langerbeck im zweiten Aufsatz auf (vgl. die Berufung auf Hippolyt, bei L. 65), um den geistigen Rang-Unterschied der frühen gnostischen Schulhäupter, vor allem des Valentin und des Basilides, von den sich nach ihnen nennenden „Epigonen der zweiten und dritten Generation" zu beleuchten. L. beweist seine Aufstellung über den Hochstand der frühen Gnostiker durch sorgfältige Interpretation der Quellentexte aus Klemens und Origenes. Da eine sehr spezialisierte Sachkenntnis dazu gehört, auf diesem halb philosophie-, halb dogmengeschichtlichen Gebiet ein befugtes Urteil wagen zu können, möchte der Rez., ganz im Einklang mit den rigorosen Anforderungen von Langerbeck an ein textgemäßes Verständnis, seinen Eindruck dahin präzisieren, daß die von L. angestrebten Hauptbeweisziele erreicht zu sein scheinen. Worauf laufen sie (es ist eine Mehrheit) schließlich als auf das ihnen gemeinsame Ziel hinaus? Für den Fall des von Klemens Al. in Auseinandersetzung mit Basilides verhandelten Problems haben wir nach L. auch und gerade für die gnostische Seite (also Basilides) lediglich das Zusammenwachsen der beiden Traditionsreihen: des Christentums und des Platonismus zu konstatieren. Die Gnosis, wie sie sich uns hier zeigt, ist christliche Philosophie ganz entsprechend der Tatsache, daß es laut Origenes den Gnostikern um ein philosophisches Verständnis des Christentums ging, um ein συνιέναι τὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ (C. C. III, 12; p 212, 12 Kötschau; vgl. L. 10 und 48).

„Die gedankliche und sprachliche Form ist zweifellos philosophisch" (L. 48). Ein zu Hilfe gezogener Abschnitt aus dem zweiten Buch der Stromata des Klemens über die Erklärung der Herkunft übergroßer Leidenschaftsäußerungen aus der Einwirkung von Dämonen durch den Gnostiker Valentinus führt ebenfalls auf anthropologische Voraussetzungen bei Plato bzw. bei Aristoteles als philosophische Grundlage. Das wird bestätigt durch eine Ausführung des Origenes über die angeblichen Schriftstützen, auf die sich die Vertreter der Lehre von zwei Seelen beriefen (De princ. III, 4) — offenbar im Dienste der gleichen von den Gnostikern aufgegriffenen Problematik, von der oben die Rede war, nämlich der Erklärung des Ursprungs großer sittlicher Anfechtungen und Verfehlungen. Daraus daß Origenes in vollem Bewußtsein, daß der Rekurs auf Mt — Einfluß dämonischer Mächte — mythisch (μυθῶδες nach der Übersetzung des Rufin *fabulosum*) scheinen könnte, dennoch sich grundsätzlich von den Gnostikern nicht distanziert, schließt L.: Obwohl hier beiderseits, bei Origenes und den Gnostikern, „das dämonologische Weltbild" zu greifen ist, bedeutet das nicht „die Abkehr von der *ratio* zum Irrationalen. Die kritische Wachheit des griechischen Denkens bleibt durchaus erhalten" (59).

Man darf aber hier mit Grund fragen, warum gleichwohl L. die Anerkennung dämonischer Einflüsse auf menschliche Willensentscheidungen bei den Alexandrinern als dämonologisches Weltbild bezeichnet. Es handelt sich höchstens um eine Umsetzung des sachlich-inhaltlich (worauf L. 60f ja selbst hinweist) innerhalb des NT ausdrücklich gelehrten Tatbestandes, der nicht bloß im „Vulgär-Katholizismus", sondern als Kirchenlehre weiterlebt, aber freilich, und darin hat L. Recht, deswegen noch lange kein radikaler gnostischer Dualismus ist, zumal (worauf wiederum L. aufmerksam macht) im Platonismus selbst eine Verbindung zwischen den Dämonen und den Leidenschaften hergestellt worden war (60). Das ließ immer noch Raum für die wirklich deterministische Begründung der Herkunft des Schlechten im Menschen sogar aus einer vorgegebenen Stofflichkeit. Aber das wenigstens – die Berufung auf die ὕλη – wirft Origenes C. C. IV 65, so meint L., Neoplatonikern, nicht Gnostikern vor.

Eingehend bemüht sich L., aus zwei Zusammenhängen bei Klemens, die sich in Auseinandersetzung mit Valentin und Basilides mit der Willensfreiheit und durch verschiedenen Gebrauch des Wahlvermögens auseinandertretende Menschengattungen befassen, wiederum den Rückgriff auf klassische griechische Anthropologie als eine den Alexandrinern und Gnostikern gemeinsame Basis darzutun. L. muß sich dabei auf sehr eingehende Interpretationen und Quellenanalysen der in Frage kommenden Texte einlassen, die auf jeden Fall sehr anregend, in manchen Punkten auch überzeugend sind (vgl. z. B. den Hinweis auf die Berührung zwischen Valentin und Platons Theätet im Angleichungsmotiv, 66), in andern Stücken aber doch beträchtlichen Raum für Einwände offen lassen. Dies letztere scheint mir z. B. augenfällig bezüglich des Ergebnisses, auf das L. mit seiner Analyse von Klemens v. Al. Strom II, III hinsteuert (bei L. steht S. 75 Anm. 5 irrig II, II) 10, 1—11,2, p. 118, 11 sqq. L. glaubt hier, die Valentinische These von dem Gebundensein der Gnosis an ein ihren Trägern kraft göttlicher Vorwahl besonders zukommendes *sperma* als völlig im Einklang stehend mit der Lehre von der gnadenhaften Berufung zum Glauben in Röm 9 bezeichnen zu dürfen, wo ja auch von gnadenhafter Berufung allein des *sperma* des Isaak die Rede sei. Er übersieht dabei, daß in der ntl Erfüllung, zugunsten deren Paulus sich auf die Erwählung des Isaak und damit Israels beruft, die atl *sperma*-Idee nur mehr in typologischer Umdeutung zur Geltung kommt, in Gestalt einer vom Empfänger frei aufzunehmenden Glaubensgnade, während die Gnostiker ganz offensichtlich an eine mit der Geburt geschenkte physische Sonderausstattung denken.

L. spricht sich übrigens am Ende dieses zweiten Aufsatzes, auf den zur Kennzeichnung seines Vorgehens etwas näher eingegangen wurde, selbst dahingehend aus, daß er seine Arbeit als einen Versuch betrachte, unter bewußter Beiseitelassung von Randerscheinungen das Wesen der Gnosis durch Interpretation zentraler Texte der „gnostischen Klassiker" hervortreten zu lassen. Wenn eben festgestellt wurde, daß er sich dabei doch darin geirrt haben dürfte, daß gleich eine ganze Kette von Begriffen, darunter auch die das gnostische Zentralthema der menschlichen Seinsverfassung und Handlungsfreiheit betreffenden, den Gnostikern und Paulus gemeinsam seien, so verrät sich darin eine gewisse Unselbständigkeit Langerbecks auf dem exegetischen Gebiet, die man ihm ja nicht allzusehr verübeln darf, zumal sie durchaus nicht sehr weitreichend ist. Der Vorwurf erfährt allerdings Bestätigung durch die eine oder andere ganz verfehlte Paulusauslegung im dritten Aufsatz, z. B. des Passivs γνωσθηναι von Gal 4, 9 und 1 Kor 13, 12, das L. als gleichwertig mit γνωρισθηναι bewertet (100), ferner der (von moderner Vergröberung des personalen Pneuma inspirierten) Abwehr des Gedankens an eine „mysteriöse Geistsubstanz" in 1 Kor 2, 10, die „über die normalen geistigen Kräfte des Menschen hinaus in einem Wunder den Menschen verliehen werde" (103, vgl. auch 105). Natürlich hat L. darin Recht, daß der Pneumatiker, der der nach dem Bilde Christi umgeschaffene Mensch ist, im Gegensatz zum Psychiker, der nach dem Bilde des ersten Adam bloße *psychè zosa* geblieben ist. Aber ohne die voraufgehende Offenbarung des personalen Pneuma, der grundlegenden Heilsgabe durch Christus, hätte Paulus aus den atl (LXX –) Entgegensetzungen, die L. für ausreichend hält, zu seinen anthropologischen Antithesen kaum vorstoßen können. Dieser Mangel ändert nichts daran, daß die Feststellung, die L. den in Frage kommenden Textgruppen der beiden Korintherbriefe abgewinnt (die Ausführung von 2 Kor 3, 4 angefangen bis 5, 17 ist sogar auffallend zutreffend analysiert), daß der von Paulus zugrundegelegte Wissensbegriff zwar der griechische, aber eben der die Problematik des menschlichen Wissens überhaupt treffende sei (99) und „der Regreß auf spätere gnostische Vorstellungen sogar alles verderbe", vollkommen stimmt.

Das Buch von L. ist berufen, die ganze Forschung über NT und Gnosis auf eine neue Bahn zu lenken. Zum ersten Mal wird hier von neutraler, durch kein theologisches Nebeninteresse mitbestimmter, aber kompetenter Seite die in der heutigen ntl Forschung vorherrschende Anschauung von der Herrschaft eines gnostischen Daseinsgefühls im ntl Zeitalter mit sehr beweiskräftigen, wenn auch im einzelnen teilweise diskutablen historischen Gründen in Frage gestellt. Wie der Verfasser dazu gekommen ist, darüber unterrichtet der letzte Aufsatz, der seine Beziehungen zu W. Jaeger erkennen läßt, und die vorzügliche Einleitung.

Rom. Karl Prümm.

Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse und Kommentare. (Hrsg. von Werner Harenberg). München: Chr. Kaiser — Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1968). 242 S.; kart. DM 12,80.

Wenn man dem Thema „Was glauben die Deutschen?" in einer Titelgeschichte des „Spiegel" begegnet, erscheint eine gute Por-

tion Skepsis angebracht. Darf man erwarten, daß die „Spiegel"-Redakteure darüber objektiv informieren können und wollen? Die Veröffentlichung aller Ergebnisse der zugrundeliegenden Umfrage ermöglicht nun jedem ein eigenes Urteil.

An Meinungsforschung im allgemeinen hat man sich gewöhnt, und niemand kann ernsthaft bestreiten, daß sie zu richtigen Ergebnissen führt. Haben doch die meisten selbst schon am Fernsehen in der Wahlnacht mitverfolgen können, wie sich die vorhergesagten Resultate einstellten. Religiöse Meinungsforschung muß dagegen erst noch viele Vorbehalte überwinden.

Ein ernstzunehmender Einwand lautet, die religiöse Überzeugung erreiche eine ganz andere Tiefe und habe eine ganz andere Bedeutung für den Menschen als die Meinung über ein Waschmittel oder eine politische Einstellung. Das trifft sicher bei den meisten Menschen zu, aber die religiöse Überzeugung schlummert nicht in einer Tiefe, daß auch auf geschickte Fragen darüber nicht Rechenschaft abgelegt werden könnte. Um die dem Befragten selbst rational zugängliche Einstellung geht es bei einer Befragung. Freilich ist viel Können und Aufwand erfordert, um einen Fragebogen so abzufassen, daß der Befragte unbeeinflußt seine Meinung sagen kann.

Die bei der Umfrage über den Glauben der Deutschen verwendete Frageformulierung ist im ersten Teil des Buches bei der Auswertung jeder Frage angegeben. Der Fragebogen kann daher rekonstruiert und nachgeprüft werden. Ein eigener Beitrag schildert den weiten Weg zum Fragebogen, der allerdings sehr schnell zurückgelegt wurde, da finanzielle Mittel reichlich vorhanden waren.

Die Veranstalter der Untersuchung waren überzeugt, mit ihren Fragen genau den richtigen Ton getroffen zu haben. Doch der Lüneburger evangelische Theologe Klaus Wegenast meldet in seinem Aufsatz „Volksglaube und theologische Forschung" Bedenken an: „Befragung und Antworten zeugen von einem wenig differenzierten Denken und vor allem einer mangelhaften Information. Ich selbst wäre bei dieser Befragung in der Rubrik derer gestanden, die nichts zur Frage aussagen konnten, denn eine Gelegenheit zu breiteren Erörterungen gibt eine Befragung im Stil der ‚Spiegel'-Befragung nicht" (222f). Ein paar Seiten weiter (226) heißt es richtig, die Befragten seien nicht veranlaßt worden, Überzeugungen zu äußern, sondern kurzfristig gebildete Meinungen über etwas, was sie sonst nicht bewegt, vorzubringen. Fachtheologen darf man gewiß nicht mit den Formulierungen befragen, die der „Spiegel" gebraucht hat, dem Laien sind die theologischen Probleme aber nur auf dem Niveau geläufig, das der Spiegel angesprochen hat.

Tabellen und wörtliche Zitate nehmen hundert Seiten ein. Zu vermerken ist, daß ein Teil der Fragen nicht nur einfach ausgezählt wurde nach „Ja", „Nein", „Keine Angabe", sondern daß in sogenannten Kreuzauswertungen Antworten nach Alter, Geschlecht, Familienstand, Schulbildung, Konfessionszugehörigkeit, Kirchenbindung, Berufsgruppen, Wohnort usw. aufgeschlüsselt worden sind.

Es ist aus dem Frageinhalt klar und übrigens voll berechtigt, daß die Untersuchung sich nur mit dem kirchlich vorgeformten Glauben beschäftigte. Religiosität im allgemeinen konnte und sollte nicht erfaßt werden. Dem Soziologen ist es selbstverständlich, daß es verschiedene Grade der Kirchenbindung und Glaubensüberzeugung gibt, während der Seelsorger gern das Ideal als allgemeine Norm verwirklicht sähe. Die Grade der Orthodoxie und Zugehörigkeit untersucht Egon Golomb in einer Sekundärauswertung des Grundmaterials.

Zwischen Antworten auf Fragen und Fragenkomplexe einer Befragung bestehen Zusammenhänge, die nicht ohne weiteres sichtbar sind, die aber durch Korrelationsrechnung aufgedeckt werden können. Ein einfaches Beispiel soll das erläutern. Angenommen ich befrage hundert Menschen, ob sie an Gott, das Fegfeuer und die Abstammung des Menschen von Adam und Eva glauben. Die bejahenden Antworten belaufen sich auf 90, 26 und 49 %. Es ist nun nicht sicher, ob alle 26 %, die an das Fegfeuer glauben, auch an Gott glauben, oder ob die 10 % Atheisten alle der Ansicht sind, der Mensch stamme nicht von Adam und Eva ab. Durch Korrelationsrechnung kann festgestellt werden, ob ein Zusammenhang zwischen der Antwort auf die Frage nach dem Fegfeuer und der nach der Abstammung des Menschen besteht.

Golomb hat diese Korrelationsberechnung unternommen. Bemerkenswertestes Ergebnis war der geringe Zusammenhang zwischen Bejahung der sozialen Aufgabe der Kirche in ihrer Sorge für Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser und der Bejahung von Glaubenswahrheiten. Den wahrhaft Gläubigen bedeutet die soziale Verpflichtung der Kirche nicht mehr und nicht weniger als denen, die vom Glauben erhebliche Abstriche machen.

Inhaltlich sind die Ergebnisse dieser Sekundäranalyse hochinteressant, aber es wird dem soziologischen Laien nicht ganz leicht gemacht, den Gedanken zu folgen. Die Sprache des Soziologen zeichnet sich nicht durch Leichtverständlichkeit aus, und der Fachmann mutet dem Laien wohl zuviel zu, wenn er Korrelationskoeffizient und Signifikanz nur mit ein paar Sätzen erklärt.

An die Untersuchung knüpfen sich Kommentare von Norbert Greinacher „Der Glaube wird anders", Hans-Diter Bastian „Theologie als Marktforschung", Hans Weissgerber „Auf dem Wege zu einer neuen Moral?" und Klaus Wegenast „Volksglaube und theologische Forschung". Die Protestanten gehen naturgemäß vom Standpunkt und der Situation ihrer Kirche aus, der bei allem ökumenischen Wohlwollen von den Katholiken nicht immer geteilt werden kann.

In seinem längeren Beitrag legt N. Greinacher Gedanken zur Glaubenssituation des Katholiken in unserer Zeit, zur Aufgabe der Kirche im Dienst am Glauben, zu außerkirchlicher Religiosität auseinander. Solche Gedanken sind, gerade auch von ihm selbst, in den letzten Jahren schon vielfach erörtert worden. Die Zusammenfassung hier, die zur Illustration Ergebnisse der Umfrage heranziehen kann, scheint mir besonders gelungen und des Nachdenkens wert.

Es ist eigentlich beschämend, daß die Kirche auch in dem Bereich, der sie zuinnerst betrifft, es Außenstehenden überläßt, sich der Instrumente empirischer Sozialwissenschaften zu bedienen. Mag es auch bitter sein, ungeschminkten Tatsachen ins Gesicht sehen und Illusionen den Abschied geben zu müssen, ich vertraue drauf, daß der Schock der Wirklichkeitserkenntnis heilsame Kräfte entbinden würde. Darum sollte die vorliegende Publikation die kirchlichen Autoritäten ermutigen, selber einmal ähnliche Untersuchungen, z. B. über die Resonanz von Predigten, Katholikentagen, Enzykliken u. ä. zu finanzieren.

Gars/Inn. Raimund Ritter CSSR.

Heislbetz, Josef: **Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen.** (Quaestiones Disputatae 33). Freiburg-Basel-Wien: Herder (1967). 231 S.; kart. DM 20,80.

Die überwältigende Mehrheit der Menschen, die im Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Shintoismus, Konfuzianismus, Islam usw. aufgewachsen sind, haben praktisch nur durch ihre eigene Religion Zugang zu Gott; nur durch ihre eigene Religion können sie die heilsnotwendige Gottbeziehung gewinnen. Da auf der anderen Seite Gott das Heil aller Menschen will, stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Nichtchristen das Heil durch ihre jeweilige Religion erlangen können. Sind die nichtchristlichen Religionen in den Heilsplan Gottes einbezogen, sind sie mögliche oder gar für die große Mehrheit der Nichtchristen notwendige Wege zum Heil? Von dieser Fragestellung ausgehend, versucht der Verfasser die verschiedenen Lösungsversuche und theologischen Ansätze zu einer positiven Beurteilung der nichtchristlichen Religion, vor allem die Überlegungen und Stellungnahmen von Karl Rahner, zusammenzufassen und weiterzuführen.

Nachdem er festgestellt hat, daß die Heilige Schrift, das AT wie das NT, „kein eindeutiges Urteil über die Heilssituation und die Religionen der Heiden" gibt (29), und daß die traditionelle Lehre der Kirche die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen einräumt (32), versucht er darzulegen, wie die konkreten Religionen in den Heilsplan Gottes einzubeziehen sind.

„Der von Gott zum Heile berufene Nichtchrist muß natürlich und übernatürlich gesehen vom Wesen der Religiosität und der konkreten Situation des Menschen her ein durchgeformtes Verhältnis zu Gott haben, um der *homo religiosus* zu sein, der man sein muß, um gerettet werden zu können" (90). Aber „ein anderes durchgeformtes Gottverhältnis als die offizielle Religion seines Volkes steht dem Nichtchristen . . . nicht zur Verfügung" (91). So gehören die nichtchristlichen Religionen der allgemeinen von Gott gestifteten Heilsgeschichte an. „Daraus folgt, daß Gott positiv die nichtchristlichen Religionen als konkrete Heilswege für die Nichtchristen will und diese zur Übernahme ihrer ‚Volksreligion' verpflichtet" (176), und zwar in ihrer konkreten Beschaffenheit, obwohl sie illegitime, widergöttliche Elemente enthalten. „Das notwendig aus Legitimem und Illegitimem bestehende Ganze der Religion ist positiv von Gott gewollt. In der Gottgewolltheit des Ganzen sind auch die illegitimen Elemente miteingeschlossen . . . In der erbsündigen Ordnung übernimmt der auf den Heilswillen Gottes antwortende Mensch auch eine Wirklichkeit, in der notwendige Elemente enthalten sind, die nicht ursprünglich von Gott gewollt sein können" (177).

Die nichtchristlichen Religionen sind also für die Nichtchristen der praktisch notwendige Weg zum Heil. Nun hat aber „die Geschichte des Heilswillens (Gottes) ihren unüberbietbaren Höhepunkt in Christus und der von ihm gestifteten Religion, seiner Kirche" erreicht (143). Daraus entspringt die Notwendigkeit, sich zu fragen nach dem Verhältnis der nichtchristlichen Religionen, deren Geschichte „als allgemeine Heilsgeschichte" betrachtet werden muß, zum Christentum, dessen Geschichte „als besondere Heilsgeschichte" anzusehen ist.

Christus hat die beste Religion gestiftet; „so ist Christus das einzige von Gott selbst gestiftete konkrete Verhältnis des Menschen zu Gott,

ist Christus allein der Weg, auf dem der Mensch nun zu Gott kommt" (201). Darauf basiert der Absolutheitsanspruch des Christentums. Dieser Anspruch muß sich aber geschichtlich verwirklichen. Für den Nichtchristen bedeutet das, daß er das Heil solange durch seine eigene Religion findet, „bis ihm eine vollkommenere Religion einen in seinem Volkstum konkreten Heilsweg eröffnet" (192), also bis ihn die Promulgation des Evangeliums erreicht und zur Übernahme des Christentums geführt hat.

Das ist, sehr kurz zusammengefaßt, die These, die der Verfasser in diesem Buch ausführlich aufstellt, darlegt und verteidigt. In ihren allgemeinen Zügen ist sie ein willkommener Beitrag in der Diskussion über den theologischen Heilswert der nichtchristlichen Religionen. Mir scheint nur, daß sich der Verfasser manchmal schwere Last aufbürdet, wenn er z. B. versucht, allen Einschränkungen der traditionellen Theologie bezüglich dieses Problems, das sie ja in dieser Perspektive kaum kannte, Rechnung zu tragen (vgl. seine Anstrengung, eine Lösung zu finden, die den Forderungen der Theologen genügen soll, im Glauben des Nichtchristen ausgesprochen christliche Elemente – Inkarnation, Trinität – zu finden, 47–69). Außerdem, warum muß man annehmen, daß Gott den Nichtchristen zur Übernahme der Religion seines Volkes (nicht seiner ‚Volksreligion', dieses Wort hat eine besondere Bedeutung in der Religionstypologie) in ihrer konkreten desintegrierten, verdorbenen Gestalt positiv verpflichtet? Diese Verpflichtung gilt wohl praktisch für die große Mehrheit der Nichtchristen; es muß aber die Möglichkeit eingeräumt werden, daß es eine Minderheit von kritischen Menschen gibt, die die illegitimen Elemente ihrer Religion einsehen und sich der Suche nach einem besseren, reineren Gottverhältnis widmen, einer Suche, die sie wahrscheinlich zum Abbruch mit der herkömmlichen Religion führen wird. Das Heil ist nicht unbedingt und für alle nur durch die jeweilige konkrete Religion zu erlangen. Das Heil ist dank aber auch trotz der konkreten Religion zu erreichen, weil jede Form der Religion einen Weg aber auch einen Irrweg zu Gott hin darstellt.

Man diskutiert gerne mit solch einem aufgeschlossenen Gesprächspartner über ein so wichtiges Thema. Es genüge aber hier auf dieses wertvolle Buch hinzuweisen, und alle Interessenten dazu einzuladen, es als Diskussionsgrundlage über den Heilswert der nichtchristlichen Religionen zu benutzen.

Münster. A.-Th. Khoury.

Allard, Michel: **Textes Apologétiques de Guwainī (m. 478/1085)** Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth (Série I: Pensée Arabe et Musulmane, Tome XLIII) Beyrouth: Dar el-Machreq Éditeurs (Imprimerie Catholique), 1968. 199 S.

Das neue Werk des als guter Kenner islamischer Theologie schon hinreichend ausgewiesenen französischen Gelehrten ist ein Nebenprodukt seiner Beschäftigung mit dem Theologen al-Aš^{c}arī (starb 935), vor allem mit dessen Attributenlehre. In seinem Werk Le problème des attributs divins dans la doctrine de'al-Aš^{c}arī et de ses premiers grands disciples (Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965), das vor kurzem von M. Götz ausführlich besprochen und gewürdigt wurde (vgl. ZDMG 118 [1968] 183–187), hatte sich Allard schon mit dem muslimischen Theologen und Nachfolger des Aš^{c}arī al-Guwainī (starb 1085) mit besonderer Berücksichtigung der Weiterentwicklung der Attributenlehre durch diesen beschäftigt. Die neue Veröffentlichung Allards hat nun als Gegenstand zwei Schriften von Guwainī, die apologetischer Natur sind. Bevor auf sie eingegangen wird, sei darauf hingewiesen, daß sich in der Neuausgabe der Encyclopédie de l'Islam, Leiden 1960ff, Bd II, S. 620ff eine ausführliche Schilderung von Leben, Werk und Bedeutung des Guwainī durch Brockelmann/Gardet findet.

Im ersten Teil des Buches liegt die Edition eines bisher unveröffentlichen Werkes vor, dessen ausführlicher Titel lautet: Šifā' al-galīl fī bayān mā waqa^{c}a fī t-taurāt wal-inǧīl min at-tabdīl (wörtlich übersetzt: Heilung des Durstes durch die Darlegung dessen, was in Thora und Evangelium an Entstellung vorgekommen ist). Allard stützt sich hierbei auf zwei Manuskripte der Bibliothek der Ayasofya in Istanbul (Nr. 2246 und 2247). — Hauptinhalt der Schrift ist der in der islamischen Theologie wohlbekannte Vorwurf gegen Juden und Christen, sie hätten die ihnen mitgeteilten Offenbarungsbücher abgeändert, da sie sich nicht mit dem deckten, was der Prophet Mohammed an Offenbarungen vorgetragen hat. Nach einem kurzen Überblick über die muslimischen apologetischen Werke bis zur Zeit des Guwainī wendet sich der Herausgeber einer Analyse des Inhalts der vorliegenden Schrift zu.

Ausgangspunkt für Guwainī ist folgende Überlegung: Die Sendung des Propheten Mohammed ist in Thora und Evangelium angekündigt gewesen (vgl. Koran 7, 157 und 61, 6). Juden und Christen haben diese Sendung zurückgewiesen und zu diesem Zweck ihre heiligen Schriften abgeändert und entstellt. Die vorliegende Form der Thora geht nicht mehr auf Moses zurück, sondern auf einen gewissen ^{c}Azar (hinter diesem Namen erkennt man unschwer Esra). Die Authentizität der Evangelien wird von al-Guwainī dadurch in Frage gestellt, daß er erklärt, ihre Verfasser hätten erst zu viel späterer Zeit die Botschaft schriftlich fixiert, die man ihnen aufgetragen habe. Methodisch geht er hierbei so vor, daß er lange Passagen aus AT und NT zitiert. Um seine These von der Entstellung der Texte zu stützen, führt er z. B. für das AT unterschiedliche Äußerungen über das Lebensalter einzelner Personen im Buch Genesis (Kap. 5 und 11) im hebräischen Urtext und in der Septuaginta-Übersetzung an. Daß derartige Divergenzen für den gläubigen Muslim al-Guwainī, für den das heilige Buch seiner Religion — der Koran — ewig, unerschaffen und zeitlos als göttliche Offenbarung gilt, ernsthafte Zweifel auslösten, ist nur zu leicht verständlich. Seine Folgerung hieraus ist, daß Thora und Evangelium in der zu seiner Zeit vorliegenden Form nicht mehr Gottes Wort sein können. — Bei dieser Analyse sind einige wichtige Bemerkungen des Herausgebers zu dem Problem, in welcher arabischen Form AT und NT al-Guwainī vorlagen, besonders hervorzuheben.

Die zweite Schrift trägt die Überschrift Luma^{c} fī qawā^{c}id ahl as-sunna wal-ǧamā^{c}a (Strahlen in den Grundlagen der Anhänger von Orthodoxie und Gemeinschaft). Das Werk ist schon 1965 in Kairo von Fauqiya Husein Mahmoud ediert worden. Während sich aber der arabische Gelehrte auf eine Kairiner Handschrift stützt, hat Allard die bei Ahlwardt unter der Nr. 2073 geführte Handschrift (Verzeichnis der arabischen Handschriften, Bd II, Buch III, S. 441) zur Grundlage seine Edition gemacht. Ahlwardt gibt als Titel an: Luma^{c} min al-adilla fī qawā^{c}id ahl as-sunna.

Die Schrift ist ein typisches Kalām-Werk, d. h. sie vertritt die scholastische islamische Theologie, bei der Vernunftgründe zur Stärkung von Glaubenslehren herangezogen werden. Im Mittelpunkt steht dabei die Lehre vom tauḥīd, d.h. die Lehre vom Glauben an die Einheit Gottes. Allard vertritt mit guten Gründen die Ansicht, daß das Werk eine Art Resümee eines der Hauptwerke des Guwainī, des K. al-iršād (Buch der rechten Führung) ist, wobei Vereinfachungen und pädagogische Absichten nicht zu verkennen sind.

Jeweils im Anschluß an die Einführung in die jeweilige Schrift folgen der arabische Text und die französische Übersetzung. Ihnen schließt sich ein kurzes Glossar an, in dem wichtige Begriffe und seltenere Wörter aufgeführt sind. — Die Übersetzung ist durchweg gut und zuverlässig; der teilweise recht spröde und abstrakte Stoff — das gilt vor allem für die zweite Schrift — ist in ein gut lesbares Französisch übertragen.

Die Herausgabe der beiden Schriften des Guwainī durch Allard ist lebhaft zu begrüßen, nicht zuletzt deshalb, weil sie für den christlichen Theologen und für den an Religionswissenschaft Interessierten eine Vielzahl von Anregungen und wichtigen Feststellungen enthält. Der Herausgeber hat mit Recht besonders darauf hingewiesen (37), daß im K. šifā' al-galīl synoptische Probleme des NT und das Problem der Entsprechung des Inhalts der Evangelien und des Lebens Jesu behandelt werden, wobei sich al-Guwainī einer Textkritik bedient, die in dieser Form im Abendland erst im 13. Jh. geübt wurde. Das gilt besonders für seine rationale Betrachtungsweise religiöser Phänomene, die ihn als Meister des Kalām ausweist. Die islamische und die christliche Glaubensgemeinschaft waren aber zu jener Zeit schon zu sehr in sich verschlossen, als daß es zu einer Einwirkung und Beeinflussung der einen Seite durch die andere hätte kommen können. – Das K. al-luma^{c} gibt durch seine Intention allen Interessierten einen kurzgefaßten und klaren Einblick in die Welt der islamischen orthodoxen Theologie, die durch den Schüler des Guwainī al-Gazālī (starb 1111) ihren letzten und verbindlichen Abschluß fand.

Das neue Werk von Allard ist als Einführung in die islamische Theologie sehr zu empfehlen. Einige wenige Nachlässigkeiten – z. B. S. 53: der Titel des Werkes des Herausgebers Le problème des attributs divins ist nicht richtig zitiert; S. 14: Ibn Taimīya starb 1328 und nicht 328 – stören den guten Gesamteindruck nicht.

Münster. Peter Freimark.

Wirth, Benedicta, CRSA: **Imperialistische Übersee- und Missionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas.** Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1968. 78 S.; kart. DM 6,–.

Die Autorin versucht die imperialistische Übersee- und Missionspolitik am Beispiel Chinas zu erleuchten. Frankreich, Großbritannien, die Vereinigten Staaten und das Deutsche Reich kamen für diesen Zweck in Betracht. Die Arbeit ist gut dokumentiert und solide durchdacht.

Doch bleibt nach der Darstellung der Autorin Imperialismus immer noch ein unklarer Begriff. Ist dieser mit Eroberungsgelüst und territorialem Expansionismus gleichzusetzen oder ist das humanitäre Sendungsbewußtsein und die Idee einer abendländischen Aufgabe in der

Welt als solche schon Imperialismus, ein „humanitärer Imperialismus"? Wenn Letzteres der Fall wäre, könnte man die heutige Entwicklungshilfe auch als Imperialismus bezeichnen. Besser wäre es nach der Ansicht des Rezensenten, den Begriff „Imperialismus" enger zu begrenzen, etwa im Sinne eines territorialen, kommerziellen oder kulturellen Expansionismus unter Anwendung von Gewalt. Das Sendungsbewußtsein usw. kann wohl als Komponente der imperialistischen Mentalität, nicht aber als solches Imperialismus bezeichnet werden.

Was die Autorin wünscht, nämlich die Wechselwirkung von imperialistischer und missionarischer Bewegung einer objektiveren, emotionsfreieren Beurteilung zuzuführen, ist heute vielfach schon geschehen. Zu erwähnen ist Lü Shih-ch'iang's „Die Ursachen der anti-christlichen Haltung chinesischer Beamter und Gentry 1860–18?? (Veröffentlichung des Instituts der modernen Geschichte der Academia Sinica, Nankang, Taipei, 1966).

Taipei, Taiwan (Formosa). Thaddäus Hang.

Frör, Kurt: **Wege zur Schriftauslegung.** Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1966). 408 S.; Ln DM 26,—.

Dieses Buch ist eine durch H. Halbfas besorgte Lizenzausgabe des 1963 in 1. Aufl. und inzwischen 1967 in 3. überarb. Auflage erschienen Werkes von Kurt Frör, Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht. Diese Angaben zeigen schon, wie sehr das Buch allseits geschätzt wird, und daß es offenbar einem dringenden Bedürfnis nach hermeneutischer Hilfe für die biblische Predigt und den Religionsunterricht entspricht.

Einleitend wird der Begriff „Theologische Schriftauslegung" definiert. Das „Verstehen durch Sprache" kommt aus der Auslegung der biblischen Überlieferung, die „im Lebensvollzug der Kirche" geschieht (S. 14f). Ausgang und Ziel sollen „im gegenwärtigen Handeln der Christusperson" bestehen (16). S. 20 liest man zudem: „Theologische Interpretation ist immer trinitarische Interpretation".

Gut gearbeitet sind die Kapitel über die Geschichte der Schriftauslegung, wo Fr. ausführlicher auf K. Barth und R. Bultmann eingeht. Hier hat H. Halbfas einen Abschnitt: „Die Schriftauslegung in der Kath. Kirche" beigetragen (46—54). Unter den Grundfragen (55—76) interessiert die Frage nach dem Vorverständnis, wozu über den Kanon zitiert sei: „Der Kanon bildet den vorgegebenen und verbindlichen Kontext für alle Einzeltexte und Einzelbücher der beiden Testamente" (71). Dazu wird der Gottesdienst als Ort definiert, „wo die Auslegueg der biblischen Texte ihren eigentlichen Sitz im Leben hat" (73). Aus solcher Position wird deutlich, daß hier nicht eine Hermeneutik vom Exegeten für Bibelwissenschaftler intendiert ist, sondern daß Bibelpredigt und Religionsunterricht Anliegen des Verfassers sind, was die verständliche Grenze, aber auch den besonderen Wert seines Buches für die Glaubensverkündigung ausmachen. Sachgerecht werden die Begriffe: Mythos, Apokalyptik, Sage und Legende und Typologie behandelt (77—93), wonach der Begriff der „Heilsgeschichte" ausführlich und grundsätzlich herausgestellt wird, der als der grundlegende für die Verkündigung das ganze Buch durchzieht (94—111).

„Als Heilsgeschichte bezeichnen wir ein Geschehen, das im Glauben als das schöpferische und erlösende Wirken des dreieinigen Gottes erfahren oder verstanden wird. In diesem Geschehen gehören die äußeren Ereignisse mit dem sie auslegenden Wort aufs engste zusammen" (105). Gegenüber einer derart theologischen Maxime wird die geschichtliche Entwicklung nicht übersehen und die Frage danach, wie es gewesen ist, nicht verkannt. Die Beziehung des heilsgeschichtlichen Verständnisses darauf wird immer wieder betont.

Im ganzen freilich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es nicht recht gelingt, beide Aspekte wirklich zu vereinen. Man wird dem Verf. zugestehen, daß er seine theologischen Deutungsgrundsätze ordentlich zur Geltung bringt gegenüber der Tatsache, daß viele Exegeten bei Einzelfragen stehen bleiben und die schwierige Übersetzbarkeit ihrer Forschung in die Sprache der Verkündigung nicht leisten. Anderseits könnten die Ausführungen bei Fr. wohl manchmal straffer und strukturierter sein, um sich dem Leser besser einzuprägen.

Ein großer Teil des Buches gilt der Hinführung zur Auslegung des AT (115—247). Nach einem Überblick über die Geschichte der Auslegung werden Grundfragen behandelt, wobei die Deutung aus dem „heilsgeschichtlichen Credo Israels" (131—136) ohne weiteres als sachgerecht anzuerkennen ist. Die Abschnitte über „Das Neue Testament als Kontext" (137—144) und über „Trinitarische Interpretation" (145—147) könnten manchem Leser als Maßstäbe erscheinen, die nicht aus dem AT herzuleiten sind. S. 142 wird erörtert, ob deshalb eine „zweistufige Interpretation" notwendig sei, um zunächst zu erkennen, „was das AT als geschichtliches, wirklich atl Wort zu sagen hat, und was danach, in einem zweiten Arbeitsgang ermittelt, der ntl Kontext für das Verstehen bedeutet". Die Entscheidung wird aber so gefällt: „Die Frage nach dem ntl Kontext kann nicht als zweite Stufe aus dem Verstehensprozeß ausgeklammert, sondern nur in den Gesamtvorgang der Auslegung mit hineingenommen(!) und damit in das Ganze integriert werden" (143). Wenn das allgemein und ausschließend gelten soll, dann muß man freilich fragen, ob Gott sich Israel nicht eigentlich geoffenbart hat, da Israel der Kontext des NT fehlte. Fr. selbst sucht diesem Problem, daß doch auch für Israel Gottes Sprechen auf das gläubige Hören angelegt war und für Israel zu seiner Zeit Entscheidendes bedeutete, gerecht zu werden, indem er Wildberger zitiert (146): daß das „Eigenwort des AT nicht durch eine voreilige Identifikation des alt- und neutestamentlichen Zeugnisses oder eine hermeneutische Methode, durch die die atl Verkündigungsinhalte zu ntl erhoben werden, in Frage gestellt" werden dürfe. Einzelne Textgruppen werden dann nach den vorher erarbeiteten Prinzipien behandelt, z. B. Urgeschichte, Vätergeschichte, Landnahme und Könige Israels (167—218). Bevorzugt werden dabei die Arbeiten von v. Rad herangezogen und für die Lehrverkündigung aus dem AT nutzbar gemacht. Hier wie in den folgenden Abschnitten über die Propheten und die Psalmen sind immer wieder Wegweisungen und Grundsätze formuliert, die für die Glaubensverkündigung sehr dienlich sein können (195—199; 204; 217f usw.).

Es wäre freilich schade, wenn die Propheten und Psalmen im Unterricht verhältnismäßig so wenig zur Geltung kommen, wie ihnen hier nur die Seiten 219–247 zugebilligt sind. Die übrigen Bücher des AT können sicher von den hermeneutischen Grundgedanken her Licht erhalten, werden aber nicht eigens behandelt. Was S. 247 als „Literatur zu weiteren atl Büchern" angeführt wird, kann dürftiger nicht sein, wie auch die wohl auf H. Halbfas zurückgehenden Angaben über kath. Literatur zu den einzelnen Abschnitten etwas zufällig sind.

Über das NT werden zunächst auch Grundfragen der Auslegung untersucht (252—383). „Vergegenwärtigung" und „Geschichte" sind dabei die wichtigsten Probleme, gefolgt von einem instruktiven Abschnitt über „Der historische Jesus und der gepredigte Christus" (268—285). Fr. führt uns von der „Leben-Jesu-Theologie" über M. Kähler, K. L. Schmidt, M. Dibelius zu Bultmann und Käsemann. Auch hier kann man die Verarbeitung der wichtigsten exegetischen Literatur dankbar anerkennen.

Die Auslegung der einzelnen Textgruppen beschränkt sich auf Themen aus den Evangelien, wenn auch der Kontext des gesamten NT immer wieder sichtbar wird, ja sogar das AT auch hier mitspricht nach der These von Fr., daß die beiden Testamente füreinander maßgeblicher Kontext sind. Wenn die Kindheitserzählungen (286—293), die Wunder Jesu (326—340), das Wirken des Auferstandenen (349—360) allgemein behandelt werden, was wieder zu gut formulierten Grundsätzen führt, dann stellt sich der Verf. wirklich den Problemen. Da er alles vom Heilshandeln Gottes aus angeht, kann er negative Verzichte vermeiden und den glaubenden Menschen Ansprechendes zu gewinnen ermöglichen.

Im ganzen wird es nötig sein, sich mit den Grundsätzen dieser Schriftauslegung auseinanderzusetzen und sie sich anzueignen, wonach dem Prediger und Katecheten freilich die nicht selten schwierige Arbeit bleibt, vom konkreten Text ausgehend nun auch das zu erreichen und zu vermitteln, was als Ganzes sicher für ein heutiges Bibelverständnis sehr hilfreich ist.

Münster. H. Eising.

Bright, John: **Geschichte Israels.** Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. Vorwort von G. Johannes Botterweck. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament Bd 1) Düsseldorf: Patmos-Verlag (1966). XXVIII, 556 S., 16 Karten; Ln DM 46,—.

Ein Werk über die Geschichte Israels ist nicht nur willkommen als Beitrag zur Forschung auf diesem vielschichtigen Gebiet, sondern auch als ein Mittel der Lehre, wodurch der Studierende nach einer Richtung einen gültigen Einblick in das AT gewinnt. Auch neben einem so anerkannten und weitverbreiteten Buch wie Martin Noths Geschichte Israels kann ein weiteres durchaus seine Bedeutung haben; denn es gibt bekanntlich in der Geschichtsforschung zum AT und in der biblischen Archäologie nicht nur eine Schule, und es sind der offenen Probleme genug, nach denen man gerne verschiedene Bücher befragen möchte.

Die Geschichte Israels von Br. umfaßt den Zeitraum, über den gewöhnlich eine Geschichte Israels handelt, ja am Anfang und zwischendurch eigentlich noch etwas mehr, indem sie nicht nur längst vor einem Volk Israel mit den ersten menschlichen Siedlungen in Palästina einsetzt, sondern auch zwischendurch immer wieder die Geschichte Ägyptens, Assurs und Babylons berücksichtigt, also möglichst alle geschichtlichen Ereignisse, soweit Israel in deren Spannungsfeld steht. Wenn M. Noth nach Ausführungen über Israel und die Zustände um 1200 in Palästina seine Untersuchung ansetzt mit „Israel als Zwölfstämmebund", dann bringt Br. vor diesem Ansatz schon 144 Seiten nicht nur über die Begründung der Zivilisation im AO, sondern vor allem über

die Patriarchenzeit, die er also durchaus der geschichtlichen Untersuchung für würdig hält. Daß er diese nicht als Überlieferung in jene Zeiten setzt, in denen die Quellen und darüber entstanden sind, wie Noth zur Väterüberlieferung und zum Sinaibund durchaus Stellung nimmt, ist bezeichnend.

Was die untere Grenze angeht, so schließt Br. mit Herausarbeitung der spätjüdischen Glaubenswelt in der Zeit der Apokalyptik und mit einem Epilog über die „Fülle der Zeit". Charakteristisch ist bei Br., daß er jeweils die religiöse Welt, wie sie sich aus den Schriften des AT erheben läßt, wenigstens kurz darlegt und so nicht nur eine Abfolge der äußeren Ereignisse bietet, sondern in Ansätzen auch eine Religionsgeschichte des AT. Zeittafeln, ein Autoren- und ein Personen- und Sachregister, ferner ein Schriftstellenregister gehören zu einem brauchbaren Geschichtsbuch. 16 Karten im Anhang nach G. E. Wright und F. V. Filson sind mit einem eigenen Namensverzeichnis versehen.

Die Veröffentlichung stellt eine Übersetzung aus dem Amerikanischen dar, die Ursula Schierse besorgte. Das deutsche Sprachgewand ist gefällig und schön. Es bietet an verhältnismäßig wenigen Stellen zu der Frage Anlaß, ob der Urtext richtig getroffen ist, oder ob eine Gedankenverbindung nicht besser sein könnte, sei es schon im Original oder erst in der Übersetzung. Der Übersetzungsausgabe ist eine bibliographische Liste hinzugefügt, in der die wichtigste „im Buche erwähnte Literatur" samt Ergänzungen angeführt ist, die „darüber hinaus besonders dem deutschen Leser einige Hinweise zu weiterem Studium" geben soll (511). Es sei die Meinung erlaubt, daß diese Bibliographie hätte besser sein können. Es fehlen nützliche Werke, zu denen der deutsche Leser greifen möchte. Anläßlich der Übersetzung sind zwar die Literaturangaben in den Fußnoten auf die evtl. deutschen Ausgaben amerikanischer Literatur bezogen, sind ferner schon im Original auch deutsche Autoren befragt, ist aber die deutsche Forschungslage nicht genügend berücksichtigt. Die Frage ist freilich, ob man das unbedingt fordern muß. Andere wissenschaftliche Meinungen sind im allgemeinen auch durch Hinweis auf die Veröffentlichungen wohl angegeben, wobei aber eine Auseinandersetzung damit fehlt, ja vielfach die eigene Meinung ohne besondere Beweisführung der fremden entgegengesetzt wird.

Wer weiß, wie wenig der Pt Geschichte in unserem Sinne schreibt, wird Br. danach fragen, wie er vor der Zeit, da Israel als Volk in seinem Land faßbar wird, eine Vorgeschichte aus den Vatererzählungen gewinnt. Man täte ihm unrecht, wenn man ihm die naive Meinung zuschriebe, er nähme die Berichte über die Wanderungen der Väter ohne weiteres als geschichtliche Zeugnisse. Er kennt sehr wohl die literarkritischen und form- und traditionsgeschichtlichen Vorfragen. Er glaubt aber, die kulturgeschichtliche Welt der Überlieferungen aus dem Pt dahin erheben zu können, daß die Vätergeschichten durchaus in die 1. Hälfte des 2 Jt. passen. Er fühlt sich aufgrund solcher Überlegungen berechtigt „zu behaupten, daß die Patriarchenerzählungen fest auf geschichtlichen Grundlagen beruhen" (77). Da steht sogar zu lesen: „Wir dürfen ruhig die Aussage verfechten, daß Abraham, Isaak und Jakob wirkliche geschichtliche Persönlichkeiten waren." Dabei geht Br. davon aus, daß diese kulturgeschichtlich richtig als Clanführer zu sehen sind, wobei er die mögliche Benennung eines Stammes oder Volkes nach einer Einzelpersönlichkeit durchaus einkalkuliert und hinter den Erzählungen „verwickelte Vorgänge" sieht, „die ganze Stämme betreffen", wobei man aber „die Patriarchen deswegen nicht in eponyme Gestalten auflösen" dürfe (78).

Nach alldem ist es natürlich, daß erst recht Moses als geschichtliche Gestalt angesehen wird. Es „besteht kein Zweifel, daß er Israels Glauben maßgeblich begründet hat" (115). Als Zeit kommt „nur das 13. Jahrhundert in Frage" (111). Als Pharao der beginnenden Bedrückung wird mit Vorsicht Seti I. angenommen und als Pharao des Auszugs Ramses II. (112). „Es ist leicht möglich, daß die Bibel die Tradition verschiedener aus Ägypten fliehender Israeliten, von denen einige unmittelbar in Richtung Kades gezogen sein mögen, verbindet" (113). Die Landnahme wird irgendwie in Beziehungen gesetzt zu archäologisch festgestellten Zerstörungen in Debir, Kirjat Sepher, Lachis, Eglon und Hazor (119). Das Problem von Ai wird mit Albright zu Bethel in Beziehung gesetzt, während Br. über das Problem Jericho so hinweggeht, daß „ein abschließendes Urteil noch nicht möglich" sei (118). Hier übergeht er, daß in Jos nun einmal viel von einer Eroberung Jerichos steht, wie er auch hinsichtlich der Tradition vom Sinai die Arbeit von M. Noth, „Überlieferungsgeschichte des Pt" mehrfach erwähnt, aber sich mit ihr nicht eigentlich auseinandersetzt. Trotzdem muß man für die zusammenfassende Darstellung dieser Periode im Sinne der Schule von Albright dankbar sein, wird aber die Aufgabe haben, die Auseinandersetzung selbst vornehmen und den hier und da sicher notwendigen Ausgleich und die gegenseitige Ergänzung selbst leisten zu müssen.

Die Ansicht Albrights von einem Feldzug 701 wird in einem Exkurs „Das Problem der Palästina-Feldzüge Sennacheribs" (305–311) vertreten. Ein zweiter Exkurs (412–425) geht auf die Frage ein: „Wann kam Esdras nach Jerusalem?". Br. entscheidet sich dafür, daß Neh. vor Esdras nach Jerusalem kam. In diesen beiden Exkursen findet sich die sonst vermißte echte Diskussion der Meinungen.

Der Rezensent findet die Lektüre des Buches von Br. insofern interessant, als man immer wieder vor der Frage steht, ob diese und jene Aussage aus dem AT zu belegen ist, etwa wenn auch wirtschaftliche und soziale Motive berücksichtigt werden. Ist da nicht manches nur möglich oder vermutet? Es wäre zuviel verlangt, wenn hinter jedem Satz die Belegstelle anzugeben wäre. Hätte aber nicht etwa bzgl. der Geschichte der einzelnen Könige an der Stelle der ersten Erwähnung jeweils der Komplex aus Kön und Chron angegeben sein können, woher die Nachrichten stammen? Ganz ohne Kombination und Ergänzungen kommt niemand aus, der eine einigermaßen zusammenhängende und nicht nur chronikartige und mosaikhafte Darstellung geben will. Br. ist so gewissenhaft, mit den Ausdrücken der Wahrscheinlichkeit, Annahme, Vermutung usw. nicht zu sparen. Liest man aber gerne eine Darstellung, die dadurch so unsicheren Eindruck macht? Wenn man über die Absichten und Motive der Träger der Geschichte nichts weiß, wäre Schweigen vielfach besser gewesen.

Im ganzen kann man die Geschichte Israels von Br. wohl günstig beurteilen, wenn man ihr auch nicht zubilligen kann, daß sie außer Darstellung der Ansichten der amerikanischen Schule einen wesentlichen Fortschritt bedeutet. Wer aber von ihren Positionen ausgehend sich mit diesen auseinandersetzt und in echter, auf die Originaluntersuchungen zurückgehender Diskussion zu weitmöglichster Sicherheit zu kommen sucht, der wird aus dieser mit eigener Arbeit kombinierten Lektüre reichen Gewinn ziehen.

Münster H. Eising

Rudolph, Wilhelm: **Hosea.** (Kommentar zum Alten Testament XIII, 1) Gütersloh: Mohn 1966. 269 p., index et tableaux chronologiques de A. Jepsen. Ln DM 42,—.

Tous les biblistes connaissent la haute tenue scientifique du Kommentar zum Alten Testament dont E. Sellin fut l'initiateur. Le présent commentaire s'insère bien dans cette ligne où la compétence philologique et la conscience méthodologique du professeur de Münster trouvaient le cadre adéquat. Ce commentaire serre de près les textes et ne laisse dans l'ombre aucune difficulté de détail en ce livre qui a la réputation justifiée d'être un des plus difficiles de la Bible hébraïque. Péricope par péricope, les versets sont traduits, la traduction étant suivie de la critique textuelle (en petits caractères) puis d'une discussion de fond en caractères normaux. Ces péricopes sont pourvues de titres et de sous-titres et réparties en deux grandes parties, division d'ailleurs classique: ch. I–III et IV–XIV. Ce commentaire analytique remplit la plus grosse partie du volume, 220 pages environ. Les parties plus synthétiques, introduction et conclusion, sont par suite relativement brèves.

Elles n'en sont pas moins fort utiles. Les remarques introductives sur le texte et la langue du prophète donnent en 3 pages (19–21) les particularités stylistiques d'Osée; il y a là un ensemble précieux et facile à consulter. W. R. est très réservé sur les renseignements qu'on peut tirer du livre quant à la personalité du prophète (21–25), très bref sur la composition du livre (25–27), il conclut cette introduction par une très riche bibliographie (qu'il a consultée, même quand il cite peu Rinaldi). Ses conclusions me paraissent s'imposer: Osée a prophétisé non seulement sous Jéroboam II, mais après la chute de la dynastie de Jéhu, sous Menahem et Osée. Le livre a été composé en Juda, après la chute de Samarie. La première partie trahit nettement une main judéenne (I–III). C'est moins sensible dans la seconde partie: les sentences du prophète ont été groupées par thèmes (sachlich) et non dans un ordre historique, déjà impossible à reconstituer. On peut distinguer deux sous-sections, IV–XI et XII–XIV qui se terminent toutes deux par des perspectives de salut. Aussi bien dans la première section que dans ces deux sous-sections le prophète apparaît comme à la fois prophète de bonheur et prophète de malheur. Il est à noter que dans les deux sous-sections Juda est mis en garde, mais que le salut ne passe pas par Juda et la dynastie de David, à la différence de la première section (même en VI, 11 et XII, 1).

Cette première section est la plus célèbre car elle traite du mariage d'Osée W. R. classe avec soin les solutions qu'ont données les commentateurs, groupés sous neuf rubriques. Quelle est la solution proposée par W. R. à la double énigme: 1) Rapports du récit autobiographique (III) au récit biographique, qu'à juste titre W. R. ne recompose pas à la Ière personne. 2) quel est le rapport de ce mariage au mariage symbolique de Yahvé et de son peuple (II, 4—25)? Pour l'éminent commentateur, Osée était déjà prophète quand il s'est marié; ce n'est pas son mariage qui est le symbole du mariage de Dieu et d'Israël. Le v. 2b du c. 1 n'est pas sylistiquement cohérent et les v. 3 ss ne le suppose pas. Gomer (ainsi vocalisée par mépris, comme *bôshet*; c'était primitivement une Gemarja, cf Jér., XXIX, 3, ou un nom de ce type) ne fut infidèle qu'après le mariage. Le récit primitif ne comprenait que les naissances des trois enfants et leurs noms, chargés de présages politiques redoutables. Mais le texte a été surchargé, dans certains cas par le prophète lui-même selon Rudolph, ce qui me paraît douteux. Ainsi le v. 5 ajoute un second motif à celui qui avait été donné pour le nom du premier enfant, Jezraël. Il ne s'agit plus seulement de la chute de la dynastie de Jéhu, mais d'une lourde défaite d'Israël. Le verset 7, à propos du second nom, donne une perspective de salut pour Juda et, à mon avis, il faut y joindre la fin du verset 6: *kî nâsô' 'eśśâ' lâhem* (la maison d'Israël). Des emplois du verbe *ns'* avec lamed sans accusatif, comme Gen XVIII, 26, Num., XIV, 19, Gen., 1, 17, supposent un sens favorable de pardon. Cette addition me semble à interpréter comme un pardon à Israël grâce à la faveur montrée à Juda: „mais je leur pardonnerai et je ferai miséricorde à la maison de Juda et je les sauverai ..." Aussi je ne crois pas que II, 1—3 soit une unité indépendante. C'est à nouveau une addition favorable au nom défavorable donné à l'enfant.

