476

Verlagsort Münster Westf.

# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 4** **1970** **66. Jahrgang**

**Neueste Forschungen zur koptischen Gnosis. Von Paul Krüger, Amelsbüren b. Münster.**
**Zur Ontologie des Funktionalismus. Von Josef Reiter, Regensburg.**
Bild - Wort - Symbol in der Theologie (Casetti)
Schlette: Veränderungen im Christentum (Böckenförde)
Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II (Ratzinger)
Müller: Wozu noch Mission? (Glazik)
Maurier: Theologie des Heidentums (Schlette)
Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem (Eising)
Larcher: Études sur le livre de la sagesse (Ziener)
Fohrer: Geschichte der israelitischen Religion (Schilling)
Balthasar: Herrlichkeit. III, 2, 1: Alter Bund (Becker)
Balthasar: Herrlichkeit. III, 2, 2: Neuer Bund — ders.: Spiritus Creator (Biser)
Dornier: Les Épîtres Pastorales (Brox)
Grabner-Haider: Paraklese und Eschatologie bei Paulus (R. Pesch)
Mikat: Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes (J. A. Fischer)
Simonetti: I Principi di Origene (Vogt)
Huber: Passa und Ostern (Füglister)
Corpus Consuetudinum Monasticarum, Tom. V (Ganzer)
Breuning: Die Vision des Reiches (Hegel)
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien, Bd I (Wodka †)
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Erste Reihe, 23. Bd (Lausberg)
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Erste Reihe, 24. Bd (Lausberg)
Renard: Salazar. Kirche und Staat in Portugal (Weber)
Kröger: Mensch und Person (Langemeyer)
Waldmann: Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit (Knauer)
Schillebeeckx: Die eucharistische Gegenwart (Averbeck)
Heinzmann: Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai (Haubst)
Javelet: Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille (Haubst)
Codices manuscripti operum Thomae de Aquino, Tom. I (Horst)
Pottmeyer: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (Seckler)
Dias: Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener (Lell)
Ivánka: Rhomäerreich und Gottesvolk (Kallis)
Gassmann: Ecclesia reformata (Ganoczy)
Schellong: Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien (Ganoczy)
Schwarz Lausten: Biskop Niels Palladius — Skrifter af Peder Palladius (Klockars)
Probleme der Autorität (Heinen)
Häring: Brennpunkt Ehe (Teichtweier)
Antweiler: Eigentum (Ermecke)
Wilcken: Brücken zur Kirche (Golomb)
Plassmann: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (Seifert)
Connan - Barreau: Die Pfarrei von morgen (Lippert)
Pompey: Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin (Gastgeber)
Hänggi-Pahl: Prex Eucharistica (Emminghaus)
Corpus Ambrosiano-Liturgicum II, I. Teil (Lengeling)
Schöndorf: Die Tradition der deutschen Psalmenübersetzung (Steer)
**Hinweise**
Bornemann: Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837—1909 (Willeke)
Walliser: Cistercienser Buchkunst (Engelbert)
Bianchi: L'Italia del dissenso (Hellbernd)
**Personennachrichten**
**Theologische Bibliographie**

## Neueste Forschungen zur koptischen Gnosis

Von Paul Krüger, Amelsbüren b. Münster

In jüngerer Zeit sind zwei wichtige Arbeiten zur Erforschung der koptischen Gnosis erschienen: das Werk von J. E. Ménard[1] und die Edition von M. Krause - P. Labib[2], die vor einigen Jahren publiziert wurde.

