476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1970** **66. Jahrgang**

Die biblische Deutung des Mythos.
Zur Auslegung von Gen 1—3.
Von Annemarie Ohler.

Petrusgebeine und Petrusgrab.
Über einige neuere Arbeiten zur archäologischen Streitfrage um Petrus.
Von Josef Fink.

Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II. Ed. p. Adolf Schönmetzer (Kořínek)

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Hrsg. von Karl Rahner, Adolf Darlap [u.a.]. Erster u. zweiter Bd (Hauser)

Schoch: Karl Barth. Theologie in Aktion (Brosseder)

Navakatesh: Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der südindischen Thomaschristen (Krüger)

Haule: Bantu „Witchraft" and Christian Morality (F. Rauscher)

Mbunga: Church Law and Bantu Music (Luykx)

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt u. hrsg. von der Erzabtei Beuron. I. 24,2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses.
II. 26,1 Epistulae Catholicae (Voß)

Görg: Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels (Zenger)

Vogt: Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia (van der Ploeg)

Dommershausen: Die Estherrolle (Gamberoni)

Klijn: An Introduction to the New Testament (J. Schmid)

Blank: Paulus und Jesus (Mußner)

Ruggieri: Il Figlio di Dio Davidico (Loretz)

Repo: Der „Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums (J. B. Bauer)

Frickel: Die „Apophasis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9—18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (Schenke)

Augustinus: Drei Bücher über den Glauben. Übertragen von C. J. Perl. — ders: Geist und Buchstabe. Übertragen von A. Forster (C. Mayer)

Manthey: Polnische Kirchengeschichte (Stasiewski)

Gottschalk: St. Hedwig. Herzogin von Schlesien (Wittstadt)

Lorenz: Die Kreuzherren mit dem roten Stern (Wodka †)

Schröer: Die Kirche in Westfalen vor der Reformation (Tüchle)

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, zweite Abteilung 1560—1572. Hrsg. v. d. Hist. Kommission d. Österreichischen Akad. d. Wiss. in Wien u. d. Öster. Kulturinstitut in Rom. VIII. Bd (Wittstadt)

Huber: Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des Spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens XI. (1714—1721) (Wodka †)

Huber: Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert (Wodka †)

Goldmann: Verzeichnis der Hochschulen und hochschulartigen Gebilde sowie ihrer Vorläufer und Planungen in deutsch- und gemischtsprachigen Gebieten unter besonderer Berücksichtigung ihrer (Haupt-)Matrikeln (Hegel)

Mynarek: Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung (Biser)

Casper: Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers (A.-Th. Khoury)

Mooney: Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ (Bröker)

Rensch: Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage (Bröker)

Schiffers: Fragen der Physik an die Theologie (Dolch)

Scheeben: Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Heribert Schauf (R. Schulte)

Richard von St. Victor: Über die Gewalt der Liebe. Einf. u. Übers. v. Margot Schmidt (Weilner)

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Ethica commentum et quaestiones. Tres libros priores primum edidit Wilhelmus Kübel (Ott)

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XL, pars A. (Jüssen)

Küng: Wahrhaftigkeit (Fuchs)

Schultze: Das Gottesproblem in der Osttheologie (Kallis)

Daecke: Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie (Dolch)

Häring: Das Gesetz Christi (Gründel)

Bergmann: Auf dem Wege zur Persönlichkeit (Ermecke)

Auer: Christsein im Beruf (Ermecke)

Savramis: Religionssoziologie. Eine Einführung (Helle)

Bunnik: Das Amt in der Kirche (Hasenhüttl)

Astrath: Die vita communis der Weltpriester (Kaiser)

Loew: Auf Dein Wort hin. Ein Bild des Apostels heute (Missalla)

Stachel: Der Bibelunterricht (Dreher)

Schütz: Vom Text zur Predigt (Dreher)

Preller: Geschichte der Historiographie unseres Kulturkreises (Cancik)

Theologische Bibliographie

Die biblische Deutung des Mythos

Zur Auslegung von Gen 1–3

von Annemarie Ohler.

Fragen des Schöpfungsglaubens sind in der katholischen theologischen Literatur der letzten Jahre mehrfach behandelt worden[1]. Man betont die verhältnismäßig späte Formung des atl. Schöpfungsglaubens, seine Ausgestaltung von der geschichtlichen Gotteserfahrung Israels her, den biblischen Zusammenhang der Urgeschichte mit der in Abraham beginnenden Heilsgeschichte und versucht, die theologische Bedeutsamkeit dieser exegetischen Ergebnisse herauszustellen. Die traditionelle katholische Lehre betrachtete die Schöpfung hauptsächlich von der Frage der Gotteserkenntnis her. Macht, Größe und Güte Gottes wurden an der Schöpfung aufgezeigt. Im Verhältnis zur Heilsgeschichte erschien sie fast nur als logisch notwendige Voraussetzung: Erst mußte die Welt geschaffen sein, dann konnte Gott sein Heil in ihr wirken. Die biblische Theologie dagegen sieht in der Schöpfung die erste Tat Gottes zum Heil der Menschen und der Welt. Im Durchgang durch die Geschichte dieser Theologie hebt z. B. de Haes hervor, wie sehr der soteriologische und eschatologische Sinn der Schöpfung mit dem kosmischen Sinn der Erlösung zusammengehört: Der Glaube an den Schöpfer stärkt das Vertrauen auf Gottes helfende Macht, er führt zu der Erkenntnis, daß das göttliche Heilswerk an der kleinen Schar der Erwählten Weltbedeutung hat. Im Vergleich mit der Schöpfungslehre Thomas', Bultmanns und Barths erhärtet Haible eine ähnliche These: Nach biblischer Lehre wird der Mensch schon mit der Schöpfung aufgefordert, sein Heil zu wirken. Der Mensch ist erschaffen, um Gotteswerk in seiner Arbeit fortzuführen. Diesem „Arbeitsbund" bleibt Gott selbst dem ins Unheil geratenen Menschen gegenüber treu; auch der Sünder, auf dem Gottes Fluch liegt, wirkt mit Gott zusammen, indem er Gottes Urteil vollstreckt[2].

[1] u. a. H. Haag: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre. Stuttgarter Bibelstudien 10. Stuttgart 1967 (3); P. de Haes: Die Schöpfung als Heilsmysterium. Mainz 1964; E. Haible: Schöpfung und Heil. Mainz 1964; W. Kern: Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens. In: Mysterium Salutis, Bd. II, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer. Einsiedeln 1967.

[2] Vgl. Gen 3,17f; Haible, S. 182f.

19 AUG 1971

Um eine ähnliche Zusammenschau des Schöpfungsglaubens mit dem Glauben an das Heil durch Gott bemüht sich auch eine Studie: Loretz, Oswald: Schöpfung und Mythos[3].

Die Zusammengehörigkeit von Schöpfungs- und Erwählungsglauben wurde bisher kaum an Gen 1 aufgewiesen, wo die Schöpfung Hauptthema ist. In deuterojesajanischen Hymnen und in Psalmen entdeckt z. B. G. v. Rad diese „ursprünglichste Äußerung" des Schöpfungsglaubens[4]. Gen 1 galt nur insofern als Zeugnis derselben theologischen Einordnung des Schöpfungsglaubens, als es Beginn des priesterschriftlichen Geschichtswerkes ist. L. zeigt nun, inwiefern Gen 1 in sich schon von dieser Art der Schöpfungstheologie geprägt ist.

Die Bearbeitung der Vorlage durch P. besteht seiner Ansicht nach vor allem in der Hinordnung der Schöpfung auf die Sabbatruhe Gottes. Der Sabbat ist in der Exilszeit nach der Auflösung vieler Kultformen eines der Hauptzeichen des Bundes, der Zuwendung Gottes zu Israel und Israels zu Gott. Wenn Gott den Sabbat bei der Schöpfung der Welt einrichtete, weist dieses Bundeszeichen einerseits hin auf die Weltbedeutung der Erwählung Israels, andererseits wird die Schöpfung zum ersten Machterweis des Bundesgottes; von Anfang der Welt an bereitete Jahwe diese gegenseitige Zuwendung Gottes und seines Volkes vor. (Vgl. Kap. III A, D, E)

Dieser Beitrag zur Schöpfungstheologie ist Ergebnis einer Fragestellung, die nicht unmittelbar wie die bisher genannten Untersuchungen biblische Aussagen zur Schöpfung für den heutigen Schöpfungsglauben furchtbar machen will, sondern zunächst ein Problem der Textanalyse angeht: Wie soll die moderne Exegese den Gebrauch mythischer Sprache in der Bibel beurteilen? Welchen Gebrauch macht die Bibel selbst vom Mythos?

Wie wichtig eine befriedigende Lösung dieser Frage für den heutigen Schöpfungsglauben ist, zeigt Loretz an dem doppelten Gegensatz des naturwissenschaftlichen Weltbildes zur biblischen und zur traditionell katholischen Schöpfungslehre. Die Bibel spricht vom Fall des Menschen, die Naturwissenschaft lehrt die Entstehung des Menschen im Laufe einer Entwicklung zu immer stärkerem Vernunftgebrauch. Die alte Schöpfungstheologie verstand das Paradies und den biblischen Urmenschen als historische Realitäten. Sie glaubte, nur so an der Wirklichkeit göttlichen Handels festhalten zu können, die entsprechend der christlich-platonischen Ontologie aller irdischen Wirklichkeit überlegen ist. Seit die Naturwissenschaft den ganzen Kosmos, Urzeit und Jetzt als gleiche Realitäten ansah und mit gleichen Methoden erforschte, zwang sie zu der Alternative: Aufgabe entweder der traditionellen Interpretation oder Aufgabe der Texte (Kap. I).

Am Beispiel von Gen 1–3 untersucht L. in einem Arbeitsgang zwei Fragen: die nach der Entmythologisierung des Bibeltextes in der modernen Exegese und die nach der „Entmythisierung" biblischer Vorlagen durch die Bibelautoren selbst. Wenn die entmythologisierende Auslegung sich allein am modernen Wirklichkeitsverständnis orientiert, läuft sie Gefahr, Grundzüge der biblischen Aussage zu übersehen oder zu verfälschen. L.s Weg der Auslegung bietet einen sachgerechteren Maßstab. Der entmythologisierende Exeget zieht nur die Linien weiter aus, die der biblische Autor vorzeichnete. Er vermeidet es, vorschnell Begriffe, die die heutige Theologie aus unserem naturwissenschaftlichen Weltverständnis gewann, mit biblischen Begriffen gleichzusetzen oder sie ihnen zu konfrontieren.

Beispiele dafür nennt L. in seinem Kapitel über die Gottebenbildlichkeit. Die alte Theologie neigte dazu, nur im menschlichen Geist Gottes Ebenbild zu sehen. Gen I aber sieht den ganzen Menschen als Ebenbild Gottes an: Er ist Gott nahe wie der Sohn dem Vater (Gen 5,1.3). „Gottebenbildlichkeit" bezeichnet die besondere Beziehung des Menschen zu Gott. Man kann nicht länger aus dieser Stelle Übereinstimmung herauslesen mit der naturwissenschaftlichen These, daß in der Geistbegabung das entscheidende Moment der stammesgeschichtlichen Entwicklung des Menschen liegt. Man kann ferner nicht erwarten, daß die Bibel Stellung bezieht zur Evolutionstheorie. Wenn P. von der Sabbatruhe Gottes spricht, stellt er sie nicht in Gegensatz zu einer weiteren Entwicklung der Schöpfung, sondern versteht sie als Bild der ständigen Zuwendung Gottes zu seinem Volk (Kap. III D).

Die von L. erprobte Methode der Entmythologisierung, die auf den vorgängigen biblischen Prozeß der Entmythisierung zurückgreift, ist aus verschiedenen Gründen schwierig zu handhaben. Sie verlangt vom Exegeten zunächst eine sorgfältige Trennung der Vorlage und ihrer entmythisierenden Bearbeitung – evtl. sogar die Unterscheidung mehrerer Stufen von Vorlagen und Bearbeitungen. Der Exeget muß zweitens die Besonderheiten der jeweiligen biblischen Mythenbearbeitung möglichst differenziert erfassen. Jeder Fehler müßte vergröbert werden, wenn die Auslegung auf den Wegen des biblischen Autors weitergeht. Vor allem muß er die Eigenart des Mythos, der mythischen Sprache, des mythischen Denkens genau umschreiben. Nur dann kann er Teile oder Schichten seines Textes dem Mythos zuordnen und aufzeigen, worin der Text den Mythos überwindet.

Gerade diese wichtigste Aufgabe aber wird ihm dadurch erschwert, daß die heutige Exegese weit von einem übereinstimmenden Verständnis des Begriffes Mythos entfernt ist. Die ältere Auffassung, die in den Mythen nichts als „Göttergeschichten" sah, konnte den Mythos leicht als überholt abtun. Die Offenbarung von dem einen Gott hatte damit nichts gemeinsam. Das wurde anders, als man nach der Denkart und Sprechweise der Mythen fragte. In den kultischen Riten ständig wiederholt, bewährte sich der Mythos als lebenspendendes Wort: Er erklärte den Ursprung aller Dinge aus dem Handeln der Götter und sicherte zugleich den weiteren Bestand. Die Götter bewirken alles Geschehen und verwirklichen sich damit selbst; sie sind Teil der Welt. – Man glaubte, in biblischen Texten verwandte Züge zu entdecken. Auf die Frage nach dem Zusammenhang von Bibel und Mythos antwortet Bultmann: Jede biblische Aussage, die von Gottes Wirken als einem weltlichen und historischen Geschehen spricht, ist von der überholten mythischen Denkweise geprägt; ihre Botschaft kann nur gehört werden, wenn sie entmythologisiert, d. h. auf die Glaubensentscheidung des einzelnen im gegenwärtigen Augenblick hin ausgelegt wird.

Den Standpunkt L. in dieser Frage erfährt der Leser nur aus der Art, wie L. die Texte auslegt. Gen 1—3 ist seiner Ansicht nach stark vom Mythos beeinflußt. Diese Kapitel sprechen die „mythische Sprache" (11); die Vorlage des priesterschriftlichen Bearbeiters von Gen 1 war ein „Mythos" (65); zu diesem Mythos gehört die Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (66); aber auch die Deutung dieses Bildes als „Gabe der Sohnschaft / Freundschaft von seiten Gottes an den Menschen" muß man nach Loretz' Meinung zu diesem Mythos rechnen (67).

Nach L. hat die „Vorlage" von Gen 1 etwa folgendermaßen ausgesehen: Das Siebentageschema ist einem Siebenwerkeschema übergestülpt worden, in dem von der Erschaffung der Gestirne noch keine Rede war (59f); die Schöpfung wurde einem oder dem obersten Gott aus der Götterversammlung zugeschrieben (65); der theologisch bedeutsame Terminus br' fehlte; im übrigen glich die „Vorlage" wohl dem jetzigen Text.

Für diese Schicht des Textes, die L. „Vorlage" nennt und als „Mythos" kennzeichnet, lassen sich Parallelen in den uns bekannten heidnischen Texten finden – aber die Fundorte liegen z. T. weit auseinander: Das Motiv der Götterberatung vor der Erschaffung des Menschen findet sich z. B. in der VI. Tafel von Enuma eliš, die reihende Aufzählung der in der Welt vorhandenen Dinge hat Parallelen in Texten der ägyptischen Listenwissenschaft. Dagegen fehlt uns ein Text, der mit der gesamten Schilderung des Ablaufs der Schöpfung in der „Vorlage" vergleichbar wäre. Ihre Aussagen stehen sogar in Widerspruch zu uns bekannten Motiven heidnischer Schöpfungsmythen. Den auffälligsten Gegensatz darf man darin sehen, daß Gen 1 nicht über den Schöpfergott hinaus zurückfragt; Gott handelt von Anfang der Schöpfung an, während sonst die Schöpfungsgeschichte zugleich Entstehungsgeschichte der Götter ist.

L. kann also die Vorlage" nicht deswegen „Mythos" nennen, weil sie ein Stück aus den Göttererzählungen der mythischen Religionen ist, die wir aus Israels Umwelt kennen. Er muß das Recht, sie so zu bezeichnen, aus der Denk- und Redeweise dieses Textes ableiten. Worin er die charakteristischen Merkmale des mythischen Denkens sieht, läßt sich daran ablesen, daß er vom „Mythos" der Gottebenbildlichkeit spricht. Für das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen läßt sich in den uns bekannten Texten des alten Orients keine genaue Parallele finden. Eher könnte man von einem Gegensatz sprechen. In Enuma eliš formt Marduk die Menschen aus dem Blut des aufrührerischen Gottes Kingu. Nach einem anderen babylonischen Text werden die ersten Menschen aus dem Blut eigens getöteter untergeordneter Gottheiten geschaffen und erhalten darum vor ihren Namen das Determinativ für „Gottheit"[5]. Die heidnischen Mythen sehen den Zusammenhang von Göttern und Menschen im greifbaren, körperlichen Bereich; ein Teil des Gottes wird Bestandteil des Menschen. Demgegenüber sucht die Aussage von der „Ebenbildlichkeit/Ähnlichkeit" den Zusammenhang von Gott und Mensch im Bereich des Vorstellbaren. L. warnt vor einer spiritualisierenden Deutung; die Worte slm und dmwt weisen darauf hin, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner

[3] (Stuttgarter Bibelstudien 32) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1968. 149 S.; kart. DM 8,80.

[4] G. v. Rad: Das theologische Problem des atl. Schöpfungsglaubens. (In: Gesammelte Studien zum AT München 1961) S. 143.

[5] Heidel: Babylonian Genesis, S. 68f.

sichtbaren Gestalt liegt – und nicht in seiner Geistigkeit (67) oder seiner Herrscherstellung in der Welt (92). Doch sollte dabei nicht übersehen werden, wie weit Gen 1,26 von der Behauptung eines direkten Zusammenhangs zwischen Gott und Mensch entfernt ist. Der Vers spricht in dem von Ez 1 und 10 her bekannten Stil vorsichtiger Doppelung; zwei Begriffe werden nebeneinander gestellt, um zu zeigen, daß keiner genau zutrifft. Das Wort dmwt benutzt Ezechiel um darzustellen, daß er seine Vision nur ungefähr wiedergeben kann. L. zieht diese Parallele zum Wortgebrauch von Gen 1,26 nicht heran, sondern mit Gunkel Gen 5,1–3. Er findet in diesen Versen ein Stützargument für seine Deutung der Gottebenbildlichkeit auf die gesamte Gestalt des Menschen: Adams Sohn ist Ebenbild des Vaters. L. versucht aber keineswegs, die in manchen heidnischen Mythen belegbare Vorstellung von der physischen Gottessohnschaft des Menschen auch in die Aussage von der Gottebenbildlichkeit zu legen. Verwandter und Sohn der Gottheit kann der Mensch nur in bildlichem Sinne genannt werden; Sohnschaft / Freundschaft sind dem Menschen nicht von Natur zu eigen, sondern von Gott geschenkt.

Auch nach L.s Auslegung behauptet der Text nicht, daß im Menschen, dem Ebenbild Gottes, ein Teil Gottes in die Welt einginge. Er versucht vielmehr, zugleich mit dem Zusammenhang den grundlegenden Unterschied zwischen Gott und Mensch festzuhalten, indem er darauf aufmerksam macht, daß seine Aussagen nicht genau zutreffen können. Trotzdem spricht L. vom „Mythos" der Gottebenbildlichkeit. Mythisches Denken liegt also für ihn schon dann vor, wenn in menschlichen Kategorien über Gott gesprochen wird. In welche Schwierigkeiten dieses – von L. nicht ausdrücklich definierte – Verständnis des Mythos bringt, zeigt sich in L. Buch selbst. Es ist von dieser Voraussetzung aus kaum möglich zu zeigen, wieso der priesterschriftliche Autor über seine Vorlage hinausging, wenn er die Schöpfung vom Sabbat her deutete. Wird in der Aussage von der Gottebenbildlichkeit eine im menschlichen Bereich gewonnene Anschauung benutzt, um das Verhältnis von Gott und Mensch darzustellen, so geschieht in der Aussage von der Sabbatruhe Gottes nichts anderes.

Mit der Frage, wie „Mythos" in L.s Buch verstanden wird, ist die andere nach der Trennung von Vorlage und Bearbeitung eng verknüpft. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß schon die von L. angenommene „Vorlage" israelitische Bearbeitung erfahren hat: Gott handelt von Anfang an, ohne daß nach seinem Ursprung gefragt wird; bei der Darstellung des Zusammenhangs von Gott und Mensch hält der Text an der unüberschreitbaren Grenze zwischen beiden fest; bei der Übernahme einzelner Mythenfragmente fühlt er sich nicht an den Sinnzusammenhang eines bestimmten Mythos gebunden. Hinzufügen müßte man wohl vor allem die Vorstellung von der Wortschöpfung. Der Mythos von der Schöpfung gibt dem Menschen ein Werkzeug in die Hand, den Bestand der Welt zu sichern. Wenn aber nur Gottes freies Wort das Band zwischen Schöpfer und Schöpfung ist, kann der Mensch Gott nicht in seine Verfügungsgewalt bekommen. Dieser biblische Gedanke ist weit entfernt von dem in diesem Zusammenhang oft angeführten Bericht von Marduks Zauberkunststück, der ein Ding auf ein Wort hin verschwinden und wieder entstehen läßt. L. müßte diese Gegebenheiten auch P. zuschreiben oder seine „Vorlage" als eine bereits entmythisierende Bearbeitung anderer Vorlagen verstehen.

Bisher habe ich darzustellen versucht, wie L. „Mythos" versteht, und wie seine Abgrenzung von Vorlage und biblischer Bearbeitung zu beurteilen ist. Es bleibt noch zu fragen, worin er die jeweilige Eigenart der Mythenbearbeitung sieht. – In scharf differenzierender Textanalyse findet L. verschiedene Formen der Bearbeitung, die sich letztlich darauf zurückführen lassen, daß Israel den Mythos von seinem geschichtlichen Gottesglauben aus beurteilt.

Am Beispiel des schwierigen Textes von Gen 6,1ff führt L. in seine Methode der Entmythologisierung ein. Bedeutet geschlechtlicher Verkehr der Menschen mit Göttern im mythischen Denken der heidnischen Umgebung Israels eine Steigerung der Fruchtbarkeit, so kann Israel darin nach seiner geschichtlichen religiösen Erfahrung nur eine Schuld der Menschen sehen. Diese Umdeutung wird ohne Rücksicht darauf vorgenommen, daß die Logik der Erzählung leidet: Die „Gottessöhne" wählen sich menschliche Frauen, aber die Strafe trifft die Menschen allein (Kap. II). Durch die geschichtliche Gotteserfahrung ist auch der Schöpfungsglaube Israels geprägt und von jedem mythischen Schöpfungsverständnis unterschieden: Der Schöpfer der Welt ist der Bundesgott Israels, dessen Bundeszeichen der von der Exilsgemeinde gefeierte Sabbat ist (Kap. III A 2b). Ein weiteres Beispiel eigenartiger Mythenbearbeitung zeigt Gen 1,26: Im Mythos konnten Mann und Frau Ebenbildlichkeit mit der Gestalt der Götter und Göttinnen besitzen — in Gen 1 wird das Mythenfragment aus diesem sinnvollen Zusammenhang gelöst, da der eine Gott als Schöpfer an die Stelle der Göttergemeinschaft tritt. Doch das Fragment behält noch soviel von seinem alten Sinn, daß es die gleichwertige Beziehung von Mann und Frau zu Gott darstellt (87f).

L.s Untersuchung macht also deutlich, daß eine große Rolle bei der biblischen Entmythisierung das Herausbrechen von Mythenfragmenten aus einem ursprünglich sinnvollen Ganzen spielt. Der logische Zusammenhang der mythischen Vorlage wie der biblischen Textstelle muß gegenüber der Wahrheit des Glaubens zurücktreten. Diese Beobachtung von L. ließe sich noch an anderen Beispielen erhärten, etwa an dem plötzlichen Mehrzahlgebrauch von Gen 1,26: Innerhalb des Berichtes vom Wirken des einen Schöpfers wird das Mythenfragment von der Götterberatung beibehalten, um damit die Aussage von der Gottebenbildlichkeit noch stärker von jedem Gedanken einer unmittelbaren Einheit von Gott und Mensch zu reinigen – nicht Gott, den göttlichen Wesen ist der Mensch ähnlich.

Ein weiteres Beispiel einer derartigen Behandlung des Mythos sehe ich in Gen 1,1f. L. schließt sich bei der Deutung dieser Verse der exegetischen Richtung an, die Gen 1,1 als untergeordneten Satz versteht. Ein Argument für die Relativierung von Gen 1,1 liefert ihm die Auffassung Israels von der Gegnerschaft Gottes zum Chaos. Zu dieser Überzeugung stünde es im Widerspruch, wenn Gottes Schöpfertat (Gen 1,1) auch das Chaos (Gen 1,2) umfaßte. Doch wie an anderen Stellen so ist auch hier bei der Übernahme eines Mythenfragmentes der logische Fortgang des Textes gestört. An dieser Stelle äußert sich in dieser Unebenheit des Textablaufs die Anstrengung Israels, die Weltüberlegenheit des Schöpfers entgegen dem Mythos festzuhalten. Der Autor will darstellen, daß alles von Gott abhängig ist. Er sucht den Ausgangspunkt von Gottes schöpferischem Handeln vor allem, was ihm in der Welt vertraut ist. Dazu denkt er sich aus der Welt alles fort, was ihr Ordnung und Sinn gibt — und stößt damit auf die im Mythos bereitgehaltene Vorstellung vom Chaos.

L. geht es bei der Entscheidung der syntaktischen Frage nach Unter- oder Nebenordnung von Gen 1,1 vor allem um das Problem der biblischen Begründung der *creatio ex nihilo*. Die relative Übersetzung von Gen 1,1 macht einen Zusammenhang von *creatio ex nihilo* und Bibeltext von vornherein unmöglich. Es ist L. darin voll zuzustimmen, daß das biblische Denken die Frage nach dem Sein und dem Nichts nicht stellen konnte. Doch führt er selbst Gunkels Meinung an, nach der auch bei einer absoluten Übersetzung die „Erschaffung von Himmel und Erde" nicht die Erschaffung des Chaos umfassen kann (Kap. III B) L. hält die syntaktische Unterordnung von Gen 1,1 vor allem deswegen für sinngemäßer, weil der ganze Text 1,1—2,4a den Schöpfer als den Ordner des Chaos schildert — ebesno werde er schon im ersten Satz, Gen 1,1f, vorgestellt. L. sieht diesen Text im Zusammenhang mit biblischen Parallelstellen, in denen Jahwe als Sieger über das Chaos erscheint (84f). Doch vom Bilde des kämpfenden Schöpfergottes ist in Gen 1 nichts übrig; Jahwe erscheint vielmehr als der weise Baumeister und Ordner der Welt; das Chaos hat in Gen 1,2 nicht die Züge eines persönlichen Feindes Gottes, es ist vielmehr der Zustand, der vor Gottes ordnendem Eingriff herrscht. Vom Mythos des Drachenkampfes hat sich diese Abstraktion weit entfernt. Das Chaos soll nicht einmal als der überwundene Feind Gottes neben Gott selbst Einfluß auf die Schöpfung haben. Freilich gelingt es dem Autor noch nicht, das Chaos ganz auszuschalten. Doch will er es nicht, wie es im Mythos geschieht, an erster Stelle nennen. Das Erste ist die allumfassende Macht des Schöpfers. Um dieser Wahrheit willen nimmt der Autor die Unebenheit des Textes in Kauf, der zuerst von der Erschaffung der geordneten Welt spricht und dann auf den Zustand des Chaos zurückgreift. Die Unterordnung von Gen 1,1 würde diese logische Ungenauigkeit zwar glätten, gäbe aber dem Glauben von der mächtigen Schöpferkraft Gottes nicht das ihm zukommende Gewicht.

Bei diesem Schritt seiner Untersuchung hat L. eine bisher noch nicht besprochene Methode angewandt: Im Vergleich mit ähnlichen atl. Mythenfragmenten sollte der Sinn der Vorlage genauer umgrenzt werden: Ein solcher Vergleich erlaubt, Zusammenhänge der mythischen Vorlage zu erkennen, die durch die biblische Bearbeitung zerrissen werden. Doch über der Ähnlichkeit des mythischen Bildes hat L. die Unterschiede der Bearbeitung vernachlässigt. Die Methode innerbiblischen Vergleichs von Mythenfragmenten ist mit doppelter Vorsicht zu üben. Einerseits besteht die Gefahr, die verschiedene Verwendung des gleichen mythischen Stoffes zu übersehen. Andererseits können verwandte mythische Motive vorschnell gleichgesetzt werden. Dieser zweiten Gefahr ist L. bei seiner Auslegung von Gen 2–3 erlegen – die kürzer und weniger eingehend ist als die von Gen 1. Er nennt u. a. Ez 28 als biblische Parallele zum jahwistischen Bericht. Die Bildelemente dieser Texte stimmen nicht überein: Ez 28,1–10 liegt der Mythos vom weisen Gott der Wassertiefe zugrunde, Ez 28,11–19 eine mythische Erzäh-

lung des Sturzes vom Gottesberg, Gen 2–3 der Bericht von der Vertreibung aus dem Garten. Bevor man den einen Text zur Erklärung des anderen heranzieht, müßte man darum sorgfältig Zusammenhänge und Verschiedenheiten untersuchen.

Am Beispiel der Auslegung von Gen 1–3 demonstriert L. Methoden exegetischen Umgangs mit dem Mythos in der Bibel. Als ertragreich erweist sich vor allem sein Weg, zunächst die Überwindung des Mythos durch den biblischen Autor genau zu erfassen und dieses Ergebnis erst mit dem unmythischen Denken unserer Zeit zu konfrontieren. Angesichts der allgemeinen Unsicherheit bei der Umschreibung des Mythosbegriffes wäre es aber vielleicht zu überlegen, anders als L. den einfachsten, nur handwerklichen Weg zu gehen: „Mythos" sollten zunächst nur die Göttererzählungen der heidnischen Religionen in Israels Umwelt genannt werden. Im Vergleich mit diesen Texten läßt sich einigermaßen sicher feststellen, welche Fragmente des „Mythos" die Bibel enthält. Es ist ein fester Vergleichspunkt gegeben, von dem aus man ermessen kann, worin die Bibel den Mythos überwindet. Erst dann kann man vorsichtig aus der Denk- und Redeweise biblischer Texte darauf schließen, daß vielleicht uns nicht überlieferte Mythen zugrundeliegen.

L.s Studie zeigt eindringlich, wie der geschichtliche Gottesglaube Israels mit dem Mythos umging. Die biblischen Autoren halten dem Mythos nicht die bessere Kenntnis der Wahrheit entgegen – dazu neigt vielmehr der heutige Betrachter des Mythos – sie beurteilen ihn von einer anderen geschichtlichen Erfahrung aus. Sie brauchen sich darum nicht gegen die mythologische Rede- und Vorstellungsweise zu sträuben, sondern können sie frei benutzen, um ihre andersartige Gotteserfahrung darzustellen. Da die Bibel die Wahrheit, die sie verkündet, nicht loslöst aus der geschichtlichen religiösen Erfahrung Israels, kann ihre Wahrheit auch nicht von einem Standpunkt außerhalb der geschichtlichen Erfahrung bewiesen oder bestritten werden. Der biblische Schöpfungsglaube behauptet nicht, die richtige Vorstellung vom Aufbau der Welt zu haben, sondern die feste Überzeugung von der alles umgreifenden Treue Gottes. Darum erklärt Loretz, daß sich die Wahrheit von Gen 1 erst dann erweisen wird, wenn wir diese absolute Treue Gottes an uns erfahren (Kap. III F).

Petrusgebeine und Petrusgrab

Über einige neuere Arbeiten zur archäologischen Streitfrage um Petrus

Von Josef Fink

Als die 1940–49 erfolgten Ausgrabungen unter St. Peter in Rom, die in den *Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano I und II (1951)* dokumentarisch niedergelegt sind, trotz aller Bemühung im ersten Anlauf kein unwidersprochen anerkanntes Petrusgrab nachweisen konnten (s. die zahlreichen kritischen Würdigungen, darunter diejenige in dieser Zeitschrift 50,1954, 81ff), warf sich seit 1953 die archäologische Petrusforschung auf Knochen mit solchem Eifer, als laute die Heilsbedingung: Suchet zuerst Knochen.

Die Arbeiten von Margherita Guarducci sind für diese zweite Phase der Untersuchungen bestimmend geworden. Es handelt sich in erster Linie um ihr 1965 erschienenes Buch *Le Reliquie di Pietro sotto la Confessione della basilica vaticana,* das 1967 auch in deutscher Sprache, von Wolfgang Habbel übersetzt und mit einer Reihe eigener Anmerkungen versehen, unter dem Titel „Hier ist Petrus" erschien. Hinzu kommen Aufsätze derselben Verfasserin in Archeologia Classica 19,1967 und 20,1968 sowie in La Parola del Passato 119,1968.

Neben der Frage der Gebeine ist aber auch die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der *Esplorazioni* weitergeführt worden. Sie hat ihren vorläufigen Abschluß gefunden in einem ausführlichen, mehr als 70 Seiten umfassenden archäologischen Kapitel eines Buches, das Daniel Wm. O'Connor 1969 unter dem Titel „Peter in Rome. The literary, liturgical and archeological evidence" veröffentlicht hat[1]. Da Gebeinsbestimmung und Grabsuche letztlich zusammenhängen, besitzen beide Bemühungen zweifellos gegenseitige Wichtigkeit. Unter diesem Gesichtspunkt seien hier einige Bemerkungen mitgeteilt.

Die Suche nach dem Petrusgrab schließt das Problem der Apostelverehrung an der *Via Appia (S. Sebastiano)* ein. D. O'Connor beginnt mit der Darstellung dieses Komplexes (s. 135ff). (135 Anm. 1 ist die Kirchengeschichte des Sokrates Scholasticus falsch zitiert; statt MPL muß es MPG [= Migne, PG] heißen.) Der Nachweis eines Apostelkultes *ad (in) Catacumbas* vor dem Bau der Triklia ist nicht zu erbringen. Älteste Gräber im Terrain unterhalb und Mausoleen aus dem 2. und noch dem 3. Jahrhundert werden eingeebnet, als die Triklia entsteht, jenes Refrigerium mit den Kritzelinschriften an Petrus und Paulus. Die Tradition bricht ab, etwas Neues beginnt.

Die archäologische Tatsache des Vorhandenseins der von Christen besuchten Triklia wird durch die sichere Nachricht des Chronographen von 354 ergänzt, wonach am 29. Juni 258 eine Petrusfeier *in Catacumbas* (d. i. die Stelle der heutigen Kirche S. Sebastiano) stattfand. Man fragt in solchem Fall nach dem Grab. Die Translationstheorie hat in dieser Frage ihren Ursprung. Sie ist durch die Ausgrabungen unter St. Peter am Vatikan erledigt. Denn geschweige daß dort kein sicheres Grab gefunden wurde, irgendeinen Hinweis auf vorübergehende Abwesenheit von Gebeinen gibt es in der immerhin seit dem 2. Jahrhundert anerkanntermaßen monumental nachweisbaren Petrusgrabverehrung am Vatikan nicht.

Unter den vielen Theorien zum Problem der Apostelverehrung *ad Catacumbas* scheint mir diejenige von L. K. Mohlberg *(Colligere Fragmenta.* Festschrift Alban Dold [1952] 52ff) nach wie vor etwas Richtiges zu treffen. Mohlberg denkt an eine Stätte der Apostelverehrung, die im Kreis von Häretikern als Konkurrenzplatz zur Verehrungsstätte der orthodoxen Gemeinde sich bildete. Der Zusammenhang mit den Novatianern und Novatians Begräbnistag am 29. Juni, den Mohlberg annimmt, ist von H. J. Vogt, *Coetus Sanctorum.* Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (1968) 196ff sachlich kritisiert worden. (P. Testinis Entgegnung zu Mohlberg ist hinsichtlich der von ihm in seinem Buch *Archeologia Cristiana* [1958] 226f aufgestellten antinovatianischen Kriterien nicht stichhaltig.) Trotz Vogts berechtigter Kritik an Mohlberg bleibt das Datum 29. Juni doch eine wichtige Spur als Kristallisationspunkt von Festen und dies um so mehr, als das Martyrium des heiligen Petrus in Wirklichkeit, wie M. Guarducci (La Parola del Passato 119,1968, 81ff) nachweist, in die späten Julitage fällt, sofern bei der herkömmlichen Überlieferung vom Petrusmartyrium solcher Nachfrage überhaupt Bedeutung zukommt.

Der 29. Juni ist im Bereich von S. Sebastiano kein unbekanntes Datum. Hier ist die Entstehung der konstantinischen Apostelbasilika ins Auge zu fassen. Wieder geschieht ein Bruch der Tradition. Die Triklia wird eingeebnet. Gewiß, sie ist ein Erfrischungsraum, kein Kultort. Aber um so dringlicher stellt sich die Frage nach dem Kult-Ursprung, der den Kirchenbau veranlaßt und in dessen Entfaltung auch die jetzt aufgegebene Triklia entstanden war. O'Connor kommt auf die *Platonia* zu sprechen, jenen kapellenartigen Mausoleumsbau, der sich im Südwesten unmittelbar an die Kirche anlehnt. Er datiert die *Platonia* wie A. von Gerkan (in H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom[2] [1927] 286.293) spät. Daß dies sicher sei, kann ich nicht gelten lassen. Die bisher bekannten Beobachtungen zu diesem Bauwerk (nach Grabungen von A. de Waal gegen Ende des vorigen Jahrhunderts: Röm. Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 9,1895, 111ff) sind unzureichend. Das Denkmal bedürfte dringend einer umfassenden, genauen Untersuchung. Aus der späteren Geschichte der *Platonia,* in der innen ein sarkophag- oder ziboriumähnlicher eckiger Hohlkörper errichtet ist, vielleicht eine Art Kenotaph (vgl. die Kenotaphe in der Apostelkirche in Konstantinopel), ist bekannt, daß hier hernach der legendäre Märtyrerbischof Quirinus aus Pannonien verehrt wurde. Dessen Namensgleichheit mit Romulus' Synonym Quirinus und des Quirinus Festtag (laut römischem Festkalender) am 29. Juni sind zweifellos bemerkenswerte Zusammenhänge. Siehe hierzu C. Erbes, Die Todestage der Apostel Petrus und Paulus und ihre römischen Denkmäler (1899) 39f; Mohlberg 65; zugleich kritisch Th. Klauser, Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabun-

[1] New York und London: Columbia University Press 1969. XIV, 242 S.; Ln sh 180.

gen unter der Peterskirche (1956) 76f. Daß, wie Klauser sagt, der 29. Juni nach dem Brand des Quirinustempels 49 v. Chr. in Rom keine Rolle mehr spielte, stimmt nicht, das Gegenteil ist der Fall, s. C. Koch, Paulys Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft 47. Hbd (1963) 1316f (dort 1317 durch Druckfehler Juli statt Juni). So ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß eine römische Romulus-(Stadtgründer-)Tradition *ad Catacumbas*, mit der *Platonia* verknüpft, Umwandlung in Petruskult erfahren haben kann. Hätte man hier wenigstens eine sicher erkannte Romuluskultstätte (die römischen Quirinus-Kultstätten befanden sich auf dem Quirinal, s. Koch a.O. 1306, *ossa Quirini* wurden auf dem Forum verehrt, vgl. Horaz, Epoden 16,13), so gewänne die Vermutung an Kraft. Jeder Versuch einer Antwort wirft eine neue Frage auf. Dennoch bleibt die Frage nach dem Grund des Datenzusammenhangs eine primäre Frage. Und unter den Antworten zum Thema *ad Catacumbas* bleibt diese gültig: daß aus der Suche nach dem wirklichen Petrusgrab der Komplex S. Sebastiano ausscheiden darf. Wenn gleichwohl dort im 3. Jh. die erste liturgische Petrusverehrung nachweisbar ist, so ist die damals auch in Rom sich durchsetzende grabgebundene Märtyrerverehrung mehr als Glaubensmotiv denn als archäologische Gewißheit wirksam, und hüben (an der Via Appia) wie drüben (am Vatikan) konnte sie an Denkmäler und Traditionen, aber an kein unbezweifelbar identifiziertes Grab anschließen. (Diese Frage konnte ich gewinnreich mit P. Suso Frank, Mainz, diskutieren.) Daß für die erstarkenden Gemeinden im wirklichen oder vermeintlichen Besitz öffentlich verehrter Märtyrer-(Apostel-)Gräber ein besonderer Rang lag, ist ein antiker Gedanke, den die Griechen auf ihr Gemeinwesen (Polis) angewandt und mit Gräbern von Heroen oder historischen Größen in die Praxis umgesetzt hatten (s. Athen – Theseus, Sparta – Orest u. a.). Translationen und bilokale Grabverehrung (z. B. für Kimon) waren die Folge. Hierzu mit Literatur H. Schaefer in: Charites, Studien zur Altertumswissenschaft (Festschrift E. Langlotz) (1957) 229f; W. Gauer, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 83,1968, 178 Anm. 249. Nach der Trennung der religiösen von den politischen Gemeinschaften war das Aufleben des Gedankens in den christlichen Gemeinden naheliegend.

Nach den Fragen um die Petrusverehrung an der Via Appia bespricht O'Connor die Probleme der Ausgrabungen unter St. Peter (158ff). Die *Area P* steht im Mittelpunkt seines Interesses. Aber er bezieht alle geschichtlichen und topographischen und die zum Vorschein gekommenen Denkmäler im weiteren Umkreis ein: den Zirkus des Nero, den Obelisken, die Mausoleen der heidnischen Nekropole. Im Feld P bespricht er die Entstehung der Roten Mauer, die Geschichte der Ädikula, und er folgt in der Beurteilung weitgehend A. Prandi (La zona archeologica della Confessione Vaticana. I monumenti del II secolo [1957]). Zahlreiche Zeichnungen, meistens aus den Esplorazioni wiederholt, ergänzen die Ausführungen. Der Verfasser erörtert die römische Rechtslage bei Störung oder Verlegung eines Grabes. Zur Datierung im Ausgrabungsbereich ergibt sich, daß die Nekropole von etwa 120 bis zum Bau der konstantinischen Basilika 333 in Gebrauch war. Gab es in diesem Gebiet, so lautet die Frage, ein Grab des 1. Jahrhunderts, das als Grab des Petrus angesehen werden könnte? Das Mäuerchen m_1 unterhalb der Roten Mauer weist er dem 2. Jahrhundert zu; die erkennbaren ältesten Gräber γ und ϑ innerhalb des Gräberfeldes ebenfalls. Es gibt für O'Connor – er folgt darin Th. Klauser (Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche [1956]) – kein Beweisstück dafür, daß unter der Ädikula an der Roten Mauer einmal ein zentrales Grab existierte. Und es weist für ihn nichts darauf hin, daß die römische Christengemeinde an dieser Stelle Überbleibsel des heiligen Petrus verehrte, bevor die Rote Mauer gebaut wurde.

Diese Beurteilung der Roten Mauer ist nicht glücklich; sie wird den Umständen ihrer Entstehung nicht ausreichend gerecht. Hier wird ein archäologischer Befund so nüchtern isoliert, daß der Eindruck entsteht, die Rote Mauer habe den Petruskult hervorgerufen und bewirkt. Wie sollte dies denn geschehen sein? Die Mauer kann nicht Ursache, nur Folge sein. Sie schafft Sicherung von Eigentum bei Veränderungen in der Umgebung (Anlage des verschließbaren Wegs [*clivus*] zu Q und R_1). Inaugurieren kann diese Mauer eine neue Phase der Petrusverehrung. Aber sie kann nicht ihren Anfang bilden. Ausgangspunkt bleibt eine wirkliche oder vermeintliche Grabstätte oder ein Kultort imaginären Ursprungs. Wir kennen den Auftakt nicht. Er ist nicht gefunden. Die älteste archäologische Spur monumentaler Ausgestaltung der Petrusverehrung bleibt das Mäuerchen m_1, dessen Datierung erst in das 2. Jahrhundert gar nicht so sicher ist. Siehe meine Ausführungen in dieser Zeitschrift 50,1954, 94f.

Immerhin, das Petrusgrab ist bis heute nicht gefunden. Dieses Ergebnis bestätigt der umsichtige Versuch O'Connors, nach zwei Jahrzehnten die durch die Esplorazioni ausgelöste wissenschaftliche Diskussion zusammenzufassen. Wenn aber das Grab des Anfangs nicht da ist und die wirkliche Existenz eines solchen für den hingerichteten Apostel überhaupt ungewiß bleibt, wohin führt dann die Diskussion über die Gebeine? Unberücksichtigt bleiben müssen die Sammelfunde unter der Roten Mauer nahe der Stelle des Knicks und ebenso diejenigen Gebeine aus der *Area P*, die unmittelbar neben der Ädikula gefunden wurden. Denn aufgrund osteologischer Untersuchung enthält jede dieser Fundgruppen außer Tierknochen die Überreste mehrerer Menschen (M. Guarducci, Hier ist Petrus [1967] 22). Diskutabel ist allein der Reliquienfund, dessen Herkunft aus dem Lokulusgrab der Ädikula-Stützmauer *g* glaubhaft bezeugt wird (Guarducci 21). Diese Reste, soweit sie menschlicher Herkunft sind – wieder befinden sich Tierknochen (von Schwein, Schaf, Rind, Huhn) darunter –, stammen von einer einzigen Person (Guarducci 29); ihrem Leichnam zugehörig sind Silberfäden, sogar Spuren von Goldfäden und Purpurstoffreste und ein Bleibändchen als Fragmente schmückenden Totengewands.

P. Künzle (Sull' autenticità delle ossa ascritte recentemente a S. Pietro: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 21, 1967, 454ff) hat zwecks verantwortungsbewußter archäologischer Beurteilung dieses Knochenfundes nachdrücklich den von H. Delehaye (Cinq leçons sur la méthode hagiographique [1934]) gültig formulierten Grundsatz in Erinnerung gerufen: daß Knochenfunde eines bisher unberührten Heiligengrabes unproblematisch sind; daß jedoch für Reliquien außerhalb des ursprünglichen Grabes der Nachweis einer ununterbrochenen, auf das Grab selbst zurückgehenden Tradition zu fordern ist, wenn Echtheit beansprucht wird.

Für Guarduccis verteidigte Reste hat sich daher die unerbittliche Fragefolge ergeben: Sind die Reliquien des berüchtigten Holzkistchens, in das Prälat Ludwig Kaas ohne Wissen der Ausgräber von St. Peter den Inhalt des Lokulus in der Mauer *g* einfüllen ließ, tatsächlich aus dem Hohlraum der Mauer *g* entnommen; und sind sie in diesen Hohlraum eingelegt worden, nachdem sie unmittelbar vorher dem Grab des heiligen Petrus selbst entnommen waren? Man wird sich für die Antwort auf die erste Frage mit dem Hinweis auf den im Kistchen einliegenden vergilbten, jetzt fast zerstörten, jedoch von M. Guarducci noch unversehrt gelesenen Zettel zufrieden geben (Guarducci Abb. 9). Aber den Rückweg vom Lokulus in *g* zum Grab – wer bezeugt ihn, wer kann ihn bezeugen? Man müßte erst das Grab haben und, wenn es leer ist, die Umstände der Verlegung zu ermitteln versuchen. So aber wird die Sache auf den Kopf gestellt und von unsicheren Gebeinen her ein ungewisses Grab erschlossen. An dieser methodischen Klippe (die A. v. Gerkan [Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft 44, 1952–53, 204f]) so kennzeichnet: echte Gebeine setzen ein Grab voraus; ohne sichere Gebeine ein Grab postulieren heißt zugeben, von solchem Grab nichts zu kennen) müssen M. Guarduccis Versuche heillos scheitern. Ihre Widerlegungsversuche in Archeologia Classica 20, 1968, 364ff und die Wiederholung ihrer Ausdeutung eines anthropologischen und osteologischen Untersuchungsergebnisses in La Parola del Passato 119, 1968, 113 täuschen hierüber nicht hinweg. Die Naturwissenschaft erkundet das Phänomen, aber ob diese Erkundung archäologisch, hagiographisch, geisteswissenschaftlich die große Lösung (in unserem Fall sprich: Petrus) oder nur eine kleine Lösung (sprich: ein Unbekannter) zuläßt, darüber sagt sie nicht das geringste. Wir täuschen uns und andere, wenn wir uns berufen, wo wir uns gar nicht berufen dürfen, sondern unsere Schwierigkeiten in letzter eigener Verantwortung nach den Grundlagen, Bedingungen und Methoden unseres Fachs entscheiden müssen. Zur archäologisch-naturwissenschaftlichen Zusammenarbeit s. auch A. E. Werner, Die Naturwissenschaften 56,1969, 391.

ΠΕΤΙ ΕΝΙ, „Petrus innen" (Guarduccis Übersetzung „Pietro è qui dentro" [italienische Ausgabe 38] strapaziert den Text, und W. Habbels Übersetzung 38 „Petrus ist hier drinnen" gibt mit dem umgangssprachlichen „drinnen" statt „darin" das Italienische unschön wieder). Auch diese Inschrift gibt in der strittigen Frage keine letzte Klärung. Abgesehen von den Möglichkeiten einer sprachlichen Ergänzung durch εἰρήνῃ, ἡμῖν oder ähnliches (s. Künzle 459 mit älterer Literatur) löst selbst ein zugestandener Lokal-

bezug des Graffito die archäologischen Fragen nicht. Man braucht dabei nicht soweit zu gehen, in Petrus möglicherweise einen anderen Träger dieses Namens zu unterstellen. Natürlich ist hier bei der Ädikula der Apostel Petrus gemeint, und er ist hier auch irgendwo in der Nähe, oder seine Nähe wurde jedenfalls geglaubt. Ich halte die Bestattung in *g* für ein Begräbnis *ad sanctos*. Nichts weist darauf hin, daß ein Zweitgrab vorliegt. Es ist eine ursprüngliche spätere Bestattung eines Toten, der kein armer Fischer mehr war, sondern kostbares Silber- und Goldgewebe schmückte seinen Leichnam (Guarducci glaubt 84, in solche Preziosen sei Petri Gebein nach dem Kirchenfrieden gehüllt worden). Es war ein Würdenträger, vielleicht ein Nachfolger auf dem Stuhl Petri, der die Nähe des Apostelgrabes für seine Grabesruhe suchte.

Sind wir nun in der Ausgangsfrage nach Grab und Gebeinen weitergekommen? Derjenige, für den die Frage eine religiöse Relevanz hat, bleibt wie der Mensch der frühen christlichen Zeit, mindestens wie derjenige des 2. Jahrhunderts auf sein frommes Glauben verwiesen. Ich finde dieses Ergebnis großartig. Die Archäologie ist innerhalb der Geisteswissenschaften eine Art Naturwissenschaft. Sie ermittelt Bodenbefunde, Bodenindizien, Denkmälerspuren und monumentale Traditionen. Eine Petrusverehrung durch fast zweitausend Jahre am Vatikan nachzuweisen ist wahrhaftig eine gewaltige Sache. Aber ob am Anfang ein Grab liegt oder ein vermeintliches Grab oder eine geheiligte Stätte anderer Art, zwischen einer großen oder kleinen Lösung dieser Frage kann die archäologische Wissenschaft im vorliegenden Fall nicht entscheiden. Eine engagierte Ausdeutung des Befunds ist für sie unzulässig. Nach Lage der Dinge muß sie vielmehr die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß wir in S. Sebastiano sehen, wie ein Petruskult in Rom auch ohne wirkliches Petrusgrab entstehen konnte. Es muß am Vatikan nicht ebenso gewesen sein; aber es könnte der Fall sein. Daß es anders war und dort ein echtes Petrusgrab existiert, ist bis heute nicht erwiesen. Natürlich muß deshalb noch nicht das Gewicht „apologetischer Gründe" (O'Connor 209) allein und ausschließlich die Ursache der vatikanischen Petrusverehrung sein. Auch hier gilt: es könnte so sein, aber wir wissen es nicht.

P. Künzle schloß seine genannten Ausführungen: „Besser keine neuen Reliquien verehren als zweifelhafte und falsche verehren." Dies bleibt anderen überantwortet. Nur dürfen sie sich für eine Verehrung auf die Archäologie sowenig berufen wie die Archäologen für ihre geisteswissenschaftlichen Deutungsversuche auf Stoffanalysen und Phänomenbeschreibungen der Naturwissenschaft.

In der erregenden Spannung, welche die gelehrte Italienerin Guarducci mit ihren – man möchte fast sagen – dem heiligen Petrus hautnahen Thesen erzeugt hat, ist das nüchterne Buch des Amerikaners O'Connor[1] wie ein Ort der Besinnung: Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse, legitime Kritik, vernünftige Urteilsbildung. Petrus' Anwesenheit und Martyrium in Rom ruht auf anderen, von O'Connor sorgfältig gesichteten Argumenten. Ein existentes Petrusgrab oder echte Petrusreliquien gehören nicht dazu. Auf solche Zeugnisse ist „Petrus in Rom" aber gar nicht angewiesen. Rom selbst ist ein einziges literarisches, liturgisches und künstlerisches Denkmal des Apostelfürsten seit denkbar frühester Zeit.

[1] O'Connor, Daniel Wm.: Peter in Rome. The Literary, Liturgical and Archeological Evidence. New York und London: Columbia University Press 1969. XIV, 242 S.; Ln 180 sh.

Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II. Romae diebus 26 septembris — 1 octobris 1966 celebrati. ... Editionem paravit P. Adolf Schönmetzer SJ. Typis Polyglottis Vaticanis 1968. LXVIII, 814 S.; 8500 Lit, 14,50 $.

Einer Einladung entsprechend, die von der (damals so genannten) *S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus* ausging, veranstalteten die Leiter verschiedener päpstlicher Hochschulen der Stadt Rom gemeinsam ein Theologen-Treffen, das den Glaubens-Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gewidmet sein sollte. Hinsichtlich der Anzahl der Teilnehmer und ihrer internationalen Zusammensetzung dürfte dasselbe zu den bedeutendsten seiner Art zählen. Was die geistige Ausrichtung der vortragenden Theologen anbelangt, so wird man im allgemeinen feststellen können, daß keine allzu einseitige Auswahl getroffen wurde, sondern Vertreter verschiedener Richtungen zu Worte gekommen sind; in einigen Themenkreisen fehlt es auch nicht an offenen Gegensätzen.

Aus dem reichen, von keinem Theologen-Kongreß je zu bewältigenden Lehrgut des Vaticanum II konnte selbstverständlich nur eine sehr beschränkte Auswahl von Themen vorgenommen werden, und auch diese sind keineswegs erschöpfend behandelt; doch dürften immerhin damit einige Haupt-Anliegen der Konzilstheologie aufgegriffen sein; sie seien im folgenden mitsamt den Namen der Vortragenden aufgezählt. Wie hier im Bericht, so sind die Beiträge auch im Buch vom Bearbeiter der Ausgabe so geordnet, daß sie innerhalb eines jeden Themenkreises entsprechend dem Alphabet der Verfassernamen aufeinander folgen, um jeden Anschein von subjektiver Bewertung und Bevorzugung auszuschließen. Die den Verfassernamen hier beigefügten Ortsnamen geben nebenher eine ungefähre Vorstellung von der internationalen Streuung der Mitwirkenden; bei den in Rom ansässigen Verf. ist zu bedenken, daß auch sie aus den verschiedensten Ländern stammen: nicht nur aus Italien, sondern auch aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Jugoslawien, den Niederlanden, Spanien, Ungarn, USA.

Thema I: Vom Mysterium der Kirche (Christus als Sakrament des Gott-Vaters; Kirche als Sakrament Christi; Begriff „Mysterium" der Kirche; Beziehung zur hypostatischen Union; Einordnung ins Mysterium der Heilsgeschichte; Kirche als „Braut Christi"): Juan Alfaro, SJ (Rom); [Acta Cgr. Theol. Vat. II, S. 2]. Tit.-Bf. Carlo Colombo (Mailand); Joseph Gill SJ (Rom); Henri de Lubac SJ (Lyon); Tit.-Erzbf. (jetzt Kard.) Pietro Parente (Rom); Edward Schillebeeckx OP (Nijmegen); Sebastiaan Tromp SJ (Rom).

Thema: II: Bischofskollegium und Ursprung des Bischofsamtes (Quellen zur geschichtlichen Entwicklung; Nachfolgerschaft des Zwölfer-Kollegiums; die Titel *„Sedes Apostolica"* und *„Sedes Apostolicae"*; Erörterungen über den Träger der höchsten Kirchengewalt, die Einheit von Papst und Bischofskollegium und ihr Verhältnis zueinander; Lehramt des Bischofskollegiums): Wilhelm Bertrams SJ (Rom); Jean Colson (Paris); Giuseppe d'Ercole (Rom); Rosarius Gagnebet OP (Rom); Antonio M. Javierre SDB (Rom); Ugo Em. Lattanzi (Rom); Michele Maccarrone (Rom); Klaus Mörsdorf (München); Joaquín Salaverri SJ (Madrid); Heribert Schauf (Aachen); Francis A. Sullivan SJ (Rom).

Thema III: Maria und die Kirche (Begriffe „Typus", „Exemplar", „Maternitas"; Analogie Maria — Kirche; Verbindung von Kirchen- und Marien-Lehre als Zugang zu tieferem Verständnis des Kirchen- und Marien-Mysteriums; ökumenischer Wert des Marien-Kapitels von *„Lumen gentium"*): José Antonio de Aldama SJ (Granada, Span.); Carlo Balić OFM (Rom); Domenico Bertetto SDB (Rom); François-M. Braun OP (Bruxelles); Eamon R. Carroll OCarm (Burlingame, California); Jorge Medina Estévez (Santiago de Chile); Otto Semmelroth SJ (Frankfurt am Main).

Thema IV: Die Gegenwart des Herrn in der Gottesdienstgemeinschaft (Geschichtliche Entwicklung der Frage; theoretische Schwierigkeit derselben; trinitarische Gesichtspunkte; Hereinspielen des sakramentalen Charakters der Taufe; Gegenwart des Herrn im Worte Gottes): Aloisius Ciappi OP (Roma); Bonaventura Duda OFM (Zagreb); Joseph Andreas Jungmann SJ (Innsbruck); Aimé-Georges Martimort (Toulouse); Burkhard Neunheuser OSB (Rom); Karl Rahner SJ (Münster, Westf.).

Thema V: Missions-Aufgabe der Kirche und ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (Stellung der nichtchristlichen Religionen in der Heilsgeschichte; Ziel der Missionstätigkeit; missionarische Anpassung; Gesinnungen und Grundsätze für den Dialog mit den Nichtchristen): Erzabt Heinrich S. Brechter OSB (St. Ottilien); Metodio Carobbio da Nembro OFM Cap (Rom); Eduard Loffeld CSSp (Rhenen, Holland); Joseph Masson SJ (Rom — Leuven); Alphons Mulders (Nijmegen); Cirillo B. Papali OCD (Rom); Pietro Rossano (Rom); André Seumois OMI (Rom).

Thema VI: Der theologische Begriff „Heilsgeschichte" (Ursprünge der Heilsgeschichte; ein Gleichnis der Heilsgeschichte: das große Gastmahl; Erbsünde, „Zeit der Kirche", Endzeit im Rahmen der Heilsgeschichte; theologische Verarbeitung und Auswertung der Heilsgeschichte bei Augustin und heute): Zoltán Alszeghy SJ (Rom); Jacques Dupont OSB (Brügge); Maurizio Flick SJ (Rom); Robert Koch CSsR (Rom); Magnus Löhrer OSB (Rom); Carlo M. Martini SJ (Rom); Joseph Ratzinger (Tübingen); Augustinus Trapè OSA (Rom); Cipriano Vagaggini OSB (Bologna).

Thema VII: Hl. Schrift und Überlieferung (Eigenart der biblischen Wahrheit; Verhältnis von Hl. Schrift und Überlieferung; kritische Bemerkungen zu *„Dei verbum"*; Anglikanische Lehre über die Grundwahrheiten): Paul Asveld (Graz); Pierre Benoit OP (Jerusalem); Umberto Betti OFM (Rom); Charles Boyer SJ (Rom); Joseph Coppens

(Leuven); Henri Holstein SJ (Paris); Peter Lengsfeld (Münster, Westf.).

Thema VIII: Religionsfreiheit (Grundlagen und rechtliche Eigenart; Moraltheologie und Religionsfreiheit; seelsorgliche Bemerkungen): John Courtnay Murray SJ (Woodstock, Maryland, USA); Josef Fuchs SJ (Rom); Theodoro Ignacio Jiménez Urresti (Bilbao); Ermenegildo Lio OFM (Rom); Pietro Pavan (Grottaferrata); Bf. (jetzt Kard.) John Wright (Pittsburgh, USA).