W. R. croit que ce sont des paroles authentiques d'Osée (56) et il interprète le *'âlû min ha'areç* comme un accroissement de la population qui „sort" de terre (58). Cela me paraît très douteux. Il observe justement que *mâqôm* ne peut avoir qu'un sens local mais il hésite à y voir un lieu saint. Or en Jér. XXXI, 6 les Ephraïmites sont invités à „monter (*'lh*)" vers Sion, le „lieu" choisi par Yahvé selon la littérature deutéronomique, et Dieu affirme en XXXI, 1 qu'il veut être le Dieu de toutes les familles d'Israel qui „seront mon peuple". On retrouve le jeu de mot sur la „semence (*zr'*)" en Jér. XXXI, 26. La formule de Jér. XXX, 9" „vers Yahvé leur Dieu et David leur roi" correspond à celle de Os. III, 5. Enfin le „grand jour" de détresse et de délivrance de Jacob en Jér. XXX, 7 ressemble singulièrement au „jour" d'Os. I, 5 expliqué par II, 24. Certes, Jérémie est un disciple d'Osée et pourrait ávoir emprunté ces formules à son maître. Mais elles se présentent en I, 2 — II, 3 comme des additions au récit des trois naissances et, dans la seconde partie d'Osée, le salut d'Israël n'est pas présenté comme venant d'un ralliement à la dynastie davidique de Juda. Au contraire, au temps de la jeunesse de Jérémie Josias profite de l'effondrement de l'Assyrie pour tenter un grand regroupement de tout Israël sous son sceptre. Les probabilités vont donc dans le sens d'une rédaction au temps de la jeunesse de Jérémie, comme Volz l'a proposé pour le fond des ch. XXX—XXXI de Jérémie. C'est alors qu'on comprend au mieux l'addition de I, 2b où il s'agit pour Yahvé (et le prophète) de prendre non seulement une femme de prostitution, mais des enfants de prostitution. La proposition de W. R. cadre donc bien avec cette hypothèse. Au temps de Josias les Israélites asservis à l'Assyrie et à ses dieux, séparés de Yahvé et de son Temple de Sion, sont considérés par les Judéens comme bâtards.

Reste à savoir si le rédacteur de ce chapitre qui sert de prologue a composé sa trame avec les noms symboliques du ch. II. W. R. reconnait le caractère inhabituel de ces noms qui sont bien mieux en situation en II,24—25 où il est question des Israélites et nullement des enfants du prophète. Pour W. R. II,4—25 n'avait primitivement aucun rapport avec les enfants d'Osée. C'est le rédacteur qui a fait le lien. Ceci convient d'autant mieux à W. R. que, pour lui, la femme du ch. III n'est pas Gomer et qu'il n'y a pas mariage. III,1—4 n'est qu'un acte symbolique où l'ordre d'aimer a quelque chose d'ironique (89): en réalité il s'agit d'une punition. L'amour demandé au prophète est du même ordre que celui de Yahvé qui va châtier Israel en le privant de ses chefs et de son culte. Le v.5 sur le retour d'Israel n'aurait primitivement aucun lien avec les v.1—4. Je dois avouer que cette ironie dans l'amour ne me paraît pas du style d'Osée (voir ch.xi) et que le symbolisme de l'acte est tronqué si ces versets ne sont que menaçants. Ces versets autobiographiques font une bonne conclusion à II 4—25 par un acte symbolique où Osée reçoit l'ordre d'aimer à nouveau (*'ôd* est tout de même plus proche de *'ehab* que de *wayyomer*) la femme qui l'a trompé avec un compagnon. C'est ce que reprendra Jérémie au ch. III quand, à l'encontre de la loi deutéronomique, il décrira (avec *'ôd*, et *r'a* au pluriel au v.1) la reprise par Yahvé de son épouse infidèle. Osée évite d'employer le terme „acheter" (son épouse). Il la reconnait *(nkr)* et lui donne argent et nourriture. La fin du v.3 ne signifie pas qu'il garde la continence envers elle: „et bien plus, moi à toi" réplique de I,9 „je ne suis pas à vous".

De ce fait je ne crois pas qu'on puisse voir avec W. Rudolph trois récits parallèles dans ces ch. I–III, sur le thème punition et grâce. Nous reconnaîtrons avec lui que II,4–25 est composite, faits de fragments authentiques recueillis par les disciples. La triple mention d'„oracles de Jahvé" est un indice d'oracles primitivement distincts. On retiendra aussi la distinction de 4–15 et 16–25. W. R. a aussi tout à fait raison de se refuser à transposer, sans appui textuel, les vv 8 et 9. Mais nous ajouterons que le v. 9 n'est pas plus bénéfique que VI,1–3. Israel voudrait revenir vers son premier mari, mais elle n'en a pas le droit et le v. 10 affirme qu'elle ne „sait" toujours pas. Ce qu'elle ne peut faire, Dieu le fera car, dira-t-il en XI,9, „Je suis Dieu et non pas homme". D'où les nouvelles fiançailles et le geste symbolique d'Osée reprenant sa femme.

Cet ensemble d'oracles du prophète où se trouvaient les noms donnés aux enfants d'Israel suppose donc un mariage malheureux d'Osée. Le symbolisme de l'acte exige que la femme du ch. III soit la femme d'Osée. Le rédacteur contemporain de Jér., XXX–XXXI a actualisé le message en tête et en queue. Il ajoute III,5 sur le retour d'Israel à Yahvé en revenant à David. Il rédige en tête une introduction non plus autobiographique, mais biographique où le symbolisme succinct de III,1–4 est développé. Les trois noms des enfants d'Israël sont actualisés en fonction des évènements historiques de l'époque de Josias. Mais le rédacteur avait quelques données sur la famille du prophète conservées chez ses disciples: le nom de la mère, Gomer (ou Gemaryahu selon l'une des suggestions de W. R.), le sevrage antérieur à la naissance du troisième enfant. De ce fait je serais disposé à admettre qu' Osée avait lui-même donné à ses enfants ces noms étranges, à cause du tragique de l'histoire d'Israël qu'il vivait, et qu'il s'était servi de ces noms en évoquant le retour et les nouvelles fiançailles. C'est l'objet des pp 79–83. Ici encore le changement de personnes entre le v.20 et le v.21 oblige à distinguer deux oracles comme le fait W. R. C'est encore un signe du caractère à la fois très rédactionnel, et très fidèle aux paroles du prophète, de ce prologue théologique que constitue la péricope II,4–III,4, voire 5.

Dans sa belle synthèse finale (254–260) sur le message d'Osée, W. R. termine à juste titre par ce temps de salut et ses perspectives paradisiaques. Il admet même que la restauration de l'unité sous un seul chef fait partie intégrante de ce message (II,2) alors que je reporterais ce verset au temps de la jeunesse de Jérémie. W. R. évite d'employer le terme de „nouvelle alliance" qui n'est en effet pas dans notre livre. Il insiste sur la „tradition" qui commande la doctrine d'Osée, avec le Décalogue comme „la grande Charte" de l'alliance. L'originalité du prophète et son conflit avec ses contemporains vient de ce qu'il prenait, lui, „au sérieux" cette tradition (254) tandis que l'ensemble d'Israël la méprisait comme il méprisait son „élection". Aussi l'histoire de cette monarchie est-elle celle d'une chute, non que la monarchie de David soit condamnée, mais la monarchie du Nord est devenue totalement impuissante; les prêtres y sont dévoyés et les prophètes tournés en dérision. Dieu retire sa protection, mais lui seul pourra „renouer le lien dénoué" (259). La condamnation et le salut ne sont pas deux étapes dans la pensée d'Osée, c'est l'expérience de „l'ambivalence" de Jahvé considéré d'un point de vue humain et politique, non de l'intime. Mais une transformation intérieure (innerer Umschwung) dans le coeur d'Israël lui redonnera la „connaissance" de Dieu en un dialogue où Yahvé répond à „mon peuple".

Comment s'opère ce salut et cette transformation du coeur d'Israël? Je me permettrais de suggérer quelques compléments à cette synthèse de W. R., par ailleurs déjà si profondément théologique:

1) En xi,9 la cause de ce salut est la „sainteté" de Yahvé qui est „Dieu et non point homme". W. R. signale d'une manière très pertinente (218 et 259) comment la redoutable „sainteté" (*qdš*) devient principe de salut. C'est un lien avec la théologie d'Is. (vi 1—13). Reste à savoir si *qdš* ne se réfère qu'au Dieu d'Israël en Osée, et s'il n'y a pas encore vestige du langage ancien où les q d š m sont les dieux ou puissances cosmiques. Je rapprocherais Os., XII,1 du Ps., XVI,3 et verrais dans les *qdšm*, les faux dieux, ce qui évite de corriger le texte: „Juda est encore divaguant (pejoratif en Jér. II,31 et Ps., IV,3) avec Dieu, c'est avec les faux dieux qu'il est fidèle." C'est à cause de la transcendance attachée à la racine *qdš* que ce qui est impossible aux hommes sera possible au Dieu de l'alliance.

2) En XIV, 9 Dieu est comparé à un *berôš* verdoyant. C'est plus probablement le genévrier (d'après le sens de *burašu* en accadien, voir Landsberger, von Soden et Kupper, *Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 42 n. 2, ainsi que la géographie du Liban, voir

E. de Vaumas, *Le Liban*, Paris 1954, p. 264—267). W. R. fait observer avec force la cohérence de ces images avec le style et la pensée d'Osée (250), mais sa traduction ne me paraît pas faire ressortir avec la même force la théologie du salut chez Osée. „Von mir her findet sich Frucht für dich", propose-t-il alors que littéralement il y a „de moi est trouvé ton fruit." Dieu, qui a été comparé au v.6 à la rosée fertilisante, est ici présenté comme l'arbre même d'où est produit le fruit d'Ephraïm. Israël du retour est le rameau d'un arbre et c'est la sève de l'arbre qui produit le fruit. L'image est presque paulinienne. L'addition sapientiale du v.10 me paraît intentionellement évoquer le sens sapiential de *perî*, le résultat de l'action humaine, rattachée ici à l'action divine. Après avoir maintes fois décrit les mauvaises actions (*m'llt* IV,9; VII,2; IX,15; XII,3 cf p. 117) d'Israël, qui aboutissent à faire du pays un désert désséché par le vent d'Orient, le renouveau vient d'une présence immédiate d'une force de vie divine en Israël. Gette donnée me paraît importante pour une théologie de la gratuité divine et de la liberté humaine.

3) Le renouveau est décrit par le prophète non seulement en ce ch.XIV, mais aussi en II,22. Dieu reprend son peuple après la rupture. Les images ne sont plus les images naturistes, mais celles de l'alliance, sans pour autan que soit prononcé le mot de „nouvelle alliance". W. R., à mon avis, ne dit rien de faux, mais pour rendre justice à Osée je crois qu'il faut approfondir davantage la portée du vocabulaire employé.

a) Tout d'abord, l'ensemble du chapitre s'adresse-t-il aux Israélites „bien disposés" (gut gesinnten, p. 258)? Je ne crois pas. Le ch. commence au v.4 par une apostrophe dans le genre du *rib-pattern* pour signifier aux Israélites la rupture de l'alliance. W. R. hésite à voir ici les termes employés juridiquement pour signifier un divorce. Mais les observations de Kuhn me paraissent renforcées encore par le texte publié par van Dijk dans *Texts in the Iraq Museum* IV, Wiesbaden 1967, no. 45, commenté par C. Saporetti dans *Oriens Antiquus*, VII, p. 181—184, et W. Rolling dans *Die Welt des Orients* V, 129—130. Jérémie, disciple d'Osée, est formel: il y a eu rupture du mariage donc de l'alliance (III,1; XXXI,32): les enfants n'ont plus de père, la faute en est à la mère et ils sont en droit de l'accuser.

Mais les rapports entre l'alliance rompue et la nouvelle alliance sont plus complexes que nous ne le croyons souvent. Osée, pas plus que Jérémie, et Is. L IV,1 ne lient la reprise de son peuple par Dieu à la venue du Messie. Certes les païens que nous sommes n'entrent dans l'alliance que par le Messie. Selon l'Evangile, Celui-ci consomme et achève tout. Il n'est pas sûr que pour les Prophètes la nouvelle alliance ou alliance renouvelée ne commence pas avec le retour. La rupture est la chute de l'État Israélite complétée par la chute de l'État Judéen. Mais je croirais volontiers, sans être encore en mesure d'en apporter la preuve, que la grâce de la nouvelle alliance commence dès le retour de l'exil, le *krt beryt* des textes préexiliques faisant place au *héqym beryt* des textes sacerdotaux, Dieu suscitant la théocratie aaronide à la place de l'ancien Etat monarchique.

b) Nous savons en effet que cet État reposait sur le *mišpât* et la *çedâqâh*. Ce couple définit l'idéal monarchique en Israël (Gen., XVIII,19; II Sam., VIII,15; I Reg., X,9; Am., V,7, cf VI,12; Is., IX,5; XXVIII,17" Jér., XXII,3,15 . . .) comme le couple *kittu/mišaru* définissait l'idéal monarchique babylonien (Hammurapi . . .) C'est ce que les Israélites et leurs rois n'observent pas, et le *mišpât* prolifère en plante vénéneuse (Os. X,4). Lorsque, contrairement à la loi israélite (Deut. XXIV,4), Dieu va reprendre son peuple, il ne s'agit plus seulement selon Osée de *mišpât* et de *çedaqâh*. Il s'y joindra *hesed, rahamin* et *'emunâh*. C'est là la nouveauté. Il y a aussi nouveauté du fait que ces cinq termes sont précédés du *b* qui n'apparaissait pas en II Sam VIII,15 et pouvait être le *b* instrumental en Is. IX,5. Avec W. R. et E. Jacob je crois qu'il s'agit ici du *b* pretii. *hesed, 'emet* et *rhm* sont des attributs divins dans l'hymnique ancienne (Ex., XXXIV,6). Ces attributs sont en Dieu le motif des nouvelles fiançailles. Mais ils faisaient défaut à l'Israël de la première alliance (Os. IV,1), d'où la rupture de la première alliance, transgression du Décalogue (W. R. estime que IV,2 suppose le Décalogue, et je le suis), çàd qu'il n'y a pas de connaissance de Dieu qui consiste dans la justice envers le prochain (Jér. XXII,16 cf 15). *Hesed, rahamin* et *emunah* se présentent donc ici comme un don que fait Dieu, comme m o h a r de ses nouvelles fiançailles. Elles se feront dans une participation à la vie de Dieu et le verset prépare le „Soyez saints comme je suis saint" du Lévitique. Celui qui était devenu orphelin par la faute de sa mère trouve *rhm* en *(b)* Dieu d'après XIV,4. Avec d'autres images nous retrouvons donc la théologie de la participation à la vie de Dieu du ch. XIV. Désormais, comme on le voit dans les Psaumes et la littérature exilique et postexilique le couple *mišpat-çedaqah* va se charger des nouveaux termes introduits par Osée dans la notion d'alliance. En langage néotestamentaire on dira que la justice qui sera exigée par la nouvelle comme par l'ancienne alliance va être rendue possible par le don d'une *hesed* ou *agapè* divine; la loi sera mise en pratique par le don de la grâce comme le dira Paul; *non destituimus sed constituismus* (Rom. III,31).

c) Je suis tout à fait d'accord avec W. R. (p. 80) que le terme *'rś* choisi par Osée *ist nicht von ungefähr*; il me l'emploie pas dans l'à-peu-près. Mais je ne crois pas qu'il signifie un commencement totalement nouveau. Nous venons de voir que ce contrat de fiançailles se fait au pris du *mišpat* et *çedaqah* qui sont une exigence ancienne. Il y aura conversion de l'esprit de prostitution au bon esprit, celui de Dieu. Mais l'idéal n'est pas désincarné: il y aura de bonnes moissons et la *berith* s'étend aux animaux qui pourraient dévaster le pays, comme aux instruments de guerre. Les animaux sauvages sont dominés et ceci se rattache au vieux thème du roi chasseur.

Le mot *'rś* est en effet l'acte qui est déjà un contrat, préalable àu transfert de la fiancée dans la maison du mari. Justement Yahvé ne veut plus être appelé „ba 'al", le possesseur, le maître (II,18). *'rś* évoque l'engagement libre du mariage et non la prise de possession. Il me semble que c'est encora un signe de la nouvelle orientation de l'alliance et cette liberté se retrouve dans le *nedabah* de XIV,5; cette liberté de l'engagement va jouer un rôle grandissant, en particulier à Qumran en passant par Ez. XVIII. C'est une nouvelle connexion entre les perspectives de restauration de Os. II et XIV. Le lien entre Os. XIV,5 et Jér. III,22 est évident. Si nous voyons dans *mešubah* une allusion au droit de reprise, à la fin d'une situation blessante et douloureuse (comme j'ai proposé en Vet.. Test. 1968 p. 149—152), ce v.XIV,5a exprime les deux etapes de la restauration décrite au ch. II: une reprise qui rend vie et santé, un contrat libre dans l'amour: „je guérirai leur mal (fause situation juridique), je les aimerai en m'engageant librement." J'aurais aimé que W. R. souligne davantage l'évolution de la notion d'alliance chez les Prophètes; ils se poseront aussi le problème des rapports entre les deux alliances, entre Sion et l'Israel qui en nait (Is. XVI,7—9).

Il faudrait maintenant suivre pas à pas le commentaire, mais ce serait faire un autre commentaire. W. R. corrige souvent le texte et il est difficile en bien des cas de faire autrement dans l'état de nos connaissances. Mais cela reste fragile. Sur le point particulier que j'avais traité en 1949 (les rois en VIII,10) je reconnais la justesse de ses objections: *melek* et *śârîm* désignent en Osée des hommes et la locution *mlk śrym* du TM, *lectio difficilior*, doit être préférée à celle des versions. Is., X,8 paraît également probant pour faire du roi d'Assyrie un roi dont les autres rois sont des officiers. Reste à traduire en ne corrigeant que si l'on a un appui dans les versions. La LXX a lu le difficile *qbs* (ici péjoratif alors qu'il est généralement favorable) mais pas le non moins difficile *massa'* (H. Donner a encore dans *Or. Ant.* II,232 note 9 retenu le *mšh*, oindre). Je reste favorable a la racine *hll* (profaner) pour *yhllw*, en rapport avec le „pain impur" de IX,4: „Et s'ils sont livrés parmi les nations, alors je les rassemblerai et ils seront impurs (profanés), en petit nombre, de par le fardeau (ou l'onction) d'un roi de princes (plus exactement: d'officiers)." Au lieu du rassemblement joyeux d'un Israel nombreux autor d'un roi consacré, c'est un rassemblement impur d'exilés en petit nombre (Deut.,XXVIII,62) sous un roi qui n'est pas du peuple.

On voit comment ce commentaire met au point clairement et honnêtement l'état actuel des recherches et peut être à la base de nouvelles recherches philologiques et d'approfondissements théologiques.

Paris Henri Cazelles.

van Dülmen, Andrea: **Die Theologie des Gesetzes bei Paulus.** (Stuttgarter Biblische Monographien 5) Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1968). 282 S.; kart. DM 29,80.

Diese „konsequent christologische" Deutung des paulinischen Gesetzesverständnisses ist im Bereich der neueren Exegese noch am ehesten mit den Positionen von W. Mundle und A. Schlatter vergleichbar. Die Autorin beschränkt sich auf die historische Fragestellung. Daß sie auf eine „theologische" oder „kerygmatische" Auslegung verzichtet, daß eine solche nirgendwo auch nur im Horizont des Werkes auftaucht, kann man angesichts der weithin von konfessionellen und systematischen Gesichtspunkten bestimmten Diskussion nur als Verdienst bezeichnen. Die Arbeit behandelt die innerpaulinische „Systematik" und daher insbesondere das Verhältnis der Größen Christus – Gesetz – Sünde – Sarx – Pneuma – alter Äon – neuer Äon zueinander, ihr Gewicht in der paulinischen Argumentation und den Stellenwert der Lehre vom Gesetz im Gesamt der paulinischen Theologie.

Das Buch umfaßt drei Hauptabschnitte: Eine „Analyse der Gesetzesstellen in den Briefen an die Galater und Römer", in dem Abschnitt „Die Theologie des Gesetzes" den Versuch, die paulinischen Aussagen zum Gesetz zu einem Gesamtbild zu ordnen, und einen Anhang „Zur neueren Literatur", in dem die Positionen von Chr. Maurer, P. Bläser, H.-J. Schoeps, R. Bultmann und H. Schlier kritisch besprochen werden.

Im ersten Teil werden die Einzelstellen aus Röm und Gal nach Kontext und Wortlaut behandelt, vergleichbare Stellen aus anderen Briefen werden an geeigneten Stellen ausführlich hinzugezogen. Der zweite Teil beginnt mit der Feststellung, für Paulus sei das Gesetz eine „ganzheitliche" Größe: Nicht Einzelbestimmungen machen das Gesetz aus, sondern es wird ausschließlich als Institution und Heilsweg betrachtet, also nicht seinem Inhalt nach, sondern als autoritativer Anspruch. Der zentrale paulinische Ansatz wird darin gesehen, daß die Gerechtigkeit Got-

tes, d. h. das verheißene Heil, nur durch Jesus Christus zu erlangen sei und daß also deshalb und von daher das Gesetz aus sich nicht imstande sei, diese Gerechtigkeit zu verleihen. Mit den „Werken des Gesetzes" sind daher weniger die Einzelhandlungen gemeint als vielmehr das „heilsgewisse Tun" im Bereich des Gesetzes, die Annahme des Gesetzes als Heilsweg. Das Tun des Gesetzes ist notwendig, um die verheißene und an die Gesetzeserfüllung gebundene Gerechtigkeit zu erlangen, aber im Irrtum sind die, die meinen, die Gerechtigkeit selber könne durch das Tun erlangt werden. Wer so denkt, tut „Werke des Gesetzes". Eine besondere Bedeutung für die Einführung in das Problem des Gesetzes bei Paulus hat für die Autorin Röm 7,14: Das Gesetz gehört der Sphäre des Pneuma an. Erst wenn der Mensch in die Sphäre des Pneumas erhoben ist, kann er also diesem pneumatischen Gesetz entsprechen. Zutreffend bestimmt die Autorin die Größen Sünde, Sarx, Tod usw. als Bereiche, Machtsphären oder Räume: Durch das gesetzwidrige Tun sind die Menschen der Sphäre der Sarx, der Sünde und des Todes verfallen. Solange sie in diesem Machtbereich stehen, werden sie das Gesetz nie erfüllen können. Das den Heiden gegebene Gesetz, nach dem auch sie gerichtet werden, würde, könnte man es deutlich lesbar machen, mit dem mosaischen Gesetz zusammenfallen. In die Sphäre des Pneuma aber gelangt man erst durch die Taufe. Besonders treffend wird das Zusammenwirken der Unheilsmächte vor Jesus Christus charakterisiert: Bis dahin trat die Sünde als Macht auf, die die Sphäre der Sarx aktivierte und die sündigen Werke des Fleisches zur Erscheinung brachte, so daß die Sündenmacht sowohl Tat als auch Beherrschtsein bedeutete, das Gesetz aber dieser Sünde zu Kraft und Leben verhalf (1 Kor 15,56). Im Unterschied zur Sünde aber ist das Gesetz nur nach Wirkung und Funktion Unheilsmacht, nicht nach seinem Wesen. Die Sünde bedient sich des Gesetzes, um zu töten. Das Gesetz ist der Katalysator, an dem die Verlorenheit offenbar wird und der die Heillosigkeit der Menschen anhand der Diskrepanz von Tun und Buchstaben zeigen kann. Christus ist das Ende des Gesetzes, weil dieses nun nicht mehr zum Ausweis der Sünde benötigt wird. Durch seine Auferstehung beseitigte er den Anlaß zum Unheilswirken des Gesetzes: die Sünde, die es mehren sollte. Er ist nicht nur das Ende der Werke des Gesetzes, sondern dessen Ende auch insofern, als das Heil nun nicht mehr nur auf Juden beschränkt bleibt. Auch das Zwei-Äonen-Schema behandelt die Autorin ganz von dem christologischen Grundansatz des Paulus her: Die Funktion des Gesetzes im alten Äon nimmt Christus im neuen Äon ein. Als besonders gelungen wird man die Verbindung von Liebesgebot als Summe des Gesetzes und Charisma der Liebe bezeichnen können: Die Erfüllung der Summe des Gesetzes wird jetzt durch das Charisma der Liebe geschenkweise möglich. Hier gelingt der Verf. eine Verbindung mit der biographisch wohl vorausliegenden Problematik von 1 Kor.

Daß die Autorin sich von dieser Deutung her ständig auf Kollisionskurs mit reformatorischer und anthropologischer Paulusdeutung befindet, wird besonders an der gedanklich vorbildlichen Klärung des Begriffes der ἰδία δικαιοσύνη deutlich: Es handelt sich in Röm 10,3; Phil 3,9 nicht um das eigenmächtige Streben nach Selbstbehauptung, sondern um die Gerechtigkeit, die die Juden auf dem ihnen allein eigenen Wege des Gesetzes zu erlangen hoffen. Während nach der Position R. Bultmanns gerade das Streben nach der Erfüllung des Gesetzes als Verlangen nach Leistung und Sicherheit Sünde ist, ist es nach der Paulusdeutung dieser Autorin vielmehr so, daß die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung sich für Paulus allein aus dem Heilsgeschehen in Christus ableitet (Gal 2,21). Das Tun allein ist nicht schon Sünde; nur war vor Christus kein Mensch imstande, das Gesetz ganz zu erfüllen, wobei der Ton auf dieser Unvollständigkeit liegt (Gal 3,10). Der Gegensatz von Werken des Gesetzes und Glaube ist also nicht der von eigener Gerechtigkeit und Gottesgerechtigkeit, sondern der von Nomos und Christus. Das Gesetz wirkt Unheil, weil es keine Möglichkeit zur Erfüllung bringt, nicht weil es zu Werken oder zu einem bestimmten Selbstverständnis des Menschen auffordert; Glaube und Gesetz, nicht χάρις und Werke stehen sich gegenüber. Entsprechend lehnt die Autorin die Heranziehung der καυχᾶσθαι-Stellen aus den Kor.briefen ab. An dieser Stelle wäre eine ausführlichere Begründung nötig gewesen (179 Anm. 60), da die Kritik hier leicht einhaken könnte. Die Beweisführung aber, daß ἰδία δικαιοσύνη bei Paulus nicht Pochen auf eigene Leistung, sondern auf die Erwählungsvorzüge der jüdischen Vergangenheit bedeutet, erscheint dem Rez. als zwingend.

Eine Untersuchung über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der paulinischen Auffassungen bietet diese Arbeit nicht. Eine solche ist in der gegenwärtigen Forschung um so mehr ein Desiderat als man zu erkennen beginnt, daß eine bestimmte Art von hellenisierter jüdischer Apokalyptik stärker als alles andere auf Paulus eingewirkt hat. Eine solche Untersuchung der Gesetzesfrage bei Paulus steht also noch aus. Freilich scheint, wie die Untersuchung D. Rösslers und die Diskussion darüber zeigen, die Zeit dafür auch noch nicht reif zu sein.

Besondere Sorgfalt hat die Autorin auf die Herstellung der Anmerkungen verwendet. Auf extensive Behandlung nur zweitrangiger Sekundärliteratur wurde (erfreulicherweise) verzichtet. Für ein Register griechischer Begriffe wäre man dankbar gewesen.

Diesem Buch kommt in der Forschungsgeschichte ein besonderer Platz zu: Dem Protestanten muß es als ein kühner Versuch erscheinen, mit Hilfe eindeutig historisch-kritischer Methode das Paulusbild der reformatorisch geprägten Exegese in Frage zu stellen. Es geschieht nichts Geringeres, als daß erklärt wird, „Gesetz und Gnade" und „Gesetz und Evangelium" seien als Gegensätze für Paulus einfachhin nicht existent. Für die katholische Forschung bedeutet das Buch einen „einsamen Lichtpunkt": Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts hat sich die kath. Paulusforschung daran gewöhnt, außer den Methoden auch die Ergebnisse und dabei auch solche eindeutig reformatorischen Ursprungs von der prot. Exegese zu übernehmen. Das galt für das Paulusbild, den Paulinismus in der Lehre Jesu und die existentiale Interpretation. Für die Gesetzesfrage beweisen das die Arbeiten von P. Bläser und H. Schlier hinreichend. Dieser Angleichungsprozeß ist hier aufgrund rein historischer Arbeitsweise gesprengt. Daß man sich damit gerade im „modernen" Katholizismus keine Freunde schafft, zeigt symptomatisch das besondere Schicksal dieses Buches: Der kath.-theol. Fakultät in Tübingen erschien die Auseinandersetzung mit Bultmann und Schlier als „peinlich". Die Autorin konnte den gewünschten Standortwechsel nicht vollziehen und verzichtete auf den Erwerb des Doktorgrades. Diese Notiz vermag mehr als alles andere die besondere forschungsgeschichtliche Brisanz dieses Buches zu erhellen.

Hamburg Klaus Berger

Brox, Norbert, **Der Glaube als Weg.** (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, hrsg. von Thomas Michels und Erich Lampey) München und Salzburg, Verlag Anton Pustet 1968, 165 S.; Ln DM 13,80; br. DM 10,80.

Das Büchlein stellt die Wiedergabe einer vierstündigen Vorlesung auf den Salzburger Hochschulwochen 1967 dar: „Der Weg des Christen in biblischer und frühchristlicher Theologie." Der Autor geht zunächst von einer Reihe von Aussagen des Alten Testaments aus, die das Leben des Glaubenden als Weg Gottes beschreiben (Jer 7,23; Is 2,3). „Hinter diesem schlichten Bild der Wegwahl verbirgt sich das gesamte biblische Gottesverhältnis und die Einstellung des alttestamentlichen Gläubigen zur Wirklichkeit seines Lebens, die er eben nicht autonom bewältigen will, sondern unter Gottes Weisung und Wegführung" (27). Sodann wird der spätjüdische τόπος der Zweiweglehre, wie er sich auch im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur findet, interpretiert. „Das Wählen und Gehen des Weges ist mit aller Schärfe des Menschen eigene, verantwortliche Entscheidung. Das hielt sich das frühe Christentum im Bild von den zwei möglichen Wegen in bedrängender Weise bewußt" (47). Paradigmatisch sind ferner die zwei Typen des Weges, die den Exodus Israels aus Ägypten und den Auszug Abrahams auszeichnen. Schließlich kommt der Autor zu der eminent christologischen Bedeutung des Wegbildes. Joh 14,4–6 wird die Frage nach dem Weg des Menschen so beantwortet, daß von Christus, von seinem Hingehen gesprochen wird. „Der Weg ist Symbol für Fundamentaleres, das es im Glauben zu begreifen gilt" (65). Auch der Weg, den Jesus geht, hat für den Jünger exemplarischen Charakter. Immer wieder läßt sich das Interesse am Weg Jesu zeigen, das sich darin äußert, daß es Jesu Weg auf den Weg des Christen hin transparent macht. Das gilt etwa von Markus, der die Geographie des Lebens Jesu unter theologischen Gesichtspunkten interpretiert und gestaltet. Nach ihm läuft Jesu Weg geradeaus auf Jerusalem, auf das Kreuz zu. Damit hängt endlich der Begriff der Nachfolge Jesu eng zusammen. Neben der patristischen Ausfaltung des Wegthemas fehlt auch nicht ein Kapitel über den Erlösungsweg des Gnostikers. Sein Weg ist nicht mehr Bild und Symbol, sondern reale Ortsveränderung mythischer Prägung. Der Weg des Gnostikers ist Ausweg aus der Welt. Der Gnostiker legt denselben Weg, den Jesus seinerzeit zurücklegen mußte, um zu den Menschen zu gelangen, in umgekehrter Richtung zurück. Die Menschheit und Geschichtlichkeit Jesu bedeutet für diese gnostische Weglehre nichts. In einer letzten Überlegung faßt dann der Autor den Sinn der frühchristlichen Rede vom Weg des Christen zusammen und weist ihr den Ort innerhalb der biblischen Theologie an, indem er sie zum Teil in andere theologische Kategorien der biblischen Sprache übersetzt, in das Paulinische „Mit Christus", in die Schicksalsgemeinschaft mit Jesus, die die Christen einander „Weggenossen" (Ignatius v. Antiochien) macht.

Man folgt dem Autor kritiklos und erkennt in der Frucht seiner Bemühungen erneut ein Zeugnis für die Lebendigkeit und Lebensnähe biblischer und patristischer Theologie.

Graz. Johannes B. Bauer.

Lehmann, Karl: **Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift.** Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3—5. (Quaestiones disputatae, Bd 38) Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder 1968, 376 S.; kart. DM 29,50.

„Warum war Christus eben drei Tage tot und nicht z. B. zwei oder fünf?" Diese Frage eines jugoslawischen Marxisten zitiert Karl Lehmann, seit 1968 Ordinarius für Dogmatik an der Kath.

theol. Fakultät in Mainz, im Vorwort seiner 1966/67 der Pont. Universitas Gregoriana in Rom vorgelegten und dann noch einmal überarbeiteten Dissertation. In dieser Arbeit die L. als „Übung" eines Systematikers auf dem Gebiet der Exegese bezeichnet (15) geht L. der geläufigen, aber bisher wenig erörterten Antwort auf die gestellte Frage mit einer Untersuchung des Textes 1 Kor 15,4b und dessen Zusammenhang nach. Wer sich die Mühe macht, diese inhaltsreiche Untersuchung durchzuarbeiten, wird die souveräne Beherrschung auch der allerneuesten Fachliteratur und die außergewöhnlichen phil.-theol. Kenntnisse bewundern, mit denen hier der langjährige Assistent von Karl Rahner die Aussage von 1 Kor 15,4b untersucht. Mag der Exeget auch die eigentliche Exegese – die Arbeit am Text – etwas vermissen (der Verfasser beruft sich dafür auf Untersuchungen anderer) und in Einzelfragen anderer Meinung sein, so wird er diese *Quaestio disputata* als einen überaus wertvollen Beitrag zur Klärung des Textes 1 Kor 15,4 und der damit verbundenen Fragen begrüßen.

Im ersten Abschnitt (17—158) behandelt L. „die sprachliche und formgeschichtliche Struktur von 1 Kor 15,3—5". Dabei geht L. weit ausholend auf die vielen Probleme dieses alten Textes ein. Er betont „die eigenständige Aneignung der Tradition durch Paulus" (35), die „konstitutive Bedeutung" der Überlieferung „als ein Moment im Ganzen des Offenbarungsgeschehens" (41), weist aber auch hin auf die mit der Klassifizierung als „Glaubensformel", „Bekenntnisformel", „Verkündigungsformel" u. ä. gegebene Problematik (43—60), ja auf die Problematik jeder Analyse von „Formeln" (60—67). Bei der Diskussion über die literarische Form schließt sich L. der Meinung an, die für 1 Kor 15,3—5 „eine relativ weit zurückreichende Einheit der Formel" nicht in Zweifel stellt (76); mit der Mehrheit der Exegeten billigt L. einer Herkunft des Textes aus der aramäisch sprechenden Gemeinde von Jerusalem „immer noch die relativ größere Wahrscheinlichkeit" zu (112). Die bisherigen „traditionsgeschichtlichen Rekonstruktionsversuche" (bes. von W. Kramer u. F. Hahn), die vor der literarischen Form von 1 Kor 15,3—5 liegende Schichten ausfindig machen wollen, hält L. für gescheitert (145). Dies hängt nach L. nicht zuletzt mit der Eigenart des Textes zusammen, wo die traditionsgeschichtliche Arbeit an eine „Grenze" stößt.

Im zweiten Abschnitt „Konkrete Interpretationsversuche zu ‚Auferweckt am dritten Tage'" wendet sich L. ganz der Aussage von 1 Kor 15, 4b zu: Zunächst macht L. — in dieser Eindringlichkeit erstmals — darauf aufmerksam, daß die Osterberichte der Evangelien die „drei Tage" nicht als chronologische Angabe in der Schilderung der Osterereignisse benützen (160). „Weder die Entdeckung des leeren Grabes noch die Erscheinungen des Auferstandenen (werden) in einen direkten Bezug gesetzt zum ‚dritten Tag'" (161). 1 Kor 15, 4b hat (wie auch Apg 10, 40) keine Paralelle in den Aussagen der Osterberichte; lediglich in Verbindung mit den Leidensweissagungen begegnet in den Osterevangelien der dritte Tag (Lk 14, 46; Mt 27, 62—66). Den Grund für diesen eigenartigen Befund sieht L. darin, daß sich „der dritte Tag" eben nur auf die Auferweckung selbst bezieht, nicht aber auf die Erscheinungen bzw. die Entdeckung des leeren Grabes. L. folgert daraus, daß also aus den Osterberichten der Sinn von „am dritten Tage" nicht erklärt werden kann (163).

Die 1 Kor 15, 4b wie in den Leidens- und Vollendungsweissagungen begegnende Form „nach drei Tagen" bzw. „am dritten Tag" ist bekanntlich im Alten Testament sehr geläufig. Auffallend sind vor allem die 30 Belege in der LXX für die Formulierung τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ von 1 Kor 15,4b u. Hos 6,2f. Bei dieser Wendung haben wir es nach L. „mit einer zutiefst theologisch geprägten ‚Zeit'-Bestimmung" zu tun (181), nicht aber mit einer chronologischen Angabe. (Zum gleichen Ergebnis kam gleichzeitig auch Ph. Seidensticker, Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3—7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte, Theol. u. Glaube 57 (1967) 301—305.) Für die Interpretation von 1 Kor 15,4b durch L. ist dieser Befund maßgeblich. Von diesem Sprachgebrauch aus fällt, wie L. bemerkt, u. a. auch Licht auf die Vollendungsaussagen „am dritten Tag" im Munde des historischen Jesus. Ein historischer Kern kann nicht einfach ausgeschlossen werden (185).

Gegenüber früheren Erklärungen, die Feier des Sonntags habe das Osterdatum erzeugt, macht L. seinerseits unter Berufung auf eine These von H. Riesenfeld (die Feier des Sonntags entstand aus der Verlängerung des Sabbat) geltend, daß die Verbindung zwischen der Feier des Sonntags und der Auferstehung Jesu überhaupt nicht so sicher und so alt sei, wie oft angenommen wird (185—191). Ableitungen des Datums „am dritten Tage" aus dem Bereich der hellenistischen Mysterienreligionen wie aus dem jüdischen-hellenistischen Kulturbereich lehnt L. mit guten Argumenten ab (192—204).

Ausführlich geht L. auf die Versuche ein, „am dritten Tage" als „Schriftbeweis" mit Bezug auf Hos 6,2 abzuleiten (205—261). L. macht dabei auf die Problematik des „Schriftbeweises" im allgemeinen aufmerksam (in krit. Abwägung der Argumente von A. Suhl). Die verbreitete Weise, „am dritten Tage" als „dogmatische Setzung" aus Hos 6,2 zu erklären (so vor allem Graß), weist L. als unzureichend zurück. L. verteidigt aber (gegen Hahn u. a.) unter Hinweis auf den Paralellismus und die Strukturgleichheit in 1 Kor 15,3 („für unsere Sünden — gemäß den Schriften"), daß auch in 1 Kor 15,4 die Worte „gemäß den Schriften" zu „am dritten Tage" (und nicht bloß zu „auferweckt") gehören, sich außerdem auf eine bzw. mehrere bestimmte Schriftstellen beziehen und nicht auf die Schrift im allgemeinen). Ebenso wenig wie „für unsere Sünden" haben die Worte „am dritten Tage" nach L. eine „geschichtliche Begebenheit" vor Augen (257—61).

„Im Horizont der jüdischen Schriftauslegung ‚zwischen den Testamenten'" (261) findet L. nicht bloß eine gleichzeitige Erwähnung von Ex 19,16; Gen 22,4 in Verbindung mit Hos 6,2 und Jon 2,1, sondern auch „die zweimal formulierte Erfahrungstendenz, daß Gott seine Gerechten (Israel) nicht länger in Not läßt als drei Tage" (266). Von diesem Befund aus Targumim und Midraschim läßt sich nun „mit einer sehr hohen Wahrscheinlichkeit" (280) auch 1 Kor 15,4b erklären. „Gemäß den Schriften" darf nicht bloß im Lichte von Hos 6,2 gedeutet werden, sondern im Blick auf die jüdische Schriftauslegung, die nicht auf das erst später kanonisierte „Alte Testament" beschränkt ist (282). „Am dritten Tag" meint die von Gott bestimmte „Zeit" der Heilswende (286ff), also nicht eine chronologische Zeitangabe. L. räumt ein, daß dieser jüdische Hintergrund der Worte „am dritten Tag gemäß den Schriften" im Zusammenhang mit der Missionierung der hellenistischen Welt und dem Schwinden des Einflusses genuinen palästinensischen Judenchristentums bald vergessen wurde (285).

Nach der eingehenden Erörterung der jüdischen Vorgeschichte von 1 Kor 15,4b behandelt L. in einem eigenen Kapitel kurz „die vielfältige frühchristliche Wirkungsgeschichte" (291), die mit dem Thema *„Triduum mortis"* eng verflechtet ist (291—316). Tertullian und Laktanz verweisen bereits auf Hos 6,2. Cyprian außerdem noch auf Ex 19,10. 11 u. Jon 2. Irenäus und Aristides verstehen die Angabe der drei Tage im Sinne einer geschichtl. Begebenheit, wie sie später allgemein verstanden wurde. (Bei den apostol. Vätern fehlt, wie schon Harnack feststellte, jegliche Erwähnung der drei Tage [295]). Das Thema des „Höllenabstiegs" und die Diskussion über die Trennung der Gottheit von der Menschheit Jesu während eines Triduum mortis wurden durch ein Verständnis der drei Tage als „Wartepause" (303) zwischen Tod und Auferstehung nach L. erst akut und Anlaß zu christologischen Reflexionen.

Im Schlußkapitel (317—359) skizziert L. andeutungsweise den Ertrag seiner Untersuchungen für eine heutige Christologie. Gegenüber Bultmann kann L. aus seinen Darlegungen aufzeigen, daß die Argumentation Pauli in 1 Kor 15 keineswegs „fatal" sei, da die Aussage über die Auferweckung am dritten Tage nach der Schrift „kein kalendermäßiges und chronistisches ‚Datum', sondern zunächst eine streng theologische Aussage" sei (323f). „Die Einheit realen Geschehens... mit der theologischen Intensität und Bedeutungstiefe ist unaufgebbar" (324).

Betreffs einer Ableitung der 1 Kor 15,4b enthaltenen christlichen Deutung des „Christos" aus der Tradition vom „leidenden Gerechten" und aus der Apokalyptik vermag bei dem augenblicklichen Stand der Forschung noch keine sichere Antwort gegeben werden, obwohl eine Verwandtschaft der „theologischen Wendung" von 1 Kor 15,4 mit dem Thema des „leidenden Gerechten", bes. Ps 22, auf der Hand liegt (328—331).

S. 333—337 betont L. die theologische Bedeutung der Aussage 1 Kor 15,4b als „Rückbezug der Auferstehung auf die Passion bzw. den Tod Jesu" (333): „Der Tod wird in seiner Realitätstiefe gleichsam ganz ausgelotet... Die ‚drei Tage' verlängern und erhellen diesen Tod in seiner menschlichen Aussichtslosigkeit und Brutalität" (335). Dadurch ist die Auferstehung „nicht primär auf Glorifizierung angelegt", sie ist „auf die Passion zurückbezogen" (336/37).

Für die heutige Diskussion über die Auferstehung hat die dargelegte Interpretation nach L. eine „komplexe theologische Bedeutungsfunktion" (337—350). Da die „drei Tage" keine chronologische Angabe sind, wird durch sie das Auferstehungsgeschehen „nicht wie andere Ereignisse im Ablauf der Historie zeitlich fixiert und dingfest gemacht" (339). Die Realität der Auferstehung ist dem objektiv historischen Erkennen überhaupt nicht zugänglich, wohl aber der Osterglaube. „Die Wirklichkeitstiefe des Offenbarungsgeschehens reicht tiefer als die Verkündigung im Wort, die Gottes Tat im menschlichen Wort auszulegen versucht" (338). Das Geschehen selbst wird aber in der Erscheinung „geschichtlich", es tangiert unsere Geschichte (339). Dabei verwendet aber das Neue Testament an keiner Stelle im Zusammenhang mit den Erscheinungen den „dritten Tag", sondern gibt dafür andere Zeitangaben an. (In diesem Zusammenhang wendet sich L. gegen W. Marxsen und nennt dessen Begriff „Widerfahrnis" einen „Un-Begriff", 340—343).

In zusammenfassender und zugleich erweiternder Weise stellt L. noch mehrere „Dimensionen" der „nicht chronistisch zu verstehenden Drei-Tage-Bestimmung" zusammen, die u. a. „einen dynamischen Entwurf der ‚Wesensgeschichte' Jesu" gestattet: „Sie vermag das Rätsel der ‚Vollendung' als Geheimnis zum Ausdruck zu bringen, bleibt aber sachlich ‚eindeutig' und doch im einzelnen unbestimmt" (343). „In der Bestimmung der ‚drei Tage' wird für die menschliche Erfahrung ein

transzendentes Ereignis ‚zeitlich' in ‚sukzessive' Akte zerdehnt, ohne eine chronologische Folge zu beinhalten. — Die Bestimmung der ‚drei Tage' ist also in ganz eigenartiger Weise gegeignet, die relative Zeitlichkeit des Heilsereignisses Jesu Christi zu formulieren" (344). Verwehrt die Wendung „auferweckt am dritten Tag" das Auferstehungsereignis in die Grenzen historischer Erkenntnis festzubannen", so verbietet sie aber nicht weniger, „dieses Ereignis völlig aus dem Raum der Geschichte zu vertreiben" (245). Am Schluß bemerkt L. noch, daß die Bestimmung der „Auferstehung am dritten Tag" teilnimmt an der „Grundschierigkeit, in dem Satz ‚Jesus i s t Gott' den Sinn jenes ‚ist' zu verstehen, der sonst nirgends in unserer Sprache eine vergleichbare Bedeutung hat" (347).

In einem Nachwort (351—359) geht L. kurz auf die Ausführungen über die Auferweckung Jesu von J. Blank, Paulus und Jesus (München 1968, 133—197) ein. In grundsätzlichen Punkten darf L. eine Übereinstimmung mit Blank feststellen. Allerdings weicht Blank gerade in der Interpretation der Wendung „am dritten Tage" von L. ab.

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Rezension auf die Fülle der in der Arbeit aufgeworfenen Probleme einzeln einzugehen. Der Hauptgedanke der Arbeit, daß „am dritten Tage" nicht als chronologisches Datum der Auferstehung verstanden werden darf, hat auch dann seine Berechtigung, wenn man den Beweisgang L.s nicht teilt. Daß Tod und Auferstehung nicht einfach zwei sukzessive Ereignisse sind, ist ja in letzter Zeit (nicht zuletzt unter dem Einfluß der These Bultmanns) mehrfach geäußert worden, noch nie aber m. E. in ihrer ganzen Problematik so eingehend dargelegt worden, wie es durch L. geschieht. Vielleicht könnte eine stärkere Brücksichtigung der Theologie des Johannesevangeliums helfen, das Geheimnis des Auferstehungsgeschehens in seiner Einheit mit dem Tod zu erhellen. Unerledigt ist auch noch die Aufgabe, wie bei diesem sicher richtigen Verständnis der Auferstehung die auch nach L. keineswegs so leicht bei Seite zu schiebenden Überlieferungen vom Begräbnis und leeren Grab (L. geht auf diese Überlieferung in einem eigenen Exkurs S. 78—86 ein) zu verstehen sind.

Der Hinweis auf die Bedeutung der „drei Tage" im Alten Testament und jüdischen Schrifttum darf sicher fortan bei der Auslegung von 1 Kor 15,4b nicht mehr übersehen werden und sollte auch vor einem vordergründigen Verkündigen der Osterbotschaft warnen. Fraglich bleibt allerdings, ob die „streng theologische Interpretation" von der geschichtlichen Bestimmung so scharf getrennt werden darf, wie es bei L. mehrfach den Anschein hat. (An einigen Stellen räumt L. ein, daß er ein chronologisches Verständnis nicht ganz ausschließt z. B. 344; 354). Liegt es nicht doch nahe, anzunehmen (trotz der S. 346 Anm. 868 geäußerten Warnung vor einer „Engführung wesentlicher Einsichten"), daß die Angabe „am dritten Tage" tatsächlich durch Vorgänge „am dritten Tag" veranlaßt wurde, durch die die Urkirche ja erst Kunde von dem „Ereignis" erhielt und die Auferstehung für ein „Ereignis" wurde? (Daß diese Vorgänge immer ausdrücklich mit der Wendung „am dritten Tag" bestimmt werden, ist nicht absolut notwendig.)

Dieser Anlaß (der von der tieferen Bedeutung zu unterscheiden ist) liegt um so näher, da in der Tat doch auch in den Osterevangelien das Geschehen der Auferstehung selbst unreflektiert mit dem ersten Wochentag (also dem dritten Tag) verbunden wird: L. weist selbst auf die Mt 28,2ff. erkennbare Tendenz (159, 161) hin. Mit guten Gründen wird auch Mk 16,2 in den Worten „als die Sonne aufgegangen war" eine verhüllende Andeutung der Auferweckung gesehen. Daß bei Lukas das Auferstehungsgeschehen mit dem dritten Tag verknüpft wird, folgt aus Lk 24,21ff. Die in der Urkirche nicht ganz durchdachte Verbindung von Auferstehung und Erscheinung kommt auch in der unpräzisen Kennzeichnung der Apostel als „Zeugen der Auferstehung" (Apg 1,22; 2,32; 3,15) zum Ausdruck. Die in den Evangelien erwähnten Erfahrungen am ersten Wochentag, dem dritten Tag nach dem Tode Jesu, konnten hellhörig machen für die Wendung „am dritten Tag" im jüdischen Schrifttum. Die Worte „am dritten Tag" können deshalb sowohl geschichtliche Bestimmung (wenn diese auch aus der Sicht vertiefter Reflexion als sehr unexakt bezeichnet werden muß) wie theologische Interpretation sein.

Die Verbindung von „gemäß den Schriften" sowohl in 1 Kor 15,4 wie in 1 Kor 15,3 mit „am dritten Tag" bzw. „für unsere Sünden" ist m. E. nicht so eindeutig, wie L. es darlegt und heute meist angenommen wird. Auch ohne die traditionsgeschichtlichen Ergebnisse von F. Hahn (Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1964, 202—203) einfach zu übernehmen, behält die ursprüngliche Bezugnahme von „gemäß den Schriften" auf „auferweckt" und starb" auf dem Hintergrund urkirchlicher Verkündigung eine sehr große Wahrscheinlichkeit.

Mögen diese kritischen Bemerkungen anregen, die von L. behandelten Fragen weiter zu untersuchen! Aber auch die vielen grundsätzlichen Ausführungen L.s (z. B. über „Glaubensformel", „Schriftbeweis") verdienen es, von allen Exegeten und Systematikern beachtet und weiter bedacht zu werden. Dem Autor gebührt für die außergewöhnliche, mühevolle und gelehrte Arbeit volle Anerkennung und Dank.

Aachen. Jacob Kremer.

Veilleux, Armand: **La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle.** (Studia Anselmiana 57) Rom: Verlag Herder 1968. XXXII, 393 S.; br. Lit. 10 000,–.

Die vorliegende Untersuchung aus der Benediktinerhochschule San Anselmo, Rom, widmet sich dem für die gesamte Mönchsgeschichte hochbedeutsamen Komplex des „pachomianischen Klosters" im 4. Jh. Der Verfasser, ein kanadischer Trappist, bietet damit genau 70 Jahre nach P. Ladeuze, Etude sur le cénobitisme pachômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve siècle (Paris 1898, Nachdruck 1962) eine neue Monographie zu Pachomius und seinem Werk, das zweifellos zu den Standardwerken im Raum der Erforschung des frühen Mönchtums gezählt werden muß.

Die Arbeit zerfällt in zwei große Teile: 1. Kritische Untersuchung der gesamten literarischen Überlieferung (die verschiedenen Pachomius-Leben und die Pachomius-Schriften) 11–160. 2. Die Liturgie im pachomianischen Koinobitentum 161–379. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis leitet die Untersuchung ein, Text- und Namenregister schließen sie ab.

Die sorgfältige Kritik der Quellen zu Leben und Werk des Pachomius, die selbst die arabische Überlieferung (Codices aus Athen, dem Vatikan und aus Göttingen) einbezieht, entscheidet sich mit guten Gründen für die Priorität der koptischen Überlieferung gegenüber der griechischen. Scharfsinnig wird aus dem koptischen Bestand die älteste Schicht herausgelöst: Eine *„vita brevis"* des Pachomius und eine *vita* des Pachomiusschülers Theodor. Die wesentliche Stütze dieser Rekonstruktion sieht der Verfasser in der im arabischen Codex der Universitätsbibliothek Göttingen festgehaltenen Pachomiusüberlieferung.

Einer nicht weniger intensiven Kritik wird das Pachomius und seinen nächsten Nachfolgern Horsiesius und Theodor zugeschriebene Schrifttum unterzogen. Des Pachomius „Regel" trägt kompositorischen Charakter. In den *„Praecepta"* liegen die ältesten, von Pachomius selbst kommenden Anweisungen. In den weiteren Teilen (*praecepta et instituta; praecepta atque iudicia; praecepta ac leges*) schlägt sich die Entwicklung des pachomianischen Koinobions im Laufe des 4. Jhs. nieder.

Der Übersetzung des Hieronymus – das Regelwerk des Pachomius ist nur in dieser Form erhalten – wird verhältnismäßig gute Treue zugestanden. Die Katechesen und Briefe des Pachomius und seiner Nachfolger sind spätere Zusammenstellungen der pachomianischen Mönche, die nur z. T. authentische Texte enthalten. Der größte Wert kommt innerhalb dieser Schriftengruppe dem sog. *Liber Orsiesii* zu.

Nach diesen Erhebungen stellt Veilleux eine Hierarchie unter den Quellentexten auf, von der aus allein zuverlässige Angaben über Pachomius gemacht werden können: Koptische Viten (ausgehend vom ältesten, sahidischen Stück der *Vita brevis* und *Vita Theodori*), Regel (unter Berücksichtigung ihrer sukzessiven Entstehung), übrige Pachomiana (mit Bevorzugung der 3. Katechese des Theodor und dem *Liber Orsiesii*).