Zunächst das Werk von M. Im allgemeinen hat es einen theologisch-gnostischen Charakter. Näherhin bietet es uns einen Einblick in die valentinianische Gnosis, insofern sie von der koptischen Gnosis reflektiert wird. Das Evangelium nach Philippus (EP) ist erst jüngst aufgefunden worden. Es gehört zum Kreise der 1945 (der genaue Termin steht nicht fest, es könnte sich auch um das Jahr 1946 handeln) in Nag-Hammadi, einer oberägyptischen Stadt am Nil, oberhalb von Sohag (Staudamm, 20 000 Einw.) entdeckten 51 koptischen Handschriften. Es geht hier um den Codex II. Er hat einen verzierten Ledereinband mit einer Verschlußklappe und enthält 148 Seiten, von denen aber nur 145 beschrieben sind. Seine Numerierung geht zurück auf die letzte, von P. Labib durchgeführte Inventarisierung. Vorher hatte er eine andere Nummer getragen. Der Codex weist sieben Traktate auf. Der Text ist außer einigen Flecken ziemlich gut erhalten. Er stammt aus dem 4. Jahrh. Das EP füllt die Seiten 51—86. Wie aus der Bibliographie zu ersehen ist, hat das EP schon manche Bearbeitung gefunden. Hier die wesentlichsten Angaben: eine photographische Edition hat P. Labib veranstaltet, wonach Schenke 1956 eine deutsche Übersetzung anfertigte. Weiterhin haben sich mit ihm beschäftigt: Wilson, de Cantanzaro, Till, Segelberg, Grant u. a. Trotzdem stehen viele Fragen noch offen. So z. B. ist die Auffassung über die innere Struktur und die Aufteilung des Textes kontrovers. Einerseits glaubt man, die Zusammenstellung des Textes als eine Art *Florilegium* deuten zu müssen, andererseits als eine Sammlung von sich entsprechenden Materialien ohne jede Ordnung. Der Verf. kommt zu einem sehr vorsichtigen Urteil: er meint, man könne nicht so ohne weiteres der Florilegientheorie zustimmen, vielleicht mehr der Hypothese einer Sentenzensammlung. In diesem Zusammenhang wird auf das gnostische Thomasevangelium hingewiesen. Ein weiteres Problem: welchen geistesgeschichtlichen Platz nimmt das EP in der Geschichte des gnostischen Gedankengutes ein? Puech hat hierüber ziemlich ausführlich referiert. Eine Tangente zwischen dem EP und der *Pistis Sophia* scheint begründet zu sein. Nach letzterer war Philippus ein Sammler der Aussprüche (*Logia?*) Christi, dazu berichtet er über dessen Taten. Wahrscheinlich hängen beide, EP und *Pistis*, nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich zusammen. Andererseits hat das EP Beziehungen auch zur manichäischen Geisteswelt. Eigenartigerweise findet sich das bei Epiphanius erhaltene Zitatenfragment aus dem EP, das ja aus dem Griechischen übersetzt wurde, im koptischen Texte nicht wieder. Diese kurzen Angaben mögen genügen, um die weitschichtige Problemlage anzudeuten.

Auch an die Sprache, das Koptische, sind noch manche Fragen zu stellen: das Sprachidiom gehört zum Saïdischen, d. h. zur Gruppe der saïdischen Dialekte, die zum Achmimischen und Subachmimischen be-

[1] **Ménard,** Jacques-É.: **L'Evangile selon Philippe.** Introduction, texte, traduction, commentaire. (Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique) Strasbourg 1967. 314 S.

[2] **Krause,** M. u. **Labib,** Pahor: **Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo.** (Abh. d. deutsch. Archäol. Instituts Kairo, kopt. Reihe, 1) Wiesbaden: Harrassowitz 1962. 307 S., 32 Tafeln.

U-B. TUB. 15. JAN. 1979

stimmte Beziehungen haben. Die Sprachform unterscheidet sich bez. der Orthographie deutlich von dem Saïdischen an sich. Sollte es sich hier um einen noch unbekannten Eigendialekt handeln? Eine Neigung zum Achmimischen ist unverkennbar. Einige vorgenommene Stichproben haben gezeigt, daß die Übersetzung korrekt, verläßlich und damit wissenschaftlich fundiert ist.

Zum Theologischen. Dieser geistige Raum verdient eine besondere Beachtung, weil er uns eine nähere Einsicht in die valentinianische Gnosis vermittelt, die wir sonst weniger kennen. Eines wird dem aufmerksamen Leser sogleich bewußt werden: er muß sich längere Zeit einlesen, um vor allem erst einmal in die gnostische Terminologie einzudringen. In dieser Hinsicht wird manche Hürde zu überspringen sein. In unserem Rahmen können wir nur eine Skizze vorlegen. Wir behandeln zunächst die allgemeine (1), dann die sakramentale Theologie (2) und zuletzt bringen wir einiges über die Relationen zum NT (3). Introduction 10—36.

Zu 1. Eine primäre Stellung nimmt die mystische Selbstidentifikation ein, die darin besteht, daß die Seele in sich selbst zurückfindet, um sich in sich im wahren Sein zu erkennen und so in die Welt der objektiven Wahrheit einzutreten. Voraussetzung für diese Selbstidentifikation ist der Empfang der Taufe, wodurch der Mensch sein eigenes *Pleroma* gewinnen kann, insoweit er weitere Bedingungen erfüllt. Die Taufe ist nur die erste Station. Die Valentinianer haben als einzige Gnostiker dieses Sichselbsterkennen, das auch im Hinduismus und Buddhismus eine Rolle spielt, durch Symbole dargestellt. Dieses „Erkenne-dich selbst" ist nicht nur der Anfang des religiösen Lebens, sondern auch sein tragender Pfeiler. Die Gnosis ist eine Heilsreligion, es geht um die Rettung der Seele. Die hiesige Welt ist nur Durchgang, nicht Ende und Ziel. Das Reich der Wahrheit dort oben ist das eigentliche Ziel des irdischen Lebens, das im echten Sinne real ist. Die Dinge dieser Welt sind nur Zeichen, Symbole, deren Schöpfer der Demiurg ist, der eine Welt seinesgleichen schaffen wollte. Eine bestimmte Bedeutung haben auch die Archonten, die von ihrer Mutter Sophia abhängig sind, jedoch nicht im Dienste des Menschen stehen.