Thema IX: Die theologische Grundlage für den Dialog zwischen Kirche und Welt (Die Katholizität der Kirche als Grundlage für den Dialog; der Dialog mit der Kultur der Gegenwart; die theologischen Perspektiven des Naturgesetzes im Dialog): Marie-Dominique Chenu OP (Paris); Yves M.-J. Congar OP (Straßburg); (jetzt Kard.) Jean Daniélou SJ (Paris); Octavio Nicolás Derisi (Buenos Aires); (jetzt Bf.) Ferdinando Lambruschini (Rom); Raymond Sigmond OP (Rom).

Thema X: Ökumenismus (Einheit der Offenbarung und Verschiedenheit der dogmatischen Aussage; Mariologie und Ekklesiologie des Vaticanum II in ihrem ökumenischen Wert; ökumenische Vorhaben von heute; geistliche Erneuerung und Gebet als Seele der ökumenischen Bewegung): Gerard M. Corr OSM (Rom); Georges Dejaifve SJ (Leuven-Eegenhoven); Giorgio Eldarov OFMConv (Rom); Jérôme Hamer OP (Rom); Gustave Thils (Leuven); Johannes Vodopivec (Rom).

Außer diesen Vorträgen und Mitteilungen, die der Entfaltung der genannten zehn Themen dienten, enthält das Buch in einem einleitenden Teil einiges über den äußeren Rahmen des Kongresses; hiervon verdient besondere Erwähnung die Ansprache von Kard. Ermenegildo Florit über die nach dem Vaticanum II fällige Gestalt der Theologie, ferner die Ansprache Papst Pauls VI. bei der Audienz der Kongreßteilnehmer am 1. Oktober 1966 (*„Libentissimo sane"*; AAS 58 [1966] 889–96) und vor allem sein an Kard. Giuseppe Pizzardo gerichteter, dem Kongreß vorausgegangener Brief vom 21. Sept. (*„Cum iam appropinquet"*), der für die Frage der Forschungsfreiheit der Theologen von hoher Bedeutung ist (Facsimile-Abdruck, S. XII–XIII; AAS 58 [1966] 877–881). Aus einer Unzahl verfügbarer Lichtbilder wurden nur vier aufgenommen, welche einige kennzeichnende Momente des Kongresses anschaulich machen; die Leitung des Vatikanischen Verlags fügte von sich aus noch ein farbiges Papstbild hinzu. Doch solche und andere Zutaten, welche sich im einleitenden Teil vorfinden (Aufzählung von kirchlichen Würdenträgern, Begrüßungsansprachen), welche in Rom nahezu unvermeidliche Begleiterscheinungen solcher Veranstaltungen sind, dürfen den Leser nicht beirren in seinem Urteil über den wissenschaftlichen Wert des Buches. Was dieser Kongreß und sein Niederschlag in diesem Werk gibt und was er nicht gibt, erhellt am untrüglichsten aus dem beigegebenen Stellenverzeichnis zum Vaticanum II und vor allem aus seinem ziemlich einläßlichen Sachweiser (789–805).

Rom. Alois Kořínek SJ (†)

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. (Hrsg. von Karl Rahner SJ u. Adolf Darlap [u. a.]). Erster Band. Abendland bis Existenz. Freiburg — Basel — Wien: Herder (1967). XLVIII S., 1312 Sp.; Ln DM 98,—. Zweiter Band. Existenzialphilosophie bis Kommunismus. Freiburg — Basel — Wien: Herder (1968) 1404 Sp.; Ln DM 98,—.

Wer den Bänden von „Sacramentum Mundi" begegnet, wird verständlicherweise zuerst fragen, welchen eigenen Platz das Werk wohl einnehmen solle. Entstammt es einfach der ökonomischen Berechnung eines tüchtigen Verlegers oder antwortet es wirklich einem theologischen bzw. pastoralen Bedürfnis? Es fehlt ja heute nicht an vergleichbaren Unternehmungen. Dem Urteil des Vorworts nämlich, von einem sonstigen Lexikon erwarte der Benutzer gewöhnlich eher, was er dauernd gar nicht als behaltenen Besitz wissen wolle, kann der Rezensent aus eigener Erfahrung nur deutlich widersprechen. Der Untertitel erklärt, was schon der Titel des Werkes, vom Weltbezug der Kirche auf den Weltbezug ihres Glaubensinhalts übertragen, aussagen will: Sacramentum Mundi will ein Lexikon für die Praxis sein. Gemeint ist damit sowohl die Praxis der persönlichen reflexen Aneignung des Glaubens wie die Praxis seiner Lehre und Verkündigung. Wenn auch die solcher Weise angesprochenen Praktiker wahrscheinlich noch immer unter der Last von einer jeweils um die 1200 Seiten starken Bänden seufzen werden, wird man beim Durchblättern doch davon überzeugt, daß es sinnvoll und nützlich sein kann, ein Lexikon zu erstellen, das, von der Fülle rein informatorischer Mitteilungen befreit, eine Summe theologischen Wissens nicht in systematischen Aufbau, sondern nach der alphabetischen Ordnung entscheidender Schlüsselbegriffe darbietet. Entfalten die Artikel des Lexikons ihre Themen dazu, wie das Vorwort verspricht, aus heutigem Glaubensverständnis und auf der Grundlage der gegenwärtigen theologischen Arbeit, wird das Unternehmen um so dankenswerter. Es sollten dabei insbesondere die Dimension des Geschichtlichen und der gesellschaftliche Bezug der theologischen Aussagen berücksichtigt werden.

Die nähere Bewertung eines lexikographischen Werkes kann natürlich nur aufgrund von einzelnen Stichproben und Beobachtungen geschehen. Kriterien werden naheliegender Weise die Intention der Herausgeber wie die Erwartung der Benutzer sein, und ebenso naheliegender Weise werden manche Urteile und Wünsche subjektiv bleiben. Da ist zunächst die Auswahl der Stichworte. In einem Lexikon für die Praxis hätten eine ganze Reihe von Stichworten leicht entbehrt werden können; es handelt sich vor allem um solche philosophischen und historischen Inhalts, z. B. Altniederländische Mystik, Avignonisches Exil. Ästhetik, Astrologie, Barockscholastik, Denkform, Entelechie, Gregorianische Reform, Hylomorphismus, Hussismus, Karolingische Reform. Nimmt man sie nämlich auf, stellen sich bald eine Reihe gleichwertiger anderer ein, die ausgelassen wurden. Manche hätte man in anderem systematischem Zusammenhang kurz erwähnen können. Andererseits scheinen gerade für die angestrebte Summe theologischen Wissens notwendige Stichworte zu fehlen; es seien genannt: Almosen, Altar, Bekenntnis, Dreifaltigkeit, Israel, Kirchensteuer (zumal heute!), Konfession. Kein Benutzer wird das Thema Amt unter Kirchenamt suchen, unverständlich ist, warum wohl Evangelienkritik vorkommt, aber Evangelium fehlt oder warum Bibel nicht zu finden ist, sondern nur eine Reihe „biblischer" Einzelthemen.

Es ist begreiflich, daß nicht bei allen Beiträgen die Zielsetzung des Werkes in gleicher Weise deutlich wird. Doch hätte man bei gleichartigen Themen eine einheitliche Gedankenführung erwarten dürfen. Das ist z. B. bei der Darstellung einzelner biblischer Bücher leider nicht der Fall. Während Beiträge wie Apokalypse oder Jakobusbrief sich um die Darstellung der Theologie des betreffenden Buches mühen, kommen die über Apostelgeschichte oder den Judasbrief kaum über Bemerkungen zur literargeschichtlichen Einleitung hinaus. Relativ groß ist auch die Zahl der wörtlich aus dem LThK übernommenen Beiträge, und die wenigsten sind auf die Praxis hin ergänzt oder mit einem Vorspann versehen. Es gehören dazu die Themen: Akt, Altes Testament, Anfang und Ende, Angelologie, Theologische Anthropologie, Atheismus, Auferstehung Jesu, Barmherzigkeit, Biblische Ethik des NT, Buße als Tugend, Bußsakrament, Christentum, Christologie, Dämonen, Dialektische Theologie, Dogma, Eschatologie. Das Vorwort verweist ausdrücklich auf die internationale Mitarbeiterschaft, muß allerdings gleich einschränkend hinzufügen, sie habe nur soweit möglich verwirklicht werden können. Die so intendierte Zusammenarbeit nachkonziliarer Theologie kann nur sehr begrüßt werden. Offenbar aber ist sie nicht ganz so leicht zu erreichen. Es sind nämlich im ersten Band neben 134 Artikeln deutschsprachiger nur etwa 50 ausländischer Mitarbeiter und im zweiten neben 140 deutschsprachiger nur 39 ausländischer Mitarbeiter.

Für die Benutzer des Lexikons ist dem ersten Band neben dem systematischen Index gleich ein Vorschlag vorausgeschickt, wie die alphabetischen Beiträge zu einem theologischen Grundkurs aufgebaut werden können. Das ist eine gute Hilfe zur Auswertung des Werkes. Dankbar wird der Seelsorger für die Beiträge sein, die ihm eine hilfreiche Handreichung für die pastorale Praxis bieten, wie das eine ganze Reihe tun, z. B. Ablaß, Aszese, Dogmengeschichte, Jungfräulichkeit. Zur eigenen Vertiefung des Glaubens helfen besonders jene Artikel, die das Gespräch mit aktuellen Fragestellungen schon selber direkt aufnehmen; als Beispiele seien genannt: Akkomodation, Apologetik, Armut, Atheismus, Begierdetaufe, Christliche Soziallehre, Eschatologie, Hoffnung. Es finden sich aber auch Artikel, bei denen der Benutzer Ergänzungen oder ausführlichere Darlegungen wünschte. Auch dafür seien einige Beispiele herausgegriffen. Von den Charismen möchte man, insbesondere bei der heutigen Gesprächslage, Ausführlicheres über die geschichtliche Entwicklung, über ihre wesentliche Bedeutung für die Kirche, über ihre Grenze und Kriterien erfahren. Der Artikel „Dekalog" bietet wohl gut die biblische Textgeschichte und die geschichtliche Entwicklung des Begriffs in Israel. Aber es fehlt die Geschichte des Dekalogs in der Moral und Katechetik der Kirche und die Berücksichtigung der heutigen Situation.

Auch wenn der Beitrag über „Enzykliken" noch vor der Diskussion um *„Humanae vitae"* erschienen ist, hätte er sich nicht mit

der Darstellung der Begriffsgeschichte und einer kanonistisch formalen Betrachtung begnügen dürfen. Es sei nur an die Diskussion um Bedeutung und Gewicht der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" erinnert, um anzuzeigen, daß der theologische Ort von Enzykliken und ihre geschichtliche Grenze und Bedingtheit, zumal wenn sie konkret sittliche oder pastorale Weisungen geben, neu und tiefer bestimmt werden muß. Dabei wird die einleitende Anmerkung zu *„Gaudium et spes"* und zumal ihr Schlußsatz die Richtung weisen: *„Interpretanda est igitur Constitutio iuxta normas generales theologicae interpretationis, et quidem ratione habita, praesertim in secunda eius parte, adiunctorum mutabilium cum quibus res de quibus agitur natura sua connectuntur"*. Im Artikel „Evangelische Räte" sind die biblische Grundlage und die gesetzliche Institutionalisierung in der Kirche gut dargestellt. Vermissen aber wird man nicht nur die genauere Begründung und Ableitung der überlieferten Dreizahl, sondern, zumal in dieser Sache, ihre Bedeutung für die Kirche und ihr eschatologisches Zeugnis. Auch der große, ausführliche Artikel über Kirchenrecht befriedigt in seiner positivistischen Sicherheit nicht. Die heute zum Thema neugestellten Fragen sind gar nicht berücksichtigt: wo ist die Grenze einer Juridifizierbarkeit des Heiligen, was ist es mit dem beim Konzil so tief beklagten Juridismus in der Kirche, wie steht es mit der notwendigen Einheitlichkeit und möglichen Differenzierung des Rechts und was bedeutet die Geschichtlichkeit des Rechts? Neben solch kritischen Randbemerkungen sollen nun freilich die vielen wirklich geglückten Beiträge nicht unerwähnt bleiben. Nur drei Beispiele mögen für viele andere stehen. Der Artikel „Ehe" berücksichtigt in übersichtlicher Ordnung und umfassender Darstellung alle Aspekte des Themas. Nach Skizzierung des soziologischen und religionsgeschichtlichen Hintergrunds bietet er die biblische Begründung und die theologiegeschichtliche Entwicklung. Die Lehre über das Wesen der christlichen Ehe beschreibt sie als Heilsstand und Sakrament in ihren Eigenschaften und nennt die sog. Zwecke sehr gut „vielmehr sinnvoll einander zugeordnete Strukturprinzipien der zunächst als ganzheitliche Größe zu betrachtenden Ehe". (I, 976). Im Abschnitt über Ehemoral, die betont nicht auf Sexualmoral eingeschränkt wird, ist keine wichtige Frage ausgelassen, von der personalen Integration in der Ehe bis zur ausdrücklich betonten ehelichen Keuschheit und dem wichtigen Spannungsverhältnis von Ehe und Jungfräulichkeit. Die Problematik der konfessionell gemischten Ehe wird nicht verschwiegen. Es wird aber ebenso vom Ungenügen der kirchenrechtlichen Regelung gesprochen und etwa die Fragwürdigkeit des Privilegium Petrinum angemerkt. Zu erwähnen, daß der Artikel pastorale Hinweise bringt, erübrigt sich beinahe.

Eine ebenso umfassende Information bringt der Beitrag „Kirche und Staat", der nach einem ausführlichen geschichtlichen Überblick die Grundsatzfragen aus heutigem Selbstverständnis der Kirche und des pluralistischen Staates nüchtern, klug und sachgerecht angeht und aus umfassender Sachkenntnis beantwortet. Schließlich sei der Artikel „Kirche und Welt" erwähnt. Er klärt die beiden Begriffe, überblickt die Geschichte der Begegnung beider Größen mitsamt den „epochalen Fehldeutungen" des Integralismus und Esoterismus und zeigt die gegenseitige Interferenz im Wandel von Kirche und Welt. Das Verhältnis beider zueinander wird, nicht zuletzt unter Berufung auf die Lehre des II. Vatikanums, in seinen sehr differenzierten Bezügen entfaltet. Es gestaltet sich anders von der Amtskirche, anders vom einzelnen Glied der Kirche aus. Die Amtskirche wird neben den institutionalisierten Beziehungen ihre missionarische und prophetische Aufgabe in der pluralistischen Gesellschaft nicht vernachlässigen dürfen. Der einzelne Christ aber wird je nach Berufung und geistlicher Erfahrung die rechte Synthese finden müssen zwischen Offenheit der Weltverantwortung und berechtigter Weltflucht, weil „zum christlich-weltlichen Leben, zur Weltfreude, zur Welttat die Bereitschaft zum Tod (mit Christus), der Geist der Bergpredigt, der evangelischen Räte" gehört (II, 1352). Die anschließend dargestellten Einzelprobleme werden von diesen Grundsätzen aus entwickelt.

Zum Ende seien noch einige zufällig bemerkte Unebenheiten oder Lücken nicht verschwiegen. Daß ausgerechnet der nur vierseitige Beitrag „Existenzphilosophie" als einziger des Buchstabens E in den zweiten Band hinübergerutscht ist, bleibt ein technischer Schönheitsfehler der Gesamtanlage. In den Literaturverzeichnissen vermißt man nur ungern bei der Johannesapokalypse den wichtigen Kommentar von E. B. Allo, beim Artikel „Dogmenentwicklung" Newmans bedeutenden Rambler-Aufsatz von 1859 „On consulting the faithful in matters of doctrine". Auch dürfte bei „Armut" neben Phil 2,5ff die Stelle II Kor 8,9 nicht fehlen.

Heidelberg. Richard Hauser.

Schoch, Max: **Karl Barth. Theologie in Aktion.** (Wirkung und Gestalt, Bd. 1) Frauenfeld-Stuttgart: Huber-Verlag 1967. 227 S.; Ln DM 19,80.

In der neuen Reihe „Wirkung und Gestalt" versucht der Schweizerische Verlag der durch Werk und Lebensleistung über die Landesgrenzen hinausgehenden Wirkung großer schweizerischer Persönlichkeiten nachzugehen und sie aufzuzeichnen. Diese Zielsetzung der Reihe dürfte Max Schoch veranlaßt haben, in dem Vorwort des ersten Bandes dieser Reihe Reflexionen über „das Schweizerische" seinem Werk vorauszuschicken. Wenngleich Sch. in seinem Werk an keiner Stelle den sichtbaren Versuch unternimmt, das Schweizerische zum Mittelpunkt seiner Darstellung von Person und Werk Karl Barths (so auch ausdrücklich im Vorwort S. 8) zu machen, so ist er doch der Meinung, daß Karl Barths Werk auf seine eigentümlich schweizerischen Voraussetzungen hin befragt werden kann und darf (5). Diese Voraussetzungen werden folgendermaßen artikuliert: in der Schweiz sei „aller Geist Überzeugung, alle Überzeugung Politik und alle Politik Menschentum" (5); oder an anderer Stelle: „Das Neue" – im Werk Barths – „ist in gewissem Sinne in der Schweiz das Alte: nämlich als Mensch voll verantwortlich inmitten der Welt handeln und sich dabei im Angesicht Gottes und im Volk Gottes wissen" (9). Weshalb die genannten Momente eigentümlich schweizerisch sein sollen, wird nicht ausgeführt. Wenn sich Sch. aber Leser wünscht, die „nicht so sehr nach dem schweizerischen Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, Gemeinde und Welt fragen, sondern die sich dafür interessieren, was Karl Barth zur Gestaltung dieses neuen Verhältnisses grundsätzlich beigetragen hat und wie es in unserer Zeit in Wirkung getreten ist" (9), dann wird man wohl fragen dürfen, ob es nicht besser gewesen wäre, den Leser nicht gleich zu Beginn mit Spekulationen zu konfrontieren, die sich nicht nur als nicht begründet ausweisen lassen, sondern darüber hinaus vom Verf. selbst für eine sachgerechte Würdigung seines Werkes als belanglos hingestellt werden.

Die Frage bleibt: wozu die Reflexionen über „das Schweizerische"? Sie sind ebenso störend, wie beispielsweise Karl Holls Reflexionen über das Deutsche am Ende seines großen Aufsatzes „Was verstand Luther unter Religion?" (1917), als er schrieb: „Ist diese Auffassung der Religion in auszeichnendem Sinne deutsch? ... Deutsch ist ganz gewiß an ihr der Mut, persönliche Verantwortung zu tragen, die Kraft, das Widersprechende zusammenzuschauen, der gleichmäßige Sinn für das Heldische und das Zarte und die alles durchstrahlende Herzenswärme, aber auch die Neigung zur Schwermut, der grüblerische Hang, der nur unter dem stärksten Druck des Gewissens zur Tat gelangt, die Eckigkeit der Gedankenbildung und das Ungestüm des Vortrags" (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen ^{7}1948, S. 110). In der theologischen Literatur – erst recht in derjenigen, die wie Sch. ganz bewußt breitere Kreise ansprechen will – sollten Bemühungen um die Darstellung nicht begründeter und wohl auch kaum wissenschaftlich begründbaren Reflexion nationaler Eigentümlichkeiten kein Platz mehr gewährt werden; sie zeitigen kein Ergebnis und verdunkeln mehr als sie erhellen.

Diese kritische Eröffnung sollte jedoch nicht davon abhalten, sich mit dem Werk von Max Schoch im einzelnen zu beschäftigen. In 18 Kapiteln versucht Sch., Person und Werk Karl Barths vorzustellen. In einem ersten einleitenden Kapitel (unter der Überschrift: der Streiter) zeichnet Sch. vier entscheidende Stadien im Wirken Karl Barths auf, jeweils im engen Konnex mit der Welt- und Kirchengeschichte: 1. 1918: Ende des ersten Weltkrieges — Erscheinen der 1. Auflage des Römerbriefkommentars; 2. 1932: Beginnendes Ende der Weimarer Republik — Beginn der Veröffentlichung der „Kirchlichen Dogmatik" und Barths Kampf gegen den Nationalsozialismus und die Deutschen Christen; 3. 1945: Ende des Zweiten Weltkrieges — Barths Kampf gegen Rache und Haß gegenüber den besiegten Deutschen, Beginn seiner Arbeit an der Lehre von der Schöpfung im Rahmen der Kirchlichen Dogmatik; 4. 1966: Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils — Barths Romreise (Empfang beim Papst) und seine Anfragen zu den wichtigsten Texten dieses Konzils.

Diese — generalisierende — innere Gliederung liegt dem Buch Sch.s zugrunde, das wir hier in einem gerafften Durchblick vorstellen wollen.

Karl Barths theologische Umwelt (die religiös-soziale Bewegung der Schweiz: u. a. der Pfarrer am Neumünster in Zürich Hermann Kutter und der an der Universität Zürich wirkende Leonhard Ragaz,

26—34) sowie seine theologische Herkunft (Adolf von Harnack und Wilhelm Herrmann, 19f) vermochten seine entscheidende Frage nicht zu beantworten; es war die Frage des Pfarrers, der Sonntag für Sonntag predigen soll, diejenige nämlich: Wie bin ich Verkünder des Wortes? Wie kann ich predigen? Barth begegnet daher von allem Anfang an als Prädikant (14f), der jedoch immer der Überzeugung ist, daß es sich in der Theologie nie um Verkündigung selbst handle, sondern nur um einen wissenschaftlichen Dienst an ihr (101). Wie dieser wissenschaftliche Dienst konkret aussieht, zeige Barths erster Römerbriefkommentar von 1918 (51—57).

Hier herrschen nicht der gelassene Abstand des Zuschauers und seine Feststellungen als Historiker über Paulus und seinen Römerbrief, sondern hier stellt sich der Prediger sachlich beteiligt neben Paulus. „Es war der Einbruch der Subjektivität an Stelle der bisher erarbeiteten wissenschaftlichen Objektivität. Barth empfand aber gerade seine Haltung als die einzig sachliche. Nicht die Historiker, sondern er, der Prediger, mühte sich um objektive Erkenntnis" (51). Die Konturen seiner Theologie sind in diesem Kommentar schon grundgelegt: „Gott ist Gott, und der Mensch kann sich nicht durch einen moralischen, kirchlichen oder politischen Standpunkt auf die Seite Gottes schlagen. Der Mensch ist Mensch und versucht allerdings stets auf die Seite Gottes zu gelangen... Aber es gibt nur eine Antwort auf dieses Suchen: Gnade!" (55). Im Jahre 1919 erschienen, von C. A. Bernoulli aus dem Nachlaß unter dem Titel „Christentum und Kultur" herausgegeben, Fragmente des Basler Theologen, der kein Theologe sein wollte, Franz Overbeck. Dieser große Kritiker der liberalen und der apologetischen Theologie zu Ende des 19. Jh.s (siehe hierzu jüngst J. Taubes, in: Franz Overbeck, Selbstbekenntnisse. Mit einer Einleitung von Jacob Taubes, Frankfurt/Main 1966, S. 7—27) hat Karl Barth stark bewegt. „Karl Barth ... verstand jene Fragmente, die den Nachweis des finis Christianismi am modernen Christentum ... führen wollten, als eine paradoxe Einführung in das Studium der Theologie" (J. Taubes, in: op. cit. S. 8). Barths Abneigung gegen das herrschende Christentum seiner Zeit ist so groß, daß er Zuneigung für denjenigen haben kann, der das Ende des Christentums erwartet (61), wobei Barth immer der Überzeugung ist, „daß Gott offenbar durch die Feinde des Christentums zu reden gesonnen sei" (63). Barth begriff an Overbeck dessen Fragen nach der Parusieerwartung der ersten Christen, nach Christentum und Geschichte, nach Theologie und Christentum in ihrer kritischen Funktion gegenüber der im Urteil Barths religiös sich gebärdenden wissenschaftlichen Theologie des beginnenden 20. Jh.s (58—68; Taubes, 8—9).

Overbeck war es daher, der Karl Barth veranlaßte, die 2. Auflage seines Römerbriefes unter dem schärfer erfaßten Anspruch gegenüber der 1. Auflage zu verändern (64; Taubes, in: op. cit. 9). Sie ist daher „verschärfte Darlegung des Inhalts, die es ausschließen soll, daß man von einem weniger richtigen zu einem richtigeren Standpunkt hinüberwechselnd doch noch an die Seite Gottes gelangen könnte" (65). Um dies immer wieder zeigen zu können, bedarf es der ständigen Negationen, die Positionen in Frage stellen, bedarf es der dialektischen Redeweise (69—77), bedarf es der Theologie der Krisis, die jede Position in Frage stellt, „in der ein Historismus, Fundamentalismus, Dogmatismus oder Pietismus, sei es ein kulturelles oder religiöses, unfrommes oder frommes Erkenntnisbewußtsein irgendeine Fülle, irgendeinen Besitz an die Stelle der geistigen Armut, Leere und Verzweiflung setzt, und damit jenes Ereignis des Hörens, auf das es ankommt, erschwert. Gottes Wort ist darin eben Krisis, das heißt Gericht, daß es das Selberwissen der Menschen und vor allen Dingen eben das religiöse Wissen als Eigenmächtigkeit, Ungehorsam und Sünde beweist. Ja, Religion ist als Leugnung der Offenbarung die Sünde der Menschen schlechthin" (74).

Im Jahre 1921 erhielt Karl Barth einen Ruf auf den neuerrichteten Lehrstuhl für systematische Theologie in Göttingen; mit diesem Lehrstuhl erhielt die reformierte Kirche in Hannover eine eigene Professur ihrer Konfession. Indem Barth diesem Ruf Folge leistete, geriet er auch in die kirchenpolitische Neuorientierung Deutschlands nach dem Untergang der preußisch-protestantischen Monarchie (78—89). Die beginnende ekklesiologische Debatte in der evangelischen Kirche mit ihrem Höhepunkt in dem programmatischen Werk „Das Jahrhundert der Kirche" (1926) von Otto Dibelius fand in Karl Barth einen scharfen Gegner: „Die Kirche hat nach reformatischer Auffassung die Aufgabe der Verkündigung der apostolischen Botschaft. Sie selbst ist nichts — die Botschaft ist alles" (87). Barths Gegnerschaft zu Dibelius ist von hier aus einigermaßen verständlich. In seiner Stellung zu Dibelius kündigte sich Barths zweite Epoche an, die Sch. mit der Überschrift „Scheidungen" einleitet. Außer seiner Gegnerschaft zu Otto Dibelius gerät Karl Barth in Gegensatz zu Friedrich Gogarten und Emil Brunner (90—103).

Gogarten verübelt er den Beitritt zu den Deutschen Christen, die Barth theologisch grundgelegt sieht in der Tatsache, daß Gogarten — mindestens 1933 — das Schwergewicht mehr auf den Christen statt auf Christus legt. Die Trennung von Gogarten bedeutete das Ende der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" und ließ eine neue Schriftenreihe, deren Mitherausgeber Eduard Thurneysen war, eröffnen: „Theologische Existenz heute". Von Brunner trennte sich Barth wegen dessen Gedanken über die Anknüpfungsmöglichkeiten der Offenbarung auf seiten des Menschen, wegen der positiven Beurteilung einer natürlichen Theologie. Barths Schrift „Nein"! markiert die Trennung von Brunner außerordentlich scharf. Brunner wird in dieser Schrift gründlich mißverstanden (102); sie dokumentiert Barths Verständnislosigkeit gegenüber dem dort Verhandelten: Barth kann von der Offenbarung niemals erkenntnistheoretisch, sondern immer nur soteriologisch reden (102f). Barths zweite Epoche ist gekennzeichnet durch seinen Kampf gegen die Deutschen Christen, durch seinen gleichzeitigen Einsatz für die Bekennende Kirche (104—134) und durch den Beginn seiner Arbeit an der kirchlichen Dogmatik.

Barths Kampf gegen Deutsche Christen und sein Einsatz für die Bekennende Kirche, deren Barmer Bekenntnis entscheidend das Werk Karl Barths ist, wird von Sch. relativ ausführlich geschildert. Ende 1934 sollte Karl Barth — wie alle deutschen Hochschullehrer — seinen Amtseid auf Hitler schwören. Barth war zu diesem Eid bereit, allerdings nur unter der Bedingung, der Eidesformel die Einschränkung beifügen zu dürfen: „soweit ich es als Christ verantworten kann" (133). Barth wurde suspendiert und erhielt einen Lehrstuhl in Basel. Hier verfaßte er seine Dogmatik. „Die ‚Kirchliche Dogmatik' ist ein unvollendetes Gesamtkunstwerk, die gewaltig geplante und unternommene Kathedrale des Geistes, die Jesus Christus, den fleischgewordenen Gott, preist. Sie hat in allen ihren Teilen immer dasselbe Thema. Mag der Titel sich ändern, der Standort im Ganzen des Gebäudes anders bezogen werden, es handelt sich doch immer um ein und dasselbe. Aber als Kunstwerk ist es doch durch und durch Aussage und nicht etwa Emotion, nicht Schrei, nicht unartikuliertes Halleluja, Hosianna oder Kyrie eleison. Die Dogmatik ist nicht eine Liturgie, wohl aber ist sie etwas anderes, was sie nach den Plänen von Barth eigentlich nicht hätte werden sollen. Sie ist doch Verkündigung des Wortes Gottes. Es gibt nicht wenige, die durch sie zu hörenden und glaubenden Menschen werden.

Die Geschlossenheit der Dogmatik ist nicht diejenige eines gedanklichen Systems, in dem sich die einzelnen Glieder logisch verknüpfen. Sonst könnte sie nicht im Torso liegen bleiben, sondern würde den Eindruck des Nichtgelungenen machen. Es müßte als Angefangenes wieder zur Ruine zerfallen. Aber die Geschlossenheit ist diejenige eines künstlerischen Lebenswerkes. Wie der Künstler und der Prediger drängt Barth zur Aussage. Es ist die Verkündigung der wirklichen Gnade und damit überhaupt der Wirklichkeit Gottes" (138/39).

Das primäre Thema der kirchlichen Dogmatik ist Gottes Gnadenwahl. Sie ist das ganze Evangelium, „das Evangelium in nuce"; sie ist der erste inhaltliche Glaubenssatz, das erste Thema der Theologie (151). Ehe also von der Schöpfung geredet wird, wird bei Barth von der Erwählung gesprochen (150f). Diese hat eine innertrinitarische Voraussetzung: die Erwählung Jesu Christi (153). Für den Christen hängt hier bei Barth — nach Sch. — die alles entscheidende Sicht seiner Existenz: „Der Mensch als Christ (soll) sich nicht in erster Linie von der Schöpfung her verstehen, sondern er soll sich als Christ in erster Linie in Christus verstehen, der der Ersterwählte ist und seinerseits der Erwählende. Er soll sich in Gottes Wahl gehalten wissen und von da aus auf Schöpfung und Kosmos hinblicken" (160).

Dieses „von da aus" eröffnet, in Verlängerung seiner zweiten, Barths dritte Periode, in der die Themen Schöpfung, Humanismus und Menschlichkeit Gottes vorherrschend werden. (143—148; 194—207). In seiner Schrift „Humanismus" (1950) versucht Barth, „den Menschen als Mitmenschen von Jesus her zu verstehen" (194), oder anders gesagt: „Wie wir in Jesus Christus unseren Gott erkennen, so erkennen wir in ihm auch uns selber als Menschen" (197). In seinem berühmt gewordenen Vortrag vor dem Schweizerischen Reformierten Pfarrverein über „die Menschlichkeit Gottes" (1956) sagt Barth über den Beginn seiner theologischen Arbeit, daß die anfängliche Betonung der Göttlichkeit Gottes oft etwas unmenschlich gewesen sei; sie bedürfe einer Ergänzung: „Im Spiegel der Menschlichkeit Christi offenbare sich die in seiner Göttlichkeit eingeschlossene Menschlichkeit Gottes" (195). Das kürzeste Kapitel bei Sch. ist Barths Begegnung und Auseinandersetzung mit der postkonziliaren katholischen Kirche (208—217). Dieses Kapitel gerät deshalb so kurz, weil bei Barth selbst die ökumenischen Fragen „mehr grundsätzlich und summarisch, als im Blick auf einzelne Schwierigkeiten, die sich stellen, behandelt" werden (218). Sch. erinnert hier an die Beschäftigung der katholischen Theologie mit Karl Barth (namentlich werden Hans Küng und Hans Urs von Balthasar genannt), an Barths Besuch bei Papst Paul VI. und Kardinal Ottaviani (letzterer erhält von Sch. den unsinnigen Titel: „Hüter der Lehrreinheit", 214) sowie an Barths Begegnung mit der Dogmatischen Konstitution des Konzils über die göttliche Offenbarung, „die für ihre deutliche Tendenz" großes Lob erfährt: „Sie will die Vorherrschaft der Heiligen Schrift befestigen" (216); „Barth anerkennt die im Konzil geschehene Reform, und mehr als früher fühlt er sich mit Katholiken verbunden, dagegen von verschiedenen Protestanten getrennt, die der Bibel diese Stellung nicht zubilligen" (217).

Ein letztes Kapitel handelt von den durch das Werk Barths aufgeworfenen Problemen. Dazu gehören u. a. folgende: „Wenn die Kirche, wie Barth es darstellt, eine Dienstgemeinschaft ist und sie nur dienen, nie herrschen kann, wie bestimmt sich dann die Autorität in der Verkündigung des Wortes, in der Gabe des Evangeliums, in Taufe und Abendmahl? Was ist Ordination? Und was sind überhaupt Messe und Abendmahl? Was sind überhaupt Sakramente, wo doch Jesus Christus

das Sakrament ist, wie Barth sagt?" (218). Auch ein zweites Problem ist noch unerledigt; es ist die Frage nach christlicher Mission und die Frage nach Religion und den Religionen. Ein dritter unerledigter Problemkreis läßt sich unter dem Stichwort „die Gemeinde für die Welt" (219) zusammenfassen. „Im letzten Band von Barths Dogmatik steht ein Abschnitt unter diesem Titel. Er umfaßt nur siebzig Seiten. Das ist ein Hinweis darauf, wie sehr hier die Probleme erst angeschnitten sind, die einer gegenwärtigen und künftigen Generation zur Klärung aufgegeben sind. Ihre Aspekte beherrschen heute schon die ökumenische Diskussion sowohl im Rahmen des Ökumenischen Rates wie auf seiten der Kirche von Rom. Sie sind die eigentlich brennenden Fragen der Zeit. Weil sie in Barths dogmatischem Werk bloß summarisch zur Sprache kommen, sind sie mehr als andere Fragen auch die Einfallstore, vor denen sich die Zweifler und Gegner sammeln. Da ist die Front, auf die der Hauptsturm gegen Barths Theologie geführt wird" (219/20). Über diesen Problemkreis urteilt Sch.: „Die theologische Arbeit von Karl Barth stellt einen Neubeginn im Verhältnis von christlicher Gemeinde und Welt dar. Das Neue hat sich noch nicht konsolidiert. Es ist wie ein gewaltiger Wirbel. Stürme gehen von ihm aus. Sie rütteln auch an Barths Theologie, soweit sie selber den Charakter eines Systems angenommen hat. Sie werden sie wohl ändern. Aber es ist undenkbar, daß man wieder hinter Barth zurückgehen kann. Das Verhältnis von Gemeinde und Welt kann nicht noch einmal als Thron und Altar, nicht wieder als Christentum und Kultur in alter Harmonie gedacht werden. Ebensowenig kann Religion als Intimsphäre, Gemeinde als Privatbereich getrennt von der Öffentlichkeit verstanden werden" (223). Unerledigt bei Barth sind ferner die Fragen, die in Verlängerung der Fragestellungen von Rudolf Bultmann und Dietrich Bonhoeffer aufgeworfen sind, die Frage nach der Rede von Gott („Wie kann von Gott in Ist-Sätzen geredet werden?" sowie die Frage nach der nichtreligiösen Interpretation des Evangeliums (222).

In einem eigenen Kapitel, dem Sch. die Überschrift einer Schrift Barths aus dem Jahre 1949 gibt („Die Kirche zwischen Ost und West"), untersucht Sch. ausgesprochen kritisch Barths konkrete politische Stellungnahmen nach dem zweiten Weltkrieg (171—193), in denen u n e r l e d i g t e Themen auch der Theologie Karl Barths sichtbar werden, so die an Barth zu stellende Frage nach einem „politischen Bekenntnis als Urentscheidung über den Dienst des Staates am Leben", formuliert in den Menschenrechten (174). Diese Urentscheidung hätte es mit dem V e r h ä l t n i s von Staat als menschlicher Konstruktion und Schöpfung als vorgegebenem natürlichen Raum zu tun. Von daher sei die Konzeption von Natur und Leben auch eine eminent theologische Frage (174), die die weitere Frage aufwirft, ob es genügt, dem Christen lediglich eine je konkrete permanent kritische Funktion im Staat zuzuweisen („christliche Besserwisserei?" fragt hier Sch. 175) oder ob nicht der Christ selbst als Christ auch konstruktive und leitende Ideen zum Aufbau eines Staates beitragen kann und darf, um von dort u. a. auch sachgerechte Kriterien zur Beurteilung politischer Systeme zu erhalten, wobei der Kontakt zu „Beobachtern und Denkern auf seiten der politischen Wissenschaften" (vgl. 179) gesucht werden sollte, lauter Fragen, die bei Barth keinen Raum haben. An Schochs Kritik an Barth befremdet jedoch, daß nicht deutlich zwischen marxistischer Philosophie und den imperialistisch sich gebärdenden Machthabern des Ostblocks unterschieden wird.

Das Buch von Max Schoch zeugt von einer gründlichen Kenntnis der Werke Karl Barths; in flüssiger Diktion gelingt es Schoch, einen ausgezeichneten Durchblick durch das immense *opus* des großen Baseler Theologen zu gewähren. Auch in seiner Kritik an Barth ist das Werk engagiert und scheut nicht den Humor (vgl. u. a. 223f). Das letzte Kapitel „Aufgeworfene Probleme" hätte man sich in jeder Hinsicht ausführlicher und gründlicher gewünscht. Vor allem vermißt man hier ein genaueres Eingehen auf die von der Hermeneutik aufgeworfenen Fragen, die bei Barth zu kurz kommen oder zu rasch entschieden werden. Ferner Fragen des Säkularismus, des Atheismus, der fundamentalen Fragen der Glaubensbegründung, der Bestimmung des Glaubens als Antwort, die sich zu verantworten hat. Nicht verständlich ist ferner, daß Schoch in seinem Werk Barths Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann nicht zur Darstellung bringt. Als empfindlicher Mangel muß schließlich vermerkt werden, daß in dem Kapitel ‚Bekennende Kirche' (104–135) der Name Dietrich Bonhoeffers nicht vorkommt!

An den Verlag muß die Frage gerichtet werden, ob nicht ein Werk, das „dem Anspruch auf Lesbarkeit für den kulturell interessierten Laien dienen will" (Klappentext), doch die genaue Zitation der verwendbaren Quellen ermöglicht hätte. Ein Werk braucht doch deswegen nicht weniger lesbar zu sein! Auch hätte man es dankbar begrüßt, wenn man dem Werk ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur über Barth beigefügt hätte. Man könnte gerade auf diese Weise dem „kulturell interessierten Laien" die Suche nach weiteren Informationen zu bestimmten ihn interessierenden Fragen erleichtern.

M ü n c h e n. J o h a n n e s B r o s s e d e r.

Navakatesh, J. Thomas: Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der südindischen Thomaschristen. (Das östl. Christentum, Neue Folge, Heft 19) Würzburg: Augustinus Verlag 1967. 239 S.; kart. DM 44,—.

In jüngster Zeit hat sich die einheimische Forschung über das Christentum in Indien beachtlich hervorgetan. Der Schwerpunkt liegt bei den Thomaschristen an der Malabarküste in Südwestindien (Staat Kerala). Hierzu hat nun auch N. neben Podipara und Mundadan – abgesehen von Aufsätzen und kleineren Studien – einen Beitrag geleistet.

Land und Leute. Die Einwohner Keralas (so offiziell seit 1947) sind mit kleineren Ausnahmen dravidischen und assyrischen Ursprungs. Die Christen machen etwas weniger als 22 % der Bevölkerung aus (gegen 3 000 000). Am Gesamtchristentum in Indien haben sie einen Anteil von 2,3 %. Die Thomaschristen stehen der Bildung nach an erster Stelle unter den verschiedenen Religionen.

Zum Problem einer Wirksamkeit des Apostel Thomas in Indien. Das Thema ist vorsichtig formuliert und zwar mit Recht. Alle Christen an der Malabarküste führen ihren Ursprung auf ihn zurück. Auch von den Nichtchristen wird eine Tätigkeit des Apostels in Indien anerkannt. Folgende Lösungen werden vorgelegt: 1. Die Thomastradition ist glaubwürdig, 2. sie ist zwar nicht bewiesen, liegt aber im Bereich des Möglichen, 3. sie ist ungeschichtlich. Die Auffassungen von A. Gutschmid, die Thomasüberlieferung sei eine christlich umgewandelte Buddhalegende und die von A. Dihle, sie sei landfremd und nach Südindien verpflanzt worden, stehen heute außer Diskussion. Die von N. angeführten Quellen lassen sich noch erweitern durch zwei Sermones des Jakob von Serugh († 521) bei P. Bedjan, Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis, III, Paris 1907, 724—62 u. 763—94, die beide eine apostolische Tätigkeit Thomas' in Indien mit Gewißheit bezeugen.

Die Geschichte der Thomaschristen bis zur Ankunft der Portugiesen. Neben dem Apostel Thomas hat auch der Gründer der alexandrinischen Katechetenschule, Pantaenus, in der älteren Zeit in Indien missionarisch neben anderen Missionaren gewirkt. Die syrisch-orthodoxe Kirche betrachtet sich als die Fortsetzung der Malabarkirche. Doch die Kirchengeschichte spricht eine andere Sprache. Mindestens bis zur Ankunft der Portugiesen war die Malabarkirche eine nestorianische. Die syrisch-orthodoxe Kirche ist viel später entstanden und eine antinestorianische, nämlich eine monophysitische (s. unten). Deshalb kann sie sich nicht auf eine geschichtliche Tradition berufen. Die Frage ist ein ernsthafter Kontroverspunkt.

Die Thomaschristen in der portugiesischen Periode. Nach anfänglich positiver und freundschaftlicher Haltung zu den Thomaschristen begannen die Portugiesen bald mit ausgesprochenen Verfolgungen. Sie errichteten in Goa eine Inquisitionsstelle mit dem Namen *„Sanctum Officium"* nach abendländischem Muster, das noch im Jahre 1808 bestand. Der lateinische Erzbischof Menezes von Goa war einer der eifrigsten Inquisitoren. Er veranlaßte die Synode von Diamper (1599), welche die Latinisierung zum endgültigen Siege führen sollte. Diese Synode ist aber von Rom niemals gebilligt worden. Sie fand heftigen Widerspruch unter den einheimischen Christen. Die Folgen waren schwere Wirren.

Die jakobitische Periode. Im Jahre 1665 wurde der jakobitische Bischof Mar Gregorios von Jerusalem von seinem Patriarchen nach Südindien gesandt. Durch eine kluge Kirchenpolitik hat er eine Konsolidierung seiner Kirche in Südindien erreicht. Um ihre Eigenart und Selbständigkeit zu bewahren, widerstand er den Einflüssen der anglikanischen Misson. (44: jakobitischer Katholikos von Babylon?) Für die innere Festigung war Bischof Dionysius VI. von besonderer Bedeutung. Die syrisch-orthodoxe Kirche litt in letzter Zeit unter den Spannungen zwischen der Patriarchen- und der Katholikospartei, die sich nach langen Kämpfen 1958 einigten. Seither ist das Oberhaupt ein Katholikos, der in Gemeinschaft mit dem jakobitischen Patriarchen von Antiochien steht.

Verfassung. Sie ist hierarchisch und beruht weiterhin im wesentlichen auf dem Nomokanon des Barhebräus († im 13. Jahrh.), der 1954 neu herausgegeben wurde. Eine besondere Stellung nimmt der Metropolit von Malankara ein, der Oberhaupt aller Bischöfe ist.

Glaube und Lehren mit Einschluß des Mönchtums. Eigens werden hervorgehoben die Kontroverslehren gegenüber der kath. Kirche: Filioque, Inkarnation, Unbefleckte Empfängnis, Unfehlbarkeit, Schatz der guten Werke, Ablaß, Bilderkult. Die Epiklesenfrage wäre nicht so schwerwiegend. Der Laienkelch bei der Kommunion kann ausgeklammert werden; denn auch in der lateinischen Kirche ist er heute prinzipiell zulässig.

Genugtuend wirkt auf den Leser die innere ökumenische Geisteshaltung des Verf., die sein ganzes Werk durchzieht. Als Beispiel die Inkarnationsfrage: deutlich bekennt er, daß Jesus Christus das fleischgewordene Wort ist. In ihm seien e i n e Natur, e i n Wille, e i n e Tätigkeit (96). Klarer kann hier der Monophysitismus nicht deklariert werden. Kurz darauf heißt es dann, die indischen Christen ... seien in den früheren Jahrhunderten in der Theologie nicht so bewandert gewesen.

Die syrisch-orthodoxe Kirche betrachtet sich als ein Bindeglied für die Einigung der Kirchen. Innerhalb dieses Fragenkomplexes macht der Verf. einen sehr bemerkenswerten Vorschlag. Der nächste Schritt — über die Gebetsgemeinschaft hinaus — sei die sakramentale Verbindung mit den byzantinischen Kirchen. Wir möchten diesen Vorschlag aufgreifen und ihn erweitern: warum nur mit der byzantinischen Kirche? Könnte

hier nicht auch die kath. Kirche eingeschaltet werden? Diese drei Kirchen haben doch im wesentlichen die gleiche sakramentale Glaubensüberzeugung. Damit wäre ein gemeinsamer Zugang zum *Corpus Christi Mysticum* gewonnen. Innerhalb dieser Dreiergemeinschaft würde dann ein gemeinsamer Gnadenstrom als innerste Verbindung fließen. Auch andere Kirchen könnten an diesem Vorschlag interessiert sein.

Nur einige Bemerkungen: Verf. respektiert zu wenig die abendländische Forschung (7). Allgemein bemerken wir, daß die orientalischen Autoren bislang nicht allzu sehr die abendländische Literatur berücksichtigt haben. So auch hier. Wir vermissen ein zusammenhängendes Quellen- und Literaturverzeichnis. Was bedeutet ‚desekriert' 39? Die Begriffe Maphrian u. Katholikos sind nicht spezifisch genug. Vor allem die Terminologie. Die syrisch-orthodoxe Kirche wird bezeichnet als: die Kirche der Thomaschristen von Malabar (86), die orthodoxe St.-Thomas-Kirche von Malabar (86), indische orthodoxe Kirche (88), die syrischen Christen (89) u. a. Solche Denominationen stiften Verwirrung, namentlich unter den abendländischen Lesern. Diese Termonologie müßte vereinfacht werden. Da es mehrere und verschiedene Thomaskirchen gibt, sollte jede einzelne Kirche nur ihre eigene Denomination gebrauchen ohne Abänderung.

Das Werk von N. ist sehr lehrreich und ebenso anregend. Die deutsche Übersetzung aus dem Englischen ist flüssig und trifft den genauen Sachverhalt.

Münster. Paul Krüger.

Haule, Cosmas: **Bantu „Witchcraft" and Christian Morality.** The Encounter of Bantu Uchawi with Christian Morality. An Anthropological and Theological Study (Neue Zeitschrift für Missions-Wissenschaft, Suppl. XVI) Schöneck-Beckenried 1968. XXVIII, 187 S.; br. sfr. 24,—

Der Autor, afrikanischer Priester aus einem Bantu-Stamm von Südwest-Tanzania, will mit dieser Dissertation eine eminent praktische Frage klären: die Beziehung zwischen Bantu-Magie und christlicher Moral.

Dazu gibt er eine kurze Einführung in die Struktur der Bantufamilie und eine (illustrierende) Vorwegnahme magischer Handlungen. Der I. Teil (29–57): Begriffsbestimmung von Magie, Zauberei, ihr Gebrauch und ihr Erwerb. Der II. Teil (61–133) führt ein in die religiösen Begriffe, die Moral der Bantu und ihre Bewertung der Magie. Er konfrontiert die Bantu-Magie mit dem Urteil der traditionellen und der heutigen christlichen Moralisten. Der III. Teil (135–173) behandelt pastorale Fragen und Folgerungen, die sich aus dem Erarbeiteten für den Priester und Missionar ergeben.

Ethnologische Monographien über afrikanische Magie sind zwar häufig, doch findet man außer Einzelmonographien kaum Werke, die wie das vorliegende das Problem der moralischen Bewertung afrikanischer Magie frontal angehen. Ein solches Problem wird mit Vorteil von Afrikanern selber behandelt. Darum sind wir dem Verfasser sehr dankbar für diesen Beitrag. Gleich zu Beginn weist der Autor auf die Konfusion sowohl in Swahili (mit dem einen Wort „Uchawi" werden alle magischen Praktiken umfaßt) als auch in europäischen Sprachen, um die verschiedenen Arten von Zauberern, Hexen, Zauberdoktoren usw. zu bezeichnen. Seine eigene indifferent angewandte Terminologie bringt allerdings den Leser mitunter in Verwirrung. Sehr richtig wird betont – und das bestätigen alle Missionare –, wie tief auch heute noch die Furcht vor dunklen Kräften im Bantu steckt und wie er in allen Erscheinungen, die nicht evident sind, die Wirkung eines Zaubers vermutet.

Es ist zu bedauern, daß der Verfasser in seiner reichen Bibliographie, die jedoch kaum Kenntnis nimmt von Werken französischer Sprache, besonders zwei neuere Bücher überhaupt nicht kennt: Maurier, Henri P. B., Essai d'une Théologie du paganisme, Paris 1965 (dt.: Theologie des Heidentums, Köln 1967) und Nothomb Dominique PB, Un humanisme africain, valeurs et pierres d'attente. Bruxelles 1965. Im Werk von P. Maurier hätte er wohl eine bessere Darstellung gefunden über die Beziehung zur „force vitale" und Religion und Gottesdienst (bes. S. 129) als das, was er selbst auf den Seiten 31ff bietet. Auch P. Nothomb erklärt in „Humanisme africain" in außerordentlich anschaulicher Weise, gestützt auf die reiche Spruchweisheit und Lebensphilosophie der Banyarwanda (ebenfalls Bantu), die Harmonie der Kräfte in Mensch, Gott und Natur. Der Autor hätte mit großem Nutzen dieses ganze Buch studiert, das ja gerade in einer allgemeinen Schau die Ansätze von Harmonie zwischen den heidnischen Anschauungen und der christlichen Botschaft bringt. Mit Vorteil wären auch die auch heute noch nicht veralteten Werke eines R. Allier über die religiös-magischen Anschauungen der Naturvölker eingearbeitet worden. Die wissenschaftliche Grundlegung hätte dadurch nur gewinnen können (vgl. Rauscher, Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat . . . 94–109).

Wenn Verf. im II. Teil betont, daß zwischen der Bantu-Magie (Uchawi) und der Bantu-Religion kein Zusammenhang bestehe, so legt gerade P. Nothomb die enge Verbundenheit zwischen Religion und Magie dar und findet damit die volle Zustimmung des bekannten Forschers und Philosophen afrikanischer Prägung, Prof. A. Kagame aus Rwanda. Im Kapitel über den Gottesglauben der Bantu wünschte man vom afrikanischen Autor doch einige Zeugnisse aus dem so reichen Schatz der Sprichwörter der Bantu. Statt dessen zitiert er in Mengen europäische Forscher, obwohl er kurz vorher (61) betont: „How the non-Africans misunderstood the religion of the Bantu, is reflected in the works of many authors"!

Das Kernstück seiner Abhandlung liegt wohl im Kapitel über die moralische Bewertung der magischen Gebräuche sowohl durch die Bantu als auch durch die christliche Moraltheologie. Verf. weist auf die Verurteilung der schwarzen Magie durch die Bantu hin und auf ihre positive Haltung gegenüber der bloßen Abwehr-Magie. Sehr interessant zeigt er den Wandel in der Beurteilung durch die Moraltheologen und infolgedessen durch die Missionare. Nach ihm steht fest, daß der Bantu in der Abwehr-Magie absolut keinen Bezug auf etwas Teuflisches nimmt, daß es also ein schweres Mißverständnis der Missionare war und ist, wenn sie alle Uchawi-Gebräuche verurteilten, teils als Teufelswerk, teils gegen Gerechtigkeit und Liebe verstoßend. Somit kommt die Beurteilung heutiger Moraltheologen der seit jeher gültigen Bewertung durch die Bantu entgegen. Offenbar war ja den Bantu im vorchristlichen Zustand von Teufel und teuflischen Einflüssen nichts bekannt. Besonders diese Schlußfolgerungen sind es, die das Buch für jeden Missionar wirklich empfehlen. Zu bedauern sind allerdings die zahllosen Wiederholungen und Abschweifungen, die nicht zum Thema gehören (z. B. über die verschiedenen Tugenden der Bantu), und fast seitenlange Zitationen (sogar ganzseitige Zitation von Konzilsdokumenten, die doch jeder Leser zur Hand hat). Trotz der oft viel zu weitschweifigen Beweisführung ist das Buch eine wertvolle Hilfe für die Beurteilung von Brauchtum, das zutiefst in das Leben der Afrikaner einführt.

Walpersdorf-Herzogenburg NÖ.
Fridolin Rauscher WV.

Mbunga, Stephen B. G.: **Church Law and Bantu Music** (Series Supplementa XIII der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft). Schöneck-Beckenried (Schweiz) 1963. 211 S.; sfr. 22,—.

As the title of the book indicates, it is a study of the relationship between canon 1264 § 1 of the former (and still in force) Canon Law and native Bantu music for Church use. It is the text of a dissertation to obtain the doctorate in Canon Law at the University of the Propaganda Fides in Rome; the text was finished in May 1963 and has not profited by the renewal of the topic by the Council. This is a pity, for many reasons. The author, an African priest of the diocese of Peramiho in Tanzania, has illustrated by his work his competence and ability to make an excellent contribution for the future of African sacred music. Also his teachers at the university (as well as his very competent friends at the „Musikwissenschaftliches Institut" of Cologne) were as openminded as one could expect at that moment so that the standpoint of the author towards certain problems go as far as could be expected... before the Council. Hence the first remark a reviewer of this book should make, is that it is a pity that it has been published too early; that the most of the enormous work which this book represents, is useless and not revelant anymore; and that all these pains should be saved for better results.

Therefore we instantly propose that the whole book should be rewritten and brought up to date, to the problematics of the after Council-African Church, but taking into account the following hints. Here we keep only the most important remarks. For in carefully reading the whole work, others could be made. But our concern now is to make this most valuable contribution more applicable for the Church of Africa.

First a small bibliographical remark. The author should be congratulated for his enormous study of the sources. His bibliography is imposing but several more recent studies should be added. Also, it would be very advisable (although not prescribed) to give the publisher of the important books, so that a reader could order them for the library of his institute.

The boldest proposition: he should leave out the big bulk of the book, the technical study of canon 1264 § 1 (p. 41—124, and parts of part 2, p. 127—147); what he judges useful to be kept, he can put in an appendix as he has done now with more important items. Not only are such subtle elaborations not read anymore, but also the "fontes" have completely changed since the Council; and this juridical approach of such a living topic par excellence is absolutely outdated; this even applies to the beautiful letter of John XXIII "Jucunda Laudatio".

In this more realistic environment he might keep the survey of the sacred music in the Old and New Testament and in the primitive and Oriental Churches (p. 54ff, 63ff, 70ff, 77ff, etc.) because the Bible and these Churches have to tell us much more than later canonical prescriptions; only he should, then, take into account the basic works of Eric Werner on the topic.

I am sure that the author will not hold anymore his plea in favor of the Latin and Gregorian chant and the organ in an African liturgy (p. 128ff), because if this is true, his whole plea for African sacred music is worthless. Nobody knows the future of the actual development, but if there is one part of the Church where the Latin etc. seems to be "out", it will be Africa where we have to build, still, a real "Church as worshiping community" from the basis of our own culture. Let us not be afraid of building at a real African worship; we do not need the "excusing example" of the "Deutsches Hochamt". Hence, the author's principles of adaptation (p. 145ff) are good, but the Council itself invites us to go much farther, as he himself expected: "With the Liturgical Renewal, we hope that the gates of the Church will be thrown open and that we will praise the Lord with our own melodies and musical instruments" (p. 147). Much more than melodies and instruments, but a real African worship, not a stingy extorted favor but as the most natural consequence of the theology of the local Church and of the Incarnation.

The most important part of the book starts on p. 148 with the applications in particular. The author proves that he feels here at home with Bantu songs, melody and rhythm, with Bantu instruments and religious dances. This part should be fully elaborated. Why not even use his notes on the different African rites (p. 174ff) to make up an African ritual? And why not carry into practice on a larger scale his practical corollaries (p. 177) on collecting, polishing and converting into Church use the disposable material, in collaboration with the most important centers of Africa (e. g. in Congo-Kinshasa an enormous work has been done)?

From these remarks may have become clear how a painstaking and valuable work Rev. Stephen Mbunga has done. If we have given the above hints and remarks, it was to make his work applicable for actual use, now after the Council. We eagerly hope he will find the time to work these hints out into practice, in the form of a new book, fully adapted to the postconciliar renewal, to the benifit of the Church in Africa.

Kinshasa/Congo. Bonifaz Luykx.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. I. 24, 2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses. Lieferung 1—4 (bis Col 1,9). Freiburg: Herder 1966—1969. Gr. 8°, 320 S. Subskr. Lief. 1—3 je 20,— DM, Lief. 4 25,— DM.

II. 26,1 Epistulae Catholicae. Lieferung 3—7 (2 Pt, 1 Jo, 2 Jo, 3 Jo, Jud. Nachträge, Register, Einleitung). Freiburg: Herder 1960—1969. Gr. 8°, S. 185—496, 104*. Subskr. Lief. 3: 16,— DM, Lief. 4—5 je 20,— DM, Lief. 6: 24,— DM, Lief. 7: 32,50 DM.

I. Über Anlage und Bedeutung der Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe hat O. Hiltbrunner in dieser Zeitschrift (63, 1967, 235–238) das Entscheidende gesagt. Das braucht hier deswegen um so weniger wiederholt zu werden, weil es aus Anlaß der Besprechung der Ausgabe des Briefes an die Epheser ausgesprochen worden ist, der die hier zu besprechende, gleichfalls von H. J. Frede besorgte Ausgabe des Briefes an die Philipper im wesentlichen entspricht. Auf einen Punkt ist allerdings mit Nachdruck hinzuweisen, auf die immer deutlicher hervortretende Bedeutung von Vetus-Latina-Forschung und -Ausgabe für Entstehungs- und Textgeschichte der Vulgata. Einen nachhaltigen Eindruck vermittelt bereits ein Blick in den der Vulgata gewidmeten Abschnitt der Einleitung zum Brief an die Philipper (26–43). Dem Außenstehenden droht allerdings die Vulgata, wenn er sich ihre erst allmählich entstandene Vorrangstellung und die sekundäre Kontamination mit Vetus-Latina-Lesarten vor Augen stellt, zu einer verschwimmenden Größe zu werden, so daß er fast versucht ist, zumindest für die ältere Zeit die Bezeichnung Vulgata ebenso aufzugeben, wie man auf den Namen Itala hat verzichten müssen. In dieser Situation gibt der Herausgeber dankenswerterweise zwei Kriterien an die Hand, die dem Nichtfachmann das Verständnis erleichtern: „1. Die richtige Vulgata-Lesart ist im Zweifelsfalle diejenige, die dem Griechischen genauer entspricht. 2. Die richtige Vulgata-Lesart ist in den Fällen, in denen die Zeugen auseinandergehen, diejenige, die gegen die altlateinischen Formen steht" (31 unten). Frede zieht selbst die sich daraus ergebende Konsequenz: „Für die Rezension" – wohlgemerkt: der Vulgata – „ist darum die Sammlung und Berücksichtigung des gesamten altlateinischen Materials eine unabdingbare Voraussetzung" (32 oben).

Weitere Darlegungen zur Vulgata der Paulus-Briefe stehen in der Einleitung zum Brief an die Kolosser (277–304), daneben wichtige Untersuchungen zur Reihenfolge der Briefe innerhalb des *Corpus Paulinum*. Frede hat die Gelegenheit genutzt, seine Auffassung von der Entstehung der Vulgata der Paulus-Briefe weiter zu untermauern und aufs neue gegen Einwände zu sichern.