Erst von dieser Grundlage aus geht der Verfasser an sein eigentliches Thema. Denn durch die saubere Quellenkritik hat jedes Textstück sein Gewicht und seinen Aussagewert zugeteilt bekommen. Die Auskünfte über die „Liturgie im pachomianischen Koinobitentum" differieren deshalb auch erheblich von den bislang in der Literatur auffindlichen.

Der zweite Teil umfaßt sieben Kapitel: Das pachomianische Mönchtum als kirchliche Gemeinschaft (Koinonia) 167–197; Taufe und koinobitisches Leben 198–225; die Eucharistie in der pachomianischen Koinonia 226–248; die jährliche Osterfeier 249–261; die Hl. Schrift 262–275; das Gebet der Koinonia 276–339; die Buße 340–370; das Fortbestehen der Gemeinschaft über den Tod hinaus 371–379. In der Deutung des pachomianischen Koinobions dient der Begriff der kirchlichen Koinonia als hermeneutischer Schlüssel. Die Klöster des Pachomius sind kirchliche Gemeinschaften wie jedes andere Christendorf im Oberägypten damaliger Zeit. Ihre Eigengesetzlichkeit liegt im Selbstverständnis als apostolische Gemeinde nach den Leitsätzen der lukanischen Idealschilderung der Jerusalemer Urgemeinde; alle anderen Deutungen des Pachomiusklosters als „Kaserne" oder „wirtschaftliches Großunternehmen" sind mit Recht abgetan. Das Pachomiuskloster lebt deshalb nicht außer, neben oder gar gegen die hierarchisch geordnete Kirche Ägyptens, sondern schlicht und ganz in ihr mit besonderer Loyalität gegen den Patriarchen von Alexandrien. Seine Gemeinschaft ist die evangelische Bruderschaft mit dem „einen Herzen und der einen Seele". Die Grundrelation der Brüder untereinander ist der Dienst des einen für die anderen. Ja, Pachomius sieht die Gründung seiner Koinobien überhaupt als solchen „Dienst an den Menschen". In seiner Koinonia sollen sie ihr Heil wirken und finden. Teilnahme an den Sakramenten, Hören und Besinnen auf das Wort Gottes in Unterweisung und Gebet und Askese sind die Träger und Äußerungen dieses kirchlichen Lebens. Eine archaische Ge-

meindeform ersteht im Pachomiuskloster, deren Praxis nicht von ungefähr an frühes alexandrinisches Christenleben erinnert (Gebetsweise, katechetische Unterweisung und Buße, die ganz in den Händen des Laienoberen liegt).

Man kann das Buch von Veilleux nur mit Bewunderung aus den Händen legen und wird mit Vertrauen immer wieder nach ihm greifen. Wenn schließlich ein paar Wünsche und Fragen an den Verfasser gestellt werden, so kann das der Gesamtleistung keinen Abbruch tun. Da im 1. Teil der arabischen Pachomiusüberlieferung so großer Wert zugemessen wird, würde der Leser sicher gern kurze Information über die Entstehung dieser Überlieferung annehmen. Wenn 171–181 über die Originalität der pachomianischen Koinonia gesprochen und mit gutem Recht ihre Besonderheit betont wird, so darf doch nicht ganz vom vorausgehenden und parallellaufenden eremitischen Mönchtum abgesehen werden. Sicher trägt das Koinobion des Pachomius (wie des Basilius) seine „raison d'être" (180) in sich selber. Doch beide Koinobiarchen haben eremitische Erfahrungen und gehen den Schritt vom Eremitorium zum Koinobion doch eben auf Grund dieser Erfahrungen. Die *„vita apostolica"* als Norm des asketischen Lebens ist nicht Eigengut des Pachomius. Sie wird auch vom übrigen Mönchtum beansprucht. Clemens von Alexandrien und Origenes haben dafür die Wege gebahnt. Gerade in ihrer vielfältigen Handhabung erweist sich die Prägung als „Leerformel", die auch ein Pachomius mit seiner eigenen Erfahrung und Zielsetzung füllen konnte. Damit hebt sich die pachomianische *„vita apostolica"* aber mehr vom gemein-christlichen Leben ab als dies der Verfasser erkennen läßt. Der glatten Lösung des Problems „Mönchtum und Klerus", die Veilleux mit besten Gründen bietet, steht die feindliche Haltung des Bischofs von Latopolis gegen Pachomius im Wege (193–195). Des Rätsels Lösung liegt hier möglicherweise in der feindlichen Haltung des Bischofs gegen den Amtsbruder von Alexandrien. Der Gegensatz überträgt sich dann auf Pachomius und die Seinen nicht als Mönche, sondern als treue Gefolgsleute des allmächtigen Alexandriners. Eine letzte Kritik soll schließlich am Titel des Buches angebracht werden. Der Verfasser bietet weit mehr als nur eine Darstellung der „Liturgie der Pachomiusklöster". Das ganze Koinobion wird ja vorgestellt. Wenn freilich „la liturgie" im weiteren Sinne als „Dienst" schlechthin begriffen wird, dann wiederum besteht der Titel zurecht.

Mainz. Suso Frank.

Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert u. M. D. Knowles, Bd III: **Reformation und Gegenreformation** (ca. 1500—1715). **H. Tüchle** unter Mitarbeit von **C. A. Bouman** für die Geschichte der orientalischen Kirchen. Einsiedeln: Benziger Verlag 1965. 431 S., 48 Tafeln, 14 Karten; Ln DM 69,—.

Ausgangspunkt dieser Darstellung der Reformation und Gegenreformation ist das Kapitel „Spanien und der Schritt zur Weltkirche". Darin wird der Standort jener Macht bestimmt, die vor allen anderen im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation die Geschicke in Europa beeinflußt hat und sich darüber hinaus für die Ausbreitung des Glaubens in Lateinamerika verantwortlich fühlte.

In knapper Form führt der Verf. in die Zeit vor der Reformation ein, er versteht es, die wichtigsten Themenkreise zu behandeln und zwar so, daß man nicht von einer Vielzahl von Fakten erschlagen wird. U. a. werden hier die Themen „Gesellschaft und Politik, Klerus und Bischöfe" und die „Entwicklung des Humanismus" behandelt. Im dritten Kapitel: „Die Reformation als persönliches Werk Luthers und als europäisches Schicksal" wird vor allem in dem Abschnitt „Turmerlebnis und Grundanschauungen" deutlich gemacht, worauf es bei Luther ankommt. „Er wurde von dem Gefühl der Sündhaftigkeit gepackt, die trotz Reue, Beichte und Buße fortdauere und von dem Glauben, vor der furchtbaren Majestät Gottes nicht bestehen zu können." (48).

Aufgeschlossenheit und echtes Verständnis kennzeichnen die Abschnitte über Luther, Zwingli, die Täufer und Calvin. Mit entsprechenden Zitaten erläutert der Verf. das jeweils Gesagte. In dem Abschnitt über den Ablaßstreit hält er wohl noch am Thesenanschlag Luthers fest. „... Am Tag darauf, am Allerheiligentag 1517, schlug er diese 95 Thesen an der Schloß- und Universitätskirche in Wittenberg an..." (53). In der Fußnote jedoch deutet er die anstehende Auseinandersetzung zwischen E. Iserloh (Luther zwischen Reform und Reformation, Münster ^{3}1968) auf der einen Seite und F. Lau, H. Bornkamm, K. Aland und H. Volz auf der anderen Seite an.

Es wäre hier eine etwas ausführlichere Auseinandersetzung mit dieser Frage wünschenswert gewesen. Denn „ist der Thesenanschlag eine Legende, dann ist es noch deutlicher, wie weit das Versagen der Bischöfe auf religiös-theologischem Gebiet dazu beigetragen hat, daß es statt zur Reform der Kirche zur Reformation, d. h. zur Kirchenspaltung kam" (Iserloh, 91). Diese Aussage Iserlohs stellt die Bedeutung einer Stellungnahme zum Thesenanschlag unter Beweis.

In dem Abschnitt über Zwingli und den Fortgang der Reformation in der Schweiz vermißt man etwas die Herausstellung theologischer Fragen, eine vertieftere Behandlung des „Eidgenössischen Glaubenskonkordats" vom Januar 1525 und der Reform des Gottesdienstes wäre einem besseren Verständnis dienlich gewesen. Weiterhin hätte man in dem Abschnitt über die Täufer vielleicht eine stärkere Differenzierung vornehmen sollen, man hätte sicher schärfer voneinander absetzen können die oberdeutschen Täufer, die Mährischen Brüder, die Täufer in den Niederlanden und in Norddeutschland.

Diese Anmerkungen vermögen jedoch in keiner Weise die Aufgeschlossenheit, mit der dieser Band gestaltet wurde, zu beeinträchtigen. Man kann sogar sagen, daß der Verf. in diesem Kapitel einen nicht geringen Beitrag zur Ökumene leistet.

Das vierte Kapitel trägt die Überschrift „Antwort und Abwehr. Die neuen Kräfte und das Konzil von Trient" (105). Nach der Darlegung des Augsburger Religionsfriedens, der in gewisser Weise einen Meilenstein innerhalb des reformatorischen Geschehens darstellt, widmet sich der Verf. den Reaktionen in England, Schottland, Frankreich und den Niederlanden. Vielleicht kommt in dem Beitrag zu Schottland John Knox und seine Bedeutung etwas zu kurz. Eingehend wird die Frage nach einer geistigen Verständigung behandelt. „Neben der Anwendung von Recht und Gewalt versuchte man von Anfang an, die Neuerung auch geistig zu überwinden" (123). Doch das Resumé zu dem der Verf. gelangt, lautet: „Die Vermittlungstheologie hatte in der hohen Politik keinen Platz mehr" (126).

Stärke dieses Buches ist es auch, daß die einzelnen Abschnitte organisch miteinander verbunden sind. So wird etwa im Anschluß an die Frage nach der geistigen Verständigung die Möglichkeit einer Überwindung der „immer weiter um sich greifenden Spaltung der Kirche" durch eine religiöse Erneuerung behandelt (126—127). Anlaß zur Hoffnung gab auch der Pontifikat Hadrians VI. „Doch waren der Papst und seine engsten Mitarbeiter Ausländer, Fremde, die sich in der Seele des römischen Volkes nicht auskannten und keinen Weg zu ihr fanden" (128).

Auch Gegenwartsbezüge fehlen in diesem Buch nicht. Zum Reformangebot Hadrians, dessen wichtigste Textstellen zur Erläuterung abgedruckt werden, wird gesagt: „Daß dieses großartige Schuldbekenntnis der verweltlichten Kurie" in „seiner klassischen Unbedingtheit auch die von Paul VI. beim 2. Vatikanischen Konzil vorgebrachte Bitte um Vergebung" übertreffe (129f).

Sehr ausführlich ist der Abschnitt über Ignatius und die ersten Jesuiten; auch findet sich hier ein Hinweis auf ihre Tätigkeit in den einzelnen deutschen Bistümern. Eine weitere Ausführung dieser Frage wäre sicher über den Rahmen eines Handbuches hinausgegangen. Aufschlußreich sind auch die Bemerkungen über die „Erneuerung an der Kurie", nur wäre man dankbar gewesen, wenn der Verf. die einzelnen Behörden genannt hätte.

Sehr breiten Raum — entsprechend der Bedeutung des Themas — widmet der Verf. dem Tridentinum (139—154). Dabei treten sowohl die Schwierigkeiten vor seiner Eröffnung wie seine eigentliche Bedeutung hervor. Die Reformdekrete ließen erkennen, „daß man fest entschlossen war, die vielen Mißbräuche, die man weder leugnete noch beschönigte, zu beseitigen und den alten Ideen neue Gestaltung zu verschaffen" (154). Hieran wird deutlich, daß Geistliche wie Laien neuen Mut und den Willen zum Wiederaufbau gewannen. Mit diesen Gedanken läßt der Verf. sein Kapitel über die Reformation ausklingen und leitet somit organisch über zur katholischen Reform. Dieser Abschnitt zeichnet sich aus durch Sachverstand, Objektivität und vertiefendes Eingehen auf die entscheidenden Fragen.

Das fünfte Kapitel „Im Geiste des Tridentinums. Innerkirchliche Erneuerung und aktive Gegenwehr (Gegenreformation)" (155) gibt zunächst eine treffende Charakterisierung der Päpste nach dem Tridentinum, von Pius IV. bis Sixtus V. Heraus ragt der Abschnitt über Gregor XIII. (159–162). Nur vermißt man in dem Zusammenhang, in dem von den Nuntiaturen die Rede ist, ein näheres Eingehen auf die eigentlichen „Gegenreformationsnuntien", vor allem in Köln, wo unter dem Pontifikat Gregors XIII. Kaspar Gropper, Bartolomeo Portia, Giovanni Battista Castagna, Minutio Minucci als außerordentliche Nuntien tätig waren und wo schließlich 1583 die Nuntiatur *„Ad Tractum Rheni"* gegründet wurde und der erste ständige Nuntius Giovanni Francesco Bonomi, ein Jugendfreund Carlo Borromeos wirkte. (Vgl. L. Just: Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur in Archiv und Bibliothek des Vatikans, in: QFIAB 29 [1938–39] 253–256; H. Biaudet: Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648 [Helsinki 1910]). Denn gerade an der Tätigkeit der Nuntien dieser Zeit wird deutlich, was katholische Reform und Gegenreformation bedeuten. In dem Abschnitt „Die deutschen Protestanten nach dem Religionsfrieden" geht der Verf. kurz auf die Geschehnisse in einzelnen deutschen Territorien ein (170), z. B. auf die in Osnabrück, Paderborn, Münster, Straßburg und Köln. Diese Andeutungen genügen durchaus, um die Tragweite der Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten zu veranschaulichen, zumal dann die Ereignisse um Gebhard Truchseß von Waldburg, der 1582 offen für den Protestantismus eintrat, sehr ausführlich dargelegt werden (174). Auch die Rolle des Hauses Wittelsbach wird hierbei in rechter Weise dargestellt, vielleicht hätte man etwas ausführlicher auf die

Reformarbeit Ferdinands von Bayern eingehen können. Ausführlich wird die Persönlichkeit Julius' Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg gewürdigt (177/78). Einen sehr guten Überblick vermitteln die Abschnitte über die Gegenreformation in der Schweiz, Frankreich und Belgien sowie die Entwicklung in England, die wichtigsten Fakten werden genannt und interpretiert. Wie das Kapitel über die Reformation ist auch das über die katholische Reform in sich geschlossen und abgerundet, die Stärke des Verf. liegt dabei darin, zahlreiche Einzelfakten zu bringen, sich aber keinesfalls in diesen Fakten zu verlieren.

Das sechste Kapitel trägt die Überschrift „Fernwirkungen der Glaubensspaltung im Zeitalter des Absolutismus. Religiöser Aufschwung und theologische Wirren. Unionsversuche". Hervorhebung verdient die in der Einleitung gemachte Feststellung: „Je ferner von den Ursprüngen der Reformation, um so unlösbarer wird die Verquickung der religiösen mit politischen Interessen; um so täuschender auch der Mißbrauch von Religion und Konfession durch die Mächte und Faktoren der Politik" (189). In dieser Aussage wird praktisch die gesamte weitere Entwicklung zum Ausdruck gebracht. Weitere Abschnitte sind „Der Dreißigjährige Krieg, Gegenreformation unter Ferdinand II" und der „Westfälische Friede", die sich jedoch — was ihre Deutung betrifft — nicht wesentlich von dem, was bisher in Handbüchern darüber gebracht wurde, unterscheiden.

Charakteristisch für den Gesamttenor dieses Buches ist der einleitende Satz zum Abschnitt über den Jansenismus: „Neue und gefährliche Ideen lassen sich freilich nicht autoritativ verbreiten, sie müssen geistig überwunden werden" (214). Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verf. den Reunionsversuchen sowie der Einstellung des Molanus, Spinola, Leibniz und Bossuet, ein Abschnitt, der ohne weiteres in eine ökumenische Kirchengeschichte aufgenommen werden könnte. Das 7. Kapitel handelt über „die neue Lebenskraft der Kirche, Weltmission, Konversionen und barocke Weltgestaltung". Mit Recht geht der Verf. sehr ausführlich auf die 1622 gegründete Propagandakongregation ein. „Von ihrem Beginn an bemühte sich die Propaganda, das Missionsanliegen in das Bewußtsein des ganzen katholischen Volkes zu stellen" (249).

Als sehr wertvoll muß auch der Beitrag über „das barocke Rom und die Künstler" bezeichnet werden. „Das barocke Rom mit seinen Päpsten, Kardinälen und Nepoten, stolzen Adelsgeschlechtern und einflußreichen und ihrer Geltung bewußten Ordenszentralen war die Stätte eines kaum je wieder erreichten Mäzenatentums, nicht bloß für Architekten und Bildhauer, auch für die Maler aus allen Ländern der Christenheit" (266). Der Verf. bietet in diesem Abschnitt einen kulturgeschichtlichen Beitrag, bleibt dabei aber innerhalb des Rahmens der Kirchengeschichte.

Das 8. Kapitel behandelt die Anfänge der Sakularisierung und das absolutistische Königtum. „Das Reich war paritätisch. Seine Hilfsmittel und seine Autorität, seine militärischen und finanziellen Kräfte konnten nicht mehr für die Kirche eingesetzt werden..." (282/83). Parallel mit dem Niedergang der katholischen Sache im Reich war der Niedergang der katholischen Mächte verbunden. Auch der Kirchenstaat, der einstens zur Sicherung der geistigen Unabhängigkeit des Papsttums und der universalen Mission der Kirche gedacht, wurde mehr und mehr als Objekt in das Getriebe der internationalen Politik hineingezogen (285). Die Schwäche auf der einen Seite wurde zur Stärke auf der anderen, gedacht ist an das „Bewußtsein von der nationalen Selbständigkeit der französischen Kirche" (288). Ausführlich werden Wurzeln und Entwicklung des Gallikanismus dargestellt. Tüchle beschließt seine Beiträge mit einem Abschnitt über die „Sozialen Probleme" und die „Caritas" (304).

In einem 9. Kapitel behandelt C. A. Bouman „Die Kirchen von Chalkedon im Osmanischen Reich". Ein fundierter und informierender Beitrag. Der Wert dieses Bandes wird noch durch die gut ausgewählten Bildtafeln und durch die im Anhang gebrachten Karten erhöht. Neben einer sehr knappen allgemeinen Bibliographie gibt der Verf. zu den einzelnen Kapiteln die wichtigsten Werke an. Aufgeschlossenheit und echtes Verständnis kennzeichnen diesen Band, der Fachleuten wie Laien zu dienen vermag.

Münster. Klaus Wittstadt.

Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert u. M. D. Knowles, Bd IV: **Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. L. J. Rogier:** Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution; **G. de Bertier de Sauvigny:** Die Kirche im Zeitalter der Restauration; unter Mitarbeit von **J. Hajjar** für die Geschichte der orientalischen Kirchen. Einsiedeln: Benziger Verlag 1967. 487 S., 48 Fototafeln; Ln DM 69,— (Subskr. DM 60,—).

Wie beim dritten Band ist es den Verfassern auch hier gelungen, schwierige Fragen – gedacht ist vor allem an das Kapitel über die Aufklärung – verständlich darzulegen. Somit ist diese Kirchengeschichte für eine breite Leserschicht geeignet.

In seiner umfassenden, sich jedoch auf die wesentlichen Fragestellungen beschränkenden Darstellung über Aufklärung und Religion geht L. J. Rogier von der Erkenntnis aus: „Nicht die Werke und Ideen dieser Autoren haben Frankreich, ja die westliche Welt dem Christentum entfremdet, vielmehr hat die weit verbreitete Entchristlichung in ihren Büchern Gestalt gewonnen" (3). Diese Feststellung scheint deshalb erwähnenswert, da ein solcher Ausgangspunkt eine einseitige Abwertung der Aufklärer vermeidet.

Fast die gesamte Thematik und Problematik seines Kapitels fängt L. J. Rogier in dem Satz ein: „Hatte sich vor dem Ende des 17. Jahrhunderts bereits allmähliche Verflachung der religiösen Glaubensgehalte bemerkbar gemacht, so bedeutete Religion im achtzehnten Jahrhundert für viele weniger persönliche Überzeugung als Unterordnung unter die Mächte von Staat und Kirche; man fügte sich mit Widerstreben den Traditionen, Satzungen und Konventionen, welche die Gesellschaft noch zusammenhielten" (3). Auf diesem Hintergrund wird die sich herausbildende Krise des Gewissens deutlich, die die Kirche weder aufzuhalten noch zu mildern vermochte; denn „die stumpfgewordene Waffe der Kirche war das Anathem" mit dem Schweigegebot (7). Freimütig kommt der Verfasser zu der Feststellung: „Als ob eine innere Entwicklung durch Verdammung und Schweigen aufgehalten werden könnte" (7). In ihrer Art einmalig dürfte die Darstellung des Verhältnisses von katholischer Kirche zur Aufklärung sein. Als Beispiel sei nur die Entwicklung der Freimaurerbewegung und ihre Verbindung bzw. ihr Abstand zu einzelnen Vertretern der Kirche erwähnt (19).

Auch die wunden Stellen des Papsttums des frühen 18. Jahrhunderts werden treffend herausgestellt. Ein klassisches Beispiel für gegenwartsferne Restaurationssucht und mangelnden Wirklichkeitssinn bietet die folgende Tatsache: „1728 schrieb Papst Benedikt XIII. das liturgische Offizium für Papst Gregor VII. der ganzen Kirche vor. In den Lesungen, welche die Absetzung Kaiser Heinrichs IV. durch Papst Gregor VII. lobend erwähnen, erblickten die Mächte eine Erneuerung mittelalterlicher Ansprüche" (26). An Aussagen wie diesen erkennt man, daß nicht eine Geschichte für die katholische Kirche, sondern eine Geschichte der katholischen Kirche geschrieben wurde. Auch der Abschnitt über die Päpste des 18. Jahrhunderts — von Klemens XI. bis zu Pius VI. — macht deutlich, wie sehr es dem Verfasser darum geht, ihren geistigen und geistlichen Standort zu bestimmen und den Leser von daher zum Verständnis der Kirche zu führen. So wird etwa von Pius VI. gesagt: „Pius' Charakter weist auffallende Widersprüche auf: schlichte Frömmigkeit, ein offener Blick für die wirtschaftlichen Nöte seines Landes, schmiegsame Gefälligkeit, Mäßigung in der Politik wechseln ab mit Ehrgeiz, Selbstsucht und Unschlüssigkeit. Zweifellos fehlen ihm Größe des Geistes und Tiefe der Einsicht in die stürmisch bewegte Zeit geistiger und politischer Umwälzungen: der Gallikanismus der Bourbonen-Monarchien, der österreichische Josephinismus, der Episkopalismus der deutschen Bischöfe riefen ihn dauernd in die Entscheidung, ohne daß er all diesen Strömungen geistig gewachsen wäre" (53). Eingehend werden Entstehung, Entwicklung und Auswirkung des Jansenismus gezeigt. Man muß durchaus die Auffassung des Verfassers teilen, daß man im Jansenismus nicht den Nährboden der politischen und sozialen Umwälzungen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts sehen und ihn nicht für die Verbreitung des Unglaubens mitverantwortlich machen kann (67).

Ausführlich geht der Verfasser auf die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München ein (1784). Organisch fügt sich Kapitel an Kapitel, Abschnitt an Abschnitt. Zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu wird bemerkt, daß die Jesuiten sich im Kampf „gegen die verbündeten Mächte des Jansenismus zu Tode gesiegt" hätten (79).

Besondere Hervorhebung verdient das Kapitel über die „Katholische Aufklärung". Mit Recht wird bemerkt, daß im Hinblick auf fast jedes andere Land dieser Begriff unangemessen erscheint, außer auf Deutschland (100). Bezeichnend erscheint die Charakteristik des aufgeklärten Predigers, der mehr Sittenprediger als Spender von Sakramenten war (105). Es wird deutlich gemacht, daß die katholische Aufklärung einen Protest gegen die barocke Frömmigkeit der Gegenreformation darstellte.

Bemerkenswert ist auch die Schlußbemerkung L. J. Rogiers zum Josephinismus: Es „muß noch nachdrücklich auf das immerhin landläufige Mißverständnis hingewiesen werden, als sei der Josephinismus eine Erfindung von Laien gewesen. Er ist nicht außerhalb der Kirche entstanden, sondern in ihrer Mitte, nicht von ihren Gegnern, sondern von ihren eigenen Anhängern, nicht von Staatsmännern, sondern von Theologen entworfen" (118). Auch der Zusammenhang der Kirche mit den geistigen Grundlagen der Französischen Revolution dürfte, so wie er hier aufgezeigt wird, einmalig sein, „nicht die Politiker oder Staatsmänner, sondern die Theologen" haben jene Theorien entworfen, die die Französische Revolution in bezug auf Kirche und Religion zu verwirklichen suchte. „Daß die Irrlehrer nur außerhalb der Kirche gestanden hätten, ist einer jener stereotypen Irrtümer, die die Geschichtsschreibung zu fälschen pflegen" (119).

L. J. Rogier dürfte mit seinem Beitrag zur Aufklärung bahnbrechend für weitere Forschungen auf diesem Sektor geworden sein. Besonders imponierend sind die Vielfalt der Aspekte und die ebenso sachliche wie freimütige Interpretation.

Im zweiten Teil des Handbuches behandelt de Bertier de Sauvigny die Kirche im Zeitalter der Aufklärung (ein-

schließlich Revolution bis 1800) und im Zeitalter der Restauration (einschließlich Napoleons, 1800 — 1848). Auch in diesem zweiten Teil werden in meisterhafter Form die entscheidenden Fragestellungen herausgearbeitet. „Eine Welt, eine Kultur war am Zusammenbrechen, in der sich jahrhundertelang der Bau der Kirche geborgen wußte, und aus den Ruinen konnte man schon verschwommen erahnen, daß eine neue Gesellschaft aus ihnen hervorgehen werde. Würde die Kirche Christi in ihr einen Platz finden?" (177). In diesem letzten Satz stellt sich die Kernfrage des Verfassers dar, wo ist der Platz der Kirche, worin besteht ihre Funktion in der neuen Zeit? Der Verfasser vergleicht die katholische Kirche an der Schwelle des 19. Jh.s mit einer „halb geschleiften Festung", deren Besatzung nach mehreren Ausfällen besiegt zurückkehrte; sie ahnte noch kaum die neuen Stürme und tödlichen Waffen, die sich gegen sie erhoben; aber sie bewahrte das Wesentliche ihres Gefüges und „hütete im Innersten die ewige Flamme, die im Sturmwind nur noch kräftiger loderte" (182).

Weiten Raum widmet der Verfasser Pius VII. und seinem Ringen mit Bonaparte. Die Darstellung besteht nicht aus einem Faktenreferat, sondern es wird gedeutet, die inneren Zusammenhänge werden sichtbar. Der Verfasser macht deutlich, daß das 24 Jahre dauernde, von außerordentlichen Widerwärtigkeiten und Problemen heimgesuchte Pontifikat eines der entscheidendsten und bedeutendsten der Geschichte war (209). Alle Kapitel zeigen, daß der Verfasser ein souveräner Beherrscher des Stoffes ist.

Auch das ausführliche Eingehen auf die Ausnahmestellung der Kirche in den Vereinigten Staaten verdient hervorgehoben zu werden, es wird praktisch die gesamte Entwicklung des Katholizismus in den USA dargelegt.

Das katholische Denken von 1800–1846 wird in ausführlicher Weise gebracht; ein Stück Geistes- und Wissenschaftsgeschichte entfaltet sich vor den Augen des Lesers, jedoch stets unter dem übergeordneten Aspekt: Hinordnung zur Theologie. Trotz der Schwierigkeiten, die der chronologische Rahmen und der begrenzte Raum des vorliegenden Werkes mit sich bringen, ist es dem Verfasser gelungen, die „Erscheinungen des Religiösen zu erfassen, die im Ablauf dieser Zeit sichtbar wurden ..." (316).

Das im Anhang beigegebene Kapitel: Die Kirche im Nahen Osten (ca. 1700–1850) erweitert den Gesamtrahmen dieses Bandes der Kirchengeschichte. Die ausführliche Bibliographie stellt eine gute Hilfe für die Beschäftigung mit weiteren Einzelfragen dar.

Münster. Klaus Wittstadt.

Horstkötter, Ludger: **Die Anfänge des Prämonstratenserstiftes Hamborn und seine Entwicklung im ersten Jahrhundert seines Bestehens.** Ein Beitrag zur Geschichte des Prämonstratenserordens im 12. und 13. Jahrhundert (Duisburger Forschungen, hrsg. vom Stadtarchiv Duisburg in Verbindung mit der Mercator-Gesellschaft, 9. Beiheft) Duisburg: Walter Braun Verlag 1967. 231 S., 8 Abb.; Ln DM 16,–, kart. DM 12,–.

Vorliegende Arbeit ist die von der Kath. Theologischen Fakultät in Münster angenommene theologische Doktordissertation des dem jungen Prämonstratenserkonvent Duisburg-Hamborn angehörenden Autors. Die Frühzeit der alten Prämonstratenserabtei Hamborn wird hier zum ersten Male quellenmäßig untersucht. Die Quellenlage ist überaus dürftig, was wohl der Grund war, daß die Anfänge des Klosters so lange keinen Anreiz zur Erforschung boten. Horstkötter hat über die bekannten vier Schutzurkunden, die bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts reichen, hinaus noch alle Urkunden anderer „Klöster und Herrscherhäuser, in denen über das Stift Hamborn oder über die Tätigkeit seiner Vorsteher und Chorherren berichtet wird" herangezogen und so das unter solchen Umständen mögliche Maximum an Erkenntnissen erreicht.

Einführungen sind a) der Quellenüberlieferung und b) der bisherigen Literatur gewidmet. Außer den Schutzurkunden des Kölner Erzbischofs Arnold I. (1139), Papst Hadrians IV. (1157), Erzbischofs Philipp (1183?), Papst Alexanders IV. (1258), wurden vor allem Urkunden des von Hamborn abhängigen Frauenklosters Füssenich herangezogen. Alte Akten der Hamborner Abtei im Staatsarchiv zu Düsseldorf sind leider bei der Auslagerung im Jahre 1945 durch Wasserschäden zu über 90 % unbrauchbar geworden. Verdienstvoll ist vor allem die kritische Würdigung der bisher grundlegenden „Literatur" über Hamborn: des Beitrages „Hamborn" in den 1734 erschienenen Ordensannalen des lothringischen Ordenshistoriographen Carl Ludwig Hugo († 1739). Der Rückgriff auf die in Nancy aufbewahrten handschriftlichen Materialien Hugos erwies sich als dringend geboten, da diese „ausführlicher und genauer" sind als Hugos Darstellung in seinen gedruckten Annalen. Der Verfasser konnte so auch feststellen, daß die Originalunterlagen für Hamborn im archivalienreichen Kloster Steinfeld zusammengestellt worden sind.

Hamborn, von Gerhard von Hochstaden höchstwahrscheinlich 1136 gegründet, wurde dem hl. Petrus (= Kölner Dom) zugeeignet. Woher die erste Besiedlung des Konventes erfolgte, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden (Scheda?), im späten Mittelalter war Hamborn dem Eifelkloster Steinfeld als Mutterstift unterstellt. Anscheinend vom Anfang an ein Doppelkloster, blieb die Leitungsgewalt des Hamborner Propstes über den Frauenkonvent bestehen, als dieser sich 1147 in Füssenich ansiedelte. In der Schutzurkunde Hadrians IV. von 1157 wird Hamborn die Befreiung vom Neubruchzehnten und der Besitz des käuflich erworbenen Herrenhofes Hamborn (Hofgericht, Markengericht) bestätigt. 1170 wurde die Stiftskirche geweiht, wobei zum bisherigen Johannes d. Täufer-Patrozinium das des Evangelisten Johannes hinzutrat. Am Ende des 12. Jh. nehmen die Hamborner Pröpste den Abttitel an. Der Verfasser vermag plausibel zu machen, daß sich darin – nach der Überwindung des Schismas im Jahre 1177 – der Anschluß an den engeren Verband von Prémontré offenbare. Der Hamborner Abt Friedrich konnte als Visitator der ungarischen Klöster des Ordens (1235) ausgemacht werden. Ferner konnte bestätigt werden, daß Hamborn ein adeliges Stift gewesen ist. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts findet der Niedergang des Klosters in den urkundlichen Quellen seinen Niederschlag.

Dem Verfasser sind einige Korrekturen und Präzisierungen in Datierungsfragen und eine gewisse Abrundung des Bildes der Frühgeschichte gelungen. Die schon erwähnte Quellenlage erlaubte es leider nicht, über das innere Leben des Klosters etwas auszusagen. Eine besondere Hervorhebung verdient die Methode, Einzelschicksal eines Klosters durch die Entwicklung im Gesamtorden und umgekehrt zu beleuchten. Zur Gesamtentwicklung im 12. Jh. – Zentralisation im Orden, gefördert durch das Papsttum – hat der Verfasser überdies einige Erkenntnisse selbst erarbeitet. Vorliegende Arbeit zeigt auch, wie die monographische Behandlung der Klöster Grundlage der Geschichte alter Ordensverbände sein muß.

Königstein. A. K. Huber.

Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorischen" bei Martin Luther. Mit Beiträgen von J. **Lortz** und R. **Bäumer** sowie einer Podiumsdiskussion zwischen den katholischen und evangelischen Theologen Hubert Jedin, Walter von Loewenich, Wilhelm Kasch, Erwin Iserloh und Peter Manns, hrsg. von August Franzen. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 27/28) Münster: Aschendorff 1968. 95 S.; kart. DM 9,—.

Der vorliegende Band ist als Jubiläumsheft zum 50jährigen Bestehen der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum" gedacht.

Der erste große Beitrag ist der am 10. Oktober 1967 von Joseph Lortz gehaltene Vortrag über „Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts", ein Beitrag, der in seiner Gedankentiefe und Aussagekraft einmalig sein dürfte. Lortz stellt zunächst fest, daß Reformation eine radikale Fortsetzung und Steigerung jener in der Kirche selbst seit langem üblich gewordenen Kritik war. Gegen diese Kritik wandten sich Theologen, die für die katholische Kirche eintraten, die ihre Gegner selbstverständlich Häretiker, Satanskinder und Verführer nannten.

Lortz entfaltet zunächst die geistigen und religiösen Grundhaltungen der katholischen Kontroverstheologen. Treffend stellt er fest, daß wir oft auf die unfruchtbare Haltung einer Nur-Verteidigung, wie sie Eck und Cochläus mit Sicherheit praktizieren, stoßen; sie argumentieren ohne *„caritas"* und *„humilitas"*. An der Forderung nach *„caritas"* und *„humilitas"* mißt Lortz Johannes Eck. Seiner Meinung nach stellt dieser den Urtyp „des sturen Neinsagers" dar (19). Er gehörte zu den Vielen, die bewußt nur den Trennungsstrich ziehen wollten zwischen hüben und drüben. Diese „primitive Methode" (20) ist nach Lortz kennzeichnend für einen großen Teil der katholischen Kontroverstheologen und erklärt insofern ihren Mißerfolg.

Doch geht es Lortz dabei nicht um eine moralische Beurteilung oder Verurteilung der Theologen, seien es Pigge, Eck oder Cochläus. Es geht um die alle angehende Tatsache der *reformatio* durch das Evangelium. Somit waren die Verteidiger der katholischen Wahrheit wesentlich mit Ursache, daß eine fruchtbare Diskussion zum Heile der einen Kirche so gut wie unmöglich wurde.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen geht Lortz auf die religiösen Kräfte der Kontroverstheologie ein. Er stellt fest: Die große religiöse Kraft der katholischen Partei war ihre Treue zur alten Kirche. Das Tragische daran war, daß „der Theologe, Prediger und Beter Martin Luther in ihnen keinen ebenbürtigen Gegner fand" (27). Lortz untersucht dann weiter die kontroverstheologische Arbeit hinsichtlich der Religionsgespräche und des Konzils von Trient. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß man nicht von einem Erfolg der katholischen Kontroverstheologie sprechen könne, ihr aber zu Dank verpflichtet sei, weil sie mit dafür sorgte, „daß das katholisch-kirchliche Selbstbewußtsein nicht unterging, sondern in die folgende Zeit zu bedeutsamem Aufbau hinübergerettet wurde" (31).

Der zweite große Beitrag des Heftes ist eine Podiumsdiskussion, die ebenfalls am 10. Oktober 1967 in Mainz veranstaltet wurde. Ihr Thema lautete: Das Reformatorische bei Martin Luther. Hier sollten im Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Theologen drei Fragen beantwortet werden:

1. Was hat Luther selbst als spezifisch „reformatorisch" betrachtet?
2. Was war daran eigentlich kirchentrennend?
3. Was trennt uns heute noch?

Das Ergebnis der Diskussion: Man war sich der Möglichkeit bewußt, daß man angesichts der heutigen Erkenntnisse über die Hl. Schrift als Kerygma der Kirche die Hoffnung haben kann, sich näher zu kommen.

Der letzte Beitrag stammt von Remigius Bäumer und trägt die Überschrift: Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag, Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben.

Ausführlich setzt sich Bäumer mit der Argumentation E. Iserlohs und dessen Gegner auseinander. Er stimmt zwar Iserloh weithin zu, hebt aber hervor, daß seine Darstellung in einigen Punkten nicht überzeugt. Mit Recht betont er, daß sich in der Frage des Thesenanschlags zwischen Iserloh und seinen Gegnern keineswegs eine Annäherung der Standpunkte — wie Bornkamm behauptet — angebahnt habe.

Besonders wertvoll ist die Herausstellung der zukünftigen Forschungsaufgaben hinsichtlich des Thesenanschlags. Bäumer umreißt diese Forschungsaufgaben in folgender Weise: die Herstellung eines kritischen Thesentextes, Untersuchung der Theologie von Luthers Ablaßthesen unter Zugrundelegung der mittelalterlichen Ablaßtheologie und der Ablaßlehre der damaligen Gegner Luthers. Die Begründung, die Bäumer gibt, lautet: „Eine Erforschung der vortridentinischen Theologie des 16. Jahrhunderts wäre ein echtes ökumenisches Anliegen. Sie würde mithelfen, die Lutherfremdheit unserer Tage zu überwinden und zugleich das Wirken der vortridentinischen katholischen Kontroverstheologen in ihren Grenzen, aber auch in ihrer Größe sichtbar zu machen. So würde zugleich die erstaunliche Erneuerung der katholischen Kirche und ihrer Theologie im 16. Jahrhundert verständlich werden, jener überraschende Prozeß, den man nicht zu Unrecht das Wunder von Trient genannt hat" (94).

R. Bäumer, der in seinen Ausführungen neue Aspekte in die Diskussion um den Thesenanschlag bringt, geht es im letzten um die Frage: Wollte Luther Reform oder Protest?

Die in diesem Band vorgelegten Beiträge lassen die Schwierigkeiten des gegenseitigen Verständnisses deutlich werden, und zwar von der ersten Stunde der Reformation an bis zum heutigen Tag.

Münster. Klaus Wittstadt.

Ziegler, Walter: **Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit, dargestellt an Hand der Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation.** (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 29) Münster: Verlag Aschendorff 1968. VI, 156 S., 1 Faltkarte; kart. DM 26,—.

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist zeitlich klar umgrenzt, aber auch sachlich eingeengt durch den Untertitel und durch die Bemerkung: „von jener Sicht aus, welche die neu edierten Rezesse bieten" (1), d. h. von der Sicht des Gesamten der Kongregation her, nicht von den einzelnen Klöstern. Die Gliederung ist gut überschaubar: ein einleitendes Kapitel über die Entstehung der Kongregation und ihren Bestand um 1500, ein zweites über die Mittel der Kongregation zur Sorge für ihre Klöster (Generalkapitel, Visitatoren, Präsident, das Geld), ein drittes über die Ursachen des Niedergangs (Abfall zum Luthertum, Dezimierung der Konvente, Verwüstung der Klöster, Streit um das Fleischverbot), schließlich als Kern der Arbeit der geschichtliche Überblick, der, chronologisch und nach der verschiedenartigen Führung der Präsidenten eingeteilt, geradezu wie eine graphische Darstellung des Auf und Nieder wirkt; ein letztes Kapitel wendet sich einzelnen Klöstern und ihrem unterschiedlichen Schicksal zu. Außer einem Register sind drei Listen über die Präsidenten, die Mitgliedsklöster und die Zahl der Teilnehmer an den Generalkapiteln beigegeben, dies alles im Hinblick auf den behandelten Zeitraum.

Schon der Untertitel wie auch ein Blick auf das Quellen- und Literaturverzeichnis läßt in die Augen springen, daß der Verf. im wesentlichen auf den Forschungen von P. Paulus Volk zur Bursfelder Kongregation aufbaut. Das Verdienst des Verfs. ist, aus der reichen Arbeit des Laacher Benediktiners in einem zusammenfassenden Überblick Grundströmungen und geschichtsträchtige Schwerpunkte jener Epoche der Bursfelder Kongregation herausgearbeitet und dargestellt zu haben, die nächst ihrer Begründung die wichtigste ihrer Geschichte und für die allgemeine Kirchengeschichte Deutschlands wohl die interessanteste ist.

Als Grundströmungen bzw. -befindlichkeiten treten hier deutlicher als bei den schon vorhandenen Einzeldarstellungen hervor: im 16. Jahrhundert ein gewisser Legalismus, z. B. in der starren Haltung zur Abstinenzfrage (30—33) oder in der Praxis der Strafzitationen (41f); dauernd ein kaum zu lösendes Dilemma, in dem sich die führenden Äbte befinden zwischen ihren Verpflichtungen gegenüber der Kongregation und ihrer Aufgabe im eigenen Kloster (21); eine starke Abhängigkeit der Klöster von den weltlichen und geistlichen territorialen Gewalten, die sich in der Gründungszeit im allgemeinen günstig, im Glaubenswechsel der Reformation meist unheilvoll auswirkt, vgl. auch die kleinliche Furcht vieler Bischöfe des 17. Jh.s, die aus Sorge um ihre Jurisdiktion den Anschluß an die Kongregation verhinderten (14, 73, 86f). Als Schwerpunkte in der Entwicklung erscheinen der Beginn der Reformationszeit um 1520, da ein abschließender Höhepunkt der Gründungsepoche erreicht ist (11ff), der „neue Stil der rheinischen Väter" 1544—46, der die Starre des Legalismus lockerte und nicht nur geographisch einen weiteren Blick besaß (45), der Neubeginn unter dem Präsidenten Abt Georg Roder von Marienmünster 1597, der die Zeit der zwar nicht mehr „geborenen", aber doch lebenslangen Präsidenten einleitete, die die Kongregation in schwersten Zeiten tatkräftig aufwärts führten (64), die Hinwendung von den Landesherrn zum Kaiser und die zähen Bemühungen um Wiedergewinnung des Verlorenen und um Einigung der deutschen Benediktiner zwischen 1623 und 1631 (78, 85f), der Westfälische Friede (und P. Adam Adamis Wirken), der den Bestand der Kongregation für den letzten Abschnitt ihrer Geschichte festlegte (91—93).

Zu den kritischen Fragen, die der Verf. bei allem Verständnis für die zeitbedingten Notwendigkeiten aus heutiger Sicht herausstellt (z. B. Vereinbarkeit des Abtsamtes mit den zentralen Aufgaben der Kongregation, 21), wäre auch ein betonteres Eingehen auf die Problematik des aufwandreichen Einsatzes zur Rückgewinnung der verlorenen Klöster im Dreißigjährigen Kriege angebracht gewesen. So verständlich diese zähen Bestrebungen auch angesichts der Heftigkeit des damaligen Existenzkampfes sind, aus unserer Distanz fragen wir doch, ob man nicht diesen an die kaiserlichen Waffen gekoppelten „Sieg" um 1630, der so schnell zur Niederlage wurde, bei begrenzteren Zielen und größerer Konzentration auf das innere Leben der Konvente mit einem bleibenderen Erfolg hätte tauschen können. — Als Datum der rechtlichen Konstituierung der Bursfelder Kongregation wird man wie bisher besser die Bestätigung durch Kardinal Ludwig d'Allemand am 11. III. 1446 gelten lassen, auch wenn dieser es als Legat des schismatischen Konzils von Basel tat, und nicht erst die Bestätigung durch Kardinal Nikolaus v. Kues am 7. VI. 1551 (6, vgl. Volk, Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation 7). In der Literatur wären nachzutragen zwei Beiträge von P. Volk: Zur Biographie des Adam Adami: Festschrift Percy Ernst Schramm, Wiesbaden 1964, 373—381, und (dem Verf. damals noch kaum verfügbar) Schönau im Bursfelder Verband: Festschrift für Alois Thomas, Trier 1967, 439—451. Zu Mettlach (141, 124): Das Territorium war Kondominium Lothringen-Kurtrier; der ewige Streit bei den Abtswahlen wurde 1778, nicht ohne Mitwirken der Bursfelder Kongregation, zu einem Politicum, in dem Mettlach durch Teilung der Gemeinherrschaft kurtrierisch wurde und so der Streit doch ein Ende fand.

Die Untersuchung ist bedeutsam, weil sie mit sorgfältiger Quellenbenützung eine ganze Epoche der Bursfelder Kongregation in scharfem Profil wiedergibt.

Trier. Petrus Becker OSB.

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von Prof. Dr. Josef Oswald. Bd. X. Passau: Institut für ostbairische Heimatforschung 1968. 397 S., XXXV Taf.

Der neue Band des gewichtigen Passauer Jahrbuchs, das sich gerade eine Verklammerung der hier sich berührenden Grenzräume zum Ziele gesetzt hat, bringt wieder eine Reihe von wichtigen Beiträgen, von denen auch in dieser Zeitschrift auf einige besonders hingewiesen werden muß. Wenn Benno Hubensteiner „Die Donauklöster Wilhering und Engelszell, Glanzlichter im bayerisch-österreichischen Spätbarock" in einer auch stilistisch schönen Arbeit vorstellt (5—11), so erscheint uns diese Untersuchung der beiden Zisterzienerklöster in Oberösterreich als sehr gut geeignet, in das Wesen des Barocks in Bayern und Österreich einzuführen. Eine der besonderen Stärken des Passauer Jahrbuchs war stets auch die weitgehende Berücksichtigung der religiösen Volkskunde; diesem Anliegen ist die Zeitschrift auch diesmal mit dem ausführlichen Beitrag von Hans Bleibrunner über „Die Wallfahrt Maria Brünnl bei Landshut, eine Tochterwallfahrt von Passau — Maria Hilf" (29—53) gefolgt. Die Fortsetzung einer umfangreichen Arbeit, die auf mehrere Jahresbände aufgeteilt werden mußte, bringt Koloman Juhász, „Das Bistum Belgrad und Tschanad unter Bischof Franz Anton Graf Engl von Wagrain (1702—1777), Ein Beitrag zur Siedlungsgeschichte des Banats mit einem Vorwort und Ergänzungen von Matthias Weber" (54—77).

Wenn Norbert Backmund „Das Kloster Windberg seit 1803" behandelt (94—109), so geht er von einer Beschreibung des Jahres 1814 aus, kann aber dann vor allem die Geschichte der Wiederbesiedlung des Prämonstratenserklosters nach dem I. Weltkrieg schildern. Ein interessantes Beispiel der im Mittelalter versuchten Inkorporation einer Stadtpfarrei, die im 18. Jh. nochmals wiederholt wurde, untersucht Edgar Krausen, „Die zweimaligen Inkorporationen der Pfarrei Burghausen an das Kloster Raitenhaslach" (110—115). Die Deutung eines im Passauer

Diözesanmuseum befindlichen, um 1510 entstandenen Ölbildes „Christus am Ölberg" bringen Walter Pera und Alfred Fuchs (144—148). Ausführlich und nach einem tiefen Eindringen in das Werk des Dichters stellt Alfred Eckert „Peter Rosegger, Christ zwischen Katholizismus und Protestantismus (Zum 50. Todestag des Waldheimatdichters)" aus evangelischer Sicht vor (153—194).

M. Birgit Hielscher schöpft umsichtig die sparsamen Quellen aus, die Leben und Nachleben der als Selige verehrten „Gisela, Königin von Ungarn und Äbtissin von Passau-Niedernburg" beleuchten können (265—289). Seit 1925 sind die Salvatorianer in Passau; ihre Geschichte behandelt Markus F. Dörpinghaus, „Die Salvatorianer und die Stadt Passau" (290—301). Sehr wichtig erscheint uns schließlich der Hinweis von Hugo Lerch auf „Oberitalienische Geistliche im Bistum Passau" (302—308); denn diese Einwanderung mit und nach der Gegenreformation, in deren Gefolge dann auch Verwandte der Geistlichen in die Städte zuzogen, wurde bisher nur wenig beachtet.

Dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend, haben wir hier nur kirchengeschichtliche Arbeiten anführen können. Dies zwingt uns aber zugleich zu der Feststellung, daß auch darüberhinaus noch zahlreiche wertvolle Untersuchungen zur geschichtlichen Landeskunde in dem Bande zu finden sind, der sich seinen Vorgängern würdig an die Seite stellt.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Vetter, August: **Personale Anthropologie.** Aufriß der humanen Struktur. Freiburg-München: Karl Alber Verlag 1966. 191 S.; Ln DM 19,50.

Das neue Buch Vetters ist nach seinem großen Werk: „Person und Natur" ein ideales Lehrbuch der Strukturpsychologie. Das ist die metaphysische Psychologie von der heutigen Empirie aus, die sich gegen die Assoziations- und Tiefenpsychologie der Freud, Jung, Adler und Klages richtet und gegen die Existenzialisten, die einem nicht genauer bestimmten Ich allerlei Existenzialien anhängen. Denn Person als geistige Existenz ist ihr die entscheidende Grundfeste der Menschenlehre, daher der Titel: „Personale Anthropologie".

Die personale Struktur wird nach den drei Teilen: Lebensgrund, Bindungsmitte und Geistbereich dargestellt, weil der Charakterologe und Graphologe Vetter dank seines Blicks auf die Raumsymbolik der Menschengestalt den inneren Bauplan glänzend und überzeugend anschaulich zu machen versteht. Die Einleitung des Buches rechtfertigt methodologisch die geistesgeschichtliche Stellung der Position Vetters in der heutigen Forschungslage. Für Kenner der Tradition der Menschenlehre sei der sehr beachtliche Bezug zu den drei aristotelischen Seelenformen, der vegetativen, sensitiven und intellektiven und ihrer skotistischen Durchgestaltung im Mittelalter vermerkt, sowie zu der dreifachen außer-, innersinnlichen und geistigen allgemeingültigen Organisation Kants.

Die Darstellung des Lebensgrundes gibt die Gliederung der Vitalität nach dem vegetativen Urgrund, der animalischen Polspannung, den Instinkten, den Nah- und Fernsinnen und dem Widerstreit der Antriebe.

Ein besonderes Anliegen Vetters ist die korrekte Erfassung der Bindungsmitte von Lebensgrund und Geistbereich, weil die gängigen Tiefenpsychologien naturalistisch die gesunde emotionale und imaginative Seelenstruktur verfehlen, über die Affekte, Gemüt und Gewissen des „inneren Menschen" kaum das Richtige zu sagen wissen. Erst unter Nr. 9 werden die transitiven Gefühlsbindungen behandelt, von denen heute Aggression und Libido eine zu große Rolle spielen. Vetter entfaltet den ganzen Reichtum der Intimsphäre des Menschen von der Gefühlsmitte aus, die ja in dauerndem Bezug zum Geistbereich steht.

Er ist keineswegs nur ein zeitgeschichtlich erwachsenes Überich, sondern die intellektive Seelenstruktur um die Person mit den klassischen Vermögen von Vernunft, Wille und Liebe, die ihrerseits wieder nicht ohne die Bindungsmitte betrachtet werden dürfen. Entscheidend ist hier der naturgegebene Bezug zur in sich logischen Wirklichkeit und zur Transzendenz, zum Wahren, Guten, Schönen und Heiligen, aus dem sich die Reichtümer der Kunst und Wissenschaft, Credo und Dogma entfalten.

Inmitten der einseitigen und hoffnungslos widersprüchlichen Menschenbilder unserer Zeit kann man nicht dankbar genug sein für die harmonische Menschenlehre des großen, weisen, alten Mannes August Vetter.

München. A. Dempf.

Die Problematik von Raum und Zeit (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 6); Freiburg—München: Karl Alber 1964. 224 S.; kart. DM 16,—.

Vorträge und Diskussionen dieses Berichts über die 5. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie verdienen in mehrfacher Hinsicht die Aufmerksamkeit des Lesers.

Zunächst geht aus den Diskussionen hervor, daß der Physiker Ludwig – Marburg und P. Büchel – Pullach von den Philosophen und Theologen dieses Gesprächs auch dann noch verstanden wurden, als von den abstrakten und für die Sinneswahrnehmung erstaunlichen physikalischen Raum – Zeit – und Entropiebegriffen gesprochen wurde. Gewiß, dies feststellen heißt der Auffassungsgabe der Philosophen und Theologen in Feldafing ein Kompliment machen. Weit mehr aber ist dies ein Kompliment für die Darstellungsgabe der genannten Physiker, die ohne Mathematik und Fachsprache Grundbegriffe der Physik in eine Umgangssprache übersetzen, die Laien der Physik verstehen können, ohne daß ihnen bei dieser Übersetzung wesentliche physikalische Daten unterschlagen werden. Dem suchten zwar in den Vorträgen die Philosophen Luyten und Thum und als Theologe Bischof Volk erfolgreich nachzueifern; doch geben die umfangreichen Diskussionsbeiträge Auskunft darüber, wie schnell wir Theologen und wie weit auch Philosophen in einen Fachjargon verfallen, der – die Vorträge dieses Bandes weisen es aus – weder in der Philosophie noch in der Theologie notwendig ist, aber die Informationsfähigkeit mindert. Es wäre in einer wissenschaftlichen Besprechung nicht wert, dies zu erwähnen, wäre das Übersetzen nicht auch eine Sache, die für das Gespräch zwischen Physikern, Philosophen und Theologen erfahrungsgemäß notwendig ist, eben um das Gespräch in Gang zu halten.

Von der zu behandelnden Sache her erheischt Interesse der Versuch der Philosophen, physikalische Begrifflichkeiten dadurch als denknotwendig zu erweisen, daß man sie in der Nachfolge Kants als transzendentale Größen begreifen und also begründen will (59f; 74), oder die Versuchung eingeht, die Physik zu mathematisieren, um deren Begriffe in solcher Mathematik apriorisch zu begründen (11f; 14; 26f; 31–33).