Unter den geistig-religiösen Werten werden geschätzt: der Vater, der Sohn, der Geist, die Auferstehung, die Kirche, das Leben, das Licht, Feuer und Wasser, Glaube, Hoffnung, Liebe, Gnosis. Letztere ist die Vollendung an sich, die höchste Erfüllung. Diese wiederum ist ohne Christus und seine Heilslehre nicht möglich. Die Gesamtübersicht, die Verf. 25 gibt, ist nicht sehr klar und eindeutig. Das liegt aber am System selbst. Zur restlosen Klärung muß noch mancher Schritt zurückgelegt werden.

Zu 2. Die Sakramentenlehre könnte weitere Kreise interessieren. Dank des EP besitzen wir eine genauere Einsicht in das Sakramentensystem nicht nur der Valentinianer, sondern, wie es scheint, der Gnostik überhaupt. Erwähnt werden fünf Sakramente: Taufe, Salbung (Ölung), Eucharistie, Erlösung, Ehe. Sie bilden eine temporale Einheit, insofern sie zu gleicher Zeit vermittelt werden. Es ist nicht festzustellen, ob sie etwa auch eine innere Einheit bilden. Hier gibt es nur Vermutungen. E. Segelberg weist vielleicht einen Weg: sie stehen möglicherweise in Beziehung zu den fünf Lichtbäumen im Ev. nach Thomas (Sentenz 19), die das Mysterium als solches konstituieren. Das EP sieht die Sakramentenquinquinität unter dem Aspekt der inneren Vorbereitung auf d a s Mysterion: das hochzeitliche Brautgemach. Sie wird immer wieder verwurzelt bzw. begründet in der transzendenten Selbsterkenntnis, da hierdurch der Mensch im Inneren zu seinem göttlichen Ursprunge zurückkehrt.

Die Sakramente im einzelnen: Der Ritus der Taufe ähnelt dem der Mandäer und der Christen: Ablegung der Kleider, Hinabstieg in das Wasser, Unter- und Auftauchen, Namensgebung, Bekleidung mit dem mystisch-symbolischen Gewande, Salbung mit Öl, trinitarische Taufformel. Sie vermittelt das innere Leben und die Auferstehung. Namensgebung und Salbung haben eine nähere Bewandtnis. Ohne letztere wäre erstere nicht mystisch begründet. Die Salbung ist himmlisches Licht in himmlischer Sphäre. Hier die orientalische Auffassung: der Name bezeichnet das eigentliche Wesen des Menschen. Zum *Pleroma* selbst genügt die Taufe nicht, sie ist eine conditio sine qua non, die Salbung erst verleiht dem Menschen das wesentliche mystische Sein. Diese *essentia* befähigt zum Aufstieg in das *Pleroma*. Taufe und Salbung sind nicht das *Pleroma* an sich, sie sind nur Voraussetzungen hierfür. Wer nicht die Taufe empfangen hat — er mag sich vielleicht Christ nennen — bleibt ein Psychiker ohne den vollen Namen Christ. Die Salbung wird mit dem Licht und Feuer gleichgesetzt, da sie den Pneumatiker creiert und nicht wie die Taufe allein, den Psychiker. Das *Pneuma* kann dann zum *Pleroma* führen. In dieser Auffassung folgt die valentinianische Gnosis in der Praxis den Carpokratiern und weiteren Riten. Insofern die Salbung supranatural ist, hat sie auch einen eschatologischen Charakter. Der Verf. fügt noch hinzu: sie (die Salbung) vermittelt in gleicher Weise den Geist des Wissens wie im Essenismus. Hierzu enthalten wir uns einer Stellungnahme.