Die Texttypen des Schemas in der Ausgabe des Briefes an die Philipper entsprechen denen der Ausgabe des Briefes an die Epheser, d. h. X (selbständige Übersetzung aus dem Griechischen) ist durch Tertullian repräsentiert; K ist der alte afrikanische Text aus der Zeit Cyprians; D bezeichnet den Archetyp der zweisprachigen Paulus-Handschriften; I ist der vielleicht von Rom ausgehende Typ, der den Kommentaren des Ambrosiaster und des Marius Victorinus zugrunde liegt; V steht für die Vulgata.

Eine Sonderstellung nimmt der Text ein, den Marius Victorinus kommentiert hat. Er ist, wie Frede mit Recht betont (13), nicht vom Kommentator selbst übersetzt. Streiten läßt sich allerdings über die Entscheidung des Herausgebers, aus diesem Text (mit Ausnahme von 1,1–15, wo die Überlieferung eine Lücke aufweist) die Schemazeile I zu bilden. Er enthält eine Reihe von Formen, die nur bei ihm erscheinen, aber beispielsweise beim Ambrosiaster fehlen, der im übrigen als wichtigster Zeuge für I anzusehen ist. Entweder wäre aus dem Text des Marius Victorinus eine eigene Schema-Zeile zu bilden gewesen – was Frede ausdrücklich abgelehnt hat –, oder seine Besonderheiten hätten als Varianten von I notiert werden sollen. Noch anfechtbarer ist das Verfahren des Herausgebers, Lesarten, die bei Marius Victorinus nur im Kommentar erscheinen, als Varianten von I im Schema aufzuführen. Sie gehören allenfalls in den Apparat. Das gilt besonders für die Fälle, in denen ein einzelnes Wort des Textes zum Zwecke der Erklärung durch die Verbindung mit einem Synonym verdeutlicht wird. In derartigen Fällen von einer Dublette zu sprechen, verschleiert den Sachverhalt. Im übrigen zeigt sich hieran, was Marius selbst sagt und Frede natürlich auch weiß, daß der Kommentator zwar einen ihm vorliegenden Text erklärt, während der Arbeit aber das griechische Original mit herangezogen und in Einzelfällen den zugrundegelegten Text durch eine eigene Übersetzung verdeutlicht hat. Frede hat selbst verschiedentlich auf diesen Sachverhalt hingewiesen. In strenger Befolgung des Prinzips hätte aus diesen Formen mithin eine X-Zeile gebildet werden müssen. Sie hätte mit ihrem verhältnismäßig großen Reichtum an Synonymenpaaren ein Übersetzungsverfahren widergespiegelt, das zugleich auf Interpretation aus ist und in den Übersetzungen Ciceros allenthalben festzustellen ist. Der Benutzer wird es billigen, daß der Herausgeber, vermutlich aus Gründen der Zweckmäßigkeit und Übersichtlichkeit, auf die Bildung eigener Schema-Zeilen für Text und Kommentar des Marius Victorinus verzichtet hat. Er muß sich jedoch ständig vor Augen halten, daß die I-Zeile des Schemas ab 1,16 nichts anderes ist als der Abdruck einer ganz bestimmten, in einem einzigen Zeugen faßbaren Übersetzung.

Ein wenig stört — hier wie in anderen Bänden — das Vorkommen einzelner deutscher Ausdrücke innerhalb des grundsätzlich lateinisch abgefaßten Apparats. Es erscheinen beispielsweise: Dublette, eigene Übersetzung, Fehler, Dittographie, Homoioteleuton, orthographisch (wenig glücklich bei Gelegenheit eines phonetisch bedingten Schwankens der Überlieferung zwischen v und b, wodurch scheinbar sowohl Perfekt wie Futur überliefert sind). Derartige Hinweise können durchaus nützlich sein, aber sie hätten sich ebenso gut lateinisch fomulieren lassen.

In einigen Fällen kann man mit dem Herausgeber über die Entscheidung rechten, insbesondere dann, wenn es sich um die Frage handelt, ob ein bloßer Fehler oder eine sinnvolle Variante vorliegt. Die Übergänge sind bisweilen fließend. Ein Beispiel möge genügen. Zu 1,15 wird als Variante des V-Textes das singuläre *contemptionem* statt *contentionem* (die übrigen Hss. sowie die Vetus Latina) als Variante im Schema angeführt. Mit gleicher Berechtigung hätte *voluptatem* (statt *voluntatem*) derselben Hs. genannt werden können. An der zweiten Stelle ist die Lesart offensichtlich, und zwar mit Recht, als Korruptel aus den gleichfalls überlieferten Formen *volum(p)tatem* angesehen worden. Eben das trifft nun aber auch für *contemptio* zu, wo sich vielleicht nur zufällig *contemtio* nirgends erhalten hat (s. auch 1,17; ein Beispiel dieser Verwechselung aus der Profan-Literatur: Sen. epist. 74,6).

Doch Entscheidungen, in denen man vom Herausgeber abweichen möchte, sind überhaupt nur auf der Grundlage des von ihm klar vorgelegten Materials zu treffen. So überwiegt auch an diesen, ohnehin verschwindend wenigen, Stellen das Gefühl dankbarer Anerkennung angesichts der Arbeitsleistung, die hinter dieser Ausgabe steht, und der Sorgfalt und Genauigkeit, die allenthalben zum Ausdruck kommen.

II. Mit dem Erscheinen der 7. Lieferung, die die Einleitung enthält, liegt die bereits 1956 begonnene Ausgabe der *Epistulae Catholicae* von W. Thiele vollständig vor. Erst jetzt ist es möglich, sich ohne allzu große Mühe in der Vielfalt der Nachrichten zu-

rechtzufinden und ein klares Bild von den Kriterien zu gewinnen, die der Anlage der Ausgabe zugrunde liegen. Für alle, die nicht an Einzelstellen interessiert sind, sondern an der Textgeschichte der lateinischen Bibel, ist die Ausgabe erst jetzt wirklich benutzbar geworden. Wie wichtig der mit der Einleitung zur Verfügung stehende Führer durch den leicht verwirrenden Reichtum des Materials ist, zeigt sich nicht zum wenigsten darin, daß er Korrekturen an den Kriterien der Textgestaltung enthält, die sich im Laufe der jahrelangen Arbeit an der Edition als notwendig herausgestellt hatten. Es ist dem Herausgeber zu danken, daß er auf derartige Fälle in der Einleitung ausdrücklich hingewiesen hat. In diesem Vorgang wird übrigens auch ein Vorteil des sich über Jahre hinziehenden Erscheinens in Faszikeln deutlich. Verbesserungen, auch Auseinandersetzungen mit der Kritik, die sonst erst in einer zweiten Auflage vorgenommen werden könnten – womit bei einem Werk dieser Art nicht zu rechnen ist –, lassen sich so im Schlußfaszikel und damit innerhalb des Werkes selbst vortragen.

Da die katholischen Briefe, abgesehen von einigen wenigen besonders wichtigen Versen (1 Jo 2,16; 3,2; 4,18), erheblich weniger zitiert wurden als die paulinischen, beruht der Text hier in viel stärkerem Maße, teilweise sogar ausschließlich, auf Bibelhandschriften verschiedenster Art. Für die letzten Verse des Judas-Briefes ist sogar nur die Vulgata vorhanden. Schema-Zeilen, die auf der indirekten Überlieferung in Zitaten beruhen, gibt es kaum, in erster Linie in den verschwindend wenigen Fällen, in denen Tertullian aus diesen Briefen zitiert hat oder sich der alte afrikanische Text bei Cyprian fassen läßt. Da die Briefe zum Teil sehr kurz sind und die im Vergleich zu den Paulus-Briefen ohnehin schwache Bezeugung bisweilen von Brief zu Brief wechselt, ist es teilweise außerordentlich schwierig – und ohne die Einleitung unmöglich – ein klares Bild der Textgeschichte zu gewinnen.

Von besonderem Interesse sind auch in diesem Band die Ausführungen zur Vulgata. Da die Überlieferung für jeden Brief in einem besonderen Abschnitt besprochen wird, finden sich die Angaben an verschiedenen Stellen der Einleitung. Eine Zusammenfassung am Schluß (97*–100*) vermittelt jedoch einen einheitlichen Überblick. Wie bei den paulinischen Briefen, so stammt auch hier die Vulgata nicht von Hieronymus. Die umstrittene Frage, ob überhaupt an eine einheitliche Rezension zu denken ist, wird von Thiele bejaht. Beobachtungen, die dagegen zu sprechen scheinen, lassen sich nach seiner Auffassung auch anders erklären. Er rechnet damit, daß die Vulgata der Paulus-Briefe und die der katholischen Briefe auf einen einzigen Revisor zurückzuführen seien, wobei die Revision der katholischen Briefe früher liege. Als Ort der Revision wird der Kreis um Pammachius erwogen. Thiele rechnet mit Rufin dem Syrer als Revisor; das könnte die Tatsache erklären, daß die Vulgata bei Pelagius und seinen Anhängern besonders früh zu fassen ist (100*).

Das leitende Prinzip der Revision ist auch nach Thiele möglichst enge Annäherung an den griechischen Text gewesen, an den gültigen griechischen Text, wie er präzisierend sagt (99*). Dieser Zusatz ist deswegen von Bedeutung, weil Fassungen der Vetus Latina der Vulgata bisweilen an Nähe zu ihrer griechischen Vorlage nicht nachstehen, aber eine andere Vorlage benutzt haben. Das gilt besonders für die Fälle, in denen die Vetus Latina den sog. „westlichen Text" vertritt, der bei den Katholischen Briefen zwar im Original nicht zu fassen ist, aber aus der Vetus Latina in Verbindung mit anderssprachigen Übersetzungen rekonstruiert werden kann und erst jetzt wirklich Gestalt gewonnen hat. Der Revisor der Vulgata hat die Abkehr von dieser Textform, nachdem sie auch vorher schon vereinzelt zurückgedrängt worden war, planmäßig durchgeführt und eine Reihe von Zusätzen ausgemerzt. Der berühmteste unter ihnen ist das sog. *„Comma Iohanneum"* (1 Jo 5,8), dessen vielfältige Bezeugung, in der sich der Streit um seine Beibehaltung spiegelt, dank der vorliegenden Ausgabe jetzt klar zu übersehen ist.

Die enge Anlehnung an den gültigen griechischen Text geht bisweilen mit einer Abwendung von stilistisch eleganteren, mehr „lateinischen" Fassungen der Vetus Latina zusammen, z. B. Nebensatz mit *quoniam* statt einer A.c.i.-Konstruktion (1 Jo 1,6); *si* statt *quod si* (1 Jo 1,10 und 4,12); *qui* statt *nam qui* oder *qui autem* (1 Jo 2,10); *in hoc cognoscitur* statt *hinc* . . . (Jo 4,2 u. ö.). Die vor allem in populär gehaltenen Darstellungen anzutreffende und noch verhältnismäßig weit verbreitete Auffassung, die Schaffung der Vulgata habe wenigstens in Grenzen zu einer Annäherung an das klassische Latein geführt — wofür die Tätigkeit des feinen Stilisten Hieronymus verantwortlich gemacht wurde —, wird durch den Befund, wie er jetzt in der Beuroner Ausgabe der Vetus Latina vorliegt, deutlich als revisionsbedürftig erwiesen.

Für die Texttypen sei generell auf die Einleitung verwiesen. Hervorhebung verdient allenfalls die Tatsache, daß auf weite Strecken neben der Vulgata nur ein einziger weiterer Typ zu fassen ist, der in diesen Fällen allein die Vetus Latina im Schema vertritt. Es ist der europäische Typ T, der weithin bereits V nahe steht, nicht selten gegen alle anderen Typen. Betrachtet man seinen Abstand zum alten afrikanischen Texttyp K und seine Nähe zur Vulgata, so wird deutlich, daß die Entwicklung bereits vor der endgültigen Revision zur Vereinheitlichung tendierte.

Am Schluß stehe auch hier, neben der Freude über den endlich erreichten Abschluß dieses Halbbandes, der Ausdruck von Anerkennung und Dankbarkeit gegenüber der Mühe und der Sorgfalt, die jede Seite des Textes verrät. Aufgabe der Mitforscher ist es jetzt, das nun vorliegende Material zu nutzen und mit dazu beizutragen, daß das Bild von der Textgeschichte der lateinischen Bibel von den Fragezeichen befreit werden kann, die es jetzt noch begleiten.

Münster Bernd Reiner Voß

Görg, Manfred: **Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels.** (Bonner Biblische Beiträge, Band 27) Bonn: Peter Hanstein Verlag 1967. XVI, 174 S.; br. DM 36,—.

Diese Bonner Dissertation zeugt von der neuen Sicht der exegetischen Forschung, die den Aussagen des AT zur Frühgeschichte Israels nicht mehr so skeptisch gegenübersteht wie noch vor zehn Jahren. Ihr Verf. geht die meisten atl. Texte, in denen von einem Zeltheiligtum die Rede ist, literar-, form-, gattungs- und traditionskritisch durch (diese „Notwendigkeit einer methodisch durchschaubaren Analyse ergab sich aus dem derzeitigen Stand der Forschung" [171]) und versucht nicht nur eine Nachzeichnung des jeweiligen Zeltverständnisses, sondern wagt auch historische Fixierungen.

Die Geschichte des „Zeltes der Begegnung" zeichnet G. etwa (er ist leider nicht immer ganz klar) so: „Daß das Zeltheiligtum selbst aus der Wüstenzeit stammen muß, ist selbstverständlich" (167). Es handelte sich um ein im Kult beheimatetes Orakelzelt, da eine für Ex 33,7—11 erhobene Vorform" (151—167) „ein im Zeltlager gefeiertes . . . amphiktyonisches Fest von Wallfahrern an einer Zentralkultstätte" (167) vor Augen hat. „Als eine Stätte solcher ‚Kulturorakel' kann . . . das Heiligtum von Gibeon gedacht werden" (174). Hier könnte der Name 'hl mw'd als Entlehnung bzw. „Umstiftung der (kanaanäischen) Götterzelte in das ‚Zelt der Begegnung'" (170) erfolgt sein. Auf Gibeon als Zeltkultstätte verweist die ursprünglich vorjerusalemische Vorstellung vom „Wohnen Jahwes" (110—124) ebenso wie die Texte, die explizit oder nach G. implizit von einem „Zelt Jahwes" sprechen (124—137). Gibeon ist das Heiligtum der nobitischen Priesterschaft (1 Sam 17,54; 21f), das Ziel der Asylsuche von Adonia und Joab (1 Kg 1,50ff; 2,28ff) und sogar der Ort von Salomos Königssalbung (1 Kg 1,39; G. liest hier Gibeon statt Gichon!). „Vor allem aber darf Gibeon als Herd jener lange aktiven Bewegung angesehen werden, die sich mit dem Jerusalemer Tempelbau und der damit zwangsläufig einhergehenden Abwertung des Zeltheiligtums nicht abfinden konnte" (173). Nicht von Nathan, sondern aus dem „Spruchgut des Heiligtums von Gibeon" (135) stammt deshalb der ursprünglich selbständige Jahwespruch 2 Sam 7,6, der zusammen mit seinem Rahmen V. 5b.7 „als einer der kunstvollsten Sprüche des AT gelten" (93) darf. Aus Gibeon kommt schließlich „die Kultätiologie der priesterschriftlichen Rituale und Quasi-Rituale", die G. als „Vorlage" von Ex 26 herausgelöst hat (8—34). Vom gibeonitischen „Zelt der Begegnung" zu unterscheiden ist das Ladezelt Davids. Doch bedurfte „die Errichtung des Ladezeltes in Jerusalem durch David . . . eines auswärtigen Impulses. Es ist gut denkbar, daß eine solche Anregung vom benachbarten Gibeon ausging" (135).

Neben dieser geschichtlichen Skizze sind vor allem die überlieferungsgeschichtlichen Beobachtungen G.s zu erwähnen. Der Elohist verwendet die „Vorform" von Ex 33,7—11 zur Darstellung der „Zelttheophanien" in Num 11f. Er bemüht sich dabei ebenso wie in seiner Überarbeitung der „Vorform" um eine Aufwertung des Moses und eine Distanzierung des Zeltes vom Lager" (174); letztere soll „den Abstand zwischen Gott und Mensch" betonen (148). Besonders breiten Raum widmet G. der priesterschriftlichen Zeltüberlieferung (8—74). Pg übernahm wohl das gibeonitische „Quasi-Ritual" und erweiterte diese „Apologie" in Ex 26 zu einer „großangelegte(n) Ätiologie des Tempelheiligtums in Jerusalem" (34), welche eine im Plane Jahwes verankerte Urgestalt des Tempels präsentiert. Eine terminologische Durchsicht (34—59) löst „das Rätsel des oft scheinbar regellosen Wechsels" (35) der Zeltbezeichnungen bei P. G. bestätigt bzw. präzisiert dabei das Ergebnis, das K. Elliger schon 1950 bzw. 1952 (diese für Pg grundlegende Untersuchung in ZThK 49 [1952] 121—143 scheint G. nicht zu kennen) fand: hmškn bezeichnet für Pg die technische, 'hl mw'd die theologische Funktion des des Zeltes. Aus den Texten, die von den Zeltheophanien sprechen, wird schließlich noch die „Zelttheologie" von P aufgezeigt (59—74).

Der Verf. hat eine schwierige Materie mit Sachkenntnis und Mut zu selbständiger, teilweise neuer Position bearbeitet. Texte wie Ex 33,7–11; Num 11; 2 Sam 7 gehören zu den traditionellen *cruces* der Exegese. Zu ihrem Verständnis liefert diese Studie neue Anregungen. Ihre Stärke liegt in den Einzelbeobachtungen. Nicht wenige von ihnen reizen freilich zum Widerspruch; hier seien nur einige aufgezählt.

Die Charakterisierung „Apologie" bzw. „Ätiologie" für die Vorlage bzw. Pg-Erweiterung von Ex 26 ist kaum glücklich bzw. richtig. P geht es nicht um die Legitimierung des Tempels Salomos (171), sondern um einen programmatischen Entwurf eines neuen nachexilischen Heiligtums (vgl Ez 40—48). Ob man die Vorlage von Ex 26 als „Quasi-Ritual" von den „Opferritualen" auf Grund ihres angeblichen Intensitätsunterschiedes abgrenzen kann (25), ist zweifelhaft. In beiden liegt der Aspekt des „heischenden Präsens" (quatal-x = x-yiqtol) vor, d. h. die gleiche Apodiktik. Mehr zu beachten wäre vielleicht die Formulierung in 2. bzw. 3. Person, ohne daß damit schon ein weiteres „Ritual" gegeben sein soll, worauf G. auch sonst sehr schnell schließt (z. B. 81.84.141.143). Die breite terminologische Durchsicht hätte für Pg und die P-Schule sehr wahrscheinlich einige interessante Nuancen in der theologischen Deutung der „Begegnung" ergeben, wenn G. in seiner literarkritischen Aufteilung dabei nicht einfach K. Koch (dem er bei der Analyse von Ex 26 doch so reserviert gegenübersteht!) und R. Kilian gefolgt wäre. Eine andere literarkritische Analyse (vgl K. Elliger), deren grundsätzliche Notwendigkeit G. mit Recht S. 9 verteidigt, zeigt z. B. für Ex 19; 24,15ff; 40; Lev 9 eine offenkundige Strukturparallele Ex 19,1; 24,15—18: Ex 40,17. 33b.34; Lev 9,1.23b.24 (vgl M. Oliva, Bibl 49 [1968] 345—354), die nicht nur G.s Schwierigkeiten S. 64f besser löst, sondern auch die eilige überlieferungsgeschichtliche Trennung von Feuer- und kbwd-Erscheinung in Frage stellt. Die Analyse der „situationsbedingten" Zelterscheinungen (66—72; 67 Z. 1 und 4 muß es wohl Num 17,7 statt 17,10 heißen) scheint zu sehr von der späteren „Gibeonthese" beeinflußt zu sein. Das Modell „Asylsuche" (74) paßt hier kaum, da es nicht nur um Notlage und Rettung Moses, sondern mindestens ebenso sehr um Sünde und Gericht des Volkes geht. Die S. 74 nur gestreifte Parallele Zelterscheinung — Sinaierscheinung hätte eine nähere Untersuchung verdient, die dann etwas mehr über die theologische Konzeption von Pg erbracht hätte. Die Ableitung eines „Laderituals" (80—84) kann ebensowenig überzeugen wie die Analyse von 2 Sam 7,1—7 (86—96), wo viel postuliert wird. Ist z. B. der doch so konkret („bis auf diesen Tag!") formulierte Spruch 2 Sam 7,6 wirklich „Spruchgut" und „für die poetische Gestaltung des ganzen Spruches V. 5b—7 (diese Hypothese von J. Dus hat m. W. bisher kaum Anhänger gefunden!) bestimmend gewesen"? (93).

Sehr problematisch ist auch die Verlegung der Königssalbung Salomos von der Gichonquelle nach Gibeon (132). Zu Gibeon paßt kaum, abgesehen davon, daß die dann zu postulierende Textänderung von Gibeon zu Gichon kaum verstehbar ist, das „Hinabsteigen" (1 Kg 1,33.38) und das anschließende (!) „Hinaufsteigen" (1 Kg 1,35.40). Eine Legitimation des davidischen Königtums für Salomo ist vor der Lade, dem Symbol der Dynastie, in Jerusalem auch viel wahrscheinlicher als eine Salbung im benjaminitischen Gibeon, selbst (bzw. gerade) wenn man mit K. D. Schunck annimmt, Saul habe Gibeon zu seiner Hauptstadt gemacht. Die verschiedenen Aspekte, die G. für Gibeon zusammenträgt, entwerfen zwar ein lebendiges Bild dieses Heiligtums. Dabei besteht aber die Gefahr, daß der Bogen zuweilen überzogen wird. Jos 9,27b dürfte z. B. nach wie vor mit Noth eher deuteronomistischer Zusatz sein denn ein Beweis für eine gibeonitische, vorjerusalemische Erwählungstheologie (134). David muß für die Errichtung des Ladezeltes auch nicht unbedingt nach Gibeon geblickt haben (135); die Lade stand ja auch vorher nicht im Freien. Es ist auch fraglich, ob man für die Vorstellung vom „Wohnen Jahwes" Gibeon so einseitig z. B. gegenüber Silo bevorzugen darf (110—124). Die „gewichtigen" literarischen und theologischen Konklusionen über das Amt der siebzig Ältesten von Num 11 (140f) werden hinfällig, wenn Num 11,16 aß späterer Zusatz ist. Die Herleitung des bäuerlichen Weinlesefestes = Laubhüttenfestes aus einem „amphiktyonischen Zeltfest" (167) dürfte kaum Anklang finden. Schließlich werden die S. 169f herangezogenen ugaritischen Texte zur Klärung der Etymologie von 'hl mw'd auch nicht das letzte Wort sein, ganz zu schweigen von der Hauptthese des Verfassers, die den Rez. keineswegs überzeugt hat.

Die hier angedeuteten Fragen sollen aber die Leistung dieser Dissertation nicht verringern. Wir bewegen uns hier auf einem Gebiet, auf dem G. dem traditionellen *„non liquet"* höchst interessante Anregungen entgegengesetzt hat. Dafür gebührt ihm der Dank der Forschung.

Münster Erich Zenger.

Vogt, Hubertus C. M.: **Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia.** Werl: Dietrich-Coelde-Verlag, 1966, XIX, 162 S.

Die vorliegende Schrift ist gedruckt auf den Pressen der Pontificia Universitas Gregoriana, Rom, und weckt den Eindruck eine Doktorarbeit zu sein, obwohl dies nicht eigens gesagt wird. Sie ist Msgr. John W. Oesterreicher gewidmet und „verfolgt das Ziel, ein Bild von der nachexilischen Gemeinde zu gewinnen, wie sie uns in den kanonischen Büchern Esra-Nehemia gegenübertritt. Zu diesem Zweck sollen alle Begriffe untersucht werden, die in Esra-Nehemia für das Gesamtvolk, für Gruppen im Volke wie auch für die Feinde des Volkes stehen" (1). Diese Begriffe sind hauptsächlich: *gôlāh*, Rest, *yiśra'ēl*, *yehûdah*, *'am*, *qāhāl*, *bêt hā'ābôt*, Reiche, Arme, Priester, Leviten, Laien (*'am*, *yiśrā'ēl*), Proselyten, *gôyîm*, *'ammê hā'āreṣ*, *ha-nāšîm ha-nokrîyôt*.

Es ist für mich eine Frage, ob die Methode des Verfassers genügt, um wirklich neue Erkenntnisse zu gewinnen, oder sicherere als bisher, und ob sie zum Ziel führt. V. beschäftigt sich fast ausschließlich mit den Büchern Esra-Nehemia: Ist es aber möglich oder zu empfehlen, diese isoliert zu betrachten, um daraus philologisch und begrifflich sichere Kenntnisse zu gewinnen? Der Autor von Esra-Nehemia (Vogt: der Chronist) ist doch in Begriffen, Sprache und Wortwahl von seinen Vorgängern abhängig und hatte sie im Gedächtnis, während er schrieb.

Eine Zusammenfassung findet man am Ende. Darin steht die Feststellung, daß der Autor in zwei, vielleicht „für den liturgischen Vortrag" bestimmten Teilen des Buches E.-N. (Esra 4—6; 7—8), den Namen Israel genau 12 mal verwendet. Der Nachweis findet sich auf S. 53ff; 59ff. Wer weiß, was mit Zahlen zu erreichen ist, und welche Zufälle dabei eine Rolle spielen, wird sich von Vogt nicht bald überzeugen lassen, daß hier „kein reiner Zufall" (53) vorliegen kann. Die Möglichkeit ähnlicher, ziemlich wertloser Spielereien von Seiten eines biblischen Verfassers kann man natürlich nicht von vornherein ausschließen. Um sie zu beweisen, muß Vogt den Text des Esra-Buches so einteilen, daß die Zwölfzahl herauskommt. Man könnte die Einteilung auch anders vornehmen. Und schließlich: was soll das zwölfmalige „Israel" in diesen Kapiteln, und nicht in anderen, bedeuten?

Alles in allem ist die (magere) Untersuchung trotz der erwähnten Vorbehalte sauber und einfach gehalten und schießt jedenfalls nicht über das Ziel hinaus. Im Literaturverzeichnis findet man anscheinend nur solche Arbeiten und Bücher, die im Werke auch zitiert sind, und vermißt man z. B. so belangreiche als J. Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem Babylonischen Exil (1900); E. Meyer, Die Entstehung des Judentums (1896); H. Schneider, Die Bücher Esra und Nehemia (1959, Bonner Bibel), usw. Auch diese Weglassung ist kennzeichnend für den beschränkten Charakter des Buches und des Zieles, das der Autor sich gesetzt hat.

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

Dommershausen, Werner: **Die Estherrolle.** Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift. (Stuttgarter Biblische Monographien, Band 6) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1968. 174 S.; kart. DM 20,—.

Die vorliegende Tübinger Habilitationsschrift ist „aus Vorarbeiten zu einem Esther-Kommentar" entstanden und will kein Kommentar sein. Sie ist es insofern nicht, als die *lex commentariorum* eine gewisse Vollständigkeit, neben dem eigentlichen Kommentar die Behandlung einer Fülle von Vor- und Randfragen verlangt. Der Anspruch ist aber insofern gegenüber der Leistung zu bescheiden, als die Untersuchung zwar auf diese Vollständigkeit verzichtet, aber den Leser durch die einzig praktizierte literaturwissenschaftliche Methode auf einem wenig begangenen Weg doch ins ganze Buch einführt und ihm überraschende Einsichten eröffnet.

Die Entscheidung für die von der Arbeit an der profanen Literatur übernommene stilkritische Methode rechtfertigt der Verfasser durch die in der Untersuchung auf Schritt und Tritt bestätigte Vermutung, daß Esther Kunstprosa bietet. In der kurzen Einleitung erklärt der Verfasser die beiden Grundbegriffe: Stil und Ziel; gibt auf nur zwei Seiten einen knappen Bericht von der bisher spärlichen Stilforschung und den Zielen, die man an dem Buch bisher ablesen zu können glaubte. Auf weiteren zwei Seiten legt er die vier methodischen Schritte der Untersuchung dar: Feststellung der kleineren Einheiten; Feststellung und Beschreibung der Formen; „zuordnende Intuition" zur Erfassung der „Ausdruckswerte" nach Wortwahl, Syntax, Stil; Darstellung der daran erkennbaren Ziele oder Aussageabsichten. — Den Hauptteil des Buches macht die „Stilanalyse und Zielbetrachtung zu Est 1,1 — 10,3" aus, wobei D. 22 vom Verf. selbst intendierte Sinnabschnitte konstatiert (17—137), wozu ein Exkurs über „Esthergeschichte und Purimfeier" (128—133) kommt. Als dritter Teil folgt eine „systematische Zusammenschau der Hauptergebnisse" (138—159). Das Autorenregister und das Schriftstellenverzeichnis (außer Est) ermöglichen mit dem ausführlichen systematischen Inhaltsverzeichnis das Auffinden der Einzelheiten.

Jedem, hauptsächlich durch formale Kriterien abgegrenzten größeren Textabschnitt gibt Dommershausen eine Überschrift, bietet eine eigene,

vor allem auf Treue und Genauigkeit bedachte Übersetzung, meist in wenigstens zwei kleineren Unterabschnitten mit je eigener Überschrift, behandelt dann zu diesen untergeordneten Teilen zunächst den „Stil", dann zum ganzen größeren Abschnitt das „Ziel". Zum „Stil" werden in einer Fülle scharfsinniger, viel sprachliches Können und Gefühl und beharrliches Sich-Einlesen voraussetzender Beobachtungen lexikalischer, syntaktischer, stilistischer Art Werte und Momente von innen her erschlossen, die den anderen üblichen Methoden vielfach entgehen. Unter „Ziel" werden jeweils auf Grund der vorausgegangenen Analyse eine Gattungsbestimmung und eine Ortung innerhalb der vom Verfasser entworfenen Architektur der Gesamterzählung versucht.

D. kommt zum Ergebnis, daß die Esther-Geschichte eine „freie Erzählung" ist, die Dichtung und (historische) Wahrheit ohne geschichtliche Skrupel verbindet, weil der Verfasser „sicherlich mehr Erzähler und Dramaturg als Historiker" sei (131). Die Erzählung mit dem nur lose eingebauten ätiologischen Motiv der Loswerfens durch Haman (3,7; 9,24) habe den Zweck, ein in der persischen Diaspora vom Wirtsvolk übernommenes und allgemein gewordenes profanes Fest zu judaisieren. Daraus erkläre sich der von D. mit Recht stark hervorgehobene äußerlich profane Charakter des Buches, dessen klar aufweisbare, aber „verhüllte Theologie" nur der erfasse, dem viele Wendungen Assoziationen mit eindeutig religiösen und theologischen Aussagen älterer Bücher der Bibel wachrufen. Die griechischen Übersetzer hätten diese Theologie richtig gesehen und durch ihre (deuterokanonischen) Zusätze explizit gemacht (128–133. 156–159).

Dommershausen ist sich bewußt, daß der alles entscheidende Schritt, den er die „zuordnende Intuition" zur Feststellung der Ausdruckswerte nennen möchte, der methodisch schwierigste und gefährlichste ist. Weil ihn aber gerade dieser Schritt zwingt, um der Gefahr des bloß Subjektiven nach Möglichkeit zu begegnen, ständig nicht nur das Ganze des Buches sich vor Augen zu halten, sondern auch Funktionsvergleiche der einzelnen Stilformen mit der biblischen Literatur überhaupt durchzuführen, ist aus der „Vorarbeit" doch so etwas wie ein Kommentar geworden, freilich nach einer einzigen Methode, für die der Verfasser nur ein Recht neben und mit den anderen, nicht auf deren Kosten durch den Erfolg nachweist.

Vorausgesetzt und durch die Untersuchung bestätigt ist die strenge literarische Einheitlichkeit der Esther-Geschichte, was natürlich nicht eine Vielfalt der Motive, Traditionen und Absichten ausschließt (15). Die Leistungsfähigkeit der Methode sieht er besonders deutlich erwiesen in den schwierigen Versen 2,19–20. Statt dem Verfasser selbst oder anonymen späteren Bearbeitern Brüche in der Erzählung oder Ungereimtheiten zu unterschieben und zur Behebung chirurgische Eingriffe zu versuchen, bleibt D. beim Text, wie er ist, und kann Inhalt und Ort innerhalb der Erzähltechnik plausibel machen, da Form und Stellung einer Bemerkung ja mehr besagen, als aus dem isolierten Wortlaut zu entnehmen ist. Damit bestätigt er von einer neuen Seite her die längeren Ausführungen H. Bardtkes (54; vgl. H. Bardtke, Der Prediger, Das Buch Esther [Kommentar zum Alten Testament, Band 17/4–5] Gütersloh 1963, 308–310). Wenn dem Rezensenten nichts entgeht, nimmt der Verfasser eine einzige Korrektur am masoretischen Text an: das in 3,7 durch Homoeoteleuten ausgefallene, durch den Sinn verlangte und von der Septuaginta bestätigte Incisum (58). Selbst chronologische Unmöglichkeiten können unter konsequentem Verzicht auf alle Harmonisierungs- und Historisierungsversuche entschärft werden. Man sehe beispielsweise die Est 2,6 hergestellte Verbindung des Mordekai mit der Deportation unter Jojakin (42f; 46f).

Weil die Motive und Prinzipien des entscheidenden Schrittes kaum adäquat in Formeln zu fassen sind, sondern durch wiederholte Lektüre und Vergleiche erfühlt werden müssen, Intuitionen und Geschmacksurteile nur vorbereitet, nicht direkt vermittelt werden können, wären Auseinandersetzungen auf Grund der Methode allein kaum sinnvoll. Zumindest müßte der Versuch vorausgehen, den Erkenntnisweg mit gleicher Intensität nachzuvollziehen. Der Verfasser will nicht überall das letzte Wort gesagt haben. Es ist unvermeidlich, daß der Leser manchmal Überinterpretation befürchtet, etwa in der Gliederung der sieben Namen in 1,14 (29; es scheinen allerdings die Zeilen 1, 2 und 7 v. u. typographisch nicht in Ordnung zu sein). Doch berühren solche Vorbehalte nicht das Grundsätzliche und Tragende.

Wenig befriedigen vielleicht manche Etiketten, die der Verf., um sie nach Form und Inhalt zu kennzeichnen, an den einzelnen Abschnitten anbringt, und am Ende noch einmal systematisch zusammenstellt (154–156). Eines ist aber die Analyse der Fakten, etwas anderes deren Bezeichnung. Als Vorschlag einer helfenden Ordnung ist der stellenweise etwas komplizierte terminologische Versuch notwendig. Die „Über-Setzung" der Mentalität und damit der Formen des Originals in die unseren kann immer nur annähernd entsprechen.

D. geht einen bisher selten beschrittenen und dann nur an eigentlich poetischen und „klassischeren" Teilen der Bibel versuchten Weg. Da anscheinend auch bei anderen späten Büchern (etwa Daniel, Judith, Tobias) ähnliche Probleme aufgegeben sind, ist man für diese Anregung dankbar. Ist der Weg an sich schon schwer, wird er freilich besonders problemreich bei deuterokanonischen Büchern, wenn zusätzlich das nicht mehr vorhandene semitische Original erspürt werden soll.

Von den nicht häufigen Versehen seien folgende angeführt: S. 29 Zeile 7 v. u.: 3+1+3 (= 7). Entsprechend ist vermutlich „tāršīš" der Zeile 2 von unten als eigene Zeile zwischen den Zeilen 1 und 2 von unten gedacht. — S. 59 Anm. 165: Giudeo — S. 75 Anm. 202: Frangente — S. 89 Zeile 15 v. o.: des zu Ehrenden — S. 102 Zeile 11 u. 10 v. u.: Handanlegen.

Brixen. J. Gamberoni.

Klijn, A. F. J.: **An Introduction to the New Testament.** Leiden: E. J. Brill 1967. XIV, 237 S.; Ln 25 Gld.

Der Verf. der seit Jahren an der Universität Utrecht Vorlesungen über die Einleitung in das NT hält, hat bereits 1963 und dann 1965 in neuer Bearbeitung in niederländischer Sprache eine kurzgefaßte Darstellung dieses Gebietes veröffentlicht. Die zweite Bearbeitung liegt hier in englischer Übersetzung vor. Prof. P. S. Minear hat dem Buch ein Vorwort vorangestellt, in dem er die englische Übersetzung begrüßt. K. will darin „the basic data needed by every student of the NT" darbieten. Dies zu beachten ist wichtig für seine gerechte Beurteilung. Man darf das Werk also nicht etwa mit dem von Kümmel vergleichen. Die Literaturangaben sind sehr viel knapper als bei jenem, und es wird darin in der Regel auch nicht die Diskussion der Einleitungsprobleme vorgeführt, sondern nur deren Ergebnisse oder die Anschauung, die der Verf. für richtig oder wahrscheinlich hält. Im ganzen bekundet das Buch eine gewisse konservative Haltung. Diese will ich im folgenden an verschiedenen Beispielen veranschaulichen.

Bei der Behandlung der synoptischen Frage hat mich etwas überrascht, daß die Namen von Lachmann, Wilke und Weiße ungenannt bleiben. K. erwähnt auch die Verurteilung der Zweiquellentheorie durch die Päpstl. Bibelkommission, meint aber dazu, daß die mit dieser Frage beschäftigten Forscher sich dadurch nicht viel haben beeinflussen lassen. Was Papias über das Verhältnis des Markus zu Petrus zu berichten weiß, mag eine geschichtliche Grundlage haben, kann aber auch dem Wunsch Späterer entsprungen sein, dem zweiten Evangelium eine apostolische Grundlage zu geben. Die Echtheit der zwei lukanischen Schriften wird nicht in Frage gestellt und als wahrscheinlich erklärt, daß der Verf. der Apg selbst auch der Verf. der Wir-Berichte ist.

Das johanneische Problem, das auch heute noch wohl das größte Rätsel der ntl. Einleitung bildet, wird ziemlich eingehend und allseitig besprochen. Nur der religionsgeschichtliche Hintergrund bleibt beiseite. Es wird die Frage erwogen, ob man nicht den „Presbyter" Johannes als Verf. in Betracht ziehen kann, dies aber dann doch abgelehnt, weil dieser Mann, auch wenn wir seine Geschichtlichkeit anerkennen, für uns zu wenig greifbar wird. Ein Rätsel bleibt, warum am Schluß von Kp. 21 von einem Späteren, der aber doch zum Evangelisten und seinem Kreis in Beziehung gestanden haben muß, das Zeugnis des letzteren, der mit dem Jünger, den Jesus liebte, identifiziert wird, ausdrücklich als wahr, zuverlässig erklärt wird.

Von den Paulusbriefen werden in der gegenwärtigen Forschung 2 Thess, Eph, Kol und die Past vielfach als „deuteropaulinisch" erklärt. K. tut dies nur bei den Past. Beim Röm ist erwähnenswert die eingehende Diskussion der Probleme von Kp. 15 und 16. Von den Kathol. Briefen erklärt K. den Jakobusbrief als zweifellos vom Herrenbruder, aber mit Hilfe eines die griechische Sprache gründlich beherrschenden Mitarbeiters verfaßt, mit etwas weniger Sicherheit den 1 Petr als von Petrus durch Silvanus vor 64 verfaßt. Auch gegen die Echtheit des Jud sei nicht viel einzuwenden. Pseudepigraph ist nur der 2 Petr. Bei der Apk kann die Identität des Verf. mit dem 4. Evangelisten nur dann verteidigt werden, wenn man ihre sprachliche Eigenart aus dem literarischen Charakter (als Apokalypse) verstehen zu können meint.

Die Kanongeschichte wird auf wenigen Seiten etwas summarisch besprochen. Ich hebe daraus nur die bei der Kanonisierung der einzelnen ntl. Schriften wirksamen Faktoren hervor. Im Westen war dies die apostolische Autorschaft, wie das Schicksal des Hebr beweist. Die Griechen legten dagegen das Hauptgewicht auf das Zeugnis der Tradition und auf die allgemeine Verbreitung der einzelnen Schriften. Auf relativ knappem Raum werden auch der Text des NT und seine Geschichte behandelt.

Und hier muß ich, nachdem ich mich bisher mit einem bloßen Referat begnügt habe, um den eigenen Standpunkt des Verf. zu charakterisieren, ihm in ein paar Punkten widersprechen. Wenn er nämlich behauptet, daß die Überlieferung der äthiopischen, armenischen und georgischen Übersetzungen noch nicht genau untersucht sei, so trifft das wohl bei der äthiopischen Übersetzung zu, nicht aber bei den beiden anderen. Namentlich über die georgische Übersetzung wissen wir doch dank der Lebensarbeit J. Molitors schon sehr viel. Nicht recht behält der Verf. auch, wenn er meint, für die Rekonstruktion des Urtextes hätten die Schriftstellerzitate nur geringe Bedeutung. Die eklektische Methode bei der Rekonstruktion des ntl. Textes erkennt K. als notwendig an, hebt aber auch ihre unvermeidlichen Nachteile hervor.

Dem Leserkreis, für den der Verf. sein Buch geschrieben hat, dient er unzweifelhaft in vortrefflicher Weise.

München. J. Schmid.

Blank, Josef: **Paulus und Jesus.** Eine theologische Grundlegung. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd XVIII) München: Kösel-Verlag 1968. 361 S., kart. DM 58,—.

Mit diesem Werk hat sich Josef Blank, seinerzeit besonders bekannt geworden durch seine vorzügliche Dissertation „Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie" (Freiburg 1964), in Würzburg für Exegese des Neuen Testaments habilitiert.

B. äußert sich zunächst im 1. Kapitel über die Quellen und deren Eigenart nach den Erkenntnissen der heutigen Exegese, referiert im 2. Kapitel in sehr instruktiver Weise über das mit seinem Thema gegebene Problem „Paulus und Jesus" in der jüngeren Forschung. Im 3. Kapitel behandelt er eingehend die Auferstehung Jesu als Offenbarungsereignis (vor allem nach 1 Kor 15,1—11). Im 4. Kapitel beschäftigt er sich mit der Berufung des Paulus als dem offenbarungshaften Grund seines Christusverhältnisses, seines Apostolats und seiner Theologie. Im 5. Kapitel geht es in mustergültigen Analysen um das auch für die Dogmatik sehr wichtige Thema „Sohn Gottes" bei Paulus. Das letzte Kapitel behandelt die schwierige, viel behandelte Frage: Was heißt: Christus nach dem Fleische nicht mehr kennen? (2 Kor 5,16); Blanks Lösung ist gerade hier besonders überzeugend.

Schon dieser knappe Bericht über das neue, wieder in glänzendem Stil geschriebene Buch von Blank mag eine Ahnung von dem Reichtum und der Bedeutung seines Inhalts vermitteln. Dazu kommen die häufigen, sehr beachtenswerten Bemerkungen zu Methodenfragen (28, A. 29; 58–60; 83f; 91, A. 66; 99f; 116, A. 119; 121f; 127–132; 170–178; 267f; 324f; 327), die den Verf. auch als philosophischen Kopf ausweisen.

Der Rezensent hat sich mit dem Werk B.s sehr eingehend beschäftigt und verdankt ihm viele Anregungen; er teilt weithin auch die wohl begründeten Ansichten des Verfassers. Trotzdem bleibt ihm ein grundsätzliches Bedenken, das mit der Formulierung des Themas zusammenhängt. „Paulus und Jesus": worum geht es eigentlich bei diesem Thema? B. selber kommt darauf nochmal in seiner Zusammenfassung zu sprechen (327): „Die Frage ‚Paulus und Jesus' ist, so will es scheinen, sachgemäß die Frage nach dem Verhältnis des Apostels Paulus zu seinem gekreuzigten und auferweckten Kyrios Jesus Christus; dagegen nicht die Frage ‚Paulus und der historische Jesus'. Zwar kann und muß auf historischer Ebene von einem ‚wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang' zwischen Jesus und Paulus gesprochen werden, der durch die Zwischenglieder der Urgemeinde, der ‚Hellenisten', dann weiter derjenigen Christengemeinden, mit denen Paulus nach seiner Berufung in engere Fühlung trat, vermittelt ist; aber der theologisch-sachliche Grund seines Christusverhältnisses liegt hier nicht." Das ist richtig. Aber wenn B. dann weiter bemerkt: „Die Mißhelligkeiten, welche die Frage nach dem ‚historischen Jesus' bei Paulus belasten, traten im Verlauf der Arbeit wohl so deutlich zutage, daß die innere Unmöglichkeit dieser Fragestellung einsichtig geworden sein dürfte", so wurde sie für den Rezensenten nicht ganz so einsichtig. Gewiß ist die „Überführung des offenbarungshaft begründeten Verhältnisses der Über- und Unterordnung... in eine rein historisch-genetische oder historisch-kausale ‚Linie'... im Grunde eine Verfälschung des ganzen Problems", aber es muß ja bei dem Thema „Paulus und Jesus" gar nicht nur um den Aufweis einer derartigen Linie gehen, sondern um den Aufweis einer zusammengehörigen Thematik in der Verkündigung Jesu und des Apostels Paulus. Solche gemeinsame Themen wären z.B. Gnade (Rechtfertigung), Gesetzeskritik (vgl. dazu bei Blank 244), Freiheit, Eschatologie (ihre Spannung zwischen Schon-jetzt und Noch-nicht; ihre „Personalisierung", vgl. dazu B. 73), u.a. Selbstverständlich denkt Paulus radikal von Tod und Auferstehung Jesu her, aber gerade darin liegt der eigentliche Ermöglichungsgrund für ihn, über Gnade, Rechtfertigung, Gesetz, Freiheit, Eschatologie in der Richtung des historischen Jesus zu denken, ohne seine Formeln und seine Lehrweise zu übernehmen. Damit hängt auch zusammen, daß die Evangelisten im Grunde keinen anderen Jesus Christus als der Apostel Paulus kennen (vgl. dazu die Frage B.s 326: „Ob etwa die Evangelisten einen anderen kennen?"). Das Buch B.s müßte also u.E. den Titel haben: Paulus und Christus (nicht: Paulus und Jesus); denn es geht B. um das Verhältnis des Apostels zum auferstandenen und erhöhten Herrn!

Noch ein paar Bemerkungen zu Einzelheiten. S. 58—60 macht B. methodische Bemerkungen zum Problem des „historischen Jesus". Natürlich hat B. recht, wenn er im Anschluß an Marrou betont, daß das „Historische" nicht unbesehen verabsolutiert werden dürfe; aber wenn er hinzufügt: „wenn auch nach ihm vielleicht gefragt werden muß", so möchte ich dieses „vielleicht" energisch zurückweisen. Nach dem historischen Jesus, etwa nach seinem genuinen Selbstbewußtsein, muß gefragt werden, wenn die nachösterliche Christologie nicht in der Luft hängen und zur Ideologie werden soll (vgl. dazu meinen Aufsatz: Wege zum Selbstbewußtsein Jesu. Ein Versuch: BZ, NF 16,1968,161—172). — S. 153ff: Zur Zeitbestimmung „am dritten Tage" in 1 Kor 15,4 vgl. jetzt die Untersuchungen von K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3—5 (Quaest. disput. 38; Freiburg 1968), durch die B.s Auslegung weithin überholt ist. — S. 52: B. lehnt den Begriff „Schichten" als Bild für einen lebendigen Überlieferungsprozeß, den auch der Rezensent in seinem Aufsatz „‚Schichten' in der paulinischen Theologie, dargetan an 1 Kor 15" (BZ, NF 8, 1965,59—70) verwendet hat, ab, weil er eine aus der Geologie stammende Metapher sei. Nun müßte eigentlich B. als philosophisch gut geschulter Mann wissen, daß man längst auch in den Geisteswissenschaften von „Schichten" redet (E. Rothacker; N. Hartmann; Ph. Lersch; G. Söhngen!). Um noch bei den „Schichten" zu bleiben: B. bemerkt gegen mich 190, A.8, ich hätte mich durch die Reihenfolge in 1 Kor 15 „verleiten" lassen, in der pln. Theologie die Tradition vor die persönliche Erfahrung des Apostels zu stellen. Ich möchte dazu Folgendes bemerken: Paulus wurde durch die Damaskuserfahrung für immer an die vorausliegende Tradition, das urgemeindliche Kerygma von Tod und Auferstehung Christi gebunden; die persönliche Erfahrung bestätigte ihm die Richtigkeit und Legitimität der urgemeindlichen Verkündigung, die bereits den Rang von „Tradition" besaß („was auch ich übernommen habe"!). So scheinen mir die Dinge zu liegen.

Unsere kritischen Bemerkungen, die sich noch vermehren ließen, sollen und möchten den hohen Rang der Arbeit B.s nicht schmälern. Doch wirklich bedauerlich ist das Fehlen eines griechischen Wortregisters; denn B. macht zu vielen griechischen Termini wichtige Bemerkungen. Der Rezensent hat sich deshalb selber ein notdürftiges Wortregister angelegt. Auch ein Sachregister hätte man gern gesehen, während das Autorenregister wegen des umfassenden Literaturverzeichnisses entbehrlich ist.

Regensburg. Franz Mußner.

Ruggieri, Giuseppe: **Il Figlio di Dio Davidico.** Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1,3–4. (Analecta Gregoriana Vol. 166. Series Facultatis Theologicae: sectio B, n. 54) Rom: Libreria Editrice del'Università Gregoriana 1968. XII, 147 S.

Die Arbeit des Verf. wurde im wesentlichen im Juni 1965 (siehe XII) abgeschlossen und unter Anleitung der Professoren E. Dhanis und D. Mollat geschrieben. Dieses Datum ist bei der Beurteilung der erst 1968 erschienenen Arbeit zu berücksichtigen. Hierbei rechtfertigt der Verf. nicht, warum er die nach 1965 veröffentlichte Literatur unberücksichtigt läßt (vgl. seine Bemerkung auf S. XII).

Der Verf. teilt sein Werk in vier Kapitel ein: I. Die alttestamentliche Tradition über den davidischen Gottessohn; II. Die königlichen Traditionen und der Geist Jahwes; III. Die Traditionen des Judentums, und IV. Die Christologie von Röm 1,3–4. Der alttestamentliche Teil umfaßt in dem 147 Seiten zählenden Werk die Seiten 1—74; bildet also einen wesentlichen Teil im Rahmen des Buches.

Der Rezensent wird sich im folgenden auf kurze Bemerkungen zum alttestamentlichen Teil des Buches beschränken. Es fällt besonders stark auf, daß der Verf. Bücher verwendet, die innerhalb der altorientalischen und auch der alttestamentlichen Wissenschaft als veraltet gelten. Hier seien vor allem die Werke des Panbabylonisten und Verteidigers der Astralmythologie A. Jeremias genannt.

Bei der Behandlung der für die Problemstellung des Verf. zentralen Frage nach dem Verhältnis des israelitischen Königtums zum altorientalischen leidet die Beweisführung an einer grundsätzlichen Ungenauigkeit und Unschärfe der Terminologie und Argumentation. Dies zeigt sich vor allem in der zu wenig differenzierten Redeweise von einem altorientalischen Königtum. Denn unter diesem Begriff werden vom Verf. sub-

sumiert: Ägypten, Mesopotamien und Syrien-Kanaan. Es wird hierbei die Tatsache überspielt, daß all diese Länder in sich wieder höchst komplizierte Gebilde darstellen, die heute keineswegs mehr in der vom Verf. befolgten Weise behandelt werden können.

Zur Frage des Königtums in Ägypten (1), Mesopotamien (2) und Syrien-Kanaans (3) vermißt man in der Arbeit des Verf.s auffällig viel Fachliteratur.

1. Königtum in Ägypten: Dem Verf. sind unerläßliche Arbeiten unbekannt: z. B. G. Posener, De la divinité du Pharaon, Paris 1960; vgl. hierzu die Rezension von Kees, OLZ 57 (1962) 476–478. H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, Wiesbaden 1967, 2. Auflage, 1. Auflage 1964!; vgl. ferner E. Hornung, Einführung in die Ägyptologie, Darmstadt 1967, 76–78.
2. Königtum in Mesopotamien: Zu dieser Frage fehlen gleichfalls wichtige Arbeiten, die dem Verf. hätten bekannt sein müssen: z. B. W. H. Ph. Römer, Sumerische ‚Königshymnen' der Isin-Zeit, Leiden 1965; vgl. ferner A. Sjöberg, Orientalia 35 (1966), 287ff.
3. Königtum in Syrien-Kanaan: In den ersten zwei Kapiteln spricht der Verf. an zahlreichen Stellen von der Bedeutung der ugaritischen Texte für die Kenntnis der Umwelt des Alten Testamentes. Er bezieht sich in seinen Ausführungen jedoch nicht auf diese selbst, sondern nur auf die Sekundärliteratur zu denselben. Diese Methode könnte gebilligt werden, wenn der älteren Sekundärliteratur der Ugaritologie uneingeschränktes Vertrauen entgegenzubringenn wäre. Dies trifft jedoch in keiner Weise zu. Vom Verf. müßte deshalb erwartet werden, daß er selbst darlegt, wie er die betreffenden Texte versteht und auswertet. Der Verf. scheint jedoch auch auf diesem Gebiet nicht zu Hause zu sein. Dies zeigt einmal die Auslassung wichtiger Literatur (z. B. W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, Berlin, 1. Auflage 1964, 2. Auflage 1966) und z. B. die Bemerkung auf S. 30, daß der Gott Schachar nun auch aus zwei altaramäischen Inschriften aus dem 7. oder 6. Jahrhundert v. Chr. bekannt sei. Hierbei übersieht er vollkommen, daß bereits im Jahre 1930 ein mythologischer Text über die Götter Schachar und Schalim in Ugarit ausgegraben und 1933 veröffentlicht worden ist, siehe A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabéthiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939, Paris 1963 [= CTA], Nr. 23. A. Herdner, CTA, 96–98, notiert allein zu diesem Text 39 Kommentare und Artikel.

Der alttestamentliche Teil des Werkes von G. Ruggieri dürfte kaum eine glückliche Voraussetzung für die folgenden Ausführungen des Verf. bilden. Er kann höchstens als eine Arbeitsstufe gewertet werden, die vor der Drucklegung noch hätte überwunden werden müssen.

Münster. O. Loretz.

Repo, Eero: **Der „Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums.** Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Sarja-Ser. B Nide — Tom. 132,2) Helsinki: 1964. 227 S.

Der Autor stellt sich die Aufgabe, zu klären, wie das Wort ὁδός zur speziellen Richtungsbezeichnung des Urchristentums geworden ist. Bekanntlich kommt ὁδός in der Bedeutung „Christentum" schon in der Apostelgeschichte im Abstand zu anderen Stellen vor. Eine traditionsgeschichtliche Analyse der Paulustradition von Damaskus in der Apostelgeschichte läßt erkennen, daß der Fachausdruck ὁδός auf die judenchristliche Tradition von Damaskus zurückgeht (33). Desgleichen soll Lukas diesen besonderen Sprachgebrauch in der syrischen Täuferüberlieferung angetroffen haben (54). Die weitere Untersuchung macht wahrscheinlich, daß der Sprachgebrauch aus essenischen Kreisen (Sektenkanon von Qumran und Damaskusschrift) stammt und von daher im Judenchristentum lebendig blieb. Hervorgehoben wird noch der Gebrauch des Wegmotivs in der Ebionitischen Quellenschicht der sogenannten Pseudo-Klementinen, u. zw. gerade in der Petrustradition, wie denn auch in der übrigen Petrusliteratur (1 Petr und 2 Petr, Apok Petr) dieses Motiv anzutreffen ist. In diesem Zusammenhang sucht der Autor (95–107) das Abhängigkeitsverhältnis zwischen 2 Petr und Apok Petr neu zu bestimmen. Bekanntlich galt es seit dem Aufsatz F. Spitta's: Die Petrus-Apokalypse und der zweite Petrusbrief, ZNW 12, (1911) 237–242 als ausgemacht, daß die Petrusapokalypse vom 2. Petrusbrief abhängig sei. Auch Ch. Maurer, in: Hennecke – Schneemelcher, Ntl. Apokryphen ³II, 468–472 pflichtet Spitta entschieden bei. Repos Argumentation darf sicher erwogen werden, scheint aber keineswegs zwingend zu sein.

Repo nimmt nun weiter an, daß die Einführung der Wegterminologie als Richtungsbenennung des Urchristentums bereits in der ersten christlichen Generation erfolgt ist, während die Entwicklung dieser sprachlichen Tradition in der Qumranbewegung wenigstens hundert Jahre weiter zurückreicht (159). Im Essenismus war dieser Weg besonders akzentuiert als Weg des Gesetzes und eschatologisch im Sinn einer Wegbereitung in der Wüste, um das Kommen des Heils zu beschleunigen. Von dieser essenischen Wegtheologie unterscheidet sich die christliche: sie ist einmal christologisch geprägt: Apg. 9,4.5 zu 22,4: „Warum verfolgst du mich?" – „Ich habe diesen Weg verfolgt!" „Weg" und „Jesus" sind austauschbar, vgl. dazu Joh. 14,6: „Ich bin der Weg usw.", wodurch festgestellt werden sollte, daß nicht durch das Gesetz, sondern durch Jesus die Erlösung geschieht. Ähnlich Hebr 10,20: Nur durch den Tod Jesu war ein wirklich gültiger Weg zum Heil vorhanden.

Daß die Wegterminologie zur Selbstbezeichnung des Urchristentums bald außer Kurs kam, führt der Autor darauf zurück, daß sie in der hellenistischen Umwelt nicht so weite Verbreitung finden konnte, wie unter den Judenchristen und deshalb ihre Stellung zugunsten der Bezeichnung χριστιανοί aufgeben mußte, die von heidenchristlichem Ursprung war (219). Ein weiterer Grund war der, daß sich durch den Einfluß der jüdischen paränetischen Tradition der Schwerpunkt bei der Anwendung des Weg- und Wanderungsmotivs auf eine den sittlichen Wandel betonende Bedeutung verlagerte (220). Und als dritten und letzten Grund nennt Repo die Abnahme der eschatologischen Erwartung in der nachapostolischen Zeit, denn der Gebrauch der Wegterminologie sei von Anfang an in Verbindung mit solchen religiösen Kreisen gestanden, deren eschatologische Naherwartung mit einer gewissen apokalyptischen Färbung getönt war.

Dem Autor ist es jedenfalls gelungen, die überlieferungsgeschichtliche Entwicklung der Wegterminologie aufzuhellen, wenn auch, da die Quellen spärlich fließen, manches hypothetisch bleiben muß. Die Verarbeitung der Literatur läßt manche Wünsche offen. W. Bauers Wörterbuch zum Neuen Testament wird immer noch in der 3. Aufl. von 1937 zitiert, G. Streckers Arbeiten über die Pseudo-Klementinen werden nicht einmal erwähnt. Es ist im übrigen auch unzutreffend, wenn man den Christennamen als heidenchristlichen Ursprungs, statt römischen bezeichnet (vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom 1959, 64–87).

Graz. Johannes B. Bauer.

Frickel, Josef SJ: **Die „Apophasis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9—18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons** (Orientalia Christiana Analecta, 182), Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1968. 218 S.; brosch. L. it. 5500; $ 9,—.

Die vorliegende Veröffentlichung ist der erste Teil einer im Oktober 1964 an der Päpstlichen Universität Gregoriana verteidigten Dissertation. F. bemüht sich hier um den Nachweis, „daß das von Hippolyt (= H.) in Buch VI der Refutatio überlieferte gnostische System nicht – wie gewöhnlich angenommen wird – ein Exzerpt H.s aus der Apophasis Megale (= A. M.) ist, sondern die (mit polemischen Zusätzen H.s versehene) *vollständige* Wiedergabe einer *Paraphrase zur* A. M." (9).

F. führt diesen Nachweis analytisch, in sorgfältiger und gediegener exegetischer Kleinarbeit, indem er zuerst allgemein H.s Arbeitsmethode in der Refutatio (die so etwas wie die Analyse bzw. auswahlweise Wiedergabe einer Quelle überhaupt nicht kennt) aufzeigt, um sich dann für die Demonstration an dem Apophasisbericht selber (u. a. zu dem Zweck, seiner These scheinbar Entgegenstehendes abzubauen) an dem Gebrauch von φησίν, an den beiden Kurzfassungs-Formeln, an den charakteristischen Einleitungsformeln und an der Erwähnung der A. M. innerhalb des Ganzen zu orientieren. Bei alledem versteht F. Paraphrase „im Sinn der sog. grammatischen Paraphrase . . . , d. h. als Erklärung eines Textes, die über eine bloß sprachliche Umformung hinaus eine Deutung und Weiterentwicklung des Originals mittels verwandter oder ähnlicher Vorstellungen versucht" (42¹).