Wer die Gesamtdiskussion zum Raumproblem seit der Findung der Relativitätstheorie verfolgt hat, mag zwar der Meinung sein, der Physiker Ludwig trage Eulen nach Athen, wenn er im ersten Vortrag mit wiederholtem Nachdruck darlegt, unser euklidischer Anschauungsraum sei in seiner Struktur nicht *a priori* begründbar; leitet er als Physiker dann indessen aus dieser Fehlanzeige die Auffassung von der „operativen Begriffsbildung" in den Naturwissenschaften ab (26f), dann ist in der Tat mit P. Luyten (37ff) zu fragen, was den Physiker berechtige, einen durch Handeln eingebrachten Begriff zu einem Grundbegriff hochzuspielen, mit dessen Hilfe neue Weltstrukturen hypothetisch erdacht werden. Die Antwort von Ludwig (37 unten), es sei nicht einzusehen, warum nicht real möglich sein solle, was konsequent denkbar ist, wird zwar arbeitshypothetisch niemand anfechten wollen. Doch ist es von dieser Antwort bis zur neukantianisch-idealistischen Auffassung, was konsequent denkbar sei, sei auch real, nur ein kleiner Schritt, der indessen auch für den Physiker wohl zu überlegen ist, will er der Mathematisierung seiner Wissenschaft nicht doch wieder Tür und Tor öffnen. P. Büchel legt für diesen Schwerpunkt der Überlegung den Finger auf die Wunde, wenn er darauf hinweist, die Welt sei für uns nicht restlos durchschaubar. Wen dies wie ein Gemeinplatz anmutet, der frage sich, ob mit dieser Undurchschaubarkeit nicht eine Mystifizierung oder gar eine gefährliche Irrationalisierung von Welt sich als ein Kurzschluß anbietet, gegen die der Neukantianismus aufstand, mit Recht aufstand, wenn auch mit einem Mittel, das für die Physik untauglich ist, weil es sie unter anderem wieder der Mathematisierung zutreiben würde. In dieser Zwickmühle zwischen Vergöttlichung oder Dämonisierung der Welt einerseits und einem Glauben an die totale Aufhellung der Welt durch systematisches Denken andererseits, kann die „operationelle Begriffsbildung", wie sie unter Physikern gebräuchlich ist, geradezu als Bescheidenheit positivistisch arbeitender Physiker gerühmt werden. Es steckt eine Denkaufgabe in Büchels flüchtig hingeworfenem Satz, wir könnten nur sagen, „daß etwas möglich sei, wenn wir aus Erfahrung wissen, daß es verwirklicht ist" (43). Der Hinweis von P. Thum auf ein „notwendiges Implikationsverhältnis" (ebda.) zwischen philosophisch gedachten Wesenskonstitutionen und physikalisch erhandelten, d. h. im Experiment rektifizierten, Begriffen ist ein Fingerzeig auf eine der hier möglichen Denkrichtungen. Es wäre indessen, m. E., auch jener andere Versuch für das Denken lohnend, der zwischen operativ erhaltenen Weltbegrifflichkeiten und deduktiv abgeleiteten Konstitutiveinsichten zwar nicht eine Dialektik gähnen läßt, aber auch nicht die Brücke der Denknotwendigkeiten baut, sondern die der Proportionalitätenanalogie einsichtig macht.

Verwandt mit der oben dargestellten Fragestellung ist das Anliegen des Astronomen J. Meurers, in seinen Darlegungen zur zeitlichen und räumlichen Endlichkeit des Kosmos (78ff) der Grenz-

verwischung zwischen Physik, Philosophie und Theologie dadurch zu wehren, daß er zugunsten einer Dialektik umsichtig auf die derzeit gegebenen Aussagebeschränkungen der Physik hinwies. Daß diese Hinweise für Physiker und Theologen nützlich sind, um erstere vor der Versuchung des Totalanspruches ihrer Aussagen und letztere vor der Versuchung der Scheinapologetik, naturwissenschaftlich neue Erkenntnisse vorschnell als Belege zugunsten genuin theologischer Ansichten und Aussagen ins Feld zu führen, zu schützen, ist unbestritten. Nimmt man aber diese Belehrung an, so zeigt sich – im vorliegenden Diskussionsband bei den Ausführungen von Bischof Volk über „Anfang und Ende in theologischer Sicht" (193ff) die Frucht der grenzenbetonenden Dialektik als „Paradox des Glaubens". Wenn V. theologisch sagt, Gott hat keinen Anfang und kein Ende (194; 197; vgl. 213f); wenn Theologen und Physiker sagen, „Schöpfung" sei ein genuin theologischer Begriff (12; 198): dann ist aufgrund dieser theologischen Aussagen einerseits hingewiesen auf die Unmöglichkeit des Physikers, über Gott eine Aussage zu machen, wie andererseits auch darauf, daß physikalische und theologische Begriffe von Welt weder gegen- noch ineinander aufhebbar sind. Es ist demnach im ersten Ansatz den Rednern dieser Diskussion darin zuzustimmen, daß die Dialektik zwischen Aussagen der Physik und der Theologie zu betonen sei. Wenn und weil es indessen damit noch nicht genug ist für eine theologische Besinnung auf die Welt als Schöpfung, die auch noch sagen muß, es sei ein Paradox des Glaubens, wenn mit dem Wort Schöpfung betont werde, der unendliche Gott habe den Gedanken einer endlichen Wirklichkeit gedacht und verwirklicht, dann folgt aus diesem Paradox noch ein anderes: wer sich mit dem Aufweis dieses Paradoxes in der Verkündigung zufrieden gibt, muß sich nicht wundern, daß es heute eine Faszination bei den anzusprechenden Menschen für die Aussagen der Physiker über die Welt gibt, die nicht entfernt eingeholt wird von der Anziehungskraft theologischer Weltaussagen. Wen wundert es, wenn die Betonung des „grundsätzlichen Unterschieds zwischen Gott und Geschöpf" durch den Theologen Volk die Antwort des Physikers Meurers herbeiruft: „Die grundsätzliche Unverständlichkeit wäre aber auf diese Weise möglich?" (76).

Gläubige von heute können auch als Theologen vor den Aussichten, die Meurers hier ankündigt, wenn er meint, paradoxe Glaubensaussagen würden wegen ihrer Unverständlichkeit abgelehnt, nicht die Augen verschließen. Will man das hier angezeigte Desinteresse an theologischen Aussagen über die Welt nicht fördern, dann wäre es doch wohl sinnvoll, die Dialektik und Paradoxie zwischen physikalischen und theologischen Aussagen zur Welt nicht dahingehend zu überziehen, daß aufgrund grundsätzlicher Unverständlichkeit das Gespräch aufhören würde. Der hier angezeigte Diskussionsbericht ist vor dem Hintergrund solcher Konsequenz ein Anruf, trotz aller Schwierigkeiten die Diskussion durchzuhalten – und sei es nur unter der Voraussetzung, „Diskussion" sei als Miteinanderreden auch nichts mehr, als ein operativer Begriff. Wie dem auch sei: das 6. Heft von „Naturwissenschaft und Theologie" zeigt eine Fülle von anstehenden Fragen, gibt schon erzielte Antworten und kann dem Nach-denken nachdrücklich empfohlen werden.

Regensburg Norbert Schiffers.

Schöpf, Alfred: **Wahrheit und Wissen.** Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin. (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, hrsg. von Helmut Kuhn, München, in Verbindung mit Franz Wiedmann und Ilse Müller-Strömsdörfer, Bd 2) München: Verlag Anton Pustet 1965. 204 S.; kart. DM 18,80.

Im steigenden Maße beteiligt sich erneut die deutschsprachige Augustinforschung an dem Gespräch um eine „augustinische Philosophie". So konnte denn auf dem Internationalen Kongreß 1968 in Wien für Philosophie im Rahmen der Sektion „Philosophiegeschichtliche Forschung" nicht nur ein Arbeitskreis „Augustin" eingerichtet, sondern mit seiner Leitung Rudolph Berlinger betraut werden, dessen Arbeit „Dialogische Metaphysik im Denken Augustins", Frankfurt 1962, gleichfalls um einen Themenkreis der „augustinischen Philosophie" bemüht ist. Ihre theologiegeschichtliche Wurzel liegt im romanischen Raum, genau genommen im Einflußbereich des Neuthomismus. Hier haben sich denn auch die ersten kritischen Stimmen gegen dieses Konzept zu Worte gemeldet (F. Nourisson, La philosophie de s. Augustin, Paris 1865). Das verhinderte nicht ein weiteres Erscheinen von Arbeiten unter dem gleichen Titel, im französischen Raum auch nach dem ersten Weltkrieg. So konnte F. van Steenberghen den Ertrag des Augustinjubiläums 1930 unter dem Stichwort „La Philosophie de s. Augustin d'après des travaux du centénaire" kritisch Revue passieren lassen, womit er zweifellos Augustinaufsätzen gerecht wurde, die z. B. in den „Acta hebdomadae Augustinianae-thomisticae" (Torino 1931) erschienen waren. Kaum aber denen, welche die beachtliche Festschrift der deutschen Görresgesellschaft (Köln 1930) zu einem wichtigen Dokument machten, weil sie eine auffallende Zurückhaltung in Sachen der „augustinischen Philosophie" bekundeten. Sieht man von Ausnahmen ab (ich nenne z. B. Johannes Hessen, Die Philosophie des hl. Augustinus, Nürnberg 1958², der zudem sein originales Konzept verfolgt), so ist dies auch weiterhin so geblieben, während umgekehrt in gleicher Kontinuität die französische Forschung sich um die philosophische „synthèse" des Kirchenvaters bemühte. Ich nenne nur das von F. Cayré, J. Thonnard u. a. geplante Projekt einer sechsbändigen „Philosophie de s. Augustin" vgl. F. Cayré, Existe-t-il une philosophie augustinienne?", in: ATA 6, 1945, 126–147, das allerdings über seine Anfänge einer „Initiation" durch F. Cayré (Paris 1947) nicht hinauskommen sollte. Dabei gedeihen solche Projekte noch am besten in einer von dem Thomismus geprägten, theologischen Atmosphäre.

Demgegenüber eignet es den jüngsten deutschen Beiträgen zur „Philosophie Augustins", daß sie unmittelbar aus der philosophischen Situation hervorgegangen sind. Das gilt z. B. für Franz Körner, Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin, Freiburg 1959. Dem gibt er offen Ausdruck, wenn er seine „existentialtheologische" Interpretation Augustins rechtfertigt. Was an Seinserfahrung an dessen Lehre vom Sein greifbar werde, konvergiere in einer so frappierenden Weise mit dem modernen Existentialismus, daß man Augustin als den „ersten modernen Menschen" bezeichnen müsse (30). Daraus leitet Körner dann seine Forderung nach einem „existentiellen Nachvollzug" des augustinischen Denkens ab (40). Erst so könne der Augustininterpret für sich beanspruchen, Augustin's eigentlichem Anliegen entsprochen zu haben. Denn immer wieder habe der Kirchenvater dazu aufgerufen, wofür Körner u. a. auf die vielzitierte Stelle *De vera religione* 39,72 verweist („*Noli foras ire* . . ."). – Der zweite deutschsprachige Versuch einer solchen *„retractatio"* liegt in der hier anzuzeigenden Arbeit von Alfred Schöpf vor. Sie versucht „eine philosophische Frage, die im Denken Augustins einen zentralen Platz einnimmt, aufzugreifen und am Leitfaden augustinischer Reflexion systematisch zu verfolgen . . . Es soll gefragt werden, wie zweifelsfreies Wissen möglich ist, und wie man dessen gewissen sein kann" (11f).

Welche Methode der Verf. dabei einzuschlagen gedenkt, erläutert er in seiner „Einleitung" (15–30). Schon bei einer „vorläufigen Explikation der Problemstellung" wird sichtbar, wie die pluralistische Vielfalt eines sich widersprechenden Wissens die Frage nach dem Zustandekommen dieses Wissens, nach seinem zureichenden Grund und nach der Erkennbarkeit dieses Grundes auslöst. Diese Fragen findet Schöpf auch bei Augustin angesprochen. Schöpf entfaltet sie zunächst aus dem allgemeinen Phänomen einer „Krisis des Wissens". Erst die „philosophische Fragestellung" wirft ihn auf Augustin zurück, nicht umgekehrt. Die gleiche Prozedur, zunächst einmal die „Fragestellung" durch eine philosophische Analyse zu entfalten, um hernach die philosophische Beantwortung durch Augustinzitate bestätigt zu sehen, wird dann befolgt, wenn Sch. in einem ersten Teil den „Ort des Wissens im Gesamtzusammenhang der augustinischen Philosophie und den formalen Begriff des Wissens (35–91) bzw. in dem zweiten Teil „das Problem des Wissens in den Bereichen des *foris intus* und *intimum*" (95–194) behandelt. Das gilt sowohl für die Argumentation im Detail als auch im Ganzen. Sie mündet aus in einer „absoluten Begründung des Wissens aus der Wahrheit" (187ff). Interessant ist, wie Schöpf dabei bemüht ist, sich von einer hegelianischen Mißdeutung Augustins zu distanzieren. Vielmehr sei die idealistischerseits behauptete Autonomie des Wissens in der Wahrheitsfrage zum Scheitern verurteilt. In der philosophischen Reflexion – dem einzigen Weg zur Begründung der Wahrheit –, die in der Evidenz der Wahrheit kulminiere, vollziehe sich gleichzeitig eine Verobjektivierung, indem durch die Entfaltung der Wahrheit zum Wissen diese Evidenz selber zum Objekt werde. Solche Reflexion sei ohne eine Subjekt-Objekt-Relation überhaupt nicht zu vollziehen, wobei wir es einmal mit einem subjektiven Wissen, das andere Mal mit einem objektiv gewußten Wissen zu tun hätten. Philosophische Reflexion müsse zudem widerspruchsfrei sein, sei daher auf die Evidenz der Wahrheit angewiesen, die sie zum Wissen mache, so daß sich immer wieder auf höherer Stufe der lebendige Vollzug der Evidenz der Wahrheit wiederhole. Dieser *regressus ad infinitum* postuliere aber eine über dem Wissen stehende Wahr-

heit als dessen apriorische Bedingung. Derselbe sei bereits durch Augustin angesprochen worden, wenn dieser in *„de vera religione"* schreibe „Alles aber, was über dieses Licht des Geistes von mir gesagt wurde, ist durch kein anderes als durch eben dieses Licht offenbar (*manifesta*) geworden. Denn durch dieses Licht erkenne ich, daß das Gesagte wahr ist und, daß ich das erkenne, erkenne ich wiederum durch es" (aaO 49,97).

Auch Schöpf beruft sich also für seine „philosophisch-kritische Methode" auf einen klassischen Text der augustinischen Illuminationstheorie, den immer gerne Vertreter der „augustinischen Philosophie" zitiert haben (vgl. 193 Anm. 63 den Hinweis auf Cayré). Er ist aber zugleich für die Relation des *„aeternum-internum"* der augustinischen Erkenntnismetaphysik charakteristisch, die umgekehrt für die existentielle Augustininterpretation Körners eine wichtige Ausgangsbasis darstellte. Es nimmt daher nicht Wunder, wenn Schöpf bei seiner eigenen Standortbestimmung im heutigen Augustingespräch sich ausschließlich mit Körner auseinandersetzt. Was hat er dabei an Kritik vorzubringen? Sein Hauptargument ist, daß ein „existentieller Nachvollzug augustinischer Gedankengänge nicht realisierbar sei (24). Dabei übt er selber, der Augustins Einsichten in sich zu realisieren bemüht ist (25), auch einen „Nachvollzug" augustinischen Denkens! Ich greife als Beispiel seine Interpretation der vielzitierten Augustinsentenz: *„Deum et animam scire cupio"* (*Solil.* I, 2,7; vgl. I, 15,27) heraus (88ff). Zunächst stellt er sich die Frage, ob mit den beiden Objekten dieses Satzes – Erkenntnis Gottes auf der einen Seite, Erkenntnis der Seele auf der anderen – der menschliche Erkenntnistrieb und die universale Intention des Wissensdranges nicht unerlaubt eingeschränkt worden seien. Was die Einschränkung der Erkenntnis auf die Seele angeht, so wird darauf verwiesen, das erkennendes Wissen sich nur in der Reflexion entfaltet. Es bliebe jedoch leeres, objektsloses Wissen, wenn es sich nicht an den Erkenntnisobjekten des Wissens (sc. der Seele) entzünden könnte. Die „Seele" ist für das Wissen die Totalität aller möglichen Objekte und somit das einzig legitime Objekt desselben. Es zeigt sich, daß der unmittelbare Vollzug des Erkennens die Seele und damit die gesamte Wirklichkeit einschl. der welthaften Dinge miteinbegreift. – Doch impliziert die sog. *„quaestio de anima"* notwendig auch die *„altera quaestio de deo"* und weitet sich so im augustinischen Sinne zu einer *„duplex quaestio"*, weil die Gottesfrage durch das Argument des zureichenden Grundes mit der Seele einbegriffen ist. Die erkennende „Seele" muß beim Akt ihrer Selbstreflexion feststellen, daß sie nicht ihr eigener Grund ist. Sie ist nicht in der Lage, letztgültig den Pluralismus ihrer Erkenntnisobjekte zu erklären. Vor allem kann sie die Frage nach dem Grund der sinnlichen Objekte der Außenwelt von sich aus nicht beantworten. Auch ihr eigener Grund bleibt ihr ein Rätsel (*„mihi quaestio factus sum"*!). Sie kann darauf nur eine – auch philosophisch befriedigende – Antwort finden, wenn sie nach dem Uranfang (Prinzip) des Universums, dem Ursprung aller Dinge fragt, – eben nach Gott fragt (88ff!). – Ob diese „philosophisch-kritische" Deutung des augustinischen *„Deum et animam"* bzw. der Relation: Gotteserkenntnis-Selbsterkenntnis wirklich so weit von der „existentiellen Methode" Körners entfernt ist, wie Schöpf behauptet? Wird hier nicht auch augustinisches Denken „nachvollzogen" und genauso „existentiell" geübt? Es sei denn, die „philosophisch-kritische" Methode betrachtet sich in ihrem erkenntnishaften Bemühen um die Wahrheitsfrage als weniger engagiert! Ich kann hier nicht einen so tiefen Graben zwischen den beiden Augustininterpreten erkennen, um dessen willen ein Methodenstreit zu führen sei, wie Schöpf es gerne möchte.

Was die Explikation der philosophischen Fragestellungen im Detail einer erkenntnistheoretischen Analyse angeht, so bin ich für das Geschäft eines Kritikers nicht zuständig. Was mir als Leser des Augustintextes nur auffällt, ist, daß die „philosophisch-kritische" Auswertung der Augustinschriften meistens mit den hermeneutischen Grundsätzen in Konflikt gerät. Ich wähle obiges Zitat aus *de vera religione* 49,97, das von Sch. abgebrochen wird, wenn es seine Funktion als Beleg erfüllt hat. Ich nenne nur den nächsten Satz: „. . . Und auch das erkenne ich immerfort, daß es sich ins Unendliche (*infinitum*) fortsetzt, wenn irgendjemand etwas erkennt, und wiederum auch dies erkennt." Hier wird nicht nur die eigene Reflexion, sondern auch die philosophische Reflexion aller geistigen Wesen in den Kreis der Überlegungen einbeschlossen, weil die Wahrheit nun transsubjektive Dimensionen hat, und auch dort ihre Evidenz dem „Erkennen" mitteilen kann. Solche Vorstellung, die mit den neuplatonischen Fermenten der augustinischen Erkenntnismetaphysik zusammenhängen, ist für Sch. natürlich nicht verwendbar und fällt deshalb unter den Tisch. Wie denn noch an anderen Beispielen zeigen ließe, daß seine kritische Methode einer philosophischen Retractatio sich an einem „programmierten" Augustintext entfaltet.

Natürlich stellt sich auch im Gespräch mit Schöpf wie gegenüber allen Vertretern einer „philosophischen" Interpretation des Kirchenvaters die Frage nach dem „Kontinuum" in Augustins theologischer Entwicklung. Ich habe zu diesem weitergehenden Problemkreis auf einem Symposium der Académie Internationale des Scienes religieuses zu Paris in der Pfingstwoche 1969 Stellung genommen und kann deshalb auf den in Bälde zu erwartenden Vortragsband dieses Symposiums verweisen. Ich möchte aber nicht verschweigen, daß die Arbeit von Schöpf in der Stringenz ihrer Gedankenführung sehr eindrucksvoll ist. Ich bin überzeugt, daß sie darin anregend wie auch klärend wirken wird, weil sich an ihr die Geister – sowohl der Philosophen als auch der Theologen – scheiden müssen.

Göttingen. Carl Andresen.

De Lubac, Henri: **Die Kirche.** Eine Betrachtung. (Méditation sur l'église, Aubier 1954[3]) Übers. u. eingel. v. H. U. v. Balthasar. Einsiedeln: Johannes-Verlag 1968. 344 S.; Ln sFr/DM 35,—.

Bei diesem Werk, das schon 1954 in einer ersten deutschen, längst vergriffenen Übersetzung erschienen ist, handelt es sich nicht um einen Ekklesiologie-Traktat, sondern um eine nachsinnende Betrachtung über die Kirche. Der Verf. will die Kirche in ihrem Mysterium und in ihrer Sichtbarkeit durch all die verschiedenen wesentlichen Spektren hindurch sehen und sie auch entsprechend darstellen. Er legt gleichsam ein Bekenntnis zur Kirche vor (s. Vorbemerkung 7) und vermeidet deshalb die zweckgebundene Absicht einer widerlegenden und räsonierenden Apologetik oder den Zwang einer theologischen Systematik. Es soll kein integrales und abgerundetes Lehrbuch sein.

Nach ersten einleitenden und grundsätzlichen Überlegungen zur Reflexion über die Kirche gelangen der Glaube der (und in der) Kirche, die Solidarität der Glaubenden, die sich wandelnde Entwicklung und die Kontinuität sowie das Licht und das Dunkel der Kirche zur Sprache. Da man in der Kirche, aber nicht an die Kirche glaubt, verbietet sich jegliche Form von Ekklesiolatrie (Kap. I u. II). — Das nächste Kapitel (III) befaßt sich näherhin mit der Zweiheit des göttlichen und menschlichen Aspektes der einen Kirche, wobei sich der Verf. unter anderem zum Volk-Gottes-Gedanken als exklusivem Zentralbegriff der Ekklesiologie kritisch äußert (93). Von diesem Doppelaspekt ausgehend spricht er von der Heiligkeit der Kirche und vom paulinischen Bildwort des Leibes Christi, um dann (im IV. Kapitel) die Aufmerksamkeit auf das „Herz der Kirche" lenken zu können: das *Corpus Mysticum*, das Priestertum und die innere Beziehung von Kirche und Eucharistie. — Die Kapitel V u. VI behandeln die Weltbezogenheit und die zeichenhafte Transparenz der Kirche als Sakrament Christi auf Erden und in diesem Zusammenhang das Zeugnis des verkündeten Wortes und des gelebten Christseins. — Von diesem Gedanken her kommt der Verf. im VII. Kapitel, das mit *Ecclesia mater* überschrieben ist, auf den Menschen in der Kirche, den *vir ecclesiasticus*, und auf den Gehorsam in der Kirche, auf die Hierarchie und das Papsttum zu sprechen. Die verschiedenen Versuchungen bezüglich der Haltung zur Kirche, so z. B. Konservativismus, Erfolgsdenken, aber auch die Kriterien der innerkirchlichen Kritik etc. sind Thema des VIII. Kapitels. — Den Abschluß bildet ein längeres Kapitel über die innere Beziehung der Kirche zu Maria, welches die verschiedenen Aspekte, so z. B. Maria als „Spiegel der Kirche", als Mutter der Christen, als erhabenstes Glied der Kirche und als die vollkommene Gemahlin betrachtet.

Schon diese knappe Inhaltsskizze erinnert in etwa an die Konzilskonstitution *Lumen Gentium*. Wenn man bedenkt, daß die französische Originalausgabe schon 1954 (3. Aufl.) erschienen ist, dann muß man über die auch postkonziliare Aktualität dieser Ausführungen staunen.

Der Absicht des Verf. entsprechend finden wir in seinem Werk keine spekulativ systematische Abhandlung über die Kirche, sondern eher ein Mosaikbild, das die einzelnen Steine lose miteinander verbindet und als ganzes die eine Kirche in ihrem Mysterium (19) und in ihrer sichtbaren Struktur aufscheinen läßt. Der Autor betrachtet dauernd von neuen Gesichtspunkten her die Kirche, um immer wieder erneut ihre eigentliche Sendung herausstellen zu können.

Formal fällt dem Leser auf den ersten Blick das Gewicht der Tradition in die Augen. Weniger die Konzilien, sondern mehr der endlose Chor der Theologen und der Päpste, angefangen von den apostolischen Vätern bis zu den geistlichen Lehrern der neueren und neuesten Zeit (vor allem aus dem französischen Sprachraum), und viele liturgische Quellen werden immer wieder erneut für das eine Bild verfügbar gemacht.

Wie H. U. v. Balthasar in seinem Vorwort schreibt (9), kann man auf den Einwand, daß dieses Buch die Tradition auf Kosten der Schrift überbetont, geltend machen, daß der Blick in die Daten der Schrift überall frei und offen ist. — In den ersten Abschnitten des Buches, in denen gleichsam eine „erkenntnistheoretische Begründung" der Reflexion über die Kirche erblickt werden kann, bringt der Autor deutlich zum Ausdruck, daß es um die Schrift geht, wie sie in der ganzen Kirche gelesen wird (12). Die ganze Kirche mit dem Strom ihrer Geschichte ist adäquates Subjekt der Schriftauslegung (vgl. Kap. 9: Kirche und Maria).

Die jahrhundertealte Tradition der Kirche wird keineswegs „historisierend" dargestellt, sondern H. de Lubac — Verf. von mehreren ausgezeichneten dogmengeschichtlichen Werken — versucht von der „heutigen Reife" der Theologie ausgehend die ganze Tradition, die sich ihm in ihrer unübersehbaren Fülle darbietet, lebendig und stets im Bezug zur heutigen Zeit zu entfalten (80ff, 100f, 115f, 139, 152, 202 usw.). Darum verrät sein Buch nicht nur vom Inhalt (es geht ihm um das

Wesen und das Mysterium der Kirche und nicht um Randthemen), sondern auch von der Methode und der Blickrichtung her die aktuelle Stunde der heutigen Kirche.

Dieser aktuelle Wert dokumentiert sich unter anderem nicht nur durch sorgfältige wissenschaftliche Darstellungsweise des reichen Traditionsmaterials (weshalb man das fehlende Personenregister erst recht vermißt!), oder im Vermeiden einer apologetisch-polemischen Haltung (80) oder durch scharfe Analysen und kritische Urteile an der früheren und gegenwärtigen Theologie (56, 61f, 77f, 80, 82f, 85f, 87, 113, 136 usw.), sondern auch im problembewußten Eruieren der sich wiederholenden Gesetzmäßigkeiten im Flusse der theologiegeschichtlichen Entwicklung und in der wachen Aufmerksamkeit für Probleme und quälende Fragen, die H. de Lubac mit präzise forschendem und psychologischem Feingespür zu zeichnen versteht (87f, 114, 161, 194, 199, 201, 261ff, 266 usw.). Am augenscheinlichsten jedoch ist die Aktualität dieses Buches vor allem bei der Behandlung von Themen, die vor dem Konzil nur sporadisch gesehen wurden (z. B. 129ff, 132: Kollegialität der Bischöfe), und in kritischen Warnungen, die in der Tat auch für das postkonziliare Bewußtsein in der Kirche bedenkenswert sind (vor allem 93 Anm. 91, 258f, 267f, usw.). — Die vorkonziliare Zeit könnte der Leser allenfalls darin vermuten, daß die ursprüngliche und zeitgenössische evangelische Theologie praktisch nur insofern zur Sprache kommen, als sie sich von der katholischen Theologie unterscheidend abgrenzen (79, 220f, 241 usw.).

Das Buch, das dank der äußerst gut geglückten und beinahe „poetischen" Übersetzung sehr angenehm zu lesen ist (höchstens hier und da etwas gesuchte Ausdrücke), führt nicht nur auf dem Wege der Betrachtung zum Wesen der Kirche hin, sondern gibt auch den Blick frei für einen Autor, der nicht nur seinen Verstand in seine Ausführungen investiert hat, sondern auch sein Herz. Gedacht ist das Buch wohl für jeden gebildeten Christen.

Münster. Leo Karrer.

Schmaus, Michael: **Der Glaube der Kirche.** Handbuch katholischer Dogmatik. Bd I. München: Verlag Max Hueber 1969. XVI, 792 S.; Ln DM 48,–.

Wer den ersten Band dieses auf zwei Bände geplanten Handbuches katholischer Dogmatik aufschlägt, könnte meinen, es handle sich um einen gekürzten Auszug aus der großen inzwischen in 5. bis 6. Auflage erschienenen katholischen Dogmatik in acht Bänden. Der Verf. selbst weist diese Meinung im Vorwort ausdrücklich zurück. Das bald in zwei Bänden vorliegende Werk über den Glauben der katholischen Kirche ist vielmehr in seinem Kern während der Lehrtätigkeit des Verf. in Chicago in den Jahren 1966/67 entstanden. Die große Dogmatik will der Verf. demnächst in einer völlig umgearbeiteten Neuauflage herausbringen (693).

Kennzeichnend ist nach den Worten des Verf. für diese kleine Dogmatik dessen christologische Struktur. In der Tat wird nach der Grundlegung im ersten Teil das Christusgeschehen und das Christussein behandelt. Freilich weicht das vorliegende Werk von der traditionellen Einteilung nicht so stark ab, daß es eine völlig neue Art der Darstellung der dogmatischen Theologie wäre. Der eigentlichen Christologie wird die Gottes- und Schöpfungslehre vorausgeschickt. Die Trinitätslehre erscheint im Zusammenhange der Christologie als der fundamentale Inhalt der göttlichen Selbsterschließung im Worte Jesu (530). Gemessen an den traditionellen Lehrbüchern der Dogmatik enthält dieser erste Band die Einleitung in die Dogmatik, die Gottes- und Schöpfungslehre und die Christologie. Gedacht ist das vorliegende Werk nach der Intention des Verf. für Theologiestudenten und Priester (2).

Ein großer Vorzug des Werkes ist seine stark biblische Ausrichtung. Die Lehre der Tradition wird in ihrer wesentlichen Thematik und in ihren wichtigsten Grundlinien dargeboten. Dabei wird auf die oft unterschiedliche Lehrentwicklung in der Theologie des Ostens und des Westens hingewiesen. Spekulative Fragen treten im Ganzen zurück, werden aber dort, wo ihre Behandlung als notwendig erscheint, in einer präzisen und verständlichen Sprache dargeboten.

Es versteht sich von selbst, daß es im Zusammenhange einer kürzeren Rezension nicht möglich ist, die Fülle des dargebotenen Stoffes zu benennen und kritisch zu würdigen. Der erste Teil, der weitgehend die für die Dogmatik wichtigen fundamentaltheologischen und bibeltheologischen Fragen behandelt, soll hier weniger ins Auge gefaßt werden. Bei der Darstellung des Wesensverständnisses des Dogmas (185ff) wäre es von Vorteil gewesen, die Geschichtlichkeit des Dogmas und die damit verbundene Problematik stärker herauszuarbeiten. Die Sätze, das Dogma ist die in einer bestimmten Kulturgestalt objektivierte Form des Schriftzeugnisses für Christus und nimmt an der Einmaligkeit und Unüberholbarkeit der in Christus erfolgten Selbsterschließung teil, das Dogma ist eine endgültige Glaubensaussage und hinsichtlich des Inhaltes unwandelbar (190), können auch mißverstanden werden. In der Tat weist der Verf. im folgenden auch darauf hin, daß die im Laufe der Dogmengeschichte erfolgte Änderung der Sprachgestalt des Dogmas auch eine Änderung des mit den Begriffen Gemeinten einschließt (194), daß das Dogma hinter dem vielgestaltigen Kerygma und noch mehr hinter der im Kerygma proklamierten Wirklichkeit zurückbleibt (197).

Zur Beurteilung der Aussagen, die dem Bereich der Dogmatik im engeren Sinne angehören, sollen die wichtigsten Antworten des Verf., vor allem auf die in den letzten Jahrzehnten und in der zeitgenössischen Theologie diskutierten Themen dargeboten werden.

In der Gotteslehre werden die in der Tradition bekannten Aussagen unter einer stark biblischen Ausrichtung behandelt. Bei der Darstellung der Eigenschaften Gottes wäre es von Vorteil gewesen, die von der Bibel selbst genannten Eigenschaften gegenüber denen der spekulativen Theologie stärker hervorzuheben.

In der Schöpfungslehre steht der Verf. mit einer gewissen Reserve Fragen gegenüber, die im Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie Gegenstand einer intensiven Erörterung sind. Die Hagiographen haben in Adam ein Individuum gesehen, das die gesamte Menschheit repräsentiert. Die Texte würden aber auch dann ihren Sinn nicht verlieren, wenn Adam nur eine Symbolfigur wäre (335). Die Geistseele kann nur auf Gottes schöpferischen Willen zurückgeführt werden, so sehr zwischen den tierischen Vorstufen des Seelischen und der spezifisch menschlichen Geistigkeit ein Zusammenhang besteht (345). Die Geistseele darf nicht in den Entwicklungsprozeß einbezogen werden, so sehr es eine Entwicklung des ganzen Menschen gibt. „Die Verleihung des Neuen, aus der Materie zwar Hervordrängenden, von ihr selbst aber nicht zu Schaffenden, nennen wir die schöpferische Hervorbringung der Geistseele durch Gott" (353).

So bedeutend die Ausführungen des Verf. über die Wesenselemente des Menschen (Leib und Seele) in biblischer und philosophischer Sicht sind, so werden ihm nicht alle Exegeten folgen, wenn er im Neuen Testament Anknüpfungspunkte für die Lehre von der Geistseele im Sinne der forma corporis ausgesprochen sieht (356). So sehr die Theologen das Entstehen des Geistes – auch hier nur in einem gewissen Sinne – auf ein Eingreifen Gottes zurückführen, so ist dies bei der Entstehung des Lebens nicht notwendig (364).

Die sog. Urstandsgaben werden im wesentlichen im traditionellen Sinne erklärt. Es wird dann freilich gesagt, daß es nicht der Schrift widerspreche, anzunehmen, daß die Menschen im gleichen Augenblick, da sie das Selbstbewußtsein als Menschen aktuell vollzogen, sich gegen Gott empörten (385).

In der Frage Monogenismus: Polygenismus fällt die Entscheidung von *Humani generis* schwer ins Gewicht. Auf keinen Fall ist aber der Polygenismus direkt und formell verworfen (406), da man die Erbsünde auch unter Zugrundelegung des Polygenismus erklären könne. Den zeitgenössischen Lösungsversuchen hinsichtlich der Erbsünde, wie sie von Alszeghy, Flick, Smulders, Schoonenberg, Haag und vom Holländischen Katechismus dargeboten werden, steht der Verf. hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit mit der Offenbarung doch etwas zu kritisch gegenüber (409–413).

Die Existenz der Engel, Dämonen, des Teufels und der Fall eines Teiles der Engel ist eine von der Offenbarung her verbindliche Glaubensaussage. Wenn auch der sog. „Engel des Herrn" Gott selbst in seiner Wirkung gegenüber der Schöpfung ist, die Cherube bei Ez. 1, 4–13 nicht Teile einer Engels-, sondern einer Gottesvision sind, die Engel am Grabe des Auferstandenen als literarische Darstellungsform zu deuten (471) und die Engel auf den Fluren von Bethlehem midraschartig geformte Heilsaussagen sind (514), so können doch nicht alle Engelstexte im Sinne von Symbolen verstanden werden (416).

In der Christologie, die den Hauptteil dieses Bandes ausmacht, geht der Verf. mit besonderer Sorgfalt den einzelnen Problemen nach. Verhältnismäßig eingehend wird die Frage erörtert, die mit den Ausdrücken historischer Jesus – kerygmatischer Christus umschrieben wird (431ff). Die von den Evangelisten Markus und Lukas gebotene Kindheitsgeschichte ist Bestandteil der Hl. Schrift und damit Glaubensaussage. Was die literarische Form betrifft, so handelt es sich wohl um die in jener Zeit übliche Form des Midrasch (514).

Bei der Behandlung der christologischen Einzelfragen geht der Verf. sinngemäß von der Auferstehung aus. Vom Ostergeschehen her werden dann der Tod und das Leben Jesu gedeutet. Die Auferstehung ist kein Ereignis innerhalb der Geschichte, das mit historischen Mitteln festgestellt werden könnte (454). Sie ist ein reales Ereignis am Rande der Geschichte (456). Im weitgehenden Anschluß an die Untersuchungen von Kremer und Seidensticker werden die Einzelfragen der Auferstehung behandelt. Eine zu große Bedeutung mißt der Verf. den Berichten über das Grab zu. Wenn das Grab auch nicht den Osterglauben hervorgerufen hat, so darf es dennoch nicht als nachträgliche literarische Form verstanden werden (470). Es wäre von Vorteil gewesen, wenn der Verf. deutlicher unterschieden hätte zwischen den einzelnen Ostergeschichten und den hinter den Berichten stehenden theologischen Sachaussagen. Manche Fragen, etwa die nach dem Mahlhalten des Auferstandenen (Joh 21, 4–13) oder die Thomaserzählung (Joh 20, 26f) hätten in diesem Zusammenhange eine bessere Beantwortung finden können.

Die Himmelfahrt wird als ein mit der Auferstehung zusammenfallendes Ereignis gesehen. Der bildhafte Charakter der lukanischen Darstellung hätte mehr betont werden müssen (481ff).

Auf die Lehre von der Auferstehung und Himmelfahrt folgt eine biblisch und dogmengeschichtlich wohl abgewogene Interpretation des Todes Christi (486ff).

Die biblische Trinitätslehre sieht der Verf. entscheidend von der Sendung her, in der sich das Heilstun Gottes ausdrückt. Der Begriff der

Sendung bezeugt ein dreigestuftes Heilshandeln Gottes. In dieser funktionalen Trinität tritt jedoch die ontologische an das Licht (536). Das Alte Testament enthält Hinweise auf eine Mehrpersönlichkeit Gottes, die freilich erst im Lichte des Neuen Testamentes verstanden werden kann. Im einzelnen wird dann die Dreipersönlichkeit Gottes nach dem Zeugnis der Hagiographen des Neuen Testamentes dargetan. Die Dreieinigkeit ist nach der Meinung des Verf. bei den Synoptikern nicht nur im sog. Tauf- und Missionsbefehl, sondern auch in den Berichten über die Taufe Jesu am Jordan ausgesagt (541). Die wichtigsten triadischen Stellen bei Paulus sind 1 Kor 12, 4–11 und 2 Kor 13, 13. Am weitesten fortgeschritten ist die Selbsterschließung Gottes als eines Dreipersönlichen bei Johannes (551). Mehr als bei den Synoptikern und bei Paulus dringt bei ihm die Personalität des Geistes in Erscheinung (557).

Die dogmengeschichtliche Entfaltung des biblischen Kerygmas wird so dargeboten, daß die wichtigsten Tendenzen und deren typische Ausbildung im Osten und Westen klar hervortreten.

Im Anschluß an die trinitarischen Aussagen wird das christologische Kerygma über das in Christi an Hand der wichtigsten biblischen Titel und Würdenamen weiter erklärt (583ff).

Unter den mehr spekulativen Fragen verdienen die Kontroverse über das Selbstbewußtsein Christi (653ff) und über die Gottesschau des irdischen Jesus (668ff) eine besondere Erwähnung. Gerade in der letzten Frage werden wohl bei einer biblischen Rückbesinnung der dogmatischen Theologie die von den verschiedenen Theologen gebotenen Antworten noch nicht das letzte Wort sein können.

Dieser kurze, keineswegs vollständige Überblick zeigt, daß der Verf. den anstehenden Fragen der dogmatischen Theologie mit großer Sachkenntnis und einer reichen Erfahrung als akademischer Lehrer nachgegangen ist. Niemand – zuletzt der Verf. selbst – wird erwarten, daß die gebotenen Antworten in jedem Falle die einzig möglichen sind. Die Theologie kann ohne Kontroversen und ohne Disput ihren Dienst am Glauben nicht leisten. Der vorliegende erste Band der Darstellung des Glaubens der Kirche wird ebenso wie die große Dogmatik den interessierten Theologen und allen Christen, denen die Erneuerung der Kirche ein Anliegen ist, wertvolle Hilfen bieten. Das eingehende Sachregister wird dabei einen zusätzlichen Dienst leisten.

München. Josef Finkenzeller.

Schulte, Raphael OSB: **Theologie und Heilsgeschehen.** Essen: Ludgerus-Verlag 1969. 102 S.; DM 9,80.

Dieser Schrift liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser im Januar 1967 auf der Dogmatikertagung in München gehalten hat. Sie stellt eine Art dogmatischer Programmschrift dar, denn sie entwirft, ausgehend von den einschlägigen Äußerungen des Vat. II, Grundlinien einer neu zu gestaltenden Dogmatik. Der Verfasser blickt dabei auf die Entwürfe von K. Rahner und auch von „Mysterium Salutis", sucht aber über diese Konzeption hinaus das Prinzip des Heilsgeschehens noch stärker und konsequenter zu fassen als Leitbegriff der neuen Dogmatik. Er bemüht sich dabei, auf die biblischen Aussagen zurückzugehen und diese entscheidend werden zu lassen für das dogmatische Verständnis. Auf diesem Hintergrunde wird der Geschehenscharakter der gesamten Offenbarung betont und es werden Geschehenskategorien als die maßgeblichen für die neu zu entwerfende Dogmatik entworfen. Der erste Teil (20–53) erläutert diesen grundsätzlichen kategorialen Ansatz.

Dankenswerter Weise geht aber der Verfasser über das Grundsätzliche hinaus und zeigt im zweiten Teil (54–102) an drei zentralen dogmat. Themen, wie er sich die Durchführung dieses Prinzips denkt. Zu den drei Themen der Unveränderlichkeit Gottes, der göttlichen Trinität und der Christologie werden Entwürfe skizziert dessen was das neue Prinzip leisten kann.

Konnte etwa die Unveränderlichkeit Gottes (55–60) im herkömmlichen dogmatischen System nicht selten als „Eigenschaft" eines relativ „geschichtslosen" Gottes verstanden werden, so lehrt nach dem Verfasser der Rückgang auf die Bibel, daß dort unter dem Stichwort Unveränderlichkeit gerade an etwas Geschichtliches gedacht wird, nämlich um die in der Geschichte erfahrene personale und dialogische Treue des sich richtend und heilend offenbarenden Gottes und seines Umgangs mit den Menschen. Mit dem Begriff „Treue" ist zur Interpretation der Unveränderlichkeit eine geschichtliche Kategorie gewonnen.

Von ihr aus fällt Licht auf das Verständnis der Trinität, was der Verfasser in einer zweiten dogmatischen Skizze (60–73) darlegt. Heilsgeschichtlich gesehen nämlich, d. h. im Blick auf das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus, wird sichtbar, daß es sich bei der Trinität nicht um ein geschichtsloses triadisches Schema handelt, vielmehr gerade um die geschichtliche Offenbarung des einen Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs in dem einen Sohne Jesus Christus und um das Verständnis dieser Offenbarung als der geschichtlichen Sendung des Geistes des Vaters und des Sohnes zugleich (vgl. bes. 62). Die Trinität erscheint so im primären Aspekt des Geschehens als die Folge der göttlichen Momente des entscheidenden göttlichen Heilshandelns in der Offenbarung, womit natürlich nicht geleugnet wird, daß Trinität auch noch anders verstanden und dargestellt werden kann.

Wird die göttliche Trinität in diesem biblisch primären Aspekt betrachtet, so tritt sie in deutlicheren Zusammenhang mit allen Momenten des Offenbarungsgeschehens. Der Verfasser geht dabei besonders auf die vorbereitenden Offenbarungen des AT ein. Und er verweist auch auf Offenbarungsvorgänge außerhalb des biblischen und christlichen Bereiches (63–73), wobei es ihm wesentlich nicht so sehr auf das Finden triadischer Schemata ankommt als vielmehr auf lebendig vermittelnde Momente.

Von hier aus werden schließlich einige Grundlinien einer heilsgeschichtlichen Christologie skizziert. In ihr sollte nach unserem Verfasser nicht so sehr von der Menschwerdung Gottes, sondern von der Menschwerdung des Logos, des lebendigen göttlichen Wortes, gesprochen werden (79). Im Zusammenhang damit wird gerade im Blick auf die Christologie stark die universale Ursprünglichkeit Gottes des Vaters betont (81), *ex quo omnia*: also gerade auch der Sohn und der Geist. So geht es auch in der Christologie um das lebendige Glaubensgeschehen, das aus dem Vater entspringt und sich im Sohn entfaltet in der Kraft des Geistes. Dies hat zur Folge, daß auch stark betont wird, daß der Vater sich im Sohne, d. h. im ganzen Christusereignis, entscheidend offenbaren wollte und daß darum jede Theologie nur möglich ist im Rückgriff auf dieses Christusereignis (83). In diesem Zusammenhang geht der Verfasser noch besonders auf das Thema der Jungfrauengeburt ein. Er meint, daß, wo das Christusereignis wesentlich als Tat Gottes des Vaters erkannt und verstanden wird, dann neues Licht auf diese Lehre fällt. Er macht dabei interessante und kühne Ausführungen (87–102), wobei ich allerdings das Bedenken empfinde, ob hier nicht die Urheberschaft des Vaters allzusehr in einer Art Konkurrenz gesehen wird mit der Urheberschaft der Mutter Jesu.

Der Verfasser versucht also im Ganzen etwas sehr Bedeutsames. Er geht durchaus aus vom Boden der überlieferten metaphysisch geprägten Dogmatik römischer Schule. Um so bedeutsamer erscheint es, daß er gerade von diesem Boden aus sich Raum freimacht für die Freiheit des Handelns Gottes mit den Menschen. Daß er die Dogmatik aus der nicht selten zu beobachtenden Erstarrung ihrer Begrifflichkeit und aus der damit zusammenhängenden isolierenden Denkweise herauslösen will, daß die Kategorien so durchgängig verlebendigt werden und im Zusammenhang miteinander gezeigt werden. Bedeutsam ist auch, daß dieser Schritt unter Rückgriff auf die bibl. Botschaft gemacht wird. Was so entstand, ist freilich zunächst nicht mehr als ein erster Entwurf, dem man verständlicherweise ein gewisses Zögern, selbst sprachlich, anmerkt. Aber man darf den Verfasser ermutigen, auf seinem Wege weiterzuschreiten. Es scheint mir, daß er im Ansatz eher noch konsequenter ist als „Mysterium Salutis"[1]. Man darf wünschen, daß das bibl. Element noch stärker und noch differenzierter fruchtbar gemacht werde für die Dogmatik, man darf auch wünschen und hoffen, daß die gedankliche Durchdringung der dogm. Thesen von der neuen Grundlage aus noch weiter geführt werde. Schließlich muß man dem Verfasser für seinen Vorstoß danken und ihn ermutigen.

[1] Vgl. die Besprechung von „Mysterium Salutis", die W. Kasper in der Theol. Revue 65 Jg. (1969) 1ff vorgelegt hat.

Freiburg i. Br. B. Welte.

Ullrich, Lothar: **Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz OP.** Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300. (Erfurter Theologische Studien, Band 20) Leipzig; St.-Benno-Verlag 1966. XVI, 383 S.

Die literargeschichtlichen Untersuchungen von J. Koch über Durandus de S. Porciano OP, die reichlich 30 Jahre zurückliegen, aber immer noch gültig sind, und B. Deckers Studie über die Gotteslehre des Jakob von Metz, die inzwischen auch im Druck erschienen ist, hat Ullrich in der vorliegenden Arbeit über die Schöpfungstheologie des Jakob von Metz glücklich fortgeführt, und zwar im engen, methodischen und quellenmäßigen Anschluß an die genannten Vorarbeiten. Die Literaturgeschichte der Dominikanerschule von S. Jakob in Paris um 1300, deren gelehrte Gestalten, deren theologische Anliegen und Leistungen in der Schöpfungstheologie verdienten dieses Augenmerk.

Aufgrund intensiver, jahrelanger handschriftlicher Studien, gediegener Literatur- und Sachkenntnisse behandelt der Verfasser im 1. Teil der Untersuchung (9—99) die anstehenden literargeschichtlichen Fragen der sehr schwierigen Textüberlieferung des noch ungedruckten in 11 Handschriften erhaltenen Sentenzenkommentars des Jakob von Metz und dessen zweifache Redaktion; ferner erörtert er die literarischen und

theologischen Beziehungen des Jakob von Metz zu Thomas von Aquin, Herveus Natalis, dem Verfasser des Correctorium fr. Jacobi, zu Johannes von Paris, Wilhelm Petri de Godino, Durandus de S. Porciano und anderen Sentenzenwerken der Dominikanerschule in Paris um 1300.

Im großen ganzen konnte Ullrich die von B. Decker in Hinsicht auf das 1. Buch des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz gewonnenen literarhistorischen Kenntnisse über die nachthomistische Dominikanerschule in Paris aus der Sicht des 2. Buches bestätigen. Sieht man von der umstrittenen Frage hinsichtlich der doppelten Redaktion des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz, wann und wo die zweite Lesung statt hatte, ab, so fällt vor allem die zweifache Richtung einer thomastreuen und einer (trotz der Wertschätzung des *scriptum* des Aquinaten) relativ ungebundenen Theologie in der Schule von S. Jakob auf. Auf der Linie des Thomas liegen (vor der Jahrhundertwende) die (*lectura*) *Thomasina* des Wilhelm Petri de Godino, dessen Biographie B. Decker entscheidend klären konnte, und (nach 1300) vor allem Herveus Natalis, der den theologischen Kurs des Jakob von Metz und des Durandus zu korrigieren suchte. Einen unabhängigeren Kurs steuerten innerhalb der Schule Johannes Quidort von Paris, dessen Biographie und Bibliographie noch viele Fragen aufgeben, und vor allem Jakob von Metz und Durandus de S. Porciano. Die vom Verfasser fortgeführte Diskussion über Meister Eckharts angeblichen Sentenzenkommentar in *Cod. lat. 491* der Stadtbibliothek in Brügge wirkt etwas anachronistisch, da die seinerzeit von J. Koch geäußerte Hypothese von keiner Seite Zustimmung erfuhr. Im übrigen wäre zu prüfen, ob es sich bei den in Frage stehenden Büchern II–IV überhaupt um einen Kommentar handelt, oder ob nicht zutreffender von einem Apparat zu einem solchen gesprochen werden sollte. Die an sich sehr interessante, aber zu breit ausgeführte Abhängigkeit dieses Kommentars von der *Lectura Thomasina* hatte bereits B. Decker nachgewiesen.

Auf der Grundlage des literarhistorischen Kapitels entfaltet U. in den drei Kapiteln des 2. Teiles drei Themen der allgemeinen Schöpfungslehre und in einem Kapitel des 3. Teiles Fragen aus der Engellehre. Themen der Anthropologie vermißt man! Auch in diesen Kapiteln geht die Arbeit quellenanalytisch vor. Die zuvor ausgemachten und beschriebenen literarischen Zeugnisse werden dieser literarischen und quellenmäßigen Ordnung entsprechend befragt und ausgelegt. Die Textlage bleibt auch in der Sachlage und Interpretation führend. So werden der 2. und 3. Teil der Untersuchung die Probe auf das Exempel. Die Darlegung und Entwicklung der theologisch-sachlichen Probleme wird aber dadurch erschwert, und dem Leser werden wiederholte weitläufige Gedankengänge durch die Schulliteratur abverlangt. Die Sache selbst, um die es geht, ist bedeutsam genug: die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung, das Werde-Sein des Geschöpflichen und die Mitteilbarkeit schöpferischer Macht an das Geschöpf. Dies sind die Themen des 2. Hauptteiles (101—264).

Des Thomas kritische Haltung in Fragen der Beweisbarkeit der Schöpfung in der Zeit gab die spätere Schule auf und sondierte die Möglichkeit einer anfangslosen Welt, und zwar vielfach in positivzustimmender Antwort. Die Differenz von Denken und Sein wurde im Begriff des Möglichen aufgehoben. Schöpfung ist, so verstanden, nur mehr die Verwirklichung des an und für sich Möglichen. Der Charakter des Zeitlichen und Geschichtlichen fällt dabei nicht mehr ins Gewicht. Der Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung wurde weitgehend eingeebnet. Damit wurde auch die Sicht frei für das Werde-Sein im Verständnis des Meisters Eckhart (*esse-fieri!*). In den Rahmen dieser Entwicklung fügt sich folgerichtig auch die Frage nach der Mitteilbarkeit schöpferischer Kraft an ein Geschöpf. Thomas v. Aquin hatte die Frage rundweg verneint. In seiner Schule wurden aber seine Gründe sehr kritisch bedacht, von Herveus Natalis z. B. samt und sonders zurückgewiesen. Durandus de S. Porciano hielt die Mitteilbarkeit schöpferischer Macht durchaus für möglich. In Johannes Duns Scotus hatte er aber mit dieser These bereits einen Vorredner. Die Beziehungen der Dominikanertheologen zur Franziskanerschule lassen sich schwerlich gänzlich ausklammern. Der tragende Gedanke der Schöpfungslehre der Dominikanerschule um 1300 ist die Idee einer „möglichen Welt". Ein Vergleich zur modernen Idee der „machbaren Welt" drängt sich unwillkürlich auf.

Ein besonderes und eigenartiges Kapitel der mittelalterlichen Schöpfungslehre ist die Angelologie, die einen sehr breiten Raum einnahm. Von den 66 Quästionen der Schöpfungstheologie widmete Jakob von Metz 22 der Engellehre (vgl. 265 u. 360–362). Diese ist keineswegs das Feld freier Spekulation. In der Frage nach dem (artverschiedenen) Engel als Einzelwesen geht es immer auch ebenso um die Konstitution des Einzelseienden, wie es in den Erörterungen der Erkenntnis des Engels um das Verständnis der menschlichen Geistigkeit geht; unter welchen Bedingungen ist im Ganzen der Schöpfung ein „reines Geistwesen" bzw. „reines Erkennen" möglich. In dieser hochinteressanten Diskussion kommt zwar Thomas von Aquin wiederum zu Wort, keineswegs bleibt aber seine Antwort unangefochten. Die neuen Positionen des Jakob von Metz, Johannes von Paris, Durandus de S. Porciano u. a. entfernen sich merklich vom metaphysischen Ansatz des Thomas. Gerade die Erforschung der Einzelposition zeigt die Vielfalt der Meinungen in der Dominikanerschule um 1300, die unterschiedlich aber merklich von Thomas abweicht und auf neue Erkenntniswege und -ziele ausgreift. So wissenswert diese sind, so unentbehrlich ist die Erforschung der einzelnen Thesen und Meinungen. So verstanden, ist auch Ullrichs Untersuchung ein unentbehrlicher Beitrag zur Geschichte der Theologie um 1300. — Ein Register über die Quästionen zum 2. Buch des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz, zwei Beispiele über die verschiedene Textüberlieferungen dieses Kommentars und ein Namensregister beschließen das Werk, das ebenso auch der Reihe der Erfurter theol. Studien und dem St.-Benno-Verlag in Leipzig zur Ehre gereicht.