Das dritte Sakrament ist die Eucharistie. Die Lehrmeinung hierüber scheint eine komplexe zu sein. Im Vordergrund steht das *corpus Christi*, welches als ein Symbol des Logos und des Geistes gedeutet wird. Aufgrund dieser Einheit kann der Pneumatiker in das *Pleroma* eintreten, das in diesem Zusammenhang ein Zweifaches aussagen kann: Pleroma als Ganzes, d. h. das Höchste, das Göttlichste, die letzte Erfüllung in kosmologischer Hinsicht — objektiv — und das *Pleroma hominis*, insoweit ein Mensch des objektiven *Pleroma* teilhaftig werden kann. Genauer wird nun gesagt: der Leib ist der Logos und das Blut ist der Geist. Logos und Geist werden demnach innerhalb des Somatischen nicht unterschieden. Man kann nur schwer erkennen, wem die Priorität gebührt. Von hier aus wird eine überraschende Linie zum *corpus Christi mysticum* gezogen, indem erklärt wird, die Gnostiker bildeten in dieser Erkenntnis die Kirche, insofern, als sie als Auserwählte dem Leib Christi konsubstantiell sind. In diesem Rahmen wird die syrisch-orthodoxe Liturgie herangezogen. Wenn, warum nur diese? Das EP spricht bei der Erörterung dieses Themas von Wasser und Wein und fügt hinzu, daß dieses nicht der Gewohnheit der Mandäer entspreche, da diese nur Wasser verwendeten. Der eucharistische Ritus enthält auch die Epiklese in der Herabrufung des Logos und des Geistes (sic), wobei ein Engel eine Rolle spielt. Zum Vergleich wird hingewiesen auf die Epiklese in den orientalischen Riten, worin jedoch die Rolle eines Engels kaum einen Platz hat.

Das vierte Sakrament könnte man als *viaticum* bezeichnen. Diese Formel gilt nur im valentinianischen Verständnis. Es macht mit den Weg frei für den Eintritt in das *Pleroma*, weil es ein Sakrament der Erlösung an sich ist, die in Vergleich mit der Erlösung durch Christus gesetzt wird. Vollzogen wird das *viaticum* wesentlich durch die Salbung mit Öl. Man beachte die Terminologie: *Pleroma* scheint hier nicht das Höchste auszudrücken, sondern nur etwas Supranaturales. Der spezifische Sinn dieses *Pleroma* müßte noch gefunden werden. Das *Pleroma* im valentinianischen Sinne ist ein vielschichtiges Problem, das noch näher untersucht werden sollte. Das größte und erhabenste Sakrament ist der *gámos*. Wir haben diesen griechischen Ausdruck nicht übersetzt, weil uns hierzu die deutschen Sprachmöglichkeiten fehlen. Im Kerne handelt es sich um die leibliche im Gegensatz zur geistigen Ehe. Diese Gegenüberstellung ist an sich nicht neu. Zu klären ist die Frage: was verstehen die Valentinianer genauer unter diesem *gámos*?

Zu 3. Das EP und das Christentum stehen nicht allzuweit auseinander, wie wir gesehen haben. Diese Erkenntnis wird noch bestätigt durch eine Parallelisierung mit dem AT und dem NT, wobei das NT den Vorrang hat. Es zeigt sich sogar, daß in einem gewissen Sinne das EP vom NT abhängig ist. Die übereinstimmenden bzw. sich berührenden Stellen sind genau verzeichnet. Bemerkenswert ist, das nur der Autor des EP Beziehungen zum NT aufweist, die anderen gnostischen Autoren dagegen nicht. Johannes und Paulus haben auf das EP den stärksten Einfluß ausgeübt. Da das EP die Übersetzung einer griechischen Vorlage ist, lag ein längerer Weg zwischen Original und Übertragung. Dennoch hält Verf. an der Einheit des Autors fest. Er kommt zu folgenden Schlußergebnissen: trotz einiger semitischer Bestandteile ist das EP ein Werk des hellenistischen Typus der Gnosis. Es hat seinen geistesgeschichtlichen Standort in der Begegnung zweier griechischer Philosophiesysteme: des Neuplatonismus und des Stoizismus, die beide insbesondere die Selbstschau lehren.

Die sich anschließende Bibliographie (37—44) enthält die gesamte bisherige Literatur. Es folgt der koptische Text mit franz. Übersetzung. Der Kommentar wird in Form von 127 Sentenzen geboten, in denen der Text eingeteilt ist. Jede Sentenz gibt eine gedankliche Einheit wieder (121—246) und ist belegt mit einem reichen Vergleichsmaterial. In Einzelverzeichnissen wird die koptische und griechische Terminologie genau festgelegt, sowie die Eigennamen, die Sachen und die Schriftstellen bzw. Stellen zusammengefaßt.

Ein sehr beachtliches Werk zur Förderung der gnostischen Studie haben M. Krause und P. Labib beigesteuert. Es unterscheidet sich vom obigen in Form und Methode dadurch, daß es einen rein philologischen Charakter hat[3].