F.s Argumentation ist nun außerordentlich eindrucksvoll und im großen und ganzen überzeugend. Das Gewicht der zur Geltung gebrachten objektiven Gründe läßt über gelegentliche merkwürdige Einzelschlüsse des Verf.s (z. B. 105, 106, 176) hinwegsehen. Allerdings fehlt noch die Probe aufs Exempel, ich meine die der Analyse entsprechende und sie ergänzende Synthese, eine Gesamtaufarbeitung des Apophasisberichtes unter Voraussetzung der neuen Einsicht in seine Struktur, um sicher zu gehen, daß die neue Auffassung nicht etwa doch in größere Schwierigkeiten führt als die bisher gewöhnlich vertretene. Der Leser ist übrigens schon nach wenigen Seiten überzeugt, daß F. recht hat mit der Annahme einer Paraphrase und möchte nun natürlich näheres über das Wie erfahren; aber immer, wenn er glaubt, jetzt komme es, wird er auf das bloße Daß zurückgestoßen. Ob über den Charakter der Paraphrase im noch unveröffentlichten zweiten Teil von F.s Dissertation, auf den auch im Text gelegentlich vorverwiesen wird (194. 201), etwas näheres zu finden sein wird, ist nicht ganz deutlich. In diesem zweiten Teil soll es eigentlich um die Theologie der nun *hinter* der Paraphrase zu suchenden A.M. selber gehen. Aber F. läßt durchblicken, daß er diesen Teil nicht einfach so, wie er war bzw. ist, der Öffentlichkeit vorlegen, sondern erst die Reaktion auf den ersten Teil abwarten will (10.205f).

Was mich betrifft, so scheint mir trotz allem nicht bewiesen zu sein, daß H. seine Quelle *vollständig* (oder so gut wie vollständig) zitiert. Offen bleibt auch die Frage, wie H. eigentlich dazu kommen konnte, eine Paraphrase *über* die A. M. (Simons) als Lehre Simons selber anzusehen und darzubieten. Die Quellenschrift müßte also wohl schon den Charakter einer Darstellung der Lehre Simons getragen haben. D. h., Wendungen wie „Simon sagt", „Simon

meint", „nach Simons Auffassung" müßten schon in der Quelle gestanden haben. Aber *ist* das wirklich die Lehre Simons? F. scheint vorauszusetzen, daß die A. M. wirklich den Simon zum Verf. hat (144[1], 193[1]), und er scheint weiter zu meinen, daß die Paraphrase eine legitime „Übersetzung" des Inhalts der A. M. sei. Wenn nun aber, wie mir sicher ist, der Apophasisbericht so, wie ihn H. zitiert, nicht nur deuterosimonianisch, sondern pseudosimonianisch ist? Bei Anwendung von F.s Erkenntnis könnte man die A. M., wenn nicht als von Simon selbst stammend, so doch als simonianische Tradition repräsentierend verstehen, wenn sich zeigen ließe, daß der Verfasser der Paraphrase etwas wesentlich anderes lehrt und meint als der Verf. der von ihm „interpretierten" A. M. Ist es denn von vornherein ausgemacht, daß der Verf. der Paraphrase es nicht mit der A. M. genau so macht wie der Verf. der Naassenerpredigt mit dem Attislied? Ich habe jedenfalls den Eindruck, daß der Verf. der Paraphrase sich nur einiger Begriffe der A. M. (und einiger Vorstellungen der Simonianer? [darauf könnte das wiederholte „sie sagen", „nach ihrer Auffassung" weisen]) bedient, um mit ihnen etwas ganz anderes auszudrücken. Allerdings könnte man dann die Paraphrase nicht mehr „Paraphrase" nennen; es wäre vielmehr so etwas wie eine „allegorische" Interpretation. Daß die beiden Autoren im Typ ganz verschieden sind, läßt ja F. selbst schon durchblicken: Der Verf. der A. M. denkt und schreibt prophetisch, der Verf. der Paraphrase rational und systematisch (151[4]). Man müßte sich zunächst einmal über die Stoffverteilung Klarheit verschaffen: Was gehört dem Verf. der Paraphrase zu und was der A. M.? Leitfaden könnte das mehrfache „Ich" des Textes sein (ὡς ἔφην u. ä.). Wenn, wie mir scheint, die breiten und überraschenden Allegorien, die medizinischen Ausführungen, die anthropologische und beinahe entmythologisierende Tendenz, der Gegensatz δυνάμει — ἐνεργείᾳ, der term. techn. ἐξεικονίζεσθαι und der Begriff der siebenten Kraft auf das Konto des Kommentators käme, bliebe für die A. M. nicht mehr viel Stoff übrig. Kurzum, sollte man die von H. zitierte Quelle nicht betrachten können als eine religionsphilosophische „Deutung" einiger Lehrpunkte der Simonianer unter besonderer Berücksichtigung ihrer Schrift A. M.?

Berlin. Hans-Martin Schenke.

Augustinus, Aurelius: **Drei Bücher über den Glauben.** Übertragen von C. J. Perl. Deutsche Augustinusausgabe. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XXV, 196 S.; Ln DM 14,80. — **ders.: Geist und Buchstabe.** Übertragen von A. Forster OSB. Erscheinungsort ebd. 1968. VI, 142 S.; Ln DM 12,80.

Auch die neuesten zwei Bände der vom Verlag F. Schöningh besorgten Deutschen Augustinusausgabe erschienen wie bereits der vorhergehende Band zweisprachig. Unter dem Titel „Drei Bücher über den Glauben" übertrug der Herausgeber dieser Serie, C. J. Perl, die Augustinusschriften: *De fide et symbolo* – Ein Buch über Glaube und Bekenntnis (1—45); *De fide rerum quae non videntur* – Ein Buch über den Glauben an das Unsichtbare (56–83); *De fide et operibus* – Ein Buch über den Glauben und die Werke (88–185). Es handelt sich um drei untereinander nicht zusammenhängende Werke, deren erstes Augustinus noch als Priester aus einem Referat, das er vor der Vollversammlung der Bischöfe während einer Generalsynode der Kirchenprovinz Afrika am 8. Oktober 393 halten mußte, zu einem opusculum umarbeitete. Die zweite Schrift, die wie Perl richtig betont, eine Zeitlang zu Unrecht als apokryph galt, ist eine Replik wohl auf einige Vorwürfe der Manichäer und wurde von den Maurinern nach 399 datiert. Nach M. P. J. van den Hout, der den Text des CCSL 46 (1969) besorgte, stammt dieser mehr einem *sermo* ähnliche *libellus* Augustins allerdings erst aus den Jahren 420–425 (siehe S. LIX–LXI im CC 46). Das umfangreiche *De fide et operibus* ist wie die meisten Bücher Augustins eine Gelegenheitsschrift aus dem Jahre 413, in der er eine einseitige *sola fides*-Lehre von der Schrift her widerlegt.

Dem Text und der Übersetzung geht ein Vorwort zu allen drei Büchern voraus (XI—XXV), das bündig über Anlaß, Ziel und Problematik der jeweiligen Schrift informiert. Auf Seite XIII ist der Wortlaut des afrikanischen Symbolums zur Zeit Augustins abgedruckt. Der Nicht-Fachmann wird für die Hinweise auf die Höhepunkte in Augustins Symbolumauslegung dankbar sein. Wie Perl zeigt, ist nämlich bereits in *De fide et symbolo* die typisch augustinische Sicht der einzelnen Glaubenssätze vorhanden. Im Vorwort zu *De fide rerum quae non videntur* unterläßt Perl es leider, näher auf den Manichäismus einzugehen, indem er auf sein Vorwort zum „Nutzen des Glaubens" S. 51 (erschienen 1966) verweist. Auf die handschriftliche Überlieferung eingehend, erfährt der Leser interessante Dinge zur Textgeschichte dieses *tractatus popularis* und damit zugleich auch einiges über Manuskripte und erste Druckausgaben dieses wegen seiner Echtheit mehrere Jahrhunderte hindurch umstrittenen Büchleins. Die Rekonstruktion des historischen Hergangs der Niederschrift von *De fide et operibus* (XVII) kann sich nur auf Mutmaßungen stützen. Dafür wird das theologisch-pastorale Anliegen dieser bedeutsamen *„disputatio"* (Retr. II. 38) gebührend dargestellt. Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen unter den Brüdern aus dem Laienstand war, ob jeder Getaufte allein durch den Glauben gerechtfertigt werde — mag er dabei ruhig im Sündenstand (Konkubinat) weiterleben —, oder ob zum Glauben nicht auch die entsprechende Lebensführung hinzukommen müsse. Die Verfechter der *sola fides* stützen sich vor allem auf die Apostelstelle 1 Kor 3,11—15, wonach — laut ihrer Auslegung — jeder Getaufte, ob Sünder oder nicht, beim Gericht „zwar wie durch eine Art Feuer", aber wirklich gerettet werde. Augustin häuft eine Fülle von Schriftargumenten zusammen — es ist köstlich zu sehen, mit welcher Meisterschaft er diese Art Beweisführung betreibt — und deutet an Hand der herbeigezogenen Bibelstellen die fundamentale Aussage von Gal 5,6: „Es hat nur der Glaube Wert, der sich in der Liebe auswirkt."

Der Übersetzung von *De fide et symbolo* und *De fide et operibus* liegt der von Zycha CSEL 41 besorgte Text zugrunde. *De fide rerum* ... bietet den Text der Mauriner. Die Übersetzung ist nicht immer wörtlich, gibt aber gut den Sinn des von Augustin Gemeinten wieder; so z. B. wenn *„per signa ad cognitionem profere"* mit „durch das Mittel der Sprache zur Kenntnis bringen" wiedergegeben wird. Freilich wäre manchmal eine engere Bindung an die Vorlage wünschenswert: *„gentiles plerumque philosophorum argumentis nobiscum agere student"* muß statt „die Mehrzahl der Heiden..." heißen: „Die Heiden wollen uns gewöhnlich mit philosophischen Beweismitteln widerlegen (20, Z. 24). *„Inmutatio"* im Zusammenhang von 1 Kor 15 heißt Ver- bzw. Umwandlung, nicht Umtausch (22, Z. 8). *„Propter iniquitatis labores atque cruciatus"* übersetzt Perl: „wegen der Sünden, Mühen und Peinigungen (24, Z. 3). Die Vorlage zu solcher Übersetzung findet man im Migne-Text. Dort heißt es PL 41, col. 188: „propter iniquitates, labores, cruciatus". Wenn Perl sich an Migne hält, warum druckt er dann den Text des CSEL ab? Überhaupt ist der lateinische Text fehlerhaft und erst recht die genaue Angabe der Bibelstellen! Einige Belege: 8, Z. 19 *i*lla; ebd. Z. 19 *est*; 11, Z. 7 *est*; 26, Z. 3 muß es heißen: „deus tuus deus *unus* est; 28, Z. 20 corporal*ia*; 30, Z. 1 gehört nach ille genitus ein Semikolon; 56, Z. 8 fehlt vor qui ein Komma; 58, Z. 10 potes*t*; 60, Z. 8 cruci*e*tur; 136, Z. 24 qu*i*; 154, Z. 9 damn*a*bilia; 156, Z. 16 intellegitur. Zu den Bibelstellen: 35 1 Kor 3, 22 *f*; 95 Mt 18, 15—*17*; 109 Apg 2, *37*f; 113 Apg 8, *37*; 115 Absatz 15 fehlt die Angabe 1 Kor 4,15; einige Zeilen tiefer muß es heißen 1 Kor 15,3f; 117 Absatz 16 Mt 22,37 und 39! nicht 40; 120 Exod 20, *3—5*; 133 II Petr *3*, 11—18; 149 Mt 22, *11*; 179 Mt 23, 2f statt 5, 20. Diese oberflächliche Textbehandlung muß bemängelt werden. Einmal, weil eine zweisprachige Augustinusausgabe sicher ein kostspieliges Unternehmen ist und der gefälligen Aufmachung eine gewisse Akribie entsprechen sollte, dann aber auch, weil man den Leser ernst nehmen muß, der hin und wieder vielleicht doch die Sprache Augustins bevorzugt.

Die zusätzlichen Anmerkungen am Ende jeder Schrift geben ein beredtes Zeugnis von jener profunden Sachkenntnis, die sich der verdiente Übersetzer durch seine bereits viele hundert Seiten umfassende Deutsche Augustinusausgabe erworben hat. Diese Kenntnis erlaubt es Perl, dunkle und schwerverständliche Stellen durch andere, klarere zu verdeutlichen, eine hermeneutische Methode übrigens, die Augustinus oft genug empfahl und auch selbst anwandte. (Vgl. 49 zu Kap. 2; 84 zu Kap. 5—8; 85 zu Kap. 9—11; 187 und 191) Die Tatsache, daß Augustinus die „ewige Natur Christi mit der Unveränderlichkeit der zweiten Person Gottes" schon in *De fide et symbolo* im Zusammenhang mit Ex 3,14 zur Sprache bringt, ist weder eine „Kühnheit", noch etwas „Unerwartetes" (50 Anm. zu Kap. 6), weil Augustinus Christus gleich bei seiner Bekehrung im Lichte einer neuplatonisch gefärbten Trinitätsspekulation kennenlernte. Siehe dazu vor allem O. Du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966. In der angegebenen Bibliographie 194 vermißt man die neuere Augustinusliteratur. Das Register 196 ist dürftig.

Trotz der aufgezeigten Mängel muß man C. J. Perl für die geleistete Arbeit dankbar sein. Man spürt den außerordentlichen Respekt, mit dem er die Lehre des Kirchenvaters darlegt. Gerade deshalb wäre manchmal eine objektivere Erklärung angebrachter, dann vor allem, wenn er eine „merkwürdige Parallele zur heutigen Situation" (sic! 189) entdeckt, sei es in Sachen der Autoritätskrise oder der Kircheneinheit. Die Fragen seien erlaubt: Wird durch solche Parallelisierung Geschichte nicht von der Gegenwart her verzeichnet oder umgekehrt? Sind unsere Probleme denen des 5. Jahrhunderts tatsächlich so ähnlich? Gilt nicht auch in der Geschichte eine Art *„semper maior dissimilitudo"*?

Die Übertragung der zum Verständnis der Gnadenlehre Augustins bedeutsamen Schrift „De spiritu et littera – Geist und Buchstabe" besorgte Anselm Forster OSB. Augustin selbst bemerkt in diesem etwas „zu ausführlich gerate-

nen" opus, daß er zu keinem Problem so gern das Wort ergreife, wie wenn es darum geht, die Gnade Gottes gegen deren Feinde zu verteidigen; und zwar deshalb, weil die Bibel selbst an Argumenten für die Sache der Gnade so überreich ist. (Vgl. Kap. 35,63)

Der Übersetzung geht ein äußerst knappes Vorwort voraus, das den Gedankengang von *De spiritu et littera* wiederzugeben versucht. Der Faden, der damit dem Leser zur Hand gegeben wird, ist ein wenig zu dünn. Man erfährt zwar einiges über die Entstehung dieses Werkes, jedoch so gut wie nichts über die Ursprünge jener mächtigen theologischen Bewegung der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, die unter dem Namen Pelagianismus in die Kirchengeschichte eingegangen ist, und mit der sich auseinanderzusetzen, die zu bekämpfen Augustin bis zu seinem hohen Alter nicht müde geworden ist. In der Rechenschaftsablage seines geistigen Schaffens, in den *Retractationes*(II, 13), schreibt er über dieses um 412 entstandene Buch: *„atrociter disputavi contra inimicos gratiae"*. Marcellinus, ein Beamter in Karthago, schrieb Augustinus, er könne dessen in seiner Schrift *De peccatorum meritis* aufgestellte Behauptung nicht verstehen, nämlich daß die Gnade den Menschen von der Sünde zwar frei zu halten vermöge, daß aber in Wirklichkeit kein Mensch von der Sünde frei sei. Die Antwort, die der Bischof gibt, wird zu einer umfassenden Schau der Heilsgeschichte, die er mit der paulinischen Stelle aus 2 Kor 3,16 „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig" auf die Formel bringt, die dem Werk auch seinen Titel gab: Geist und Buchstabe. Es geht aber in *De spiritu et littera* — im Vorwort wird darauf deutlich hingewiesen — nicht um das hermeneutische Prinzip eines figurativen oder verbalen Schriftverständnisses, sondern um die Existenzweise des vom Heilshandeln Gottes her sich verstehenden Daseins. Dem Begriffspaar Buchstabe-Geist entspricht in der Heilsökonomie der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament. Noch deutlicher wird das Begriffspaar charakterisiert durch Gesetz und Gnade. Irrtum der Pelagianer war, daß sie meinten, das Gesetz selbst sei die Gnade, weil es den Weg zur sittlichen Lebensführung zeige. Demgegenüber zeigt Augustin, wie der Mensch bei der Forderung des Gesetzes der Gnade bedarf, um dem Willen Gottes nachzukommen.

Der Übersetzung liegt der von Urba und Zycha besorgte Text des CSEL 60 zugrunde. Die Übertragung ist im allgemeinen gut gelungen. Druckfehler und abweichende Bibelzitation sind weit weniger als im oben besprochenen Band. Die spärlichen Anmerkungen (nur zwei Seiten 138f!) wollen allein sprachliche Hinweise geben und bieten somit zum Verständnis keine große Hilfe. Der Leser wird auf diese Weise häufig überfordert. Ein Desiderat: Bisher fand man in jedem Band der Deutschen Augustinusausgabe den Text bzw. die Übersetzung des entsprechenden Abschnittes aus den Retractationes Augustins. Das sollte unbedingt beibehalten werden, weil der Kirchenvater mit diesem seinen in der Literatur einmaligen Werk nochmals deutlich macht, wie er verstanden werden will!

Würzburg. Cornelius Mayer.

Manthey, Franz: **Polnische Kirchengeschichte.** Hildesheim: Bernward-Verlag 1965. 335 S.; Ln DM 22,—.

Seit der im „Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte" erschienenen „Kirchengeschichte Polens" von Karl Völker (Berlin und Leipzig 1930) liegt in deutscher Sprache keine zusammenfassende Veröffentlichung vor. Der Verf., der früher am Priesterseminar Pelplin gewirkt hat und jetzt in Hildesheim doziert, ist der Anregung des Bernward-Verlages gefolgt, „die Geschichte des Christentums und der Kirche in unserem katholischen Nachbarlande Polen darzustellen" (7). Im Vorwort führt er mehrere Gründe für die Notwendigkeit einer derartigen Publikation an und hofft, daß sein „Bestreben ... für weitere Kreise lesbar zu schreiben, nicht eine Verflachung der Probleme im Gefolge" hat (9). Nach einer Skizze „Polen als heidnischer Slawenstaat" (11—21) schildert er die Geschichte der Kirche in Polen in acht Abschnitten von der Zeit der Piasten bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts (23—296). In einem zweiten kürzeren Teil „Vom Wesen, von den Erscheinungen und von der Sendung des polnischen Katholizismus" (297—318) analysiert er die katholische Gläubigkeit des polnischen Volkstums und weist auf das polnische Sendungsbewußtsein hin. Es folgen knappe Anmerkungen (319—324), Personen- und Ortsregister (325—335).

Das Buch kam Ende 1965 heraus, als die katholische Kirche in Polen ihr tausendjähriges Bestehen zu feiern begann, so daß Verlag und Verf. mit einer günstigen Aufnahme rechnen konnten. Von der Fachkritik ist es nicht günstig besprochen worden, vgl. z. B. die Rezension von Hans-Joachim Härtel, in: Ostkirchliche Studien 15 (1966) 218—221. Anzuerkennen sind das Einfühlungsvermögen in die polnische Mentalität, das Bemühen, die Territorialkirchengeschichte Polens in die großen Zusammenhänge Ostmitteleuropas zu rücken, über die verschiedenen christlichen Konfessionen zu berichten und die polnischen Heiligen gebührend zu würdigen. Eine Reihe sachlicher Fehler und stilistischer Flüchtigkeiten beeinträchtigen den Wert dieser Kirchengeschichte. Sie genügt als erste Information, läßt aber den Wunsch nach einer gründlichen Bearbeitung der polnischen Kirchengeschichte offen, die die umfangreiche Spezialliteratur der letzten Jahrzehnte berücksichtigt.

Bonn. Bernhard Stasiewski.

Gottschalk, Josef: **St. Hedwig.** Herzogin von Schlesien. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hrsg. von B. Stasiewski, Bd 2) Köln-Graz: Böhlau-Verlag 1964. XVI, 395 S., 12 Fototafeln u. 17 Stammtafeln; br. DM 24,—.

Dem von Gottschalk vorgelegten Band über St. Hedwig merkt man an, daß er nach einer vierzigjährigen Beschäftigung mit der mittelalterlichen Geschichte Schlesiens und nach zwanzigjährien Studien über St. Hedwig geschrieben wurde. Mit großer methodischer Exaktheit und in eindringlicher Sprache verfolgt der Verf. ein dreifaches Ziel, nämlich die Prüfung der Hedwigsliteratur, die Herausstellung St. Hedwigs als Herzogin und die Herausarbeitung ihrer, sich auf weite Teile Europas erstreckenden familiären Beziehungen.

Mit großem Sachverstand geht Gottschalk zunächst auf die Hedwigsurkunden ein, u. a. auf die *Genealogia Wettinensis*, die *Chronica Alberici* und die *Legenda maior de beata Hedwigi*. Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß unser Wissen über Hedwig im wesentlichen der *Legenda maior* vom Jahre 1300 entstammt. Er hebt weiter hervor, daß das Gemeinsame aller Quellen darin bestehe, daß sie nur „die Heilige" nachweisen wollen, nicht aber die Landesherzogin. Somit laste diesen Quellen eine gewisse Einseitigkeit an.

Eingehend werden die Andechser, die väterlichen Vorfahren Hedwigs, behandelt. Dabei dienen Stammtafeln zur Veranschaulichung. Dem Verf. ist es gelungen, ein wissenschaftlich fundiertes Bild dieser Familie zu zeigen. — Bei der Behandlung der Wettiner, der mütterlichen Verwandtschaft Hedwigs sind die Ausführungen über die Beziehungen zwischen Wettinern und Andechsern besonders wertvoll.

Nach dieser Vorgeschichte dringt der Verf. vor „zu Hedwig als Herzogin von Schlesien". Dieses Kapitel bildet den Schwerpunkt des Buches. Hier werden die Geburt, Erziehung und Heirat Hedwigs behandelt. Gottschalk deutet wohl sehr zu Recht Hedwigs Heirat als Spiegel westlicher Beziehungen der schlesischen Piasten. Einprägsam werden Hedwigs Familie und Hofstaat geschildert. Verf. arbeitet genau heraus, was die Quellen über die sieben Kinder Hedwigs aussagen. Die Kanonisationsurkunde von 1267 sagt, was das Verhältnis zu ihren Kindern betrifft, nur ganz allgemein: „Die ihr von Gott geschenkten Kinder erzog sie in der Furcht des Herrn" (112).

Aufschlußreich ist auch der Abschnitt über fromme Stiftungen des Herzogpaares. Der Verf. bietet hierbei gleichzeitig einen interessanten Einblick in die Entwicklung des Zisterzienserinnenklosters Trebnitz, das Heilig-Geist-Hospital zu Breslau, die Propstei der Augustinerchorherrn in Naumburg, das Aussätzigen-Hospital bei Neumarkt und die Templer-Kommende Klein Oels bei Ohlau.

Besonders wertvoll wird dieses Buch durch die verfassungsgeschichtlichen Betrachtungen, wie sie etwa in dem Abschnitt „Deutsche Siedler der Frühzeit" zum Ausdruck kommen (147—158). Ebenso wird ein guter Einblick in die Ordensgeschichte geboten, wie etwa die Entwicklung und Bedeutung der Zisterzienser im Osten aufgezeigt (160—67). In dem Abschnitt: „Hedwig als Herzogin Polens" liefert der Verf. eine genaue Untersuchung der Titulatur in den verschiedensten Quellen (193—203). Es schließt sich eine Betrachtung über Hedwigs Charakterbild an. Ausgangspunkt bietet die Legenda maior, die genug Nachrichten bietet, um Hedwig als Fürstin in ihrer weltlichen Tätigkeit kennenzulernen. Gottschalk zeigt, daß in ihrem Charakterbild bei aller Sorge für Arme, Kranke, Witwen, Waisen, Studenten, Dienstleute und Verurteilte durchaus die Fürstin in Erscheinung tritt. Von der Herzogin versucht der Verf. zur Heiligen vorzudringen, hierzu nutzt er in vorbildlicher Weise die zu Verfügung stehenden Quellen aus. Er kommt zu folgendem Ergebnis: „In Hedwigs Frömmigkeit fallen drei Grundzüge auf: ideale Verbindung von vita contemplativa und activa, ausgesprochene Herbheit und kühne Selbständigkeit" (208).

In den ersten vier Kapiteln hat der Vrf. alles gebracht, was zum Verständnis der Person Hedwigs beitragen konnte, im folgenden geht er über den biographischn Rahmen hinaus, indem er nach den Auswirkungen der Lebensarbeit Hedwigs fragt (215).

Dem Verf. ist es sehr gut gelungen, Hedwigs Bedeutung als Mittlerin zwischen Ost und West herauszuarbeiten. Um das Wirken Hedwigs als Herzogin so darstellen zu können, wie es hier geschah, bedurfte es vieler Einzeluntersuchungen, die der Verf. geleistet hat, so daß somit das Buch zu einer Geschichte Schlesiens in diesem Zeitraum wird.

Das Buch zeichnet sich durch eine solide Quellenkenntnis und Darstellungskraft aus.

Münster. Klaus Wittstadt.

Lorenz, Willy, **Die Kreuzherren mit dem roten Stern.** (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, Bd 2) Königstein/Taunus: 1964. 141 S., 9 Abb.

Der Verf., als Generaldirektor des Heroldverlages in Wien durch die Herausgabe einschlägiger Werke zur österreichischen Geschichte bekannt und als Chefredakteur der kulturpolitischen Wochenzeitung „Die Furche" zu den Exponenten des katholischen Geisteslebens in Österreich gehörig, legt hier eine historische Untersuchung vor, die er seinerzeit als junger Historiker im Rahmen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung fertiggestellt hatte. Die Ritterlichen Kreuzherren mit dem roten

Stern, die heute noch bestehen, sind eine böhmische Gründung. Sie entstanden 1233 durch die selige Agnes von Böhmen (eine Base der hl. Elisabeth von Thüringen) im Zusammenhang mit der franziskanischen Bewegung als karitativer Hospitalorden, wurden 1237 von Papst Gregor IX. bestätigt und griffen auch auf Schlesien über. Als der Orden in der Hussitenzeit fast sein ganzes Spitalwesen einbüßte und an die Städte verlor, wandelte er sich in einen Priesterorden, der sich nach der Reformation große Verdienste um die Rekatholisierung Böhmens erwarb. Das war das Verdienst des Großmeisters Anton Brus (1552—1580), der Erzbischof von Prag wurde, und seiner Nachfolger als Erzbischöfe, von denen sieben dem Orden angehörten, der im 18. Jahrhundert Ritterlichkeit, Landstandschaft und Pontifikalienrecht erhielt. 1723 faßte er in Preßburg, 1732 in Wien (Karlskirche) Fuß. — S. 42 muß es Johannes XXII. (statt: Johannes XXI.), S. 75 Leopold (statt: Niklas) Kollonich heißen.

St. Pölten. J. Wodka (†).

Schröer, Alois: **Die Kirche in Westfalen vor der Reformation.** Verfassung und geistliche Kultur. Mißstände und Reformen. 2 Bände. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. XI, 388 S. und VII, 440 S.; DM 72.—.

J. Lortz hatte einstens festgestellt, daß es für große Teile Deutschlands an genauen Untersuchungen und ausführlichen Darstellungen der vorreformatorischen kirchlichen Verhältnisse und Zustände fehle. Seit der ersten Klage darüber (1939) sind einige Werke erschienen, die für Ermland, für das Bistum Osnabrück, für Schwaben und Bayern und andere Gebiete dem Mangel abhelfen wollten. Das dem Umfang wie dem Inhalt nach reichste sind die zwei vorliegenden Bände aus der Feder des seit langen Jahren ausgewiesenen Fachmanns für die Münsteraner Kirchengeschichte. Diesmal ist der Rahmen weitergespannt. Es handelt sich um die erste Gesamtdarstellung der vorreformatorischen Kirche in Westfalen überhaupt, also um den Raum, der kirchlich den Bistümern Münster, Osnabrück, Paderborn und Minden zugeteilt war, geographisch gesehen die Landschaft zwischen Weser und Rheinland, Hessen und Friesland bildet. Die Randgebiete werden freilich etwas knapper behandelt. Zeitlich umfaßt die Darstellung das 15. Jh. mit dem Schwergewicht auf seiner 2. Hälfte. Dabei geht der Verf. aber, wenn irgend möglich, auf die früheren Verhältnisse ein und sucht auch die kirchenrechtlichen, liturgischen und ordensgeschichtlichen Entwicklungen in knappen Strichen oft vom 12. bis zum 15. Jh. sichtbar zu machen.

In 5 großen Kapiteln möchte Schröer die Gesamtheit des Lebensraumes und der Lebensformen der Kirche Westfalens erfassen: Der höhere Klerus und die Stiftsgeistlichkeit, der Pfarrklerus, die Volksfrömmigkeit, Kirche und Welt, die Orden und die religiöse Laienbewegung. Dabei wird die Darstellung auf den allgemeinen Grundstrukturen des Mittelalters aufgebaut und die westfälischen Fakten und Gegebenheiten stets mit den entsprechenden in andern deutschen Gauen verglichen. Die westfälischen Verhältnisse selbst werden aus einer Unzahl mittelalterlicher Quellen erhoben, die zu kennen nur dem Experten in westfälischer Geschichte möglich ist. Lokale Quellen wie der Liber ordinarius der Jakobipfarrei in Münster, das Visitationsprotokoll von 1488, die Münsterer Agende des 14. Jahrhunderts usw. werden dabei erstmals in einen größeren, allgemeinen Rahmen hineingestellt und entsprechend befragt. Moderne kirchliche Probleme werden nicht in die Vergangenheit hineingelegt, wohl aber deren Spuren daraus eruiert. Immer wieder ist z. B. die Rede von der Beteiligung der Laien, etwa in der Überwachung der Kirchen- und Sittenzucht, bei der Ernennung der Pfarrer, von der verlorengegangenen Mitwirkung bei der Bischofswahl, der Laienbeicht usw. Auch dem mittelalterlichen Diakonat geht ein eigener Abschnitt nach. Die Vorliebe der Verf. gehört augenscheinlich den Orden und der religiösen Laienbewegung in Westfalen, denen ein gutes Drittel der Gesamtdarstellung gewidmet ist. Hier ergeht er sich ausführlich und mit großem Verständnis in der Geschichte der einzelnen Orden und Klöster und kommt dann auf die Devotio moderna, die er als Erneuerung im Sinn der Urkirche sieht, auf die Windesheimer, die Fraterherren, die von ihnen bewirkte religiöse Vertiefung des Humanismus und auf die Schwestern vom gemeinsamen Leben zu sprechen. Ein wenig verloren steht am Schluß ein eigener Abschnitt über die Kreuzherrn da. Mit ihnen schließt der zweite Band etwas abrupt. Ein Gesamturteil, das man erwarten möchte, fehlt. Es ist bei der überquellenden Vielfalt der Erscheinungen und Schicksale, des Lichtes und des Schattens auch fast unmöglich. Das abschließende Urteil wird ersetzt durch zusammenfassende Würdigungen bei einzelnen Abschnitten. Im großen und ganzen scheint das Ergebnis der positiven Seite zuzuneigen, so schließt Sch. etwa aus der Haltung der Benediktinerklöster in der Reformation. Bei den Zisterzienserinnen bedeute die Vernachlässigung der klösterlichen Grundforderungen noch keine allgemeine Verderbnis der Frauenklöster. „Klausur und Armut sind nicht unerläßliche Vorbedingungen für den religiös und sittlichen Hochstand einer Gemeinschaft" (II 167). Wenn aber diese Gemeinschaft sich einst Klausur und Armut zur Lebensform erwählte? Bedenklicher als die periphere Verweltlichung erscheint dem Verf. der Individualismus der Bürger, der Bruderschaften und der Ordensleute. Die Devotio moderna, jene niederländisch-westfälische Form der in der Kirche selbst erwachenden Reform, lenkte den Blick wieder auf die theologische Mitte, auf die Nachfolge des demütigen Christus, das Apostolat und die Hl. Schrift. Wie die — in Westfalen fehlende — Mystik etwa im südwestdeutschen Raum, so ist die Devotio moderna der eigentliche Beitrag der westfälischen Lande zum religiösen Geist des Mittelalters.

Die vielen wertvollen, recht anschaulich geschilderten Einzelheiten können hier nicht aufgezählt werden. Genannt seien nur die Genossenschaftskirche, das humanistische Bischofsideal, die Beschreibung der Exequien eines Bischofs, den Sterbebrauch des Kapitels, die Zahlenangaben über Residenz der Pfarrer, Kumulation der Pfarreien und Studenten — unter den Studienorten schnitt Wittenberg verhältnismäßig schlecht ab —, das oft magische Denken des Volkes, die Bedeutung der Spitäler, die Passionsfrömmigkeit usw. Das farbenfrohe, manchmal auch bedrückende Bild wird durch zahlreiche, gut ausgewählte Illustrationen verdeutlicht. 50 Seiten Quellen und Literaturangaben verbürgen die wissenschaftliche Gediegenheit, ein ausführliches Register hilft dem Leser, sich leicht in dem ausgebreiteten Riesenstoff zurechtzufinden.

Bei einem Werk von über 800 Seiten sind Druckfehler, kleine Versehen und die eine oder andere Ungenauigkeit nicht völlig zu vermeiden. Für eine wünschenswerte 2. Auflage seien einige Korrekturen vorgeschlagen.

S. 25 A. 55: Statt Belonnelonensis besser Belonvilensis (vgl. Eubel I 153); S. 42: Grubenhagen statt Grubenhausen; S. 73: Staat „marianische Passionsfrömmigkeit" eher Verehrung der Schmerzhaften Mutter Gottes; S. 78: Ob Kardinal Peraudi wirklich „überall gern gesehen" war? S. 85 stellt sich erstmals die auch II 157 berührte Frage, ob man ein Kloster, das nur die Bräuche von Citeaux befolgte, dem Orden aber nicht inkorporiert war, als Zisterzienserinnenkloster ansprechen darf; S. 210: Wohl O. Praem. statt O.P.; S. 218 A. 265: Darf man das 5. Laterankonzil so positiv werten? S. 243: illuminat statt illas minat; S. 319: Antoniusreliquien kamen erst kurz vor 1100 nach Frankreich. — Im zweiten Band: S. 101: Die Gründungsurkunde von Cluny datiert trotz LThK nicht von 908, sondern von 910; S. 130 A. 100: certa statt carta; S. 147: 12. statt 11. Jahrhundert; gefunden statt gebunden; S. 163 A. 83: Was ist die „spekulative Vorgeschichte Kentrups"? S. 187: Der Generalmagister der Franziskaner hatte nicht das Recht, die Obern der einzelnen Klöster zu bestimmen. Dies geschah auf den Provinzkapiteln; S. 256 A. 57 und 58 sind wohl vertauscht; S. 316 A 140: virorum statt vivorum; S. 325: Die Auflagenhöhe scheint überschätzt zu sein. Auflagen von 2000 Stück waren höchst selten. Zum Literaturverzeichnis sei noch verwiesen auf J. Leclerc, Vienne, 1965, für die Sammelablässe auf H. Delehaye in Analecta Bollandiana 1926/28, auf den Artikel „Elend" im Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte IV 1288ff, zu den Zisterziensern auf die von Canivez herausgegebenen Generalkapitelsstatuten, für die Dominikaner auf das von G. M. Löhr 1939 besorgte Registrum litterarum pro provincia Saxoniae 1470—86, ebenso auf O. Decker, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen, 1935, für die Johanniter auf die Visitationsprotokolle bei W. G. Rödel, Das Großpriorat Deutschland des Johanniterordens, 1966. Zu den Handschriften von Böddeken wären auch Analecta Bollandiana 1908 und 1934 zu vergleichen.

Diese nicht als kleinliche Nörgelei gedachten Vorschläge wollen und können weder die Qualität dieses Standardwerkes der deutschen Landeskirchengeschichte noch die Verdienste seines Autors auch nur im geringsten schmälern.

München. Hermann Tüchle.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, zweite Abteilung 1560—1572. Hrsg. v. d. Hist. Kommission d. Österreichischen Akad. d. Wiss. in Wien u. d. Österr. Kulturinstitut in Rom. VIII. Bd: Nuntius G. Delfino und Kardinallegat G. F. Commendone 1571 bis 1572; bearb. von Johann Rainer. Graz-Köln: Verlag Böhlau 1967. XXIII u. 298 S.; br. öS. 296,—.

Der hier vorgelegte Nuntiaturberichtsband umfaßt ein Jahr der Korrespondenz Giovanni Delfinos, der von 1571 bis 1578 Nuntius am Kaiserhof war. Johannes Rainer hat den Zeitraum vom 24. Mai 1571 bis 11. Mai 1572 bearbeitet. Es ist kein Zufall, daß der Editor mit dem Bericht, in dem der Tod Pius V. gemeldet wird, seine Arbeit abschließt. Denn mit dem Pontifikat Pius' V. endet auch die zweite Abteilung der Nuntiaturberichte aus Deutschland, für die die Österreicher verantwortlich waren (Vgl. L. E. Halkin, Les archives des nonciatures, in: Bibliothèque de l'institut historique Belge de Rome, fascicule XIV, Brüssel-Rom 1968, 16).

In die hier behandelte Nuntiaturzeit Delfinos fällt auch die Legation des Kardinals Giovanni Francesco Commendone, der schon einmal 1568/69 „zur Abwehr religiöser Konzessionen als Legat an den Kaiserhof nach Wien" gesandt worden war (XII). Wiederum

schickte man ihn 1571 als Legat zu Kaiser Maximilian II. und zu König Sigismund von Polen. In Wien weilte Commendone vom 16. September 1571 bis 22. November 1571.

Die Quellenlage für das hier behandelte Berichtsjahr läßt sehr zu wünschen übrig. „Von der Korrespondenz Delfinos mit Rom sind nur die Originale der Berichte bis zum 27. Dezember 1571 und je ein Brief vom 15., 19. und 22. April 1572 erhalten geblieben ..., da auch die Aus- und Einlaufregister G. Delfinos für diesen Zeitraum nicht mehr vorhanden sind, kann angenommen werden, daß etwa ein Drittel der Berichte verlorengegangen ist" (XIII). Ganz trostlos steht es um die Weisungen aus Rom, von denen nur noch zwei vorhanden sind. Der Gesamtfehlbestand der hier zu berücksichtigenden Korrespondenz beträgt somit zwei Drittel.

Ebenso ist die Überlieferung der Korrespondenz G. F. Commendones lückenhaft. Auch die Durchforschung des Grazianiarchivs in Città di Castello brachte nur ein negatives Ergebnis. Die entsprechenden Codices und Faszikel sind 1944 den Kriegswirren zum Opfer gefallen, so daß im 18. Jh. hergestellte Abschriften herangezogen werden mußten, die sich heute in den im British Museum verwahrten Egerton Ms. befinden. J. Rainers Editionsgrundsätze decken sich weitgehend mit den von Heinrich Lutz und Gerhard Müller bei der Bearbeitung der ersten Abteilung angewandten; Grundprinzip dieser Editionen ist, neben einem kurzen Kopfregest den Originaltext zu bringen. Dieser Grundsatz wurde in der zweiten Abteilung nicht immer befolgt, um so erfreulicher ist es, daß J. Rainer zu ihm zurückgekehrt ist. Auch die knappe Einleitung in dem hier vorliegenden Band entspricht ganz dieser neuen Editionsrichtung.

Rainers Veröffentlichung zeugt – wie Stichproben mit dem Original ergaben – von großem Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Text. Der Band ist sprachlich sauber durchgearbeitet, die Regesten sind treffend und knapp gehalten. In die Anmerkungen wurden nur die notwendigsten Fragen aufgenommen, um so den Band nicht allzusehr zu belasten. Die etwas vom Regest abgerückte Fundortbezeichnung ist sehr übersichtlich und könnte für die in absehbarer Zeit von der Görres-Gesellschaft herauszugebenden Bände beispielhaft sein.

Der Beitritt des Kaisers zur Liga gegen die Türken, die gefährliche religiöse und politische Entwicklung, vor allem in Innerösterreich und in Polen, sowie die Differenzen zwischen Kaiser und Papst wegen des Großherzogtitels, den Pius V. 1569 Cosimo Medici verlieh ohne Maximilian zu konsultieren, bilden den Hauptinhalt der Korrespondenz.

Johann Rainer hat mit seiner gut durchgearbeiteten Edition einen wesentlichen Beitrag zur Nuntiaturforschung geleistet. Darüber hinaus vermochte er zum besseren Verständnis des Verhältnisses zwischen Kaiser und Papst im späten 16. Jh. beizutragen.

Münster. Klaus Wittstadt.

Huber, Norbert OCap: **Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des Spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens XI. (1714—1721).** Ein Beitrag zur Geschichte ihrer gegenseitigen Beziehungen im Licht des Schriftverkehrs des Apostolischen Nuntius Giorgio Spinola mit dem päpstlichen Staatssekretariat (Archiv für Österreichische Geschichte, 126. Band) Wien: Hermann Böhlau Verlag 1967. 216 S., 2 Abb.; br. öS 224,—.

Vorliegende Untersuchung präsentiert sich als sauber gearbeitete Dissertation der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregorianischen Universität in Rom, die auf den Nuntiaturberichten im Vatikanischen Archiv aufbaut, sich aber auf eine historische Analyse der diplomatisch-politischen Beziehungen zwischen Wien und Rom im letzten Drittel des Pontifikats Klemens' XI. beschränkt. Damit führt sie die Arbeit von H. Kramer, Habsburg und Rom in den Jahren 1708—1709 (Innsbruck 1936) weiter. Nach einer Lebensskizze des Nuntius Giorgio Spinola und einer Charakteristik des Wiener Kaiserhofes kommen die Ereignisse zur Sprache, die das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser damals betrafen bzw. belasteten: die Quartierfreiheit des kaiserlichen Botschafters Grafen Gallas, der Angriff Spaniens auf das kaiserliche Sardinien, die Ausweisung des Nuntius aus Neapel, die Entsendung des Papstnepoten Alessandro Albani nach Wien und die Kardinalsernennung des spanischen Jesuiten und Parteigängers des Kaisers, Alvaro Cienfuegos. Der Verf. sagt ausdrücklich, daß er seinen ursprünglichen Plan, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche unter Kaiser Karl VI. im Lichte der Nuntiaturberichte zu untersuchen und damit einen Beitrag zur Geschichte des vorjosephinischen Staatskirchentums zu liefern, wieder fallen ließ. Es scheint, daß der Nuntius die beginnenden reformerischen (aufklärerischen) Tendenzen, die sich zum traditionellen Staatskirchentum des absolutistischen Herrschers gesellten, noch nicht erkannte; wird doch deren hauptsächlichster Vertreter, der Hofkammersekretär Schierendorf, in der Korrespondenz Spinolas überhaupt nicht erwähnt (78).

St. Pölten. J. Wodka (†).

Huber, A. K.: **Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert.** Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte. (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, Bd 4) Königstein/Taunus: 1966. 128 S., 5 Abb.

Der Ver. untersucht (vom Blickfeld des Sudetendeutschen) das Verhältnis der Kirche zur politisch-kulturellen Wirklichkeit der deutschen Einheit vom alten Reich bis zum Ersten Weltkrieg. Auch nach dem Untergang des Reiches und seiner Reichskirche übte das katholische Kaisertum zur Zeit der Romantik noch immer eine gewaltige Anziehungskraft auf die deutschen Patrioten aus und ließ Österreich in der Ära Metternich geradezu als Schutzmacht der katholischen Religion in Deutschland erscheinen. Als *1848* die Würzburger Bischofsversammlung die nationalen Einigungsbestrebungen auch für die Kirche beanspruchte, besagte dies natürlich Einschluß Österreichs und wies dem Salzburger Erzbischof Kardinal Fürst Schwarzenberg ganz von selbst eine Führungsrolle zu. Hier liegen die aufschlußreichsten Ergebnisse der Untersuchung. Auch in der Folge bedeutete die Gleichsetzung „katholisch-großdeutsch" Sympathie für Österreich und Glaube an Österreichs katholischen Beruf, zumal die Konkordatsära für Österreichs Kirche neuen Aufschwung brachte. Erst die Ereignisse *nach 1866*, der Ausschluß Österreichs aus Deutschland, die rasche Versöhnung der deutschen Katholiken mit dem Bismarckschen Reich, ihr Selbstbewußtsein nach der siegreichen Beendigung des Kulturkampfes, ihr organisatorischer Vorsprung, andererseits die Passivität und das Versagen der Katholiken Österreichs gegenüber dem massiven Ansturm des antikirchlichen Liberalismus und seiner Konkordatshetze brachten diesen vonseiten ihrer Glaubensbrüder im Reich viel Vorwurf und Kritik ein. Trotzdem blieben die geistigen Kontakte aufrecht und rege. Das katholische Vereins- und Verbandsleben war weitgehend gesamtdeutsch orientiert.

Der Verf. geht mit Kenntnis, Eifer und Liebe den zahlreichen, namentlich aus Deutschland kommenden Persönlichkeiten nach, die auf dem Gebiet der katholischen Organisationen, der Sozialpolitik, der Wissenschaft, Literatur und Kunst das deutsche Geistesleben in Österreich gefördert und befruchtet haben. Es ist ein farbenprächtiges Gemälde, das hier entworfen wird: von der Graf Thunschen Universitätsreform bis zu den Auseinandersetzungen mit dem Reformkatholizismus zu Beginn unseres Jahrhunderts. Freilich, der Katholizismus in Österreich (großdeutscher oder großösterreichischer Prägung) trug oft einen Schuß Integralismus in sich, aber er hat – wie die Beispiele Ludwig v. Pastor und Richard v. Kralik zeigen – etwas geleistet, er konnte sich begeistern und wirkte über den Zusammenbruch 1918 hinaus (so in den Zeitschriften „Neues Reich" und „Schönere Zukunft"). Dessen sich in unserer schnellebigen und so anders gearteten Zeit zu erinnern, ist beste historische und kirchliche Tradition.

St. Pölten. J. Wodka (†).

Goldmann, Karlheinz: **Verzeichnis der Hochschulen und hochschulartigen Gebilde sowie ihrer Vorläufer und Planungen in deutsch- und gemischtsprachigen Gebieten unter besonderer Berücksichtigung ihrer (Haupt-)Matrikeln.** Ein Versuch. Neustadt a. d. Aisch: Verlag Degener & Co. 1967. 411 S.; Ln DM 68,—, br. DM 64,—.

Hinter dem langatmigen Titel und der bescheidenen Bezeichnung „Ein Versuch" verbirgt sich ein ausgezeichnetes Handbuch zur Geschichte akademischer Anstalten im gesamten deutschen Sprachraum. Es ist erwachsen aus dem Auftrag, eine Neubearbeitung der 1937 erschienenen Bibliographie der Hochschulmatrikeln von Bruno Schmalhaus in die Wege zu leiten. Über diesen Auftrag ist das vorliegende Werk weit hinausgewachsen. Der Benutzer findet, wie der Titel des Buches ausweist, z. B. die zahlreichen Akad. Gymnasien verzeichnet, die seit Beginn der Neuzeit entstanden sind und mit philosophischen und theologischen Kursen ausgestattet waren. Der katholische Theologe wird feststellen, daß nicht nur die theologischen Fakultäten, die philosophisch-theologischen Hochschulen, die Priesterseminarien mit vollständigem theologischen Lehrbetrieb, sondern auch die zahlreichen theologischen Lehranstalten der Orden bis zur Gegenwart aufs genaueste erfaßt sind. Hochschulplanungen der Vergangenheit wie der neuesten Zeit werden ebenso vermerkt wie z. B. die erstrebte Errichtung einer Katholischen Universität im deutschen Sprachraum. Jeweils wird ein historischer Überblick vorangestellt; es folgen Angaben über den Verbleib der handschriftlichen Matrikeln und über die gedruckten Matrikeln. Ein kurzer Literaturhinweis berichtet über Spezialliteratur, nachdem die allgemeine Hochschulliteratur am Schluß des Vorwortes verzeichnet worden ist.

Einige Versehen und Unterlassungen sind mir aufgefallen: Nicht die Diözesanlehranstalt St. Georgen besitzt für den kirchlichen Bereich das Recht, akademische Grade zu verleihen, sondern die ebendort bestehende Ordenshochschule der Jesuiten (127). — Die katholischen Theologieprofessoren Heidelbergs wurden 1807 nach Freiburg i. Br. versetzt (nicht 1817) (130); ein entsprechender Hinweis auf die Existenz einer Katholisch-

Theologischen Fakultät in Heidelberg während des 18. Jahrhunderts wäre (168) angebracht. — Die Möglichkeit der Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Göttingen ist im Konkordat mit Niedersachsen vom Jahre 1965 vorgesehen (Art. 4) (zu 146). — Mißverständlich ist die Bemerkung (231), daß an dem Bischöflichen Priesterseminar zu Limburg das vorgeschriebene dreijährige theologische Studium abgelegt werden konnte; das genannte Gesetz ermächtigt den Bischof von Limburg, in seiner Diözese ein Seminar zur wissenschaftlichen Vorbildung der Geistlichen zu errichten (was erst 1926 in St. Georgen geschah). Statt des zitierten Gesetzes vom 21. 5. 1886 Art. 12 muß es heißen: Gesetz vom 29. 4. 1887 Art. 1. — Posen (294) hat im 19. Jahrhundert ein Priesterseminar mit theologischer Lehranstalt gehabt, an dem deutsche Professoren lehrten. — Ein Priesterseminar zu Schmochtitz b. Bautzen (328) ist nicht nach 1945 gegründet worden, sondern 1927 (bis 1942). — Ich vermisse die philosophisch-theologische Lehranstalt in Weidenau, die Kardinal Kopp 1899 für die zum Bistum Breslau gehörenden Teile von Österreichisch-Schlesien bzw. der Tschechoslowakei errichtete und die bis 1945 bestand.

Derartige Versehen sind bei einem Werk, das ca. 1950 Anstalten an 750 Orten aufführt, unausbleiblich. Sie vermögen die eingangs ausgesprochene Anerkennung nicht einzuschränken. Möge die Hoffnung des Verf. in Erfüllung gehen, daß sein Werk „Grundlage für eine neu zu erstellende Geschichte des deutchsen Hochschulwesens" werde (7).

Bonn. Eduard Hegel.

Mynarek, Hubertus: **Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung.** Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung der Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins. München-Paderborn-Wien: Verlag Schöningh 1967. XXXI, 499 S.; DM 49,—.

Es wird vermutlich noch eine geraume Zeit dauern, bis sich entscheiden läßt, welcher der beiden revolutionären Vorstöße gegen die überkommene Denkweise den Gang des Geistes nachhaltiger bestimmten: der von Karl Marx proklamierte Bruch mit dem ‚nur' interpretierenden Denken der theoretischen Vernunft oder die von Charles Darwin vollzogene Subsumierung der scheinbar unveränderlichen Naturordnung unter die genuin historische Kategorie der Entwicklung. Und vermutlich wird sich auf noch weitere Sicht sogar eine Art Wechselwirkung beider herausstellen. Denn auch Darwin betrieb, wesentlicher besehen, die Wende von der Theorie zur Praxis, nur daß er diese erst als die Selbst-Verwirklichung des naturhaft Gegebenen und noch nicht, wie dies in der heutigen Biotechnik geschieht, als den Experimentalraum evolutionssteuernder Manipulationen verstand. Und umgekehrt hätte sich der marxsche Ansatz schwerlich so weithin durchsetzen können, wenn ihm nicht durch den Siegeszug der Evolutionsidee vorgearbeitet worden wäre, und sei es auch nur in der Form, daß die Gegenstände der theoretischen Weltbetrachtung insgesamt in den Strom einer sich fortwährend ‚umwälzenden' – also ‚revolutionären' – Entwicklung zu versinken schienen. Möglicherweise hängt es mit der Unabgeschlossenheit dieses Klärungsprozesses zusammen, daß die Theologie beiden Denkansätzen noch immer skeptisch, zumindest aber reserviert gegenübersteht und daß diese ihrerseits noch gleich weit davon entfernt sind, ein auch nur bescheidenes Heimatrecht in ihr zu erlangen. Bei aller Publizität, die Teilhard de Chardin nach seinem Tod erlangte, war doch sein Versuch, die Festung im Handstreich zu nehmen, wie alle derartig kurzschlüssigen Verfahren eher dazu angetan, die bestehende Skepsis zu vertiefen. Seither tauchen zwar einige seiner Begriffe in der neueren theologischen Literatur nach Art von Versatzstücken auf; von einer Assimilierung des Entwicklungsgedankens als solchem kann jedoch noch keine Rede sein.

Im Hinblick auf diese Situation hat sich der Wiener Religionswissenschaftler Hubertus Mynarek, der sich bereits durch eine Reihe gewichtiger Veröffentlichungen einen Namen machte, mit seinem Versuch einer ‚evolutionären Anthropologie', wie man die vorliegende Studie von ihrer Zielsetzung her bezeichnen könnte, eine ebenso schwierige wie wichtige Aufgabe gestellt, deren Lösung er sich mit erstaunlicher Sachkenntnis, Umsicht und Unterscheidungskraft unterzieht. Sie wird ihm zusätzlich dadurch erschwert, daß er im erklärten Widerspruch zur ‚Irrelevanz-These' (XIII) für eine möglichst weitgehende Kongruenz der naturwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissphäre optiert. Zwar schafft er sich damit die Möglichkeit, die Frage nach Herkunft, Wesen und Zukunft des Menschen von der Ebene der – ihm mit Recht als unzulänglich erscheinenden – statischen Begrifflichkeit in die eines evolutionistischen und damit dynamischen Denkens zu übertragen. Und es verdient alle Anerkennung, mit welch profunder Kenntnis der naturwissenschaftlichen Daten, Methoden und Theorien und mit welchem Spürsinn für kategoriale Differenzen der Autor auf die aus der Überschneidung der beiden Sichten entspringenden Probleme eingeht.

Doch kann man auch nicht übersehen, daß sich diese Problematik so, wie sie mit der Tradition hier diskutiert wird, nur im ‚Mittelfeld' einer Metaphysik und metaphysischen Interpretation der Offenbarungsaussagen stellt. Es fragt sich aber, ob diese Interpretation sach- und denknotwendig und nicht vielmehr die Folge einer besonderen geistes-geschichtlichen Situation ist, wie sie vor allem im vorwissenschaftlichen Stadium des Denkens bestand und das Aufkommen metaphysischer Weltbilder begünstigte. Damit ist das Recht der Metaphysik keineswegs in Abrede gestellt, wohl aber die Frage nach ihrer Kompetenz und ihren Grenzen aufgeworfen. Auf die Interpretation des Offenbarungswortes angewandt, gibt diese Frage zu bedenken, ob die biblischen Aussagen nicht schon von sich aus hermeneutische Modelle bieten, die ihre Deutung auch ohne die Orientierung an metaphysischen Sinnentwürfen ermöglichen, ja durch diese womöglich sogar verdeckt werden.

Gerade für den Fall der anthropologischen Fundamentalaussage der Genesis – für das im Vergleich zur priesterschriftlichen Betonung des Vorrangs des ‚zum Bild Gottes' geschaffenen Menschen (1,26f) zweifellos ältere und ursprünglichere Wort des jahwistischen Schöpfungsberichts (2,7) – ist diese Möglichkeit allen Anzeichen nach zu bejahen. Denn sie denkt die Erschaffung des Menschen im Stil einer ermächtigenden Inspiration, wie sie auch der Autorisierung der Jünger durch den Auferstandenen (nach Joh 20,22f) zugrundeliegt, also eher final als kausal: „So wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen." Nicht als entgehe Mynarek dieser Aspekt. Vielmehr ist es einer der Vorzüge seiner Abhandlung, daß er gerade auf die final-dynamische Sicht des anthropologischen Problems mit besonderem Nachdruck eingeht. Dazu verhilft ihm vor allem der enge Anschluß seiner Ausführungen an die Gedankengänge Hermann Schells, der mit seiner Explikation der Begriffe ‚Selbstentwicklung' und ‚Selbstverwirklichung' die anthropologische Fragestellung aus der Enge einer einseitigen Kausalbetrachtung befreite. In der Konsequenz dieses Ansatzes versteht Mynarek den Menschen mit Schell primär als das zur Freiheit befähigte und bestimmte Wesen. Bestimmt, weil diese Freiheit in die Naturkausalität hineingebunden ist und sich nicht anders als durch sie aktuieren kann. Aber dennoch in einem wahren und eigentlichen Sinn dazu befähigt, weil es dem Menschen unter allen Naturwesen als einzigem gegeben ist, sich aus der Fessel der Kausalketten zu echter Selbstbestimmung zu erheben. Daß damit die Geltung der naturhaften Nezessitäten keineswegs eingeschränkt oder gar in Abrede gestellt ist, macht die Untersuchung dadurch glaubhaft, daß sie die Stoßrichtung der menschlichen Freiheit in erster Linie der Transzendenz zuordnet und daß sie den Menschen von daher in der permanenten, wenn auch durch sich selbst nie ans Ziel gelangenden Selbstüberschreitung auf Gott hin begriffen sieht. Gedanken, wie sie Schells großer Zeitgenosse Maurice Blondel entwickelt hatte, klingen an und erhärten die sich trotz einiger Divergenzen immer neu bestätigende Geistesverwandtschaft der beiden Denker.

Es liegt in der Natur einer Arbeit, die sich in so umfänglicher Weise wie die vorliegende auf naturwissenschaftliche Theorien und Ergebnisse stützt, daß sie in dieser Richtung unabgeschlossen und fortwährender Ergänzung bedürftig ist. So hat die Forschung die bei Erscheinen des Werkes erreichte Position mittlerweile in einer Reihe von Fragestellungen empirischer und methodologischer Art überschritten, vor allem in der Frage nach dem Alter der Menschheit (durch die Entdeckung des Zinjanthropus), nach dem Vererbungsprozeß (durch die Aufhellung der zellularen Reproduktionsmechanismen), nach Größe und Alter des Universums (durch die Entdeckung der Quasare und ähnlicher bisher unbekannter Objekte) und nicht zuletzt auch durch den Fortschritt der Verhaltensforschung. Doch selbst an diesen Stellen behält die Untersuchung ihren beispielhaften Rang, der sich gleicherweise aus ihrem Willen zu lückenloser Darbietung des naturwissenschaftlichen Materials wie aus der Sorgfalt herleitet, mit dem sie dieses Material sichtet, spekulativ verarbeitet und mit den dogmatischen Daten in Beziehung setzt.

Würzburg. Eugen Biser.

Casper, Bernhard: **Das dialogische Denken.** Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg: Herder Verlag (1967). 394 S.; Ln DM 48,—.

Trotz des scheinbaren Schweigens von Gott in der heutigen, von der Methode der Naturwissenschaften und dem Stolz auf die Errungenschaften der Technik geprägten Kultur ist die Frage nach dem Religiösen im Herzen des Menschen nie verstummt. Die vorliegende Habilitationsschrift beschäftigt sich mit dem dialogischen Denken, wie es in den Werken von Rosenzweig, Ebner und Buber in den Jahren 1917–1923 entwickelt wurde, und zeigt, daß man durch dieses Denken neue Möglichkeiten zur Klärung des religiösen Verhältnisses entdecken kann.

Das dialogische Denken wurde in der breiten Öffentlichkeit durch das 1923 erschienene Buch Bubers „Ich und Du" bekannt. Das Denken Bubers hat sich aber erst recht spät auf das neue Seinsverständnis konzentriert, das sich in Reaktion auf die Positionen des deutschen Idealismus herausbildete. Der Verf. beginnt mit einer Darstellung des vordialogischen Werkes Bubers. Dadurch will er einen Einblick in den Stand der Frage nach dem religiösen Verhältnis vermitteln und dann dahin führen, die Entwicklung des Denkens Bubers besser zu fassen und seine Eigenart gegenüber den Gedanken Rosenzweigs und Ebners zu erkennen (18). Diese Untersuchung des kaum bekannten Frühwerkes Bubers bildet den ersten Teil des Buches und ist eines seiner Verdienste.