Bochum. Ludwich Hödl.

Hayes, Zachary OFM: **The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta.** München-Paderborn-Wien: Verlag F. Schöningh 1964. XIV, 133 S.; kart. DM 8,–.

Die Schöpfungsidee ist eine zentrale Wahrheit jeder wahren Religion. Die christliche Theologie mußte (und muß) sich immer wieder anstrengen, den ersten Glaubensartikel der Denkweise und dem Weltverständnis einer bestimmten Zeit entsprechend auszusagen und auszulegen, und zwar mit aller gebotenen Rücksicht auf die vorgängigen Traditionen. Die hochscholastische Theologie artikulierte den dogmatischen Satz von der Schöpfung in der Auseinandersetzung mit der griechisch-philosophischen Kosmologie und in der Differenz der geistigen Strömungen des 13. Jahrhunderts. Drei Themenkreise der allgemeinen Schöpfungslehre stellt die Arbeit heraus: die Schöpfungsordnung, die aktive und passive Schöpfung und der Schöpfer.

1. In der (philosophischen) Sicht der hochscholastischen Theologie ist der Schöpfer-Gott *primum principium*, Urgrund und Erstursache. Die Frage nach dem Urgrund alles Seienden ist darum auch gleichbedeutend mit der Frage nach dem Gott der christlichen Offenbarung. Die philosophische Seins-Grund-Frage und die theologische Gottesfrage koinzidieren. Das unterschiedliche Verständnis des Urgrundes als *summum bonum* in der Franziskanertheologie bzw. als *esse absolutum* in der thomasischen Gotteslehre bedingt und bestimmt auch eine unterschiedliche Behandlung der Frage nach dem Dasein Gottes und ebenso eine differenzierte Analyse der Erstursächlichkeit des *Creator-Deus*. Gott ist Totalursache! Das will (in aristotelischen Kategorien gedacht) heißen: Er ist Wirkursache, Formal- und Exemplarursache und Finalgrund. In dieser Totalursächlichkeit bleibt aber Gott der transzendente, eminente. Dieses Verständnis schließt jeden „kosmologischen" Dualismus aus. Das *malum* in der Schöpfung gibt allerdings eine besondere Frage auf.

2. Zum 2. Themenkreis untersucht die Arbeit den Schöpfungsbegriff, das Problem des Einen und des Vielen und die Möglichkeit der Mitteilung schöpferischer Kraft an ein Geschöpf. Per definitionem bedeutet *creatio* in der scholastischen Theologie das voraussetzungslose, unbedingte, souveräne Schaffen Gottes, das die franziskanische Theologie im Blick auf das *summum bonum* versteht, Thomas von Aquin im Lichte des Begriffes *actus purus* als Seinssetzung erklärte. Ohne einen Gedanken an schöpferische Mittelwesen, wie sie die griechischen und arabischen Philosophen kannten, verteidigten das kirchliche Lehramt (im bekannten Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von 1277) und die Theologie einhellig die Glaubensüberzeugung, daß die kosmische Mannigfaltigkeit Zeugnis der Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers ist. Der Vorbehalt des Schöpferischen als göttliches Attribut wurde im Trecento zwar noch allgemein vertreten, aber doch bereits unterschiedlich begründet.

3. Das 3. Kapitel über den dreifaltigen, unveränderlichen und ewigen Schöpfer-Gott behandelt einige Probleme der scholastischen Theologie, die sich aus dem Glauben an den einen und dreimal anderen Herrn der Schöpfung ergaben. Da ist zunächst das Lehrstück über die *trinitas creata!* Ohne den Grundsatz aufzuheben, Gott wirke nach außen als der eine Herr, suchten und fanden die frühen Theologen im metaphysischen Aufbau des Seienden (so Thomas v. Aquin) bzw. in der Schöpfungsordnung (so die Franziskanertheologen) *vestigia trinitatis*. Viel diskutiert wurde die Frage der Erschaffung des Zeitlichen und Veränderlichen durch den ewigen und unveränderlichen Gott. Im Streit der Fakultäten spielte das Problem eine große Rolle! Hinsichtlich der wissenschaftlichen Erkenntnis der Schöpfung in der Zeit gingen die Meinungen in den Schulen

erheblich auseinander. Thomas v. Aquin zog in dieser Frage der menschlichen Erkenntnis kritische Grenzen. Die Franziskanertheologen wiesen auch die Möglichkeit (!) einer anfangslosen Schöpfung scharf zurück.

Die Arbeit – eine Bonner Dissertation – darf als gediegene Darstellung der Schöpfungslehre im 13. Jahrhundert gelten. An verschiedenen Punkten konnte sie auch die inneren Differenzen der scholastischen Theologie aufzeigen, die in den siebziger Jahren des Jahrhunderts zu den schweren Kontroversen an der Pariser Universität führten. Vor allem aber wird deutlich, wie sehr die Auslegung des Glaubensartikels bei allen Theologen durch vorgegebene Denkformen und philosophische Kenntnisse geformt ist.

In den Grenzen einer Erstlingsarbeit werden naturgemäß vorrangig die artikulierten Fragen und Probleme aufgegriffen und nicht so sehr die damit verbundenen latenten, geistesgeschichtlich aber höchst wichtigen Themen, so z. B. das unter dem Einfluß der aristotelischen Physik im 13. Jahrhundert sich wandelnde Verständnis von Natur, Welt und Materie. Nicht unbedenklich ist die Auswahl der Themen einer allgemeinen Schöpfungslehre, welche die scholastische Theologie als solche nicht kannte. Kann man in der Tat gänzlich von anthropologischen Fragen absehen? Wird damit nicht dem Mißverständnis Vorschub geleistet, die scholastische Theologie betrachte die Erschaffung der stofflichen Welt isoliert von der des Menschen? Nach mittelalterlicher Auffassung ist aber der Mensch die Mitte der Schöpfungsordung.

Von einer dogmatisch-systematischen Arbeit dürfen gewiß keine literarkritischen Ergebnisse erwartet werden, trotzdem hätten aber die Beziehungen des Matthaeus von Aquasparta zum Verurteilungsdekret von 1277 mehr Beachtung verdient. Der Beitrag der mittleren Franziskanerschule zu diesem Syllabus ist noch nicht genügend untersucht. Noch etwas anderes muß kritisch angemerkt werden! Das Abkürzungssystem des Verfassers gibt dem Leser vielfach Rätsel auf (vgl. 42 Anm. 20, 22 u. 27).

Bochum. L. Hödl.

Schützeichel, Heribert: **Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert. (Trierer Theologische Studien Bd. 20) Trier: Paulinus-Verlag 1966. XII, 375 S.; kart. DM 37,—.

Die Frage nach dem Wesen und der Funktion des kirchlichen Lehramtes ist von hoher Aktualität, nicht nur im oekumenischen Gespräch, sondern auch im innerkatholischen Raum selbst.

Solches Fragen heute ist angewiesen auf die Kenntnis der Fragestellungen früherer theologischer Epochen, insbesondere des 16. Jh.s. Daß Verf. den bis dahin weitest unbekannten Thomas Stapleton (1535–1598), den gebürtigen Engländer und späteren Professor der Theologie zu Donai und Löwen, hierzu ausführlich befragt, wird nicht bloß der Dogmen- und Theologiegeschichtler, sondern auch der Oekumeniker von heute (wenn auch unter anderen Vorzeichen) dankbar begrüßen. In der Tat erweist sich Thomas Stapleton, von dem Ignaz Döllinger einmal gesagt hat, England habe in ihm der Kirche den besten Streiter gegen die neue Lehre geschenkt, gerade in dieser Frage nach der Lehrautorität der Kirche als äußerst fruchtbar.

Sch. zeichnet Stapletons Gedankengang getreu und mit viel Akribie nach. Stapleton legt in seiner Erörterung der kirchlichen Lehrautorität eine Theologie des Glaubens vor und begründet sowohl die Göttlichkeit als die Kirchlichkeit des Glaubens. Durch den Mittelbegriff des Zeugnisses bzw. Bezeugens wird die kirchliche Einbindung des Glaubens engstens mit seiner Göttlichkeit verbunden. Die geistgetragene Stimme der Kirche ist die Stimme Gottes. Die lehrende Kirche wird zum wesentlichen Modus des Formalobjekts des Glaubens, welches der offenbarende Gott selbst ist. Sie umgreift so Schrift und Tradition; denn „Wort Gottes" und Heilige Schrift sind keine deckungsgleichen Größen.

Einen beachtlichen Ansatz in der Frage nach dem Subjekt dieser „Stimme der Kirche" erbringt Stapleton in den Ausführungen über die Kirche als Mutter, die er in engem Anschluß an Augustinus entwickelt (142ff). Die Gesamtkirche ist mütterlich. Doch kommt dieser Aspekt nicht thematisch zum Tragen. Obwohl Glaube und Glaubenssinn aller Gläubigen in der Glaubensregel bei St. enthalten sind; setzen seine Reflexionen aus der vorgegebenen kontroverstheologischen Situation heraus doch weitgehend Kirche und Hierarchie identisch. Aber man kann mit Verf. sagen, daß Augustinus Stapleton daran gehindert hat, diese kontroverstheologisch notwendige Perspektive zu verabsolutieren. Hinsichtlich der hierarchischen Lehrautorität ist bemerkenswert, daß Stapleton sie sakramental begründet in engster Zuordnung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt (135ff), wie er überhaupt Wort und Sakrament unabtrennbar gegenseitig einbindet (189f).

Mit alledem hat Stapleton Ansätze vorgelegt, die erst im Vaticanum II voll zum Tragen kamen. Er selbst freilich hatte seine Akzente noch anders verteilt. Trotzdem wird man Verf. zustimmen, daß zu eben dieser Thematik der kirchlichen Lehrautorität auf Fragen von heute unter allen Zeitgenossen Stapletons dieser selbst am meisten zu sagen habe.

Einen besonders wertvollen Aspekt der Arbeit darf man wohl gerade in der theologischen Ortung Stapletons innerhalb der Corona namhafter zeitgenössischer Theologen sehen (1–28, 344ff, 208ff u. ö.). Leider fehlt eine Bezugnahme auf Michael Baius, den unmittelbaren Vorgänger Stapletons auf dem Löwener Lehrstuhl. Wenn man m. E. mit Sicherheit sagen kann, daß Stapletons Rechtfertigungslehre in wichtigen Punkten von der Auseinandersetzung mit Baius geprägt ist, so steht zu vermuten, daß dies nicht ohne Einfluß auch auf die ekklesiologischen Fragepunkte abging. Allerdings würden sich solche zusätzlichen Aspekte allenfalls in den vom Verf. nicht herangezogenen Traktaten über die Rechtfertigung und in den umfangreichen Predigtwerken finden lassen.

Die der kath.-theol. Fakultät Trier als Dissertation vorgelegene Arbeit weist ihren Verfasser als guten Kenner Stapletons und der nachtridentinischen katholischen Theologie aus, der es zugleich versteht, das geschichtlich vorgegebene Material in differenzierter Übersichtlichkeit vorzulegen und behutsam zu beurteilen. Der dem Leser manchmal entstehende Eindruck zu geringer Kompaktheit erweist sich bei näherem Zusehen auch als Mangel entsprechender Drucktechnik der Trierer Reihe.

Eichstätt. M. Seybold.

Scholl, Hans: **Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin.** (Studien zur Dogmengeschichte u. systematischen Theologie, Band 22) Zürich-Stuttgart: Zwingli Verlag (1968). 316 S.; brosch. DM 29,–.

„Es gilt, einmal die Theologie des Gebetes (= G.) bei Calvin (= C.) darzustellen und zu prüfen, ihre Bedeutung für C.s Denken aufzuzeigen" (11). Mit diesem Satz erklärt der Verf. das Ziel seiner Arbeit. Diese enthält drei Teile: I. Die Lehre (das G. im Rahmen der calv. Theol. der Offenbarung, Christologie und Pneumatologie); II. Der legitime Inhalt (die Anrufung und die sechs Bitten des Unser-Vater); III. Die Praxis (Abriß einer Geschichte von C.s G. [1536–1564], der „Standort des G.s": Teilnahme am dreifachen Amte Jesu Christi). – Als Anhang gibt der Verf. im lateinischen Urtext und in dt. Übersetzung 38 „freie Gebete", die C. im Jahre 1557 zu seiner Hosea-Vorlesung konzipiert hat. Ein reiches Literaturverzeichnis ergänzt das Werk.

Von der bisherigen Literatur über das Thema werden vor allem Arbeiten von K. Barth, W. Niesel und H. W. Maurer hervorgehoben, gewürdigt und benutzt. Dabei erscheint C. als „Theologe der Offenbarung" (29ff), der die Möglichkeit des menschl. Betens nur im Rahmen der geoffenbarten Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Menschen verstehen kann. Indem Gott sich in Jesus Christus als unser Vater kundtut und durch ihn unsere Verlorenheit aufdeckt, erweckt er in uns ein glaubendes Vertrauen (*fiducia, fides*), mit dem wir alles, was wir zum Heile brauchen (*necessitas, utilitas*) von ihm erbitten und zugleich ihm für alle seine vergangenen und zukünftigen Gaben danken können (29–35). Deswegen ist für C. das G. hauptsächlich Bitte und Danksagung (39–44). In diesem einleitenden Teil seines Buches hätte der Verf. m. E. einige wichtige, typisch calv. Begriffe, wie *„promissio Dei"*, *„pietas Dei in filios"* (vgl. 33, Anm. 29), sowie *„pietas hominis erga Deum"* (vgl. ICR IV.14.1 – OS 5,259,4ff), aber auch *„religio"* und *„cultus"* um so leichter (und für seine gesamte Abhandlung dienstbarer) analysieren können, als diese Begriffe in den angeführten Texten oft vorkommen (vgl. 31ff, Anm. 21, 29, 37, 43, 44, 47, 64, 65; dazu auch meinen Versuch in „Le jeune Calvin", Wiesbaden 1966, 220–232). Die calv. *„pietas"* scheint mir nämlich das aus der Gottes- und Selbsterkenntnis hervorspringende Grundverhalten des Glaubenden zu bezeichnen, das auch für das Beten entscheidend ist. Wer *„pius"* wird, ist nicht nur etwa zu einem „frommen Eifer" (43) befähigt, sondern noch vielmehr zu einem existenzbezogenen *„pietatis studium"*, zum Beachten der gottgewollten Verhältnis-Ordnung (*„religio"*) und zum Vollzug der personal-gemeinschaftlichen *„cultus Dei"* in Geist und Wahrheit. Das G. ist ein wichtiges Moment dieser gesamten Glaubensdynamik. In ihm besteht – wie C. sagt – die *„praecipua pars cultus Dei"* (38, Anm. 47: Zitat aus dem Jesaiakommentar).

Den „Dienstcharakter" (*officium*) des G.s betont der Verf. richtig und im von den Quellen geforderten Maße (25, 36, 38, 47 usw.). So ist auch der Titel seiner schönen Arbeit gerechtfertigt. Ob sich das calv. G. in dieser Sicht wirklich fast vollständig auf Bitte und Dank beschränkt, das bliebe noch zu beweisen. Wie es mir scheint, kennt C. doch auch eine von jedem geistlichen *utilitas*-Gedanken freie *glorificatio Dei* (vgl. z. B. 43, Anm. 64: *„preces, laudes, gratiarum actiones"*) und lehnt die Meditation bzw. Kontemplation nicht radikal ab (z. B. 195, in

einem C.-brief: „. . . ie me soutenois et confortois en la presence du Seigneur par prieres et sainctes meditations . . .“; 302, in einem G. zur Hoseavorlesung: „ut toti rapiamur ad contemplandam tuam imaginem“). Der von der Forschung weitgehend anerkannte Einfluß der *devotio moderna* auf C. macht letztere Ansicht plausibel. Hätte der Verf. diesen Einfluß und andere „altkirchliche“ Einflüsse auf C.s G.-verständnis zur Geltung gebracht, so wäre vielleicht sein Urteil über die „römische Gebetslehre“ (68ff, 115, 188ff) nicht so negativ ausgefallen. Gerade z. T. dank der mystischen Bewegung des späten Mittelalters und bes. der *devotio moderna* vermochten evangelisch gesinnte Männer wie Erasmus, Faber Stapulensis und die Reformatoren selber, den christozentrischen Zug im G. wieder herzustellen und das rein „meritorische G.“ oder den entarteten Heiligenkult zu bekämpfen. Hätte der Verf. dies mit bedacht, so hätte er beim Charakterisieren des „römischen Gebetes“ so apologetischen Dokumenten wie den berühmten Articuli Facultatis Parisiensis und ihrer Widerlegung durch C. (1544) weniger Bedeutung zugeschrieben. Die vorreformatorische, katholische Lehre vom G. (falls man von so etwas überhaupt reden darf) ist mit der Meinung einiger damaliger Pariser Theologen bestimmt nicht identisch!

Der Leser kann die Sorgfalt und die Sachkenntnis des Verf. nur bewundern, mit denen er die christologische und pneumatologische Ausrichtung der calv. Gebetstheologie darlegt. Dementsprechend ist Christus der Mittler aller menschl. Gebete. Er leitet sie zum Vater hin. Er ist auch der Fürbeter schlechthin, der in seinem erhöhten Zustand priesterlich, königlich und prophetisch handelt, damit unsere G.e Gehör finden (64–73). So kann auch unser Dienst des G.s nur eine „Teilhabe“ am dreifachen Amte Jesu Christi sein (225–267). Andererseits ist der Heilige Geist derjenige, der jedes Beten in unseren Herzen bewirkt. Er allein, die personale „Kraft“ des Vaters und des Sohnes, ermöglicht uns, „Abba“ zu rufen und als Kinder Gottes zu existieren (77–88). Der Verf. zeigt damit die bibeltheol. und dogmatische Einwurzelung der reformatorischen Frömmigkeit ganz treffend auf. Seine Konklusion wirkt hier überzeugend: die Reformation kennt keine Trennung zw. Theologie und Pietät (112). Man kann aber bedauern, daß er gewisse Punkte der calv. Systematik nicht kritischer behandelt hat. Er läßt z. B. das mythologische und stark „lokalisierende“ Himmelverständnis des Reformators ohne ein Wort der Kritik gelten, als ob der Mensch der Gegenwart solches Verständnis noch annehmen könnte. (Vgl. 53–57: „Die Ermöglichung des G.s in der Ascensio Christi“; auch 152f.) Ferner macht er den zum Scheitern verurteilten Versuch, die doppelte Prädestination bei C. als ein Positivum zu interpretieren. (126: „Die Verwerfung stellt das Wunder des Glaubens heraus“; 127: der „Schrei“ der Verworfenen sei auch eine Art Gebet!) Hier werden ihm viele evang. oder katholische Leser kaum zustimmen können.

Zum Schluß sei noch ein besonderes Verdienst der vorliegenden Arbeit hervorgehoben. Sie stellt das ekklesiologische Moment in C.s Gebetsverständnis auf eine ausgewogene Weise dar. Obwohl das IV. Buch der *Institutio* (1559), dessen Hauptthema die Kirche ist, vom G. thematisch erstaunlich wenig redet, kann aus anderen Stellen desselben Werkes, sowie aus den pastoralen und didaktischen Texten des Reformators eindeutig ersehen werden, daß für ihn die privilegierte „Stätte des G.s“ die Gemeinde war (211). Gewiß muß sich das G. wie der Glaube primär in personaler Weise vollziehen. Es entsteht aber gerade als solches im Schoße der mitbetenden Kirche. Der Glaubende betet also in der Gemeinde (185, Anm. 185: „*in sacro piorum conventu*“), mit der Gemeinde (212) und für die Gemeinde. So ist das G. nicht nur Dienst an Gott, sondern zugleich Dienst an den Mitmenschen. Es ist grundsätzlich Fürbitte: für die Brüder im Evangelium, bes. die Verfolgten (246ff), für die Verwirklichung der Reformation (249ff), für die weltliche Obrigkeit (251ff) und auch für die Feinde (256ff). „Ökumenisches“ Zusammenbeten mit den Papisten? . . . Das läßt C. nicht zu, insofern sich diese von Christus getrennt haben und die Evangelischen unterwerfen wollen (216f). Beten für Papisten? . . . Das bleibt erlaubt, insofern unter ihnen viele Gott trotz allem gehorchen und somit die Möglichkeit nicht verloren haben, sich einmal dem Evangelium völlig zuzuwenden. Ja man darf betend hoffen, „*ut papistae ex defectione ad piam concordiam redeant*“ (217, Anm. 156). Ähnlich muß der Glaubende seine fürbittende Sorge bis auf die Heiden (*infideles*) ausdehnen (149). – Wie erklärt aber C. das Verhältnis zw. G. u. Abendmahl als höchstem Ausdruck des kirchlichen Gottesdienstes? Diese zum kultischen Verständnis des G.s äußerst wichtige Frage hätte der Verf. noch beantworten müssen, um seiner wirklich interessanten Arbeit die letzte Vollendung zu verleihen.

Münster-Paris. Alexandre Ganoczy.

Kwant, R. C.: **Soziale und personale Existenz.** Phänomenologie eines Spannungsbereiches. Wien: Verlag Herder 1967. 302 S.; Ln DM/sfr. 27,—, S 168,—.

Nach dem ersten Teil „Die Ideologie des Individualismus“ (11—63), in dem aufgezeigt wird, wie die Ideologie des Individualismus seit längerem weite Teile unseres Lebens und Denkens durchzieht und zum Teil beherrscht, zeigt der zweite Teil „Der Mensch: ein in jeder Hinsicht soziales Wesen“ (65—118), daß nicht der Individualismus den Menschen in seinem sozialen Sein erreicht, sondern daß ein gegenseitiges Durchdringen zwischen den sozial Verbundenen vorgegeben und aufgegeben ist. Der dritte Teil spricht von „Stärken und Schwächen des sozialen Determinismus“ (119—170), der mit dem Problem der menschlichen Freiheit nicht zurechtkommt. Darum handelt der vierte Teil von „Person und soziale Faktizität“ (171—224), in welchem sowohl die organisierte Gemeinschaft als auch ihr Fundament, die personale Existenz des Menschen, herausgearbeitet werden, so daß ein sozialer „Personalismus“ Gegenstand und Ziel der Überlegungen bleibt. Daraus folgert dann der fünfte Teil eine „Soziale Geisteshaltung“ (225—280), in der allein die Überwindung der Ideologie des Individualismus zu finden ist. Vertiefende und weiterführende gut ausgewählte Anmerkungen stützen die Thesen des Verfassers.

Bochum. G. Ermecke.

Müller, Michael: **Grundlagen der katholischen Sexualethik.** Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1968. 185 S.; brosch. DM 16,80.

Michael Müller, der am 16. Mai 1970 verstorbene, hochverdiente Moralhistoriker, legt mit diesem Band eine Art Grundsatzethik der menschlichen Geschlechtlichkeit vor und kündigt (9) an, daß er eine „Abhandlung über Ehe und Ehelosigkeit in der Sicht der katholischen Moraltheologie“, also eine spezielle Geschlechterethik, folgen lassen werde. Der Verfasser ist durch eine Reihe von Monographien (Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal, Regensburg-München 1923; Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit, Regensburg 1932; Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954) als profunder Kenner geschichtlicher Entwicklungen über das Verständnis und die Bewertung der menschlichen Geschlechtlichkeit und all ihrer Verwirklichungsformen ausgewiesen und hat als Anreger und Herausgeber der Reihe „Studien zur Geschichte der Katholischen Moraltheologie“ (Regensburg seit 1954), deren 1. Bd. die letzterwähnte Monographie darstellt, dem Fachmann und der interessierten Öffentlichkeit viele Zugänge zu den geschichtlichen Quellen erschlossen.

So liegt auch die Stärke dieses Buches im Nachweis und in der Deutung der historischen Bezüge. Jeder Abschnitt ist durch einen geschichtlichen Rück- und Überblick eingeleitet. Von Aristoteles, der Stoa und dem Neuplatonismus an über die Anfänge einer christlichen Theologie bis zur Patristik, hier vor allem bis zu Augustinus, und von da aus über die Frühscholastik bis zu Thomas und Franz von Sales vermag er den Leser als wahrhaft Wissender zu führen. Alle Quellen sind ihm zur Verfügung, aus den vielfältigen Aussagen der Vergangenheit hört er die „Grundtöne“ heraus und macht für die Gegenwart manches deutlich, was uns ohne die Kenntnis geschichtlicher Entwicklungen einfach unverständlich bliebe.

Nicht in gleicher Intensität und Souveränität setzt sich der Verf. mit der gegenwärtigen wissenschaftlichen Fragestellung im Bereich der menschlichen Geschlechtlichkeit auseinander. Möglich, daß er dieses Anliegen erst im angekündigten Buch verwirklichen wird. Aber auch an manchen Stellen des vorliegenden Werkes wäre ein intensiveres und kritisches Eingehen auf heutige Theorien dringend erwünscht gewesen, etwa im Abschnitt V über die körperliche und geistige Differenziertheit von Mann und Frau (78–123). Hier ist die zuständige Literatur von F. J. J. Buytendijk, Die Frau, Köln 1953 bis Simone de Beauvoir. Das andere Geschlecht, Hamburg 1960 oder P. Ricoeur (Hrsg.), Sexualität, Olten und München 1963, um nur einige wichtige Werke zu nennen, nicht einmal erwähnt. So wird man sicher das Buch in seinen auf die unmittelbare Gegenwart bezogenen Analysen und Aussagen von dieser oder jener Seite angreifen oder man wird es auf jeden Fall bedauern, daß die heute für den katholischen Moraltheologen unumgängliche Auseinandersetzung mit ganz anders orientierten Auffassungen und Vorschlägen nicht erfolgt ist. Andererseits ist natürlich dadurch dem Buch eine gewisse Geschlossenheit der Aussage erhalten geblieben.

Müller bietet seine Erkenntnisse in 7 Abschnitten dar:

I. Die Einstellung zur Sexualität (11—27) ist eine Art Standortbestimmung. Immer noch sieht der Verf. die Bewertung der menschlichen Geschlechtlichkeit durch die scharfen Gegensätze Prüderie und tierische Genußsucht markiert. Dazwischen wird aber doch gegenwärtig die Gruppe derer, welche sich zu einer humanen und personalen Verwirklichung der Geschlechtlichkeit bekennen zahlenmäßig immer größer. Das Ziel einer „Formung der richtigen Stellungnahme“ ist nach M. dann erreicht, „wenn der junge Mensch die ihm dargebotene objektive Wertung durch eigenes Nachdenken als richtig erkannt und durch eigenen Entschluß als bindende Norm anerkannt hat“. Sollte über diese An-

erkenntnis hinaus nicht auch die Erziehung zur Liebesfähigkeit und zur verantwortlichen Begegnung mit dem anderen Geschlecht betont werden?

II. Die theologische Grundidee der Sexualität (28—40). Hier wird das Thema des Buches von der Bibel, insbesondere vom Schöpfungsbericht her angesprochen. M. erkennt die Geschlechtlichkeit als positive Lebensmacht durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der eben nur als geschlechtsbetontes Wesen, als Mann oder Frau, existiert. Sodann ist die durch die Geschlechtlichkeit mitgegebene Liebesfähigkeit des Menschen bis hin zur Gottesliebe angesprochen. Auf diesen Zusammenhang hat im Mittelalter „am schönsten und eindringlichsten" (34) Hugo von St. Viktor hingewiesen. Was neuerdings Th. Bovet in seiner Deutung der biblischen Aussage von der *una caro* als der „Eheperson" vertritt, die aus Mann und Frau im Prozeß der Ehe werden muß, das findet sich schon bei Petrus Lombardus: „Aus zweien wird gewissermaßen eine Person" (33). Schließlich muß der Fruchtbarkeitsauftrag als Weiterwirken der Schöpferliebe Gottes gesehen werden. Die göttliche Trinität ist in der irdischen Dreifaltigkeit von Mann, Frau und Kindern abgebildet.

Dieser deutlichen Botschaft der Schrift gegenüber erscheint die Beschränkung der Ehe und zumal der Frau bloß auf die Fortpflanzung als eine Verkürzung der göttlichen Offenbarung. Schuld daran ist das aristotelische Geschlechtsverständnis und sein Nachwirken bei seinen „christlichen Schülern". Es ließ allenfalls eine Würdigung des Sexus zu, konnte aber zu den wesentlich menschlichen Ausdrucksformen des Eros, der Freundschaft oder gar der Agape nicht vordringen (39).

III. Die Entfernung vom Ideal (41—48) ist objektiv durch die hybride Abkehr des Menschen von Gott initiiert, subjektiv durch die augustinische Lehre in verhängnisvoller Weise gefördert, daß der Mensch es als Strafe für die Sünde hinnehmen müsse, daß er seine Geschlechtsorgane nicht wie Hände und Füße willkürlich lenken könne und daß er sich immer wieder der Geschlechtslust überlasse. Ein unwirkliches Idealbild von einem Geistesmenschen, der durch die Vernunft seine Triebe absolut beherrschen könne, verstärkte die Tendenz der späteren Theologie, in die augustinische Klage und Anklage über die verderbliche Wirkung der Geschlechtskraft einzustimmen.

IV. Die Wertung der Frau vor und nach der Offenbarung Gottes und in der Menschheitsgeschichte (49—77) bietet dem Historiker die Möglichkeit, seine Erkenntnisse auszubreiten. Die Auffassung des Paulus stellt er so dar: „Nach der Lehre des Völkerapostels stehen somit vor Gott Mann und Frau gleichwertig nebeneinander. In der Gemeinde hat jedoch die Frau hinter den Mann zu treten" (54). Der Weisung des Apostels, daß die Frau in der Kirche schweigen solle, mißt er so viel Gewicht bei, daß dadurch die Frau „im Katholizismus später den Zugang zu den kirchlichen Ämtern" verlor (55). Wenn sich immer auch bei christlichen Schriftstellern und Theologen zuweilen erschütternde Fehlurteile über die Frau und ihre Unterlegenheit gegenüber dem Mann eingeschlichen haben, so hat freilich nicht die Bibel Pate gestanden, sondern eine Geistigkeit, die sich aus anderen Quellen nährte, sowie die Übernahme der aristotelischen Biologie in der Hochscholastik.

V. Die körperlich-geistige Differenziertheit von Mann und Frau (78—123). Der allenthalben, innerhalb und außerhalb des Christentums, feststellbare bedeutsame Unterschied in der Einschätzung von Mann und Frau beruht einmal auf den Aussagen der Zeugungsbiologie vergangener Tage. Auf die Frage, wie denn Mädchen entstehen, gab es vielerlei Antworten. Alle aber waren einig in der Behauptung, daß Mädchen den Knaben niemals gleichwertig sein können. Von dieser völlig verkehrten biologischen Anschauung her wurde dann auch der Satz geprägt, der bis in die unmittelbare Gegenwart herein eine gewichtige Rolle spielt: „Aus der Vorstellung, daß sofort während des Koitus aus der ‚Samenvermischung' ein Kind entsteht, erwuchs die Bezeichnung des Geschlechtsverkehrs als ‚actus per se ad generationen prolis aptus'" (84).

Die geistig-seelisch-charakterliche Unterschiedenheit von Mann und Frau ist nach dem Verf. durch die Gegensatzpaare aktiv und passiv (101—106), objekt- und personbezogen (106—109), Kopf und Herz (109—114) festgelegt. Zwar rät der Verf. zur Vorsicht gegenüber einer allzu schroffen Anwendung dieser Gegensätze als Kennzeichnung männlicher bzw. fraulicher Eigenart; statt der Kennzeichnung „passiv" für die Frau will er mit Th. Kampmann lieber das Eigenschaftswort „rezeptiv". Dennoch bekennt er sich hinsichtlich des dritten Gegensatzpaares zu der Meinung: „Beim Mann herrscht der Kopf, bei der Frau das Herz; er lebt von Gedanken, sie von Gefühlen; seine Lebensrichtung wird durch Grundsätze, die ihre von der Liebe bestimmt" (109). In ganz anderem Zusammenhang greift M. diese Unterscheidung noch einmal auf und führt das Nachgeben der Frau gegenüber bedenklichen Modeerscheinungen offensichtlich auf diese Unterschiedenheit zurück: „Opposition gegen die herrschende Sitte erfordert ja immer in hohem Maße die Selbständigkeit des Denkens, die Bindung an objektive Normen und den Mut zur Isolierung" (178). Auf Grund der aufgezeigten fraulichen Eigenart läßt der Verf. die weibliche Psyche zur Situationsethik geneigt sein; für ihn ist es „gewiß kein Zufall, daß Pius XII. seine Ansprache (18. 4. 1952) über die Verwerflichkeit der Situationsethik vor dem Internationalen Kongreß der weiblichen Jugend hielt" (110f).

Wie schon erwähnt, wäre an dieser Stelle insbesondere eine eindringlichere Auseinandersetzung mit heutigen Auffassungen dringend gewünscht. Zugegeben, es lassen sich Unterschiede im geistig-charakterlichen Bereich der Geschlechter feststellen. Woher kommen sie? Sind sie wirklich unabänderliche Schöpfungswirklichkeit oder sind sie durch bestimmte soziale und soziologische Gegebenheiten erst mit der Zeit entstanden? Können sie in solcher Gegensätzlichkeit ausgedrückt werden? S. 115f neigt der Verf. dazu, den Raum der Betätigung für die beiden Geschlechter durch die Bibel bestimmt zu sehen, in dem Strafurteil Gottes nach der Sünde: „Dem Mann soll die Beherrschung der Erde, der Frau wird die Fortpflanzung besondere Schwierigkeiten bringen. Die Wirksamkeit in der Welt ist somit in erster Linie dem Manne, die Betreuung der Nachkommen der Frau zugewiesen."

Solche Auffassungen bekommen Bedeutung, wo es um die Bewertung der Berufstätigkeit der verheirateten Frau außerhalb der Familie geht (115f), auch dort, wo ethische Folgerungen aus dem Vorgesagten abgeleitet werden (121—123).

VI. Die gegenseitige Zuneigung von Mann und Frau (124—158). Der Verf. erklärt die geschlechtliche Zuneigung aus der Tatsache der Verschiedenheit und gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit der Geschlechter und folgt hier Franz von Sales mit seinen Aussagen über die correspondance et proportion, während Aristoteles und Thomas von Aquin alle wesentlich menschlichen Begegnungen aus der Gleichheit zweier Personen ableiten.

Als Erscheinungsformen der Geschlechterbegegnung stellt M. den Sexus, den Eros, die Freundschaft und die Agape heraus und charakterisiert sie im einzelnen (134—141). Nachdrücklich muß unterstrichen werden, daß die jeweils höhere Form der Begegnung die anderen mit einschließt und in der vollen Verwirklichung der ehelichen Lebenseinheit alle vier Erscheinungsformen gegenwärtig sein sollen. Wie jeden mit der Sachlage Vertrauten und um die Zukunft Besorgten beschäftigt auch M. das Phänomen des isolierten Sexus ohne humane Bindung an den Partner. Angesichts der tatsächlichen Wirklichkeit bleibt sicher die Meinung S. 143 umstritten: „Die eigentliche Domäne des isolierten Sexus ist nicht der Bereich der Geschlechterliebe, sondern das Gebiet der Perversität und Sexualdelikte."

VII. Die Umfriedung der Sexualität durch das Schamgefühl (159—185). Dieses Schlußkapitel bringt Überlegungen zum anatomischen und funktionalen Schamgefühl, sowie zum Schamgefühl aus „Minderwertigkeits- oder Heiligkeitsgefühl" (168). Dabei wird noch einmal zwischen dem männlichen und dem weiblichen Schamgefühl unterschieden, der Einfluß der Umwelt, der Zeitverhältnisse, der geographischen und geschichtlichen Bedingtheiten auf das jeweils „richtige" Schamgefühl wird herausgestellt. Daß auch in diesem Bereich heute ein bemerkenswerter Wandel eingetreten ist, sieht M. durch die Sexwelle und die öffentliche Diskussion, etwa über empfängnisverhütende Praktiken, eindeutig und negativ erwiesen.

Grundlagen der katholischen Sexualethik sind demnach die Schöpfungswirklichkeit mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen, mit seiner geschlechtlichen Differenziertheit und den dadurch bedingten Begegnungsformen in Liebe und Fruchtbarkeit. Sodann die ständige kritische Auseinandersetzung mit bibelfernen und leibfeindlichen Tendenzen. Hier liegt sicher das Hauptverdienst des Buches. Von hier aus werden die so sicher klingenden Worte von einer ständigen und durch eine lange Tradition unveränderlich gewordenen Lehre der Kirche fragwürdig, also wert, daß man sich durch Nachfrage um den Wahrheitskern bemüht. Schließlich gehört zu den Fundamenten einer Sexualethik die Erkenntnis, daß es nicht einfach um Triebmächte geht, sondern um die Gestaltwerdung der Liebe unter den Menschen. Mit aller Deutlichkeit ruft M. Müller darum das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen und der Gesellschaft an. Wer sich nicht bloß mit Augenblicksfragen der menschlichen Sexualität beschäftigt, sondern große Zusammenhänge überschauen und auf ihre geschichtliche Mächtigkeit hin kennenlernen will, dem wird die Lektüre des Werkes viel Gewinn bringen.

Würzburg. Georg Teichtweier.

Varga, Paul: **Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz.** (Wiener Beiträge zur Theologie, hrsg. von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Bd XXI), Wien, Verlag Herder 1968 162 S.; kart. S 98,—; DM/sfr 15,80.

Seit ich im Jahre 1963 die Bücher von George Morel und Giovanna della Croce über Johannes vom Kreuz besprach, hat sich ungeheuer viel in der Kirche und der Theologie geändert. Diese veränderte Lage kam denn auch in meiner Besprechung des Buches von Rudolf Mosis, Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz, aus dem Jahre 1966, zum Ausdruck. Inzwischen ist die

Veränderung weiter gegangen und die Kirche von schweren Kontroversen erschüttert worden, die auch die ganz andere Sicht der natürlichen Umgebung des Menschen reflektieren. Da scheint das vorliegende Buch fast aus einer anderen Welt zu stammen. Nur einmal, auf S. 136, erwähnt der Verfasser beiläufig, man müsse sich vor Augen halten, „daß die Mentalität seiner (des Johannes vom Kreuz) Zeit grundverschieden von unserer heutigen war". Man hätte gewünscht, daß er darauf sehr viel mehr eingegangen wäre, denn im weiteren Verlauf der Untersuchung ist nie mehr davon die Rede, und der Verfasser erklärt nicht, worin diese Verschiedenheit besteht und wie sie sich in unserer Beurteilung des Johannes vom Kreuz, insbesondere in seiner Lehre von der „Schöpfung in Christus", auswirkt.

Die Aussage des Klappentextes, daß in diesem Buch „die Lehre des Johannes vom Kreuz ganz neu beleuchtet" wird, stimmt nicht ganz. Große Teile des Werkes behandeln solche wohlbekannten Themen wie die Dunkelheit der Gotteserkenntnis, den Weg zur Einung durch den Glauben, den Übergang von der Betrachtung zur Kontemplation usw., die kaum das Titelanliegen der „Schöpfung" betreffen, und man fragt sich, warum es notwendig war, diese so oft behandelten Themen nochmals zu diskutieren.

Abgesehen von ein paar Fußnoten, die einige auf das Thema bezügliche Väterstellen angeben, vermißt man eine patristische Grundlage, die gerade bei diesem Gegenstand nötig gewesen wäre und viel zur Erhellung des Gesamtthemas beigetragen hätte. Denn so wie sich die vorliegende Untersuchung gibt, erhält man den Eindruck, als sei Johannes vom Kreuz fast unabhängig von der mystischen Tradition der Kirche gewesen, was keineswegs der Fall ist. Es genügt wirklich nicht, das Thema der im Dunkel wohnenden Gottheit mit einem Verweis auf patristische Literaturangaben in einem Werk Anton Webers abzutun. Dies hätte in die ganze Lehre vom Dunkel und von der *via negativa* des Gregor von Nyssa, des Pseudo-Areopagiten und Meister Eckharts eingearbeitet werden müssen. Noch immer vernachlässigen allzu viele unserer Theologen die griechischen Väter, die gerade für die katholische Mystik so wichtig sind.

Aber wenn in diesem Buch der Rückblick in die Vergangenheit fehlt, so noch viel mehr der Blick in die Zukunft. Denn schon allein der Titel „Schöpfung in Christus" ruft geradezu nach einem Vergleich mit Teilhard de Chardin, für den ja die Beziehung Christi zur Welt, der „kosmische Christus", das Hauptanliegen seiner Mystik war (und meiner Ansicht nach war Teilhard ein Mystiker). Die Angst des spanischen Kirchenlehrers vor der Natur, die erst nach der mystischen Umformung einer „gereinigten" positiven Haltung weicht, liegt dem modernen Denker völlig fern. Denn Teilhard, wie der moderne Mensch überhaupt, sieht ja die Dinge nicht so sehr als zur Sünde verlockende Geschöpfe, sondern großenteils als Forschungsobjekte.

Paul Varga stellt ohne jegliche Kritik fest: „Der Mensch ist zu einer ausschließenden Liebe zu Gott berufen", und „Johannes vom Kreuz verlangt, daß die Welt für einen auf Gott ausgerichteten Menschen vollkommen verschwindet" (125f). Wenn das richtig wäre, so würde die ganz überwiegende Mehrzahl nicht nur aller Menschen, sondern auch aller Christen, von Gott ausgeschlossen sein. Nun lassen sich viele Aussprüche des Heiligen allerdings so verstehen; aber dabei ist doch zu bemerken, daß Johannes vom Kreuz nicht für „gewöhnliche" Menschen, sondern für Karmeliten schreibt, die allerdings zu einem Leben ausschließlicher Kontemplation berufen sind. Für diese Menschen mag eine derartige Ausschließlichkeit gelten, aber auch nur für diese – und wahrscheinlich auch für diese nur mit gewissen Einschränkungen. Denn selbst für eine heilige Theresia von Avila ist ja die Welt nicht verschwunden; man denke nur, wie unangenehm es ihr, der Kastilierin, war, für einige Zeit in Andalusien leben zu müssen (wie übrigens auch Johannes vom Kreuz selbst), und wie ungehalten sie war, wenn P. Gracian ihr nicht den versprochenen Besuch abstattete.

Mir scheint, man darf selbst die großen spanischen Mystiker nicht allzu wörtlich nehmen – sie waren in ihrem persönlichen Leben doch sehr viel menschlicher als in ihrer Lehre.

Allerdings stimmt es, daß unsere Zeit ein Gegengewicht nötig hat zu der überwältigenden Tendenz selbst gewisser katholischer Denker, die „die Verordnung eines Lebens rein als Antwort auf die sich hingebende Liebe Gottes . . . zugunsten einer bloßen Begegnung Christi im Nächsten oder gar in der rein weltlichen Arbeit und technischen Betriebsamkeit untergehen lassen möchten" (H. Urs von Balthasar, zitiert auf S. 141f). Aber vielleicht ist diese einseitige Tendenz unserer Zeit, nur das Christuswort „Sofern ihr es auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr es mir getan" (Mt 25,40) gelten zu lassen, auch eine Antwort auf die ebenso einseitige Tendenz früherer Zeiten, die Nächstenliebe über einer vermeintlichen Gottesliebe zu vergessen, wie ja leider selbst heute noch in gewissen bewußt „katholischen" Ländern die Not der Armen und die sozialen Bestrebungen vieler fortschrittlicher Katholiken nicht nur nicht ernst genommen, sondern gar bekämpft werden. In diesem Zusammenhang wird man doch die einseitige Hervorhebung „einer bloßen Begegnung Christi im Nächsten" als eine Reaktionserscheinung ansehen müssen, von der zu hoffen ist, daß sie sich allmählich auch mit der Betonung der Gottesliebe zu einer harmonischen und wahrhaft christlichen Synthese vereinigt.

Man hätte sich in dem vorliegenden Buch doch mehr Kritik und weniger eine Darstellung so vieler wohlbekannter Lehren des hl. Johannes gewünscht. Zum Beispiel, ist es heute wirklich noch angemessen, den Satz des Heiligen: „Darin, daß man sich in allem innerlich und äußerlich verneinen und vernichten kann, besteht der g a n z e (Sperrung des Verf.) Weg zu Gott hin", ohne jede Kritik zu zitieren? Und ist es wirklich zur Gottesvereinigung nötig, von allen menschlichen Fähigkeiten leer zu werden? (57 u. 59). Es ist auch zu bezweifeln, daß sich Christus als Gott des Menschen „nur als der Gekreuzigte" zeigt. In der Mystik der Ostkirche, z. B., wird sehr viel mehr Gewicht auf den auferstandenen und verherrlichten Christus gelegt, und der Mittelpunkt des Kirchenjahres ist ja auch nicht Karfreitag, sondern Ostern.

Eine einseitige Betonung des „Übernatürlichen", des Leidens, der vollkommenen Abtötung, der Weltflucht in der asketisch-mystischen Literatur der Gegenreformation hat zu der heutigen Überbetonung des Menschlich-Allzumenschlichen geführt. Was wir heute brauchen, scheint mir, ist nicht ein kritikloses Zurückgreifen auf die für unsere Welt nicht mehr tragbaren Einseitigkeiten des großen spanischen Kirchenlehrers, sondern eine Synthese, die sowohl der Notwendigkeit christlicher Kritik an der „Welt", wie auch moderner Weltbejahung gerecht wird. Dem heutigen Menschen scheint es unhaltbar, daß, wie der Verfasser schreibt, nach Johannes vom Kreuz „der Mensch . . . zu einer ausschließlichen Liebe zu Gott berufen" ist (125). Denn das große Liebesgebot Jesu ist ja zweifach: Liebe zu Gott und zum Nächsten; echte Liebe zu Gott muß für den Nächsten fruchtbar werden. Das hätte auch Johannes vom Kreuz nicht bestritten, aber er hat es nicht betont, denn sein großes, man könnte wohl sagen sein einziges, Thema war, seinen Karmeliten und Karmelitinnen den direktesten Weg zur mystischen Beschauung zu zeigen, der für ihn über die Negation der Kreatur führte, um schließlich auch die Kreatur in Gott wiederzufinden.

Es ist ein sublimer Weg; aber es war der Weg des siebzehnten Jahrhunderts. Es ist nicht mehr unser Weg; es ist auch nicht der Weg aller Heiligen gewesen. Denn man wird dem Verfasser kaum zugeben können, daß „die Heiligen in ihrem Innersten sich im Leiden wohl fühlen" (71). Wenn man sich im Leiden wohl fühlt, so ist das doch kein Leiden mehr (eher schon Masochismus); und obgleich die Heiligen den Wert des Leidens für den gefallenen Menschen betonen, so ist es doch kein absoluter Wert – in der ewigen Seeligkeit gibt es kein Leiden. Auch gibt es Heilige, wie z. B. Thomas More, der vielleicht der modernen Welt näher steht als Johannes vom Kreuz, die zwar am Ende ihres Lebens das Leiden als Märtyrer freudig auf sich genommen haben, von denen man aber nicht sagen kann, sie hätten es gesucht oder gar sich darin wohl gefühlt.

Derartige Behauptungen können in der heutigen Welt dem Christentum nur schaden, weil sie die Heiligen als Neurotiker erscheinen lassen. Es ist schade, daß das vorliegende Buch nicht auch in dieser Hinsicht stärkere Kritik, oder zumindest Zurückhaltung geübt hat. Denn gewiß hat die heutige Welt die konsequente Gottes- und Christusliebe eines Johannes vom Kreuz bitter nötig, aber ebenso gewiß muß diese Liebe so dargestellt werden, daß man auch die Einseitigkeiten, die für uns Heutige nicht mehr tragbar sind, ohne Scheu herausstellt und den Karmelheiligen – wie die Mystiker überhaupt –, auch unter dem Gesichtspunkt unserer so veränderten Weltschau behandelt.

Oxford. Hilda Graef.

Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 251 S.; Paperback DM 17,80.

Der Band bietet die Referate und die (geschickt) zusammengefaßte Diskussion einer Tagung, die im Oktober 1967 im Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, Bad Honnef, stattgefunden hat. Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaftler (G. Gäfgen, Hamburg; A. E. Ott, Tübingen; H. K. Schneider, Münster; Ch. Watrin, Bochum; I. Zweig, Frankfurt/Main, früher Bonn) und leider nur ein einziger Vertreter der katholischen Soziallehre (Th. Mulder S.J., Rom, Gregoriana) diskutierten ein Problem, das gewiß für die katholische Soziallehre von Bedeutung ist, aber bisher, wie Mulder mit Recht bemerkt, noch recht wenig in ihren Blick gekommen ist. Wie es bei einem so komplexen Thema nicht anders zu erwarten ist, kommt eine große Menge von Gesichtspunkten zur Sprache, die es unmöglich macht, eine ins einzelne gehende Würdigung vorzunehmen.

Referate und Diskussion bewegen sich teilweise auf einer hohen Abstraktionsstufe (insbesondere die Referate von Gäfgen und Mulder und ein Teil der Diskussion). Was hier zutage gefördert wird, ist nicht gerade neu, aber oft klug und intelligent gesagt.

Daß es der (kath.) Sozialethik in erster Linie darauf ankommen müsse, das Problembewußtsein zu schärfen, daß sie sich vor allem der Erarbeitung, der Verdeutlichung und Sicherung von „Grenzwerten" zuzuwenden habe, die besonders im „Verletzungszustand" aufleuchten, ist eine alte Sache. Daß sich das Problem der Grenzwerte immer dann

neu stellt, sobald wieder „Barbaren" auftauchen, ist ebenso bekannt und hat in der Vergangenheit dazu geführt, daß der Traum von der „Ewigen Wiederkehr des Naturrechts" (H. Rommen) immer während oder kurz nach den Epochen von Rechtszerstörungen geträumt wurde. „Gute" Zeiten sind daher für die Ethik „schlechte" Zeiten.

Daß die Urteilsfindung der Ethik sich eher auf dem Wege der „Approximationstheorie der Wahrheit", der schrittweisen Annäherung an die Wahrheit, zu vollziehen habe, ohne sie je voll zu erreichen, ist sicher ein guter Hinweis in der Diskussion gewesen.

Daß es der Ethik nicht gelingen kann, absolute Werte im Wirtschaftlichen oder eine verbindliche Rangfolge von Zielen und Werten einsichtig zu machen, beweist der im Grunde ergebnislose erkenntnistheoretische Streit. Was sie jedoch versuchen sollte und was auf der Tagung in Honnef vielleicht nicht so deutlich ausgesprochen wurde, ist der Versuch, mehr negativ verschiedene Ziele gegeneinander zu relativieren, insbesondere gegenüber ideologischen Absolutheitsansprüchen in der Verfolgung bestimmter Ziele. Im Grunde genommen haben dies — damit geht der Rezensent über das hier besprochene Buch hinaus, nicht jedoch über dessen Thematik — etwa Wissenschaftler vom Range eines W. Roepke, L. A. Hahn, E. Küng und andere getan, die insofern ebenso versierte Ethiker wie Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaftler waren bzw. es sind. Gerade die letzten Namen beweisen, daß auch das Geschäft der Ethik heute schon weitgehend von Fachwissenschaftlern mitverwaltet wird, ein Vorgang, über den die professionellen Ethiker nicht ungehalten sein sollten. Im Gegenteil, sie sollten es begrüßen, wenn ihre Anliegen mehr und mehr Allgemeingut werden.

In diesem Sinne kann man wohl auch die Bemerkung in der Diskussion verstehen: „Die katholische Soziallehre sollte nicht unbedingt in Anspruch nehmen wollen, anderes zu sagen als andere Menschen auch. Daß sich katholisch konzipierte Gesellschaftsethik nicht in jedem Fall von anderen Aussagen unterscheidet, ist kein Mangel. Es kann geradezu als ein besonderes Zeichen der Wahrheit betrachtet werden, daß von ihr das Gute auch bei anderen begriffen wurde oder daß von anderen ihre Einsichten übernommen werden" (211).

Der Wert des Buches liegt in der klaren Herausarbeitung der Methodenproblematik für die katholische Soziallehre. Daß es sachlich nichts wesentlich Neues bringt, ist kein Nachteil; sein Vorzug liegt darin, daß es Bekanntes sehr gut darbietet.

Münster. Wilhelm Weber.

Mitbestimmung? Beiträge zur Problematik der paritätischen Mitbestimmung in der Wirtschaft (Hrsg. von Goetz Briefs) Stuttgart: Seewald Verlag 1967. 240 S.; Paperback DM 12,80.

In sozialethischen und sozialpolitischen Veröffentlichungen muß Wirklichkeitsnähe durch rasches Veralten erkauft werden. Dennoch dürfte die vorliegende Aufsatzsammlung zum Problem der paritätischen wirtschaftlichen Mitbestimmung ihre Aktualität noch längere Zeit, in einigen Stücken sogar auf lange Sicht, behalten. Als Herausgeber zeichnet der im deutschen Sprachraum wohl immer noch namhafteste Kenner der Gewerkschaften, Goetz Briefs, emeritierter Professor der Georgetown und der Columbia University, New York.

Der Herausgeber selbst warnt in seiner Einleitung (7—14) vor dem Einschmuggeln einer „Trojanischen Troika" mittels der paritätischen wirtschaftlichen Mitbestimmung in unsere Gesellschaftsordnung, „weil die Forderung der weit ausgebauten paritätischen Mitbestimmung nach drei Seiten hin hochgespannte Erwartung durch die List der Wirklichkeit enttäuscht"(7) und weil die Logik der gewerkschaftlich konzipierten Mitbestimmung auf Syndikalismus hintreibt (12). Er begründet diese These näher durch einen eigenen Beitrag am Ende des Bandes unter dem Titel „Zwischen Logik und Dialektik der paritätischen Mitbestimmung" (196—237). Hier gibt er — einst gefeierter Theoretiker und Freund der Gewerkschaften — seiner Enttäuschung insbesondere über die deutschen Gewerkschaften Ausdruck, denen er vorwirft, das gewerkschaftliche Anliegen durch die Forderung nach paritätischer Mitbestimmung denaturiert zu haben, ferner mit unhaltbaren und unbeweisbaren Ansprüchen („Hüter der Demokratie") zu operieren und dennoch selbst — als nunmehr „befestigte Gewerkschaft" — das lautstark vorgebrachte Postulat nach mehr „Demokratie" tagaus tagein zu desavouieren. Außerdem wird der Verdacht geäußert, der zunehmende Funktionsschwund der Gewerkschaften solle durch paritätische Mitbestimmung kompensiert werden.