Die handschriftliche Grundlage bilden drei der bei Nag Hammadi aufgefundenen Codices. Sie stehen mit zehn anderen Codices in einem engeren Zusammenhang. Codex II enthält auf den S. 1, 1—32, 9 das Apokryphon (= A), der Codex III auf S. 1, 1—40, 11 und Codex IV auf S. 1, 1—49, 28. Einiges zu den Codices III und IV: C III hatte ursprünglich 37 Papyrusblätter mit 180 S. Durch Hinzufügung eines weiteren Blattes erhöhte sich die Seitenzahl auf 152. Er ist nicht ganz erhalten. Datierung: 4./5. Jahrh. Er enthält 5 Traktate im saïdischen Dialekt, von denen der erste das A ist. Der dritte Traktat, der Eugnostosbrief, ist von Till bearbeitet worden. C IV besteht aus 21 Blättern und 21 Seiten. Er überliefert nur zwei Schriften, von denen die erstere

[3] Vgl. dazu auch M. K r a u s e, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi (Festschr. Theod. Klauser = Jahrb. f. Antike u. Christentum, Ergänzungsb. 1), Münster 1964, 215—223; d e r s., Das Evangelium nach Philippos, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 75 (1964) 168—182.

das A ist. Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrh. Es folgt der koptische Text mit deutscher Übers. nach den drei Handschriften hintereinander, wobei mit Codex III der Anfang gemacht wurde. Der Text ist gut herausgearbeitet worden, die Übersetzung treffend und verläßlich. Den Abschluß bilden drei Indizes: koptische Wörter, Eigennamen. Am Ende befinden sich 32 Tafeln, die zum größten Teile Textstücke darbieten, welche den Zustand der Handschriften gut beleuchten.

Die Darstellung des Inhaltes des A ist eine Aufgabe für sich. Der erste oberflächliche Eindruck besteht in der Erkenntnis, daß das vierte Evangelium sicher eine Rolle gespielt hat[4].

[4] Vgl. M. Krause, Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi, in: Mitteilungen des Deutsch. Archäol. Instituts, Abt. Kairo, 18 (1962) 121—132.

# Zur Ontologie des Funktionalismus

Von Josef Reiter, Regensburg

Heinrich Rombachs umfangreiches Werk „Substanz, System, Struktur" * entspringt nicht gelehrtem akademischen Interesse, das bei aller „Richtigkeit" (in der Schärfe seines abstrakten Zugriffs) und „Objektivität" der gewonnenen Ergebnisse nur allzuleicht an der Wirklichkeit vorbeizielt. Es ist vielmehr zuhöchst aktuell, weil R. dem Grundgeschehen nachspürt, das unsere heutige „Welt" erst als solche ermöglicht. Der Untertitel kündigt die „Ontologie des Funktionalismus" als den „philosophischen Hintergrund der modernen Wissenschaft" an. Mit dieser Thematik aber zielt die Untersuchung auf die geschichtlichen Bedingungen unserer Existenz, denn: „Unser Schicksal ist zwar nicht mehr die ‚absolute' Wissenschaft, aber die Wissenschaft ist unser absolutes Schicksal" (I, 486). Der anfängliche „Fächer von Fragen" zentriert sich auf die „simple Hauptfrage...: Worin liegt der mögliche Humanismus der Wissenschaft, mehr noch, der mögliche Humanismus der wissenschaftlichen Zivilisation?" (II, 520). Denn diese zeigt sich ja immer mehr als der bestimmende Horizont unserer Lebenswirklichkeit: nicht so sehr im Hinblick auf die ungeheuren Veränderungen durch die Anwendung der Wissenschaft in unserer Welt (hier bleibt Wissenschaft immer noch ein äußerliches, unmenschliches Gegenüber, zu dem Distanz zumindest grundsätzlich nicht unmöglich ist), sondern auf die jeder Wissenschaft vorausliegende Grundentscheidung über Sein und Sinn des Seienden, die nicht der beliebigen Willkür des Einzel-Subjektes unterliegt, auch nicht dem Zwang einer notwendigen Entwicklung, sondern aus einer geschichtlichen Notwendigkeit resultiert, d.h. aus der Entscheidung menschlicher Grundfreiheit, die — aller Wahlfreiheit voraus — dieser erst den Möglichkeitsraum eröffnet.