Der zweite Teil beginnt mit dem längsten und für den Verf. wichtigsten Abschnitt, mit der Darstellung des Denkens Rosenzweigs. Diese Vorrangstellung ist insoweit gerechtfertigt, als Rosenzweig unter den drei Autoren derjenige gewesen ist, „der mit der größten Klarheit die geschichtliche Situation, in der sein eigenes Denken an der Zeit war und seine Stunde hatte, erfaßte und durchschaute" (356). Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der Pneumatologie Ebners: die Darstellung erfolgt unter Heranziehung der Briefe, Tagebücher und Notizen Ebners, die erst seit 1965 in diesem Ausmaß zugänglich geworden sind. Im dritten Abschnitt kommt Casper zur Untersuchung des dialogischen Werkes Bubers.

Die Analyse ist mit Scharfsinn geführt und legt den Akzent auf die Themen, die für die religionsphilosophische Reflexion von Bedeutung sind, ohne jedoch die Zusammenhänge der verschiedenen Gedankengänge mit dem Ganzen des philosophischen Denkens zu dieser Zeit zu vernachlässigen. Die Geschichte des Seinsverständnisses in der Neuzeit beginnt mit der Umbildung des Denkens in den Typ des naturwissenschaftlich-mathematischen Erklärens, wonach die Philosophie sich als voraussetzungsloses Denken versteht, „das alles aus sich selbst hervorbringt. Sein wird demenstprechend vornehmlich das, dessen ich mich absolut vergewissern kann und muß" (350). Der Weg führt hier von Descartes über Kant zum Deutschen Idealismus. Dieses Seinsverständnis wird vor allem „in der Geistphilosophie Hegels erhöht zu der Einholung des Alls in den absoluten Binnenraum der Helle des sich selbst hellen Geistes" (351). Daher die Versuche, die Religion und ihre Inhalte in ein wissenschaftliches System umzubilden und so eine Religion „innerhalb der Grenzen der Vernunft" zu bestimmen. Das Aufblühen der historischen Forschung ließ aber die Geschichtlichkeit alles Menschlichen erkennen. Dann entstand bei Rosenzweig, Ebner und Buber das dialogische Denken. „Sein wird nicht mehr nur verstanden als der absolute Binnenraum des sich selbst hellen Geistes, sondern es zeigt sich als das sich je neu im Zwischen Ereignende, das in der je neu sich ereignenden Sprache zwischen Menschen hell wird und zum Ausdruck kommt. Sein wird zuäußerst nicht mehr nur verstanden als das zeitlos Vorhandene und Verfügbare, welches Verständnis von Sein den Boden für die neuzeitlich mathematisch-physikalische Naturauffassung abgab und die technische Zivilisation ausbildete. Sondern Sein wird zutiefst verstanden als das der Zeit und des Anderen, der ist wie ich, bedürfende. Das Bedürfen der Zeit und des Anderen erweisen sich als durchgängige konstituierende Charaktere dessen, was Sein heißen kann. Sein erweist sich als geschichtliche Gabe (354).

Die Bedeutung dieses neuen Seinsverständnisses für die Religionsphilosophie zeigt sich in der Möglichkeit, das religiöse Verhältnis neu und dem menschlichen Sein entsprechender zu denken und zu formulieren. „Gott kann ... nicht mehr in dem durch das mathematisch-physikalische Verständnis erhellten Phänomenfeld gesucht werden. Sondern er berührt das Denken ... in dem, was Sein dem äußersten Horizont nach ist: in dem, was zwischen Menschen ist und in der Zeitigung von Sprache sich zeigt" (364). Der Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung kann nicht mehr durch die Erklärung der Offenbarungsgehalte durch die zeitlos sich selbst helle Vernunft, in deren absoluten Binnenraum sie immer schon enthalten war, gelöst werden. Die Offenbarung muß als „Zeitigung von Sein verstanden werden, das ein ereigneter Raum der Helle zwischen Menschen ist ... Denken, Vernunft und die — im allerweitesten Sinn verstandene — Offenbarung sind aufeinander verwiesen" (367). Es geht hier wohl um die Offenbarung überhaupt. Aber „gerade in dieses reine Phänomen von Offenbarung kann sich die christlich verstandene, heilbringende und für alle Menschentümer bedeutsame Offenbarung durchaus eintragen" (368). Denn „es ist prinzipiell nicht auszuschließen, daß ein Ereignis, das sein Denkmal in einer Sprachgestalt hinterließ, von höchster Bedeutung für alle Sprachen und zu der Anzeige der transgeschichtlichen, alle Sprachen in sich bergenden Vollendung schlechthin wird. Freilich kann eine solche Offenbarung auch nicht gefordert werden" (369).

Die erkannte Geschichtlichkeit der Glaubensaussagen läßt die Theologen ihrer Aufgabe bewußt werden, die Glaubensinhalte immer neu zu überliefern und zu übersetzen, damit das eine Bedeutsame der Offenbarung immer neu geglaubt und verstanden werden kann. Somit wird ein besseres Verständnis des Begriffes Tradition erstrebt (vgl. 373—375). Endlich kann man die Bedeutung des dialogischen Denkens für die christliche Theologie in ihrer Konfrontation mit den anderen Weltreligionen erkennen. Das dialogische Denken ist gerade eine Einladung dazu, das Gespräch, das echte, richtig verstandene Gespräch mit den anderen Religionen zu wagen, und das „um der größeren Wahrheit willen, die sich in der Begegnung bewähren will und nur in der Begegnung bewähren kann" (378). Denn der Gläubige erkennt, „daß Sein und Wahrheit nie endgültig zu habende Besitztümer sind, sondern sich je neu in der Sprache zwischen den Menschen ereignen" (378).

Münster. A.-Th. Khoury.

Mooney, Ch. F.: **Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ.** La Révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée. Paris: Editions Aubier-Montaigne 1968. 284 S.

Das angezeigte Werk ist eine französische Übersetzung des 1966 in den USA erschienenen Werkes des Autors, der diesen Text als Doktoratsarbeit der Theologischen Fakultät des Institut catholique in Paris vorlegte. Henri de Lubac schrieb das Vorwort zur französischen Ausgabe. Der Autor möchte mit dieser Studie die theologischen Gedanken Teilhards de Chardin in einer Synthese ordnen, die Teilhard selbst einige Male in Angriff nahm, ohne sie aber ganz zu verwirklichen. Dieses Buch trägt den Charakter einer Rekonstruktion und einer Interpretation (15).

Für Mooney ist Teilhard nur verständlich, wenn man weiß, wie sehr diesem als Geologen und Palaeontologen die Rolle des Menschen im Universum ein Leben lang das allgemeinste Problem war. Der Theologe Teilhard de Chardin sah sich darüber hinaus vor die Aufgabe gestellt, in seinem eigenen evolutionistischen System die Gegebenheiten christlicher Offenbarung, soweit sie die Person Christi betreffen, zu überdenken; denn dieser Christus ist für Teilhard nicht nur der inkarnierte Gott, der das Geheimnis Gott offenbar, sondern auch von größter Bedeutung für den Menschen und in Konsequenz der letzte Sinn des evolutiven Prozesses (16–17). Auf dem Hintergrund dieser alles umfassenden Problemkreise analysiert der Autor die engeren Themenkreise Teilhards: der christliche Glaube als eine Botschaft in einer Welt der Angst (21–43), — der christliche Glaube und die Ergebnisse der Evolutionsforschung (44–81), — Inkarnation und Eucharistie (82–121), — Erlösung und das Geheimnis des Bösen (122–168), — Kirche und Parusie (169–217). So entsteht in diesem Buche eine erstaunliche Zusammenschau der Teilhardschen Theologie. Aus dieser Zusammenschau ergibt sich ungezwungen auch ein Einblick in die theologischen Risiken, die Teilhard eingeht. Letzteres scheint dem Rezensenten das Hauptverdienst Mooneys zu sein. Frei von Ressentiments und überschwenglicher Begeisterung weist er voll Verständnis auf die Gefahren hin, die innerhalb des Teilhardschen theologischen ‚Systems' mehr oder weniger verborgen liegen. Mooney erblickt drei Gefahrenzonen: Teilhards intransigenter Evolutionismus (230–234), der extrem vorgetragene Inkarnationismus (234–238), die Darstellung des Natürlichen und Übernatürlichen (238–242). Abgesehen von den Versuchen Teilhards, das Erbsündenproblem zu interpretieren (158–168) sieht Mooney in diesen drei genannten Risiken aber nicht auch von vornherein abzulehnende Thesen. Diese Thesen gehören seiner Meinung nach in die Domäne der freien theologischen Diskussion. Sie betreffen einen Wandel im theologischen Denken, nicht aber einen Wandel innerhalb des Glaubens. Mooney wagt das Schlußurteil, daß das theologische Bemühen Teilhards, das Geheimnis des Christus in Begriffen einer Genese zu überdenken, eine gültige, wenn auch manchmal hochgradig diskutable Interpretation der christlichen Offenbarung darstellt. Ob man der Auffassung Teilhards gewogen ist oder sie ablehnt, hängt weitgehend vom „theologischen Temperament" des einzelnen und von seiner Erziehung ab, von seiner Fähigkeit, sich auf Wandel einzustellen und v. a. von dem Wissen, das er von den modernen Gedankenströmungen der wissenschaftlichen und humanistischen Welt besitzt, die der Kirche fernsteht (243).

Innerhalb der Teilhard-Literatur bedeutet dieses Buch einen weiteren Schritt hin zur nüchtern kritischen Teilhard-Einschätzung, die allein das Teilhardsche Erbe recht zu verwalten und fruchtbar zu machen vermag.

Gimbte b. Münster. Werner Bröker.

Rensch, B.: **Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage.** (Panpsychistischer Identismus). Stuttgart: Gustav Fischer Verlag 1968. XI, 293 S., 6 Abb.; Ln DM 36,–.

„Meines Erachtens sollte der heutige Stand unserer menschlichen Erkenntnis es nicht mehr nötig machen zu verbergen, daß dieses Weltbild einer Religion nicht mehr entspricht" (267). Mit dem im Zitat genannten Weltbild meint Rensch, einer der bedeutenden Evolutionsforscher unserer Tage, die panpsychistische und identistische Auffassung (267) von der Welt, die ihm aufgrund naturwissenschaftlicher und speziell biologischer Forschung vor Augen steht. Unter Religion versteht Rensch Religion nicht in einem beliebigen Sinne, sondern v. a. die „grundlegenden christlichen Überzeugungen" (258).

Das vornehme, auf hohem wissenschaftlichen Niveau stehende Buch läßt Einblicke tun in eine Denkwelt, die, ohne eine Polemik erkennen zu lassen, eine Alternative zum christlichen Glauben darzustellen sucht. Der ‚Basis'teil des Buches schon sollte den Theologen interessieren; gleichsam aus erster Hand wird er hier informiert über die wissenschaftliche Charakterisierung des Lebenden (29–59), über die kausale Analyse der Lebensabläufe (60–83) und über die stammesgeschichtliche Entwicklung (89–124).

Die Diskussion der erkenntnistheoretischen Probleme (125–243), die mit dem zuvor Genannten zusammenhängen, führt zu Formulierungen in bezug auf Willensfreiheit (171–187), Psychophylogenese und Psychoontogenese (187–200) und schließlich zu einer Darstellung des panpsychistischen, identistischen und polynomistischen Weltbildes (235–243), die den Theologen unmittelbar angeht. Rensch charakterisiert das von ihm vorgestellte Weltbild u. a. wie folgt: „Erkenntnistheoretische wie psychogenetische Feststellungen führen zu einer panpsychistischen und identistischen Auffassung, derzufolge es keinen Gegensatz von Geist und Materie gibt. Aller ‚Materie' müssen wir eine protopsychische Natur zuerkennen. Die Protophänomene der Elementarteilchen kommen bei der Entstehung von Atomen und Molekülen in neue Relationen, wodurch systemgesetzlich neue Eigenschaften entstehen. Aber erst auf dem komplizierten strukturellen Niveau von Nervenzellen können dadurch Empfindungen entstehen, und erst dann, wenn letzteres in einem größeren Zentralnervensystem in einen Bewußtseinszusammenhang treten und Erinnerungen und Vorstellungen erzeugen, kann ein Selbstbewußtsein, ein Ich-Erlebnis zustande kommen, das schließlich auf seiner höchsten stammesgeschichtlichen Stufe als menschliches Selbstbewußtsein durch Anwendung logischer Denkfunktionen zur Welterkenntnis befähigt" (236).

Rensch ist sich natürlich bewußt, daß dieses Bild von Welt und Mensch ethische Konsequenzen hat (244–250) und sucht tragbare Lösungen anzubieten. Vor allem legt er Wert darauf, das Freiheits‚gefühl' der deterministischen Auffassung einzugliedern. Freiheit wird dabei verstanden als ein „Komplexphänomen", das ein Streben nach „Freisein von allen vermeidbaren, unser Denken und Handeln einengenden Determinaten" darstellt (246).

In diesem ethischen Zusammenhang stellt Rensch sich auch die alles übergreifende Frage „nach einem Endziel, nach einem letzten Sinn des Daseins des Einzelnen wie der ganzen Menschheit" (248). Rensch kommt bei der Erörterung dieser Frage zu bedenkenswerten Ergebnissen. Das Dasein des einzelnen noch das der Menschheit hat ein Ziel. „*Sub specie aeternitatis* hat es so wenig ein Ziel wie die extramentale Welt und das ganze Sein als solches. Ein ‚Sinn des Daseins' kann also nur in zeitlich begrenzten Zielen gesucht werden" (249). Durch diesen beschränkten Sinn „wird zumindest die nichtphilosophierende Menschheit davor bewahrt, einem Pessimismus zu verfallen, der sich aus einem zu gründlichen Nachdenken über das Fehlen eines echten ‚letzten Sinns' des individuellen Lebens wie des gesamten Geschehens der Welt ergeben könnte" (250). Der persönliche Standpunkt des Verfassers in bezug auf die Letztfragen ist von indischem Denken her bestimmt. „Die mit dem Tode eintretende Dekomposition führt zur Auflösung in das protopsychische ‚All-Eine', in das *Brahman*. Das entspricht nicht nur der Ansicht indischer, sondern auch vieler europäischer Philosophen und Naturforscher. Sich mit einem derartigen Weltbilde zufrieden zu geben, ist wohl nur für Menschen schwer, denen zuvor von Kindheit an gegenteilige Vorstellungen allzufest eingeprägt wurden" (267).

Diese nur andeutenden Hinweise auf den Inhalt der „Biophilosophie" können in keiner Weise einen Eindruck vermitteln von der Fülle an Informationen und Gedanken, die darin verarbeitet sind (vgl. das reichhaltige Literaturverzeichnis). Den Theologen wird eine Lektüre dieses Buches sicher zu einer vertieften Selbstbefragung in bezug auf seine eigenen Positionen zwingen.

Gimbte b. Münster. Werner Bröker.

Schiffers, Norbert: **Fragen der Physik an die Theologie.** Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 271 S.; kart. DM 19,80.

Der Autor beginnt mit einem „Vorwort als Rückblick" – dementsprechend seien zunächst (1.) die von ihm aus Physikbüchern erhobenen Fragen zusammengestellt, dann (2.) die Antworten darauf von seiten der Theologie, die ihm möglich bzw. sinnvoll erscheinen, wiedergegeben (2. Teil: „5 Tendenzen christlicher Theologie und deren Antworten auf die Fragen der Physik", 147–246) und zuletzt (3.) sei gefragt, w i e er im 1. Teil „Fragen an die Theologie in Quellenschriften der Physik", 11–143, diese Fragen erhebt.

1. Die Fragen:

a) Wie ist das physikalische Weltbild mit einem Schöpfer- und Schöpfungsglauben vereinbar, der „in der traditionellen dogmatischen Spekulation mit Hilfe der philosophisch-metaphysischen, symbolischen Weltbilder aristotelischer oder platonischer Abkunft" artikuliert ist (19, zu Kepler)? —

b) Wie kann ein Physiker noch an Heilswunder glauben (37, zu Galilei)? —

c) Die Physik entwarf nach F. Bacon nicht nur ein Programm zur theoretischen Erkenntnis, sondern auch zur praktischen Gestaltung, zur Verbesserung der Lebenssituation; sie schenkte dem Menschen eine neue Hoffnung. „Gelingt euch Theologen die Darstellung einer horizontalen Theologie, in der die Hoffnung der Menschen als Hoffnung auf Physik so darstellbar wird, daß Hoffnung auf Ordnung die Hoffnung auf Freiheit bestehen läßt" (45)? —

d) Kann sich Theologie auf einen Heilsbereich zurückziehen, der „nur einen anthropologischen Aspekt von Welterfahrung ausmacht, weil von Gott und Heil im Naturbild der Physik nichts zu erfahren ist" (72, zu Newton)? —

e) In der Aussage A. Einsteins wird deutlich, wie sehr auch in modernen wissenschaftlichen Aussagen die Tendenz zur Überhöhung ins Weltanschauliche, Theologische wirksam ist. Ist „der Theologie eine ideologiekritische Funktion zu eigen, die dem Fortschritt im Bedenken der einen Welt weiterhelfen kann" (143) ? —

Der Leser erkennt schnell, daß Sch. sehr allgemeine (und bekannte!) Fragen klar herausstellt. Auf den Einwand, daß diese Aufstellung keine neue Fragen enthalte, wird Sch. wohl zu recht antworten, daß solch' zentrale Fragen nicht je und je gestellt werden und daß sie damals, als sie es zum ersten Mal wurden, und heute, da sie noch nicht gelöst sind, „notvolle" Fragen waren und sind! „Die Naturwissenschaft entstand aus der Krise eines spätscholastischen Aristotelismus, der nur die Modalitäten des Wissenkönnens bedachte und sich nicht zur angewandten Wissenschaft vorwagte" (152) ... „die Fragen nach dem Heil in der Welt, die Anstoß für die frühen Naturwissenschaftler waren" (159; vgl. 160 u. 192).

2. Welche Antworten vermag der Theologe auf diese Fragen zu geben?

Sch. erwägt (wir geben nur die bedeutsamsten wieder) zunächst die Aussage Karl Barths (202—207) — Ergebnis: „Nicht das ‚Entweder Wissenschaft oder Glaube' ist gefragt, sondern mit der Anerkenntnis von Wissenschaft zugleich der Aufweis des entideologisierenden ‚Mehr' aus dem Glauben. Der von solcher Theologieeinschätzung aus mögliche Dialog mit der Wissenschaft wurde zwar auch vom späten Karl Barth noch nicht geführt; aber von dessen theologischer Wissenschaftsmethodologie aus wäre er möglich" (207). Sodann die Aussage R. Bultmanns (207—217) — Ergebnis: „Bultmanns wissenschaftlicher Informationssatz, ‚daß Christus der Offenbarer ist', scheint, weil er dem über sich hinausstrebenden Menschen zum Richtmaß wird, eine geglückte Verknüpfung von Wissenschaft und Glauben anzubieten. Die Dialektik zwischen Wissenschaft und Theologie scheint mit dieser Information überwunden zu sein" (212); jedoch: „Wahrheit und Geschichte gehören zusammen und nicht Wahrheit und ‚Kreisumschwung' des Systems, der allzu schnell sich aufdrängt, wenn man das Vorurteil des ‚Daß-Urteils' zum Vorentwurf einer existentialen Konstruktion macht. Eine Theologie des Neuen Testaments kann nicht in sich geschlossen sein, sie kann auch nicht eingeschlossen werden in eine existentiale Daseinsformel" (214) ... „man wird auf Möglichkeiten des Miteinanderseins von Eschatologie und Geschichte zurückfragen müssen und dabei der Daten und Begriffsmodelle über unsere Welt aus der Wissenschaft nicht entraten können" (215).

Nach diesen beiden Aussagen bespricht Sch. die Aussage der Scholastik, näherhin deren Prinzip der *analogia fidei* bzw. *analogia entis*. Diese „als Prinzip der theologischen Methode ruft geradezu nach dem Gespräch zwischen Wissenschaft und Theologie" (217). „Die Lehre der Seinsanalogie ist ein Entwurf des hermeneutischen Denkens, das zusehen will, ob in der Trennung von Gott und Welt noch das Gemeinsame gegeben ist, welches in notwendig dunkler Sprache als Sein benannt wird" (221). Sie hätten „E. Przywara, K. Rahner, J. B. Lotz, J. B. Metz und viele andere schon für die existentiale Seinseröffnung in Sprache und Geschichte bedacht" (222). Sch. will einen Schritt weitergehen, will die Anwendungsmöglichkeiten dieses Prinzips „für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel der Physik prüfen" (222).

Poblem ist dabei, wie die *analogia entis* „von der begrifflichen Weltformel aus in den Blick kommen könne" (226).

Sch. versucht das in folgenden Schritten: 1. „Sprache lebt ... zwischen Begriff und Sein, verweist auf beides, ist analog" (229); 2. gilt, daß „sich in begrifflich gefaßter Befragung der Natur nicht nur Begriffe bestätigen, sondern sich in der Tat etwas von Wirklichkeit anzeigt" (229), da ja „nicht das Sein des Seienden, von Ding und Welt, dem Beobachtungsobjekt der Physik, sondern der auf das Begriffliche zugeschnittenen kategorialen Sprechweise vom Ding in der Physik die Weite, wenn auch Unexaktheit einer Sprache, die im Seinshorizont beheimatet ist", (fehle) (231). „Die Wahrheit der Dingwelt wird zwar schon betroffen in einer richtigen Begrifflichkeit der Physik, umfassender aber ereignet sie sich im vor-wissenschaftlichen Wort" (233). 3. Das mag dem Wissenschaftler wie eine „Zumutung" erscheinen (233) — dennoch gilt: „Hinsehen, Zuhören und Staunen ist ein — wenn auch unwissenschaftlicher — Dienst an den Dingen" (233). Wird dieser geleistet, dann schürft das Dichterwort tiefer, noch tiefer das Wort der Offenbarung. 4. Es gilt somit vor allem eine Theologie des Wortes Gottes zu erarbeiten: „Das Analogiedenken ist ein Versuch, zwischen den je umfassenderen menschlichen Sprechweisen der physikalischen Formel, des philosophen Begriffs, der dichterischen Wirklichkeitsansage, und des Verkündigungswortes Fragen- und Gesprächsbrücken zu finden, um die Verweisung von Welt auf Schöpfung und damit auf Gott wieder glaubhafter zu machen" (236).

3. Soweit die Darlegungen des Autors. Er stellt fest, daß die „letztlich entscheidende Frage der Physik an die Theologie ist, ob es dieser möglich sei, Wahrheit in der Weltwirklichkeit umfassender aufzuzeigen, als dies mit Informationsbegriffen schon möglich ist" (241). Wird man diese Frage der Physiker nicht auch an Sch.s Darlegungen richten? D. h.: Wird dieses „Aufzeigen" nicht auch (gewiß nicht allein!) auf dem Niveau materialer Erkenntnisbestände und kategorialer Begrifflichkeit, keineswegs aber nur auf dem der Erkenntnistheorie (bzw. Methodologie) und Zeugnisrede durchgeführt werden müssen? Diesen materialen Erkenntnisbeständen wendet aber Sch. seine Beachtung nicht zu – den „Forschungsbericht" (1. Teil) versteht er selbst als „Überblick zur naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode" (sic!, 147).

Jeder Autor hat zweifelsohne das Recht der Auswahl (bei einem so umfassenden Thema sogar die Pflicht dazu!) – es entsteht aber die Frage, ob nicht Sch. bei seinem Überblick über die einzelnen Aussagen (1. Teil) in Verfolgung seiner Absicht, Methoden darzulegen und zu besprechen, die einzelnen Aussagen doch etwas preßt; ob er selber seine sehr zutreffende Feststellung „Nicht Entgegnen, sondern Mitdenken hilft" (vgl. 155) nicht etwas außer Acht ließ. Der Darlegung über Einstein wird man weithin folgen, ja, sie als sehr instruktiv erachten – obwohl man lieber eine ausführlichere Darlegung der Kopenhagener Deutung (z. B. der v. Weizsäckerschen „Meditationsstufen", 173) gewünscht hätte! Die Bewertung Spinozas, daß er nämlich die Gedanken Descartes' bzw. H. More's noch einmal „umspule" (63), mag als *lapsus linguae* hingenommen werden; die Charakterisierung der cartesianischen Philosophie als nichts denn „Konsequenzmacherei" (54) wird man hingegen nur schwerlich akzeptieren können. Bei der Skizzierung Newtonscher Gedanken folgt Sch. wohl zu einseitig M. Jammer. Die Berücksichtigung der Darstellungen F. Dessauers (speziell seines keineswegs überholten Buches „Weltfahrt der Erkenntnis, Leben und Werk Isaac Newtons") hätten Sch. vor einer Überbetonung der Abhängigkeit Newtons von der Kabbala bewahren können. Nicht nur einseitig gepreßt, sondern verzeichnet erscheint die Aussage Keplers, er erfinde „eine horizontale Erlösungstheorie" (22); habe einen Glauben „an eine Erlösung, zu der der Wissenschaftler den Weg zu kennen" vermeine (23); er vermeide zwar die pantheistische Identifizierung von Gott und Welt, habe aber den Aufstiegssternar: Welt, Schöpfer, Urbild der Geometrie. „Urbild und Erhalter der Welt in all ihrer Zerrissenheit ist nicht der Schöpfer, sondern die göttliche Geometrie" (23/4). Diese und ähnliche Aussagen bedürfen wohl einer nicht unerheblichen Modifizierung, zumindest Einschränkung. –

Diese Studie gibt Zeugnis von dem scharfen kritischen Vermögen ihres Autors und dessen guter Formulierungskunst (die freilich zuweilen sich selbst „abspult"), sie regt den Leser zum Bedenken der herausgestellten Fragen an und läßt diesen eine weitere Präzisierung der sehr allgemein, mehr in Andeutungen gegebenen Antworten wünschen (dadurch könnte Sch. u. a. verdeutlichen, warum er seiner Detail-Untersuchung einen so umfassend-allgemeinen Untertitel gab!).

Bad Honnef. Heimo Dolch.

Scheeben, Matthias Joseph: **Gesammelte Aufsätze.** Hrsg. von Heribert Schauf (Gesammelte Schriften, Bd VIII) Freiburg - Basel - Wien: Herder 1967. 310 S.; Ln DM 45,—.

Dieser Auswahlband der wichtigsten Aufsätze M. J. Scheebens, der Josef Höfer als „dem verdienten Herausgeber der Werke M. J. Scheebens" (5) gewidmet ist, erschien im Jahre 1967 als VIII. (und wohl letzter) Band der Gesammelten Schriften des auch für heute noch bedeutenden Kölner Dogmatikers. H. Schauf gibt in diesem Band einige der wichtigsten Artikel Sch.s in der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens in gewohnter Präzision heraus. Die gebotene Auswahl dürfte, da eine vollständige Herausgabe aller Artikel nicht in Frage kam, eine wichtige und wertvolle Bereicherung des übrigen, schon veröffentlichten Werkes Sch.s darstellen. Alle hier herausgegebenen Aufsätze befassen sich mit dem Hauptanliegen der Theologie Sch.s (und seiner Zeit), dem Verständnis der übernatürlichen Ordnung. Genannt seien beispielhaft: „Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben"; „Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum" (mit einigen weiteren Beiträgen gleichen oder ähnlichen Charakters); „Über das Wiederaufleben der Verdienste und die Wiederherstellung der Gnade durch die Buße".

Der Herausgeber hat zudem „versucht, die zeitgenössische Literatur und jene, die Scheeben behandelt, namhaft zu machen" (12). Neueste Literaturangaben werden aus verständlichen Gründen nicht gemacht. Die auch so durch viele Anmerkungen bereicherte Herausgabe dieser Aufsätze Scheebens ist eine willkommene Zugabe zu den Gesammelten Schriften, wie auch eine wertvolle Orientierungshilfe für jeden, der sich mit den Problemstellungen hinreichend tief vertraut machen will, welche die Theologie vor nun schon 100 Jahren beschäftigte (und auf die auch wohl die heutige Theologie über kurz oder lang sich wieder mehr zu besinnen gehalten sein wird, wenn auch auf Grund neu hinzugetretener Problemlagen).

Gerleve b. Coesfeld. Raphael Schulte.

Richard von St. Victor: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einf. u. Übers. v. Margot Schmidt (Münchner Universitäts-Schriften. Theol. Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 8) München — Paderborn — Wien: Verlag F. Schöningh 1969. XII, 75 S.; br. DM 8,80.

Germanisten wie Theologen fühlen sich immer wieder durch mannigfache Berührungspunkte ihrer beiden Forschungsgebiete zu äußerst fruchtbaren „Grenzüberschreitungen" angeregt. Auch die vorliegende Studie verdankt ihr Entstehen solchem Interesse. Die Beschäftigung mit der hochalemannischen Textausgabe des Hauptwerkes Rudolfs von Biberach, „Die siben strassen zu got" ließ M. Schmidt beachtliche Parallelen zwischen der mittelhochdeutschen höfischen Dichtung bzw. dem deutschen Minnesang und dem bedeutenden Traktat Richards v. St. Victor, *De quattuor gradibus violentae caritatis* entdecken. Angesichts der Ausstrahlung dieses Werkes auf die Spiritualität über Jahrhunderte hin, gerade auch im deutschen Sprachraum, schloß M. Schmidt durch dessen erstmalige Übertragung ins Neuhochdeutsche eine schmerzliche Lücke. Darüber hinaus verdient Richards Traktat einem breiten Leserkreis erschlossen zu werden, weil sich in ihm die Liebesfähigkeit des Menschen mit einer Kühnheit ohnegleichen bis zu ihren absoluten Grenzen ausgeleuchtet findet.

Die Einführung (1—16) betont, daß sich Richards Spätwerk in der Flut der Liebesliteratur des 12. Jh. vor allem dadurch auszeichnet, daß es die Liebe in ihrer Urgewalt (caritas violenta) aufscheinen läßt. Alle späteren Autoren, die über die Stufen der Liebe schrieben, waren wohl deswegen so sehr von ihm beeinflußt, weil er letztlich weder induktiv noch deduktiv vorgeht, sondern „durch die Lehre der Erfahrung unterrichtet" (n. 36). Erfahren wird hier jene unwiderstehliche Sehnsucht der menschlichen Natur nach ihrem Ursprung, die ihr Gott so tief eingepflanzt hat, daß sie ihr auch nach dem Sündenfall verblieb. Diese „geistige Lust" nimmt alle seelischen Kräfte in Beschlag, übermächtigt sie und treibt das Leben in seliger Selbstpreisgabe dem Tod entgegen. Dazu werden immer wieder analoge Schilderungen der „hohen Minne" aus der zeitgenössischen weltlichen Literatur beigebracht, vor allem aus dem „Tristan" des Gottfried von Straßburg. Die Einführung schließt mit Hinweisen auf nachweisbare Auswirkungen des Traktates „Über die Gewalt der Liebe" bis in das 18. Jh. hinein.

Es folgt der lateinische Text (nach Migne PL 196, 1207—1224) nach der Anordnung der kritischen Ausgabe von G. Dumeige, sowie die Übersetzung, die „grundsätzlich Genauigkeit und gedankliche Treue" anstrebt (17—73). In immer neuen Ansätzen schildert Richard den vierstufigen

Reifeprozeß der Liebe: wie sie auf der ersten Stufe zu sich selber aufsteigt, auf der zweiten sich selbst überschreitet, auf der dritten der Klarheit Gottes, auf der vierten der Demut Christi gleichgestellt wird. Der Traktat ist mit Schriftzitaten geradezu überladen. Sie zeugen von einer exegetischen Unbefangenheit, die das innere Mitgehen heute mehr erschwert als beflügelt. Die Studie schließt mit einem Bibelindex (74f).

Die fleißig und umsichtig erstellte Arbeit M. Schmidts läßt gelegentlich Wünsche offen, vor allem die Übertragung des Textes ins Deutsche. (So ist z. B. die Wiedergabe von Hl 8,7 in nr. 1 zum mindesten mißverständlich; *affectio* besagt weit weniger als „Gemüt" in nr. 24; das „Jubeln" auf der dritten Stufe der Liebe nr. 29 meint das erste Glied des mystischen Ternars *„jubilatio* – getrenge – übervart" und muß als terminus technicus kenntlich gemacht werden, soll man die Stelle recht verstehen; vgl. Einführung S. 5.) Gleichwohl bleibt die erstmalige Herausgabe dieses wichtigen Traktates Richards v. St. Victor in deutscher Sprache zweifellos eine höchst dankenswerte Leistung.

Regensburg. Ignaz Weilner †.

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Ethica commentum et quaestiones. Tres libros priores primum edidit Wilhelmus Kübel (Alberti Magni Opera omnia, tomus XIV pars I fasc. 1), Monasterium Westfalorum in aedibus Aschendorff 1968. XIV, 219 S. Einzelpreis: brosch. DM 115,—; Subskriptionspreis: brosch. DM 100,—.

Der vorliegende Faszikel, der die ersten drei Bücher des ungedruckten Ethikkommentars Alberts d. Gr. enthält, ist der erste Teil der ersten Hälfte des Bandes XIV der Kölner Albertus-Ausgabe. Zusammen mit den folgenden Büchern IV und V wird er den ersten Halbband des umfangreichen Kommentars bilden. Daß Albert neben dem gedruckten Ethikkommentar noch einen zweiten Ethikkommentar abgefaßt hat, wußte man aus den alten Katalogen der Werke Alberts, dem Stamser Katalog und dem Katalog des Heinrich von Herford, die auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Aber erst A. Pelzer ist es (1922) gelungen, diesen Kommentar handschriftlich nachzuweisen. Die kritische Ausgabe hatte G. Meersseman übernommen. Durch den Zweiten Weltkrieg wurde er jedoch daran gehindert, das Werk fortzusetzen. An seine Stelle trat nach dem Krieg C. Feckes und nach dessen Tod (1958) W. Kübel. Die ersten drei Bücher liegen nun im Druck vor, versehen mit ausführlichen Prolegomena, die über die Echtheit und die Abfassungszeit des Kommentars, über den Titel und die Einteilung, über die handschriftliche Überlieferung, über den Wert der Hss. und die Methode der Ausgabe zuverlässig unterrichten.

Die Echtheit des Kommentars steht außer Zweifel. Das Zeugnis der alten Kataloge, die von einem zweifachen Ethikkommentar Alberts berichten, wird bestätigt durch das Zeugnis der Hss., von denen sechs den vorliegenden Kommentar ausdrücklich Albert zuteilen. Zum Zeugnis der Hss. kommt das Zeugnis späterer Schriftsteller, die Zitate aus dem Kommentar unter dem Namen Alberts anführen, z. B. eine Randglosse im *Cod. Vat. lat. 2995*, auf die M. Grabmann hingewiesen hat, oder die Abfassung eines Ethikkommentars „mit Quästionen" durch Albert erwähnen, was sich nur auf den vorliegenden Kommentar beziehen kann. Hier ist vor allem eine Notiz des Wilhelm von Tocco in seiner Lebensbeschreibung des hl. Thomas von Aquin bemerkenswert, worin er sagt, Thomas habe, als Albert das Buch der Ethik „mit Quästionen" las, die Vorlesung seines Lehrers gesammelt und redigiert. Wieweit Thomas tatsächlich an der Abfassung des Kommentars beteiligt war, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Als sicher darf aber gelten, daß Thomas die Vorlesung Alberts über die Ethik in Köln gehört hat. Die Abfassung des Kommentars fällt in die Zeit des Kölner Studienaufenthaltes des hl. Thomas (1248—1252). Der Herausgeber verlegt sie in die Jahre 1250—1252. Sie fügt sich zwischen den Sentenzenkommentar und die große Aristotelesparaphrase ein.

Der genaue Titel des Werkes läßt sich weder aus den Angaben der Kataloge noch aus den stark voneinander abweichenden Bezeichnungen der Hss. feststellen. Der Herausgeber wählte den Titel *„Super Ethica"*, fügte aber zur Unterscheidung von der späteren Paraphrase, die keine Quästionen enthält, die Bezeichnung *„commentum et quaestiones"* hinzu. Das Werk zerfällt entsprechend dem Text des Aristoteles in zehn Bücher. Die einzelnen Bücher sind in Lektionen abgeteilt, die aber nicht mit den Kapiteln der Textvorlage zusammenfallen. Die einzelnen Lektionen bestehen gewöhnlich aus drei Teilen, der Einteilung des Textes, Quästionen und der Auslegung des Textes.

Dem Herausgeber standen neun Hss. zur Verfügung, die von A. Pelzer, M. Grabmann, Th. Käppeli, G. Meersseman, L. Bataillon und B. Guyot festgestellt wurden. Fünf davon enthalten den vollständigen Kommentar, nämlich die Hss. von Cambridge (Gonville and Caius College 510 = C), Wien (Dominikanerkloster 159 = W), Vatikan (Vat. lat. 722 = V), Stuttgart (Landesbibliothek H. B. X, 15 = S) und Krakau (Jagellonische Bibliothek 643 = J). Vier weitere Hss. enthalten nur Fragmente des Werkes: Troyes (Bibliothèque municipale 1236 = T), Vatikan (Chigi E.VII.225 = R), Neapel (Biblioteca Nazionale VIII.G.8 = N), Neapel (Archivio Grande cod. Museo 26 = D). Die zuletzt genannte Hs. wurde im letzten Krieg zerstört, ist aber teilweise in Photokopien erhalten geblieben. N ist wahrscheinlich eine Abschrift von D. Beide haben einen abgekürzten Text der Bücher II—VII; D hat darüber hinaus noch den vollständigen Text der Bücher VIII—X. T enthält nur die Quästionen ohne die Textauslegung. R enthält die Ethikübersetzung des Robert Grosseteste und an den Rändern Auszüge aus dem Kommentar Alberts. Für die Erstellung des Textes waren natürlich in erster Linie die fünf Hss., die den vollständigen Text bieten, heranzuziehen. Die Krakauer Hs., die durch Feuchtigkeit stark beschädigt ist und fast unleserlich geworden ist, wurde außer acht gelassen, da Proben ergaben, daß ihre Lesarten von geringer Bedeutung sind. Die Sonderlesarten der Hss. von Stuttgart und Wien, die nahe verwandt sind, erwiesen sich zum großen Teil als willkürlich und fehlerhaft. Als Vorlage für die Edition kamen darum hauptsächlich die Hss. von Cambridge und vom Vatikan (V) in Betracht, die einander nahestehen. Den besten Text bietet die Hs. von Cambridge (s. XIII). Von der zweiten Gruppe ist die Vatikanische Hs. (R) die wertvollste.

Als Textvorlage für seinen Kommentar benützte Albert die zwischen 1240 und 1249 entstandene griechisch-lateinische Übersetzung des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (1235—1253), die bei der Abfassung des Kommentars zum vierten Sentenzenbuch des Petrus Lombardus im Jahre 1249 erstmals zur Kenntnis Alberts gelangt war. Der Herausgeber hat in dankenswerter Weise dem Kommentar Alberts den Text der Übersetzung Roberts nach drei Hss. beigegeben, ohne damit die Absicht zu verbinden, eine vollendete kritische Ausgabe zu schaffen. Albert benützte für seinen Kommentar aber auch die älteren Teilübersetzungen der Nikomachischen Ethik, die *translatio vetus* (l. II—III) und die *translatio nova* (l. I). Gewöhnlich führt er sie unter der Bezeichnung *„alia translatio"* an; einmal teilt er die *translatio vetus* Boethius zu. Unter der Bezeichnung *„alia translatio"*, aber auch unter der Bezeichnung *„secundum Commentatorem Arabem"* oder *„secundum Arabem"* führt er auch den mittleren Kommentar des Averroes zur Nikomachischen Ethik an, den Hermannus Alemannus im Jahre 1240 zu Toledo aus dem Arabischen übertragen hatte. Ein weiteres Hilfsmittel Alberts für die Abfassung seines Kommentars bildeten die Kommentare griechischer Gelehrter, die Robert Grosseteste in Verbindung mit seiner Übersetzung der Nikomachischen Ethik übertragen und durch eigene Zutaten ergänzt hatte. Für die ersten drei Bücher kommen die Kommentare des Eustratios (für Buch I) und eines Anonymus (für die Bücher II und III) in Betracht. Albert führt sie gewöhnlich unter der Bezeichnung *„Commentator"*, gelegentlich auch unter der Bezeichnung *„Commentator Graecus"* an. Der Herausgeber gibt in den Anmerkungen die Texte der griechischen Kommentatoren, auf die Albert Bezug nimmt, nach *Cod. Vat. lat. 2171* im Wortlaut wieder und unterscheidet durch Vergleich mit dem griechischen Text der Berliner Ausgabe, was Eigentum der Kommentatoren und (in Klammern) was Zutat des Robert Grosseteste ist. Die zahlreichen Zitate aus der aristotelischen Metaphysik hat Albert in unserem Kommentar zum Teil aus der *Metaphysica vetus*, zum Teil aus der *Metaphysica nova* des Michael Scottus übernommen. Eine Benützung der *Metaphysica media*, die er später seiner Metaphysikparaphrase zugrunde legte, konnte der Herausgeber in den ersten drei Büchern unseres Kommentars nur an einer einzigen Stelle mit Wahrscheinlichkeit nachweisen.

Der Textausgabe ist ein zweifacher Apparat beigegeben. Der erste enthält die Varianten der Hss. Um den Charakter und den Wert der einzelnen Hss. zu kennzeichnen, ist der Apparat am Anfang umfangreicher als in den späteren Partien. Der zweite Apparat enthält die Quellen. Es werden nicht bloß die von Albert selbst als Zitate angegebenen Stellen nachgewiesen. Darüber hinaus werden auch Quellen für die Erklärung mancher Wörter und Stellen angeführt, die nicht als Entlehnung kenntlich gemacht ist. Da die Quellen oft nur mit dem Namen des Autors, manchmal sogar unter einem falschen Namen angegeben sind, erforderte der Nachweis der Quellen nicht bloß ein hohes Maß von Zeit und Arbeit, sondern auch ein hohes Maß von Kenntnissen in der philosophischen Literatur des Altertums und des Mittelalters.

Die Bedeutung des ersten Ethikkommentars Alberts liegt darin, daß er der erste vollständige Kommentar der lateinischen Scholastik zur Nikomachischen Ethik ist. Als solcher stellt er einen wichtigen Schritt in der Aristotelesrezeption des Mittelalters dar. Durch diesen Kommentar kam Thomas von Aquin mit der aristotelischen Ethik in Berührung. Wenn die ganze Ausgabe abgeschlossen ist, wird man ein sicheres Urteil über den Einfluß Alberts auf seinen Schüler und über das Verhältnis beider in der Erklärung der aristotelischen Ethik gewinnen können. Dem Herausgeber gebührt für seine sorgfältige Arbeit Dank und Anerkennung.

Eichstätt. Ludwig Ott.

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XL, pars A. In Opuscula introductio generalis. Contra errores Graecorum. Appendix: Liber de fide Trinitatis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae: ad Sanctae Sabinae 1967. X, 165 p.

Der angezeigte 1. Faszikel des 40. Bandes der großen Leoninischen Thomasausgabe wendet sich den wichtigen „Opuscula" des Aquinaten zu und bietet zuvörderst (in französischer Sprache) eine sehr gründliche und gehaltvolle „allgemeine Einleitung" (I–X) in diese literarische Gattung unter den Thomasschriften. Auch die Entstehung und Überlieferung der verschiedenen Sammlungen und Kataloge der Thomasischen Opuscula werden hier genauestens verfolgt und gewürdigt mit dem Ergebnis, daß von den gelegentlich dem hl. Thomas zugeschriebenen 54 Opuscula nur 31 als ohne jeden Zweifel echt betrachtet werden dürfen.

Der Hauptteil des Faszikels (A 1—105) bringt sodann die kritische Ausgabe des gerade heute wieder aktuellen Opuskulums „Contra errores Graecorum", dessen Authentizität absolut feststeht. Thomas hat es im Auftrag des Papstes Urban IV. verfaßt, und zwar nicht als eine Art Kampfschrift gegen die schismatischen Griechen, wie es der gängige Titel vermuten lassen könnte, sondern als theologisches Gutachten zu einem „Libellus", einer Zusammenstellung von Texten griechischer Kirchenväter (in lateinischer Übersetzung), die der Papst dem Aquinaten zugesandt hatte. Dem Auftrag Papst Urbans entsprechend, bemüht er sich im 1. Teil des Opuskulums (A 71—86) redlich, den dogmatisch einwandfreien oder doch tragbaren Sinn mancher Textstellen aufzuzeigen, die für westliche Ohren zunächst befremdlich, ja unrichtig klingen mußten — übrigens handelt es sich bei diesen *dubia* überwiegend um unechte Texte! —, um dann im 2. Teil (A 87—105) darzutun, wie trefflich sich die griechischen „Autoritäten" des übermittelten Libellus zum Erweis wichtiger Lehrpunkte des katholischen Glaubens heranziehen lassen, nämlich des Ausgangs des Hl. Geistes auch vom Sohn, nicht vom Vater allein, des Primates des römischen Bischofs über die ganze Kirche, der durchaus berechtigten Verwendung ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie und der Existenz des Fegfeuers. Dabei befassen sich 31 *capitula* dieses 2. Teiles mit dem erstgenannten Lehrpunkt, 7 mit dem zweiten und je eines mit dem dritten und vierten, so daß die letzteren nur mehr als ein Anhang zu den ausgedehnten trinitarischen Darlegungen erscheinen.

Das Thomasische Opusculum basiert also völlig auf dem griechisch verfaßten Libellus, der in seiner lateinischen Gestalt, wie er St. Thomas vorlag, durch einen überaus glücklichen Fund des Antonio Uccelli 1869 wieder ans Licht trat im *Cod. Vatic. Lat. 808*. Alles spricht dafür, daß dieses Werk, dessen Entstehung und Eigenart die Herausgeber unseres Faszikels eine lange, sehr scharfsinnige Untersuchung widmen (A 7—20), um 1254/56 von dem Griechen Nikolaus von Durazzo (oder von Cotrone, zu dessen Bischof er 1254 aufrückte) verfaßt wurde, und zwar für den griechischen Kaiser Theodor Lascaris, der dann seinerseits eine eigene Schrift über den Ausgang des Hl. Geistes, nämlich eine Katene von Vätertexten, herausgab. Sehr wahrscheinlich hat Nikolaus selbst seinen Libellus ins Lateinische übertragen und diese Übersetzung Papst Urban IV. überreicht, der sie 1263 oder 1264 dem hl. Thomas zuleitete (A 18f).

Ein ganz schwerwiegender Vorzug der neuen Ausgabe des Thomasischen Opuskulums besteht nun darin, daß ihm die Editoren den genannten, 1869 von Uccelli wiederaufgefundenen Libellus seinem vollen Umfang nach angefügt haben (A 107–151), wobei jeder Text kenntlich gemacht und in einem eigenen Apparat aufgeführt wird, den Thomas in seiner Schrift verwendet hat, wie anderseits im Thomasischen Text die entsprechenden Verweise auf den nachfolgenden Libellus nicht fehlen. Dessen Titel lautet übrigens „Liber de fide Trinitatis", was uns die Tatsache erklärt, daß sich der Aquinate in seinem Opuskulum ganz überwiegend mit den trinitarischen Themen von der Gottheit des Hl. Geistes und seinem Ausgang vom Vater und vom Sohne beschäftigt; denn ebendies tut auch der Libellus. Wenn Thomas dabei dem ihm von Urban IV. übermittelten, aus dem Griechischen übersetzten Textbuch volles Vertrauen entgegenbrachte, so darf man ihm deswegen keinen Vorwurf machen. Allerdings sind die im Libellus zusammengestellten griechischen „Autoritäten" zum guten Teil unecht oder doch von Glossatoren erweitert. Aber für Thomas bestand gar keine Möglichkeit, die Zuverlässigkeit des ihm dargebotenen Materials im einzelnen zu prüfen und zu sichern, so daß die seit dem 17. Jh. von kritischen Gelehrten, z. B. von J. Launoy und C. Oudin, gegen ihn erhobenen Vorwürfe der Leichtgläubigkeit, ja der Temerität (A 7) ungerecht sind. Thomas hat nur mit großer Umsicht und einem bewundernswerten theologischen Tiefblick den ihm vom Papste erteilten Auftrag erfüllt, nämlich die Begutachtung des übersandten Libellus de fide Trinitatis rücksichtlich seiner Brauchbarkeit zur Verteidigung des katholischen Glaubens. Gewiß ist für unser neuzeitliches kritisches Bewußtsein und unsere heutige Kenntnis der Väterliteratur seine Arbeit zum großen Teil „vergebens geschehen", wie man mit unsern Herausgebern ohne Bedenken zugeben muß (A 19). Indessen darf nicht einmal dem Verfasser des griechischen Libellus der Vorwurf bewußter Fälschung oder Irreführung gemacht werden: Er hat allem Anschein nach recht eilfertig aus bereits vorliegenden Florilegien die von ihm zusammengestellten Vätertexte entnommen und in unkritischer Weise auf ihre Verifikation verzichtet (A 13f).

Den einzelnen „Fontes Libelli", von denen manche freilich als „non reperti" bezeichnet werden müssen, gehen die Editoren mit größter Sorgfalt und Umsicht nach (A 14–17), ebenso wie der handschriftlichen Überlieferung des Thomasischen Opuskulums selbst. Was diesbezüglich in der langen, gründlichen „Étude critique de la tradition" (A 26–66) von ihnen geboten wird, läßt wirklich nichts zu wünschen übrig und verdient höchstes Lob. Dementsprechend ist auch die Gestaltung des Thomastextes ganz ausgezeichnet und wohl nicht mehr zu überbieten. Ein doppelter umfangreicher Apparat begleitet ihn (Textvarianten der verschiedenen wichtigen Handschriften und Quellennachweise im Libellus und außerhalb seiner), während sich der edierte Libellustext (A 109–151) sogar auf einen kürzeren dreifachen Apparat stützt. Eine Reihe wertvoller Indices (A 153–165) zum Opuskulum des Hl. Thomas wie zum Libellus bringt die mustergültige Edition, die der großen Leoninischen Ausgabe voll und ganz würdig ist, zum Abschluß.

S. A 6^{b}, Zeile 6 von unten lies: CEG II 39 (statt: ... 37). S. A 96^{a}, Zeile 18 ist m. E. die handschriftlich belegte Lesart *gigneret* vorzuziehen (statt: *gignitive*). S. A 99^{a}, Zeile 15 von unten ist nach *procedat* ein *et* einzufügen, wie die völlig parallele Formulierung S. A 99^{b}, Zeile 1 zeigt.

Freiurg i. Br. Klaudius Jüssen.

Küng, Hans: **Wahrhaftigkeit.** Zur Zukunft der Kirche. (Kleine ökumenische Schriften 1) Freiburg: Herder (1968). 240 S.; kart. DM 12,80,—.

Das vorliegende Buch fragt nach der Zukunft d e r Kirche, nicht nach der Zukunft der Kirchen oder gar nach der Zukunft des Glaubens. Es hat vor allem die römisch-katholische Kirche in ihrer nachkonziliaren Situation und Gestalt im Blick. Es stellt sich die Frage, ob d i e s e Kirche ihrem Auftrag entspricht und wie sie ihm gerecht zu werden vermag, um dadurch auch der Einheit der Christen zu dienen. Dabei ist es dem Verfasser wichtig, daß die Diskussion „nicht nur in kritischer Skepsis, Resignation oder Aggression am Rande der Kirche" (106) verläuft, sondern aus positivem Engagement und „theologischem Pflichtbewußtsein" (92) erwächst, wie sie dem kirchlichen Theologen entsprechen und der Kirche allein nützen.

Daß K. die Frage nach der Zukunft dieser Kirche gerade unter das Stichwort „Wahrhaftigkeit" stellt, ist keineswegs zufällig, oder bloß persönliche Vorliebe. Zwar weiß der Verfasser sehr wohl, daß Wahrhaftigkeit allein zur Erneuerung der Kirche keineswegs genügt, ja sogar in Fanatismus und satanische Übertreibung (103ff) ausarten kann. Trotzdem gibt es gewichtige historische und theologische Gründe für die Bevorzugung dieses Stichwortes, die aus der Konfrontation biblischer Botschaft und moderner Welt entspringen.

Diese Gründe werden bes. im 1. Teil des Buches genannt: während sich im Denken der letzten zwei Jahrhunderte zunehmend ein Pathos der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit durchsetzt und zur Norm allen Verhaltens wird, bleiben diese Tugenden in der Kirche merkwürdig vernachlässigt (25—44). Dies ist umso auffälliger, als sie in das Zentrum der Botschaft Jesu gehören (45—61). — Dieser Kontrast zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Kirche, zwischen ihrem Angebot und den Erwartungen des heutigen Menschen macht deutlich, daß in der Frage der Wahrhaftigkeit „ein, wenn nicht der zentrale Blickwinkel gefunden ist, unter welchem die Problematik der nachkonziliaren Kirche" gesehen werden muß (19). Wahrhaftigkeit meint dabei „die gegen Widerstände behauptete Durchsichtigkeit des Menschen (bzw. auch einer menschlichen Gemeinschaft) für sich selbst und damit auch für andere" (97). Diese Tugend ist in der nachkonziliaren Zeit doppelt wichtig: denn nachdem die erste Konzilseuphorie nachgelassen hat, besteht jetzt die Gefahr, daß die notwendigen Reformen der Kirche so dosiert und verbrämt werden, daß am Ende unter anderen Vorzeichen doch wieder alles beim alten bleibt (10ff). Was der Anspruch der Wahrhaftigkeit für die römische Kirche heute konkret bedeutet, macht Küng an dem Aufgabenkatalog deutlich, dessen Bewältigung für die Zukunft der Kirche lebenswichtig ist (62ff; 213ff).

Hat der erste Teil des Buches mehr normativen Charakter und dient der Bereitstellung notwendiger Maßstäbe zur Beurteilung der Lage, so wendet sich der zweite Teil den konkreten Aufgaben und Problemen selbst zu. Dabei ergänzen sich grundsätzliche Erwägungen und konkrete Analysen, wie es dem Charakter des Buches (Zusammenstellung verschiedener Vorträge und Stellungnahmen) entspricht. Hierbei kommen in verschiedener Intensität ziemlich alle Probleme zur Sprache, die heute im theologischen und kirchlichen Gespräch Vorrang haben: Kirche als Institution, Amt und Charisma, „Demokratisierung" auf allen Ebenen, Pflichtzölibat, Eheverständnis (anhand von *Humanae Vitae*) ... Der Verfasser scheut sich erfreulicherweise nicht, auch strittige Probleme anzufassen, Tabus aufzubrechen und Lösungen anzubieten, die in den Augen vieler als neu oder gar gefährlich gelten müssen, während sie anderen, Seelsorgern wie „Laien", eine gute Orientierungshilfe und wirkliche Befreiung sein werden.

Eine Würdigung des Ganzen muß von der Tatsache ausgehen, daß Küng in diesem Buch die Ergebnisse seines Werkes „Die Kirche" (Freiburg 1967) voraussetzt und konkretisiert (21). Das gilt für die Methode („im Lichte des NT und der historischen Entwicklung" 130) und ihre Problematik, das gilt für den einprägsamen, oft brillanten Stil (vgl. 62ff; 134f; 140 u. ö.), seine Vorzüge und Gefahren, es gilt für das leidenschaftliche Engagement in der Sache und für die Zielsetzung des Ganzen: mutige, bisweilen scharfe, niemals „negative" Kritik zur Erneuerung der Kirche.

Ohne die großen Verdienste und Vorzüge des Buches schmälern zu wollen, seien drei grundsätzliche Erwägungen angeschlossen, die bei der sicher fälligen (und wünschenswerten) Zweitauflage berücksichtigt werden könnten. Sie betreffen die Analyse dessen, was Wahrhaftigkeit ist, die Bewertung des Konzils und die Sprache des Buches.

K. sieht klar, daß die Frage der Wahrhaftigkeit nicht nur ein individual – moralisches Problem in der Kirche (und im Einzelnen) ist, sondern mehr noch ein Problem der Kirchenstruktur (124ff). Seine Darstellung würde m. E. wesentlich gewinnen, wenn dieser Unterschied zwischen moralischen und strukturalen Kategorien durchgehend beachtet würde. Wahrhaftigkeit ist ja gerade nicht nur eine Sache guten Willens und sittlicher Anstrengung, sondern hängt entscheidend von psychischen und sozialen Bedingtheiten ab. Die Analysen von Marx, Kierkegaard und Nietzsche haben das deutlich gezeigt. Für die Ekklesiologie würde sich daraus die Forderung ergeben, über die mögliche und wirkliche Selbstentfremdung der Kirche nachzudenken u n d sie in *concreto* aufzuzeigen: etwa im Zusammenhang von Unwahrhaftigkeit (trotz subjektiv besten Willens!!) und bestimmter Herrschaftsstruktur, von Bewertung der Sexualität (Ehe und Zölibat!) und Machtausübung u. ä. P. Tillich weist einmal auf das Dämonische auch in der Kirche hin und warnt davor, diese o b j e k t i v e Dialektik moralisch zu interpretieren. „Sonst bleibt es entweder bei dem Verbesserungswillen der fortschrittlichen oder bei dem Bewahrungswillen der konservativen Auffassung" (Ges. W. VI 67). Wahrhaftigkeit, die gesuchte, ist eine Tugend „jenseits von Gut und Böse" und bedarf einer Darstellung „im außermoralischen Sinn" (Nietzsche), wobei uns gerade Nietzsche zeigen kann, wie schnell sich diese Wahrhaftigkeit gegen ihre Herkunft aus dem Christlichen wenden kann.

Die zweite Erwägung bezieht sich auf Küngs Würdigung des Konzils. Er sieht in ihm eine „solide Basis" (162) für künftige Reformen gegeben und preist seine Leistungen – gewiß mit Recht. Er betont auch, was so oft verschwiegen wird, daß das letzte Konzil nicht einfach Einfall und Leistung der Kirchenleitung war, sondern mindestens ebenso das Ergebnis des Leidens vieler Theologen und „Laien" (139; 199). Betont K. aber ebenso die Grenzen des Konzils? Er weist mit Recht z. B. darauf hin, daß das Konzil im Blick auf die kirchlichen Ämter recht zeitbedingte und veränderbare Aussagen übernommen und in gewisser Weise sanktioniert hat (129). Wäre es aber um der „angewandten Wahrhaftigkeit" (80) willen nicht notwendig gewesen, auf den Schriftgebrauch konziliarer Texte und ihre fehlende hermeneutische Reflexion kritisch hinzuweisen? Würde Küngs Analyse nicht noch treffender, wenn er das Weltverständnis des Konzils überprüfte?

Eine letzte Erwägung sei als Frage formuliert: Könnte es mit der Vernachlässigung der „strukturalen (Un-)Wahrhaftigkeit" zusammenhängen, daß die Sprache Küngs bisweilen recht euphorisch und predigthaft wirkt? (vgl. „innere Freude", 23; „frohe und kühne Wahrhaftigkeit", 62; „einsame Helden in einem Kampf", 199; u. ö.). Es wäre zu wünschen, daß dieses wichtige Plädoyer für die Wahrhaftigkeit in der Kirche sich der Sprache bedient, die der Sachlichkeit soziologischer Analysen und der betonten Nüchternheit moderner Literatur entspricht.

Diese drei Anregungen wollen die Bedeutung von Küngs Buch nicht mindern, sondern unterstreichen. Dieses ist in der heutigen Situation für alle ein Gewinn, „denen die Kirche wichtig ist" (21) und die „die programmatischen Versprechungen des Konzils" (17) erfüllt sehen möchten.

M ü n s t e r. G o t t h a r d F u c h s.

Schultze, Bernhard: **Das Gottesproblem in der Osttheologie.** (Aevum Christianum, Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, 7) Münster: Aschendorff 1967. VI, 89 S.; Ln DM 12,—, kart. DM 10,50.

Der vorliegende Band macht einem weiteren Leserkreis die 1958 im deutschen „Collegio di Santa Maria in Camposanto" vom Verf. gehaltenen „Vorlesungen über das Gottesproblem in der Osttheologie", ergänzt und überarbeitet, zugänglich.