Zu dem Beitrag von Werner Schöllgen „Prolegomena zur paritätischen Mitbestimmung" (15—55) sollte der Rezensent aus der „Vorbemerkung des Herausgebers" (15) nur zitieren, daß der Aufsatz „mißverstanden wäre, wenn man in ihm einen direkten Bezug zur gegenwärtigen Kontroverse suchte. Er berührt sie nur am Rande; aber der aufmerksame Leser wird die indirekten und impliziten Beziehungen zur Mitbestimmungsfrage als Prolegomena zu ihr begreifen".

Anton Rauscher greift in seinem Aufsatz „Arbeit und Eigentum in der Problematik der paritätischen Mitbestimmung" (56—97) ein zentrales Thema in der sozialethischen Diskussion um die paritätische Mitbestimmung auf. Zwei Dinge sind wichtig: Einmal die notwendig gewordene Korrektur des das Institut selbst entwertenden Eigentumsbegriffs, wie er sich (nicht zuletzt unter dem Einfluß der Enzyklika *„Mater et Magistra"*) in den mitbestimmungsfreundlichen Kreisen der katholisch-sozialen Bewegung beifällig festgesetzt hat, zum anderen die Widerlegung der Behauptung, daß die Inanspruchnahme fremder Arbeit zum Betriebe des eigenen Kapitalvermögens die Einräumung gleichberechtigter wirtschaftlicher Mitbestimmung an die Arbeit nach sich ziehe.

Für die aktuelle Diskussion des deutschen Regelsystems der qualifizierten wirtschaftlichen Mitbestimmung ist der Beitrag von Franz Böhm „Die rechtliche Problematik der paritätischen Mitbestimmung" (121—195) wohl am ergiebigsten. Neben einer Erörterung der wichtigsten rechtlichen Aporien dieses Regelsystems ist besonders hervorzuheben die meisterhafte Zergliederung der geläufigsten Argumente, die für die paritätische wirtschaftliche Mitbestimmung vorgebracht werden (152ff). Dieser Teil der Darstellung ist wärmstens all denen zu empfehlen, die sich die Sachproblematik allzu schnell durch deren Ethisierung und Moralisierung verstellen lassen.

Mit Wolfgang Heintzeler ist der einzige aktive Wirtschaftler in dem Band vertreten. Er untersucht „Das Betriebsverfassungsgesetz als optimale Synthese von Marktwirtschaft, Eigentumsordnung und Mitbestimmung" (98—120). Noch einmal wird der Gedanke des „Volkskapitalismus" entwickelt, d. h. der breiten Vermögensstreuung am volkswirtschaftlichen Kapital, die nicht durch die paritätische Mitbestimmung in ihrer Effizienz präjudiziert werden dürfe. Im übrigen ist der Aufsatz durch seinen Vergleich zwischen dem Betriebsverfassungsgesetz und dem Montan-Mitbestimmungsgesetz für die aktuelle Diskussion sehr gut verwertbar.

Die hier kurz vorgestellte Aufsatzsammlung bietet zwar keine Rundum-Information zum Thema der wirtschaftlichen Mitbestimmung, da in ihr ausschließlich Kritiker des Regelsystems der paritätischen Mitbestimmung zu Wort kommen. Wer sich jedoch der Mühe unterzieht, die nicht immer leicht lesbaren Beiträge eingehend zu studieren, wird dadurch in die Lage versetzt, sich mit Sachverständnis in die Diskussion einzuschalten oder ihr zumindest folgen zu können.

Münster. Wilhelm Weber.

Nawroth, Edgar OP: **Zur Sinnerfüllung der Marktwirtschaft.** Köln: J. P. Bachem Verlag 1965. 140 S., kart. DM 8,80.

In diesem Bändchen faßt der Autor einerseits seine wichtige Studie zur „Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus" [1] zusammen, geht aber auch andererseits darüber hinaus, indem er dem Neoliberalismus den wirtschaftsphilosophischen Spiegel vor das Gesicht hält und ihn fragt, wie er es denn mit der Sinnbestimmung der (Markt-)Wirtschaft halte. Nawroth versucht zunächst auf philosophischer Grundlage die kausalmechanische Vergangenheit der neoliberalen Auffassung von der Wirtschaftsordnung bloßzulegen. Diese Vergangenheit habe auch in der Wirtschaftslehre den Dualismus zwischen konkreter Erfahrungswirklichkeit und idealistischer Wertwelt im Menschen hervorgebracht. Demgegenüber stellt der Autor fest, daß erst „die wertenden Akte des Menschen, die der konkreten Wirklichkeit Werte aufprägen und so Kulturgüter schaffen, . . . die Verbindung zwischen beiden Welten (herstellen)" (12). Nawroth überwindet die „unrealistische Trennung beider Bereiche", deren Kernproblem in der Wesenserfassung von Sein und Wert liegt, durch eine metaphysische Wertlehre. Danach ist das Sein seinem innersten Wesen nach werthaft, zumal „der Wert als die Wesensvollendung des Seienden im Sein gründet" (13).

Aus diesem Zusammenhang wird Nawroths finalethische Orientierung klar, die in der Wirtschaft eine sittliche Dienstfunktion erblickt und somit „den wirtschaftlichen Vollzug zu einer bewußten Gestaltungsaufgabe macht", die den Menschen im Mittelpunkt sieht. Der faktischen Wirtschaftsgestaltung gehen nach Nawroth drei grundsätzliche Aussagen voraus. (1) Das Selbstverständnis des Menschen und seiner Grundrechte richten sich auf seine Stellung im Wirtschaftsablauf; (2) die Lebens- und Kulturauffassung des Wirtschaftenden leitet sich von diesem Menschenbild ab und zielt somit auf die Ziel- und Sinnfrage des Wirtschaftsvollzuges, im individuellen wie im kollektiven Bereich; aus dieser Verantwortung für die materielle Sicherstellung von Individuum und Gemeinschaft, auf der das volkswirtschaftliche Gemeinwohl basiert, ergibt sich (3) der Sozialzweck der Wirtschaft, der somit das Ordnungskriterium des Wirtschaftsvollzuges darstellt.

[1] Nawroth, Edgar OP: Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. 2. Aufl. Heidelberg, 1963.

Die Kritik Nawroths am Wirtschaftsliberalismus – alt- und neoliberaler Richtung – konzentriert sich hauptsächlich auf die „Überbetonung der Markt- und Tauschmechanik durch die neoklassische Wirtschaftsauffassung, deren Funktionstheorie des Marktes eine „abstrakt-theoretische Bestimmung des Wirtschaftsablaufes" darstellt. Der Autor hingegen will das Verstehen der Wirtschaft und ihre Wissenschaft aus einem solchen Reduktionismus herausführen, indem er „das Wesen der Wirtschaft (grundsätzlich) als menschlich-sittliche, der personalen Wesensentfaltung und Wertverwirklichung untergeordnete Funktionseinheit (wertet)" (37). Hiermit wird „Wirtschaft als gesellschaftlicher Lebens- und Kulturprozeß", für den das Soziale nicht „nur ein ihrer sozialinterventionistischen Toleranz entsprechender ‚Nebeneffekt' (ist)" (36). M. a. W., die Ergebnisse menschlichen Handelns können nicht unabhängig von den handelnden Menschen angesehen werden[2]. Gerade in der Verteilungsfrage sieht Nawroth einen der wesentlichen Unterschiede zwischen neoliberaler und christlich-sozialer Wirtschaftsauffassung. Die Neoliberalen seien in diesem Problem primär an der individuellen Freiheit der Besitzenden, der Funktionsfähigkeit des Wettbewerbs und der maximalen Produktivität der Marktwirtschaft orientiert. Oder anders ausgedrückt, der soziale Erfolg des gesteigerten Sozialprodukts rechtfertigt die faktische Ungleichheit in der Verteilung. Die „Marktgerechtigkeit" sei das „allein sittliche" Leistungsprinzip (Miksch), dem die „soziale Gerechtigkeit" bzw. die „austeilende Gerechtigkeit" nichts „äquivalentes" entgegenzusetzen habe. Für die christlich-soziale Auffassung hingegen ist „das soziale Anliegen nicht im Wesen der Wirtschaft verankert und nicht durch das marktwirtschaftliche Instrumentarium institutionell gesichert" (72). Der Normwert für die sozialethische Bewertung ist für Nawroth also nicht im funktionsfähigen Wettbewerbsautomatismus, „sondern im umfassenden, politisch zu interpretierenden Gemeinwohl, das als Inbegriff wechselseitiger, sittlich aufgetragener Verantwortung das eigentliche Formprinzip der Gesellschaft insgesamt und des Wirtschaftsvollzugs im besonderen darstellt" (75).

Abschließend kann gesagt werden, daß es das Verdienst dieses Bändchens ist, über die „mehr aphoristische Art des Nachdenkens über die philosophischen Grundlagen unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung"[3] hinausgegangen zu sein; insbesondere aber gezeigt zu haben, daß in der liberalen Wirtschaftsordnung, gerade weil der freie Wettbewerb als naturgesetzliche Funktionseinheit die Aufgabe eines Regulativprinzips erfüllt, „die Freiheit nur Mittel zum Zweck (ist)" (112). Der Verdacht bestehe daher, daß der Liberale „die Sicherung seiner Entschluß- und Handlungsfreiheit" fordere, „aber die maximale Produktivität auf der Basis der freien Konkurrenz" meine.

Innsbruck. Clemens-August Andreae.

Murphy, Francis X. u. **MacEoin,** Gary: **Synode '67.** Aufbruch nach dem Konzil. Eine Chronik. Übers. v. Gertrud Woeste. Paderborn: Schöningh 1969. 271 S.; Ln DM 14,80.

Die ängstlichen Geheimhaltungsvorschriften während der Bischofssynode im Herbst 1967 haben eine objektive Berichterstattung erschwert. Zwei amerikanische Autoren, ein Redemptoristenpater, der in Rom Moraltheologie lehrt, und ein Journalist haben eine auch für Nichttheologen verständliche Geschichte dieser Synode, ihrer Vorbereitung und ihres Verlaufs, verfaßt. Zu den fünf vom Papst bestimmten Themen der Synode: Reform des kanonischen Rechts — Gefahren für den Glauben — Seminarerziehung — Mischehenrecht — Liturgiereform wird jeweils eine sehr summarische historische Einführung gegeben, dann wird über die *Relatio* und schließlich recht ausführlich über den Verlauf der Debatte berichtet, wobei die Redner jeweils namentlich genannt werden, im Unterschied zu früheren Pressenotizen. Dadurch wird dem Leser ein Eindruck über die teils sehr unterschiedlichen Positionen der einzelnen Synodalen bzw. ihrer Bischofskonferenzen vermittelt. Auswahl und Wiedergabe der Beiträge sind nicht überprüfbar; es handelt sich um einen Sekundärbericht, in den viele Wertungen der Verf. eingeflossen sind. Das macht die Darstellung zwar farbiger, mindert jedoch ihren dokumentarischen Wert.

Angefügt ist ein Bericht über den Internationalen Kongreß für das Laienapostolat, der gleichzeitig in Rom stattfand. Ein Anhang enthält u. a. (in Übersetzung) das päpstliche Motuproprio über die Einrichtung der Synode, die Ordnung der Synode, den Bericht der Synodalkommission „Über die gefährlichen Meinungen von heute und den Atheismus" sowie die Ansprachen des Papstes zu Eröffnung, Beginn und Abschluß der Synode.

Kanonistisch ist das Buch nicht ergiebig. Über das im 1. Kapitel Gesagte und über die zutreffende Kritik, die MacEoin aus seiner Sicht in einem Nachwort äußert, hinaus hätte man sich eine kritische Reflexion über Aufgabe, Zusammensetzung und Geschäftsordnung der Bischofssynode gewünscht und vor allem darüber, welche Einschätzung des Bischofskollegiums durch die höchste Autorität in diesen Bestimmungen erkennbar wird. Was hat es theologisch und im Hinblick auf das Zweite Vatikanische Konzil zu bedeuten, daß die Bischofssynode nicht als Organ des Kollegiums existiert, sondern als Organ des Papstes, das weder Selbstversammlungs- noch Initiativrecht besitzt, das den Papst zu informieren hat, wann, wo und worüber er will, das sich aus vom Papst ernannten oder bestätigten Synodalen zusammensetzt, die nur mit seiner Erlaubnis Beschlüsse fassen dürfen, welche auch dann noch der päpstlichen Genehmigung bedürfen? Wie ist es zu deuten, daß die engsten Mitarbeiter des Papstes in Legislative und Exekutive, die Leiter der Kardinalskongregationen, die zusammen mit dem Papst von den Synodalen informiert oder beraten werden sollen, in der Synode über die den Bischöfen vorgelegten Fragen mit abstimmen?

Stattdessen liest man in der recht blumigen Einleitung von P. Murphy, die begriffliche Schärfe ebenso vermissen läßt wie kanonistisches Problembewußtsein, Sätze wie diese: „Innerhalb der Kirche gibt es ... Bestrebungen, die Kirche selbst stärker hervortreten zu lassen, womit aber keineswegs die Autorität des Papstes als solche angetastet wird. Für diese Entwicklung ist die Bischofssynode Symbol und Wirklichkeit zugleich. Sie bildet einen Resonanzboden von internationalem Ausmaß. Die Tatsache, daß ihre Mitglieder einen quasi-parlamentarischen Dialog mit der Kirche führten, stellte einen Vorstoß in Richtung auf die kollegiale Leitung des Volkes Gottes dar" (14f). Hinter dem sehr frei übersetzten Untertitel stünde richtiger ein Fragezeichen.

Frankfurt. Werner Böckenförde.

Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit. Weihnachts-Seelsorgertagung in Wien 1967. (Hrsg. von Erwin Hesse und Helmut Erharter) Wien: Herder (1968). 140 S.; kart. DM 11,20.

Das Buch bringt im Wortlaut alle sechs Referate, die auf der Jahrestagung des Österreichischen Seelsorgeinstitutes vorgetragen wurden, dazu Ausschnitte aus den anschließenden Diskussionen sowie ein Podiumsgespräch „Brüderliche Kirche" und einen Bußgottesdienst.

Magnus Löhrer (11—25) geht das Thema „Glaube und Mitmenschlichkeit" als Dogmatiker an. Vor dem Hintergrund der theologischen Auseinandersetzungen im Anschluß an Robinson gibt er die zentrale Stellung Christi zu bedenken, von dessen Existenz her Glaube und Mitmenschlichkeit auch für uns ihre grundsätzliche Zuordnung erhalten. Bei Christus „ist der Liebesgehorsam gegenüber dem Vater das Bestimmende und das Sein für andere die darin begründete Folge ...". Diese Grundstruktur schließt aber nicht aus, daß umgekehrt viele Menschen von der Mitmenschlichkeit her einen einschlußweisen Glauben erreichen.

„In der Welt glauben heißt nach dem NT, um es kurz so zu sagen, Bruder sein, den anderen lieben." Mit solchen Formulierungen gerät Norbert Brox (31—45) hart an die Grenze vertretbarer Reduktionen. Er schafft sich damit die Voraussetzung, um nachdrücklich und kritisch die Form unserer Gemeindegottesdienste, das Verhältnis der Priester zueinander und zwischen Amtsträgern und Gemeinden zu befragen. Ein Vorschlag mit Zukunft für unsere anonymen Großpfarreien: „In kleinen Gruppen, die zu kleinen Gemeinden werden können, kann durch Glaubensgespräche, durch Wortgottesdienste, durch Eucharistiefeier das wachsen, was wir meinen. Dort kann das Bekenntnis bewußt und die Gemeinschaft brüderlich und bindend werden. Dort kann real sein und erfahren werden, was dann von diesen Gruppen in die größere Gemeinde eingebracht werden kann."

Eugen Golomb (47—64) steuert mit seinem Beitrag „Kirchenstruktur und Brüderlichkeit heute" das Tagungsthema aus dem Gefahrenbereich pessimistisch-kritischer Betrachtungen und idealisierender Programme und Appelle heraus und stellte es vor den Hintergrund einer gewandelten und sich weiter wandelnden Welt und Gesellschaft. Das erweist sich als nötig; denn „Der undefinierte Zustand führt zu Vorstellungen von Brüderlichkeit, die der Primärerfahrung entnommen werden. Brüderlichkeit erscheint dann als eine Analogie oder sogar Gleichsetzung mit der affektiv bedeutsamen Rolle des leiblichen Bruders. Solche Vorstellungen von Brüderlichkeit erzeugen aber sofort ein falsches Bewußtsein, da die hier mitgegebenen Inhalte auf Situationen und Verhaltenskonflikte bezogen sind, die ganz anderen gesellschaftlichen Strukturen entstammen als jene, in denen sich heute Brüderlichkeit bewähren muß".

„Psychologische Voraussetzungen echter Brüderlichkeit" behandelt Pius Sbandi (72—92). Dabei gerät der gruppenpsychologische Aspekt, der durch neuere Forschungen immer fündiger wird, leider sehr kurz im Vergleich mit den ich-psychologischen und allgemein-sozialpsychologischen Darlegungen, die schon bekannter sind.

Bestechend klar, knapp und wesentlich ist der Beitrag von Alois Müller „Amt und Brüderlichkeit" (107—120). Nach einem Überblick

[2] Vgl. Kraus, Otto: Grundfragen der Wirtschaftsphilosophie. Berlin, 1963. S. 64.

[3] Götz, Hans H: Das klingt alles so schrecklich schockierend. In: FAZ, Nr. 99/1961.

über die Ämtertheologie im NT, Vaticanum II und der Gegenwart begründet er die Forderung der Brüderlichkeit aus dem Wesen der Kirche und dem Kairos unserer gesellschafts-geschichtlichen Situation, um dann in einer abschließenden Überlegung „Das brüderliche Amt als gelebte Wirklichkeit" — wie es sein sollte und könnte — darzustellen. Dabei wird hinreichend deutlich, daß Brüderlichkeit nicht die Ausübung von Autorität hindert, ihr vielmehr die Erreichung ihres Sinnzieles optimal ermöglicht: Die Einheit des Volkes Gottes in der Vielfalt seiner Charismen.

Nach diesem im besten Sinne theologisch-theoretischen Vortrag beschließt Ernst Tewes (121—131) die Reihe der Referate mit „Diakonie der Gemeinde". Sein einleitendes Plädoyer für die ortsgebundene Gemeinde entspringt nicht einer Vorliebe für die Tradition, sondern der Beobachtung, daß gerade der Mensch in einer funktional und mobil gewordenen Gesellschaft verstärkte Tendenzen zum eigenen Haus, zur Familie, zu einer neuen Verortung seines Daseins zeigt. „Die Gemeinde, die ganz aus der Diakonie des Herrn lebt, kann nur glaubwürdig seine Gemeinde sein, wenn sie selbst den diakonischen Dienst sucht und tut." Sie muß fort vom Modell einer vorwiegend geistlichen Versorgung hin zur Vorstellung einer verantwortungsbewußten, tatkräftigen und zeugnisfähigen Gemeinschaft. Das hat Konsequenzen für die gottesdienstlichen und anderen Versammlungen der Gemeinde, für ihre Caritas und die Solidarität mit allen Menschen. Der langjährige Pfarrer von St. Laurentius in München bietet dafür eine Menge praktischer Vorschläge.

Alles in allem eine lesenswerte Lektüre, die eine Orientierung im Überblick gibt und dazu anregt, sich zur Vertiefung der angeschnittenen Fragen auch mit den größeren Arbeiten der Referenten und anderer Autoren vom Fach zu befassen.

Münster. Dirk Grothues.

Niggemann, Wilhelm: **Das Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung bis 1933.** Osnabrück: A. Fromm 1967. 384 S.; kart. DM 12,80.

Niggemanns Beitrag zur Geschichte der katholischen Erwachsenenbildung will eine „Überschau ... unter ideengeschichtlichem Aspekt" liefern (9). Es soll gefragt werden, welche Antworten die katholische Erwachsenenbildung auf die Probleme der Zeit gab und „unter welchen praktischen und geistigen Bedingungen" (9) sie stand. Vor allem geht es N. um die Weimarer Zeit, weil in ihr Entscheidungen gefallen sind, die in der Auseinandersetzung mit den damaligen Bewegungen und Richtungen innerhalb der Erwachsenenbildung vollzogen werden mußten, sich aber bis in die Gegenwart auswirken.

Den historischen Anfang der modernen katholischen Erwachsenenbildung verfolgt N. bis zur Wende des 18. und 19. Jh.s zurück. 1805 stellte Heinrich Stefanie in seinem „System der öffentlichen Erziehung" Erwachsenenbildung als eine eigenständige Aufgabe des Erziehungswesens heraus (17). Der Mainzer Bischof Dahlberg und der Konstanzer Generalvikar v. Wessenberg gründen die Pastoralkonferenzen, die vor allem den Klerus mit den Problemen einer neuen Zeit vertraut machen sollen. Johann Michael Sailer vollzieht 1831 die für die Erwachsenenbildung grundlegende Unterscheidung von Erziehung und Bildung. Er betont, das „Hauptgeschäft der Bildung" müsse erst einsetzen, wenn die Erziehung beim 15 und 16jährigen endet. Ausführlich würdigt N. die erwachsenenbildnerische Funktion der katholischen Vereine im 19. Jh. In den Vereinen — und auf den Katholikentagen — vollzog sich damals schon eine gewisse Unterscheidung der Bildungsarbeit von der Seelsorge und damit vom Klerus. „Der Verein wurde zum typischen Ort eines Geschehens, das sich nicht mehr allein im rein pastoral-seelsorglichen Bereich abspielte, sondern sich hinausverlagerte in die Welt, die es mitgestalten wollte" (26). Es muß auch beachtet werden, daß sich die katholische Erwachsenenbildung von Anfang an nicht auf den Bereich des rein Religiösen beschränken wollte. Schon v. Wessenberg betont die Notwendigkeit der Berufsbildung, bei Adolf Kolping spielt der Gedanke der Familienbildung und die „Tüchtigkeit" des Menschen als Bildungsziel eine entscheidende Rolle. Auch ist der Zusammenhang von katholischer Erwachsenenbildung und katholisch-sozialer Bewegung, vor allem repräsentiert durch den Volksverein, immer eng gewesen. Allerdings mußte sich die katholische Erwachsenenbildung sehr bald von einem Mißverständnis abgrenzen, welches vor allem in liberalen und sozialistischen Kreisen zum Zuge kam: Durch den Grundgedanken der Aufklärung inspiriert, das Wissen, wie es durch die modernen Wissenschaften gewonnen wird, führe nicht nur zur Unterwerfung der Natur, sondern auch zu politischer Macht und zum mündigen Vernunftgebrauch, begann man „Volksbildung" als Aufklärung durch Popularwissenschaft zu betreiben. Damit wurde ein einseitig intellektualistisch verstandener Bildungsbegriff gefördert. Auch kam es zu einer bloß extensiven Verbreitung von wirklichem oder angeblichem Wissen. Demgegenüber betonte die katholische Erwachsenenbildung, daß der ganze Mensch im Blickpunkt der Bildung stehen müsse, verwies auf sein übernatürliches Ziel und redete viel von den Tiefen der Seele, den Kräften des Gemütes, der im Volkstum verwurzelten Frömmigkeit. Auch herrschte eine apologetische Tendenz vor, die angesichts des atheistischen und materialistischen Grundklimas der letzten Jahrzehnte des 19. Jh.s verständlich wird. Andererseits wurde auf diese Weise eine gewisse Inzucht innerhalb der katholischen Erwachsenenbildung gefördert, die durch den Kulturkampf den gesamten deutschen Katholizismus bedrohte.

N.s Buch macht am Beispiel der Ideengeschichte katholischer Erwachsenenbildung die Gettosituation deutlich, in welche der deutsche Katholizismus im 19. Jh. hineingeraten ist und bis tief ins 20. Jh. verblieb. Sie wird durch viele Einzelzüge belegt: Die Inferiorität im Bereich von Kunst und Literatur, der man sich sogar rühmte; die Selbstsicherheit einer in sich geschlossenen katholischen Bildungswelt und die immer wieder zitierte Angst, den gläubigen Menschen mit den Fragen der Zeit und mit andersdenkenden Menschen zu konfrontieren. Mit Recht macht N. auch auf die idealistischen und neuhumanistischen Komponenten im Leitbild der katholischen Erwachsenenbildung der Weimarer Zeit aufmerksam. Diese Züge verbinden sich mit abstrakten, scholastischen Denkschemata und einem unüberwundenen Dualismus von Seele und Körper, Metaphysik und Religion einerseits und moderner Arbeitswelt andererseits. Der Mensch in seiner Geschichtlichkeit und mit den konkreten Problemen seiner Existenz gerät aus dem Blickfeld eines solchen Bildungsideals. Freilich weist N. auch auf positive Neuansätze in der katholischen Erwachsenenbildung während der Weimarer Zeit hin. Alois Wurm und Franz Schürholz kritisieren das lebensfremde Bildungsideal und versuchen, die Erwachsenenbildung an die konkrete Wirklichkeit heranzuführen. Gegenüber der vorherrschenden Überzeugung im katholischen Lager, Bildung könne sich eigentlich nur in der weltanschaulich geschlossenen Gruppe vollziehen, wird das Verlangen nach Gespräch und Auseinandersetzung mit Andersdenkenden laut (W. Dirks). Der Zentralbildungsausschuß der katholischen Verbände Deutschlands diskutiert die Reformideen der Volksbildungsbewegung in „Arbeitsgemeinschaften, einer neuen Form des offenen Gesprächs im katholischen Raum" (352). Die katholische Jugendbewegung und die liturgische Erneuerung wirken auf die Erwachsenenbildung, vor allem auf die katholischen Heimvolkshochschulen ein. Robert Grosche, von N. als das gute Gewissen der katholischen Erwachsenenbildung bezeichnet, greift immer wieder mit kritischen Beiträgen ein. Romano Guardini und Ernst Michel versuchen erste Neuorientierungen hinsichtlich des katholischen Bildungsideals. In einigen Vereinen, so vor allem dem katholischen Frauenbund, wird auf der Grundlage der weltanschaulich geschlossenen Gruppe ein Zugang zu den konkreten Lebensproblemen gesucht. Gerade diese Ansätze sind es dann gewesen, die sich nach 1945 in den Akademien und in vielen anderen katholischen Erwachsenenbildungseinrichtungen als fruchtbar erwiesen und durchgesetzt haben.

Bedeutsam an N.s Buch ist auch die gründliche Beachtung, welche sowohl für das 19. Jh. wie für die Weimarer Zeit der Begriff des Volkes und der von ihm abgeleitete Terminus „Volksbildung" findet. Zweifellos hat die Orientierung am Volksgedanken weithin die Auseinandersetzung mit der Welt der modernen Intellektualität behindert, weil man allzu stark auf die „volkhaften" Kräfte, der Seele und der irrationalen Tiefe setzte. Auch verband sich der Volksgedanke mit den Einflüssen der Lebensphilosophie, des Organismusdenkens und der *„Katholon"*-Vorstellungen Langbehns, wie N. mit Recht betont. Dadurch wurde eine aktive „Einstellung katholischer Erwachsenenbildner zum demokratischen Staat" verhindert und „das Unterscheidungsvermögen mancher Verbände im Jahre 1933" getrübt (356).

Kritisch wäre zu bemerken, daß N. die Idee der Erwachsenenbildung als Lebenshilfe vielleicht etwas zu positiv bewertet. Ernst Michel wird zitiert, der 1931 erklärt hat: „Die Erwachsenenbildung hat ... keine inhaltsbestimmte Bildungsidee, von der sie ausgeht und auf deren Verwirklichung sie hinzielt. Sie hat kein verpflichtendes Bild zukünftiger Volksordnung, kein kanonisches Bildungsgut; sie lebt im Wagnis, von Fall zu Fall durch ihr volkspädagogisches Tun Unheil auszuscheiden und Heil zu wirken. Sie handelt kraft des Glaubens, daß, wo Gefahr ist, das Rettende auch wächst ..." (349). Man wird der in solchen Sätzen ausgesprochenen Kritik an statischen Bildungsidealen und starr vorgegebenen „Menschenbildern" wohl folgen können. Andererseits muß man sich aber auch fragen, wie Erwachsenenbildung Lebenshilfe sein kann, wenn sie nicht von irgendeinem dem Bildungsgeschehen vorgegebenen Verständnis des Menschen und des Bezuges von Mensch und Wirklichkeit im ganzen ausgeht. Das Wort „Lebenshilfe" impliziert ja in sich selber bereits ein Vorverständnis des Menschen. Damit ist eine hermeneutische Problematik angesprochen, die sowohl in der Erwachsenenbildung selbst, wie in ihrer theoretischen Grundlegung von fundamentaler Bedeutung ist. Das Recht und die Notwendigkeit einer solchen Fragestellung spiegelt sich sowohl im Ausgangspunkt der sogenannten „neuen Rich-

tung" innerhalb der Volkshochschulbewegung wie auch der katholischen Erwachsenenbildung der Weimarer Zeit wider, wobei allerdings die von Niggemann herausgearbeiteten Einseitigkeiten nicht übersehen werden dürfen.

Oberhausen. Georg Scherer.

Meyer, Hans Bernhard, SJ: **Luther und die Messe.** Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XI; hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut), Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1965. 432 S.; Ln DM 28,—.

Diese Innsbrucker Habilitationsschrift eines Schülers von J. A. Jungmann SJ (vgl. dessen Geleitwort S. 7f) hat sich zum Ziel gesetzt, das Bild der spätmittelalterlichen Messe sowie der Eingriffe Luthers und seiner Mitstreiter zu zeichnen, um beides im Licht heutiger liturgiewissenschaftlicher Erkenntnis zu beurteilen. Nachdem inzwischen der auf Grund des Vaticanum II erneuerte katholische *„Ordo Missae"* erschienen ist (datiert vom Gründonnerstag, dem 3. 4. 1969), hat M.s Arbeit eine neue Aktualität gewonnen. Ist es doch interessant zu sehen, wieweit über das Missale Pius' V. (1570) hinaus nunmehr manche spätmittelalterlichen und reformatorischen Anliegen aufgenommen wurden, andere aber entsprechend einem vertieften katholischen Liturgie- und Eucharistieverständnis nicht verwirklicht werden konnten. Die Untersuchung beleuchtet den Zeitraum von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis in die Zeit nach Luthers Tod (1546). Daß bei den Quellen über die offiziellen liturgischen Bücher und die theologische Literatur (etwa G. Biels Kanonerklärung) hinaus der Schwerpunkt mehr auf Pfarrbücher, Chroniken, Kirchen- und Gottesdienstordnungen, Predigten u. ä. gelegt wird, ermöglicht eine recht lebendige Darstellung. Der Aufbau der Arbeit folgt im allgemeinen dem Meßschema, wodurch eine erfreuliche Übersichtlichkeit und – bei der Fülle des Stoffes – Einfachheit erreicht wird.

Ein erster Teil ist dem Einzugsritus gewidmet (17—60). Von den vor Beginn der offiziellen Liturgie (dem Introitus) üblichen mancherlei privaten Vorbereitungsgebeten hielt Luther nicht viel, wobei eine übertriebene Angst vor „Werkgerechtigkeit" und Äußerlichkeit mitspielte. Als einzig notwendige Bereitung stellte er den rechten Glauben an die Verheißungen der Messe heraus. Das Asperges als liturgischen Rüstakt der Gemeinde (Tauferinnerung) und die vor dem Amt weithin sehr beliebte Prozession mußten in den reformatorischen Gottesdienstordnungen mit der Ablehnung des Weihwassers, der Reliquien und des eucharistischen Kultes wegfallen. Ohne Zweifel sprach dabei aber auch das berechtigte Verlangen nach Vereinfachung und Zurückführung auf das Wesentliche mit. Es ist sachgemäß, wenn der neue katholische *„Ordo Missae"* die Eucharistiefeier beginnen läßt mit dem Introitusgesang, während der Priester mit den *ministri* einzieht. Bis zum Tagesgebet einschließlich hat alles den Charakter der Eröffnung, Einführung und Bereitung (vgl. *Institutio generalis*, Nr. 24). Eine ernste persönliche Vorbereitung des Priesters auf die Liturgie (etwa durch betrachtendes Gebet) ist im Geiste des Konzils selbstverständlich. Das „Stufengebet" des Zelebranten (vor dem Missale Pius' V. meistens schon auf dem Gang zum Altar gebetet) wurde in vielen evangelischen Gottesdienstordnungen des 16. Jh.s zu einem Rüstakt der Gemeinde umgestaltet, in dessen Zentrum anstelle des Confiteor ein Gebet als Schuldbekenntnis mit einer anders formulierten „Absolution" stand. Wo das Confiteor erhalten blieb, fielen die Heiligennamen weg. Luthers Meßordnungen („Formula Missae et Communionis" 1523; „Deutsche Messe" 1526) beginnen sogleich mit dem Introitus und erwähnen das Stufengebet nicht, was aber nicht ein Fortbestehen desselben ausschließt. Im neuen katholischen *„Ordo Missae"* hat nach dem Einzugsgesang und der Begrüßung durch den Priester ein „Bußakt" mit der Gemeinde seinen Platz erhalten, der ein (auch bzgl. der Heiligennamen) vereinfachtes Confiteor mit Vergebungsbitte enthält. Im reformatorischen Gottesdienst entfielen Altarkuß und Inzens, die in der neuen katholischen Meßordnung blieben (letztere *„pro opportunitate"*; *Institutio*, Nr. 27).

Bezüglich des Introitus schlug Luther vor, wie in alter Zeit einen ganzen deutschen Psalm (ohne Antiphon) oder ein deutsches Lied zu singen. Der Psalm setzte sich gegenüber dem deutschen Lied des Volkes nicht durch, und an Festtagen sang man weiterhin an vielen Orten einen feierlichen Introitus in der Choralmelodie. Im neuen „Ordo Missae" ist für den Introitus entweder eine Antiphon mit Psalm oder ein anderer entsprechender, von der jeweiligen Bischofskonferenz approbierter (Volks-)Gesang vorgesehen. Das Kyrie wurde in den Kirchenordnungen, Agenden und Gesangbüchern des 16 Jh.s mit wenigen Ausnahmen überall beibehalten und entweder neunmal(wie in Luthers „Formula Missae") oder (nach dem Beispiel seiner „Deutschen Messe") nur dreimal gesprochen. Der neue „Ordo Missae" hat es auf sechs Rufe reduziert. Auch am Text des Gloria konnten die Reformatoren keinen Anstoß nehmen, und so hat Luther sich in der „Formula Missae" für die Beibehaltung desselben ausgesprochen, während er es in der „Deutschen Messe" aus nicht ganz erkennbaren Gründen nicht erwähnt. Später kamen weithin deutsche Glorialieder der Gemeinde in Übung. Der übliche siebenmalige Gruß des „Dominus vobiscum" mit der entsprechenden Antwort des Volkes wurde im reformatorischen Gottesdienst reduziert, was M. mit Recht als „Verlust eines gemeinschaftsbildenden Elementes" beurteilt (54). Den Friedensgruß vor dem *„Agnus Dei"* hat Luther zwar beibehalten, aber als eine Art allgemeiner Absolution für die Sünden der Kommunikanten mißverstanden. In der neuen katholischen Meßordnung ist die erste Begrüßung des Volkes sinngemäß vom Tagesgebet weg unmittelbar an den Anfang der Feier gezogen worden. Von den „Gebeten" des Missale Romanum *(Oratio, Secreta, Postcommunio)* hat Luther nur die Anfangsorationen aus der Tradition übernommen, da er sie fast alle „rein" fand, während ihm die Gaben- und *Postcommunio*-Gebete wegen des Opfergedankens unbrauchbar erschienen. Eine größere Anzahl schriftnaher Eingangskollekten („vor der Predigt") zu bestimmten Anliegen sind im Bereich der Reformation neu geschaffen worden. Der Liturg sprach jeweils nur eine Oration (wie neuerdings wieder in der katholischen Messe), und das „Amen" wurde der Gemeinde wiedergegeben.

Ein zweiter Teil der Untersuchung M.s behandelt den für die Reformatoren besonders wichtigen Wortgottesdienst (61—134), und zwar zunächst die Lesungen und die Zwischengesänge. „Luther behielt im wesentlichen die alte Leseordnung bei", betrachtete sie jedoch „mit kritischen Augen" (62), da sie eine umfassendere Schriftkenntnis hindere. Viele der herkömmlichen Lesungen waren nach Luthers Urteil wenig geeignet, das „reine Evangelium" von der Rechtfertigung allein aus Glauben und Gnade zu verkünden. Predigtgottesdienste während der Woche sollten hier einen Ausgleich schaffen. Im römischen Hochamt wurden seit Jahrhunderten die Lesungen vom Subdiakon und Diakon auf der „Epistel-" bzw. „Evangelienseite" unter großer Feierlichkeit, aber lateinisch und mit dem Rücken zum Volk vorgetragen. Die „Verkündigung" war von durchaus sinnvoller Symbolik umgeben (Prozession, Kerzen, Weihrauch, Wechsel in der Person des Vortragenden), wurde aber vom Volk nicht direkt verstanden. Nach Luthers „Formula Missae" sollten zunächst außer der Predigt alle übrigen Teile der Abendmahlsfeier weiterhin lateinisch gehalten werden. In der „Deutschen Messe" jedoch sah er vor, Epistel und Evangelium in deutscher Sprache mit Wendung zur Gemeinde vorzutragen. Dies machte auf das Volk, das einen wahren Hunger nach dem Wort Gottes hatte, einen tiefen Eindruck. Als Höhepunkt der Verkündigung der Sündenvergebung faßte Luther die deutsch gesprochenen *„Verba Testamenti"* (den Einsetzungsbericht) auf, was eine einseitige und verkürzende Sicht bedeutet (vgl. unten). Die liturgische Praxis blieb nach 1526 in Wittenberg und anderswo zunächst zweisprachig; „deutsche Messe" wurde vor allem in den Dörfern gehalten. Zu großer Bedeutung entwickelte sich im evangelischen Bereich das sonntäglich wechselnde „Graduallied" zwischen Epistel und Evangelium (*„De tempore-Lied"*). „Lesung, Graduallied und Predigt erscheinen so als einheitlicher Komplex, der der Verkündigung der Hauptgeheimnisse unseres Heils im Laufe des Kirchenjahres dient" (78). Aber Luthers Hinführung des Volkes zum verstandenen, „klaren und hellen" Wort Gottes brachte auch eine Gefahr mit sich: Der zeremonielle „Leib" der Wortverkündigung zerfiel immer mehr, und aus dem „Liturgen" wurde zunehmend der „Prediger", so daß der Gottesdienst einen einseitig pädagogisch-lehrhaften Charakter erhielt. Auf katholischer Seite hat inzwischen die gottesdienstliche Verkündigung der Hl. Schrift eine neue Bedeutung, Fülle und Gestalt erhalten, die echte reformatorische Anliegen aufgreift, aber auch gewisse Einseitigkeiten vermeidet (vgl. *Institutio generalis*, Nr. 33—40). Nach dem Evangelium behielt Luther grundsätzlich das nizänische Credo bei, ersetzte es aber in der „Deutschen Messe" durch sein Lied „Wir glauben all an einen Gott". Dem Wort und der Verständlichkeit des Textes auch beim Gesang maß man im 16. Jh. wieder größere Bedeutung bei.

Zum Thema „Predigt" ist die Feststellung M.s interessant, daß im späten Mittelalter an Sonn- und Feiertagen und zu bestimmten Kirchenjahreszeiten (Advent, Fasten) „eher mehr gepredigt wurde als heute, sicher aber nicht weniger" (92). Aber die vielfach sehr langen Predigten hatten oft nur einen recht äußerlichen Zusammenhang mit der Schriftlesung. Das Anliegen des Exegeten Luther war es demgegenüber, den Schrifttext selber wieder zum Sprechen zu bringen. Von einem Gottesdienst ohne Predigt wollte er nichts wissen. An der mittelalterlichen Praxis ist vor allem überraschend, „daß sehr oft außerhalb der Messe gepredigt wurde und die Predigt innerhalb der Messe keinen festen Platz hatte" (96): nach dem Evangelium, dem *Credo*, dem *Offertorium*, dem *Sanctus*, ja nach der Wandlung (als Kommunionansprache, Ermahnung an die Kommunikanten?). Luther selbst predigte nach dem „Glaubenslied" (Credo), worin ihm viele folgten; und in protestantischen Kirchenordnungen wurde das anschließende, nach den Hauptfestzeiten wechselnde „Predigtlied" zu einer festen Einrichtung. Die „neu gewonnene Verbindung zwischen dem Wort Gottes und dem dienenden Wort der Predigt" (105) war jedoch schon bei Luther

und erst recht bei seinen Nachfolgern durch Einseitigkeiten gefährdet: Das Wort erhielt gegenüber dem Sakrament das Übergewicht; und Luther bedauerte, daß die altkirchlichen Perikopen (besonders aus Mt, Mk, Lk) mehr von den „Werken" als vom „Glauben" sprächen. Durch dieses unliturgische innere Auswahlprinzip trug er ein lehrhaft-polemisches Element in die Verkündigung hinein. Es ging Luther auf Kosten anderer Wahrheiten und der geheimnisvollen Fülle des ganzen Heils immer nur „um die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung aus dem Glauben" (107). Das hat sich für den protestantischen Gottesdienst sehr nachteilig ausgewirkt. Im Mittelalter hatten verschiedene „Predigtannexe" einen breiten Raum eingenommen, die im lutherischen Gottesdienst eine mehr oder weniger große Umgestaltung erfuhren (108—134). Von der Ankündigung der Feste und anderer gottesdienstlicher Ereignisse blieben nur Vermeldungen rein praktischer Art übrig. Die Fürbitten des sog. „Allgemeinen Gebetes" nahm Luther 1526 z. T. in eine nun folgende „Vaterunserparaphrase" auf und „verschmolz das Herrengebet mit den Fürbitten zu einer Einheit" (111). Die Liturgiekonstitution des Vaticanum II und der neue *„Ordo Missae"* geben dem „Allgemeinen Gebet" („Gebet der Gläubigen") endgültig seinen Platz wieder nach dem *Credo* (bzw. dem Evangelium oder der Predigt, falls das Glaubensbekenntnis ausfällt). Damit sind die in den Canon versetzten Fürbitten wieder an ihre richtige Stelle gerückt. Die im Mittelalter übliche Verlesung katechetischer Lehrstücke nach dem „Allgemeinen Gebet" übernahm Luther mit einigen Änderungen (u. a.: 10 Gebote, Taufe, Abendmahl). Im 17. Jh. gewann im evangelischen Gottesdienst die Lehrhaftigkeit so sehr überhand, daß an vielen Orten vor oder nach der Predigt eine regelrechte Katechismuslesung eingeschoben wurde (120). Ein wichtiger Predigtannex war im katholischen Mittelalter die sog. „Offene Schuld" mit allgemeinem Sündenbekenntnis, Bußauflage und allgemeiner Absolution als Bereitung für den Sakramentenempfang. Luther hat in seinen Entwürfen diesen liturgischen Akt durch das Vaterunser und die als Absolution verstandene Pax (1523) bzw. durch eine Vaterunserparaphrase (1526) ersetzt, welcher er als Verkündigung Absolutionscharakter zuschrieb. Gegen seinen Willen aber setzte sich eine eigentliche „Offene Schuld" samt Absolution im reformatorischen Bereich wieder durch. In der erneuerten katholischen Messe ist sie naturgemäß durch den Bußakt ganz am Anfang überflüssig geworden. Das nach der Predigt auch noch übliche Gebet für die Toten fand bei den Reformatoren keine Aufnahme.

Den größten Teil der Untersuchung M.s umfaßt naturgemäß die Darstellung des Sakramentsgottesdienstes (135—377). Hier waren die Eingriffe Luthers am radikalsten, aber auch am fragwürdigsten. Die Gebete und Riten zur Gabenbereitung (135—172), oft „kleiner Kanon" genannt, blieben bis ins späte Mittelalter hinein von Diözese zu Diözese variabel. Erst das Missale Pius' V. brachte hier eine feste, allgemein verbindliche Ordnung. Die zwischen dem *Oremus* vor dem *Offertorium* und der *Secreta* eingefügten privaten Priestergebete beeinträchtigen durch Umfang und Formulierung die Klarheit des liturgischen Gefüges. In dem früh aufgekommenen Opfergang brachten die Gläubigen ursprünglich Brot und Wein für die Meßfeier sowie Gaben für die Armen mit; doch trat der liturgische Sinn der Handlung (das Eingehen der Laien in das Opfer Christi und der Kirche) vor dem „immer stärker werdenden wirtschaftlichen Charakter der Opfer" (146) als Beitrag für den Unterhalt des Klerus zurück. Bedeutsam für das Verständnis der Angriffe Luthers ist es, wenn M. bei der Darstellung der Meßopfertheologie G. Biels feststellt: „Gewöhnlich wird die Kirche als ‚offerens (wenn auch nicht als sacerdos!) principalis' genannt. Im deutschen Spätmittelalter gab es, wie es scheint, nur wenige Theologen, die Christus als eigentlichen ‚offerens bzw. sacerdos principalis' des Meßopfers lehrten" — nicht einmal J. Eck (154, A. 10). Der Wert der Messe gilt als eine durch die Darbringung der Kirche bestimmte Größe begrenzt; darin ist ihre Vielzahl begründet. Immerhin hat M. bei Biel eine anderslautende, sehr klare Aussage gefunden: „Sieh, wie groß dies unser Opfer ist! Es ist nicht nur das Gedächtnis jenes großen, einzigen und allervollkommensten Opfers, das ein für allemal am Kreuz dargebracht wurde, sondern es ist es selbst und immerfort es selbst!" (154). Doch mehr als die Opferhandlung der Messe wurden ihre „Früchte" und Fragen der Realpräsenz behandelt. Luther hat den Opfergedanken in der Messe leidenschaftlich bekämpft: Nach dem *ephapax* geschehenen Opfer Christi ist das Abendmahl von Gott her allein das „Testament", die Zusage und Gabe der Sündenvergebung in den Einsetzungsworten, besiegelt durch Christi Leib und Blut. Alles „Opfern" der Kirche als Gabe an Gott wäre menschliche „Werkerei" (vgl. 156—166). So lehnt Luther schon in der „Formula Missae" (1523) entschieden das Offertorium und den ganzen „Greuel" der Opferungsgebete ab. Auch der Opfergang fiel allmählich fast überall weg, obwohl Luther in der „Deutschen Messe" (1526) die Möglichkeit des Gebens von Almosen für die Armen offenließ. Richtig bemerkt M.: „Der recht verstandene Opfergang bietet eine Möglichkeit, im Tun der Gemeinde die Hingabe der Kreatur an ihren Schöpfer sinnenfällig werden zu lassen. In diesem Sinn kann auch der evangelische Christ Opfergang halten, wie Erneuerungsbestrebungen unserer Tage zeigen" (172). Der katholische *„Ordo Missae"* vom 3. 4. 1969 hat die „Bereitung der Gaben" in sinnvoller — wenn auch nicht den Wünschen mancher ganz entsprechender — Weise neu geordnet: das Herzutragen der *oblationes* (Brot und Wein sowie evtl. anderer Gaben für die Armen oder die Kirche) während des Offertoriumsgesanges, den Ritus und die Gebete zum Niederlegen der Gaben, die evtl. *incensatio*, die Händewaschung, die Einladung zum Gebet füreinander. Das Ganze ist sehr gestrafft. Es bleibt die Aufgabe, den Gedanken des „Darbringens" von Brot und Wein (*„offerimus"*) und des Opfers (*„sacrificium"*) hier auch reformatorischen Christen verständlich zu machen. Das Gabengebet schließt den Ritus ab.

Die Präfation (172—190) wurde schon im katholischen Mittelalter weithin nicht mehr als Beginn des großen Eucharistiegebetes der Kirche verstanden, in dessen Mitte der Vollzug des Herrengedächtnisses steht, sondern als menschliche „Vorrede" zum Kanon mit den „göttlichen Worten" des Einsetzungsberichtes, durch die uns Gott seine „gute Gabe" gibt. Das Hochgebet selbst hatte durch verschiedene Einschübe seine ursprüngliche Einheit verloren. Das im Amt vom Chor gesungene *Sanctus-Benedictus* wurde zur Umrahmung der Konsekration bzw. Elevation. Luther hat diese Entwicklung fortgeführt und das Eucharistische Hochgebet ganz zerschlagen: Die göttlichen *„Verba Testamenti"* sollten von dem „Schlinggewächs" menschlicher Gebetsworte (= des Kanon) befreit werden. So sah er in der *„Formula Missae"* folgende Ordnung vor: Einleitungsdialog und Präfation, abgebrochen mit dem *„per Christum Dominum nostrum"*; nach einer kurzen Pause werden die Einsetzungsworte mit *„qui pridie"* angeschlossen (im Paternosterton gesungen oder gesprochen); der Chor singt das Sanctus und Benedictus; während des letzteren Elevation der Gestalten. In der „Deutschen Messe" wird aus dem an Gott gerichteten Gebet der Präfation vollends eine „Vermahnung" (190—204) an die Kommunikanten (nach dem Vorbild mittelalterlicher Kommunionansprachen?). Das deutsche Sanctus oder ein anderes entsprechendes Lied (z. B. „Gott sei gelobet", „O du Lamm Gottes") wird während der unmittelbar je auf die Konsekration des Brotes bzw. Kelches folgende Austeilung gesungen. Damit ist bedauerlicherweise der „Eucharistie"-Charakter der Feier vollends verlorengegangen. Eigentlicher Sinn und wesentliche Frucht des Sakramentes sind für Luther die Sündenvergebung (203).

Eingehend beschreibt M. die spätmittelalterliche Gestalt des Kanon (204—246), die Luther so radikal änderte (246—261). Größte Ehrfurcht, das Verlangen nach Dramatisierung und nach M. manchmal wohl auch einige „mehr oder weniger abergläubische Vorstellungen" (213) bestimmten den überlieferten Ritus der Konsekration. Die Kanonstille symbolisierte ursprünglich das Geheimnis des sakramentalen Opfergeschehens, wurde dann aber auch Ausdruck eines übersteigerten Standesbewußtseins der Kleriker gegenüber den Laien sowie einer nach M. hie und da ans Magische gehenden Auffassung vom „Konsekrationsakt" (237). Den zahlreichen Kreuzen im Kanon legte man die Bedeutung bei, „das Gedächtnis des Leidens Christi darzustellen" (244). Luthers Bemühen war es, die Abendmahlsfeier auf „den durch die Stiftung Christi garantierten Urbestand" (254) zu reduzieren. Konsekration und Austeilung rückte er möglichst nahe aneinander oder gar ineinander. Die „Testamentsworte" ließ er als Inbegriff der Verkündigung der Sündenvergebung in der „Deutschen Messe" im Evangelienton zum Volk hin gewendet singen. Zugleich verstand er sie zeitlebens als wirksame „Konsekrationsworte", durch welche die Realpräsenz zustandekommt. Im Mittelalter kam die Elevation (261—292) des konsekrierten Brotes und Weines auf. (Erst das Missale Pius' V. schrieb die Kelcherhebung allgemein vor.) Sie hatte eine große Bedeutung für den tiefen Glauben und die schauende Verehrung des Volkes, die manchmal auch zu Übertreibungen und Auswüchsen führte sowie den Sinn für die Eucharistiefeier als Ganzheit und Geschehen minderte. Luthers Haltung gegenüber der Elevation war nicht einheitlich; er wollte hier Freiheit wahren. In der „Deutschen Messe" behielt er sie bei zum Zeichen, daß Christus seinen geopferten Leib und sein Blut „noch teglich fur uns bey gott, uns gnade zurlangen, zeyget und opffert" (WA 19, 99f), aber auch als Ausdruck des „Testamentsgedankens". Bald jedoch verschwand die Elevation im lutherischen Gottesdienst ganz. Die Beseitigung des Eucharistiegebets durch Luther wird heute im evangelischen Bereich weithin als Mißgriff erkannt. Neue Eucharistische Hochgebete sind in privaten und amtlichen Agenden entstanden. Im erneuerten katholischen *„Ordo Missae"* sind die zentrale Stellung, die inhaltliche Bedeutungsfülle, formale Geschlossenheit und Schönheit des Eucharistiegebetes in beglückender Weise wieder sichtbar geworden (vgl. *Institutio generalis*, Nr. 54—55), besonders in den Fassungen II—IV. Der gesprochene oder gesungene Vortrag dieser Gebete in der Muttersprache läßt auch ihre Verkündigungsfunktion deutlich werden. Das Opfer der Kirche wird in das gegenwärtige Opfer Christi aufgenommen. Protestanten werden sich allerdings wohl nach wie vor an dem *„offerimus"* stoßen, das es deshalb recht zu interpretieren gilt. Die das Ganze begleitenden Gesten und Riten (Haltung der Hände, Kreuzzeichen usw.) sind von Vornehmheit, Schlichtheit und Sparsamkeit, keineswegs aber Dürftigkeit geprägt. Welch ein Fortschritt seit dem Erscheinen der Untersuchung von H. B. Meyer!

Daß der Kommunionkreis (292—377) mit dem Vaterunser beginnt, war im späten Mittelalter nicht mehr allgemein klar. Luther beließ das Gebet des Herrn in der *„Formula Missae"* (1523) nach der

Konsekration (ohne Embolismus, Brechung und Mischung) und verstand es vorwiegend als Sündenbekenntnis („Vergib uns..."), worauf der Pax-Gruß als Absolution antwortet. Das *„Agnus Dei"* — ursprünglich ein den Brechungsritus begleitender Chorgesang — hatte allmählich den Charakter eines Kommuniongesanges gewonnen. Auch Luther ließ es 1523 während des Mahles singen, schuf aber selbst neue deutsche Kommunionlieder (besonders „Gott sei gelobet" und „Jesus Christus, unser Heiland"). Zugunsten dieser Gemeindegesänge verschwand die zuerst noch freigestellte römische *Communio*-Antiphon mehr und mehr. Statt der üblichen Schlußkollekten (*„quia fere sacrificium sonant"*) stellte Luther andere zusammen. In der „Deutschen Messe" (1526) war der Eingriff in die Tradition tiefer. Weil auf die Konsekration und Elevation jedes der beiden Elemente sogleich die Austeilung folgte, wurde das übliche *Sanctus-* (bzw. *Benedictus-*)Lied zum Kommunionlied. Aber diese Ordnung hat sich ebenso wenig wie die getrennte Austeilung von Brot und Wein durchgesetzt. Für den rechten „Brauch" des Sakramentes hat Luther nur eine Bedingung gefordert: den Glauben des geängstigten Gewissens des Sünders. Die „Privatmesse", in der nur der zelebrierende Priester kommuniziert, hat er als Widerspruch gegen die Stiftung Christi bezeichnet und abgelehnt. Bezüglich der Kommunion unter beiden Gestalten war es sein Bestreben, pastoral behutsam vorzugehen. Auch das Reichen des Sakraments in die Hand der Gläubigen hat er nicht unduldsam propagiert, vielmehr diese Praxis schließlich wieder ganz abgeschafft (336. 358). Die Liebe untereinander und der fraglos sichere Glaube an die Gegenwart des Herrn im Sakrament waren ihm wichtiger. Freilich mußte die Bedeutung der sakramentalen Gegenwart und *sumptio* des Herrenleibes immer fraglicher werden, da ja schon das Wort der Verkündigung allein „Nachlaß der Sünden und ewiges Leben" verleiht. Die Ohrenbeichte als Vorbereitung auf den Abendmahlsempfang hielt Luther für nützlich, wollte aus ihr jedoch keinen Zwang machen. Um so mehr bestand er auf dem — allerdings nicht jedesmal notwendigen — „Beichtverhör" mit Belehrung, allgemeinem Sündenbekenntnis und Absolution (vgl. 352—355). In der *„Formula Missae"* sah er als Spendeformel die des *Missale Romanum* vor; doch entwickelten sich hier mehrere Typen. Die sakramentale Gegenwart des Herrn dauert nach einer Äußerung Luthers (1543) etwa so lange, „bis das Volk entlassen und man vom Altar weggegangen" ist; aber auf „ettliche Stunden" (etwa zur Ermöglichung der Krankenkommunion) wolle er es nicht genau sagen (vgl. 345f). Die übriggebliebenen Gestalten soll man ehrfürchtig behandeln oder sumieren; einen eucharistischen Kult jedoch schloß Luther strikte aus. Sehr hat er sich um einen häufigeren (sonntäglichen oder monatlichen) Abendmahlsempfang gemüht; dieser aber nahm stark ab bis in unsere Tage.