Solche vorgängige Entscheidung weist die Wissenschaft in ihrem gängigen Selbstverständnis weit von sich (I, 25ff). Gewiß betrachtet sie sich nicht als „absolut ohne alle Voraussetzungen"; doch diese werden, bei fortschreitender Klärung, der rationalen Kontrolle unterworfen und in sie selbst eingearbeitet; umgekehrt muß sie Entscheidungen mit metaphysischen, philosophischen und d.h. für sie weltanschaulichen, ideologischen Implikaten als wissenschaftsfremd ausscheiden. Der Subjektgebundenheit philosophischen Erkennens gegenüber, das bei der Allgemeinheit seiner Objekte eigentlich über Vermutungen und Deutungen nicht hinauskomme, freilich, diese verabsolutierend, nunmehr als Ideologie den Menschen unter dogmatische Forderungen zwingen möchte, begreift sich „Wissenschaft" als allein mögliches positives Wissen vom einzelnen, als „Wissen", das wirklich „gewiß" genannt werden darf, weil seine „Objektivität", intersubjektiv nachprüfbar, von den existentiellen Bedingungen und vorwissenschaftlichen Entscheidungen des Wissenschaft betreibenden Subjektes in keiner Weise abhängt, seine Evidenz allein aus der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Objekts erwächst: gerade so aber verabsolutiert dieses „Wissen" die Einzelergebnisse nicht, sondern bleibt offen auf den in gezielter Forschung sich vollziehenden unabschließbaren Gang wissenschaftlicher Erkenntnisbemühung. „Wissenschaft versteht sich als Selbstpräsenz der Sachen, als Objektivität und Positivität im elementarsten Sinne. Wissenschaft nach ihrer Selbsteinschätzung ist Unphilosophie" (I, 33).

Aber gerade dieses überdeutliche, kaum überbietbare Sichabsetzen der Wissenschaft von der Philosophie trägt nicht weit, wie R. durch die wichtige Scheidung von „informierter" und „formierender Philosophie" aufweisen kann. Erstere meint jene ausgearbeiteten philosophischen Theoreme, die die Wissenschaft möglicherweise zur Formulierung ihrer Grundlagen, als Hilfe zur Hypothesenbildung beizieht, aber sie in „Wissen" überführt und erst jetzt — gerade nicht als Philosophie — wirklich akzeptiert. Formierende Philosophie jedoch kann nicht derart als Wissen in die bereits konstituierte Wissenschaft aufgehoben werden, da sie „nicht in der Wissenschaft ihren Platz hat, sondern jene Bewußtseinshaltung hervorbringt, die sich dann als ‚Wissenschaft' versteht und nun sich ihrerseits einer Philosophie ‚bedienen' kann, um zu entsprechenden Grundlagen ihres Vorgehens zu kommen. ... Sie geschieht nicht in der Wissenschaft, sie geschieht als Wissenschaft" (I, 26). Der Grund entzieht sich im von ihm selbst Gegründeten mehr als daß er sich darin anzeigt: das erwirkte Geschehen in der Welt verdeckt die Bedingung seiner Möglichkeit, nämlich die Urentscheidung über den je gegebenen geschichtlichen Horizont von Welt.

So gehört Wissenschaft als philosophisches Problem in eine Deutungsgeschichte, wird selbst zu einem „geschichtlichen Phänomen und menschlichen Problem" (I, 37ff). Wenn R. „die Wissenschaft in die Geschichte einbringen" (I, 41) will, — die „Wissenschaftsgeschichte" verfährt gerade umgekehrt —, so ist nicht späte, süffisante Rache der Philosophie an ihrem unbotmäßigen „Kind" am Werk (die direkte „Verwandtschaft" der beiden ist für R. sehr zweifelhaft), sondern es geht um ein konsequentes Ernstnehmen der radikalen Geschichtlichkeit des Menschen. Ohne diesen anthropologischen Grundtenor ist das R.sche Opus als Ganzes nicht zu verstehen. „Geschichtliches Leben bedeutet Leben in einer gedeuteten Welt, Leben in den verpflichtenden Formen von Religion und Staat, von Recht und Arbeit, Gemeinschaft und Kultur, Tradition und Gegenwart, in dem festen Bedeutungsgeflecht der Werte und Dinge. ... Zu einer geschichtlichen Welt gehört die Ungebrochenheit des Glaubens an tragende Grundwahrheiten. Zweifel, Thesenstreit und dgl. sind zwar möglich, halten sich aber in einer unbestrittenen, ja unbewußten Gemeinsamkeit der letzten Überzeugungen" (I, 38 u. 39). Neuzeitliche Wissenschaft ist versucht, sich gegen solche geschichtliche Verfügtheit des Menschen zur triumphierenden „Überwältigung der Geschichte" (I, 40) aufzugipfeln, zum „Ende" der Geschichte, weil von nun an wohl ein unendliches Wechselspiel in der Welt durch den nie endenden Forschungsfortschritt, nicht aber mehr ein grundsätzlicher Wandel von „Welt" möglich erscheint. Doch ein Blick auf die formierende Philosophie dieser Wissenschaft zeigt uns, daß diese nicht ein letztgültiger Horizont sein kann, sondern „nur" (und dieses „nur" setzt nicht herab: denn es gibt der Wissenschaft ihren „Ort", bringt sie zu sich selbst, läßt sie in ihr Wesen ein) „eine Epoche der Geschichte" und „eine Grundgestalt des Menschlichen" (I, 41); dieser Vorgang beschränkt Wissenschaft zwar grundsätzlich auf Vorläufigkeit und Endlichkeit, läßt sie aber auch erst „menschlich" relevant werden. (Hier liegt unter anderem die große Bedeutung des Pascal!).