Die Arbeit beginnt mit den für das Verständnis des behandelten Problems notwendigen Definitionen der Begriffe „Osten" und „Osttheologie", verbunden mit einer Gegenüberstellung von Ost- und Westtheologie, die sich seit der Trennung in verschiedenartiger Weise fortsetzten (4). Dieser Auffassung könnte man insofern zustimmen, als der schon vorhandene Unterschied im theologischen Denken nun bestätigt und z. T. mehr polemischen Charakters wurde. Es bedeutet aber eine fundamentale Verkennung der griechischen theologischen Entwicklung, wenn es auf S. 5 heißt, daß der Osten keine kontinuierliche Entwicklung der Patristik aufzuweisen habe. Die byzantinische Theologie kann man nur als eine organische Fortsetzung der Patristik verstehen. Symeon der Neue Theologe (949—1022) und Gregorios Palamas (1296—1359) — um zwei Byzantiner zu nennen, die der Verf. behandelt — stehen durchaus auf dem Boden der patristischen Tradition. Außerdem vermißt man hier einen Hinweis auf die verschiedenen philosophischen Voraussetzungen der östlichen und westlichen Theologie.

Besonders gelten sie für die Beschäftigung der Väter und ihrer Nachfolger mit dem Gottesproblem. Das wird in dem Abschnitt „Die Patristik" ersichtlich, wenn er mit dem Kampf der Urkirche gegen den Gnostizismus beginnt, der zwischen Philosophie und Theologie nicht unterschied und dessen Gottesproblematik von Klemens und Origines übernommen wird, mit denen die Theologie gewaltige Fortschritte gemacht hat (8).

Aus der Antiochenischen Schule werden Theodoros von Mopsuestia und Nestorios genannt wie auch die besonders im Kampf gegen den Arianismus hervorgetretenen Väter, Ephrem der Syrer, Basileios der Große, Johannes Chrysostomos und Gregorios von Nyssa, dessen Gotteslehre in knapper Form wiedergegeben wird. Ebenso kurz wird mit einigen Zitaten aus „De divinis nominibus" die natürliche und mystische Gotteserkenntnis des Menschen bei Pseudo-Dionysios Areopagites gestreift, der den Übergang zu den Byzantinern S y m e o n dem Neuen Theologen und Gregorios P a l a m a s bildet, aus deren Darstellung des Gottesproblems einige Proben gegeben werden. Der Verf. hebt die Aktualität des Palamas in der Ostkirche zu Recht hervor. Zu den angeführten Veröffentlichungen orthodoxer Theologen ist auch die Habilitationsschrift eines Schülers von Prof. P. Christou, der in Thessaloniki eine neue Gesamtausgabe der Werke des Palamas leitet, zu nennen: G. Mantzarides, Die Lehre des Gregorios Palamas über die Vergöttlichung des Menschen, Thessaloniki 1963 [griechisch].

Zwischen Palamas und M a x i m o s dem Griechen († 1556) steht G e n n a d i o s Scholarios († nach 1468), der als „der vorzüglichste und letzte von Rom getrennte byzantinische Theologe" (Jugie) einen Abschluß bedeutet wie Maximos als der erste byzantinische Theologe im Reich des Großfürsten von Moskau einen Anfang (33). Doch zwischen beiden besteht ein wesentlicher Unterschied; denn sie haben zwar die westliche Theologie kennengelernt, aber während Gennadios unter dem Einfluß der Scholastik stand, wandte sich Maximos mit Entschiedenheit vom Westen ab (35). Aus dieser polemischen Haltung ist m. E. auch z. T. eine negative Beurteilung der Philosophie zu erklären, deren Bedeutung er nur in der methodischen Schulung des Verstandes sieht. Daher scheint mir die zitierte (80, Anm. 7) Beurteilung Maximos' durch Dimitrij Čiževskij ohne Verständnis zu sein.

Vor der Betrachtung des Gottesproblems im letzten Stadium der Osttheologie, in der neuen byzantinisch-slavischen Religionsphilosophie oder Fundamentaltheologie, wird noch einmal die Verschiedenheit der theologischen Entwicklungslinie im Osten und Westen erläutert, und zwar im Nestorianismus, Monophysitismus und schließlich etwas ausführlicher am byzantinisch-slavischen Christentum (43—48).

Nicht ganz einsichtig ist der Zusammenhang des „modernen östlichen Atheismus", der an den russischen Atheisten Belinskij, Bakunin und Herzen erläutert wird, mit der alten Osttheologie. Der Vergleich (56f) der These Bakunins, Gott sei nicht durch die Wissenschaft und die Theologie zu erfassen, sondern in der Revolution, mit der Auffassung östlicher Theologen, daß der menschliche Verstand unfähig sei, an das Wesen der Gottheit heranzukommen, ist m. E. unhaltbar und irreführend, denn es liegt kein Abhängigkeitsverhältnis vor, und zudem sind die Motive des Atheisten Bakunin und der existenziell gottsuchenden Osttheologen völlig verschieden. Dies erkennt auch der

Verf. selbst später (70) und versucht, die Berührungspunkte „nicht nur in den einzelnen Behauptungen, sondern auch und wohl noch mehr in der Mentalität des Apophatismus, in der Abneigung gegen die abstrakte Philosophie und gegen die natürliche Metaphysik" zu suchen.

Überzeugender ist die Rechtfertigung des Kapitels „Der moderne östliche Atheismus" als Voraussetzung für das Verständnis der russischen Religionsphilosophen, die sich mit den Atheisten auseinandersetzen mußten (62).

Treffend ordnet der Verf. die Religionsphilosophen in die philosophischen und theologischen Strömungen ein, wenn er bei ihnen vom „Zusammenfallen dreier Ebenen" spricht (65): Philosophie, Theologie und Mystik, und dies als „in der Antike verwurzelt, im Platonismus, Neuplatonismus und in der Patristik" sieht.

Es wäre zu viel verlangt, in diesem kleinen Buch eine gründliche Behandlung des Gottesproblems in der Osttheologie zu erwarten; doch es bietet dem westlichen Leser einige anregende Perspektiven einer Gedankenwelt, die ihm nicht ohne weiteres zugänglich ist.

Münster. Anastasios Kallis.

Daecke, Sigurd Martin: **Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie.** Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 425 S.; Ln DM 29,80.

Der doctor seraphicus entwarf einst das „Itinerarium mentis in deum" als Wegweisung für den durch Gottes Heilstun erleuchteten Menschen; die mittelalterlichen Denker bedachten in ihren metaphysischen Erwägungen den Aufstieg zu Gottes Existenz kraft der natürlichen Vernunft als „Abschattung" (nicht Ersatz oder Komplement!) dieses „Itinerarium". Ob der späte Bonaventura seinen Entwurf durchhalten konnte, ist nach F. v. Steenberghen und J. Ratzinger (gegen E. Gilson) zweifelhaft geworden – sicher ist, daß die Neuzeit diesen Syntheseversuch nicht mehr durchstehen konnte: Ein immer tiefer gehender Riß zwischen der „heillosen Welt und dem weltlosen Heil" (W. Kamlah) tat sich auf. Und nach der radikalen Neubestimmung des Sinnes metaphysischer Denkbewegung durch und nach Descartes und nach dem Scheitern aller physiko-teleologischer Gottesbeweise (Kant gegen Chr. Wolff, Baumgarten) erschien ein Aufstieg zu Gott naturali lumine nicht mehr möglich: Der Riß zwischen heilloser Welt und weltlosem Heil wurde zu dem unüberbrückbar scheinenden Graben zwischen einer gottlosen Welt und dem weltlosen Gott.

Physiker wie G. Süßmann (^{3}RGG IV, 1379) geben sich mit der Feststellung dieser Diastase zufrieden – ein so belesener, klar denkender und kritisch prüfender, von der Sache getriebener Theologe wie S. M. Daecke vermag dies nicht! Ihn bedrängt die Frage, was wohl eher in der Treue zur Heilsbotschaft kritisch verantwortet werden kann: die Feststellung der Diastase oder das Ringen um Synthese? Kann heute Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit gläubig bezeugt und vor dem Forum der fides, die Einsicht sucht, verantwortet werden? Vielleicht heute, nach der Aussage Teilhards, wiederum? Diese zentrale Frage untersucht der Autor des vorliegenden Buches.

In einem 1. Teil zieht er die beiden Gegenpositionen innerhalb der evangelischen Theologie aus: Die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit einerseits in der Linie Hegel — Tillich — Bloch (das panreligiöse Wirklichkeitsverständnis und die Weltlichkeit Gottes, 21—74), andrerseits in der Linie W. Herrmann — Gogarten — Bonhoeffer (das nichtreligiöse Wirklichkeitsverständnis und die Weltlichkeit der Welt, (91—138), sodann legt er die Aussagen Ebelings und Pannenbergs als „Ansätze der Überwindung" des Gegensatzes dieser Gegenpositionen dar (139—185). Der mit diesen Aussagen noch wenig vertraute Leser bekommt einen guten Einblick, der darin schon orientierte weiterführende, vertiefende Erhellung. Der Leser mag zunächst argwöhnen, es kämen hier im 1. Teil nur ev. Theologen zu Wort und nicht auch Teilhard — dem ist nicht so: Immer blendet der Autor zum anderen über. In einem Anhang („Teilhards Denken und die deutsche evangelische Theologiegeschichte" (186—235) will der Autor natürlich nicht wechselseitige Einwirkungen aufweisen (was illegitim wäre!), aber aufzeigen, daß „Teilhard durchaus nicht der einsame erratische Block in der philosophisch-theologischen Landschaft ist" (235), daß m. a. W. viel von dem, was Teilhard sagte, tatsächlich auch schon in der ev. Theologie (zumal in der Linie von J. Böhme — Oetinger — Schelling her) gesagt wurde. Mit diesem Anhang leitet er zum 2. Teil seines Buches über (239—416), in dem er zunächst die Grundgedanken Teilhards zum in Rede stehenden Thema darlegt und dann zeigen will, wie fruchtbar deren Berücksichtigung für die Diskussion des Themas innerhalb der ev. Theologie sein kann bzw. könnte — da ja „Teilhards eigentliche Entdekkung ist, daß es nicht einen prinzipiellen und immer verborgenen und einen prinzipiell und immer offenbaren Gott gibt" (346).

Der Autor weiß bestens um die Schwierigkeiten der Teilhard-Interpretation, bejaht das Risiko des (notwendigerweise anzuwendenden) Deutungsprinzips „Teilhard besser verstehen zu wollen, als er sich selbst verstand" (9), verheimlicht auch nicht die sich dadurch ergebende Möglichkeit einer Engführung bzw. Pressung des Gedankens: „Hier tritt ein Protestant mit einer protestantischen Fragestellung an Teilhard heran" (9). Diese Engführung ist wohl in der Tat bei der einen oder anderen Frage vorhanden, z. B. bei der Einordnung bzw. Wertung des eucharistischen Kultes im Leben und Denken Teilhards. Man wird jedoch deshalb nicht mit dem Autor rechten, sondern im Gegenteil, man wird ihm danken, daß er einen präzisen Standpunkt einnimmt (und durchhält!). Eine so vielschichtige, zuweilen sogar schillernde Aussage wie die Teilhards muß von vielen Seiten betrachtet und durchleuchtet werden!

Dem Autor gelingt eine, bisherige Darstellungen weiter hinter sich lassende, hervorragende Einführung in die für das Thema wichtigsten Gedanken Teilhards (s. u.), aus dessen gesamten Schrifttum originaliter erhoben und gegenüber zahlreicher Sekundärliteratur profiliert. Aus der Fülle der bereichernden, weiterführenden Einsichten sei hier nur eine hervorgehoben. Teilhard kennt nicht einfach, wie oft behauptet, die Zweiheit von (naturwissenschaftlichem) Wissen und christlichem Glauben, sondern die Trias: Wissen — allgemein weltlicher Glaube — spezifisch christlicher Glaube. Die Zuordnung (Synthese) dieser beiden Glauben ist sein Hauptproblem! Der weltliche Glaube „vermittelt zwischen Denken und Glauben: einerseits reißt er das Denken mit sich zur Vorwegnahme der Zukunft und andererseits trifft er sich mit dem Offenbarungsglauben in dem gemeinsamen Zielpunkt Omega (342)". Dem *Offenbarungsglauben*, dem Glauben an Gott, entspricht die Erfahrung des *offenbaren* Gottes, die Begegnung mit dem kosmischen Christus, ...dem als Gott offenbaren Omega... Der weltliche Glaube erfährt den noch verborgenen, den noch nicht offenbaren Gott" (345). Gerade durch diese Differenzierung „bietet Teilhards Denken eine Alternative zu den herrschenden Strömungen der gegenwärtigen evangelischen Theologie" (356).

Vorliegendes Buch ist als 1. Band eines zweibändigen Werkes gedacht, es bringt „nur die Prolegomena zur Dogmatik, während die zentralen Fragen von Schöpfung, Sünde und Erlösung in einer späteren Studie (d. i. im 2. Band) behandelt werden sollen" (6). Es ist dem Autor zu wünschen, daß seine Absicht und Hoffnung, diese „Prolegomena" möchten das Gespräch zwischen der ev. Theologie und Teilhard eröffnen, Erfüllung finden, und daß ihm bald die Fertigstellung des 2. Bandes gelingt.

Einige Verbesserungswünsche seien zum Schluß angemerkt: Es fehlen Sach- und Autorenverzeichnis – kein ganz unerheblicher Mangel, zumal hier, da so viele Autoren mit (notwendigerweise!) vielen Vor- und Rückverweisen besprochen werden. Es wäre wohl auch wünschenswert, wenn einige zentrale Begriffe wie z. B. „Erfahrung" oder „Metaphysik" präziser gefaßt würden (In bezug auf das Wort Geschichtlichkeit muß ja wohl heute jeder jedem anderen einen großen Präge-Spielraum zubilligen!). Jeweils von weltlicher, religiöser, metaphysischer, gläubiger „Erfahrung" sprechen, ist zweifelsohne legitim – nur müßte die Analogizität solchen Sprechens deutlich beachtet werden. Und: Nur einmal wird (Ritschl 91) genauer bestimmt, was „Metaphysik" meinen soll, ansonsten schillert dieses Wort (zumal sein Adjektiv!) mehr oder weniger in der ganzen Breite alltäglichen Sprachgebrauches bzw. umgreift in gleicher Weise die Metaphysik der Alten wie die Chr. Wolffs oder Baumgartens (Physiko-Theologie!), die wahrlich sehr verschieden sind. Ist aber nicht u. a. auch ein präziser Metaphysik-Begriff vonnöten, wenn in theologie- bzw. geistesgeschichtlicher Hinsicht über Schöpfung gehandelt werden soll – der wohl zentralen Problematik der Aussage Teilhards? Hoffentlich gelingt dem Autor die Präzisierung dieser und ähnlicher Begriffe, damit sein 2. Band ebenso ertragreich werde wie der 1. Band.

Bad Honnef. H. Dolch.

Häring, Bernhard: **Das Gesetz Christi.** Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien. 3 Bde, München: Wewel-Verlag 1967 (8. Aufl.), 1823 S. — Gr. 8°; Ln. DM 98,—.

Eine Moraltheologie, die es innerhalb von 14 Jahren zu acht Auflagen (33 000 Ex.) bringt und die zudem inzwischen in acht Sprachen übersetzt wurde, bedarf keiner weiteren Empfehlung. Sicherlich zählte das vorliegende Werk Härings während der letzten Jahre im deutschen Sprachbereich zu dem am weitesten verbreiteten und benutzten moraltheologischen Handbuch. Die Bedeutsamkeit dieses Werkes als „Lese- und Lebebuch des christlichen Ethos" – vor allem aber der personale und christozentrische Charakter dieser responsorischen Ethik – wurde bereits

bei den Rezensionen der vorausgehenden Auflagen genügend herausgestellt.

Insofern sich jedoch die neue Auflage als eine gründlich neu bearbeitete ausgibt, sollen im folgenden die gegenüber der vorausgehenden 7. Auflage (1963) vorgenommenen Änderungen aufgezeigt und darüber hinaus noch einige Wünsche vorgetragen werden.

Zunächst sind die Gliederung des gesamten Stoffgebietes und sogar die Seitenzahlen der einzelnen Texte (bis auf einige wenige Ausnahmen) auch in der Neuauflage gleich geblieben. Die Ergänzungen erstrecken sich im wesentlichen auf eine Einarbeitung der einschlägigen Konzilstexte, so z. B. die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zur Freiheit (vgl. I, 150 und 192), zum Gewissen (I, 178; 192f; 199), zur Liturgie (II, 47f und 63). Ein eigenes Verzeichnis der einzelnen eingearbeiteten Texte des II. Vatikanischen Konzils am Schluß des Handbuches wurde den bereits vorhandenen Registern beigefügt. Sprachlich schlägt sich die mit den Konzilstexten angebahnte Änderung gewisser Gesichtspunkte in einzelnen Formulierungen nieder. So wird statt einer Spendung der Sakramente „an Schismatiker und Häretiker" nunmehr von einer Spendung „an Nichtkatholiken" gesprochen (II, 180). Die folgenden Texte sind durchaus ökumenisch ausgerichtet und bringen eine gewisse Dynamik gegenüber einer vorausgehenden Haltung zum Ausdruck: „Weder Starrheit, die an Bestimmungen festhält, welche unter ganz anderen Umständen gegeben wurden, noch Unklugheiten, die den Anschein des Indifferentismus erwecken würden, dürfen die Entwicklung des Ökumenismus stören" (II, 183). Einige Urteile sind abgeschwächt. So wird in der vorausgehenden Auflage noch betont, daß die Kirche niemals die sogenannte weltanschaulich-neutrale Schule billigen könne, während in der Neuauflage die weltanschaulich-neutrale Schule lediglich als „sehr unvollkommen" bezeichnet wird (III, 124 bzw. 125).

Bedeutsamer als die neueingeblendeten Konzilstexte sind doch die inhaltlichen Änderungen gewisser Aussagen, die sich sporadisch abzeichnen. So hat sich vor allem die Stellung des Verfassers zur christlichen Gemeinschaftsschule wesentlich geändert; sie wird nicht mehr nur als Gefahr zum Indifferentismus, sondern auch als möglicher Dienst für den Ökumenismus gewertet (II, 75). Auch der in diesem Zusammenhang oft genannte Interkonfessionalismus wird auch in seiner positiven Bedeutung hinsichtlich der ökumenischen Bestrebungen gesehen, die besonders das II. Vatikanische Konzil gefördert hat (II, 70f und 75).

Zum Thema „Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes" hätte man gern noch einige weitere Überlegungen zur Geschichtlichkeit desselben erwartet. Auf alle Fälle hat der Verfasser in einer neu eingefügten Anmerkung darauf hingewiesen (I, 280 Anm. 8), daß der heilige Alfons von Liguori die Epikie unter Umständen auch auf das natürliche Sittengesetz anwenden würde, wenn infolge der Umstände die Handlung von sittlicher Unordnung frei wäre.

Daß sich heute einige Probleme differenzierter darbieten, zeigt sich auch in einigen inhaltlichen Abänderungen und an jenen Texten, die in der neuen Auflage ganz wegfallen. So wird der Begriff der operativen Sterilisation enger gefaßt und unter gewissen Umständen die Berechtigung eines solchen Eingriffes ausdrücklich zugestanden: „Sagen Vernunft und Verantwortung, daß eine Schwangerschaft jetzt und immer ausgeschlossen sein muß, so liegt ... keine Sterilisierung im moralischen Sinn vor, da Unfruchtbarkeit bereits als Wille Gottes vorgegeben ist" (III, 261). Die in der 7. Auflage noch apodiktisch aufgestellte Forderung: „Auch eugenische Gründe können eine Unfruchtbarmachung keineswegs rechtfertigen" (III, 261), ist nunmehr ganz fallen gelassen.

Weiterhin wird eine allzu aktualistische Wertung der Ipsation, die sich in den vorausgehenden Auflagen noch in dem Satz „Jede Ipsation ist an sich offenbar schwere Sünde" (III, 309) niederschlug, nunmehr behutsam abgeändert zu: „Die Ipsation an sich ist schwere Sünde. Es ist jedoch unrichtig und unpädagogisch, dieses Prinzip auf die Situationen junger ringender Menschen in einer rein statischen Weise und im einseitigen Blick auf den einzelnen Akt anzuwenden" (ebd.). An dieser Stelle werden Überlegungen — wie sie sich in den Sexualpädagogischen Richtlinien der Deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1964 vorfinden — eingearbeitet (ohne daß dieses Dokument im einzelnen genannt wird).

Erweiterungen finden sich auch hinsichtlich der Mischehe (III, 331f), allerdings wird die neue Mischehenregelung vom 18. März 1966 noch nicht genannt.

Ein wesentlicher Fortschritt zeichnet sich in der neuen Auflage ab in der Bewertung der Geburtenregelung (III, 353ff) — man sollte besser von „Empfängnisregelung" sprechen! Hier weist der Verf. im Anschluß an die Konzilstexte von ‚Gaudium et spes' auf die verschiedenen Auslegungen der kirchlichen Schulen und Theologen hin, ohne dabei auf die strenge Auslegung (die nur die Zeitwahl bzw. Enthaltsamkeit als Methode zur Empfängnisregelung gelten läßt) zu verpflichten: „Niemand kann verpflichtet werden, der strengeren Schule zu folgen, wenn er in seinem Gewissen überzeugt ist, die wesentlichen Werte seiner Ehe gemäß der Auslegung der milderen Schule wirksamer zu schützen" (III, 360). Diese Feststellung dürfte auch heute — nach Herausgabe von ‚Humanae vitae' — noch ebenso gelten.

Fragwürdig erscheinen allerdings einige Thesen, die — obwohl wissenschaftlich heute so sicherlich nicht mehr gültig — in der neuen Auflage doch noch beibehalten werden, etwa wenn die Stillpflicht der Mutter als eine der Art nach schwere Pflicht bezeichnet wird, da es wahrscheinlich sei, „daß sich mit dem Stillen leicht charakterliche Anlagen auf das Kind übertragen" (III, 115). Häring stützt sich hierbei u. a. auf eine Veröffentlichung aus dem Jahre 1924 von W. Grosam, wonach eben eine künstliche Auffütterung des Kindes in den ersten Monaten bei Stillmöglichkeit seitens der Mutter als schwere Sünde zu bezeichnen sei (III, 116)!

Man gewinnt allerdings immer mehr den Eindruck, daß die lebendige Sprache Härings, die vor 15 Jahren bei der Erstauflage des Werkes sicherlich noch den rechten Ton traf, heute bereits schon wieder durch eine größere Nüchternheit abgelöst wurde. Unter den Studenten finden Formulierungen wie „Das Ja zur allumfassenden Liebesherrschaft Gottes" (Titelblatt von Band III) — oder das „Ja zur Königsherrschaft Gottes über alle Lebensbereiche" (III, 26) einfach keine Resonanz mehr. Der heutige junge Mensch besitzt eben keinerlei Verhältnis mehr zu einem Königsgedanken vergangener Zeiten. — So bedeutsam das Apostolat der Sühne auch heute noch bleibt, so lehnen junge Menschen in einem moraltheologischen Handbuch doch Formulierungen ab wie: „Er (gemeint ist der Verehrer des Herzens Jesu) schaut in Liebe und christlichem Mitleiden auch auf jene, für die der Heiland gelitten hat ..." (II, 389).

Was die Literaturauswahl betrifft, so wird man bei einem solchen großen Sammelwerk keineswegs alle inzwischen vorgelegten moraltheologischen Neuerscheinungen erwarten dürfen. Doch vermißt man einige bedeutsame Facharbeiten – ja man erhält den Eindruck, daß Literaturergänzungen jeweils nur sporadisch vorgenommen wurden, wobei im folgenden nur die bis 1966 erschienene Literatus berücksichtigt wird.

Zur Geschichte der Moraltheologie wären noch folgende Studien nachzutragen: Wilhelm Ernst, Die Tugendlehre des Franz Suarez, Leipzig 1964; Franz Furger, Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte (Stuttgart 1965); Johannes Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (Münster 1963); Sigfried Erich Klöckner, Die Lehre vom ewigen Gesetz bei Bartholomäus Mastrius von Meldola (Werl 1964); Ignaz Weilner, Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik (Regensburg 1961); Dennis Doherty, The Sexual Doctrine of Cardinal Cajetan (Regensburg 1966); Anton Meinrad Meier, Das peccatum mortale ex toto genere suo (Regensburg 1966) (Alle drei zuletzt genannten Arbeiten erschienen in den von M. Müller herausgegebenen Studien zur Geschichte der Moraltheologie!); weiterhin die für die Geschichte der Sexualmoral bedeutsamen kleineren Beiträge von Franz Scholz.

Von systematischen moraltheologischen und moralpsychologischen Arbeiten (wobei hier noch von den einschlägigen Zeitschriftenartikeln abgesehen wird) wären unter anderem erwähnenswert: Ad van Bentum, Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen (Paderborn 1965); Ernst Spengler, Das Gewissen bei Freud und Jung mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung (Zürich 1964); Bernhard Langemeyer, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1963); Robert Blomme, Widerspruch in Freiheit. Eine Analyse des heutigen Sündenbewußtseins und der Sünde (Limburg 1965); Martin Buber, Schuld und Schuldgefühle (Heidelberg 1958); Johannes Bökmann, Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie (Köln 1964); Wilhelm Korff, Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966). R. Egenter — P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie (München 1965); Piet Schoonenberg, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch (Zürich 1966); Thomas Roberts (Hrsg.), Empfängnisverhütung in der christlichen Ehe (Mainz 1966); Bruno Schüller, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung (Düsseldorf 1966) (vgl. auch die weiteren ausgezeichneten Beiträge von B. Schüller!).

Unter den genannten reformatorischen bzw. protestantischen Arbeiten vermißt man u. a.: Knud E. Løgstrup, Die ethische Forderung (Tübingen 1959; 2. Aufl. 1968); Helmut Thielicke, Theol. Ethik III: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst (Tübingen 1964); Ivar H. Pöhl, Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner (Zürich 1963); Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers (Gütersloh 1965).

Heute darf die Moraltheologie auch an den sozialpsychologischen und an den einschlägigen philosophisch-soziologischen Untersuchungen nicht vorübergehen. Von A. Mitscherlich wird zwar ein vor zwanzig Jahren erschienenes Werk genannt (III, 229), aber man vermißt sein Werk „Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie" (Erstauflage München 1963; inzwischen mehrfache Neuauflagen; vgl. weitere Studien desselben). Auch Herbert Marcuse's Werk „Eros und Kultur (1957; später als „Triebstruktur und Gesellschaft") sollte genannt und kritisch abwägend bedacht werden.

Einige kleine Korrekturen: Statt „Krautzky" (III, 255 und 765) muß

es heißen „Kautzky"; statt „K. Wolf" (III, 240 und 777) muß es heißen „K. Wolff"; die Ethik von N. N. Söe (vgl. I, 75) ist inzwischen in neuer Bearbeitung 1957 erschienen; das gleiche gilt von Band I der Theologischen Ethik H. Thielickes (in 2. Auflage 1958; vgl. I, 302).

Derartige Nachträge sollten bei einem Standardwerk, für dessen Neubearbeitung hinsichtlich der Literatur in einer Moraltheologischen Akademie, dem Alfonsianum in Rom, doch offensichtlich zahlreiche Mitarbeiter herangezogen werden könnten, systematisch vorgenommen werden, soll das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit eines solchen Lehrbuches erhalten bleiben. Allerdings erhebt sich gerade in diesem Zusammenhang die Frage, ob heute in der Zeit des Umbruches und Wandels überhaupt die Zeit für Lehrbücher noch gegeben ist. Wie in allen Wissenschaftszweigen so bedarf es auch in der Moraltheologie neuer hermeneutischer Überlegungen; der Frage der Normenfindung und Normenbegründung sollte eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, wobei die soziologischen Untersuchungen kritisch mit zu berücksichtigen sind. Aber gerade hierzu finden sich noch wenig Ausführungen, die dem wissenschaftlichen Anliegen des Faches und der Generation von heute entsprechen. Im großen ganzen wird eben jedes Lehrbuch nach einer gewissen Zeit seine Aufgabe erfüllt haben. Diese Zeitspanne ist in der gegenwärtigen Umbruchsituation in Gesellschaft und Kirche wesentlich kürzer bemessen als in früheren Zeiten. Vielleicht bedürfte es heute über das vorliegende Handbuch hinaus eines neuen Ansatzes.

München. Johannes Gründel.

Bergmann, Hermann: **Auf dem Wege zur Persönlichkeit.** Wesen, Wert und Recht der Individualität. Eine anthropologische Studie (Werdende Welt Bd I). Limburg: Lahn-Verlag 1964. 354 S.; br. DM 14,80.

In einer Zeit, in der die Individualität immer mehr zugunsten von Kollektivitäten vernachlässigt wird, aber andererseits Individualitäten sich gegen diese ihre Einschmelzung in kollektive Lebens- und Erlebniszusammenhänge einer „etablierten Gesellschaft" wehren, ist das vorliegende Buch mit seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit und allgemeinverständlichen Sprache eine begrüßenswerte Orientierungshilfe.

In drei Teilen wird zunächst „Das Wesen der Individualität" (13—70) als „Faktum", als Erkenntnisgegenstand, als phänomenologisches oder physisches und schließlich als metaphysisches Wesen dargestellt. Dann folgt das zweite Kapitel „Der Wert der Individualität" (71—180), in welchem philosophisch und theologisch der „Individualitätswert" begründet, gegenüber dem Bereich des Nicht-Individualen abgegrenzt und schließlich „im Corpus Christi Mysticum" betrachtet wird. Das letzte Kapitel behandelt „Das Recht der Individualität" (191—330), und zwar als „natürliche Individualität" und als „übernatürliche Individualität". Den Schluß bildet ein viel Wegweisung enthaltendes Literaturverzeichnis sowie ein Sachverzeichnis.

Überall bemüht sich der Verfasser, *nova et vetera* miteinander zu verbinden, vor allem die Erkenntnisse der philosophischen und theologischen Anthropologie mit anderen Zeugen dieser Lehre vom Menschen in Verbindung zu bringen. Wenn Ethik normative philosophische Anthropologie, und Moraltheologie normative theologische Anthropologie ist, dann können beide in der heutigen Problematik ihrer Bereiche aus dem Buch reichen Nutzen ziehen. Daher ist es sowohl dem Theoretiker als auch dem Praktiker zum Studium zu empfehlen.

Bochum. G. Ermecke.

Auer, Alfons: **Christsein im Beruf.** Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1966. 318 S.; Ln DM 24,—.

Unter denen, welche sich mit der Theologie des Berufes und der Berufsethik besonders befaßt haben, ist der Tübinger Moraltheologe A. mit an erster Stelle zu nennen.

Das vorliegende Werk behandelt im I. Teil: Zur Geschichte des Berufsverständnisses (23—97/109); im II. Teil: Immanente Berufsethik (115—191); im III. Teil: Christliche Integrierung der immanenten Berufsethik (197—307); der „Schluß" (308—310) faßt die Grundgedanken dieser Berufstheologie und Berufsethik zusammen. — Im I. Teil werden vom Altertum bis in die Neuzeit wichtige Aussagen zum Thema gesammelt und mit verbindendem Text dargestellt. Zu mehr reicht offenbar die heutige wissenschaftliche Einsicht noch nicht aus. Besonders gut gelungen erscheint uns das 3. Kapitel: Das Berufsverständnis in der Neuzeit, angefangen mit Luther und dem Luthertum. Als Definition bringt A.: „Wenn wir . . . von Beruf sprechen, meinen wir jedenfalls die dauernde Beschäftigung, mit der der Mensch für sich und seine Familie den Lebensunterhalt verdient, in der er zugleich seine persönlichen Anlagen zur Entfaltung bringt, sich in die Gemeinschaft eingliedert und seinen Beitrag zu ihrem Wohl leistet und in der er das ihm anvertraute Stück Welt zur Ordnung oder zur Schönheit gestaltet. In dieser Bestimmung sind die wesentlichen innerweltlichen Aspekte des Berufes angedeutet. Sie werden im folgenden zu entfalten sein" (102f).

In gediegenen spekulativen Darlegungen wird dieser Begriff von Beruf im einzelnen unter Einbeziehung der wichtigsten theolgischen und sozialwissenschaftlichen Literatur herausgearbeitet, wobei wir allerdings hinsichtlich des Ineinanders und Zueinanders von Christ und Welt, Weltgestaltung durch Berufsarbeit, göttlichem und menschlichem Wirken Bedenken haben, wenn es z. B. auf S. 308f heißt: „Gott wirkt zuinnerst im Universum und seiner Geschichte, das Universum aber lebt in jedem Augenblick vom Seinsstrom Gottes und wird von ihm auf dem Wege der Entfaltung und Erfüllung immer weiter vorangedrängt. Damit ist auch dem Dualismus zwischen Gottesdienst und Weltdienst der Boden entzogen. Die Frömmigkeit kann nicht mehr weltlos, der Weltdienst nicht mehr gottlos sein. ... Es gibt keinen religiösen Sonderraum neben der übrigen Lebenswirklichkeit und außerhalb ihrer, keine Parallelität des Religiösen und Beruflichen, es gibt höchstens außen und innen, Stoff und Form, Leib und Seele. Und schließlich löst sich im christlichen Berufsverständnis auch der Dualismus zwischen finis operis und finis operantis ..." Wir glauben, daß hiermit Richtiges für eine christliche Berufsauffassung und -ethik angedeutet ist, glauben aber nicht, daß es zu einem Zusammenfall der verschiedenen Lebens- und Tätigkeitsformen kommt, sondern nur zu einer Integration der „niederen" in die „höheren". – Auch möchten wir nicht so einfach unterschreiben, was A. sagt: „Es versteht sich von selbst, daß im christlichen Berufsethos jeder Minimalismus durch das Ethos der Verantwortlichkeit und der schöpferischen Freiheit überwunden wird" (309). Hier werden in der Begeisterung für eine gute Sache Dinge zusammengeworfen, die wohl in Relation stehen sollten, aber keineswegs immer darin stehen. In gleicher Linie liegt die Behauptung (310) „... wo etwa die strenge Verbindlichkeit einer Betriebsordnung nichts mehr vorzuschreiben vermag, weiß sich der Mensch unter dem Anspruch Gottes". Gleiches gilt für das Verhältnis von Arbeitseinsatz und objektiver Sachlichkeit als Vorbedingungen fruchtbarer Arbeit. Hier scheint A. doch einer Utopie sittlich-sozialer berufsethischer Höchstleistungsforderungen zu erliegen, welche nicht einmal in dieser Form Inhalt eines Zielgebots sein können.

Diese und vielleicht vermehrbare andere kritische Ausstellungen – bei einer solchen Arbeit übrigens notwendig anfallende – mindern aber nicht den Gesamtwert dieses für jede Theologie und Ethik des Berufs im Ganzen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung grundlegend bleibenden Werkes. Gegenüber einer heute so beliebten „personalistischen" – „existenzialistischen" – „transzendental-philosophischen" Denkweise und ihren oft jedem Sprachempfinden widersprechenden Redeweisen, zeichnet sich das Buch von A. aus durch klare Gedankenführung und eine allgemeinverständliche Sprache.

Bochum. G. Ermecke.

Savramis, Demosthenes: **Religionssoziologie. Eine Einführung.** (Sammlung Dialog, Bd 24) München: Nymphenburger Verlagshandlung 1968. 205 S.; Ppb DM 12,80.

Der Verf. war ursprünglich in Griechenland und in der Griechisch-Orthodoxen Kirche zu Hause. Er ist jetzt Privatdozent für Soziologie an der Universität zu Köln. Um gleich zu Beginn seines Buches die realsoziologische Bedeutung der Religion deutlich zu machen, nennt Savramis die heiligen Kühe Indiens, die nicht geschlachtet werden dürfen, und die Versuche zur Einführung der Ehescheidung in Italien, von denen „unter dem Einfluß der Kirche" seit 1878 elf im italienischen Parlament gescheitert seien.

Der Verf. gliedert seine Einführung in die Religionssoziologie in drei Teile. Der erste Teil dient der Darstellung der Geschichte religionssoziologischen Denkens von den Vorläufern bis zur Verselbständigung dieser Wissenschaft. Im zweiten Teil behandelt Savramis das, was er „die sogenannte ‚neuere' Religionssoziologie" nennt. Er führt in diesem Teil Klage über eine Zweckentfremdung der Religionssoziologie, die sie zu einem Instrument im Dienste kirchlich pastoraler und auch marxistischer Zielvorstellungen werden ließe und dabei Sozialforschung zu einer Markt- und Meinungsforschung des kirchenbezogenen Verhaltens pervertiere.

Der dritte Teil der Abhandlung soll „Sinn, Aufgaben und Möglichkeiten religionssoziologischer Forschung" darlegen. Darin erläutert der

Verf. seine Konzeption von der Religionssoziologie als „einer synthetischen Wissenschaft, ... die aus der Verbindung mehrerer Disziplinen entsteht". Die Theologie ist dabei neben Soziologie und Religionswissenschaft „eine der in der Religionssoziologie vereinigten Disziplinen". Für den Religionsoziologen fordert Savramis die Fähigkeit, „die Einseitigkeit seiner Persönlichkeitsstruktur" zu überwinden. Das könne er dadurch leisten, daß er seinen persönlichen Glauben zurücktreten ließe. In diesem dritten Teil seines Buches stellt der Verfasser auch den Menschen „im Licht der Religionssoziologie" dar. Er verwirft die Menschenbilder der verschiedenen Spezialdisziplinen, den *homo religiosus*, den *homo oeconomicus*, den *homo sociologicus* usw. allesamt wegen ihrer Einseitigkeit. Er plädiert für eine „Gesamtanschauung des Menschen", für einen mehrdimensionalen Menschen, den er als *homo religiosociologicus* bezeichnet.

Als verdienstvoll dürfen wohl jene Teile des Buches angesehen werden, in denen der Verf. die Einsichten der ‚Klassiker' der Religionssoziologie (Ernst Troeltsch, Max Weber u. a.) und amerikanischer Religionssoziologen referiert. Über weite Strecken gerade jener Passagen der Abhandlung, in denen der eigene Standort des Autors entwickelt wird, leidet das Buch teils an dem Ressentiment, teils an der geringen Überzeugungskraft der Argumentation. Das beginnt bei der Vorgeschichte im ersten Teil des Buches, wo Savramis Ansätze religionssoziologischen Denkens bei Homer erkennt und schreibt: „... auch Sokrates und Platon ... sind keine geringeren Vertreter religionssoziologischen Denkens." Der Verf. läßt den Leser darüber im Unklaren, wie er Soziologie und Religionssoziologie gegeneinander abgrenzt, und ob er eine solche Abgrenzung überhaupt vornehmen will.

Schon am Ende des ersten Kapitels trägt Savramis „die eine Wahrheit" vor, „die darin liegt, daß konfessionell engagierte Theologen keine objektive Religionssoziologie betreiben können." Er formuliert damit eine These, die wie ein Leitmotiv das Buch durchzieht. Es scheint den Verf. nicht zu stören, daß er selbst diese „Wahrheit" an den Beispielen der Amerikaner John Donovan und Joseph H. Fichter widerlegt, denen er beiden zugesteht, zugleich engagierte Christen und angesehene Religionssoziologen zu sein. Eine konsequente Scheidung zwischen Religionssoziologie einerseits und angewandter Sozialforschung oder auch Markt- und Meinungsforschung im Dienste einer Kirche oder Partei andererseits ließe sich völlig sachlich ganz einleuchtend begründen. Anstatt das aber zu tun, polemisiert Savramis gegen eine Anwendung der Religionssoziologie durch außerwissenschaftliche Instanzen und vertritt damit eine spezifische wissenschaftstheoretische Position, die er allerdings nicht in seine kritische Reflexion einbezieht.

So ist das Buch dem Verf. unter der Hand zu einem autobiographischen Dokument geraten. Indem Savramis sich gegen „die Konfessionalisierung der Religionssoziologie" wendet, bekennt er durch den Stil seiner Argumentation, daß ihm selbst die Religionssoziologie zur Konfession geworden ist. So erklärt sich wohl auch die erstaunliche Formel von dem *homo religiosociologicus*.

Aachen. Horst Jürgen Helle.

Bunnik, Ruud J.: **Das Amt in der Kirche.** Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. Aus dem Niederländischen übertragen von Hugo Zulauf. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969. 220 S.; Ppb. DM 16,80.

Die Bücher über Amt und Kirche schießen wie Pilze im Herbstregen aus dem Boden. Ihr Wert ist oft sehr unterschiedlich. B. ist es gelungen, in kurzen, knappen Ausführungen und leicht lesbaren erfrischendem Stil einen Einblick in die ganze Problematik der heutigen Amtsauffassung zu geben. B. versucht an die Fragen nicht aus psychologischer, soziologischer und anthropologischer Sicht heranzugehen, sondern er will bewußt eine theologische Neubesinnung auf das kirchliche Amt eröffnen.

In den drei Teilen seines Buches liefert B. zuerst eine Bestandsaufnahme der Krise des Amtes. Darauf bemüht er sich um einen theologischen Aufriß und schließlich um eine Weichenstellung für das Amt von morgen.

Besonders bedrückend findet B. den Konkurrenzkampf, den man allenthalben zwischen Klerikern und Laien feststellen kann. Schon Bonifaz VIII. wies auf die Feindschaft beider Klassen in der Kirche hin. Überdies ist ein konstanter Auszug aus dem Amt zu bemerken, eine Unterbesetzung und Überalterung der Amtsträger. Diese ist wohl darauf zurückzuführen, daß heute der Priester durch sein Amt sich seiner Menschlichkeit entfremdet fühlt und oft in einer inneren Schizophrenie lebt.

Im zweiten ausführlichsten Teil ist B. darum bemüht, eine theologische Sinnhaftigkeit des Amtes zu finden, da auch für die kirchliche Gemeinschaft Autoritätsstrukturen notwendig seien, wenn diese auch nicht mit „autoritären Strukturen" verwechselt werden dürfen. Besonders geeignet findet B. den Begriff des „Volkes Gottes", um ein statisch-institutionelles Mißverständnis des Amtes abzuweisen. Vor allem sei zu betonen, daß der Amtsträger, der Bischof und Priester, sich nicht dadurch von anderen Glaubenden unterscheidet, daß er inhaltlich besondere Dinge kann, zu denen sonst niemand fähig ist. „Materiell" gibt es keinen spezifischen Arbeitsbereich für den Amtsträger, wohl aber setzt dieser einen besonderen Akzent. B. erwähnt z. B., daß früher auch Diakone die Eucharistie gefeiert haben (68). Selbstverständlich ist ein heilsvermittelndes Opferpriestertum ausgeschlossen. Auch liegt die wahre Kontinuität der Gemeinde und damit des apostolischen Amtes nicht notwendig in der Sukzession, denn „Geschlechtsregister" garantieren nicht die Einheit der apostolischen Verkündigung und Kirche. Für B. ist das Amt wesentlich eine formale Garantie für die Gegenwart Christi in der Kirche (73). Der Bischof ist verantwortlicher Repräsentant Christi (104). Alle Sakramentalität versucht B. von der Kirche als Ursakrament her verständlich zu machen.

In einem Ausblick auf die Zukunft, in der die Trennungslinien fallen, die Vielfalt des Amtes betont und die Freiheit in der persönlichen Lösung des Amtsträgers bez. des Zölibats geschenkt werden sollte, sucht B. die ökumenische Bedeutung der Neubesinnung auf das Amt aufzuzeigen. Auch die echte Gleichberechtigung der Frau in der Kirche ist ein Anliegen, so daß auch ihr der Zutritt zum neuverstandenen Amt eröffnet werden kann. Eine Bibliographie gibt einen kurzen Überblick über die wichtigsten Neuerscheinungen in diesen Fragen.

Wenn auch die Ausführungen nicht allzu anspruchsvoll sind, so ist doch mit dieser Veröffentlichung eine erste gute Information über die Amtsfrage gegeben. Besonders hervorzuheben ist die vorsichtige und besonnene Art der Darstellung, die nichts rhetorisch überspielt, sondern sich dem Problem stellt. Sehr stark schließt sich der Autor an J. A. T. Robinson an, was aber keineswegs den katholischen Geist dieses Buches beeinträchtigt. Es ist auch weniger ein kühner Vorstoß als eine überlegte Bestandsaufnahme der heute in der katholischen Kirche anerkannten fortschrittlichen Ansichten. Küngs Buch „Die Kirche" hat in vielen Details seinen Einfluß ausgeübt. So gelangt B. zu ähnlichen Resultaten über die Kirche und das Amt wie Küng.

Man kann dem Autor nicht zum Vorwurf machen, daß er in manchen Einzelheiten nicht ganz auf dem Stand der Forschung steht; z. B. bezüglich der Apostel hält er die Meinung von Rengstorf im ThWNT. Aufgrund der Arbeit von Schmithals, Das kirchliche Apostelamt, geht auch das „Theologische Begriffslexikon zum NT" (Artikel Apostel) weiter als B.

Sehr problematisch sind wohl die Aussagen: 1. daß die Kirche das Ursakrament (121), 2. daß sie der fortlebende Christus sei (38f) und 3. daß das Amt die Gegenwart Christi präsentiere und garantiere (73, 105 u. a.). Gerade hier scheint mir 1. die charismatische Grundstruktur der Kirche nicht klar gesehen zu sein, 2. die wesentliche Unterscheidung zwischen Kirche und Christus und 3. die Funktionalität des Amtes nicht genügend berücksichtigt zu sein. Gerade das Amt als Leitungsfunktion müßte deutlicher hervorgehoben werden. Die Autorität des Amtsträgers würde dann nicht so sehr in der Vergegenwärtigung Christi gesehen werden (so schon Ignatius von Antiochien!), sondern von der Gnadengabe bzw. Berufung her, die dem Amtsträger von Gott geschenkt ist zum Dienst in der Kirche und zum Aufbau der Gemeinde. Die Gabe der Leitung, des Zusammenhalts der Gemeinde ist ja nicht rein soziologisch zu verstehen, sondern ist Charisma, persönliche Berufung des Einzelnen in der Kirche, um seine besondere Gabe wahrzunehmen, die nur ihm zum Nutzen des Ganzen zukommt. Der Repräsentationsgedanke hat stets etwas Statisches an sich und birgt in sich die Gefahr, im Amtsträger einen „alter Christus" zu erblicken, der dann wesentlich über den Glaubenden steht, obwohl das Vatikanum II ausdrücklich das Hirtenamt für die Glaubenden sieht und nicht über ihnen.

Trotz dieser Einwände werden alle, die sich über das Amt in der Kirche Gedanken machen, viel Anregung aus diesem Buch ziehen, die veralteten Formen endlich zu reformieren.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Astrath, Willi: **Die vita communis der Weltpriester.** (Kanonistische Studien und Texte, Bd 22) Amsterdam: Verlag Grüner 1967. 262 S.; Ln DM 49,50.

Priesterbild und Lebensstil der Priester werden heute heftig erörtert. Von einigen wird dabei die *vita communis* als eine zeitgemäße Lebensweise gepriesen, von anderen aber wird sie leidenschaftlich abgelehnt. Für diese Diskussion vermag die vorliegende Münsteraner Dissertation einen klärenden Dienst zu leisten,

obwohl oder vielleicht gerade weil der Verfasser nicht einseitig für die eine oder die andere Seite Partei ergreift. Seine Absicht ist es, die Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* in c. 134 und c. 476 § 5 über die *vita communis* der Weltpriester zu interpretieren, die bisher von der kanonistischen Wissenschaft nur wenig beachtet wurden. Der Untertitel, der dies ausdrücklich aussprechen sollte und auf den in der Arbeit wiederholt Bezug genommen wird (21, 207, 208, 254), ist allerdings weggelassen worden.

Als allgemeine Aufgabe der Interpretation sieht der Verfasser zunächst, „einen Text daraufhin zu prüfen, was er aussagen will" (22). In berechtigter Absetzung gegenüber der Studie von Bender über die Interpretationsvorschriften des CIC wächst er aber sogleich darüber hinaus und lehnt es ausdrücklich ab, daß Interpretation nur im Aufdecken und Erfragen bestehe. Der Gesetzeswortlaut ist nicht nur n a c h zudenken, sondern die Gedanken des Gesetzgebers sind w e i t e r zudenken. Lebensbedürfnisse und Werturteile einer späteren Zeit können daher selbst bei gleichbleibender Form den Inhalt eines Gesetzes verändern.

Im e r s t e n T e i l (27—180) werden die gesetzlichen Bestimmungen nach den Methoden der Wortinterpretation, der systematischen, der historischen und der teleologischen Interpretation angegangen. Nach allgemeinem und etymologischem Wortsinn ist der Inhalt der gesetzlichen Bestimmungen in c. 134 und c. 476 § 5 nicht klar zu erkennen. Es zeigt sich aber, daß der Gesetzgeber weitschweifig formuliert und sich wiederholt hat. Bei der hinlänglich bekannten Uneinheitlichkeit des Sprachgebrauchs des CIC verwundert es nicht, daß auch daraus keine volle Klarheit zu gewinnen war, wenn auch der Begriff *vita communis* aus dem Sprachgebrauch des CIC ziemlich sicher als „zusammenwohnen" zu verstehen ist.

Die systematische Interpretation führt einen Schritt weiter und eruiert aus dem Verhältnis der beiden Kanones zueinander und ihrem Zusammenhang mit anderen Bestimmungen, daß der Ordinarius für die *vita communis* zu sorgen habe, die Priester aber die Freiheit behalten, diese Lebensform zu wählen oder nicht. Die *v. c.* erscheint dabei als freies Zusammenleben der Weltpriester ohne Institutionalisiernug durch Regeln oder Satzungen und ohne Bindung auf Dauer. Darum verwundert, daß die Frage nach möglicher Rechtsfähigkeit überhaupt gestellt wird. Die als einzige Möglichkeit in Betracht gezogene Organisationsform des eingetragenen Vereins würde aber wenigstens 7 Gründungsmitglieder und eine Dauerbelegschaft von wenigstens 3 Mitgliedern verlangen, sich also gerade nicht dafür empfehlen. Es klingt auch bereits an, daß c. 134 als Ausführungsbestimmung zu der Zölibatsverpflichtung des c. 132 zu verstehen ist. Die Interpretation aus dem historischen Zusammenhang, insbes. der Entstehungsgeschichte der Vorschriften zeigt auf, daß alle Bemühungen um die *v. c.* der Weltpriester von Augustinus bis zu Bartholomäus Holzhauser zur Entstehung ordensähnlicher Gemeinschaften führten. Auch die auf dem 1. Vatikanischen Konzil vorgetragenen Voten, an die sich die Bestimmungen des CIC anlehnen, sind von den Vorstellungen eines geordneten Zusammenlebens in Gemeinschaft nicht ganz frei. Daneben aber gab es zu allen Zeiten eine *v. c.* in freier Form, vor allem in den Pfarrhäusern, in denen die Gehilfen und Schüler des Pfarrers mit diesem in einem Haus zusammenwohnten.

Die subjektiv-teleologische Interpretation erweist als Absicht des Gesetzgebers, den Priestern in der *v. c.* eine Hilfe für das ehelose Leben aufzuzeigen, ohne ihnen einen Zwang aufzuerlegen. Erst die objektiv-teleologische Interpretation läßt die ganze Sinnfülle der gesetzlichen Bestimmungen über die *v. c.* erkennen. Das gemeinsame Zusammenwohnen ohne Institutionalisierung, das der Ordinarius anraten und ermöglichen soll, dient nicht nur der Bewahrung der priesterlichen Keuschheit, sondern läßt auch den in der Einsamkeit des Zölibats Lebenden die Nähe des verstehenden Mitbruders erfahren. Durch diese Lebensweise, die sich von jener der übrigen Gemeindeglieder unterscheidet, erhält der Zölibat seine volle Zeugniskraft für die verkündete zukünftige andersartige Welt. Die *v. c.* der Priester zeugt zugleich von der christlichen Liebe und Brüderlichkeit über die eigene Familie hinaus und zeigt damit auch die Grundstruktur der Kirche als Einheit in der Vielzahl. Dazu kommen schließlich noch praktische Gründe, deren bedeutendste der ständige Hinweis auf die gemeinsame Aufgabe und die Förderung der Zusammenarbeit sind.

In dem 2. T e i l (181—231) werden anhand der Interpretationshilfen der Fortführung der Gesetze über die *v. c.* durch den Gesetzgeber und die Annahme der Gesetze im deutschen Diözesanrecht und bei deutschen Kanonisten die Ergebnisse des ersten Teils in einigen Punkten bestätigt. Vor allem wird gezeigt, daß die cc. 134 und 476 § 5 bereits Ausführungsbestimmungen zu dem sind, was das 2. Vatikanische Konzil bezüglich der *v. c.* fordert. Im deutschen Sprachraum wird die *v. c.* fast nur in der Form des Zusammenwohnens des Pfarrers mit seinem Kaplan im Pfarrhaus gepflegt. Da jedoch dabei gewöhnlich die freie Wahl des Partners nicht gewährleistet ist, wird diese Form der *v. c.* mehr als eine Last denn als eine Hilfe empfunden.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt in der Methode der Interpretation. Dies wird noch betont durch v i e r E x k u r s e (232—253), die z. T. nicht unmittelbar zum Thema gehören. Mit peinlicher Akribie geht der Verfasser den einzelnen Fragen nach. Er liefert ein Musterbeispiel an Gesetzesinterpretationen, das zugleich auf Schritt und Tritt die Verbesserungsbedürftigkeit vieler Formulierungen des CIC aufdeckt. Im Interesse einer sachgemäßen Interpretation hat der Verfasser die einzelnen Methoden nicht isoliert voneinander dargestellt. Vor- und Rückverweise waren dadurch unvermeidlich, hätten aber doch wohl etwas maßvoller gebracht werden können; ärgerlich ist dabei, daß die angegebenen Seitenzahlen oft nicht stimmen.

Was die *v. c.* der Weltpriester betrifft, ist kaum anzunehmen, daß sie künftig eine größere Rolle spielen wird als bisher. Eine Verordnung des Bischofs von Mainz vom 23. 1. 1969 über das Verhältnis von Pfarrer und Kaplan – die erste bekanntgewordene Neuordnung dieses Verhältnisses in einer deutschen Diözese nach dem Konzil – betont zwar die Brüderlichkeit, empfiehlt aber mit keinem Wort ein gemeinsames Leben. Dagegen wird die noch bestehende *v. c.* ausdrücklich als Belastung des Hauswesens des Pfarrers bezeichnet und anheimgestellt, bei Renovationen und Neubau eine Dienstwohnung des Kaplans außerhalb des Pfarrhauses in Erwägung zu ziehen. Diese Neuordnung entspricht nicht dem von Astrath erhobenen Sinn der gesetzlichen und konziliaren Bestimmungen über die *v. c.* Der festgestellte enge Zusammenhang dieser Bestimmungen mit der Zölibatspflicht läßt es verstehen, daß in der nicht zölibatsfreundlichen Atmosphäre der Gegenwart die *v. c.* der Priester nicht gerade hoch im Kurs steht. Versuche an verschiedenen Orten (Vgl. Diakonia 2, 1967, 45–53) zeigen, daß die Schwierigkeiten vielfältiger Art sind. Manche dieser Versuche sind daher nach kurzer Zeit gescheitert.

In diesem Zusammenhang aber behält die Feststellung ihr Gewicht, daß der kirchliche Gesetzgeber nie zur *v. c.* verpflichtet, sondern diese Lebensweise immer der freien Wahl der Priester überlassen hat. Die heute mehr denn je geforderte Zusammenarbeit mehrerer Priester verlangt nicht, daß diese ein gemeinsames Leben führen. Dem Verfasser ist zu danken, daß er die Interpretation in nüchterner Sachlichkeit geleistet hat.

R e g e n s b u r g. M. K a i s e r.

Loew, Jacques: **Auf Dein Wort hin.** Ein Bild des Apostels heute. (Reihe: Wort und Leben) Graz — Wien — Köln: Verlag Styria 1968. 268 S.; Ln DM 17,80; kart. DM 12,80.

Der nunmehr 61jährige Jacques Loew war einer der ersten Arbeiterpriester. Seine in diesem Buch vorgelegten Überlegungen und Berichte müssen im Zusammenhang mit jenem Unternehmen gesehen werden, in dem Priester die „Vereinigung der manuellen Arbeit und des Seelsorgeamtes innerhalb einer Pfarrequipe" zu verwirklichen suchten. (Vgl. Adrien Dansette, Tragödie und Experiment der Arbeiterpriester. Graz–Wien–Köln 1959, bes. 143–148) Loew will dem Wort „Apostel" „seine Klarheit und seine Festigkeit" wiedergeben (10), indem er ein „Bild des Apostels heute" zeichnet. Der Apostel ist ihm „Zeuge für eine andere Welt" (263), der „ganz anders zu sein" hat als jener Mensch, „der Gott nicht kennt" (261) und der zu bezeugen hat, „daß unser eigener Schwerpunkt anderswo liegt" (262). Für ihn bedeutet Apostolat die „Kontaktnahme eines Menschen, der beseelt ist vom Anhauch des Geistes Jesu" (85). Die Wirkung dieses Buches in Frankreich (es erreichte schnell die Auflagenhöhe von 100 000) ist wohl nicht nur auf die leidenschaftliche Sprache zurückzuführen, sondern eher ein Echo auf die Entschiedenheit seiner Position.

„Der Ruf des Evangeliums" (Teil I) führt auf den Weg der Armut und des Glaubens als dem einzigen Weg, auf dem die Wunde des heutigen Unglaubens geheilt werden kann. Die Berufung angesichts einer Gott gegenüber gleichgültigen Welt und eine durch diese Gleichgültigkeit bedingte „Wunde", das Ergriffensein vom Wort und vom Sein Christi und die Sendung zu den Heiden „bilden eine Konstante für die apostolische Berufung" (30). Zu den „Kennzeichen des Apostels" (Teil II) zählt L. zunächst und vor allem das Gebet, dann — als Nachahmung der „Lebensweise Gottes" (96) — das Klein-werden und das Vergeben. Um der Wahrheit Gottes willen ist gefordert, „Mimen des Herrn" (105) zu sein und „die unerläßlichen Lasten des Evangeliums" (116) hervorzuheben. Der Wille zur Nachahmung läßt den „Gleichheitskomplex" (106) überwinden: das falsche Streben nach Angleichung an den „anonymen Menschen" (107). Mit B. Pascal und J. P. Caussade will L. die „Aufmerksamkeit für (die) Gegenwart Gottes in den Ereignissen unseres Lebens schärfen" (162), damit der Augenblick „ewigkeitliche Dichte" (155) gewinne. Im dritten Teil „Menschen und Zeiten" meditiert L. über die

drei „Anrufe" Taufe, evangelische Räte und Priestertum. In der Equipe sieht er eine der möglichen Formen des Apostolates. Er gibt einen Überblick über ihre Entstehung und Entwicklung und sieht als deren Wirkung ein „ausgeglichenes Leben, eine gegenseitige Kontrolle, einen verstärkten Dynamismus" (191). Die Equipe hält er für ein entscheidendes Mittel, ja sogar für „die erste Station des mystischen Leibes" (203) und die Einheit der Equipe für ein „Ferment der Einheit unter den Menschen" (201). Das Kapitel über „Murren und Murrende" (214—228) stellt eine dringliche Frage an alle „Kritiker", eine Frage, die um der heute so oft beschworenen Redlichkeit und Wahrhaftigkeit willen ernst genommen werden muß.

Wenngleich das Wort vom Apostolat in Deutschland heute nicht mehr so häufig zu hören ist wie noch vor wenigen Jahren und man vielleicht nicht gern vom „Apostel heute" hören und sprechen mag, so ist die mit diesen Worten angezielte „Sache" nach wie vor aktuell. Gerade angesichts einer sich ausbreitenden Unsicherheit und auch Resignation – wo immer diese ihre Wurzeln haben mögen – ruft L. zu einer radikalen Entschiedenheit auf und legt die Notwendigkeit einer solchen Entschiedenheit dar. Darin liegt die Stärke und Faszinationskraft dieses Buches. Vor dem Ernst und dem Engagement L.s werden die Schwächen seiner Schrift zweitrangig, wenngleich sie nicht verschwiegen werden sollen. Zu diesen Schwächen zählt z. B. ein undifferenzierter Offenbarungsbegriff (8) wie auch ein in dieser Weise nicht mehr vertretbares Priesterbild (177). Wenn für L. das „Seminar eine übernatürliche Wirklichkeit darstellt" (195), scheint uns das einer Ideologisierung nahe zu kommen. Und haben „die Menschen" sich wirklich „für das Nichts entschieden" (16)? Stimmt es, daß „die Religion selbst ... abgelehnt (wird)" (ebd.)? Darf man angesichts der kirchlichen Wirklichkeit sagen, daß die „Haltungen des Murrens und der Kritik dem Infantilismus und der dem Teufel eigenen Weise" (217) angehören? Doch diese und andere Fragen an L. dürfen nicht dazu führen, den unerbittlichen Anspruch, der aus der „Sendung" herrührt, zu überhören und die mit der Sendung gegebene Passion (im doppelten Sinn von Leidenschaft und Leiden) abzuschwächen.