Den Schluß der Feier bildeten in den meisten lutherischen Meßordnungen des 16. Jh.s — entsprechend der *„Formula Missae"* 1523 — Dankkollekte, *Benedicamus* (statt *Ite*) und Segen. Während des ganzen Kommunionganges bis zum Schlußgebet des Zelebranten (z. B. *„Quod ore sumpsimus"*; *„Corpus tuum, Domine, quod sumpsimus"*) sang die Gemeinde deutsche Kommunionlieder. Auch das *„Nunc dimittis"* und *„Te Deum"* tauchen hier auf. Sehr positiv zu werten ist der so gemachte Versuch, „die private Danksagung der Gläubigen in die Liturgie einzufügen und liturgisch zu gestalten" (377), wie es ja auch die erneuerte katholische Messe vorsieht. In dieser hat der Kommunionkreis folgende Gestalt: Vaterunser; verändertes anschließendes Gebet mit Akklamation des Volkes „Denn Dein ist das Reich...", Friedensgebet und *Pax* auch der Gläubigen untereinander; Brotbrechung und Mischung der Gestalten, währenddessen „Lamm Gottes"; stilles Vorbereitungsgebet auf die Kommunion; Zeigen der Brotsgestalt, „Seht das Lamm Gottes... Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind", „Herr, ich bin nicht würdig"; Kommunion des Priesters (dabei Beginn des *Communio*-Gesanges, evtl. eines deutschen Liedes) und des Volkes mit je eigener Spendeformel; nach der Reinigung des Kelches kann der Priester zum Sitz gehen; zur Danksagung eine Weile Stille oder Gesang eines Psalmes bzw. Lobliedes; Schlußgebet. Man erkennt, wie sinnvoll alles geordnet ist.

Abschließend beschreibt M. den Entlassungsritus im Spätmittelalter und in den reformatorischen Ordnungen (378—387). In der *„Formula Missae"* schlug Luther vor, entweder den üblichen Segen zu geben oder ihn durch den Aaronsegen Nm 6, 24—26 bzw. durch die Segensformel aus Ps 66, 7b—8 zu ersetzen. Altarkuß und Schlußevangelium entfielen. Im Lauf der Zeit verbreitete sich überall hin der Brauch, den Gottesdienst mit einem Gemeindelied zu beschließen, während der Geistliche unter privatem Gebet (z. B. das *„Nunc dimittis"*) in die Sakristei zog. In der erneuerten katholischen Messe folgt (wie auch in einzelnen reformatorischen Ordnungen?) der Entlassungsruf dem Segen.

In seinem Schlußwort (388—392) stellt M. zu Recht fest, daß Luthers Bindung an das mittelalterliche Erbe viel tiefer und umfassender war, als man zunächst vermuten könnte. Trotzdem dürfte es nicht ganz hinreichend sein, wenn M. „eher von einer durch Luther vorangetriebenen Weiterentwicklung des spätmittelalterlichen Gottesdienstwesens" als von einem „eigentlichen Bruch mit der Tradition" sprechen möchte (388). Die radikale Reduktion auf die Sündenvergebung als die eigentliche Gabe der Messe, die davon abhängige Beseitigung des Eucharistischen Hochgebetes, die alle Aktivität der Kirche als des Leibes und der Braut Christi ausschließende Betonung des Alleinhandelns Gottes in Christus, die Überbewertung des Wortes gegenüber dem Sakrament — das alles bedeutete doch einen wahren Bruch mit der katholischen Überlieferung.

Ein Literaturverzeichnis sowie vier wertvolle Register (Schriftstellen; Lutherzitate; Kirchen -und Meßordnungen; Formeln, Namen, Orte, Sachen) schließen die gründliche und interessante Untersuchung M.s ab (393—432).

Eine im Blick auf seit langem gewordene Entwicklungen unbedingt notwendige, teils auch vorbereitete Reform der Meßliturgie wurde von Luther energisch in Angriff genommen. Nicht weniges hat er durchaus richtig gesehen und neu zu ordnen versucht. Aber es ist tragisch, daß er und die übrigen Reformatoren ihre Wege gingen losgelöst von der durch Christus gesetzten Autorität in der Kirche, ja im Widerspruch zu ihr und in häretischer Vereinseitigung. So wurde die Geschichte des evangelischen Gottesdienstes in Deutschland mehr und mehr zu einer „Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen" (P. Graff), der man erst in unserm Jahrhundert durch die liturgische Erneuerung einigermaßen begegnen konnte (vgl. etwa die „Agende I" der VELKD 1955). Unter der schockierenden Erfahrung des reformatorischen Bruches mit der Kirche brachte das *Missale Pius' IV.* (1570) eine „bewahrende und reinigende Reform" (27), die gewiß viele dringende Anliegen unerfüllt ließ, aber auch lebenswichtige Elemente des Gottesdienstes (z. B. das Eucharistiegebet, den Opfergedanken) über die Jahrhunderte hin rettete. Wer könnte leugnen, daß trotz aller Mängel und betrüblichen Zeichen der Erstarrung die Kirche zutiefst aus der sonntäglich und täglich gefeierten Messe lebte, daß in ihr Gott angebetet und verherrlicht wurde? Um so dankbarer müssen wir in unsern Tagen für die unter der Leitung der von Christus bestellten Hirten der Kirche geschehende Neugestaltung der Eucharistiefeier sein. Auch wenn manche nicht alle ihre Wünsche im neuen *„Ordo Missae"* erfüllt sehen, ist seine Verwirklichung und Einhaltung eine unbedingte Pflicht der Liebe zur Kirche, eine Pflicht der Sorge um ihren einmütigen Dienst vor Gott und ihren geistlich fruchtbaren Heilsdienst an den Menschen in unserer Zeit. Die Untersuchung von H. B. Meyer läßt im Blick auf das Meßwesen des Spätmittelalters, den Eingriff Luthers und die nachtridentinische Liturgie die Vorzüge des neuen *„Ordo Missae"* erkennen, den Gott auch durch und mit „Geist und Leben" (Jo 6, 63) füllen will.

Osnabrück. W. Averbeck.

Hinweise

Jesus and the Historian. Written in Honor of Ernest Cadman Colwell, edited by F. Thomas Trotter. Philadelphia: The Westminster Press 1968. 176 S.; Ln $ 5,95.

Diese Festschrift zur Emeritierung von E. C. Colwell ist zugleich Dankesgabe an einen Mann, dem die Theologische Hochschule in Claremont viel verdankt. Das Buch bringt einen kurzen Lebenslauf C.s mit einer Würdigung seiner wissenschaftlichen und organisatorischen Leistungen. Unter den Autoren des Buches finden wir zwei in Claremont lehrende Deutsche, Rolf P. Knierim (The Messianic Concept in the First Book of Samuel, 20—51) und Hans Dieter Betz (Jesus as Divine Man, 114—133). Ferner schreiben William H. Brownlee über „Jesus and Qumran" (52—81), Loren R. Fisher über die Bedeutung außerbiblischer Heilungs- und Austreibungsgeschichten für die Jesustradition, bes. für Mt 12, 22—32. 33—37 („Can this be the Son of David?", 82—97), Eric Lane Titus über die „unbezweifelbare historische Zuverlässigkeit" der Jesustradition des Johannesevangeliums (The Fourth Gospel and the Historical Jesus, 98—113) und endlich James M. Robinson über „Jesus' Parables as God Happening" (134—150). Das Buch schließt mit einer Bibliographie Colwells. Leider befinden sich alle Anmerkungen am Schluß der jeweiligen Artikel und nicht in Fußnoten; leider hat das Buch keine Register, ein schweres Manko. Im ganzen wirkt die Sammlung etwas zufällig; doch gibt sie einen ersten Einblick in einige moderne Antworten auf Fragen des im Titel genannten Problemkreises.

Mainz. Wilhelm Pesch.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. (Hrsg. von Joseph Krautscheidt u. Heiner Marré). Erster bis dritter Band. Münster: Aschendorff (1969). 148, 104 u. 194 S.; kart. DM 6,80; 4,80 u. 8,80.

Es ist zweifelsohne sinnvoll, die Referate der seit Jahren in lockerer Folge stattfindenden Essener Gespräche zum Verhältnis von Kirche und Staat in bearbeiteter und erweiterter Form gedruckt vorzulegen. Während sich der erste Band der historischen, politischen

und staatskirchenrechtlichen Problematik widmete (bes. H. Maier, Kirche-Staat-Gesellschaft. Historisch-politische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis; G. Ermecke, ... Ihr Verhältnis in sozialtheologischer Sicht), ist der zweite Band durch die Fragestellung von Religionsphilosophie und Theologie (G. Scherer, Religion als anthropologisches Phänomen in ihrer Bedeutung für Staat und Gesellschaft; F. Böckle, Kirche- Staat-Gesellschaft. Theologische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis; P. Mikat, Gegenwartsaspekte im Verhältnis von Kirche und Staat in der BRD) bestimmt. Inzwischen liegt auch schon der dritte Band vor (1969), dessen Schwergewicht auf der Religionsfreiheit liegt (bes. E. Iserloh, Die Religionsfreiheit nach dem II. Vatikanischen Konzil in historischer und theologischer Sicht). Ein vierter Band, der sich mit der weltanschaulichen und konfessionellen Neutralität des Staates (K. Schlaich), der politischen Theologie (H. Maier, K. Lehmann) sowie Kirchenrecht und Kirchensteuer (W. Steinmüller) befaßt, befindet sich in Vorbereitung.

Anerkenneswert ist die Zufügung der Diskussionsbeiträge wie einer Bibliographie der Autoren, soweit sie das Thema der Reihe betrifft. Manches ist angesichts der reichlich späten Veröffentlichung (das erste Gespräch fand schon 1966 statt) leider nicht mehr ganz aktuell, zumal wenn es sich um wissenschaftlich weniger gesicherte Beiträge zu eher tagespolitischen Themen handelt. Das trifft auf die Mehrzahl der Referate allerdings nicht zu.

Münster. Klemens Richter.

Zoepfl, Friedrich: **Johannes Evangelist Wagner.** Ein Leben für Andere. (Dillingen): Manz Verlag 1967. 95 S., 84 Abb.; Ln DM 14,50; kart. DM 9,80.

Dies Werk beschränkt sich nicht auf eine Heiligenvita im üblichen Sinne, sondern verbindet die Darstellung des Lebenslaufes des J. E. Wagners mit der bis in die Gegenwart verfolgten Geschichte seines Werkes, den Anstalten für Taubstumme und Geisteskranke. Zoepfl geht als Historiker vor, er bringt über die Heimat, Elternhaus, Lebensgang und die Anstaltsgründungen Wagners reiches Archivmaterial. Wissenschaftlicher Trockenheit entgeht er durch seinen flüssigen, leicht verständlichen Stil, den er durch humorvolle Bemerkungen über Widrigkeiten, die sich Wagner entgegenstellten (z. B. über die langsam arbeitende Staatsbürokratie) aufzulockern weiß. Gründung und Fortentwicklung der Taubstummenanstalten und Heime für Geisteskranke werden genaustens in ihren ökonomischen, verwaltungstechnischen und rechtlichen Seiten aufgezeichnet, so daß ein realistischer Hintergrund für Wesen und Ziel dieser caritativen Einrichtungen entsteht.

Wagner, der in dem schwäbischen Städtchen Dillingen 1847 seine erste Taubstummenanstalt mit den dort ansässigen Franziskanerinnen und mit den Spenden der Diözese Augsburg gründete, setzte für die Taubstummenanstalten das Motto „Wir wollen nicht betteln, sondern arbeiten". Der Lebenslauf Wagners, der den 1. Teil des Buches ausmacht, hat nicht diese Ausgewogenheit von realistischer Darstellung der Fakten und Kennzeichen der religiösen Sphäre. Wagner ist am 5. 12. 1807 in dem Dorf Dattenhausen geboren, besuchte ab 1820 die Lateinschule in Dillingen, die er 1828 als Primus abschließt, studiert zunächst an dem Lyzeum in Dillingen, 1829 in München Philosophie und Theologie, hat in München Kontakt mit Görres, tritt 1830 ins Priesterseminar in Dillingen ein und hört am Lyzeum bei Prof. Stempfle, einem Schüler Seilers, Moral- und Pastoraltheologie, 1832 wird er zum Priester geweiht, nach 4 Kaplansjahren in der Seelsorge wird er 1836 Präfekt am Priesterseminar, 1842 Dogmatikprofessor am Lyzeum und 1863 Regens des Priesterseminars bis zu seinem Tode 1886. Die einzelnen Stationen dieses Lebens kennzeichnet Zoepfl jeweils mit einem priesterlichen Tugendkatalog, der wegen seiner Allgemeinheit kein klares Bild der Persönlichkeit Wagners zu vermitteln vermag. Erst der 2. Teil, der das caritative Wirken und Werk Wagners beschreibt, läßt Wagner als den Mann erkennen, der zwar zu organisieren versteht, aber darüber hinaus sein Seelsorgetum vervollkommnet hat. Gutes, informierendes Bildmaterial ist im Anhang beigefügt.

Als Ganzes ist dieses Buch als eine erfreuliche Erscheinung unter den Publikationen aus dem caritativen Bereich zu bezeichnen.

Münster. Heinrich Tellen.

Kolping, Adolf: **In Memoriam Arnold Rademacher.** Eine Theologie der Einheit. Bonn: Peter Hanstein-Verlag 1969. 125 S.; kart. DM 8,80.

Nach einleitenden Worten Adolf Kolpings legt Johannes Ries, Fulda, das Gedankengut des bedeutenden Bonner Fundamentaltheologen (gest. 1939) dar, dessen Schaffen vom Einheitsgedanken beherrscht war. Seine Konzeptionen z. B. über Natur und Gnade, Dogma und Entwicklung, Offenbarung und Geschichte, Religion und Leben, Wiedervereinigung werden klar und verständlich herausgestellt, mit dem Gegenwartsdenken konfrontiert und gebührend beurteilt. Auch erhält man einen Überblick über die Veröffentlichungen Rademachers und darüber, wie bekannte Autoren sein Lebenswerk zu würdigen wußten. Eine kurze Autobiographie, die die Kindheit und Jugend bis zur Priesterweihe umfaßt und von Pfr. Peter Rademacher (Solingen) besorgt wurde, ist in mehr als einer Beziehung aufschlußreich für den äußeren und inneren Werdegang des Menschen, Priesters und Gelehrten. – Dieses Erinnerungsbändchen beweist, daß die Leistungen dieses Denkers von der theologischen Wissenschaft der Gegenwart wohl zu beachten sind.

Essen. Alfons Bolley.

Personennachrichten

Am 16. Dezember 1969 starb im Alter von 57 Jahren Prof. Dr. theol. Leonhard Weber, Professor der Pastoraltheologie und Katechetik, in München.

Am 6. März 1970 starb Prof. Dr. theol. Josef Rupert Geiselmann, Professor der Dogmatik, in Tübingen.

Msgr. Dr. theol., Dr. phil. Josef Wodka, Univ. Prof. an der Kath. Theol. Fakultät Wien, verstarb am 17. April 1970.

Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, wurde mit Wirkung vom 1. 4. 1970 zum o. Prof. für Altes Testament an der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Würzburg ernannt.

Am 28. 1. 1970 habilitierte Dr. theol., Dr. rer. nat. Werner Bröker in Bonn für das Fach Fundamentaltheologie und Grenzfragen von Naturwissenschaften und Theologie mit der Arbeit: Motive für die Verwendung naturwissenschaftlicher Argumente in der Bestreitung der christlichen Offenbarung bzw. der Kirche — dargestellt am ‚Materialisten' Karl Vogt. (Ref. Prof. Dolch, Prof. Stasiewski).

Nachträglich gemeldete Personennachrichten aus Freiburg i. Br. (ergänzend zu Heft 6, 1969, 65. Jahrgang, Sp. 508):

Promotionen

Hans Kramer OSC, am 25. 10. 1968, Dissertation: „Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Exeler).

Hildegard Gollinger, am 25. 10. 1968, Dissertation: „Das ‚Große Zeichen' von Apokalypse 12. — Versuch einer Deutung" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Lothar Roos, am 7. 2. 1969, Dissertation: „Die Demokratie als Lebensform. Ein Beitrag zur Klärung ihres Selbstverständnisses im Hinblick auf den Lebensvollzug der Kirche in der Gesellschaft" (Ref. Prof. Henning, Prof. Hofmann).

Ernst Jerg, am 7. 2. 1969, Dissertation: „Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung" (Ref. Prof. Knauber, Prof. Mosiek).

Walter Bakaus, am 15. 2. 1969, Dissertation: „Aufgaben des Unternehmers in Wirtschaft und Gesellschaft. — Ein Beitrag zur Entwicklung eines zeitgemäßen Unternehmerbildes aus den Grundsätzen der katholischen Soziallehre und der Diskussion um die betriebliche Mitbestimmung" (Ref. Prof. Henning, Prof. Völkl).

Joseph Reindl, am 25. 1. 1969, Dissertation: „Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des AT" (Ref. Prof. Deissler, Prof. Vögtle).

Habilitation

Dr. theol. Klaus Reinhardt, Freiburg, am 8. 2. 1968 für das Fach Dogmatik mit der Arbeit: „Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Ref. Prof. Stegmüller, Prof. Riedlinger).

Veränderungen im Lehrkörper

Prof. Dr. Günter Biemer wurde vom Kultusministerium des Landes Baden-Württemberg mit Wirkung vom 1. 4. 1970 der ordentliche Lehrstuhl für Pädagogik-Katechetik in Freiburg übertragen.

Prof. Dr. Bernhard Stoeckle wurde mit Wirkung vom 16. 3. 1970 zum o. Prof. ernannt und ihm der Freiburger Lehrstuhl für Moraltheologie übertragen.

Doz. Dr. Walter N. Schumacher wurde mit Wirkung vom 19. 3. 1970 zum Wissenschaftlichen Rat am Seminar für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte in Freiburg ernannt.

Dr. Dr. Friedrich Beutter wurde mit Beginn des WS 1969/70 zum o. Prof. für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern ernannt.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Der Glaube der Gemeinde und die mündige Welt. Oskar **Hammelsbeck** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hermann Horn und Helmuth Kittel. — Mchn: Kaiser Verl. 1969. 281 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LII; kart. DM 19,—; S. 253—281: Bibliographie Oskar Hammelsbeck. Zusammengestellt von Reinhart Hammelsbeck.

Sapienter ordinare. Festgabe für Erich **Kleineidam**. Hrsg. von Fritz Hoffmann, Leo Scheffczyk und Konrad Feiereis. — Lpz: St. Benno-Verl. 1969. 494 S. = Erfurter theologische Studien XXIV.

Reformation und Humanismus. Robert **Stupperich** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Martin Greschat u. J. F. G. Goeters. — Witten: Luther-Verl. 1969. 327 S.; Lw. DM 36,—; S. 298—327: Harms, Christian: Bibliographie Robert Stupperich.

Erwartung, Verheißung, Erfüllung. Hrsg. von Wilhelm Heinen und Josef Schreiner. — (Wü:) Echter-Verl. (1969). 346 S.; Lw. DM 24,—.

Luyten, Norbert A., OP: Ordo rerum. Schriften zur Naturphilosophie, Philosophischen Anthropologie und Christlichen Weltanschauung. Zum 60. Geburtstag des Verfassers hrsg. von Kollegen, Freunden und Schülern. — Frb/S: Univ. Verl. 1969. LV, 762 S.; sfr 60,—.

Schultz, Werner: Theologie und Wirklichkeit. Ausgewählte Aufsätze. Aus Anlaß seines 75. Geburtstages mit einem Geleitwort von Klaus Gruhn hrsg. von Hans-Georg Pust. — Kiel: Lutherische Verlagsges. in Komm. 1969. 351 S.; kart. DM 19,80; S. 339—347: Pust, Hans-Georg: Bibliographie Werner Schultz 1918—1968.

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

Lampe, G. W. H. [Ed.:] The Cambridge history of the Bible. Vol. II: The West from the Fathers to the Reformation. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. IX, 566 p., 48 pl.; sh 70/—.

Judant, D.: Judaïsme et christianisme. Dossier patristique. — P: Ed. du Cèdre (1969). 355 p.; F 36,—.

Mees, M(ichael): Die Zitate aus dem Neuen Testament bei **Clemens** von **Alexandrien**. — (Bari:) Istituto di Letteratura Cristiana Antica — Univ. di Bari 1970. X, 217, 267 S. = Quaderni di «Vetera Christianorum» II.

Mees, Michael, OFMConv: Papyrus Bodmer XIV ‹P^{75}› und die Lukaszitate bei Clemens von Alexandrien. — Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, R 1968, 97—119.

Adversus Iudaeos = Gegen die Judenchristen. **Pseudo-Cyprian**. Die älteste lateinische Predigt. (Einf., Übers. u. Kommentar von) Dirk van Damme. — Frb/S: Universitäts-Verl. 1969. XX, 200 S. = Paradosis XXII; sfr 25,—.

Oberleitner, Manfred: Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen **Augustinus**. Bd I: Italien. 1: Werkverzeichnis. — Graz, Wien, Köln: Böhlau 1969. 407 S. = Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter I = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philos.-histor. Kl. CCLXIII; ÖSch 396,—.

Howie, George: Educational theory and practice in St. Augustine. — Lo: Routledge & Kegan Paul (1969). VI, 338 p.; sh 50/—.

Mahé, Jean-Pierre: Le traité perdu de Tertullien «**Adversus Apelleiacos**» et la choronologie de sa triade anti-gnostique. — RevÉtAug XVI, 1970, 3—34.

Aubineau, Michel, SJ: Une homélie grecque inédite, attribuée à **Théodote** d'**Ancyre**, sur le baptême du Seigneur. — Διακονία Πίστεως. Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 5—30.

Fontaine, J.: Quelques observations sur les "Institutionum disciplinae" **pseudo-Isidoriennes**. — Miscelánea patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega, OSA, El Escorial 1968, 199—237.

Boshof, Egon: Erzbischof **Agobard** von **Lyon**. Leben und Werk. — Köln, Wien: Böhlau 1969. VIII, 348 S. = Kölner historische Abhandlungen XVII; Lw. DM 38,— [Diss., Köln]

Vajda, Georges: Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des cantiques. Traduction et notes annexes. — P: Aubier Montaigne (1969). 480 p. = Pardès. Etudes et textes de mystique juive; F 39,—.

Thomas de Sutton: Quodlibeta. Hrsg. von Michael Schmaus unter Mitarb. v. María Conzález-Haba. — Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1969. L, 681 S., 4 Taf. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für d. Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt II; kart. DM 92,—.

Eichler, Wolfgang: **Jan** van **Ruusbroecs** 'Brulocht' in oberdeutscher Überlieferung. Untersuchungen und kritische Textausgabe. — Mchn: Beck 1969. VIII, 267 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXII; Lw. DM 46,— [Diss., Würzburg]

Gerson, Jean: Oeuvres complètes. Introduction, texte et notes par P. Glorieux Vol. VII*: L'œuvre française. Sermons et discours ‹340—398›. — P [e. a.:] Desclée (1968). XVII p., p. 431—1199; Lire 7000.

Concilium **Florentinum**. Documenta et scriptores A, VIII, 2: De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae ab Ludovico Petit, AA et Georgio Hofmann, SJ editae. — R: Pont. Institutum Orientalium studiorum 1969. XII, 120 p. 4°; Lire 5000.

Ernst, Wilhelm: Spätmittelalterliche Heiligenpredigten. Eine Untersuchung der Sermones de Sanctis bei Gabriel **Biel**. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam . . ., Lpz 1969, 232—259.

(Nicolaus de Dinkelsbuehl:) Der Galaterbriefkommentar des Nikolaus von Dinkelsbühl. Textkritische Ausgabe von Rudolf Damerau. — Giessen: Schmitz Verl. (1969). 217 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation VII; kart. DM 23,—.

Filippo da Cagliari, OFMCap: Le citazioni bibliche latine nella "Explanatio in Genesim" di s. **Lorenzo** da **Brindisi**. — Laurentianum X, 1969, 379—400.

(Suarez, Franciscus) Francisco Suárez, SJ: De Fide. Secunda pars, Roma 1583. Edición del Karl Deuringer. — ArchTeolGran XXXII, 1969, 79—231.

Scheele, Paul-Werner: Johann Adam **Möhler**. (Leben und Werk. [Darin:] Möhler: Textauswahl.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 374 S. = Wegbereiter heutiger Theologie III; Lw. ÖSch 195,—.

Comblin, Joseph: Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert . . . Bd II, Frb/Bas/Wien 1969, 70—88.

Riva, Giuliano: Romano **Guardini** e il suo tempo. — ScuCatt XCVII, 1969, 378—413.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Goldammer, Kurt: Die Gedankenwelt der Religionswissenschaft und die Theologie der Religionen. Bemerkungen zu einigen Grundbegriffen und Hauptproblemen einer „Theologie der Religionen" in religionswissenschaftlicher Sicht. — KerDogm XV, 1969, 105—135.

Zunini, Giorgio: Man and his religion (Homo religiosus, engl.) Aspects of religious psychology. With a foreword by Sean O'Riordan. — Lo, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman 1969. XIII, 365 p.

Eliade, Mircea: The **quest**. History and meaning in religion. — Chic, Lo: Univ. of Chicago Pr. (1969). 180 p.; sh 45/—.

Müller, Hans Wolfgang: Der **Isis**kult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent. Mit 79 Abb. auf 36 Taf. u. 10 Abb. im Text. — B: Hessling 1969. 141 S., 36 Abb. = Münchener ägyptologische Studien XVI = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät; kart. DM 38,50 [Diss., München]

Grunebaum, Gustav E. von: Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam. (Gesammelte Aufsätze. Redaktionelle Bearb. u. Übers.: Dorothea M. Gallup (u. a.) — Zü, Stu: Artemis-Verl. (1969). 484 S.; geb. sfr 118,—.

Donzel, E. J. van: ʿÊnbāqom. Anquasa Amin ‹La porte de la foi›. Apologie éthiopienne du christianisme contre l'Islam à partir du Coran. Introduction, texte critique, traduction. — Leiden: Brill 1969. XVIII, 303 p.; hfl 86,—.

Assaad-Mikhaïl, F.: **Zarathoustra** interprète de Zarathoustra. — Revue de métaphysique et de morale LXXIV, 1969, 161—200.

Ort, L. J. R.: **Mani**, Manichaeism, "Religionswissenschaft". — Numen XV, 1968, 191—207.

Dockhorn, Kurt: Tradition und Evolution. Untersuchungen zu **Sri Aurobindos** Auslegung autoritativer Sanskritschriften mit einer Einführung in sein Leben und Werk. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 231 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen V; kart. DM 19,80 [Diss., Heidelberg]

Gensichen, Hans-Werner: Zum Meister-Jünger-Verhältnis im **Hinduismus**. — Wort und Religion. Kalima na Dini . . . Ernst Dammann zum 65. Geburtstag, Stu (1969), 340—353.

Naudou, Jean: Les **bouddhistes** kaśmīriens au moyen âge. — P: Pr. Univ. de France 1969. 242 p. = Annales du Musée Guimet. Bibliothèque des études LXVIII; F 50,—.

Mahāyāna-Buddhismus in Ostasien und Tibet. — Saec XX, 1969; S. 253—258: Dumoulin, Heinrich: Einleitende Vorbemerkungen; S. 259—270: Welch, Holmes: Buddhismus in China; S. 271—276: Bechert, Heinz u. Vu Duy-Tu: Buddhismus in Vietnam; S. 277—280: Raguin, Yves: Buddhismus in Taiwan; S. 281—290: Dumoulin, Heinrich: Buddhismus im heutigen Korea; S. 291—351: Dumoulin, Heinrich: Buddhismus im modernen Japan; S. 352—354: Hoffmann, Helmut: Buddhismus im gegenwärtigen Tibet.

Humphreys, Christmas: The Buddhist way of life. — Lo: Allen & Unwin 1969. 223 p.; sh 40/—.

Winterscheidt, Friedrich: Die Rolle des Buddhismus im unabhängigen **Burma**. — ZRGG XXI, 1969, 18—33.

Bergman, Jan: Ich bin Isis. Studien zum memphit. Hintergrund der **griech. Isisaretalogien**. — Upps: ([Univ.]; Sthlm: Almqvist u. Wiksell [in Komm.]) 1968. 349 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum III; brosch. skr 60,— [Diss., Uppsala]

Hori, Ichirō: Hitotsu — mono. A human symbol of the Shinto Kami, — Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade . . ., Chic and Lo (1969), 291—308; p. 309—323: Kitagawa, Joseph M.: Ainu myth.

Goetz, J., SJ: Création chez les pimitifs. — The origin of cosmos and man = Studia missionalia XVIII, R 1969, 131—176.

Dammann, E.: A tentative philological typology of some African High Deities. — Journal of religion in Africa II, 1969, 81—95.

Pache, Al., SVD: Megalithisches in den Mythen der **formosa**nischen Bergstämme. — Annali del Pontificio Museo missionario etnologico XXXII, 1968, CdV (1969), 93—125.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XXXII: 1968. Compilata dal Giovanni Rommerskirchen, OMI con l'assistenza del Giuseppe Metzler, OMI e del Willi Henkel, OMI. — R: Pont. Univ. Urbaniana «De Prop. Fide» 1969. 294 p.

Ritser, Walter: Bibliographia Zimmeliana. — Biblos XVIII, 1969, 1—24.

Brásio, António, CSSp: Angola. Vol. III: ‹1882—1889›. — Pittsburg/Penn: Duquesne Univ. Pr.; Louv: Nauwelaerts 1969. XXIII, 770 p. = Spiritana monumenta historica. Ser. Africana III.

Carrière, Gaston, OMI: Une mission de paix. Le père Alexis **André**, OMI et les Sioux. — RUnivOttawa XXXIX, 1969, 24—93.

Yannoulatos, Anastasios: Monks and mission in the Eastern Church during the fourth century. — IntRevMiss LVIII, 1969, 208—226.

A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Conclusões de Medellín. — Petrópolis: Editôra Vozes 1969. 180 p.

Segunda Conferencia general del episcopado latinoamericano: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio. 3. ed. I: Ponencias. II: Conclusiones. — Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1969. 269 p., 284 p.; $ 7,40.

Lehmann, Arno: Christian art in Africa and Asia. — St. Louis, Mo.: Concordia Publish. House 1969. 283 p.; $ 12,50.

Burns, Patricio J., SJ [,Ed.:] Misión y testimonio: La vida de la Iglesia, seleccionado y editado, con prólogo y comentarios. — Santander: Sal Terrae 1969. 333 p. = Teología y mundo actual XI; pes 150,—.

The church in mission. Ed. by Enda McDonagh [e. a.] — Lo: Geoffrey Chapman 1969. 186 p.; sh 30/—.

Colombo, Domenico, PIME: La missione nell'era ecumenica. — Mondo e Missione XCVIII, 1969, 154—176.

Masson, Joseph, SJ: La mission a-t-elle encore sa chance? — Spiritus X, 1969, 206—215.

Molen, L. van der: **Hoekendijk** passé? — De Heerbaan 1968, 322—339.

Müller, Josef, SVD: Wozu noch Mission? Eine bibeltheologische Überlegung. — Stu: Kath. Bibelwerk 1969. 86 S. = Biblisches Forum IV; DM 6,80.

Nacpil, Emerito P.: Mission and change. — Manila: The East Asia Christian Conference 1968. IV, 142 p.

Bassetti-Sani, Giulio, OFM: Per un dialogo **cristiano-musulmano**. — Mil: Vita e Pensiero 1969. 478 p.; Lire 5000.

Documentos del encuentro socio-pastoral. — Cuadernos de Marcha, n. XXIV (Montevideo, abril) 1969, 21—52.

Igreja e meios de comunicação **social** na **América Latina**. — Petrópolis: Editôra Vozes 1969. 79 p. = Igreja hoje XVI.

El catolicismo popular en la **Argentina**. I: Büntig, Aldo J.: Sociológico. II: Croatto, Severino — Fernando Boasso: Bíblico. III: Artiles, Manuel F.: Psicológico. — BuAir: Editorial Bonum 1969. 198 p., 84 p., 73 p.

Comblin, José: O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana. — Petrópolis: Editôra Vozes 1969. 64 p.

Les événements du **Brésil** ‹dossier›. — DocCath LI, 1969, 258—272.

Leclercq, Jean, OSB: Impressions sur le **monachisme** en **Inde**. — Parole et Mission XII, 1969, 405—424.

Schwan, Hubert: Las arquidiócesis de Colombia examinadas bajo el concepto de una unidad de esfuerzos. — Boletín de Orientación y Estadística de la Iglesia en Colombia I, 1968, 89—104.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Burtchaell, James Tunstead: Catholic theories of biblical inspiration since 1810. A review and critique. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. VIII, 342 p.; sh 70/—.

Marsh, F. E.: The structural principles of the Bible. — GrR: Kregel Publ. 1969. XVI, 442 p.; $ 5,95.

Brown, J. W.: The rise of biblical criticism in America, 1800—1870. The New England scholars. — Middletown: Wesleyan Univ. Pr. 1969. 224 p.; $ 10,—.

Praktisches Bibellexikon. Unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen hrsg. von Anton Grabner-Haider. — Frb/B: Herder 1969. XLVII S., 1275 Sp., 6* S., 1 Zeittafel, 8 Karten.

Coppens, J[oseph]: Le **messianisme** royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement. — P: Éd. du Cerf 1969. 212 p. = Lectio divina LIV; F 21,—.

2. Altes Testament

Donum natalicium Josepho **Coppens** septuagesimum annum complenti. Vol. I: De Mari à Qumran. L'Ancien Testament. Son milieu. Ses écrits. Ses relectures juives. Hommage à Mgr J. Coppens, par H[enri] Cazelles [e. a.]. — Gembl: Duculot; P: Lethielleux (1969). XII, 158*, 367 p. = BiblEphThLov XXIV; FB 800,—.

Cunchillos Ylarri, J. L., SsCc: Los bene ha'elohîm en **Gen. 6, 1—4**. — EstBib XXVIII, 1969, 5—31.

Lambert, W. G. — A. R. Millard: Atra-ḫasīs. The Babylonian story of the **flood**. With the Sumerian flood story, by M. Civil. — Oxf: Clarendon Pr.; (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1969. XII, 198 p., 11 pl.

Langlamet, F., OP: Israël et "l'habitant du pays". Vocabulaire et formules d'**Ex., XXXIV, 11—16**. — RBibl LXXVI, 1969, 321—350. 481—507.

Noth, Martin: **Könige**. Teilband I (: **1—16**). — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 366 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament IX, 1.

Maly, E. H.: The world of **David** and **Salomo**. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice Hall 1969. 181 p. = Backgrounds to the Bible series.

Oded, B.: The historical background of the war between Rezin and Pekah against **Achaz**. — Tarbiz XXXVIII, 1968/69, 205—224.

Gamberoni, Johann: Die Auslegung des Buches **Tobias** in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis 1600. — Mchn: Kösel-Verl. 1969. 355 S. = StudienANT XXI; kart. DM 82,— [Habil.-Schrift, Mainz]

Stegemann, Ursula: Der Restgedanke bei **Isaias**. — BiblZ XIII, 1969, 161—186.

Wevers, John W.: **Ezekiel**. Edited. — (Lo:) Nelson (1969). X, 355 p. = The century Bible. New series; sh 75/—.

Coppens, J[oseph]: La vision **daniélique** du Fils d'homme. — VetTest XIX, 1969, 171—182.

Wolff, Hans Walter: Die Stunde des **Amos**. Prophetie und Protest. — Mchn: Kaiser 1969. 215 S.; kart. DM 14,50.

Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton 2: **Joel** und **Amos**. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1969. XI, 424 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV, 2; Lw. DM 54.

Mays, James Luther: **Hosea**. A commentary. — Lo: SCM Pr. (1969). X, 190 p. = Old Testament library; sh 40/—.

Ploeg, J. van der: L'étude du **Psautier** 1960—1967. — Donum natalicium J. Coppens . . ., Vol. I, Gembl/P (1969), 174—191.

Keel, Othmar: Feinde und Gottesleugner. Studie zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen. — (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk 1969. 253 S. = Stuttgarter biblische Monographien VII; kart. DM 42,— [Diss., Freiburg/S]

Blommerde, Anton C. M.: Northwest semitic grammar and **Job**. — R: Pont. Biblical Institute 1969. XXVII, 151 p. = Biblica et Orientalia XXII; Lire 2700.

Romaniuk, Kazimierz: Die Eschatologie des **Buches der Weisheit**. — Bibel und Leben X, 1969, 198—211.

Lipinski, Edward: Die historisch-kritische Erforschung des Alten Testamentes. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert . . ., Bd II, Frb, Bas, Wien (1969), 371—453.

Vattioni, Francesco: I **sigilli** ebraici. — Bibl L, 1969, 357—388.

Lohfink, Norbert, SJ: Gott und die **Götter** im Alten Testament. — Theologische Akademie VI, Ffm (1969), 50—71.

García Cordero, M.: El **monoteísmo** en el Antiguo Testamento. — Burgense X, 1969, 9—34.

Loretz, Oswald: Die Vertrauenswürdigkeit der Welt als Schöpfung. Grundzüge der alttestamentlichen **Schöpfungslehre**. — Die Frage nach dem Sinn von Evolution = Weltgespräch IX, Frb/B (1969), 55—74.

Cody, Aelred: A history of Old Testament **priesthood**. — R: Pont. Bibl. Institute 1969. XVIII, 216 p. = Analecta biblica XXXV.

Maier, Johann: Urim und Tummim. Recht und Bund in der Spannung zwischen Königtum und Priestertum im alten Israel. — Kairos N. F. XI, 1969, 22—38.

González Lamadrid, Antonio: Pax et bonum. "Shalom" y "tob" en relación con "berit". — EstBib XXVIII, 1969, 61—77; p. 79—96: Losada Espinosa, Joaquín: Escatología y mito.

Hennessy, J. B.: Preliminary report on a first season of excavations at **Teleilat Ghassul**. — Levant. Journal of the British School of Archaeology in Jerusalem I, 1969, 1—24; p. 25—60: Kenyon, Kathleen M.: The Middle and Late Bronze Age strata at **Megiddo**.

Horn, S. H. — Moulds, L. G.: Pottery from **Shechem**, excavated 1913 and 1914. — Andrews University Seminary studies VII, 1969, 17—46.

Schalit, Abraham: König **Herodes**. Der Mann und sein Werk. — B: de Gruyter 1969. XVI, 890 S., 8 Bildtaf., 4 Karten, 1 Stammtafel, 1 Frontispiz = Studia Judaica IV; Lw. DM 148,—.

Hruby, K.: Gesetz und Gnade in der rabbinischen Überlieferung. — Jud XXV, 1969, 30—63.

Harnisch, Wolfgang: Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im **4. Buch Esra** und in der **syr. Baruchapokalypse**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 362 S. = FRLANT XCVII; Lw. DM 48,— [Diss., Marburg]

3. Neues Testament

McConnell, Richard St(erling): Law and prophecy in **Matthew**'s gospel. The authority and use of the Old Testament in the gospel of St. Matthew. — Bas: Reinhardt in Komm. 1969. VIII, 224 p. = Theologische Dissertationen II; sfr 16,80 [Diss., Basel]

Reploh, Karl Georg: **Markus** — Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums. — (Stu:) Kath. Bibelwerk 1969. 240 S. = Stuttgarter biblische Monographien IX; kart. DM 38,— [Diss., Würzburg]

Quesnell, Quentin: The mind of Mark. Interpretation and method through the exegesis of Mark 6, 52. — R: Pont. Biblical Institute 1969. XXIV, 327 p. = Analecta biblica XXXVIII; Lire 5400 [Diss., Pont. Biblical Institute. Rome]

Lafontaine, René, SJ et Pierre Mourlon Beernaert, SJ: Essai sur la structure de Marc. 8,27—9,13. — RechScRel LVII, 1969, 543—561.

Linnemann, Eta: Der ‹wiedergefundene› Markusschluß. — ZThK LXVI, 1969, 255—287.

Schürmann, Heinz: Das **Lukasevangelium**. Teil I: Kommentar zu Kap. 1, 1—9, 50. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). XLVIII, 591 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament III, 1.

Vögtle, Anton: Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. — Bibel und Leben XI, 1970, 51—67.

Rese, Martin: Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 226 S. = Studien zum Neuen Testament I; Lw. DM 34,—. [Diss., Bonn. Überarb.]

Schnackenburg, Rudolf: Die Herkunft des **Johannes**evangeliums. — BiblZ N. F. XIV, 1970, 1—23.

Micklem, Nathanael: Behold the man. A study of the fourth gospel. — Lo: Bles 1969. 157 p.; sh 21/—.

Wilkens, Wilhelm: Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des vierten Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff. — Zü: Zwingli-Verl. (1969). 171 S. = AbhThANT LV; kart. DM 22,—.

Cadman, W. H.: The open heaven. The revelation of God in the Johannine sayings of Jesus. Ed. by G. B. Caird. — Oxf: Blackwell 1969. VIII, 220 p.; sh 40/—.

Schottroff, Luise: Johannes 4, 5—15 und die Konsequenz des johanneischen Dualismus. — ZNW LX, 1969, 199—214.

Schürmann, Heinz: Jesu letzte Weisung. Jo 19, 26—27a. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam ..., Lpz 1969, 105—123.

Bovon, François: Tradition et rédaction en **Actes** 10, 1 — 11, 18. — ThZBas XXVI, 1970, 22—45.

Borse, Udo: Die Wundmale und der Todesbescheid. — BiblZ N. F. XIV, 1970, 88—111.

Roon, Aart van: Een onderzoek naar de authenticiteit van de brief aan de **Ephesiërs**. — Delft: Meinema [1969]. XII, 368 blz.

Spicq, C., OP: Saint Paul. Les **épîtres pastorales**. Tome I—II. 4e éd. refondue. — P: Gabalda 1969. 844 p. = Etudes bibliques.

Vanhoye, A., SJ: Le Christ, grand-prêtre selon **Héb. 2, 17—18**. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 449—474.

Smith, Jerome, OP: A priest for ever. A study of typology and eschatology in Hebrews. — Lo, Sydney: Sheed & Ward (1969). 217 p.

Farmer, William R.: **Synopticon**. The verbal agreement between the Greek texts of Matthew, Mark, and Luke contextually exhibited. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. XI, 229 p.; £ 10-0-0.

Cornelius, Friedrich: Die Glaubwürdigkeit der Evangelien. Philologische Untersuchungen. — Mchn, Bas: Reinhardt 1969. 95 S.

Lührmann, Dieter: Die Redaktion der **Logienquelle**. Anhang: Zur weiteren Überlieferung der Logienquelle. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). 138 S. = WissMonANT XXXIII; Lw. DM 27,80. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Burger, Christoph: **Jesus** als **Davidssohn**. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 185 S. = FRLANT XCVIII; kart. DM 28,— [Diss., Tübingen]

Ramsey, Arthur Michael: **Doxa**. Gottes Herrlichkeit und Christi Verklärung (The glory of God and the transfiguration of Christ, dt.) — Eins: Johannes Verl. (1969). 211 S.; kart. DM 18,—.

Hasler, Victor: Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte **„Wahrlich ich sage euch"**. — Zü, Stu: Gotthelf-Verl. (1969). 207 S.; Lw. sfr 29,— [Habil.-Schrift, Bern]

Käsemann, Ernst: **Paul**inische Perspektiven. — Tü: Mohr 1969. 285 S.

Ogg, George: The chronology of the life of Paul. — Lo: Epworth Pr. 1969. XII, 207 p.; sh 63/—.

Schneider, Norbert: Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese. — Tü: Mohr 1970. 147 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XI; Lw. DM 30,— [Diss., Marburg]

McKelvey, R. J.: The new temple. The **church** in the New Testament. — (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1969. XIX, 238 p. = Oxford theological monographs; sh 42/—.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Grotz, Hans, SJ: Der wissenschaftliche Standort der Kirchengeschichte heute. — ZkTh XCII, 1970, 146—166.

Ratzinger, Joseph: Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie. — Geschichtlichkeit der Theologie, Sa/Mchn 1970, 63—81; S. 81—95: Diskussion.

Eicher, Peter: Der geschichtliche Mensch. Karl **Rahners** philosophische Reflexion zur Geschichtlichkeit. — FrbZPhTh XVI, 1969, 197—221.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt **Engelbert**. — Köln, Wien: Böhlau 1969. XII, 695 S. mit Abb., 3 Ktn-Beil. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands VI; Lw. DM 64,—.

Dörries, Hermann: Wort und Stunde. Bd II: Aufsätze zur Geschichte der Kirche im Mittelalter. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). XII, 321 S.; Lw. DM 28,—.

Vries, Wilhelm de: Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends. — Orient XXXIII, 1969, 243—244. 260—262.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Herrmann, Peter: Der **römische Kaisereid**. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 132 S. = Hypomnemata XX; brosch. DM 21,— [Habil.-Schrift, Hamburg]

Hedinger, Ulrich: Christus und die Götter Griechenlands. — EvTh XXX, 1970, 97—110.

Durand, G.-M. de: "Sa génération, qui la racontera?" **Is 53, 8b**: l'exégèse des Pères. — RScPhTh LIII, 1969, 638—657.

Sandmel, Samuel: The first christian century in Judaism and Christianity: certainties and uncertainties. — NY: Oxford Univ. Pr. 1969. XII, 241 p.; $ 6,—.

Mühlenberg, Ekkehard: Das Verständnis des **Bösen** in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht. — KerDogm XV, 1969, 226—238.

Drijvers, H. J. W.: **Edessa** und das jüdische Christentum. — VigChr XXIV, 1970, 4—33.

Mikat, Paul: Die Bedeutung der Begriffe **Stasis** und **Aponoia** für das Verständnis des **1. Clemens**briefes. — Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. (1969). 40 S. = Arbeitgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXXXV; kart. DM 6,50.

Nesbitt, John W.: A geographical and chronological guide to **Greek Saint lives**. — OrChrPer XXXV, 1969, 443—489.

Plagnieux, Jean: La doctrine mariale de saint **Irénée**. — RScRel XLIV, 1970, 179—189.

Orbe, Antonio, SJ: La revelación del **Hijo** por el Padre según san Ireneo ‹Adv. haer. IV, 6›. ‹Para la exegesis prenicena de Mt. 11, 27.› — Greg LI, 1970, 5—86.

Orbe, Antonio, SJ: Antropología de San Ireneo. — Madr: Editorial Católica 1969. 547 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXXVI.

Balz, Horst R.: Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum. — ZThK LXVI, 1969, 403—436.

Speigl, Jakob: Die Christenpolitik des **Septimius Severus**. — MüThZ XX, 1969, 181—194.

Rudolph, Kurt: **Gnosis** und **Gnostizismus**, ein Forschungsbericht. — ThRu XXXIV, 1969, 121—175. 181—231. 358—361.

Kannengiesser, Ch. — G. Madec: A propos de la thèse de Pierre Hadot sur **Porphyre** et **Victorinus**. — RevÉtAug XVI, 1970, 159—178.

Delaruelle, Eutienne: Il martirio di san **Pietro** e le chiese delle **Gallie** dalle origini all' VIII secolo. — Pietro e Paolo nel XIX centenario del martirio ..., Nap 1969, 285—316.

(Gregorius Nazianzenus) Grégoire de Nazianze: La passion du Christ (Christus patiens, griech.-franz.) Tragédie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de André Tuilier. — P: Ed. du Cerf 1969. 364 p. = Sources chrétiennes CXLIX; F 48,—.

Weijenborg, Reinoud, OFM: Is **Evagrius Ponticus** the author of the longer recension of the **Ignatian** letters? — Anton XLIV, 1969, 339—347.

Harkins, P. W.: Chrysostome's *Sermo ad neophytos*. — Studia patristica Vol. X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 112—117; p. 121—130: Lehmann, H. J.: The attribution of certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabela confirmed by the Armenian tradition; p. 131—136: Leroy, F. J., SJ: Pseudo-Chrysostomica: Jean de Jérusalem. Vers une résurrection littéraire?

(Chromatius Aquileiensis) Chromace d'Aquilée: Sermons (Sermones, latein.-franz.) Tome I: ‹Sermons 1—17A›. Introduction, texte critique, notes par Joseph Lemarié, OSB. Traduction par Henri Tardif. — P: Ed. du Cerf 1969. 282 p. = Sources chrétiennes CLIV; F 39,—.

(Sulpicius Severus) Sulpice Sévère: Vie de saint Martin. Tome II—III. Commentaire et index par Jacques Fontaine. — P: Ed. du Cerf 1968—1969; p. 357—1124 = Sources chrétiennes CXXXIV / CXXXV.

Cowdrey, H. E. J.: The dissemination of St. Augustine's doctrine of holy orders during the later patristic age. — JThSt XX, 1969, 448—481.

Madec, Goulven: Une lecture de *Confessions* VII, IX, 13—XXI, 27. — RevÉtAug XVI, 1970, 79—137.

Young, Archibald M.: Some aspects of St. Augustine's literary aesthetics, studied chiefly in *De doctrina christiana*. — HarvThR LXII, 1969, 289—299.

Hornus, Jean-Michel: Les lendemains du Concile de **Chalcédoine** dans les chrétientés d'Arménie et de Mésopotamie. — RevHistPhilRel XLIX, 1969, 359—368.

Emery, Pierre-Yves: Prêcher et écouter selon saint **Césaire d'Arles**. — VerbCar, Vol. XXIII = N° XCII, 1969, 48—77.

Fiey, J. M., OP.: Išō 'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Išō 'yaw III d'Adiabène ‹580—659›. — OrChrPer XXXV, 1969, 305—333.

Henry, Patrick: The Moechian controversy and the **Constantinopolitan Synod** of January **a. d. 809**. — JThSt XX, 1969, 495—522.

4. Mittelalter und Neuzeit

Gerz von Büren, Veronika: Geschichte des **Clarissenklosters** St. Clara in **Kleinbasel, 1266—1529**. — Bas: Reinhardt in Komm. 1969. 254 S., 2 Faks.-Taf. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte II; sfr 63,—.

Keplinger, Friedrich: Beiträge zur Geschichte der Wissenschaftspflege im Zisterzienserstift **Wilhering**. Für den Druck abgeändert. — Wien: Verl. Notring 1969. XXIII, 318 S. = Dissertationen der Universität Wien XXXVI; kart. ÖSch 132,—.

Schmieder, Siegfried: Quellen zur Geschichte des Klosters **Liesborn**. — [Liesborn: Archiv des Kreises Beckum] 1968. 148 S., S. 133—148 Abb. = Quellen zur Geschichte des Kreises Beckum II.

Olin, John C.: The **catholic reformation: Savonarola** to **Ignatius Loyola**. — NY: Harper & Row 1969. 220 p.; $ 8,50.

5. Mittelalter

Url, Eberhard: Das mittelalterliche Geschichtswerk *Casus Sancti Galli*. Eine Bestandsaufnahme. — St. Gallen: Fehr'sche Buchhandl. 1969. 79 S. 4° = Historischer Verein des Kantons St. Gallen CIX. Neujahrsblatt; sfr 9,80.

Merzbacher, Friedrich: **Römisches Recht** und **Romanistik** im Mittelalter. — HistJG LXXXIX, 1969, 1—32.

Mähl, Sibylle: Quadriga virtutum. Die **Kardinaltugenden** in der Geistesgeschichte der **Karolingerzeit**. — Köln, Wien: Böhlau 1969. X, 190 S., 5 Abb. auf Tafeln. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte IX; Lw. DM 28,—.

Erbe, Michael: Studien zur Entwicklung des **Niederkirchenwesens** in **Ostsachsen** vom **8.** bis zum **12.** Jahrhundert. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 223 S., 5 Ktn-Beil. = Studien zur Germania Sacra IX = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXI; brosch. DM 24,—. [Diss., FU Berlin]

Maß, Josef: Das Bistum **Freising** in der späten Karolingerzeit. Die Bischöfe **Anno** ‹854—875›, **Arnold** ‹875—883› und **Waldo** ‹884—906›. — Mchn: Seitz & Höfling. Abt. Verl. 1969. 241 S. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte II; brosch. DM 15,20.

Honselmann, Klemens: Der Bericht des Klerikers **Ido** von der Übertragung der Gebeine des hl. **Liborius**. — WestfZ CXIX, 1969, 189—265.

Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd III, 3: Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. — Stu: Hiersemann 1969. 460 S. mit 2 Abb.

Quiter, Eduard: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Kirchenprovinz **Magdeburg**. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechtes im **zehnten** Jh. — Pad: Bonifacius Druckerei 1969. 212 S.; DM 16,—.

Neitzert, Dieter: Wahl und Umritt **Konrads II.** — GeschWissUnt XXI, 1970, 152—177.

Delaruelle, Etienne: La culture religieuse des laïcs en **France** aux **XI**e et **XII**e siècles. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 548—581.

Meulenberg, L. F. J.: **Gregorius VII** en de bisschoppen: centralisatie van de macht? — Tijdschrift voor theologie X, 1970, 48—60; p. 60—61: Summary: Gregory VII and the bishops: centralisation of authority?

Leclercq, J.: Les lettres de **Guillaume** de **Saint-Thierry** à saint **Bernard**. — RevBén LXXIX, 1969, 375—391.

Clasen, Sophronius, OFM: Manipulierte **Franziskusforschung**? — WissWeish XXXII, 1969, 218—246.