Das „Ganze", das neuzeitliches Welt- und Selbstverständnis vorweg leitet und eben dadurch als solches freigibt, woran so etwas wie wissenschaftliche „Wahrheit", d.h. „Richtigkeit" immer schon implizit gemessen wurde, das ist die „Ontologie des Funktionalismus" oder genauer: die Geschichte dieser neuen Ontologie, eine Geschichte, die nicht einfach offen zutageliegt, sondern aus ihrem stetigen Ringen mit der klassischen Metaphysik nur mühsam zu erheben ist. Denn die begriffliche Ausarbeitung dieser neuen, „maß"-gebenden Denkmöglichkeit blieb, im Maße ihrer wesenhaften Bestimmungs- und Prägekraft, hinter der Sache, der geschehenden Wirklichkeit, zurück, sofern erst diese Verborgenheit die Präsenz des Phänomens als solchen gewähren und freilassen konnte. „Den Funktionalismus gibt es zunächst nur als Praxis, nicht als Theorie", obzwar (oder gerade weil) er „der faktische Träger des wissenschaftlichen Fortschritts" ist (I, 14).

Die Thematik „Substanz, System, Struktur" nennt zwei Grundmöglichkeiten menschlichen Denkens (die

* **Rombach, Heinrich: Substanz, System, Struktur.** Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Bd I u. II. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1965 u. 1966. 526 S.; 527 S.; Ln DM 129,—.

klassische Substanzen – Ontologie und die moderne Funktionen-Ontologie: die sich nach ersten Andeutungen im Mechanismus geschichtlich ausprägt in der Ontologie des Systems und schließlich der Struktur), zwischen denen eine epochale Kluft besteht. So „unüberbietbar radikal" (I, 15) dieser „Fort"-gang von der Substanz zur Funktion auch sein mag, er geschieht „unbegriffen" d. h. „apokryph". Wenn R. gerade diesen „apokryphen Funktionalismus" aus der Undeutlichkeit auf die Höhe des Begriffs bringen und gerade so ihn in seinem „an-ihm-selbst-sich-zeigen" aufweisen will, so werden die Schwierigkeiten sichtbar, die der Interpretation der abendländischen Denkgeschichte in der Spannweite von der antik-mittelalterlichen Metaphysik bis zum Denken Kants unter der Leitlinie der Idee der Funktion entgegenstehen.

Wenn zur Sprache kommen soll, was letztlich nicht im „Begriff" objektivierbar ist (weil dies hieße, das Grundgeschehen der neuen Ontologie in der ihr wesensfremden Sprache des Substanzialismus ausdrücken), wenn sich damit aber notwendig die „Forderung nach unbelasteten Begriffen und differenzierten Betrachtungen" erhebt (I, 15), so sind Problem- und Begriffsgeschichte zwar unentbehrlich (sie bringen wertvolle, unerläßliche Einzelerkenntnisse bei), greifen aber im Blick aufs „Ganze" zu kurz. Sie bleiben „nach"-träglich, agieren in der Dimension der „principiata", in denen zwar der „Ursprung" als der frei-gebende und sinnermöglichende Anfang sich allein zu konkretisieren vermag, die aber doch nicht auch schon sein „principiare" sind. Dieses wird am ehesten durch eine begriffskritische „Deutungsgeschichte" eröffnet.