Münster. H. Missalla.

Stachel, Günter: **Der Bibelunterricht.** Grundlagen und Beispiele. Einsiedeln - Zürich - Köln: Benzinger Verlag 1967. 244 S.; Ln DM 19,80.

Die im „Bibelunterricht" von Günter Stachel dargelegten Grundlagen und bibelkatechetischen Beispiele stellen in der Geschichte der Bibelkatechetik einen beachtlichen Besinnungspunkt dar, der den Übergang von einer vergangenen, moralisch dogmatischen bzw. kerygmatischen Bibelkatechese zu der neuen exegetisch hermeneutischen kennzeichnet. Das Werk ist so ein wichtiges Schulungsbuch für den Katechetiker und wegen seiner Schwierigkeit und im eingeschränkten Sinn auch für den Katecheten.

Zuerst werden die heutigen Prinzipien zur historisch kritischen Schriftauslegung genannt, wie sie nun auch katholischerseits vom Konzil noch einmal gefordert wurden, falls sie nicht schon seit 1943 beachtet wurden: Für den Bibelunterricht ist exegetisch geklärte Schriftauslegung unerläßlich. Sie drückt sich aus in einer exegetisch durchleuchteten Vorlage des „Schrifttextes und eines „existentiellen Gesprächs", das den damals gemeinten Sinn in seiner heutigen Geltung vergegenwärtigt. In einem anderen Abschnitt werden die treibenden Faktoren zeitgemäßen Bibelunterrichts erörtert: es ist die moderne Exegese, zum andern der pädagogische Belang, der nach Wolfgang Klafki einen Bildungsinhalt zum Bildungsgehalt macht, und schließlich die hermeneutisch didaktische Einsicht, die einen Text in den menschlich personalen Raum des Schülers neu übersetzt. In einem dritten Referat werden die Auswirkungen der Exegese und Hermeneutik für den Religionsunterricht zum Ausdruck gebracht. Es sind: die historisch kritische Exegese mit ihren Auslegungsgrundsätzen (literarische Art, Tradition und Redaktion), die Überwindung einer dogmatischen, textfremden Skopusmanier, das Begreifen des Kerygmatischen (nicht historischen Mißverständnisses), die Beachtung der Sprache als Deutungslinie, die hermeneutische Aktualisierung und die Überwindung des Positivismus (Fakten tun es nicht). Ein eigenes Kapitel wird der Hermeneutik in Übersicht gewidmet (erschienen als „Die neue Hermeneutik", Kösel-Verlag 1968). Die Darlegungen münden in zwei Grundanliegen der Bibelkatechese: rechtes Erzählen, das die alten Formen des Modernisierens, des Psychologisierens, Motivierens und Historisierens überwindet zugunsten eigenen Einfühlens, Deutens, Sich-Konfrontierens und = Identifizierens und existentielles Gespräch, das aus dem Text in die Situation der Schüler führt und immer Raum läßt für innerliche Arbeitsweise (gegenüber einem ständig verbal engagierten Unterrichten).

In breit und deutlich ausgeführten fünf katechetischen Entwürfen wird an einem Erzählstoff, einem meditativen Text des Johannesevangeliums, einer prophetischen Verkündigung, einem Wort Jesu und an Auferstehungsperikopen das oben grundsätzlich Gesagte dokumentiert. Diese Entwürfe bilden für den Katecheten die notwendige und glückliche Orientierung. Ein Nachkapitel widmet sich dem Sprechzeichnen und dem Einbau des Musikalischen in den biblischen Religionsunterricht.

Jeder Katechet und vor allem der Katechetiker kann aus dem Arbeitsbuch die neuen Linien des Bibelunterrichtes erkennen. Die Grundsatzreferate stehen in ihren Gedankengängen mehr nebeneinander als konsequent nacheinander und machen das Gesamtverständnis nicht bequem. Aus den Sprechzeichnungen ist leicht zu ersehen, daß sie mehr der Darstellung von Szenen verpflichtet sind, als der theologischen Auslegung. Pädagogisch wäre zu ihnen zu bemerken, daß die Farben dem Schüler zur eigenen Arbeit überlassen werden sollten. Zeichnungen, nicht Gemälde meint der Religionsunterricht (vgl. dazu Ludwig Gengnagel, Mein kirchlicher Lehrauftrag, Calwee-Verlag, Stuttgart).

Wien. B. Dreher.

Schütz, Werner: **Vom Text zur Predigt.** Analyse und Modelle. Luther Verlag, Witten 1968. 316 S.; Ln DM 26,—.

Das Thema „Vom Text zur Predigt" trifft im katholischen Raum (F. Kamphaus, A. Höfer, B. Dreher) und in der evangelischen Kirche eines der drängendsten Gegenwartsprobleme der Homiletik. Zunächst wird vom Verfasser in einem Prinzipienkapitel die Methodisierbarkeit der Predigtarbeit in dem Sinn statuiert, daß wissenschaftliche und in Verantwortung gestellte Arbeit am Text getrennt wird von der „freien und souveränen Verheißung Gottes", dem „Geheimnis und Ereignis des Glaubens", dem „Wandel der Existenz" und „der Entscheidung des Gehorsams" (11). Das unverfügbare Heilshandeln Gottes ist Voraussetzung des menschlichen Bemühens um die Auslegung und um die Interpretation als Verständlichmachung des Textes in unseren Worten. „Daß dabei alles menschliche Tun unter dem Vorbehalt eines nicht mehr verfügbaren Geschehens steht, sollte beim Weg vom Text zur Predigt, zwar nie vergessen werden, aber das kann uns von der Aufgabe einer sachlich geordneten Arbeit und der Erwägung methodischer Schritte nicht befreien" (11). Der Verfasser lehnt speziell die „Meditation" als methodisierbaren Einzelschritt ab, weil tieferes Erleben und inneres Überwältigtwerden nicht zu methodisieren sei. Predigtmeditation soll vielmehr als die gesamte, sachlich gegliederte, in einzelnen Schritten praktizierte, bewußte Arbeit vom Text bis zur Predigt bestimmt werden. Das wird auf eine Vereinbarung in der Sprachregelung hinauslaufen, denn es geht in der Meditation nicht nur gegenüber der Rationalität um ein „Umkreisen, Einströmen lassen und auch Versenken" (13), sondern eben präzis um die Darstellung der massiven, konkreten Daseinswelt des heutigen Menschen unter das Evangelium, um die heute treffende Aussage der Schrift.

Eindeutig wird sodann die hermeneutische Auslegungsarbeit am Text abgehandelt: Ein wichtiges Schulkapitel für den biblischen Prediger! Textkritik, Traditionsgeschichte, literarische Gattung müssen geklärt werden. Die hermeneutische Situation bei verschiedenen Textgattungen (alttestamentliche Texte, Gleichnisse, Wunder, eschatologische Texte) wird differenziert dargestellt, der Skopus als Wiedergabe der kerygmatischen Situation einer einmaligen konkreten Lage verstanden.

An die exegetische Predigtlinie schließt sich eine systematisch theologische an. Es ist im evangelischen Predigtwesen heute bemerkenswert (vgl. E. Lange u. a. Predigtstudien 1968/69 1. u. 2. Halbband, III. Reihe, Kreuzverl. Stuttgart), wie deutlich das Schriftzeugnis in die Wirkungsgeschichte der kirchlichen Tradition eingebettet wird. Dies bedeutet, daß die Textauslegung mit unserer heutigen theologischen Begriffswelt und Denkweise, d. h. mit der gewordenen kirchlichen Existenz in Dialog gebracht werden muß: „Man muß in acht nehmen, daß man von den Tagen der Heiligen Schrift über die Reformation bis heute einen Weg durchschritten hat: Es könnte sein, daß am Ende einer solchen Untersuchung der Skopus noch einmal neu formuliert werden muß, weil er jetzt nicht mehr nur den für damals meint, sondern neu für das Heute und Jetzt zur Sprache kommen soll" (49). Das bedeutet eine homiletische Korrelation (vgl. Paul Trillich): Es ist der Weg vom Text zur Predigt und der Weg von der Predigt zum Text zu analysieren. Aus einer methodisch vollzogenen und kritisch durchleuchteten Analyse des Weges von der gehaltenen, gehörten und gedruckten Predigt rückwärts bis hin zur Exegese kann eine wesentliche Hilfe zum Verständnis des Weges vom Text zur Predigt entstehen.

Die dritte Etappe der Predigtarbeit mündet in praktisch theologischen oder homiletischen Überlegungen. Hier wird in ausgezeichneten Stichworten („Redlichkeit und Wahrhaftigkeit" der Predigt, „Horizontverschmelzung", „Situationsverwandlung", „Konkretisierung", „Apologetik" und „Polemik" u. a.) die Vergegenwärtigung des biblischen Gotteswortes durch die Predigt in der Gemeinde klar gelegt. Eine Fülle lebensreifer und predigtweiser helfender Begriffe! Die geringe Bewertung kirchensoziologischer Erhebungen für die Predigt ist in dem Buch beachtlich und wohl auch richtig ausgesprochen.

Im II. Teil (B) des Wirkens wird an vierundzwanzig alt- und neutestamentlichen Predigtexempeln die Prinzipiendarlegung erprobt. Die Entwürfe sind treffend und vor allem in ihrer akuten Aktualisierung auf das heutige Gemeindefeld bemerkenswert. Die Sprache verbleibt etwas stark im routinierten Theologendeutsch.

Im gesamten ist die Schrift zusammen mit den „genannten Predigtstudien" und der Arbeit von H. D. Bastian, Theologie der Sprache, 1969, Verlag Kaiser-München, wohl eine der tüchtigsten homiletischen Publikationen seit einigen Jahren in der evangelischen Kirche.

Wien. Bruno Dreher.

Preller, Hugo: **Geschichte der Historiographie unseres Kulturkreises.** Materialien, Skizzen, Vorarbeiten. Bd 1. Aalen: Scientia Verlag 1967. 361 S.; Ln DM 60,—.

1. Der hier zu besprechende Band über die Geschichtsschreibung der antiken Mittelmeerkulturen ist der Anfang eines weitgespannten Unternehmens, das in acht Büchern die europäische Historiographie bis zum „Zeitalter des Liberalismus" (1832–1930) darstellen soll. Der Schwerpunkt des Werkes liegt – der Sache, aber auch dem Forschungsstand entsprechend – auf den Epochen seit der „werdenden Neuzeit", die P. mit dem Jahre 1200 im vierten Buche beginnen läßt. Wo (ob) die byzantinische (slawische) und die islamische Historiographie, die immerhin schon bei Bodinus berücksichtigt ist, untergebracht wird, ist der Übersicht (10–12) nicht zu entnehmen.

Buch 1 des ersten Bandes handelt unter dem großzügigen Titel „Die semitische Wurzel der abendländischen Geschichtsschreibung" in Teil A (22—106) über die geschichtsschreibenden und -„betrachtenden" Werke des AT von der Jahrtausendwende bis zum Ende der Perserherrschaft (also von den Quellen des Richterbuches über die Geschichts„philosophie" der Propheten bis zum chronistischen Geschichtswerk) und in dem erstaunlicher Weise sehr viel kürzeren Teil B (107—141: „Die hellenische Wurzel") über die griechische Historiographie von Homer bis zu den Isokratesschülern und den Atthidographen, die — wunderlich genug — mit dem Titel „Die griechische Geschichtsschreibung unter dem Einfluß der Rhetorik" zur ‚Rhetorischen Geschichtsschreibung' geschlagen werden. Der Überblick lehrt bereits, daß die von Felix Jacoby[1] inaugurierte gattungsgeschichtliche, oder besser typologische Betrachtungsweise von P., der Jacobys grundlegende Werke überhaupt unangemessen vernachlässigt hat, zugunsten einer rein chronologischen Folge aufgegeben ist.

Teil A des zweiten Buches (143—216) behandelt die jüdische und frühchristliche „Geschichtsbetrachtung" vom Beginn des Hellenismus bis um 160 n. Ztw., also von der nachexilischen religiösen Lyrik bis zur Bildung des ntl Kanons, Teil B (217—343) „Die Geschichte (sic) bei Griechen und Römern und ab c. 160 bei den Christen im hellenistischen Zeitalter", also von den Historikern der Alexanderzeit und — ohne hier einen tieferen Einschnitt zu sehen — dem Beginn der römischen Historiographie bis Laktanz und den *scriptores historiae Augustae*. Eine kurze „zusammenfassende Charakteristik" (343—345), ein Anhang über „Weltgeschichte in der antiken Historiographie" (346—352) und ein „Sachweiser" beschließen den Band, Vor den Hauptteilen steht, ebenfalls chronologisch geordnet, die allgemeine, hinter den Unterteilen die spezielle Literatur. Die Angaben sind unvollständig und — selbst wenn sie als Beitrag zur Forschungsgeschichte verstanden werden — veraltet. Eine befremdend große Anzahl der Literaturangaben in dem ohne Anmerkungen und mit vielen Ausrufezeichen geschriebenen Text stammt aus Lexika und Literaturgeschichten (Schmid, aus dem praktisch das gesamte Herodotkapitel kompiliert ist [117—123], Susemihl, Teuffel etc.). Vielsagend ist jenes „und viele andere mehr" am Ende der Literaturangaben von S. 252.

Eine genauere Paraphrase des P.schen Werkes erübrigt sich, da P., wie gesagt, innerhalb der genannten Teile in streng chronologischer Reihenfolge das in den bekannten Einleitungen und Literaturgeschichten gespeicherte Material ausbreitet und begutachtet. Es sind deshalb in dieser Rezension lediglich die Ziele und Methoden P.s zu analysieren und einige derjenigen Abschnitte kritisch zu betrachten, die nach Ansicht des Rezensenten in einer Geschichte der antiken Historiographie die Funktion von ‚Drehscheiben' zu erfüllen hätten.

[1] Neuerdings wiederum in FGrHist Teil III b, Bd. 1 (1954) S. 1ff.

2. Den Plan zu diesem Werke faßte P., der in Göttingen, Berlin und Bonn Geschichte und Theologie bei Wellhausen, Bousset, Rud. Otto, Ed. Meyer, Harnack, Deißmann, Greßmann, Fr. Kern u. a. studierte – zuletzt Professor emeritus in Jena –, bereits im Jahre 1928. Damals lagen die historiographiegeschichtlichen Arbeiten von Fr. Ludwig Wachler (1812–20), Fr. Xaver Wegele (1885), Ed. Fueter (1911) bereits vor. Ebenso lag vor das von P. nicht unter seinen Vorgängern genannte, ihm aber offenbar nicht unbekannte bedeutende Buch von Moritz Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet (1919, 472 S.), welches die abendländische Historiographie bis ins 19. Jh. darstellt. Auch an James T. Shotwell, A History of History (1939, ²1950) oder J. W. Thompson, A history of historical writing (1, 1942) hätte erinnert werden können, wenn der Anspruch erhoben wird, „eine in jeder Beziehung durchaus andere, neue, vollständigere Darstellung" zu geben, die geeignet sei, „auf diesem Gebiete eine durchaus neue Grundlage zu schaffen" (9, vgl. 343f).

Der Zweck dieser Darstellung erschöpft sich dabei nicht etwa in ihr selbst; vielmehr will P. anhand der Geschichte der Historiographie sogar noch eine Einführung in diese Disziplin bieten (5). Dabei grenzt P. in einer außerordentlich knappen (7–8) methodologischen Betrachtung eine Geschichte der Historiographie gegen die historische Quellenkunde ab und bestimmt sie zutreffend als Teilgebiet der Literaturgeschichte; er zieht hieraus jedoch keine Konsequenzen, etwa bezüglich des philologischen Minimums, das eine literaturgeschichtliche Darstellung erfordert: die antike Grammatik, Rhetorik und Poetik u. a. m. spielen bei P. kaum eine Rolle. Überdies steht die Historiographie – um von der Problematik einer Geschichte von Literatur im allgemeinen abzusehen[2] – in einem stärkeren und unmittelbareren Verhältnis zu Politik und Gesellschaft als andere Gattungen, was in der Darstellung dieser Gattung sichtbar werden müßte. Doch finden sich Aspekte wie ‚Politik und Historiographie', ‚Soziologie der Historiographen und ihres Publikums', ‚Krieg und Geschichtsschreibung', ‚die allgemeinen Voraussetzungen für das Entstehen der Geschichtsschreibung' u. a. m. bei P. nur selten angewandt; sie werden nicht thematisiert. Aufgabe einer Geschichte der Historiographie ist nach P. „die Darstellung des Verhältnisses einer bestimmten Zeit zur Geschichte" (7f), eine Definition, die sich dank ihrer Unbestimmtheit jeglicher Kritik entzieht. Die einzige Folgerung hieraus ist denn auch lediglich die Forderung, „das Rohmaterial in möglichster Lückenlosigkeit beizutragen", ein auch von P. nicht verwirklichter Wunschtraum.

„Eine Geschichte der Historiographie erfordert vielleicht mehr als die Geschichte anderer Zweige der geistigen Kultur eine Klarstellung des Standortes, den der Verf. einnimmt" (Srbik, Geist und Geschichte I [1950] 1) –: dieses Postulat hat P. nicht erfüllt. Hiermit ist nicht etwa die Forderung nach Rezeption einer Geschichtsphilosophie ausgesprochen, sondern lediglich der Wunsch nach Systematik und Methodologie, oder schlichter nach Einsicht in den Gegenstand. Mangels umfassender und sachspezifischer Kategorien bleibt P.s Darstellung trotz gegenteiliger Versicherungen in der Einleitung eine Quellenkunde mit literargeschichtlichen Ambitionen, eine Kompilation von Historikerbiographie und Paraphrase ihrer Werke. Die einzige genuin historiographiegeschichtliche Kategorie, die P. benutzt, ist in den Anhang über „Weltgeschichte in der antiken Historiographie" verwiesen.

Eine Geschichte der Historiographie, die diesen Namen verdient, hätte nach Meinung des Rez. das Werden universalgeschichtlicher Vorstellungen in der Darstellung selbst transparent zu machen, ebenso wie etwa die Entstehung des historischen Beweises, die Ausbildung verschiedener Beweisverfahren, die Entwicklung der historischen Kausalität, die Herkunft und Verbreitung des Entwicklungsgedankens (etwa in der vorsokratischen und platonischen Philosophie), des ‚historischen Experimentes', von theologischen Modellen wie Erziehung, Prüfung, Sinn in der Geschichte, die „Zukunft" in Divination und Prognostik, Apokalyptik und Utopie, die Anthropomorphität biblischen Geschichtsdenkens u. a. m. Das sog. Nachleben von historischen, d. h. das ‚Vorleben' der auf ihnen aufbauenden jüngeren Werke, ist einer der fundamen-

[2] s. neuerdings W. Milch, Über Aufgaben und Grenzen der Literaturgeschichte, Akad. Wiss. Mainz, 1950, und W. Krauss, Grundprobleme der Literaturwissenschaft, 1968, bes. S. 140ff: „Zur Geschichte der Literaturgeschichte".

talen Integrationsfaktoren, der die Summe der Biographien und Paraphrasen erst zu einer ‚Geschichte' macht; bei P. bleibt die ‚Geschichtlichkeit' der Texte, ihre Voraussetzungen und Folgen ganz am Rande (s. aber S. 8). So wird die Expansion des historischen Bewußtseins in der Antike nicht als geschichtlicher Prozeß sichtbar.

Als Ersatz für sachgerechte Kategorien bietet sich verständlicher Weise das Dekadenzschema an. Die Geschichte der israelitischen Historiographie z. B. ist für P. ein Abfall von den „guten alten Chroniken" (91) zur „Geschichtsklitterung" (81) des dt.schen und chronistischen Werkes; von „bester Geschichtserzählung" bei JE etc. geht der Verfall über die prophetische Legendenbildung und Geschichtsdeutung bis zur „Geschichtsfälschung. Ihr Träger ist das Priestertum" (66).

Die Verfallsschematik – in die etwa 1 Macc. so gar nicht passen will – wird ergänzt durch einen geradezu missionarischen Aufklärungswillen. Indem P. immer wieder in dürftigen, monotonen Ausblicken die weitreichende Wirkung jüdischer Geschichtsbetrachtung auf Mittelalter und Neuzeit betont (52, 54f, 56, 59, 64, 65, 66, 108 u. ö.) ergibt sich ihm als „Gegenwartsforderung", über die orientalische Wurzel heutiger Geschichtsbetrachtung, die von festgefügten Organisationen der supranaturalen Sicht im Volke immer noch gepflegt werde, Klarheit zu verbreiten (106, 108, u. ö., vgl. Prospekt; s. hierzu u. Punkt 4).

3. Eine West- und Ostantike umfassende Geschichte der Historiographie hat u. a. eine speziell historische und eine systematische Aufgabe; sie muß die Vermittlungspunkte zwischen Ost und West genau lokalisieren und die aus wissenschaftsgeschichtlichen Gründen bestehenden Klassifikationen und Barrieren mit Hilfe einer neutralen literaturwissenschaftlichen Einheitssprache überwinden. Sie darf also nicht, um zu dieser letzten Aufgabe nur ein Beispiel zu nennen, den ‚statisch denkenden' Griechen die Kenntnis universaler Entwicklungsgedanken nur deshalb absprechen (so u. a. Srbik a. O. 1,25), weil diese recht selten in der Geschichtsschreibung vorkommen; um so häufiger sind sie bekanntlich in der kosmologischen Spekulation seit Anaximander, Xenophanes, Empedokles u. a. P. hat, wie dem Rez. scheint, keine der beiden Aufgaben ausreichend gelöst. Zwei verschiedenartige Beispiele mögen dieses Urteil bezüglich der ersten Aufgabe illustrieren.

a) Die Erschließung der hethitischen, ugaritischen und mykenischen Sprachen in den letzten Dekaden lehrt eindringlich, daß eine Historiographiegeschichte „unseres Kulturkreises" in den Literaturen des 2. Jt.s anzusetzen hat, ob man von der „hellenischen" oder „semitischen" Wurzel ausgeht; die hethitische Geschichtsschreibung lehrt übrigens, wie unglücklich dieser, literaturwissenschaftlich sowieso nicht zu rechtfertigende Ausdruck ist (vgl. P. 26). Die hethitische Historiographie kennt seit ihren Anfängen den historischen Beweis und verschiedene Formen des historischen Wahrheitsbegriffs; sie kennt das ‚historische Experiment' („was wäre geschehen, wenn") und Differenzierungen innerhalb der historischen Kausalität; die an sich ganz ungeschichtliche Königs/Staatstheologie entwickelt sich in den historischen Texten, in Verträgen, Schenkungsurkunden und Gebeten mit einer gewissen inneren Notwendigkeit zur Geschichtstheologie (stichwortartig: Königstheologie plus Geschichtsschreibung gleich Geschichtstheologie).

Die Elimination der altorientalischen Historiographie hat natürlich die Folge, daß bei P. das Rätsel um die Anfänge der israelitischen Geschichtsschreibung nicht einmal als Rätsel deutlich wird. So bemerkt P. zwar richtig, daß „zu einer Geschichtsschreibung im heutigen Sinne des Wortes eine Hof-, Stadt- oder Tempelkultur Voraussetzung ist" (30), bedenkt aber nicht, daß dies gerade bei den Kanaanäern, deren Städte und Höfe, Priesterschaften und Schreiberschulen, ja deren Sprache die Zuwanderer in jeweils verschiedenen Formen und Graden der Aneignung übernahmen, gegeben war.

Entsprechendes gilt für die „hellenische Wurzel". P. beginnt mit Homer, bei dem hervorgehoben wird, er habe den „volkstümlichen Götterglauben lächerlich" machen wollen (110): wahrlich das Überflüssigste, was in diesem Zusammenhang zu sagen war. Die Quellen Homers, das Alter des Kyklos, die Historizität der griechischen Heroensage u. ä. kommen kaum in den Blick. Die ägeische Koine des 2. Jt.s, die die Möglichkeit begründete, daß — um mit P. zu formulieren — die beiden Wurzeln der abendländischen Historiographie wirklich einmal zu einem Baum zusammenwuchsen, wird so wenig sichtbar wie die gemeinsamen Grundlagen von Homer und AT. Ein Vergleich zwischen altorientalischer und griechischer Mythologie und Mythographie ist deshalb auch nicht möglich. Die Arbeiten von Webster, Gordon, Haag u. a. sind P. offenbar nicht bekannt geworden, doch sind auch die schon sehr viel älteren Forschungen und Intuitionen von Schachermeyr oder Dornseiff nicht genutzt[3]. So gelingt denn auch keine universalhistorische Einordnung der hesiodeischen Geschichtstheologie und ihrer Quellen; statt dessen findet sich lediglich ein Synchronismus: Hesiod, „Zeitgenosse des elohistischen Geschichtswerkes" (110).

b) Eine gerade für Theologen sehr empfindliche Lücke ist das fast völlige Fehlen der lyrischen und tragischen Dichtung der Griechen sowie der Philosophie, zumal der Vorsokratiker. Diese Auswahl verstößt nicht nur gegen das Prinzip „möglichster Vollständigkeit", sondern schafft vor allem ein schlimmes Ungleichgewicht zwischen ost- und westantiker Historiographie, was sich schon am Umfang der einzelnen Teile bei P. ablesen läßt. Es muß der Eindruck entstehen, als ob Geschichte in den genannten Gattungen und den ihnen zugeordneten Lebens- und Denkbereichen bei den Griechen gar keine Rolle spiele. Da aber P. berechtigterweise der biblischen Dichtung und Prophetie einen recht großen Raum gewährt, verzerren sich die Proportionen; aus derartigen Mißverhältnissen entstehen dann die bekannten Gegenüberstellungen von ungeschichtlichem/geschichtlichem Denken, von linear und zyklisch, statisch und dynamisch ect. Eine ernstlich komparatistische Geschichte der Historiographie müßte dagegen, wie bereits angedeutet, die Verzerrungen beseitigen, die sich durch Fachgrenzen und verschiedene Interessenentwicklungen — etwa der Bibliker auf die Geschichtstheologie hin, der klassischen Philologen von ihr weg (vgl. z. B. das Handbuch der römischen Religion von Kurt Latte, 1960) — eingestellt haben.

Die von P., gewiß einer *communis opinio* folgend, getroffene Auswahl wirkt sich einigermaßen verhängnisvoll bei der Darstellung der Anfänge der griechischen Geschichtsschreibung aus. Wie die kritische Historiographie aus der ionischen Kosmosspekulation und der Geographie (und beider orientalischen Quellen!) erwachsen ist, inwiefern also, antik gesprochen, Hekataios der Schüler Anaximanders ist, dessen Kosmologie er mit seinen „Genealogien" ähnlich detailliert zu haben scheint wie dessen Erdkarte, ist den Exzerpten P.s nicht zu entnehmen. Das Fehlen der archaischen Lyrik ist hierbei nicht nur deshalb gravierend, weil die Entstehung des lyrischen Ich und die Ausbildung des historischen Bewußtseins ineinandergreifen, sondern weil die griechische Lyrik in einem nicht geringen Umfange mythische und historische Stoffe enthält: die ebenso verbreitete wie für die Entwicklung von Lokalhistorie wichtige Gattung der κτίσις-*origo*-Literatur entspringt aus der Dichtung (Xenophanes, Simonides von Amorgos u. a.), die politisch-historisch-moralische Gelegenheitsliteratur ist zunächst poetisch (Tyrtaios, Solon u. a.; vor allem Pindar ist einen Absatz wert!). Die Tragödie wäre nicht nur deshalb anzuführen, weil die frühesten und spätesten Tragödien der Antike historische Trauerspiele sind, oder weil es eine recht gut rekonstruierbare Mosestragödie eines hellenistischen Juden Ezechiel gibt, auch nicht deshalb weil seit Theophrast eine „tragische Historiographie" geschrieben wird (deren Eigenart bei P. freilich völlig verkannt ist), sondern vor allem weil die griechische Tragödie ein Dokument europäischer „Geschichtstheologie" ersten Ranges ist.

4. Die Aufzählung der Lücken sei hiermit abgebrochen, eine Liste des Überflüssigen (z. B. 206–213 zur Kanonbildung) und der Fehler (z. B. Anaximander [gest. ca. 546] als „Zeitgenosse" des Hekataios [geb. ca. 550] 114) sei unterdrückt; auch eine Analyse der den Bewertungen P.s zugrundeliegenden Ideologie (vgl. das „wohlverstandene Staatsinteresse" und die „staatsgefährlichen Geschichtskonstruktionen" der Propheten, 40ff, 64ff) mag hier unterbleiben. Doch sei die Bemerkung gestattet, daß, sowenig Deskription und entschiedene Meinung sich ausschließen, ebensowenig Faktenwissen und methodologische Besinnung durch antireligiöse Ressentiments und vulgäre Aufklärungspathetik ersetzt werden kann. Bei aller Bewunderung von P.s Konzeption und Arbeitskraft vermißt man gelegentlich die Unparteilichkeit und die Kunst des historischen Urteils (vgl. etwa 343f), um von der Kunst der Darstellung zu schweigen. Der „Aufklärung", über deren Notwendigkeit und Methoden an diesem Orte nicht verhandelt zu werden braucht, hat P. einen Bärendienst erwiesen, zumal da er übersehen hat, daß jede Geschichtsschreibung in dialektischer Weise aufklärt und begründet. Eine Aufklärung, die über die Dummheit der Massen zu spotten wagt, die die Bedeutung der Geschichte als Projektionsgrund für Werte und Gefühle, Erfahrungen und Hoffnungen verkennt, die sozusagen die Seele vergessen hat, kann eine Geschichte der Historiographie – zumindest der Antike – nicht tragen. So besteht nach Meinung des Rez. der Wert des Buches vor allem darin, daß es vielleicht auf einige hochgespannte Geschichtstheologien etwas ernüchternd wirken könnte („eine der tollsten Geschichtsfälschungen", 86), und darin, daß es eine Lücke anzeigt.

Pfäfffingen/Tübingen. Hubert Cancik.

[3] vgl. neuerdings M. C. Astour, Hellenosemitica, 1967, dazu die Rezension von A. Pfiffig, Anz. f. d. Alterstumswiss. 1969, III.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur. **1900—1965.** In Verb. mit ... hrsg. von Gerhard Delling. — B: Akademie-Verl. 1969. XXVII, 128 S. = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CVI.

Kirche, Recht und Land. Festschrift Adolf **Kindermann** dargeboten zum 70. Lebensjahre im Auftrage des Sudetendeutschen Priesterwerkes und der Ackermann-Gemeinde. — Königstein: (Sudetendeutsches Priesterwerk); Mchn: (Ackermann-Gemeinde) 1969. 280 S.

Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard **Philips.** — Gembloux: Duculot (1970). XXXVII, 600 p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XXVII; FB 580,—; p. XI—XVI: Coppens, J.: Monseigneur Gérard Philips. Sa carrière et son œuvre; p. XVII—XXXVII: Bibliographia academica eximii domini Philips.

Müller-Bardorff, Johannes: Wort, Antwort und Verantwortung. Gesammelte Vorträge und Aufsätze aus dem Bereich der systematischen Theologie und der Religionspädagogik. — Dortm: Crüwell (1968). 272 S.; kart. DM 24,—.

Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment. Unter Mitarb. von Walther Eisinger [u. a.] hrsg. von Helge Siemers u. Hans-Richard Reuter. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 220 S.; kart. DM 9,80.

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

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

Rondeau, M. J.: Le «commentaire des Psaumes» de **Diodore** de **Tarse** et l'exégèse antique du Psaume 109/110. — RHistRel CLXXVI, 1969, 5—33. 153—188; CLXXVII, 1970, 5—33.

Renoux, Athanase: Le codex arménien Jérusalem 121. I: Introduction. Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles. — Turnh: Brepols 1969. 216 p. = Patrologia orientalis XXXV, 1.

Freytag, Hartmut: Kommentar zur frühmittelhochdeutschen Summa theologiae. — Mchn: Fink 1970. 207 S. = Medium aevum XIX; Lw. DM 38,— [Diss., Münster]

Silagi, Gabriel: Untersuchungen zur Deliberatio supra hymnum trium puerorum des **Gerhard** von **Csanád.** — Mchn: Arbeo-Ges. 1967. VII, 107 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissanceforschung I; kart. DM 7,80 [Diss., München]

Reinhardt, Heinrich J. F.: Literarkritische u. theologiegeschichtliche Studien zu den *Sententiae magistri* A. und deren Prolog «Ad iustitiam credere debemus». — AHDLMA, A. XLIV = T. XXXVI, 1969, P 1970, 23—56.

Leclercq, Jean: Recueil d'études sur Saint **Bernard** et ses écrits. III. — R: Ed. di storia e letteratura 1969. 436 p. = Storia e letteratura CXIV; Lire 7000.

Abaelardus, Petrus: Opera theologica. I: Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum. II: Theologia christiana. Theologia scholarium. Recensiones breviores. Accedunt: Capitula haeresum Petri Abaelardi. Cura et studio Eligii M. Buytaert, OFM. — Turnh: Brepols 1969 XXXVIII, 395 p.; 510 p. = Corpus christianorum XI/XII; FB 1150, 1350.

Saxer, V.: Un sermon médiéval sur la Madeleine. Reprise d'une homélie antique pour pâques attribuable à Optat de Milève ‹† 392›. — RevBén LXXX, 1970, 17—50.

(Johannis Quidort Parisiensis) Johannes Quidort von Paris: Über königliche und päpstliche Gewalt ‹De regia potestate et papali›. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung [von] Fritz Bleienstein. — Stu: Klett Verl. (1969). 360 S. = Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik IV; Lw. DM 42,— [Diss., Frankfurt/M]

(Rudolphus de Bibracco) Rudolf von Biberach: Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278. Hrsg. u. eingeleitet v. Margot Schmidt. — Quaracchi: Typ. Collegii s. Bonaventurae 1969. VII, 271*, 271 p. = Spicilegium Bonaventurianum VI; Lire 15 000.

Béné, Charles: **Erasme** et saint **Augustin** ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme. — Genève: Droz 1969. 473 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CIII; sfr 54,—.

Schwarz Lausten, Martin: Catalogus hereticorum. Et hidtil utrykt latinsk skrift af Peder **Palladius.** — Kirkehistoriske samlinger 1970, 12—45.

Campanella, Tommaso: De dictis Christi. Inediti. *Theologicorum* liber XXIII. Testo critico e trad. a cura di Romano Americo. — R: Centro Internaz. di studi umanistici 1969. 230 p. = Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano II, 25; Lire 5000.

Bonansea, Bernardino M.: Tommaso Campanella: Renaissance pioneer of modern thought. — Wash: CUAPr. 1969. XI, 421 p.; $ 14,50.

Stalder, Robert: Grundlinien der Theologie **Schleiermachers.** I: Zur Fundamentaltheologie. Mit e. Geleitwort von Jean-Louis Leuba. — Wiesb: Steiner 1969. XXIII, 401 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europ. Geschichte Mainz LIII; Lw. DM 48,— [Diss., Lyon]

Mann, Erwin: Das „Zweite Ich" Anton Günthers. Johann Heinrich **Pabst.** — Wien: Herder (1970). 132 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXVII; kart. DM 11,— [Diss., Wien. Überarb.]

Barton, Peter F[riedrich]: Ignatius Aurelius **Fessler.** Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung. — Wien, Köln, Graz: Böhlau 1969. 634 S., 2 Bl. Beil.; Lw. DM 66,—.

Langford, Thomas A.: In search of foundations. English theology, 1900—1920. — Nashv: Abingdon Pr. 1969. 319 p.

Bethge, Eberhard: Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich **Bonhoeffer.** — Mchn: Kaiser 1969. 191 S.; kart. DM 14,50.

Buri, Fritz: Gott in Amerika. Amerikanische Theologie seit 1960. — Bern: Haupt; Tü: Katzmann (1970). 284 S.; kart. DM 30,—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Syncretism. Based on papers read at the Symposium on cultural contact, meeting of religions. Syncretism held at Åbo on the 8th — 10th of September, 1966. Ed. by Sven S. Hartman. — Sthlm: Almqvist & Wiksell (1969). 294 p. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis III; skr 30,—.

Gensichen, Hans-Werner: Tendenzen der Religionswissenschaft. — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 28—40.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: The history of religions and theology. — Greg L, 1969, 805—836; p. 836—837: Résumé: L'histoire des religions et la théologie.

Ricardi, Fabio: L'interpretazione del sacro nell'opere di M. **Eliade.** — RFilosNeoscol LXI, 1969, 509—535.

Cornélis, Étienne: Les formes du **sacré.** — RechScRel LVII, 1969, 481—502.

Smart, Niniane: The religious experience of mankind. — NY: Scribner's Sons (1969). XII, 576 p., 92 ill.; $ 10,—.

Mann, Ulrich: Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion. — Stu: Klett Verl. (1970). 708 S.; Lw. DM 45,—.

Religion in the Middle East: Three religions in concord and conflict. Ed. Arthur John Arberry. Vol. I—II. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1969.XII, 595 p., 16 pl.; XI, 750 p., 16 pl.; £ 7-0-0.

Oldenburg, Ulf: The conflict between **El** and **Ba'al** in Canaanite religion. — Leiden: Brill 1969. XIV, 217 p. = Supplementa ad Numen. Altera series. Dissertationes ad historiam religionum pertinentes III.

Zaehner, R. C.: Sexual symbols in the Śvetāśvatara **Upanishad.** — Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade ..., Chic and Lo (1969), 209—215; p. 217—226: Dimock, Edward C., Jr.: Manasā, goddess of snakes. The Ṣaṣṭhī myth.

Zaehner, R. C.: Creation in the early **Hindu** scriptures. ‹Veda and Bhagavad-Gītā›. — The origin of cosmos and man = Studia missionalia XVIII, R 1969, 13—40; p. 41—59: Dhavamony, M., SJ: Śaṅkara's idea of creation; p. 61—73: Finance, Joseph de, SJ: Réflexions sur la doctrine Śaṅkarienne de la "création".

Tripathi, Gaya Charan: Der Ursprung und die Entwicklung der **Vāmana**-Legende in der indischen Literatur. — Wiesb: Harrassowitz 1968. XV, 253 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie I; kart. DM 28.

The royal song of **Saraha.** A study in the history of Buddhist thought. Translated and annotated by Herbert V. Guenther. — Seattle and Lo: Univ. of Washington Pr. (1969). VII, 214 p.

Theravāda-**Buddhismus** in Ceylon, Südostasien u. Indien. — Saec XX, 1969; S. 199—204: Dumoulin, Heinrich: Einleitende Vorbemerkungen; S. 205—221: Kitagawa, Joseph M. und Frank Reynolds: Theravāda-Buddhismus im zwanzigsten Jahrhundert; S. 223—229: Fernando, Anthony: Buddhismus im heutigen Ceylon; S. 230—235: Swearer, Donald K.: Neueste Entwicklungen im thailändischen Buddhismus; S. 236—252: Fiske, Adele M.: Buddhistische Bewegungen in Indien.

Goldammer, Kurt: **Demeter** und **Gaia** im sogenannten Homerischen Demeter-Hymnus. Ein Beitrag zur Entstehung weiblicher Hoch- und Erlösergottheiten. — Wort und Religion. Kalima na Dini ... Ernst Dammann zum 65. Geburtstag, Stu(1969), 354—369.

Richard, Louis: Recherches récentes sur le culte d'**Isis** en **Bretagne.** — RHistRel CLXXVI, 1969, 121—151.

Tucci, Giuseppe — Walther Heissig: Die Religionen **Tibets** und der **Mongolei.** — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). VII, 448 S., 17 Abb., 1 Kt. = Die Religionen der Menschheit XX; kart. DM 58,—.

Mbitt, John S(amuel): African religions and philosophy. — NY, Wash: Praeger (1969). XIII, 290 p.

Bjerke, Sven: The High God among the Zinza of Northwestern **Tanzania.** — Numen XVI, 1969, 186—210.

Shorter, Aylward: The migawo: Peripheral spirit possessions and christian prejudice. — Anthropos LXV, 1970, 110—126.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Nürnberger, Klaus: Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen. — NZSystThRelph XII, 1970, 13—43.

Holsten, Walter: Judentum, Heidentum, Christentum. — ThRu XXXV, 1970, 65—86.

Adams, Eleanor B.: The Franciscan inquisition in **Yucatán:** French Seamen, 1560. — The Americas XXV, 1968/69, 331—360.

Bornemann, Fritz, SVD: Die Angliederung von **Kiaochow** ‹Tsingtao› an das Vikariat Süd-Shantung. — ZMR LIV, 1970, 81—100.

Farrelly, B., OP: El apóstol del Alto Perú, Fray Vicente **Bernedo,** OP. — TeolEsp XIII, 1969, 123—143.

Mateos, Francisco, SJ: El primer concilio del Río de la Plata en Asunción. — MissHisp XXVI, 1969, 257—359.

Metzner, Hans Wolfgang: Roland **Allen**. Leben und Werk. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1969. 240 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen VI; DM 24,—.

Terrell, J.U.: Robe-Noire. — Namur: Wesmael-Charlier 1969. 600 p. = Collection «Ici et ailleurs»; FB 268,—.

Girault, René: Evangile et religions d'aujourd'hui. — P: Ed. Ouvrières 1969. 376 p.; F 26,—.

The Church crossing frontiers. Essays on the nature of mission. In honour of Bengt **Sundkler**. (Ed.: Peter Beyerhaus and Carl F. Hallencreutz in cooperation with ...). — [Lund:] Gleerup; [Gö:] Vandenhoeck & Ruprecht (1969). XX, 282 p. = Studia missionalia Upsaliensia XI; Lw. DM 39,—; p. 266—288: Bibliographie B.G.M. Sundkler.

Meardi, C.: La Chiesa e la lotta di liberazione dal colonialismo: la lezione dall'**Algeria**. — Mil: Jaca Book 1969. 200 p. = Coll. Chiesa e società XIII; Lire 1500.

Moritzen, Niels-Peter: Der Missionar und die junge Kirche heute. Auswertung einer Umfrage. — EMZ XXVI, 1969, 69—105.

Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans. — R: Ancora 1969. 161 p.

Vandrisse, Joseph, PB: Animation missionnaire et coordination pastorale. — Vocation LXIX, 1969, 485—499.

Allen, Roland: Missionary principles. — Lo: Lutterworth Pr. 1969. 168 p.; sh 10/—.

Couturier, Charles: Problématique de la mission aujourd'hui. — Vocation LXIX, 1969, 455—470.

Labourdette, Michel, OP: Foi chrétienne et religions. — RThom, A. LXXVII = T. LXIX, 1969, 93—127.

Pour une théologie africaine. — Yaoundé: Centre de littérature évangélique 1969. 296 p.

Renouvellement de l'Eglise et nouvelles églises. Colloque sur la théologie africaine. IVe Semaine théologique de Kinshasa, 22—27 juillet 1968. — Mayidi: Revue du Clergé Africain 1969. 304 p.

Allen, Roland: Missionary methods: St. Paul's or ours? — Lo: Lutterworth Pr. 1969. XI, 179 p.; sh 10/—.

Amalorpavadass, D.S.: Post-Vatican liturgical renewal in **India**. — Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre 1969. XIII, 237 p.

Fiévet, Michel: Ecole, mission et l'Eglise de demain. — P: Ed. du Cerf 1969. 138 p.

Catequesis y promoción humana. Semana de **Medellín** ‹11—18 de agosto de 1968›. — Sal: Sígueme 1969. 293 p. = Nueva alianza XXXVIII; pes 150,—.

The Medellín papers. A selection from the proceedings of the Sixth International Study Week on catechetics held at Medellín, Colombia, August 11—17, 1968. — Manila: East Asian Pastoral Institute 1969. 222 p.; $ 2,50.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

A new catholic commentary on Holy Scripture. Ed. by Reginald C. Fuller, Leonard Johnston, and Conleth Kearns, OP. With a foreword by the Cardinal Archbishop of Westminster. — Lo: Nelson 1969. XIX, 1363 p., 9 maps; 8 Gns.

Mildenberger, Friedrich: Texte — oder die Schrift? — ZThK LXVI, 1969, 192—209; [vgl.:] Künkel, Klaus: Ist die Schrift mehr als die Summe ihrer Texte? Antwort an Friedrich Mildenberger. — ZThK LXVI, 1969, 481—492.

Lubsczyk, Hans: Die Einheit der Schrift. Zur hermeneutischen Relevanz des Urbekenntnisses im Alten und Neuen Testament. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam..., Lpz 1969, 73—104.

Bernhardt, Karl-Heinz: Bemerkungen zum Problem der **'Entmythologisierung'** aus alttestamentlicher Sicht. — KerDogm XV, 1969, 193—209.

Colpe, Carsten: Der Begriff **„Menschensohn"** und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen. — Kairos N.F. XI, 1969, 241—263.

2. Altes Testament

Vink, J.G.: The date and origin of the **Priestly Code** in the Old Testament. — Oudtestamentische Studiën XV, 1969, 1—114.

Fretheim, Terence E.: Creation, fall and flood. Studies in **Genesis 1—11**. — Minneapolis: Augsburg 1969. VI, 128 p.; $ 1,75.

Gaubert, Henri: **Abraham**, loved by God. — NY: Hastings House 1969. XII, 195 p.; $ 5,95.

Martin Achard, Robert: Actualité d'Abraham. ‹3 études›. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1969). 200 p. = Bibliothèque théologique.

Heuschen, J.M.: **Jacob** of de genadevolle uitverkiezing. — EphThLov XLV, 1969, 335—358.

Walkenhorst, Karl-Heinz [, SJ]: Der **Sinai** im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition. — Bo: Hanstein 1969. XIV, 170 S. = BoBiblBeitr XXXIII; brosch. DM 32 [Diss., Pont. Int. Biblico. Rom]

Buis, Pierre: Le **Deutéronome**. — P: Beauchesne 1969. 484 p. = Verbum salutis. Ancien Testament IV; F 39,—.

Carmichael, Calum: A new view of the origin of the **Deuteronomic Credo**. — VetTest XIX, 1969, 273—289.

Fritz, Volkmar: Die sogenannte Liste der besiegten Könige in **Josua 12**. — ZDtPalV LXXXV, 1969, 136—161.

Hals, Ronald M.: The theology of the book of **Ruth**. — Phil: Fortress Press 1969. XII, 81 p. = Biblical series XXIII; $ 0,85.

Harner, Philip B.: The salvation oracle in **Second Isaiah**. — JBiblLit LXXXVIII, 1969, 418—434.

Zimmerli, Walther: **Ezechiel**. Teilb. I: Ezechiel 1—24; Teilb. II: Ezechiel 25—48. — Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1969. XVI, 130*, 1285 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XIII 1. 2.

Macholz, G. Ch.: Noch einmal: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587. Erwägungen zum Schlußteil des sog. "Verfassungsentwurfs des Hesekiel". — VetTest XIX, 1969, 322—352.

Bič, M.: Das Buch **Amos**. — B: Evang. Verlagsanstalt 1969. 206 S.

Willis, John T.: The structure of **Micah 3—5** and the function of Micah 5, 9—14 in the book. — ZAW LXXXI, 1969, 191—214; ~ p. 353—368: The authenticity and meaning of Micah 5, 9—14.

Buttenwieser, Moses: The **psalms**. Chronologically treated with a new translation. Prolegomenon by Nahum M. Sarna. — NY: Ktav Publishing House 1969. XLIV, 911 p. = The Library of biblical studies; $ 22,50.

García de la Fuente, O.: Liturgias de entrada, normas de asilo o exhortaciones proféticas? A propósito de los Salmos **15** y **24**. — Augustinianum IX, 1969, 266—298.

Jüngling, Hans-Winfried [, SJ]: Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm **82**. — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk (1969). 113 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXVIII; kart. DM 9,80.

Keet, Cuthbert C.: A study of the psalms of ascents. A critical and exegetical commentary upon psalms **CXX** to **CXXXIV**. — Lo: Mitre Pr. (1969). VIII, 192 p.; sh 25,—.

Schottroff, Willy: Der altisraelitische **Fluchspruch**. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). 280 S. = WissMonANT XXX; Lw. DM 36,— [Habil.-Schrift, Mainz]

Berkovits, Eliezer: Man and God. Studies in **biblical theology**. — Detroit: Wayne State University Pr. 1969. 376 p.; $ 12,50.

Hillers, Delbert R.: **Covenant**. The history of a biblical idea. — Balt: Hopkins Pr. 1969. XII, 194 p. = Seminars in the history of ideas; paper $ 1,95.

Seidel, Hans: Das Erlebnis der **Einsamkeit** im Alten Testament. Eine Untersuchung zum Menschenbild des Alten Testamentes. — B: Evang. Verlagsanstalt (1969). 183 S. = Theologische Arbeiten XXIX; kart. DM-Ost 13,— [Diss., Univ. Leipzig]

Tromp, Nicolas J., MSC: Primitive conceptions of **death** and the **nether world** in the Old Testament. — R: Pont. Biblical Institute (1969). XXIV, 241 p. = Biblica et orientalia XXI; Lire 3300.

Schmidt, Werner H.: Transzendenz in alttestamentlicher Hoffnung. Erwägungen zur Geschichte der **Heilserwartung** im Alten Testament- — Kairos N.F. XI, 1969, 201—217.

Eising, Hermann: **Ehe** im Alten Testament. — Ehe im Umbruch, Mstr 1969, 81—105.

Nunes Carreira, José: O plano e a arquitectura do **templo de Salomão** à luz dos paralelos Orientais. — Porto : Livraria Tavares Martins 1969. 140 p., 15 fig.

Prigent, Pierre: La fin de **Jérusalem**. — Neuch: Delachaux et Niestlé (1969). 158 p., 18 fig., 4 pl. = Archéologie biblique XVII; sfr 15,—.

McDonald, John: The **Samaritan chronicle** No. II ‹or: Sepher Ha-Yamim› from Joshua to Nebuchadnezzar. — B: de Gruyter 1969. 227, 93 p. [hebr. Text] = ZAW, Beih. CVII; Lw. DM 70,—.

Schreiner, Joseph: Alttestamentlich-jüdische **Apokalyptik**. Eine Einführung. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 204 S. = Biblische Handbibliothek VI; Lw. DM 25,—.

Schmidt, Johann Michael: Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran. — (Neuk:) Neukirchener Verl. 1969. XVI, 343 S.; Lw. DM 44,80 [Habil.-Schrift, Hamburg]

Maier, Johann: „Gesetz" und „Gnade" im Wandel des Gesetzesverständnisses der nachtalmudischen Zeit. — Jud XXV, 1969, 64—176.

Kimbrough, S.T.: The ethic of the **Qumran** community. — RQ VI, 1969, 483—498.

3. Neues Testament

Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda **Rigaux**. Publiés sous la direction de Mgr Albert Descamps et du R.P. André de Halleux. — (Gembloux:) Duculot (1970). XXVIII, 618 p.; FB 590,—; p. IX—XXI: Descamps, A.: Le R.P. Béda Rigaux. L'homme et l'œuvre; p. XXIII—XXVIII: Bibliographie du R.P. Béda Rigaux.

Blank, Josef: Schriftauslegung in Theorie und Praxis. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 260 S. = Biblische Handbibliothek V; Lw. DM 25.

Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. — Düs: Patmos-Verl. (1970). 259 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 36,—.

Bonnard, Pierre: **Matthieu**, éducateur du peuple chrétien. — Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 1—7; p. 9—27: Agouridès, Savas: La tradition des béatitudes chez Matthieu et Luc; p. 29—44: Trilling, Wolfgang: Amt und Amtsverständnis bei Matthäus; p. 45—55: Blinzler, Josef: Justinus Apol. I 15, 4 und Matthäus 19, 11—12.

Gerhardsson, Birger: De sju liknelserna i Matteus 13. — Svensk exegetisk årsbok XXXIV, 1969, 77—106.

Didier, Marcel: La parabole du semeur. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 21—41.

Trevijano Etcheverría, Ramón: El trasfondo apocalíptico de **Mc**. 1, 24, 25; 5, 7. 8 y par. — Burgense XI, 1970, 117—133.

Erhardt, Arnold: The **Acts** of the apostles. Ten lectures. — (Manch:) University Pr. (1969). VII, 139 p.; sh 39/—.

Lattke, Gisela: Lukas 1 und die Jungfrauengeburt. — Zum Thema Jungfrauengeburt, Stu (1970), 61—99.

Barthes, Roland: L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X—XI. — RechScRel LVIII, 1970, 17—37; p. 39—61: Marin, Louis: Essai d'analyse structurale d'Actes 10, 1—11, 18; p. 63—100: Haulotte, Edgar, SJ: Fondation d'une communauté de type universel: Actes 10, 1 — 11, 18. Etude critique sur la rédaction, la «structure» et la «tradition» du récit.

Morris, Leon: Studies in the **Fourth** Gospel. — GrR: Eerdmans 1969. 374 p.; $ 8,95.

Fortna, Robert Tomson: The gospel of signs. A reconstruction of the narrative source underlying the Fourth Gospel. — (Lo:) Cambr.

Univ. Pr. 1970. XIII, 274 p. = Society for the New Testament studies. Monograph series XI; sh 95.

Cribbs, F. Lamar: A reassessment of the date of origin and the destination of the gospel of John. — JBiblLit LXXXIX, 1970, 38—55.

Afanassieff, Nicolas: «Le monde» dans l'Ecriture sainte. «Mon royaume n'est pas de ce monde» ‹Jn 18, 36›. — Irén XLII, 1969, 6—32.

Lyonnet, Stanislas: Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux **Romains**. — P: Ed. du Cerf 1969. 230 p. = Bibliothèque œcuménique VIII; F 22,—.

Swetnam, James B., SJ: **Hebrews 9, 2** and the uses of consistency. — CaBiQ XXXII, 1970, 205—221.

Kelly, John Norman Davidson: A commentary on the Epistles of **Peter** and of **Jude**. — Lo: Black 1969. X, 387 p. = Black's New Testament commentaries; sh 45.

Best, Ernest: I Peter and the gospel tradition. — NTSt XVI, 2, 1970, 95—113.

Pesch, Rudolf: Offenbarung Jesu Christi. Eine Auslegung von **Apk 1, 1—3**. — Bibel und Leben XI, 1970, 15—29.

Güttgemanns, Erhardt: Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte. — Mchn: Kaiser 1970. 280 S. = BeitrEvTh LIV; kart. DM 24,80.

Descamps, Albert: Progrès et continuité dans la critique des Evangiles et des Actes. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 5—44.

Schottroff, Luise: Heil als innerweltliche Entweltlichung. Der gnostische Hintergrund der johanneischen Vorstellung vom Zeitpunkt der Erlösung. — NovTest XI, 1969, 294—317.

Joussen, Anton: Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte. ‹Kritik und Wertung.› — Bo: Hanstein 1969. XIII, 222 S. 4° = BoBiblBeitr XXXIV; DM 31,50 [Diss., Bonn]

Roloff, Jürgen: Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 289 S.; kart. DM 30,— [Habil.-Schrift, Hamburg]

Wilckens, Ulrich: **Auferstehung**. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 173 S. = Themen der Theologie IV; kart. DM 12,80.

Ruckstuhl, Eugen: Die **Unheilslast** der unerlösten Menschheit im Blick des Neuen Testaments. — Unheilslast und Erbschuld der Menschheit, Luz/Mchn (1969), 45—113.

Böcher, Otto: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen **Taufe**. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 387 S. = BeitrWissANT XC; kart. DM 57,— [Habil.-Schrift, Mainz]

Böttger, Paul Christoph: Die eschatologische Existenz der Christen. — ZNW LX, 1969, 244—263.

Spicq, C., OP: La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaires. — RBibl LXXVI, 1969, 508—527.

Pesch, Wilhelm: **Priestertum** und Neues Testament. — TrThZ LXXIX, 1970, 65—83.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Geschichtlichkeit der Theologie. Hrsg. von Thomas Michels. — Sa, Mchn: Universitätsverl. Pustet 1970. 158 S. = Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg IX; kart. DM 18,50.

Kirchengeschichte heute. Geisteswissenschaft oder Theologie? Mit Beitr. von Norbert Brox [u. a.]. Hrsg. von Raymund Kottje. — Tr: Paulinus Verlag 1970. 118 S.; kart. DM 10,80; [enth.:] S. 10—32: Iserloh, Erwin: Was ist Kirchengeschichte?; S. 33—48: Jedin, Hubert: Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte; S. 49—74: Brox, Norbert: Kirchengeschichte als «Historische Theologie»; S. 75—94: Lutz, Heinrich: Profangeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte; S. 95—113: Stockmeier, Peter: Kirchengeschichte in der Katholischen Tübinger Schule.

Evdokimov, Paul: Mystère de **l'histoire**. — VerbCar, Vol. XXIV = N° XCIII, 1970, 13—24.

Weymar, Ernst: **Werturteile** im Geschichtsunterricht. — GeschWissUnt XXI, 1970, 198—215.

Maier, Hans: Die Abwesenheit der Geschichte. — GeschWissUnt XXI, 1970, 261—274.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Pauly, Ferdinand: Aus der Geschichte des Bistums **Trier**. T. I: Von der spätrömischen Zeit bis zum 12. Jahrhundert. T. II: Die Bischöfe bis zum Ende des Mittelalters. — Tr: Paulinus-Verl. (1968—1969). 185 S. mit 157 Abb.; 136 S. mit Abb. 4° = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XIII/XIV; XVIII; je brosch. DM 20,—.

I patriarcati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi ad Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27—30 dicembre 1967. J. Žužek [e. a.] — R: Pont. Inst. Stud. Orientalium 1968. 221 p. = Orientalia christiana analecta CLXXXI; Lire 3000.

Hamann, Manfred: **Mecklenburg**ische Geschichte. Von den Anfängen bis z. Landständ. Union von **1523**. Auf der Grundlage von Hans Witte neu bearb. Mit 2 Stammtafeln. — Köln, Graz: Böhlau 1968. XII, 379 S. = Mitteldeutsche Forschungen LI; Lw. DM 48,—.

Löhr, Wolfgang: Kanonikerstift **Münstereifel**. Von d. Anfängen d. Stiftskirche bis z. Jahre 1550. — Euskirchen: Verein d. Geschichts- u. Heimatfreunde d. Kreises Euskirchen 1969. XIV, 144 S., 2 Ktn. = Veröffentlichungen des Vereins der Gesch.- u. Heimatfreunde des Kreises Euskirchen A, 12; kart. DM 10,— [Diss., Bonn]

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Molland, Einar: Opuscula **patristica**. — Oslo, Bergen, Tromsö: Universitetsforlaget (1970). 297 p. = Bibliotheca theologica Norvegica II; nkr 75,—; 277—297: Molland Stang, Inger Marie: Einar Molland's books and articles ‹until 1. VII, 1969›. A bibliography.

Orbe, Antonio, SJ: La Patrística y el progreso de la teología. — Greg L, 1969, 543—569; p. 569—570: Summary: Patristic theology and theological progress.

Vattioni, F.: Appunti sulla vita primitiva cristiana. — Augustinianum IX, 1969, 455—483.

Kötting, Bernhard: Von der Naherwartung der frühen Kirche zur christlichen Hoffnung auf die Endzeit. — Erwartung, Verheißung, Erfüllung, (Wü 1969), 184—205.

Gülzow, Henneke: Christentum und **Sklaverei** in den ersten drei Jahrhunderten. — Bo: Habelt 1969. 210 S.; Lw. DM 42,— [Diss., Kiel]

Wlosok, Antonie: **Rom** und die Christen. — Stu: Klett 1970. 78 S.

Macleod, C. W.: ΑΝΑΛΥΣΙΣ: A study in ancient mysticism. — JThSt XXI, 1970, 43—55.

Solages, Bruno de: Le témoignage de **Papias**. — BullLittEccl LXXI, 1970, 1—14.

Stone, Michael E.: The testament of **Levi**. A first study of the Armenian MSS of the testaments of the XII patriarchs in the convent of St. James, Jerusalem. With text, critical apparatus, notes and translation. — Jérusalem: St. James Pr. 1969. X, 204 p., 5 pl.

Ménard, Jacques: La structure et la langue originale de l'**Evangile de vérité**. — RScRel XLIV, 1970, 128—137.

Whittaker, John: Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας. — VigChr XXIII, 1969, 91—104.

Alexandre, Monique: Le *De mortuis* de Grégoire de Nysse. — Studia patristica X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 35—43; p. 44—53: Amand de Mendieta, E.: L'authenticité de la lettre 45 de la correspondance de Basile de Césarée; p. 54—64: Chitty, D. J.: Pachomian sources once more; p. 65—70: Coleborne, W.: *The Shepherd* of Hermas. A case for multiple authorship and some implications; p. 71—76: Fraenkel, P.: *Solus Dominus misereri potest*. Saint Cyprien *De lapsis*, ch. XVII, et le problème de son interprétation; p. 77—83: Gatch, M. McC.: The fourth dialogue of Gregory the Great. Some problems of interpretation; p. 84—94: Giet, S.: L'énigme de la Didachè.