Lexique saint **Bonaventure**. Publié sous la direction de Jaques-Guy Bougerol, OFM. — P: Ed. Franciscaines 1969. 144 p.; F 20,—.

Daniel, E. R.: Apocalyptical conversion: The Joachite alternative to the crusades. — Trad XXV, 1969, 127—154.

García y García, Antonio: El gobierno de la Iglesia universal en el concilio **IV Lateranense** de **1215**. — Annuarium historiae concilium I, 1969, 50—68.

Schreiner, Peter: Zur Geschichte **Philadelpheias** im 14. Jh. ‹**1293—1390**›. — OrChrPer XXXV, 1969, 375—431.

Schell, Rüdiger: Die Regierung des **Konstanzer** Bischofs **Heinrich III.** v. Brandis ‹**1357—1383**› unter bes. Berücks. seiner Beziehungen zur Stadt Konstanz. — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVIII, 1968, Frb/B (1969), 102—204.

Esch, Arnold: **Bonifaz IX.** und der Kirchenstaat. — Tü: Niemeyer 1969. XIV, 704 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXIX; DM 116,—.

Abramowski, Luise: Johann **Gerson**, *De consiliis evangelicis et statu perfectionis*. — Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neuk 1969, 63—78; S. 79—96: Karpp, Heinrich: Ein Bibellob aus der Basler Konzilsuniversität.

Minnich, Nelson H., SJ: Concepts of reform proposed at the **Fifth Lateran** Council. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 163—251.

6. Gesamte Neuzeit

Kohls, E(rnst) W(ilhelm): Das Bild der **Reformation** bei Wilhelm **Dilthey**, Adolf von **Harnack** und Ernst **Troeltsch**. — NZSystThRelph XI, 1969, 269—291.

Bunners, Michael: Vom Glauben der Vorfahren Thomas **Manns** in Mecklenburg. Ein Kapitel lutherischer Frömmigkeitsgeschichte. — Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag, B 1969, 227—244.

Petri, Wolfgang: Geschichte der reformierten Kirchengemeinde **Voerde**, Niederrhein. ‹Ehem. reformierte Patronatsgemeinde.› Mit 15 Textabb. u. 16 Taf. — Neustadt/Aisch: Schmidt-Degener 1968. 108 S., 8 Bl. Abb. mit Text = Beiträge zur Geschichte u. Volkskunde des Kreises Dinslaken am Niederrhein VI; Lw. DM 24,—.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Heath, Peter: English parish clergy on the eve of the reformation. — Lo: Routledge & Kegan Paul 1969. XIII, 249 p.; sh 45/—.

Chantraine, G.: **Érasme** théologien? — RHistEccl LXIV, 1969, 811—820.

Halkin, L[éon]-E[rnest]: Erasme et l'humanisme chrétien. — P: Ed. Universitaires 1969. 128 p.; F 4,95.

Ozment, Steven E.: *Homo viator*: **Luther** and late medieval theology. — HarvThR LXII, 1969, 275—287.

Lienhard, Marc: Notes sur un texte christologique du jeune Luther. — RevHistPhilRel XLIX, 1969, 331—340.

Bayer, Oswald: Promissio und Gebet nach Luthers Rogatepredigt von **1520**. — Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer... Neuk 1969, 121—139; ebd. S. 157—173: Hausamann, Susi: Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre; ebd. S. 189—211: Mehlhausen, Joachim: Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches.

Leder, Hans-Günter: Ausgleich mit dem Papst? Luthers Haltung in den Verhandlungen mit Miltitz 1520. — Stu: Calwer Verl. (1969). 67 S. = Arbeiten zur Theologie I, 38; kart. DM 7,80,—.

Jacob, Walter: Politische Führungsschicht und Reformation in **Zürich 1519—1528**. — Zü: Zwingli-Verl. (1970). 344 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte I; kart. DM 24,—.

García-Villoslada, Ricardo SJ: Raíces históricas del **luteranismo**. — Madr: La Editorial Católica 1969. VIII, 299 p. = Biblioteca de autores cristianos. Ediciones de Bolsillo VIII; pes 95,—.

McNally, Robert E., SS: Pope **Adrian VI** ‹**1522—23**› and church reform. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 253—285.

Kentmann, Kurt u. Gerhard Plath: Aus dem kirchlichen Leben der deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in **Estland** bis zur Umsiedlung im Jahre 1539. — Hannover-Döhren: v. Hirschheydt 1969. 151 S. mit Abb. u. 1 Kt.; Pp. DM 14,80.

Lindbeck, George A.: The Lutheran doctrine of the ministry: Catholic and Reformed. — ThStudies XXX, 1969, 588—612.

Llompart, Gabriel: **Gaetano** de **Thiene**. 1480—1547. Estudios sobre un reformador religioso. (Mit 14 Abb. auf 8 Taf.) — Wiesb: Steiner 1969. 324 S., 8 S. Abb. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LI; brosch. DM 20,—.

Hauswirth, René: Landgraf **Philipp** von **Hessen** und **Zwingli**. Voraussetzungen u. Geschichte der pol. Beziehungen zwischen Hessen, Straßburg, Konstanz, Ulrich von Wittenberg und reformierten Eidgenossen **1526—1531**. — Tü: Osiander ‹in Komm.›; Bas: Basileia-Verl. ‹in Komm.› 1968. 288 S. mit 1 Kt. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXV; Lw. DM 27,60.

Fraenkel, Pierre: Konrad **Lykosthenes** als Kritiker von Johannes Ecks Enchiridion anläßlich des Regensburger Religionsgespräches von **1541**. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag..., Witten 1969, 158—175.

Müller, Otfried: Bischof Julius **Pflug** von **Naumburg-Zeitz** in seinem Bemühen um die Einheit der Kirche. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg, Lpz [1968], 155—178.

Huvelin, H.: Cours sur l'histoire de l'Eglise. IX: De Luther au Concile de Trente. X: Le renouveau de la vie spirituelle au **XVII**e siècle. Edit. M.-Th. et Fr. Louis-Lefebvre. — P: Ed. Saint-Paul 1968/1969. 336 p., 292 p.; F 15,— / 15,—.

Tüchle, Hermann: Ein weiterer Zeuge des Konzilstagebuches von Joh. B. **Fickler**. — Annuarium historiae concilium I, 1969, 195—214.

8. Neuere Zeit

Zu Begriff und Problem der **Renaissance**. Hrsg. von August Buck. — Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969. VI, 426 S. = Wege der Forschung CCIV; DM 50,20.

Wicki, Josef, SJ: Liste der **Jesuiten-Indienfahrer 1541—1758**. — Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft I, 7, Mstr 1967, 252—450.

Jedin, Hubert: Das Leitbild des Priesters nach dem **Tridentinum** und dem **Vaticanum** II. — ThGl LX, 1970, 102—124.

Kusin, Eberhard, OFMCap: Die Anfänge des **Kapuziner**ordens im Erzherzogtume **Österreich** unter und ob der Enns ‹**1600—1630**›. — CollFranc XXXIX, 1969, 245—281.

Neveu, Bruno: Sebastian Joseph du Cambout de Pontchâteau ‹**1634—1690**› et ses missions à Rome, d'après sa correspondance et des documents inédits. — P: Boccard 1969. XIV, 768 p. = Ecole Française de Rome: Mélanges d'archéologie et d'histoire. Suppl. VII.

Carlini, P., OFMCap: **Francesco Maria Casini** ‹1648—1719›, un restauratore dell'oratoria italiana. — R: Istit. Storico OFMCap 1969. XXIV, 440 p., 9 tab.; Lire 4500.

Doucet, Joseph, SJ: Exégèse et prédication de **Bossuet** de **1659** à **1669**. — Les études classiques XXXVII, 1969, 351—378.

Hoffmann, Hermann: **Friedrich II** von Preußen und die Aufhebung der **Gesellschaft Jesu**. — R: Institutum historicum Soc. Jesu 1969. XII, 275 p. = Bibliotheca instituti historici SJ XXX.

Maaß, Ferdinand: Der **Frühjosephinismus**. — Wien, Mchn: Herold (1969). 125 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs VIII = Josephinische Abt. III; Lw. DM 15,80.

Soloway, R. A.: Prelates and people. Ecclesiastical social thought in **England 1783—1852**. — Lo: Routledge & Kegan Paul 1969. 464 p.

Jürgensmeier, Friedhelm: Die katholische Kirche im Spiegel der Karrikatur der deutschen satirischen Tendenzzeitschriften von 1848 bis 1900. — Trier: Neu 1969. XVIII, 265 S., 6 Bl. Abb.; kart. DM 18,50 [Diss., Univ. Gregoriana Rom]

Finsterhölzl, Johann: Ignaz von **Döllinger**. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 401 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 25,80.

Conzemius, J. V.: Lord **Acton** and the First Vatican Council. — JEcclH XX, 1969, 267—294.

Pásztor, Lajos: Il Concilio Vaticano I nel diario del cardinale Capalti. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 401—489.

Miko, Norbert: Das Ende des **Kirchenstaat**es. Bd III. — Wien, Mchn: Herold (1969). IXL, 478 S. = Veröffentlichungen des Österreichischen Kulturinstitutes in Rom III; Lw. ÖSch 790,—.

Stadelhofer, Manfred: Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum **Baden 1878—1918**. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XXIV, 429 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern B, III; Lw. DM 78,—

9. Neueste Zeit

Le **Saint Siège** et la **Guerre Mondiale**, juillet 1941 — octobre 1942. — CdV: Libr. Ed. Vaticana 1969. XXVI, 794 p. = Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale V; Lire 7500.

Fievez, M. et J. Meert: **Cardijn**. — Brux: EVO 1969. 256 p.; FB 240.

Bornewasser, Franz Rudolf: Fels im Sturm. Predigten und Hirtenworte. Hrsg. von Albert Heintz. Bd I: 1922—1939. II: 1939—1951. — Trier: Paulinus-Verl. 1969. XVII, 383 S.; X S., S. 385—619 = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XVII; Lw. DM 35,—.

Boyens, Armin: Kirchenkampf und Ökumene **1933—1939**. Darstellung und Dokumentation. Mit einem Vorwort von W. A. Visser't Hooft. — Mchn: Kaiser Verl. 1969. 488 S.; Lw. DM 36,—.

Staatliche Akten über die **Reichskonkordats**verhandlungen **1933**. Bearb. von Alfons Kupper. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XLV, 537 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern A, 2; Lw. DM 88,—.

Rüppel, Erich Günter: Die **Gemeinschaftsbewegung** im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 258 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXII; brosch. DM 26,— [Diss., Hamburg]

Maritain, Jacques: Der Bauer von der Garonne (Le paysan de la Garonne, dt.) Ein alter Laie macht sich Gedanken. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 286 S.; Lw. DM 24,—.

Delhaye, Philippe: Quelques souvenirs du concile. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 149—177.

VI. Christliche Philosophie

O'Meara, John J.: Porphyry's "Philosophy from oracles" in Eusebius's "Praeparatio evangelica" and Augustine's Dialogues of Cassiciacum. — Recherches augustiniennes VI, 1969, 103—139.

Ruether, Rosemary Radford: **Gregory** of **Nazianzus**. Rhetor and philosopher. — Oxf: Clarendon Pr. 1969. VIII, 184 p.; sh 40/—.

Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. von Werner Beierwaltes. — Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1969. XIV, 534 S. = Wege der Forschung CXCVII; Lw. DM 49,90.

Eriugena, Johannis Scottus: Periphyseon ‹De divisione naturae›. Liber primus. Ed. by I. P. Sheldon-Williams. With the collaboration of Ludwig Bieler. — Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies 1968. X, 269 p. = Scriptores latini Hiberniae VII.

Bertola, Ermenegildo: Psicologia platonico-agostiniana e psicologia aristotelico-avicenniana in una inedita trattazione sui problemi dell'anima. — Aquinas XII, 1969, 271—299.

Kohlmeier, Johann: Vita est actus primus. Ein Beitrag zur Erhellung der Geschichte der Philosophie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts anhand der Lebensmetaphysik des **Petrus Hispanus**. — FrbZPhTh XVI, 1969, 40—91. 287—320.

Ruello, Francis: La notion de vérité chez saint **Albert** le **Grand** et saint **Thomas** d'**Aquin** de 1243 à 1254. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1969. 328 p.; FB 530,—.

Kenny, Anthony: The five ways. St. Thomas Aquinas' proofs of God's existence. — Lo: Routledge & Kegan Paul (1969). 131 p. = Studies in ethics and the philosophy of religion; sh 25/—.

Macken, R.: De radicale tijdelijkheid van het schepsel volgens **Hendrik** van **Gent**. In aanhangsel: kritische uitgave van Quodl. I, q. 7—8. — Tijdschrift voor filosofie XXXI, 1969, 519—570; p. 571: Résumé: La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gent.

Prentice, Robert, OFM: The fundamental metaphysics of **Scotus** presumed by the *De primo principio*. — Anton XLIV, 1969, 40—92. 227—308.

Trapè, Girolamo, OSA: Causalità e participazione in **Egidio Romano**. — August IX, 1969, 91—117.

Schwarz, Willi: Das Problem der Seinsvermittlung bei **Nikolaus** von **Cues**. — Leid: Brill 1969. XII, 307 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie V; hfl 58,—.

Jacobi, Klaus: Die Methode der cusanischen Philosophie. — Frb/B, Mchn: Alber (1969). 344 S. = Symposion XXXI; brosch. DM 32,— [Diss., Frb/B]

McFarland, Thomas: **Coleridge** and the pantheist tradition. — Oxf: Clarendon Pr. (1969). XXI, 394 p.; sh 70/—.

Xhaufflaire, Marcel: **Feuerbach** et la théologie de la sécularisation. — P: Ed. du Cerf 1970. 397 p. = Cogitatio fidei XLV; F 39,—.

Warnach, Viktor: Personales Denken bei Ferdinand **Ebner**. — Salzburger Jahrbuch für Philosophie XII/XIII, 1968/69, 357—376.

Puntel, L. Bruno: Analogie und Geschichtlichkeit. I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit e. Vorwort von Max Müller. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. XVI, 580 S. = Philosophie in Einzeldarstellungen IV; Lw. DM 65,— [Diss., München]

Henrici, Pierre, SJ: La place de la philosophie dans l'enseignement théologique. — Greg L, 1969, 777—802; p. 802—803: Summary: The place of philosophy in theological studies.

Ogiermann, Helmut, SJ: Anthropologie und Gottesaufweis. Ein Diskussionsbeitrag. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 506—530.

Tchao, J.: Cheminement philosophique vers Dieu. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XXI, 1969, 281—309.

Talk of God. — Lo [e. a.:] Macmillan; NY: St. Martin's Pr. (1969). XXIV, 256 p. = Royal institute of philosophy lectures. Vol. II. 1967—1968; sh 63/—.

Searle, John R.: Speech acts. An essay in the philosophy of language. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. VI, 203 p.; sh 45/—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Ebeling, Gerhard: Wort und Glaube. Bd II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. — Tü: Mohr 1969. VI, 445 S.

Alfaro, Juan, SJ: El tema bíblico en la enseñanza de la teología sistemática. — Greg L, 1969, 507—541; p. 541—542: Summary: Thematic study of scripture in the teaching of systematic theology.

Rideau, Emile: Essai sur le langage de la **foi**. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 1045—1072.

Muck, Otto, SJ: Zum Problem der existentiellen Interpretation. — ZkTh XCI, 1969, 274—288.

Schiwy, Günther, SJ: **Strukturalismus** und Christentum. Eine gegenseitige Herausforderung. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 104 S.

Schillebeeckx, E., OP: Christelijk antwoord op een menselijke vraag? De oecumenische betekenis van de "correlatiemethode". — Tijdschrift voor theologie X, 1970, 1—21; p. 21—22: Summary: The experiential context of the quest for God.

Cooke, Bernard J., SJ: Beyond **trinity**. — Milw: Marquette Univ. Pr. 1969. 73 p. = The Aquinas lectures 1969; $ 2,50.

Weger, Karl-Heinz, SJ: Theologie der **Erbsünde**. Mit einem Exkurs: Erbsünde und Monogenismus von Karl Rahner. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 230 S. = Quaestiones disputatae XLIV; kart. DM 24.

Bailleux, Émile: L'universel Adam et le péché originel. — RThom, A. LXXVII = T. LXIX, 1969, 533—569.

Cordero, Jesús, OP: La naturaleza del pecado original. Ensayo de formulación teológica. — Studium IX, 1969, 197—237.

Vorgrimler, Herbert: Die Erbsünde in der katholischen Glaubenslehre. — Unheilslast und Erbschuld der Menschheit, Luz/Mchn (1969), 115—144.

Kern, Walter: Theodizee: Kosmodizee durch Christus. — Mysterium salutis III, 2, Eins/Zü/Köln (1969), 549—581.

Vergés, Salvador, SJ — José María Dalmau, SJ: Dios revelado pro Cristo. — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1969. XXIV, 560 p. = Historia salutis = Biblioteca de autores cristianos CCXCII.

Schoonenberg, Piet: Ein Gott der Menschen (Hij is een God van mensen, dt.) — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 203 S.

Boublík, Vladimír: Una mystica persona. — Div XIII, 1969, 623—653.

Hasenhüttl, Gotthold: **Charisma**. Ordnungsprinzip der Kirche. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 363 S. = Ökumenische Forschungen I, 5; Lw. DM 39,80 [Habil.-Schrift, Tübingen]

Hoefnagels, Harry: Demokratisierung der kirchlichen Autorität. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 116 S. = Theologie konkret.

Beeck, Frans Jozef, SJ: Sacraments, church order, and secular responsibility. — ThStudies XXX, 1969, 613—634.

Hamman, A., OFM: Le **baptême** et la **confirmation**. — (P:) Desclée (1969). XII, 244 p. = Le mystère chrétien; F 18,—.

Sala, G. B., SJ: Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma. — ZkTh XCII, 1970, 1—34.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Adam, Alfred: Sprache und Dogma. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte. Hrsg. von Gerhard Ruhbach. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 230 S.; Lw. DM 38,—.

Schoof, T. M. — B. A. Williams: De wisselende rol van Petrus' opvolgers. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 284—313; p. 313—314: Summary: The varying role of Peter's successors.

Stam, John E(dward): Episcopacy in the apostolic tradition of **Hippolytus**. — Bas: Reinhardt in Komm. 1969. 123 p. = Theologische Dissertationen III; sfr 12,80 [Diss., Basel]

Ganoczy, Alexandre: Ministère, épiscopat, primauté. — Istina XIX, 1969, 99—136.

Pelikan, Jaroslav: Development of christian doctrine: Some historical prolegomena. — NH: Yale Univ. Pr. 1969. XIV, 149 p.; $ 6,—.

Mortari, Luciana: Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della chiesa antica. — Firenze: Vallecchi Ed. 1969. XIII, 159 p. = Testi e ricerche di scienze religiose a cura dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna IV; Lire 3000.

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

Miquel, P.: La conscience de la grâce selon **Siméon** le **nouveau Théologien**. — Irén XLII, 1969, 314—342.

Weberberger, Richard, OSB: «Limbus puerorum». Zur Entstehung eines theologischen Begriffes. — RechThAncMéd XXXV, 1968, 83—133. 241—259.

Corti, Guglielmo: Le sette parti del magisterium divinale ac sapientiale di **Guglielmo** di **Auvergne**. — Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, R 1968, 289—307.

Stoevesandt, Hinrich: Die letzten Dinge in der Theologie **Bonaventuras**. — Zü: EVZ-Verl. (1969). XVIII, 393 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie VIII; sfr 28,— [Diss., Göttingen]

Pesch, Otto Hermann, OP: Theologie des Wortes bei **Thomas** von **Aquin**. — ZThK LXVI, 1969, 437—465.

Walgrave, J. H.: Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas -interpretatie. — EphThLov XLV, 1969, 417—431.

Theissing, Hermann: Glaube und Theologie bei Robert **Cowton**, OFM. — Mstr: Aschendorff (1970). X, 330 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters XLII, 3.

Asiain, Miguel Angel: El proceso de la justificación de la humanidad según el P. Gabriel **Vázquez** SJ. — ArchTeolGran XXXII, 1969, 5—77.

Mau, Rudolf: Der Gedanke der Heilsnotwendigkeit bei **Luther**. — B: Evang. Verlagsanstalt (1969). 206 S. = Theologische Arbeiten XXVI; DM-Ost 13,— [Habil.-Schrift, Humboldt-Univ. Berlin]

Tavard, Georges: La tradition du **XVII**e siècle en **France** et en **Angleterre**. — P: Ed. du Cerf (1969). 512 p. = Histoire des doctrines ecclésiologiques; F 45,—.

Schilling, Klaus: Die Kirchenlehre der Theologia **Wirceburgensis**. — Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1969. VIII, 172 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion u. Ökumenik. N. F. XV/XVI; brosch. DM 18,— [Diss., Würzburg]

Brandt, Wilfried: Der Heilige Geist und die Kirche bei **Schleiermacher**. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. [1969]. 364 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXV; sfr 29,— [Diss., Tübingen]

Köster, Heinrich M., SAC: Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauss. — Jungfrauengeburt gestern und heute ... = Mariologische Studien IV, Ess (1969), 35—87.

Petri, Heinrich: Der Gedanke des Fortschritts in der Theologie Hermann **Schells**. — CathMstr XXIII, 1969, 119—135.

O'Grady, Colm, MSC: The church in catholic theology: dialogue with Karl **Barth**. — Lo, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman 1969. X, 388 p.; sh 63/—.

Saraiva Martins, Josephus, CMF: De episcoporum collegialitate in II Vaticana synodo. — Claretianum IX, 1969, 7—111.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Eggenberger, Oswald: Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch. — Zü: EVZ-Verl. (1969). XII, 156 S. = Veröffentlichung der Evang. Orientierungsstelle: Kirchen, Sondergruppen, religiöse Bewegungen; geb. sfr 13,80.

Sertorius, Lili: **Orthodoxe Theologie** im **20.** Jahrhundert. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert... Bd II, Frb/Bas/Wien (1969), 154—196.

Frazee, Charles A.: The Orthodox Church and independent **Greece, 1821—1852.** — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1969. VII, 219 p.; sh 60/—.

Lehmann, Michael: Leitfaden der Ostkirchen. Das geistl. Profil der Ostchristen. — Wien: Hollinck (1969). 164 S. = Sammlung „Aus Christentum u. Kultur" II; kart. ÖSch 160,—.

Pavlowitch, Stevan K.: The Orthodox Church in **Yugoslavia**. — Eastern Church review I, 1968, 374—386; II, 1968/69, 29—35. 165—174. 275—285.

Patock, C(oelestin), OSA: Die Evolution der heutigen **russischen** Orthodoxie. — OstkSt XVIII, 1969, 188—199. 324—338; XIX, 1970, 46—62.

Reich, Jutta: Twentieth century reformation. **Fundamentalismus** nach Geschichte und Erscheinung. — Marburg/L: Elwert 1969. 328 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main III; kart. DM 16,— [Diss., Frankfurt/M]

Marty, Myron A.: Lutherans and Roman catholicism: the changing conflict. — Lo: Univ. of Notre Dame Pr. 1969. XI, 245 p.; sh 60/—.

Hoffmann, Joseph: L'approche catholique et l'approche luthérienne du thème «**Evangile** et **sacrement**». Essai de confrontation. — Oecumenica [V,] 1970, 177—209.

Schumann, Friedrich Karl: Reformatorisches und römisch-katholisches Verständnis der **Rechtfertigung**. Fragmente einer nachgelassenen Vorlesung. — B, Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1969. 76 S.

Rondet, Henri: De Vatican I à Vatican II. I: Ouverture à l'œcuménisme. II: Ouverture du monde. — P: Ed. Lethieulleux 1969. 190 p.; 188 p. = Théologie, pastorale et spiritualité XXI/XXII; je F 12,40.

Rousseau, Olivier: Les journées d'études œcuméniques de **Chevetogne ‹1942—1967›**. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 451—485.

Becker, Werner: Das erste Schema des Sekretariates für die Einheit der Christen: Das Pastoraldekret „Über den katholischen Ökumenismus von 1962". — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam..., Lpz 1969, 371—391.

Leuba, Jean-Louis: Le dynamique juridique postconciliaire de l'Eglise catholique romaine, vue dans une perspective œcuménique européenne. — Verbum caro, Vol. XXIV = N° XCII, 1969, 4—47.

Vercruysse, Joseph E., SJ: L'œcuménisme dans la formation théologique. — Greg L, 1969, 639—649; p. 650: Summary: Ecumenism in theological teaching.

Metz, Johann[es] Baptist: Reform und Gegenreformation heute. 2 Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen. (Vortrag). — (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl.; (Mchn:) Kaiser (1969). 44 S.; kart. DM 3,60.

Visser t' Hooft, W. A.: Dynamische Faktoren in der ökumenischen Situation. — OekRu XVIII, 1969, 368—379.

Michalon, Pierre: Ökumene und Einheit der Christen (Oecuménisme et unité chrétienne, dt.) — Zü: Thomas-Verl.; Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1969. 104 S.; kart. DM 12,80.

Fischer-Barnicol, Hans: Das Ende der Ökumene. Die Ausflucht vor dem Selbstverständlichen. — Zü: Verl. Die Waage (1969). 65 S. = Essenz + Evidenz; sfr 4,50.

Ökumenisches Modell **Holland**. [Mit] Beitr. von Erwin Kleine [u. a.] Red.: Johannes Strauss. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 116 S. = Forum XIII; kart. DM 7,80.

Boeckler, Richard: Grenzen der Lehraussagen im römisch-katholischen Ökumenismus. — KerDogm XV, 1969, 340—352.

VIII. Moraltheologie

Biolo, Salvino, SJ: La coscienza nel " De trinitate" di s. **Agostino**. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1969. XV, 233 p. = AnalGreg CLXXII = Ser. fac. phil.: sectio B, n. XV; Lire 2000.

Pesch, Otto Hermann: Gesetz und Evangelium. **Luthers** Lehre im Blick auf das moraltheologische Problem des ethischen Normenzerfalls. — ThQu CXLIX, 1969, 313—335.

Roy, Roger, CSSR: La coopération selon St. **Alphonse** de **Liguori**. — Studia moralia VI, 1968, 377—435.

Mager, Inge: Georg **Calixts** theologische Ethik und ihre Nachwirkungen. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 185 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XIX; kart. DM 19,80 [Diss., Göttingen]

Edmaier, Alois: Dialogische **Ethik**. Perspektiven — Prinzipien. — (Kev:) Butzon & Bercker (1969). XI, 224 S. = Eichstätter Studien. N. F. III; Lw. DM 25,—.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Grundlegung der Ethik. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 228 S.

Rotter, Hans, SJ: Tendenzen in der heutigen Moraltheologie. — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 259—268.

Coste, René: Une morale pour un monde en mutation. Préface de Léopold Sédar Senghor. — Gembloux: Duculot (1969). 216 p. = ?Reponses chrétiennes; FB 185,—.

Mieth, Dietmar: Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 72 S. = Reihe X; kart. DM 4,—.

Fletcher, Joseph: Leben ohne Moral? (Moral responsibility, dt.) Gekürzte Form. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 104 S.; kart. DM 8,80.

Fruchon, Pierre: Crise et vérité du langage éthique. — Lumière et Vie, T. XVIII = N° XCV, 1969, 31—47.

Barr, O. Sydney: The christian new morality: A biblical study of **situation ethics**. — NY: Oxford Univ. Pr. 1969. X, 118 p.; $ 4,—.

Rosso, Alberto: Istanze positive nell' etica della situazione. — Rivista di teologia morale I, 1969, 29—54.

Schüller, Bruno, SJ: Zur Problematik allgemeinverbindlicher ethischer Grundsätze. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 1—23.

Berg, Ludwig: Das theologische **Menschenbild**. Entwurf-Ethos. — Köln: Bachem (1969). 221 S.; kart. DM 16,80.

Fuchs, Josephus, SJ: De progressu humano. Considerationes morales. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 613—639.

Robert, Charles: La situation de **«conflit»**, un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui. — RScRel XLIV, 1970, 190—213.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Nell-Breuning, Oswald von: Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik. — Köln: Bachem (1970). 466 S.; kart. DM 36,—.

Giers, Joachim: Das ens sociale und das Göttliche. Das philosophisch Soziale im theologischen Urteil. — MüThZ XX, 1969, 206—220.

Manaranche, André: Y a-t-il une éthique sociale chrétienne? — P: Ed. du Seuil 1969. 256 p.; F 18,—.

Birnbaum, Norman: Sociology and religion. — Englewood Cliffs, Lo: Prentice-Hall 1969. XI, 452 p.; sh 80/—.

Robertson, Roland: The sociological interpretation of religion. — Oxf: Blackwell 1970. 256 p. = Blackwell's sociological series; sh 36/—.

Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift. Hrsg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 34 S.

Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt von Ernst Fuchs [u. a.] Hrsg. von Hans-Joachim Girock. — (Hbg:) Furche (1970). 138 S.; kart. DM 10,80.

Vogt, Theophil: Herausforderung zum Gespräch. Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen Dialog. — Zü: Zwingli (1970). 332 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich III; Lw. DM 28,—.

Kirche in der Region. Mit Beiträgen von Karl-Fritz Daiber [u. a] Hrsg. von Karl-Fritz Daiber und Werner Simpfendörfer. — Stu: Calwer (1970). 207 S. = Kirchenreform IV; kart. DM 14,—.

Sinkwitz, Peter: Gemeinde im **Dorf**. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 52 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit XLVII; kart. DM 5,40.

Ist Friede machbar? — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 139 S. = Münchener Akademie-Schriften LI; kart. DM 8,80.

Den Frieden planen. Möglichkeiten einer Friedenspolitik in Europa. Hrsg. von Heinz Theo Risse und Reinhold Lehmann. — (Mz:) Grünewald Verl.; (Mchn:) Kaiser Verl. (1969). 158 S.; kart. DM 6,80.

Der Friede im nuklearen Zeitalter. Eine Kontroverse zwischen Realisten und Utopisten. 4. Salzburger Humanistengespräch. Mit Beitr. von Hans J. Morgenthau [u. a.] Hrsg. von Oskar Schatz. — (Mchn:) Manz (1970). 278 S. = Reflexion VIII; kart. DM 15,80.

Empirische Sozialforschung 1968. Eine Dokumentation von Thomas A. Herz und Hagen Stegemann. — Mchn, B: Verl. Dokumentation 1969. 441 S.; Lw. DM 26,—.

Strunk, Gerhard: Bildung in einer dynamischen Gesellschaft. Zur Revision der **Allgemeinbildung**. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 78 S.

Ammen, Alfred: Die außerhäusliche Berufstätigkeit des **Vaters**. Eine empirische Untersuchung zur Familiensoziologie. — Stu: Enke 1970. 177 S. = Göttinger Abhandlungen zur Soziologie XVIII; kart. DM 30.

Rohde-Dachser, Christa: Struktur und Methode der **katholischen Sexualerziehung**. Dargestellt am Beispiel katholischer Kleinschriften. Ein Beitrag zur Problematik der Moraltradierung in der komplexen Gesellschaft. — Stu: Enke 1970. 151 S. = Beiträge zur Sexualforschung XLVII; kart. DM 24,—.

Oldendorff, Antoine: Sozialpsychologie im Industriebetrieb. — Köln: Bachem (1970). 242 S.; kart. DM 16,80.

Gerth, Hans — C. Wright Mills: Person und Gesellschaft. Die Psychologie sozialer Institutionen (Character and social structure, dt.) — Ffm, Bo: Athenäum 1970. 378 S.; kart. DM 19,80.

Mitbestimmung im Unternehmen. Bericht der Sachverständigenkommission. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1970. 284 S.; DM 12,—.

X. Kirchenrecht

Stürner, Wolfgang: „Salvo debito honore et reverentia". Der Königsparagraph im Papstwahldekret von **1059**. — SavZ, kan. LIV, 1968, 1—56.

Fonseca, Cosimo Damiano: I conversi nella comunità canonicali. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil 1968, 262—305.

Stevens, Gerardus Petrus: De Theodoro **Balsamone**: Analysis operum ac mentis iuridicae. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranensis 1969. XXII, 340 p. = Corona Lateranensis XVI; Lire 3400.

Kümmeringer, Hans: Es ist Sache der Kirche, »iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum«. Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I. — ThQu CXLIX, 1969, 282—296.

Mordek, Hubert: Der Codex Andegavensis Jacques Sirmonds. — Trad XXV, 1969, 485—498, 3 Abb.; S. 499—507: Hoesch, Henning: Ein Auszug aus Pseudoisidor in Ms Berlin Theol. Lat. 313; S. 508—514: Reynolds, Roger E.: The Turin collection in seven books: A Poitevin canonical collection.

Rouco Varela, Antonio M.: Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes. — AkKR CXXXVIII, 1969, 95—113.

Luther, Christian: Das kirchliche **Notrecht**, seine Theorie und seine Anwendung im Kirchenkampf **1933—1937**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 204 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte des Kirchenkampfes XXI; brosch. DM 21,— [Diss., Hamburg]

Huizing, Peter, SJ: Teologia pastorale dell'ordinamento canonico. — Greg LI, 1970, 113—128; p. 129: Summary: A pastoral theology of the canonical juridical system.

Herkel, Gerald: The sacred and profane in canon law. — Studia canonica III, 1969, 49—75.

Rietmeijer, Jan: Eine kanonistische und theologische Überlegung zur **Dispensgewalt** des **Bischofs**. — Concilium V, 1969, 616—623; S. 623—630: Řezáč, Giovanni: Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen und der Ostkirchen im allgemeinen über die Gläubigen ihres Ritus.

Denis, Jacques: L'exercise du pouvoir de dispense des évêques diocésains depuis Vatican II. — Année canonique XIII, 1969, 65—78.

Sánchez y Sánchez, Juan: Centralización y decentralización. ‹**Curia Romana** y conferencias episcopales›. — Dinámica jurídica postconciliar. Trabajos de la XII semana de derecho canónico, Salamanca 1969, 155—199.

Dammertz, Viktor, OSB: Mönchtum und apostolischer Dienst in der neueren kirchlichen Gesetzgebung. — Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1969, 397—420; S. 421—439: Socha, Hubert, SAC: Die rechtliche Bedeutung der hoheitlichen Bestätigung klösterlicher Satzungen; S. 441—455: Hofmeister, Philipp, OSB: Gib Rechenschaft von deiner Verwaltung ‹Lk 16, 2›; S. 457—472: Lefebvre, Charles: Les comptes à rendre aux ordinaires dans l'administration des biens ecclésiastiques même par les religieux; S. 473—506: Weigand, Rudolf: Überlegungen zum künftigen Recht der Säkularinstitute.

Fuertes, Josephus, CMF: Natura postulatus et novitiatus. ‹Instr. nn. 4, 5, 10, 11, 12, 13›. — Commentarium pro religiosis et missionibus, A. L = Vol. XLVIII, 1969, 56—81.

Neumann, Johannes: Möglichkeiten des kanonischen Rechts für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen. — Diakonia IV, 1969, 168—184.

Bernhard, Jean: A propos de l'**indissolubilité** du mariage chrétien. — RScRel XLIV, 1970, 49—62.

Ménard, Pierre: The invalidating force of **homosexuality**. — Studia canonica III, 1969, 5—21.

Völler, Alfred, MSC: Einheit der Kirche und Gemeinschaft des Kultes. Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen rechtlicher Gestaltung der Teilnahme katholischer Christen am nicht-katholischen christlichen Gottesdienst. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1969. XXIV, 221 S. = AnalGreg CLXXI = Ser. fac. iuris canonici: sectio B, n. XXV; Lire 3000 [Diss., Rom. Gregoriana]

Schwendenwein, Hugo: Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts. Die „Institutio sacerdotalis" in der vom II. Vatikanum geprägten Rechtslage. — Wien: Herder (1970). XXI, 256 S. = Kirche u. Recht IX; kart. DM 22,80.

Comolli, Alberto: Caratteristiche del **processo canonico**. — Apol XLII, 1969, 37—54.

Gordon, Ignatius, SJ: De nimia processum matrimonialium duratione: Factum, causae, remedia. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 491—594. 641—735.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Die Stunde der **Seelsorge**. Wege der Seelsorge am heutigen Menschen. Unter Mitarb. von Torguy Bohlin [u. a.] hrsg. von Hartmut Jetter. — Hdlb: Quelle & Meyer 1970. 102 S. = Beiträge zur praktischen Theologie IX; kart. DM 12,—.

Stollberg, Dietrich: Seelsorge praktisch. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 85 S.; kart. DM 6,80.

Dufour, Roland: Gott am Wochenende. Seelsorge in der Freizeitgesellschaft (La spiritualité du week-end, dt.) — Tr: Paulinus-Verl. 1969. 203 S.; kart. DM 15,80.

Laloux, Joseph: Seelsorge und Soziologie (Manuel d'initiation à la sociologie, dt.) — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1969). 391 S.; Lw. DM 19,—.

Klaus, Bernhard: **Massenmedien** im Dienst der Kirche. Theologie und Praxis. — B: de Gruyter 1970. VIII, 215 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXI; kart. DM 9,80.

Schneyer, Johann Baptist: Geschichte der katholischen **Predigt**. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 388 S.; Lw. DM 48,—.

Jacob, Heinrich: Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie. — Essen: Ludgerus-Verl. H. Wingen (1969). XIII, 277 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie XI; kart. DM 29,— [Diss., Innsbruck]

Möller, Christian: Von der Predigt zum Text. Hermeneutische Vorgaben der Predigt zur Auslegung von biblischen Texten. Erarbeitet u. dargestellt an der Analyse von Predigten Karl Barths, Friedrich Gogartens und Rudolf Bultmanns. — Mchn: Kaiser Verl. (1970). 199 S. = Studien zur praktischen Theologie VII; kart. DM 16,50 [Diss., Marburg]

Zöchbauer, Franz: Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien. Mit Beitr. von Fritz Fischer und Gerhard Schmid. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 198 S. = Schriften zur Katechetik XII; kart. DM 13,80.

Leppin, Eberhard: Denkmodelle des Glaubens. Überlegungen zur Arbeit an der Predigt. — ZThK LXVI, 1969, 210—244.

Jantsch, Franz: Man kann auch anders predigen ... — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 112 S.; kart. DM 9,80.

Josuttis, Manfred: Zum Problem der politischen Predigt. — EvTh XXIX, 1969, 509—523.

Christlicher Glaube in unserer Zeit. Neuer Katechismus — neue Möglichkeiten. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1969 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Franz Scheibmayr. — Donauwörth: Auer (1970). 176 S.; kart. DM 12,80.

Schilling, Hans: Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft. — Düs: Patmos-Verl. (1970). 480 S.; Lw. DM 38,—.

Feifel, Erich: Glaube und Erziehung. — Handbuch pädagogischer Grundbegriffe. Bd I, Mchn (1970), 537—598.

Nastainczyk, Wolfgang: Formalkatechetik. Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung. — Frb/B: Seelsorge Verl. (1969). 208 S.; Lw. DM 19,80.

Zum Religionsunterricht morgen. I: Perspektiven künftiger Religionspädagogik. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. — Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienst Verl. (1970). 503 S.; kart. DM 22,—.

Scholl, Norbert: Katechese vor dem Anspruch der Zukunft. Zur gegenwärtigen und künftigen religiösen Unterweisung. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 157 S. = Schriften zur Katechetik XIV.

Dreissen, Josef: Gegenwärtigkeit. Die Übersetzung des Glaubens für heute. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 159 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XXI; kart. DM 17,80.

Echarren, Ramón: Die Übermittlung des Glaubens in ihrer Bedingtheit durch die Gesellschaftsstrukturen von heute. — Concilium VI, 1970, 151—155; S. 156—162: Colomb, Joseph: Eine zeitgemäße Funktion der Katechese im Ganzen der Kirche; S. 162—166: Exeler, Adolf: Katechese und Pädagogik. Das Problem der Einheit von Glaubenserfahrung und Menschsein.

Vogt, Alfred: Neuorientierung des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen. — KatBl XCV, 1970, 145—162.

Scheele, Paul-Werner: Das Schöpfungsgeschehen als Basis der katechetischen via indirecta. — Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (Theoderich Kampmann zum 70. Geburtstag), Mchn/Pad/Wien 1969, 61—78; S. 85—103: Ulrich, Therese: Biblische Bildersprache und Verkündigung heute.

XII. Liturgik

Verheul, Ambroise, OSB: Du **sabbat** au jour du Seigneur. — QuestLitPar LI, 1970, 3—27.

Mosna, C. S.: Storia della **domenica** dalle **origini** fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1969. XL, 385 p. = Analecta Gregoriana CLXX = Ser. fac. historiae eccl.: sectio B, n. XXVIII; Lire 4000 [Diss., Rom Gregoriana]

Dufort, Jean-Marc, SJ: Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Église. — Brux, P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmin 1969. 211 p. = Studia XXIII; FB 360,—.

Gamber, Klaus: Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum. — Rgb: Pustet (1970). 209 S. = Studia patristica et liturgica III; Lw. DM 32,—.

Rasmussen, N. K.: Le «Pontifical» de **Beauvais** ‹IXeme — Xeme siècles›. — Studia patristica X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 413—418; S. 436—440: Thompson, J. D.: The ordination masses in Vat. Reg. 316.

Grégoire, Réginald, OSB: La communion des moines — prêtres à la messe d'après les coutumiers monastiques médiévaux. — SacrEr XVIII, 1967—1968, 524—549.

Cattaneo, Enrico: La partecipazione dei laici alla liturgia. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 396—423.

Gros, Miguel S.: El «**Missale parvum**» de **Vic**. — Hispania sacra XXI, 1968, Barc-Madr 1969, 313—377.

Müller, Iso, OSB: **Lektionar** und **Homiliar** im hochmittelalterlichen Brevier von **Disentis** ‹Cod. Sag. 403›. — ALW XI, 1969, 77—164.

Bernard, Madeleine: Un texte inédit: Le **confiteor lyonnais**. — EphLit LXXXIII, 1969, 459—481.

Hennig, John: Was ist eigentlich Liturgie? — Musica sacra LXXXIX, 1969, 251—255; ~ Rangordnung in der Liturgie. — HlD XXIV, 1970, 19—24; ~ Liturgische Kurzformen. — Musica sacra LXXXIX, 1969, 193—196; ~ Formen des heiligen Schweigens. — LJ XIX, 1969, 166—177; ~ Rubricarum ordinis et canonis missae concordantia verbalia. — EphLit LXXXII, 1968, 306—314; ~ Zur liturgischen Tradition der Jünglinge im Feuerofen. — HlD XXII, 1968, 151—156; ~ Personennamen im Euchologion. — ALW XI, 1969, 165—175; ~ Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum. — ALW X/2, 1968, 355—374.

Reifenberg, Hermann: Die Liturgiewissenschaft und die Liturgie der Teilkirchen. — ALW XI, 1969, 176—213.

Lengeling, Emil Joseph: Liturgie im Wandel der Gesellschaft und der Kirche. — Lebendiges Zeugnis H. 1, 1970, 5—28.

Liturgie und Gesellschaft. Hrsg. von Hans Bernhard Meyer, SJ. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1970). 132 S.; kart. DM 9,80.

Jungmann, Josef Andreas, SJ: Erneuerte Meßliturgie. Gedanken und Hinweise zum Verständnis der Liturgiereform. — Linz, Wien, Passau: Veritas-Verl. (1969). 47 S.; kart. ÖSch 9,—.

Meyer, Hans Bernhard — Julius Morel: Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform. Soziologische und pastoralliturgische Erkenntnisse aus einer Umfrage in Innsbruck. — Innsbr: Komm. Verl. der Österreich. Kommissionsbuchhandl. 1969. XII, 72 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LII = Studien u. Arbeiten der Theol. Fakultät VI.

Auf der Maur, Hansjörg: Der neue Ordo missae — Abschluß der Meßreform? — Musik und Altar XXI, 1969, 147—153; S. 153—171: Harnoncourt, Philipp: Liturgie zwischen Gesetz und freier Gestaltung.

Robeyns, A., OSB: Quelques réflexions sur le problème de la **concélebration**. — QuestLitPar L, 1969, 207—222; p. 222: Korte inhoud: Gedachten over de concelebratie.

Gantoy, Robert: Le nouveau **Rituel** du **baptême** des **enfants**: questions théologiques et pastorales. — ParLit LII, 1970, 8—28.

Gy, P.-M., OP: Le renouveau rituel romain des **funérailles**. — MaisD CI, 1970, 15—32; p. 33—38: Sicard, Damien: Le rituel des funérailles dans la tradition; p. 39—50: Benoît, Jean-Daniel: Prier pour les morts ou pour les vivants. Valeurs complémentaires de l'eucologie catholique et de l'eucologie reformée.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Labande-Mailfert, Yvonne: L'iconographie des laïcs dans la société religieuse aux **XI**e et **XII**e siècles. — I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio Mendola, 21—27 agosto 1965, Mil (1968), 488—522; p. 470—487: Hubert, Jean: La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XIe et XIIe siècles.

Straeten, Joseph van der: Vie inédite de S. **Hugues**, évêque de **Rouen**. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 215—260.

Kunze, Konrad: Studien zur Legende der heiligen **Maria Aegyptiaca** im deutschen Sprachgebiet. — (B:) Schmidt (1969). 220 S. = Philologische Studien und Quellen XLIX; kart. DM 29,—.

Haas, Alois M.: Johannes **Taulers** Lehre von der Selbsterkenntnis des Menschen. — FrbZPhTh XVI, 1969, 248—286. 350—387.

Reynolds, E. E.: The field is won: the life and death of St. Thomas **More**. — Lo: Burns & Oates 1969. XV, 396 p.; sh 50/—.

Ricard, Robert: La tradition dionysienne après saint Jean de la Croix: Luis de la **Puente**, SJ. — RAscMyst XLV, 1969, 409—424.

Dupuy, Michel: **Berulle** et le sacerdoce. Etude historique et doctrinale. Textes inédits. Préface de Jean Orcibal. — P: Lethielleux 1969. 441 p. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes VII; F 80,—.

Pognon, Edmond: Un prêtre de toujours: Marie-Joseph **Chiron** ‹1797—1852›. Fondateur de Saint-Marie de l'Assomption. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1969. 288 p. = Spiritualitas VIII; Lire 4300.

Stella, Pietro: Don **Bosco** nella storia della religiosità cattolica. Vol. I: Vita e opere. Vol. II: Mentalità religiosa e spiritualità. — Zü: Pas-Verl. 1968—1969. 301 p.; 585 p.; Lire 3000; Lire 4500.

Combes, André: Dieu pour sainte **Thérèse** de **Lisieux**. — Div XIII, 1969, 99—115.

Courtès, Joseph, PSS: La thématique du manuscrit "B" de Thérèse de Lisieux. — RAscMyst XLV, 1969, 79—91; p. 283—309: Courtès, Joseph: Essai d'analyse fonctionelle du manuscrit "B" de Thérèse de Lisieux.

Balthasar, Hans Urs von: Theologie und Spiritualität. — Greg L, 1969, 571—586; S. 587: Résumé: Théologie et spiritualité.

Cornélis, Etienne: Phénomène universel de la vie religieuse. — Lumière et Vie, T. XIX = N° XCVI, 1970, 4—24; p. 54—90: Durand, Alain, OP: Recherche sur le sens de la vie religieuse; p. 91—110: Genuyt, François-Marie, OP: Approche philosophique de la vie religieuse; p. 110—138: Sœur Marie: Rapture et communion; p. 139—151: Rondet, Michel, SJ: Signification ecclésiologique de la vie religieuse.

Puzik, Erich: Zur Spiritualität und Lebensform des Priesters in unserer Zeit. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam ..., Lpz 1969, 406—427.

Pesch, Otto Hermann: Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des **Gebet**es. — (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 108 S.; kart. DM 8,80.

Gibhard, Mark: Beten in einer Zeit des Zweifels. — Concilium VI, 1970, 77—84; S. 85—90: Peters, Jan: Die Vielgestaltigkeit des einen Gebetes.

Nossent, Georges, SJ: L'expérience chrétienne et la prière. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 977—991.

L'ermitage. Spiritualité du désert. [Par] un moin. — Genève: Martingay (1969). 288 p.; sfr 16,50.

Merton, Thomas: The climate of monastic prayer. Foreword by Douglas V. Steere. — Shannon: Irish Univ. Pr. 1969. 154 p. = Cistercian studies series I; sh 25/—.

Irle, Lothar: Heilige in Verehrung und Volkstum des **Siegerland**es. — Siegen: Siegerländer Heimatverein 1969. 120 S. mit Abb. = Siegerländer Beiträge zur Geschichte und Landeskunde XIX; kart. DM 15,—.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Hiller, Stefan: Divino sensu agnoscere. Zur Deutung des **Mosaikbodens** im Peristyl des Großen Palastes zu **Konstantinopel**. — Kairos N. F. XI, 1969, 275—305; 12 Abb.

Gamber, Klaus: Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten **Aquilejas** sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht. — Rgb: Pustet (1968). 103 S. u. 26 Abb. = Studia patristica et liturgica II; Lw. DM 16,80.

Poerck, Guy de: Le ms. Paris, B. N., lat. 1139. Étude codiologique d'un recueil factice de pièces praeliturgiques ‹XIe — XIIIe siècles›. — Scriptorium XXIII, 1969, 298—312.

Walliser, Franz: Cistercienser Buchkunst. **Heiligenkreuzer** Skriptorium in seinem ersten Jahrhundert, **1133—1230**. — Heiligenkreuz/Wien: Heiligenkreuzer Verl. 1969. 44 S., 44 Bl. Abb.; kart. ÖSch 145.

Ulbrecht-Schede, Ute: Das Andachtsbild des **kreuztragenden Christus** in der deutschen Kunst. Von den Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Eine ikonographische Untersuchung. — (Mchn:) Verl. Uni-Dr. (1968). VI, 157 S., 20 Abb.; kart. DM 14,50 [Diss., München]

Kerber, Bernhard: **Burgund** und die Entwicklung der französischen Kathedralskulptur im zwölften Jahrhundert. — Rcklgh: Bongers 1966. 106 S., 8 Bl. Abb. = Münstersche Studien zur Kunstgeschichte IV; kart. DM 24,— [Diss., Münster/Westf.]

Trathnigg, Gilbert: Kirchen, Klöster und Kapellen in **Wels**. Im Auftr. des Inst. f. Österr. Kunstforschung des Bundesdenkmalamtes. — Wien: (Inst. f. Österr. Kunstforschung des Bundesdenkmalamtes) 1968. XII, 251 Bl. 4° = Gerichtsbezirk Wels III = Archivalische Vorarbeiten zur österr. Kunsttopographie.

Berve, Maurus: Die **Armenbibel**. Herkunft, Gestalt, Typologie. Dargestellt anhand von Miniaturen aus der Handschrift Cpg 148 der Universitätsbibliothek Heidelberg. — Beuron: Beuroner Kunstverl. (1969). 102 S. = Kult und Kunst IV; Pp. DM 14,80.

Lippert, Karl-Ludwig: Giovanni Antonio **Viscardi**. 1645—1713. Studien zur Entwicklung der barocken Kirchenbaukunst in Bayern. Mit 26 Abb. auf 20 Taf. u. 11 Textabb. — Mchn: Seitz & Höfling 1969. 168 S., 11 Textabb. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte I. [Diss., München]

Kirchenbau der Gegenwart. Grenzen, Möglichkeiten u. Chancen einer Architekturaufgabe. Symposion im Schloß Neudorf/Steiermark in der Zeit vom 21. — 23. 6. 1968. Teilnehmer: Erich Bodzenta [u. a.] — Graz: Akadem. Druck- u. Verlagsanstalt 1969. 132 S., 22 S. Abb., S. 157 4° = Tradition u. moderne Gesellschaft I; kart. ÖSch 250.

Poscharsky, Peter: Ende des Kirchenbaues? — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 80 S., 20 Abb., 4 Taf. = Reihe „Lebendiges Wissen"; kart. DM 6,80.

Deluyst, Frédéric: Modern architecture and christian celebration. — Richmond: Knox Pr. (1968). 80 p., 15 fig. = Ecumenical studies in worship XVIII; $ 1,95.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Clemens-August Andreae, Innsbruck, Reithmannstr. 18; Prof. D. Carl Andresen, Göttingen, Bonhoeffer Weg 4; Doz. Dr. Wilhelm Averbeck, Osnabrück, Kleine Domsfreiheit 3; Prof. Dr. Johannes B. Bauer, Graz, Albertstr. 8; Dr. Petrus Becker OSB, Burg Dinklage, Priorat St. Scholastika; Dr. Klaus Berger, Hamburg 61, Helvetierweg 4; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstr. 12; StR. Dr. Alfons Bolley, Essen, Steeler Str. 110; Prof. Dr. Henri Cazelles PSS, Institut Catholique, 21, rue d'Assas, Paris VIe; Prof. Dr. Alois Dempf, München 27, Felix-Dahn-Str. 2a; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, München 60, Neideckstr. 45; Prof. Dr. Suso Frank OFM, Wiesbaden, Zietenring 18; Dr. Peter Freimark, Münster, Goerdelerstr. 3/65; Doz. Dr. Alexandre Ganoczy, Münster, Domplatz 8; Dr. Hilda C. Graef, Oxford, 74, St. Bernard's Road; Rektor Dirk Grothues, Münster, Antoniuskirchplatz 21; Dr. Thaddaeus Hang, Universitas, 650 Chungcheng Road, Chingmei, Taipei, Taiwan (Formosa), Republic of China; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Dr. Augustin K. Huber O. Praem., Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Str. 3; Dr. Leo Karrer, Münster, Kampstr. 12; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Dr. Jacob Kremer, Aachen, Ritter-Chorus-Str. 5; Prof. Dr. Wilhelm Pesch CSSR, Mainz, Drosselweg 3; Prof. Dr. Dr. Karl Prümm SJ, Rom, Pontificio Istituto Biblico, Piazza della Pilotta 25; Lic. theol. Klemens Richter, Münster, Marientalstr. 28; Prof. Dr. Raimund Ritter CSSR, Gars üb. Wasserburg/Inn, Kirchplatz 65; Prof. Dr. Michael Seybold, Eichstätt, Clara-Staiger-Str. 12; Oberarchivrat Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. Georg Scherer, Oberhausen, Liebknechtstr. 13; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Am Ölberg 6; Prof. Dr. Georg Teichtweier, Lengfeld üb. Würzburg, Lindleinstr. 10; Caritasdirektor Heinrich Tellen, Münster, Breul 23; Prof. Dr. Walter Warnach, Köln-Lindenthal, Sigmaringerstr. 13; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1-3; Prof. Dr. Bernhard Welte, Freiburg i. Br., Bürgerwehrstr. 32; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup üb. Münster, Von-Bodelschwingh-Straße 31 b.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
1. Schell, Katholische Dogmatik (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn)
2. Biblisch-Historisches Handwörterbuch (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.