Orbe, Antonio, SJ: Las tres moradas de la casa paterna. De san **Ireneo** a **Gregorio** de **Elvira**. — Διακονία πίστεως. Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 69—92.

Duval, Yves-Marie: Sur une page de saint Cyprien chez saint **Ambroise**. *Hexameron* 6, 8, 47 et *De habitu virginum*. — RevÉtAug XVI, 1970, 25—34.

(Gregorius Thaumaturgos) Grégoire le Thaumaturge: Remerciement à Origène (In Origenem prosphonetica ac panegyrica oratio, griech.-franz.) Suivi de la lettre d'Origène à Grégoire. Texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, SJ. — P: Ed. du Cerf 1969. 230 p. = Sources chrétiennes CXLVIII; F 25,—.

Crouzel, Henri, SJ: L'École d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Grégoire le Thaumaturge. — BullLittEccl LXXI, 1970, 15—27.

Wolfson, Harry A: The identification of *Ex nihilo* with emanation in **Gregory of Nyssa**. — HarvThR LXIII, 1970, 53—60.

Brown, Peter: The patrons of Pelagius: the **Roman aristocracy** between East and West. — JThSt XXI, 1970, 56—72.

Lamirande, Emilien, OMI: Etudes sur l'ecclésiologie de saint **Augustin**. — Ottawa: Ed. de l'Université Saint-Paul; Ed. de l'Univ. d'Ottawa 1969. 200 p. = Les publications sériées de l'Université d'Ottawa XCII; $ 6,—.

Brabant, Ovila: Contrainte et charité selon Saint Augustin. — Science esprit XXII, 1970, 5—17.

Zwinggi, Anton: Die Osternacht bei Augustinus. — LJ XX, 1970, 4—10.

Vries, Wilhelm de: **Papst und Bischofskollegium** gemäß den drei letzten Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends. — ThpQu CXVIII, 1970, 154—162.

Schäferdiek, Knut: Der **adoptianische Streit** im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte. — ZKG LXXX, 1969, 291—311; LXXXI, 1970, 1—16.

4. Mittelalter und Neuzeit

Haselier, Günther: Geschichte der Stadt **Breisach am Rhein**. Halbbd. I: Von den Anfängen bis zum Jahr 1700. — Breisach a. Rh.: Stadtverwaltung 1969. XVI, 478 S.; Lw. DM 28,—.

Conzelmann, Rudolf: **Dossenheim**. Die Geschichte einer 1200jährigen Bergstraßengemeinde. — Dossenheim: Gemeindeverwaltung 1966. 264 S., 10 Bl. Abb.; Lw. DM 16,—.

Heutger, Nicolaus (C[arl]): **Bursfeld** und seine Reformklöster in **Niedersachsen**. Mit e. Vorw. von Paulus Volk. [Mit] 7 Kunstdr.tafeln [u.] 1 Farbtaf. — Hild: Lax 1969. XV, 118 S.; Lw. DM 16,—.

Rittsteuer, Josef: Kirche im Grenzraum. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte der Diözese **Eisenstadt**. — Eisenstadt: Horvath (1968). 382 S., 7 Bl. Abb.; kart. ÖSch 185,—.

Degler-Spengler, Brigitte: Das Klarissenkloster **Gnadental** in **Basel. 1289—1529**. — Basel: Reinhardt in Komm. 1969. 123 S. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte III; Lw. DM 39,— [Diss., Basel]

Gabriel, Astrik L.: The mediaeval universities of **Pecs** and **Pozsony**. Commemoration of the 500th and 600th anniversary of their foundation, 1367—1467—1967. — Notre Dame ‹Ind.›: Mediaeval Institute, Univ. of Notre Dame 1969. 88 p., 17 pl.

5. Mittelalter

Godfrey, John: The **English parish 600—1300**. — Lo: SPCK 1969. VIII, 90 p. = Church history outlines III; sh 9,—.

Vossem, A. A. van: **Engelmundus** en het probleem van zijn historiciteit. — NedArchKG L, 1970, 121—139.

Fabiani, Luigi: La terra di s. Benedetto. Studio storico-giuridico sull' Abbazia di **Montecassino** dall' **VIII** al **XIII** secolo. Vol. I—II. — (Montecassino:) Badia di Montecassino 1968. XLIV, 478 p., 1 carta; 463 p. = Miscellanea Cassinese XXXIII/XXXIV; Lire 12 000.

Epperlein, Siegfried: Herrschaft und Volk im **karolingischen Imperium**. Studien über soziale Konflikte und dogmat.-polit. Kontroversen im fränkischen Reich. — B: Akademie-Verlag 1969. 286 S. = Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XIV; kart. DM-Ost 36,50. [Habil.-Schrift, Humboldt-Univ. Berlin]

Ullmann, Walter: The Carolingian Renaissance and the idea of kingship. The Birkbeck lectures 1968-9. — (Lo:) Methuen (1969). XIV, 201 p.; sh 45/—.

Böhmer, Karl: Das Schisma von **1054** im Lichte der byzantinischen und fränkisch-deutschen Reichspolitik. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam . . ., Lpz 1969, 317—336.

Struve, Tilman: **Hersfeld, Hasungen** und die Vita **Haimeradi**. — Archiv für Kulturgeschichte LI, 1969, 210—233.

Munier, Charles: Pour une édition de la *Panormie* d'**Ive de Chartres**. — RScRel XLIV, 1970, 153—164.

Grégoire, Christian: Les origines de l'abbaye d'**Orval**. — RHistRel LXIV, 1969, 756—807.

Herkenrath, Rainer Maria: Regnum und Imperium. Das Reich in der **frühstaufischen Kanzlei** ‹1138—1155›. — Wien, Köln, Graz: Böhlau 1969. 62 S. = Österr. Akademie der Wiss. Sitzungsberichte. Phil.-hist. Klasse CCLXIV, 5; kart. ÖSch 56,—.

Gilchrist, J.: The church and economic activity in the middle ages. — Lo: Macmillan 1969. XI, 328 p.; sh 84/—.

Reeves, Marjorie: The influence of prophecy in the later middle ages. A study in **Joachimism**. — Oxf: Clarendon Pr. 1969. XIV, 574 p.

Roscher, Helmut: Papst **Innocenz III.** und die Kreuzzüge. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 323 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XX; kart. DM 39,— [Diss., Göttingen]

Attard, L. E., OP: **Dante** and the **theory of the two swords**. — Communio III, 1970, 5—22.

Jäschke, Kurt-Ulrich: Zur Eigenständigkeit einer Junggorzer Reformbewegung. — ZKG LXXXI, 1970, 17—43.

Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen **Augustiner-Eremiten**. T. I: Das dreizehnte Jahrhundert. — Wü: Augustinus-Verl. 1969. XIII, 275 S. = Cassiciacum XXVI; kart. DM 48,50.

Fois, Mario, SJ: Il pensiero cristiano di **Lorenzo Valla** nel quadro storico-culturale del suo ambiente. — R: Libr. Ed. dell' Univ. Gregoriana 1969. XX, 702 p. = Analecta Gregoriana CLXXIV = Ser.fac. hist.eccl.: sectio A, n. X; Lire 12 000.

Greschat, Martin: Der **Bundesgedanke** in der Theologie des späten Mittelalters. — ZKG LXXXI, 1970, 44—63.

Haas, Alois M.: Von der christlichen Mystik. Vom unaussprechlichen Abgrund Gottes. J. **Taulers** Auslegung des Pfingstereignisses. — Civitas XXV, 1970, 810—821.

Kadlec, Jaroslav: Johannes **Hus** in neuem Licht? — ThpQu CXVIII, 1970, 163—168.

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

Sagüés, Pío: El obispo franciscano M. **Guetaria** ‹† 1449›. — RevEspTeol XXIX, 1969, 263—303.

Elze, Martin: Handschriften von Werken Gabriel **Biels** aus seinem Nachlaß in der Gießener Universitätsbibliothek. — ZKG LXXXI, 1970, 70—91.

6. Gesamte Neuzeit

Lecler, Joseph, SJ: Protestantisme et «Libre examen». Les étapes et le vocabulaire d'une controverse. — RechScRel LVII, 1969, 321—374.

Anderson, Gerald H. [Ed.:] Studies in **Philippine** church history. — Ithaca: Cornell Univ. Pr. 1969. XIV, 421 p.

Litterae nuntiorum apostolicorum historiam **Ucrainae** illustrantes ‹1550—1850›. Vol. XIII: 1675—1683. Collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit A. G. Welykyi, OSBM. — R: PP. Basiliani 1969. 321 p. = Analecta O.S.B.M. II, 3; Lire 4685.

Pfeifer, Wilhelm: Kirchliche Beziehungen zwischen **Böhmen** und **Lausitz**. — Kirche, Recht und Land. Festschrift Adolf Kindermann . . ., Königstein u. Mchn 1969, 211—220.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

New, John F. H.: The **Renaissance** and Reformation: A short history. — NY: Wiley 1969. XII, 190 p.

Reformation **1517—1967**. Wittenberger Vorträge. Hrsg. von Ernst Kähler. — B: Evangelische Verlagsanst. (1968). 207 S.; DM-Ost 9,—.

Kisch, Guido: **Erasmus'** Stellung zu Juden und Judentum. — Tü: Mohr 1969. 39 S. = Philosophie und Geschichte LXXXIII / LXXXIV.

Headley, John M: **Thomas More** and Luther's revolt. — ArchRefG LX, 1969, 145—160.

Wolf, Ernst: Reformatorische Botschaft und Humanismus. — Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neuk 1969, 97—119; S. 175—187: Geyer, Hans-Georg: Zur Rolle der Prädestinationslehre Augustins beim jungen Melanchthon; S. 213—237: Neuser, Wilhelm H.: Calvins Beitrag zu den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg ‹1540/41›; S. 239—281: Goeters, J. F. Gerhard: Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich.

Mühlhaupt, Erwin: **Melanchthon** und das Rheinland. Ein Überblick. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag . . ., Witten 1969, 107—123; S. 124—140: Greschat, Martin: Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin **Bucers**.

Jedin, Hubert — Bernd Moeller [u.] Stephan Skalweit: Probleme der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert. Hrsg. von Raymund Kottje u. Joseph Staber. — Rgb: Pustet (1970). 84 S.; kart. DM 7,50.

Hagen, Kenneth: The problem of testament in **Luther**'s *Lectures on Hebrews*. — HarvThR LXIII, 1970, 61—90.

Cameron, Richard M.: The charges of Lutheranism brought against **Jacques Lefèvre d'Etaples** ‹1520—1529›. — HarvThR LXIII, 1970, 119—149.

Rich, Arthur: **Zwingli** als sozialpolitischer Denker. — ZevEth XIII, 1969, 257—273; [s. a.:] Zwingl XIII, 1969, 67—89.

Klassen, Peter J.: Zwingli and the Zurich Anabaptists. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 197—210.

Bakhuizen van den Brink, J[an] N[icolaas]: Juan de **Valdés**, réformateur en Espagne et en Italie, **1529—1541**. 2 études. (La 1ère étude est trad. de l'hollandais par Olivier Tatio.) — Genève: Droz 1969. X, 120 p. = Études de philologie et d'histoire XI; sfr 18,—.

Jenny, Wilhelm: Johannes **Comander**. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur. (Bd I.) — Zü: Zwingli-Verl. (1969). 385 S., 1 Taf.

Anderson, Marvin W.: **Thomas Cajetan**'s scientia Christi. — ThZBas XXVI, 1970, 99—108.

May, Gerhard [Hrsg.]: Das **Marburger Religionsgespräch**. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1970). 86 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 10,80.

Honée, Eugène: Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana: Kardinal Lorenzo Campeggios Verhalten zur protestantischen Forderung des Laienkelches während des **Augsburger Reichstages 1530**. — NedArchKG L, 1970, 140—196.

Foss, Michael: The founding of the **Jesuits**. — Lo: Hamilton 1969. 307 p. = Turning points in history; sh 42/—.

García-Villoslada, Ricardo, SJ: Fuentes para la historia de Don Pedro **Guerrero**, arzobispo de Granada. — Διακονία πίστεως. Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 117—136.

8. Neuere Zeit

Ganoczy, Alexandre: La bibliothèque de l'Académie de **Calvin**. — Gen: Droz 1969. IX, 341 p. = Etudes de philologie et d'histoire XIII.

Mikat, Paul: Römische Kurie und Westfälischer Friede. — SavZ, kan. LIV, 1968, 95—135.

Buzás, Josef: Kanonische Visitationen der Diözese **Raab** aus dem **17.** Jahrhundert. Bearb. T. I—IV. — Eisenstadt: Burgenländ. Landesarchiv 1966—1969. 276 S., 347 S., 292 S., 466 S. = Burgenländische Forschungen LII—LV; kart. ÖSch 140, 180, 156, 275.

Ten Boom, H.: De vestiging van de **Gereformeerde Kerk** in het land van Maas en Waal en de aangrenzende dorpen van het Rijk van Nijmegen in het begin van de 17e eeuw. Een mislukte reformatie. — NedArchKG L, 1970, 197—229.

Rolston III, Holmes: Responsible man in reformed theology: Calvin versus the **Westminster Confession**. — ScJTheol XXIII, 1970, 129—156.

Zilverberg, S.B.J.: **Lancelot** van Brederode en zijn geschrift *Van de Apostatie dat is van den Afval der Christenen* ‹1659›. — NedArchKG L, 1970, 230—243.

Falkner, Andreas: Geschichte der **Theologischen Fakultät** der Universität **Innsbruck, 1740—1773**. Aus dem Inst. f. Kirchengesch. d. Theol. Fak. d. Univ. Innsbruck. — Innsb: Österr. Kommissionsbuchh. in Komm. 1969. 1 Taf., 264 S. = Forschungen zur Innsbrucker Universitätsgeschichte IV = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck XXXIV; kart. ÖSch 360,—.

Bolton, Charles A.: Church reform in 18th century Italy. ‹The synod of Pistoia, 1786›. — The Hague: Nijhoff 1969. XI, 162 p. = Archives internationales d'histoire des idées XXIX; hfl 24,30.

Duchhardt, Heinz: **Philipp Karl** von **Eltz**. Kurfürst von Mainz, Erzkanzler des Reiches. ‹1732—1743›. Studien zur kurmainz. Reichs- u. Innenpolitik. — Mz: Ges. f. Mittelrhein. Kirchengeschichte; (Vertrieb: [Trier:] Bistumsarchiv) 1969. XXIV, 274 S. = Quellen u. Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte X; kart. DM 40,— [Diss., Mainz]

Wagner, Hans: Die **Aufklärung** im **Erzstift Salzburg**. — Sa, Mchn: Pustet 1968. 23 S. = Salzburger Universitätsreden XXVI.

Naselli, Carmelo Amedeo, CP: La soppressione napoleonica delle corporazione religiose. Il caso dei **Passionisti** in Italia **‹1808—1814›**. — R: Libr. Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1970. XLIV, 495 p. = AnalGreg CLXIX = Ser. fac. hist. ecclesiasticae: sectio B, n. XXVII; Lire 6000.

Da Campagnola, Stanislao, OFMCap: La **predicazione** in Italia durante le soppressione religiose napoleoniche ‹1809—1814›. — CollFrance XXXIX, 1969, 304—361.

Simons, Thomas W.: Vienna's first catholic political movement: The **Güntherians**, 1848—1857. — CathHistR LV, 1969/1970, 173—194. 377—393. 610—626.

Tierney, Mark, OSB: Correspondence concerning the disestablishment of the Church of **Ireland 1862—1869**. — Collectanea Hibernica XII, Shannon 1969, 102—191.

Simon, Gerhard: Konstantin Petrovič **Pobedonoscev** und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod **1880** bis **1905**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 280 S. = Kirche im Osten VII; brosch. DM 34,— [Diss., Hamburg]

Ortmann, Ernst-Albert: Motive evangelischer Publizistik. Programme der Gründerzeit als Frage an die Theologie. — Witten: Luther-Verl. 1969. 172 S.; kart. DM 18,—.

Capéran, Louis: Les catholiques français de 1900 devant la **politique de laïcité**. — BullLittEccl LXXI, 1970, 28—42.

Bellini, Pierluigi: Il movimento cattolico a **Firenze ‹1900—1919›**. — R: Ed. Cinque Lune 1969. XXX, 509 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXVI; Lire 3800.

9. Neueste Zeit

Hruby, Kurt: Katholizismus und **Judentum**. Zu einem Buch von H. Greive: Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918—1935. — Jud XXVI, 1970, 12—37.

Heckscher, Kurt: **Bersenbrücker** Volkskunde. Eine Bestandsaufnahme aus den Jahren 1927—30. Bd I: Volkstümliches Glauben und Wissen, Sitte u. Brauch, rechtliche Volkskunde. Hrsg. von Bernhard Nonte. — Osn: (Verein f. Geschichte u. Landeskunde von Osnabrück) 1969. XXVI, 389 S., 1 Kt. = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen XI; kart. DM 37,50.

Junker, Detlef: Die deutsche **Zentrumspartei** und Hitler 1932/33. — Stu: Klett 1969. 247 S. = Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik IV; Lw. DM 38,—.

Conzemius, Viktor: Eglises chrétiennes et totalitarisme national socialiste. Un bilan historigraphique. — Louv: Publications Univ.; Bibliothèque de la Revue d'hist. eccl. 1969. 161 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLVIII; FB 150,—.

Kirchliche Akten über die **Reichskonkordatsverhandlungen** 1933. Bearb. von Ludwig Volk. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XXXIII, 386 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern A, 11; Lw. DM 48,—.

Steinberg, Hans-Josef: **Widerstand** und Verfolgung in **Essen 1933 bis 1945.** — Hann: Verlag für Literatur u. Zeitgeschehen (1969). 422 S. = Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung. B. Hist.-polit. Schriften.

Baier, Helmut, [u.] Ernst Henn: Chronologie des bayerischen **Kirchenkampfes** 1933—1945. — Nbg: Verein f. Bayer. Kirchengeschichte 1969. XIV, 284 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLVII; kart. DM 24,—.

Cornu, Daniel: Karl **Barth** und die Politik (Karl Barth et la politique, dt.) Widerspruch und Freiheit. — Wupp: Aussaat-Verl. (1969). 168 S.

Gille, Hans-Werner: Katholiken gegen Rom. — Mchn, Wien: Olzog Verl. (1969). 318 S.; Lw. DM 20,—.

VI. Christliche Philosophie

Enslin, Horst: Der ontologische Gottesbeweis bei **Anselm** von **Canterbury** und bei Karl **Barth**. — NZSystThRelph XI, 1969, 154—177.

Bernath, Klaus: Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des **Thomas** von **Aquin.** — Bonn: Bouvier 1969. 246 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik LVII; kart. DM 33,— [Diss., München]

Dümpelmann, Leo: Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin. — Frb/B, Mchn: Alber (1969). 159 S. = Symposion XXX; brosch. DM 22,— [Diss., München]

Bernardus de Trilia: Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae. Ad fidem codicum edidit Pius Künzle, OP. — Bernae: Francke 1969. VIII, 94*, 420 p. = Corpus philosophorum medii aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta I; Lw. DM 72.

Effler, Roy, OFM: Is **Scotus'** proof for the existence of God an essentialist proof? — Scotus speaks today, 1266—1966. Seventh centenary symposium..., Southfield, Mich. 1968, 113—132; p. 134—138: Wolter, Allan, OFM: Discussion; p. 227—262: Ross, James F.: An application of a scotistic principle; p. 264—268: Bridges, Geoffrey, OFM: Discussion.

Brechtken, Josef: **Kierkegaard, Newman.** Wahrheit und Existenzmitteilung. — Meisenheim a. Glan: Hain 1970. 234 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LXVI; kart. DM 29,— [Diss., Bochum]

Fabro, Cornelio: Neuscholastik und Neuthomismus in Italien. — Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink..., Frb/B (1969), 181—202.

Schinzer, Reinhard: Das religiöse Apriori in Rudolf **Ottos** Werk. — NZSystThRelph XI, 1969, 189—207.

Barthélemy-Madaule, Madeleine: **Bergson** und **Teilhard** de **Chardin** (Bergson et Teilhard de Chardin, dt.) Die Anfänge einer neuen Welterkenntnis. — Olten, Frb/B: Walter (1970). 784 S.

Flamand, Jacques: L'idée de médiation chez Maurice **Blondel.** — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1969. VIII, 595 p. = Philosophes contemporains XV; BF 890,—.

Colomer, Eusebio, SJ: El problema de Dios en **Teilhard** de **Chardin.** — Revista portuguesa de filosofia XXVI, 1970, 51—91.

Pelegri Valls, Juan: El problema de Dios en el filosofar de Martin **Heidegger.** Lección inaugural del curso académico 1969—1970. — Barc: Facultad de Teol. de Barcelona 1969. 86 p.

Nigro, Carmelo: Riflessioni sul concetto di verità in un libro di Hans Urs von **Balthasar.** — Div XIV, 1970, 135—170.

McCool, Gerald A., SJ: The new world of christian philosophy. — Science et esprit (autr.: ScEccl) XXII, 1969, 77—98.

Fabro, Cornelio, CSS: Platonismo, neoplatonismo e tomismo in convergenze e divergenze. — Aquinas XII, 1969, 217—242.

Kremer, Klaus: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der Dinge in Gott. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 125 S.; kart. DM 22,—.

Ricœr, Paul: Le conflit des interprétations. Essais d'**herméneutique.** — P: Ed. du Seuil (1969). 505 p. = L'ordre philosophique; F 36,—.

Heinrichs, Johannes, SJ: Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik". — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 161—191.

Fothergill, P. G.: **Evolution** und christlicher Glaube (Evolutions and christians, dt.) — Wü: Echter; Zü: NZN (1969). 451 S.; Lw. DM 48,—.

MacIntyre, Alasdair Chalmers: The religious significance of **atheism.** — Lo: Columbia Univ. Pr. 1969. 98 p. = Bampton lectures in America; sh 43/—.

Ferraro, Joseph W.: Marxism and thomism: Some reflections on the basis for a dialogue. — International philosophical quarterly X, 1970, 75—101.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Hünermann, P(eter): Ort und Wesen theologischen Denkens. — ZkTh XCII, 1970, 133—145.

Philips, Gérard: A propos du pluralisme en théologie. — EphThLov XLVI, 1970, 149—169.

Touilleux, Paul: Kritische Theologie. Ein Entwurf. — ThQu CXLIX, 1969, 235—258.

Kerényi, Karl: Le **langage** de la théologie et la théologie de la langue. — L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque..., Rome, 5—11 janvier 1969, (P 1969), 23—32; p. 75—80: Giorgi, Rubina: Le langage théologique comme différence; p. 81—100: McKinnon, Donald M.: Le problème du «système de projection» approprié aux affirmations théologiques chrétiennes; p. 101—105: Tonini, Valerio: Quelques indications concernant la crise du langage théologique; p. 107—120: Buren, Paul M. van: Qu'est-ce que l'analyse du langage théologique.

Dewart, Leslie: The foundations of **belief.** — Lo: Burns & Oates 1969. 526 p.; sh 70,—.

Guérard des Lauriers, Michel L., OP: Le droit de croire librement et la grâce d'être libre en croyant. — Div XIV, 1970, 235—303.

Otto, Gert: Vernunft. Aspekte zeitgemäßen Glaubens. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 171 S. = Themen der Theologie V; kart. DM 12,80.

Schillebeeckx, E.: Het 'rechte geloof', zijn onzekerheden en zijn criteria. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 125—149; p. 149—150: Summary: 'Orthodox faith': its uncertainties and its criteria.

Caviglia, G.: Istantaneità e miracolo. — Sales XXXI, 1969, 191—233.

Peters, Albrecht: Die Aufgabe der dogmatischen Theologie. — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 80—101.

Ott, Heinrich: Wirklichkeit des Glaubens. Bd II: Der persönliche **Gott.** — Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 386 S.; Lw. DM 42,—.

Buri, Fritz: Der Pantokrator. Ontologie und Eschatologie als Grundlage der Lehre von Gott. — Hbg-Bergstedt: Reich 1969. 157 S. = Theologische Forschung XLVII; kart. DM 16,—.

Schmitz-Moormann, Karl: Die **Erbsünde.** Überholte Vorstellung — bleibender Glaube. — Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1969). 269 S.; Lw. DM 22,—. [Diss., Bochum]

Rahner, Karl: Dogmatische Bemerkungen zur **Jungfrauengeburt.** — Zum Thema Jungfrauengeburt, Stu (1970), 122—158.

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

Malmberg, Felix, SJ: Naar een wezenlijk-provisorische ecclesiologie? — Bijdr XXXI, 1970, 33—51; p. 51—52: Summary: Towards an essentially provisional ecclesiology?

Pastor, Félix-Alejandro, SJ: Teología del ministerio eclesial. — EstEcl XLV, 1970, 53—90.

Fagiolo, Vincenzo: Il synodus espicoporum: origine, natura, struttura, compiti. — La collegialità episcopale per il futuro della chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del sinodo dei vescovi..., Firenze (1969), 3—43; p. 44—61: Congar, Yves-M.-J.: Sinodo, primato e collegialità episcopale; p. 62—78: Antón, Angel: Sinodo e collegialità extraconciliare dei vescovi.

Nicolau, Miguel, SJ: Teología del signo sacramental. — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1969. 453 p. = Historia salutis = Biblioteca de autores cristianos CCXCIV; pes 190,—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Duchrow, Ulrich: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. — Stu: Klett Verl. (1970). XIV, 647 S. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft XXV; Lw. DM 38,50 [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Gryson, Roger: Les origines du **célibat** ecclésiastique du premier au septième siècle. — Gembloux: Duculot (1970). XI, 228 p. = Recherches et synthèses. Section historique II; FB 300,—.

Karpp, Heinrich: Die **Buße.** Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens. Hrsg. u. übersetzt. — Zü: EVZ-Verl. (1969). XXXIX, 351 S. = Traditio christiana I; Lw. DM 49,—.

Frank, Suso K.: »Geboren aus der Jungfrau Maria«. Das Zeugnis der Alten Kirche. — Zum Thema Jungfrauengeburt, Stu (1970), 91—120.

Chênevert, Jacques, SJ: L'Église dans le commentaire d'**Origène** sur le Cantique des Cantiques. — Brux, P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Ed. Bellarmin 1969. 347 p. = Studia XXIV; FB 480,—.

Bailleux, E.: Le personnalisme trinitaire des Pères grecs. — MélScRel XXVII, 1970, 3—25.

Congar, Yves, OP: Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine? — Ecclesia a Spirito Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard Philips, Gembloux (1970), 41—63.

Loring, William D.: Altar and throne: A study of eucharistic theology and the vision of God in saint **Thomas Aquinas.** — Anglican theological review LII, 1970, 91—102.

Schneider, Richard: The functional christology of Meister **Eckhart.** — RechThAncMéd XXXV, 1968, 291—322.

Vooght, Paul de: Les controverses sur les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de **Constance.** — Revue théologique de Louvain I, 1970, 45—75.

Forde, Gerhard O.: The law-gospel debate. — Minneapolis: Augsburg 1969. XV, 248 p.; $ 5,95.

Küng, Hans: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in **Hegels** theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 704 S. = Ökumenische Forschungen II, 1; Lw. DM 52,—.

Beisser, Friedrich: **Schleiermachers** Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 265 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXII; kart. DM 32,—. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

De doctrina Concilii **Vaticani Primi**. Studia selecta annis 1948—1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato concilio. — (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1969. 583 p. 4°.

Pailin, David A.: The way to faith. An examination of **Newman**'s Grammar of Assent as a response to the search for certainty in faith. — Lo: Epworth Pr. (1969). VI, 280 p.; sh 50/—.

Schmitz, Joseph: Die **Fundamentaltheologie** im **20.** Jahrhundert. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert... Bd II, Frb/Bas/Wien (1969), 197—245.

Schinzer, Reinhard: Wert und Sein in Rudolf **Ottos** Gotteslehre. — KerDogm XVI, 1970, 1—31.

Ehrlich, Rudolf.: Some observations on the "New theology" and on Dietrich **Bonhoeffer** and his ecclesiology. — ScJTh XXII, 1969, 30—59.

Guilmot, Paul, SJ: Fin d'une église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours. — P: Ed. du Cerf 1969. 363 p. = Histoire des doctrines ecclésiologiques; F 30,—.

Kothgasser, Alois M.: Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Sales XXXI, 1969, 379—460.

Holböck, Ferdinand: Credimus. Kommentar zum Credo **Pauls VI.** — Sa, Mchn: Pustet (1969). 228 S.; kart. DM 25,50.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Coste, René: Théologie de la liberté religieuse. Liberté de conscience, liberté de religion. — Gembloux: Duculot (1969). XXVIII, 514 p. = Recherches et synthèses. Section de morale; FB 590,—.

Beyerhaus, Peter: Zur Theologie der Religionen im Protestantismus. — KerDogm XV, 1969, 87—104.

Bühlmann, Walbert: Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 453—478.

Agus, Jacob: Israel and the Jewish-Christian dialogue. — Journal of ecumenical studies VI, 1969, 18—36; p. 329—347: Berkhof, Hendrik: Israel as a theological problem in the Christian church; p. 348—353: Petuchowski, Jakob J.: A Jewish response to "Israel as a theological problem in the Christian church".

Linde, H. van der, SJ: De toekomst van de oecumenische beweging van **Uppsala** 1968 uit gezien. Een verslag en enkele overwegingen. — Bijdr XXX, 1969, 118—139. 298—312.

Witte, Jan L., SJ: Fourth Assembly of the World Council of Churches ‹Uppsala, 4—19 July, 1968›. — Greg L, 1969, 63—89. 291—338; p. 89—91. 339—341: Résumé: La quatrième assemblée du Conseil œcuménique des Eglises.

Klooster, Fred H.: Uppsala on "The Holy Spirit and the catholicity of the church". — Calvin theological journal IV, 1969, 51—98.

Schlink, Edmund: The Holy Spirit and the catholicity of the church. A report on section I of the Uppsala assembly. — EcumRev XXI, 1969, 98—115.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Kirche für die Welt. Grundfragen der Ekklesiologie im ökumen. Dialog. (Vortr.) — Stu: Steinkopf (1970). 62 S. = Dimensionen des Glaubens IX; kart. DM 4,—.

Ullmann, Wolfgang: Das **filioque** als Problem ökumenischer Theologie. — KerDogm XVI, 1970, 58—76.

Maron, Gottfried: Kirche und **Rechtfertigung**. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 288 S. = Kirche und Konfession XV; kart. DM 30,—.

Schwintek, Martin: Die Kirche der Sünder. Eine kontrovers-theolog. Untersuchung zum Verhältnis von **Kirche** und **Sünde**. — B: Evang. Verlagsanstalt (1969). 151 S. = Theologische Arbeiten XXVIII; kart. DM-Ost 10,80. [Diss., Halle-Wittenberg]

Docx, Herman: **Intercommunie**. Van Lund tot Uppsala. — Antw: Patmos; Roerm: Romen & Zonen 1969. 280 blz.; hfl 19,50.

Bobrinskoy, Boris - Jean-Jacques Heitz - Paul Lebeau, SJ: Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent. Eucharistie, Eglise, unité. Préface par Georges Lefebvre, OSB. — (Tours:) Mame (1969). 234 p.; F 18,—.

Böckle, Franz: Interkommunion. — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 309—320.

Gherardini, Brunero: Il problema dell'intercomunione. — Div XIV, 1970, 45—57.

Marranzini, Alfredo, SJ: Il problema dell'intercomunione oggi. — CivCatt CXX, 4, 1969, 228—240; ~ p. 430—442: La chiesa cattolica e l'intercomunione.

Vajta, Vilmos: Interkommunion — mit Rom? — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 106 S.; kart. DM 9,—.

Vajta, Vilmos: "Intercommunion" a terminological problem. — EcumRev XXII, 1970, 125—132; p. 133—145: Thunberg, Lars: Experimental communion fellowship.

Witte, Jan L., SJ: The basis of intercommunion. — Greg LI, 1970, 87—109; p. 109—111: Résumé: Le fondement théologique de l'intercommunion.

VIII. Moraltheologie

Christophe, Paul: **Cassien** et **Césaire**, prédicateurs de la morale monastique. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1969). XI, 84 p. = Recherches et synthèses. Section de morale; FB 140,—.

Thonnard, François-Joseph, AA: La morale conjugale selon saint **Augustin**. — RevEtAug XV, 1969, 113—131.

Chenu, M(arie) - D(ominique), OP: L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale. — Montr: Inst. d'Études Médiévales; P: Vrin 1969. 80 p. = Conférence Albert-le-Grand 1968; Can $ 2,—.

Hamain, L.: Morale chrétienne et réalités terrestres. Une réponse de saint **Thomas** d'**Aquin**: La «béatitude imparfaite». — RechThAncMéd XXXV, 1968, 134—176. 260—290.

Theiner, Johann: Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. — Rgb: Pustet 1970. 456 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XVII; kart. DM 52,— [Diss., Mainz]

Rotter, H(ans), SJ: Die Prinzipien der Moral. — ZkTh XCII, 1970, 167—182.

Fuchs, Joseph, SJ: Gibt es eine spezifisch christliche Moral? — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 99—112.

Dondeyne, A.: Waarheen met de christelijke moraal? — Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard Philips, Gembloux (1970), 503—520.

Utz, Arthur-Fridolin: **Ethik**. Unter Mitw. von Brigitta Gräfin von Galen. — Hdlbg: Kerle Verl.; Löwen: Nauwelaerts (1970). 164 S. = Sammlung Politeia XXIII; kart. DM 19,80.

Raalten, Frans van: Versuch zu einer neuen Grundlage der Ethik. — NZSystThRelph XI, 1969, 245—268.

Mehl, Roger: Ethique catholique et éthique protestante. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1970). 111 p. = Cahiers théologiques LXI.

Dumon, W.: Christelijke zin van menselijke ethiek. — CollBrugGand XVI, 1970, 18—36.

Aubert, Jean-Marie: Hiérarchie de valeurs et histoire. — RScRel XLIV, 1970, 5—22.

Häring, Bernhard, CSSR: Ökumenische Ethik im Lichte der «sola-fides» Lehre. — Studia moralia VI, 1968, 59—76.

Cutler, Donald R.: Updating life and death. Essays in ethics and medicine. — Boston: Bruce Pr. 1969. XII, 286 p.

Kuchler, Walter: **Sportethos**. Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen. — Mchn: Barth 1969. XII, 297 S. = Wissenschaftliche Schriftenreihe des deutschen Sportbundes VII.

Ruff, Wilfried, SJ: Individualität und Personalität im embryonalen Werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der **Geistbeseelung**. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 24—59.

Colin, Micheline: Les conditions nouvelles de la **vie sexuelle**. — Lumière et Vie, T. XIX = N° XCVII, 1970, 9—24; p. 25—32: Cuny, Paul: Aspects socio-culturels de la sexualité; p. 33—56: Nodet, Charles-Henri: La sexualité en mutation et la psychanalyse; p. 57—71: Maldiney, Henri: Erotisme et création artistique; p. 72—88: Chirpaz, François: Sexualité, morale et pratique: approche philosophique; p. 89—108: Duquoc, Christian: Réflexion théologique sur la sexualité.

Callahan, Daniel [Ed.:] The catholic case for **contraception**. — Lo: Arlington Books 1969. XVI, 240 p.; sh 50/—.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Neue Ansätze der katholischen Soziallehre. Festschrift für Franz **Müller**. Hrsg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. — Köln: Bachem (1970). 163 S.; kart. DM 16,80.

Bosse, Hans: **Marx**, **Weber**, **Troeltsch**. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik. — (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 154 S. = Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen III; kart. DM 12,50.

Winter, Gibson: Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft (Elements for a social ethic. Scientific and ethical perspectives on social process, dt.) — (Mchn:) Kaiser-Verl.; (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 302 S. = Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen III; kart. DM 24,—.

Sociology, theology and conflict. Ed. by D. E. H. Whiteley and R. Martin. — Oxford: Blackwell 1969. VII, 167 p.; sh 35/—.

Recht und Institution. Folge II. Arbeitsberichte und Referate aus der Institutionenkommission der Evang. Studiengemeinschaft. Hrsg. von Hans Dombois. — Stu: Klett (1969). 139 S. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft XXIV; kart. DM 22,—.

Kirche und **Sexualstrafrecht**. Stellungnahmen des Öffentlichkeitsausschusses d. Evang. Kirche im Rheinland. Mit e. Vorwort von Horst Ehmke. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 100 S. = Kirche und Gesellschaft XXXVII; kart. DM 5,80.

Hennis, Wilhelm: **Demokratisierung**. Zur Problematik eines Begriffs. — Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag (1970). 39 S.; kart. DM 4,—.

Friedrich, Carl J.: **Politik** als Prozeß der Gemeinschaftsbildung. Eine empirische Theorie (Man and his government. An empirical theory of politics, dt.) — Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. (1970). 550 S.

Ott, Gabriel M.: Frühe politische Ordnungsmodelle. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 255 S.; Lw. DM 28,—.

García Carraso, Joaquín, FSC: La política docente: Estudio a la luz del Vaticano II. — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1969. XX, 416 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXXIX; pes 165,—.

Bukow, Wolf-Dietrich: Das Elend der sozialistischen Opposition in der Kirche. Celler Konferenz. Theologie als Gesellschaftstheorie? — Mchn: Kaiser (1969). 122 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLXII; kart. DM 8,80.

Oelinger, Josef: Die neue Linke und der SDS. Die politische Theorie der revolutionären Opposition. — Köln: Bachem (1969). 220 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 14,80.

Langner, Albrecht: **Nationalismus** in der Bundesrepublik. Gegenwartsaspekte der Demokratie. — Köln: Bachem (1969). 202 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 14,80.

Beckers, Gerhard: Religiöse Faktoren in der Entwicklung der südafrikanischen **Rassenfrage**. Ein Beitrag zur Rolle des **Kalvinismus** in kolonialen Situationen. — Mchn: Fink 1969. 169 S. = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät VII; kart. DM 28,— [Diss., München]

Rendtorff, Trutz, [u.] Karl Gerhard Steck: Protestantismus und Revolution. — Mchn: Kaiser (1969). 62 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLXI; geh. DM 5,40.

Elias, Norbert: Was ist Soziologie? — (Mchn:) Juventa (1970). 207 S. = Grundfragen der Soziologie I; Lw. DM 13,30.

Clemenz, Manfred: Soziologische Reflexion und sozialwissenschaftliche Methode. — (Ffm:) Suhrkamp (1970). 291 S.; kart. DM 16,—.

Hartmann, Heinz: Empirische Sozialforschung. Probleme und Entwicklungen. — (Mchn:) Juventa (1970). 240 S. = Grundfragen der Soziologie II; Lw. DM 13,30.

Die Massenmedien und ihre Folgen. Kommunikationssoziologische Studien. Hrsg. A. Silvermann. — Mchn, Bas: Reinhardt 1970. 157 S. = Neue Beiträge zur Film- und Fernsehforschung XIII.

Müller, Peter: Die soziale Gruppe im Prozeß der Massenkommunikation. — Stu: Enke 1970. 261 S.; kart. DM 34,—.

X. Kirchenrecht

Schmitz, Heribert: Appellatio extraiudicalis. Entwicklungslinien einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung im Zeitalter der klassischen Kanonistik. **‹1140—1348›**. — Mchn: Hueber 1970. XX, 161 S. = Münchener theologische Studien III, 29; brosch. DM 20,— [Habil.-Schrift, München]

Galea, Ferdinandus, OFM: De personalitate poenae in doctrina Didaci **Covaruviae**. — Apol XLII, 1969, 55—96.

Plöchl, Willibald M.: Das neue **österreichische Orthodoxengesetz**. — OeAKR XX, 1969, 108—131; S. 131—150: Anhang: Erläuternde Bemerkungen ‹Motivenbericht›.

Ellul, Jacques: The theological foundation of law. — NY: Seabury 1969. 140 p.; $ 1,95.

Bucci, Vincent: Chiesa e stato. **Church-state** relations in **Italy** within the contemporary constitutional framework. With a foreword by Herbert J. Spiro. — Hague: Nijhoff 1969. XIV, 132 p., 5 ill.; hfl 19,80.

Echeverria, Lamberto de: Droit canonique, pastorale et organisation ecclésiastique. — Année canonique XIII, 1969, 79—91.

Lombardía, Pedro: Die Grundrechte der Gläubigen. — Concilium V, 1969, 608—611; S. 611—616: Primetshofer, Bruno: Der Grundsatz des Versammlungsrechts im kanonischen Recht.

Neumann, Johannes: Vom »Gesetz« zur Ordnung in der Freiheit des Glaubens. — Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters, Rgb (1969), 39—62.

Braun, Gustav: Der ostvertriebene deutsche Klerus in kirchenrechtlicher Sicht. — Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert, Köln/Wien 1969, 571—584.

Lombardía, Pedro: Una legge fondamentale per la chiesa. — La collegialità episcopale per il futuro della chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del sinodo dei vescovi..., Firenze (1969), 81—96; p. 97—111: Herranz, Julian: Autorità, libertà e legge nella comunità ecclesiale; p. 112—127: Setién, José M.: Persona umana e tutela dei suoi diritti nell' ordinamiento canonico; p. 128—137: Huizing, Petrus: La revisione dell'ordinamento disciplinare canonico; p. 138—148: Salerno, Francesco: Canonizzazione del principio di sussidiarietà; p. 149—160: Lefebvre, Charles: L'importanza della giurisprudenza nella difesa dei diritti soggettivi; p. 161—177: Del Portillo, Alvaro: Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali.

Lajolo, Giovanni: Funzione ecclesiale delle rappresentanze pontificie. — ScuCatt XCVII, 1969, 205—231.

Gordon, Ignatius, SJ: Normae speciales Supremi tribunalis Signaturae Apostolicae. Editio, aucta introductione, fontibus et notis. — PerMorCanLit LIX, 1970, 75—165.

Prieto Prieto, Alfonso: Estatuto jurídico del **laicado**. — Dinámico jurídica postconciliar. Trabajos de la XI semana de derecho canónico, Salamanca 1969, 49—88.

Lesage, Germain, OMI: La formation religeuse. — Studia canonica III, 1969, 77—105.

Häring, Bernhard: Internal forum solutions to insoluble marriage cases. — Jurist XXX, 1970, 21—30; p. 31—44: Kosnik, Anthony: The pastoral care of those involved in canonically invalid marriages; p. 45—74: Farley, Leo C. and Warren T. Reich: Toward "An immediate internal forum solution" for deserving couples in canonically insoluble marriage cases.

Strigl, Richard A.: Aktuelle Fragen der kirchlichen **Vermögensverwaltung** im pfarrlichen Bereich. — AkKR CXXXVIII, 1969, 17—62.

Močnik, Vinko: Theoriae de conatu delicti atque CIC. — EphCan XXIV, 1968, 346—363.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Müller, Josef: Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan **Rautenstrauchs** „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schule". — Wien: Herder (1969). 165 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXIV; kart. DM 13,50 [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Vergote, Antoine: **Religionspsychologie** (Psychologie religieuse, dt.) (In Zusammenarbeit mit dem Verf. aus dem Franz. übers. u. ergänzt von Johannes Rütsche.) — Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1970). 401 S.

Meer, Haye van der, SJ: **Priestertum** der **Frau**. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 213 S. = Quaestiones disputatae XLII; kart. DM 24,80 [Diss., Innsbruck]

Klostermann, Ferdinand: Priester für morgen. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1970). 608 S.; Lw. DM 68,—.

Existenzprobleme des Priesters. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 197 S. = Münchener Akademie-Schriften L; kart. DM 9,80. — [enth.:] S. 13—52: Denzler, Georg: Priesterehe und Priesterzölibat in historischer Sicht; S. 53—71: Hürter, Otto: Der Zölibat des Weltpriesters im Aspekt der Sozialpsychologie; S. 73—95: Leuenberger, Robert: Legitimität und Problematik der evangelischen Pfarrfamilie; S. 97—120: Greinacher: Norbert: «Solidarisierung der Priester — mit wem?» Thesen zur Situation des Klerus in der Bundesrepublik Deutschland; S. 121—175: Lehmann, Karl: Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums; S. 177—197: Münster, Clemens: Bericht von draußen.

Fischer, Henry: Charismen und Dienste in der Gemeinde. — TrThZ LXXIX, 1970, 101—122.

Ritter, Raimund: Der Strukturwandel im ländlichen Raum und seine Konsequenzen für die Seelsorge. — Diakonia. Der Seelsorger I, 1970, 109—117.

Exeler, Adolf — Dieter Emeis: Reflektierter Glaube. Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen **Erwachsenenbildung**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 319 S.; kart. DM 24,—.

Cottin, Augustin — Serge Bonnet: La **communion solennelle**. Folklore païen ou fête chrétienne. — (P:) Le Centurion / Sciences Humaines (1969). 289 p. = Etudes de sociologie; F 15,60.

Meinecke, Ursula: Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher. Der evang. Religionsunterricht der Gegenwart, untersucht am Religionsbuch der Volksschule 1945—1967. — Hannover [u.a.:] Schroedel Verl. (1969). 288 S. = Empirische Forschungen zu aktuellen pädagogischen Fragen und Aufgaben; Lw. DM 24,—.

Koziol, Klaus: Katechumenat heute. Der Katechumenat bei C.A.G. von **Zezchwitz** und in der Gegenwart. — B: Evang. Verlagsanstalt (1968). 139 S. = Theologische Arbeiten XXVII; kart. DM-Ost 10,50 [Diss., Greifswald]

Kittel, Helmuth: Evangelische Religionspädagogik. — B: de Gruyter 1970. XXVII, 489 S. = de Gruyter Lehrbuch; Lw. DM 32,—.

Schultze, Herbert: Religion im Unterricht. Analyse und Kritik der Pläne für den Religionsunterricht in der heutigen Schule. — Weinheim, B, Bas: Beltz (1970). 131 S. = Beltz Bibliothek X; kart. DM 6,80.

Martin, Gerhard: Prolegomena für eine neue Praxis des Religionsunterrichts. — KatBl XCV, 1970, 163—178.

Arens, Werner: Zur Notwendigkeit der **Erwachsenenkatechese**. Bestandsaufnahme u. Versuch einer Wegweisung. — Mstr: Dt. Institut f. Wiss. Pädagogik (1969). 33 S. = Münsterische Beiträge zu pädagogischen Zeitfragen XX; kart. DM 4,—.

Theis, Margaretha: Le principe dialogal au cœur d'une catéchèse des adolescents. La rencontre d'un Dieu qui parle. — Lumen Vitae XXV, 1970, 47—66.

Nipkow, Karl Ernst: Welche «Themen» und «Stoffe» sollen außer der Heiligen Schrift in den Katechesen verwendet werden? — Concilium VI, 1970, 166—173; S. 173—180: Le Du, Jean: Sprachprobleme der Katechese; S. 180—184: Brusselmans, Christiane: Katechese für unsere Zeit und Hinführung der Kinder zur Liturgie; S. 184—188: Wevitavidanelage, Sylvester: Impulse für die Katechese in den Missionen.

Bellinger, Gerhard: Bibelwissenschaft und »Schul-Bibel«. Die aus der neueren Exegese sich ergebenden Konsequenzen für ein künftiges biblisches Unterrichtswerk. — KatBl XCV, 1970, 193—205.

Dreher, Bruno: Zeuge des verborgenen Gottes. Katechese zum **Johannes**-Evangelium für die **gymnasiale Oberstufe**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 267 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XVIII; kart. DM 32,—.

XII. Liturgik

Hambye, E. R., SJ: An antiphon of the East Syrian liturgy and some patristic sources. — Studia patristica. Vol. X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 345—350; p. 351—354: Hamman, A., OFM: Quelle est l'origine de l'agape?; p. 355—359: Hockey, F.: *Cantica graduum*. The gradual psalms in patristic tradition; p. 360—365: Holland, D. L.: The baptismal interrogation concerning the Holy Spirit in Hippolytus' *Apostolic Tradition*; p. 366—373: Lebeau, P., SJ: La signification ecclésiologique de la coupe eucharistique d'après les Pères.

Betz, Johannes: Die Eucharistie in der **Didache**. — ALW XI, 1969, 10—39.

Dijk, S. J. G. van: Ursprung und Inhalt der **franziskanischen** Liturgie des **13.** Jahrhunderts. — FranzStud LI, 1969, 86—116. 192—217.

Laurentin, André et Michel Dujarier: **Catéchuménat**. Données de l'histoire et perspectives nouvelles. — (P:) Ed. du Centurion (1969). 437 p. = Vivante liturgie LXXXIII = Publications de l'Abbaye de Saint-André; F 25,—.

Falsini, Rinaldo: La riforma liturgica dal Vaticano II al Sinodo. — La collegialità episcopale per il futuro della chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del sinodo dei vescovi..., Firenze (1969), 501—513; p. 514—534: Bugnini, Annibale: Genesi e sviluppo del nuovo «ordo missae»; p. 535—551: Nocent, Adrien: Innovazioni e problemi nel nuovo «ordo missae»; p. 552—563: Braga, Carlo: Il riordinamento dell'ufficio divino; p. 564—580: Pasqualetti, Gottardo: I rinnovati riti dei sacramenti; p. 581—597: Amore, Agostino: Il nuovo calendario della Chiesa universale; p. 598—618: Neunheuser, Burkhard: Unità e molteplicità di forme liturgiche nella prospettiva postconciliare.

Puschmann, Bernhard: Zum gegenwärtigen Stand der liturgischen Erneuerung. — LebZeugn H. 1., 1970, 29—51.

Möllers, Hermann: Kirche und Religion im Widerspruch. Dimensionen des Gottesdienstes von morgen. — Witten: Luther-Verl. 1970. 236 S. = Glaube und Lehre VIII; brosch. DM 18,60.

De la Cuesta, I. F., OSB: Una problemática en torno al valor del signo sacramental. — Liturgia XXIV, 1969, 7—21.

Pasteurs et éducateurs en recherche. — ParLit LII, 1970, 195—206; p. 207—214: Gantoy, Robert: Amener les enfants à la messe; p. 215—221: Plissart, Marie-Carmel: Difficultés et exigences des célébrations eucharistiques avec les enfants.

Fontaine, Gaston, CRIC: Commentarium ad ordinem lectionum missae. — EphLit LXXXIII, 1969, 436—451.

Bieritz, Karl-Heinrich: Oblatio ecclesiae. Bemerkungen zu den neuen eucharistischen Hochgebeten der römischen Liturgie. — ThLZ XCIV, 1969, Sp. 241—251.

Schlink, Edmund: Die Lehre von der **Taufe**. — Kassel: Stauda-Verl. 1969. 179 S.; kart. DM 15,— (= Sonderdruck aus Leiturgia V, 1969, 642—808); [vgl.:] Hartwell, Herbert: ScJTh XXIII, 1970, 201—230.

Houssiau, A.: La signification théologique du nouveau **rituel** des **ordinations**. — Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard Philips, Gembloux (1970), 269—280.

Cattaneo, Enrico: Introduzione alla storia della **liturgia occidentale**. II ed. completamente rinnovata. — R: Centro di Azione Liturgica (1969). 469 p. = Liturgica II; Lire 2500.

Lescrauwaet, Jos: Ökumenischer Rat der Kirchen und Liturgiereform. — Concilium V, 1969, 117—122; S. 122—127: Buchanan, Colin: Liturgische Reform im Anglikanismus.

Schubert, Walter: Die **Kollekte** im evangelisch-lutherischen Gottesdienst. Kritische Untersuchung ihrer Sprachgestalt in den evangelisch-lutherischen Agenden. — LJ XIX, 1969, 177—192.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Bibliographia internationalis spiritualitatis a Pont. Instituto spiritualitatis O.C.D. edita. I: 1968. — Mil: Ancora 1969. 300 p.

Deseille, Placide, OCSO: Les origines de la vie religieuse dans le christianisme. — Lumière et Vie, T. XIX = N° XCVI, 1970, 25—53.

Meyer, R.T.: **Palladius** and early christian spirituality. — Studia patristica. Vol. X, 1 = Texte und Untersuchungen CVII, B 1970, 379—390; p. 407—412: Oroz-Reta, J., OAR: Saint **Augustin** et saint **Fructueux**. Parallèles doctrinaux de leur Règles monastiques.

Boni, Andrea, OFM: Povertà e disponibilità dei beni economici nella vita religiosa. — Anton XLIV, 1969, 182—226.

Bethell, Denis: The lives of St. **Osyth** of **Essex** and St. **Osyth** of **Aylesbury**. — AnalBoll LXXXVIII, 1970, 75—110; p. 111—125: Appendices I—V.

Leclercq, Jean, OSB: "Ad ipsam sophiam Christum". Das monastische Zeugnis **Abaelards**. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam . . ., Lpz 1969, 179—198.

Unger, Helga: Geistlicher Herzen Baungart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus d. Augsburger Franziskanerkreis des **13.** Jahrhunderts. — Mchn: Beck 1969. X, 492 S. = Münchener Texte u. Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXIV; Lw. DM 78,— [Diss., München]

Biffi, Inos: Aspetti, implicazioni e problemi della «Contemplatio» e della «Vita contemplativa» nella «Summa theologiae» di S. **Tommaso** d'**Aquino**. — ScuCatt XCVII, 1969, 343—377. 467—498.

Wicks, Jared: Man yearning for grace. **Luther**'s early spiritual teaching. (Photomechan. Nachdr. d. Orig.-Ausg., Washington, Corpus Plubl. 1968) erw. um ein Vorw., eine dt. Zus.-fassung u. Luthers Ablasstraktat in dt. Übers.) — Wiesb: Steiner 1969. XVIII, 438 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LVI; Lw. DM 50,— [Diss., Münster]

Schmidt, Martin: Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des **Pietismus**. — Witten: Luther-Verl. 1969. 439 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus II; Lw. DM 49,—.

Lindt, Andreas: C. F. **Spittler** und W. M. L. de **Wette**. Zur Begegnung von Erweckungsfrömmigkeit und Universitätstheologie im **Basel** des **19.** Jahrhunderts. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 361—384.

Combes, André: Marie pour Sainte **Thérèse** de **Lisieux**. — Div XIV, 1970, 75—124.

Raguin, Yves: Chemins de la contemplation. Eléments de vie spirituelle. — (Brug, P:) Desclée [&] de Brouwer 1970. 168 p. = Coll. Christus. Essais XXIX; FB 226,—.

Wehr, Gerhard: Die Realität des Spirituellen. — Stu: Steinkopf (1970). 60 S. = Dimensionen des Glaubens XI; kart. DM 4,—.

Stelzer, Karl: Der nonkonforme Christ. Ermunterung zu einer neuen Frömmigkeit. — Mchn: Pfeiffer (1970). 241 S. = Pfeiffer-Bücherei LXXXIII; kart. DM 11,80.

Carter, Edward, SJ: Response in Christ: A study of the christian life. — Dayton: Pflaum 1969. XIV, 274 p.; $ 6,95.

Deseille, Pl.: Guide spirituelle. — CollCist XXXI, 1969, 271—316.

Ara, Saturnino, OFMCap: La renovación acomodada de la formación para la vida religiosa capuchina. — Laurentianum X, 1969, 142—172.

Jung, Godehard, OFM: Die Gottesbegegnung in der Mystik in der Sicht des dialogischen Personalismus. — FranzStud LII, 1970, 1—52.

Demmer, Klaus: Unverständliche Zeichen? Reflexionen über die **Ordensgelübde**. — ThGl LX, 1970, 180—203.

Sudbrack, Josef, SJ: „Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi". — GL XLII, 1969, 431—448.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Lange, Reinhold: Das **Marienbild** der frühen Jahrhunderte. — Rcklgh: Bongers (1969). 79 S. mit Abb. = Iconographia ecclesiae orientalis.

Hüppi, Adolf: Kunst und Kultur der **Grabstätten**. — Olten, Frb/Br: Walter 1968. 583 S. mit 267 Abb. u. Ktn.; Lw. DM 72,—.

Roschini, Gabriele M., OSM: Due antichissime testimonianze assunzionistiche. — Διακονία πίστεως Al Padre José Antonio de Aldama, SJ . . ., Granada 1969, 279—293.

Recio, Alejandro, OFM: El sarcófago romano paleocristiano de **Martos** ‹España›. — Anton XLIV, 1969, 93—136; 5 fig.

Buchwald, Hans: The Church of the Archangels in **Sige** near Mudania. With a contribution by Clive Foss. — Wien, Köln, Graz: Böhlau 1969. 71 S., 8 S. Abb. = Byzantina Vindobonensia IV.

Schwens, Christa: Die **Alexander**kirche in **Wildeshausen** und ihre Baugeschichte. — Oldenburg: Holzberg (1969). 136 S., S. 105—135 Abb. = Oldenburger Studien II; kart. DM 22,— [Diss., Münster]

Lapaire, Claude: Les **retables** à baldaquin **gothiques**. — Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte XXVI, 1969, 169—190.

Vrása, Josef: Deux dessins du Louvre et la peinture de manuscrits en Bohème vers 1400. — Scriptorium XXIII, 1969, 163—176; 6 pl.

Die Salzburger **Armenbibel**. Cod. a 9,12 aus der Erzabtei St. **Peter** zu Salzburg. Einf., Übertr. [u.] Übers. von Karl Forstner. — (Sa, Mchn: Pustet 1969.) 10 Bl. Abb. mit Text, S. 27—81 Beil. 4°

Mai, Hartmut: Der **evangelische Kanzelaltar**. Geschichte und Bedeutung. — Halle: Niemeyer VEB 1969. 316 S. mit 1 Kt., 44 Bl. Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft I; Lw. DM-Ost 72,— [Diss., Leipzig]

Sauermost, Heinz Jürgen: **Weltenburg**. Ein bayerisches Donaukloster. — Münster XXII, 1969, 257—268.

Grass, Hans: Kirchenbau in der Krise? Aspekte theologischer Begründung der Kunst. — Evangelische Kommentare III, 1970, 263—267; S. 268—271: Lüthi, Kurt: Die Christusgestalt in heutiger Kunst.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johannes B. Bauer, Graz, Albertstr. 8; Prof. Dr. Dr. Eugen Biser, Würzburg, Sanderring 2; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; Dr. Johannes Brosseder, München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Doz. Dr. Hubert Cancik, Pfäffingen üb. Tübingen, Schwalbenstr. 7; Prof. Dr. Dr. Heimo Dolch, Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Bruno Dreher, Wien IX, Baltzmanngasse 9; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Fink, Münster, Rudolfstr. 24; Assistent Gotthard Fuchs, Münster, Wilhelmstr. 71; Prof. Dr. Johann Gamberoni, Brixen, Mühlgasse 8; Prof. Dr. Johannes Gründel, München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Doz. Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Bachgasse 13; Prof. Dr. Richard Hauser, Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Dr. Eduard Hegel, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 29; Doz. Dr. Horst Jürgen Helle, Henstedt-Rhen, Am Heidberg 22 b; Prof. Dr. Klaudius Jüssen, Freiburg i. Br., Erbprinzenstr. 15; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Regensburg, Am Ölberg 6; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Str. 14; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger-Str. 139; Dr. Dr. Paul Krüger, Haus Kannen, Amelsbüren b. Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Bonifaz Luykx O. Praem., Monastère de l'Assomption, B.P. 241 — Lovanium, Kinshasa (Congo); Dr. Cornelius Mayer OSA (P. Petrus), 159, rue de Javel, Paris XV; Doz. Dr. Heinrich Missalla, Bochum-Querenburg, Girondelle 71; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Dr. Annemarie Ohler, Hochdorf b. Freiburg i. Br., Ringstr. 2a; Prof. Dr. Ludwig Ott, Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. J.P.M. van der Ploeg OP, Nijmegen, Albertinum; Dr. Fridolin Rauscher WV, Herzogenburg (N.-Ö.), Walpersdorf; Prof. Dr. Dr. Hans-Martin Schenke, Berlin, Hans-Beimler-Str. 29; Prof. Dr. Dr. Josef Schmidt, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Raphael Schulte OSB, Collegio di S. Anselmo, Roma-Ostiense, Via di Porta Lavernale; Prof. Dr. Dr. Bernhard Stasiewski, Bonn, Heerstr. 148; Prof. Dr. Hermann Tüchle, Gröbenzell b. München, Ascherbachstr. 12; Dr. Bernd Reiner Voß, Münster, Teigelesch 7; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup, Von-Bodelschwingh-Str. 31 b; Lic. theol. Erich Zenger, Münster, Thomas-Morus-Weg 13.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
1. Abhandlungen zur Sozialethik (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn)
2. Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit (J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.