R.s Gedanken über die methodischen Zugänge zu dieser „apokryphen Denkgeschichte" (I, 45/48, vgl. dazu auch die bei den Einzelinterpretationen immer wieder dazu eingeflochtenen Überlegungen!), Fundament aller späteren Ausführungen (am deutlichsten allerdings spürbar in R.s Interpretationen zu Descartes (I, 355ff), Kant (II, 395ff) und besonders zu Pascal (II, 111ff), und vielleicht deshalb so ins Auge springend, weil gerade Descartes und Kant von der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte allzu „eindeutig" vereinnahmt worden waren, bzw. Pascal in eine mehr oder minder skurrile „Sackgasse" abgeschoben worden war!), gehören zum Besten dieses Buches. Geschichtlichkeit läßt sich nicht in das Prokrustesbett vermeintlich wissenschaftlicher „Eindeutigkeit um jeden Preis" zwingen. Der solchem Streben zugrundliegende (aber „natürlich" geleugnete) schlichte Glaube, ein factum brutum, ein Gedanke etc. liege schon „fertig" vor, erweist sich als ein schlechter Glaube: „Erst spätere Zeiten lassen die Bedeutungen hervortreten, die zunächst noch verborgen sind. Richtiger gesprochen: die Bedeutungen bilden sich erst in späteren Ereignissen und unter den Sinnhorizonten, die durch die späteren Entscheidungen gesetzt werden ... Neue Entscheidungen setzen immer auch eine neue Vorgeschichte zu diesen Entscheidungen fest. Historische Taten reichen ebensogut (und vielleicht noch besser) zurück in die Vergangenheit wie voraus in die Zukunft. ... Die Entscheidung über die Zukunft ist immer auch eine Entscheidung über die Vergangenheit; große Taten werden ‚rückwärts' getan, wie Nietzsche erkannte" (I, 45; vgl. auch die Ausführungen über die „historische Wahrheit" im Nachbericht, II, 469ff). Das Verhältnis des Denkers zu seinem Denken wird aus den (substanzialistisch überzogenen) Kategorien des „Habens", „Eigentums", „Leistens" freigelassen auf eine umfassendere Denkbewegung und das sie entspringenlassende „Ganze" hin. Dabei muß häufig das eigentlich Gedachte eines Denkers gegen dessen ausdrückliches (selbst wieder geschichtlich bedingtes) Selbstverständnis zur „Geltung" gebracht werden, will man nicht „historisierend" die Geschichte hypostasieren und ihre „Selbst-auslegung" verkennen: „(Aktuelle) Geschichte ist der Vorgang der je wechselnden Selbstauslegung der (geschehenen) Geschichte. Geschichte ist durch und durch werdend" (I, 46). R. weiß um das Riskante solcher Interpretation, um mögliche, ja fast notwendige Mißverständnisse: daß er nämlich den wissenschaftlich verpflichtenden Anspruch eines Textes zugunsten einer willkürlichen Auslegung hintanstelle. Doch zeigt eine „gründliche" Lektüre den „Erfolg" dieser Methode: Erfolg nicht so sehr als Katalog aufzählbarer Ergebnisse, sondern als Vermittlung von Ein-sicht in das Bestimmungsganze eines Denkens, das nur einer Philosophie, die sich wieder — ohne fälschliche Gegensetzung zu „Wissenschaft" — als Meditation, d. h. als Gang in die „Tiefe" begreift.

Die ungeheure Dichte der Thematik „Substanz, System, Struktur" umreißt R. bereits in den Einleitungssätzen: „‚Substanz' war lange Zeit das Grundwort der Ontologie. Es bezeichnet denjenigen Typus von Sein, innerhalb dessen der Mensch auf unmittelbare Weise die Dinge und mit ihnen sich selbst erlebt und erfährt. ‚System' ist nicht etwa eine Ordnung von Seiendem, sondern ein Typus von Sein ..., der sich in allen wichtigen Zügen von dem der Substanz unterscheidet; er bestätigt sich zwar nicht mehr in der natürlichen Erfahrungsweise, begründet dafür jedoch die vermittelte Erkenntnisform, die als Wissenschaft eine unabsehbare Fruchtbarkeit entfaltet. ‚Struktur' ist ebenfalls ein Seinstypus, der seinen Geltungsbereich und die ihm zugehörige Erkenntnis und Verhaltensform hat; er stellt sich nicht nur in den Wissenschaften dar, sondern mit zunehmender Selbstverständlichkeit auch in den anderen Bereichen der modernen Kultur, in Kunst, Wirtschaft, Politik usf. System und Struktur gehören einem eigenartigen Stamm der Ontologie an, dessen Grundbegriff ‚Funktion' ist" (I, 11). Die antik-mittelalterliche Ontologie (vgl. I, 57ff) ist beherrscht vom Substanzbegriff, wie er von Aristoteles aus der Erfahrung der Sprache gewonnen wurde: der Grundsinn von Sein ist „Selbstand", der sich allerdings dem „Wesen" verdankt, das mit seinen Momenten der Abgetrenntheit und Etwasheit „für Seiendes das Sein überhaupt erst beibringt" (vgl. I, 12/14). Die „Idee der Funktion" meint hingegen: „Unselbständigkeit, Angelegtheit auf anderes, Sein im andern. Gemäß der Funktion ist etwas das, was es zu bewirken imstande ist. Es bewirkt, zu was es aus anderem erwirkt wird. Funktion ist immer Durchlaß, nie Selbstand ... Das Ganze ‚ist' nur in der Artikulation des einzelnen, das einzelne hat seine Wirklichkeit im artikulierten Ganzen" (I, 14; vgl. I, 163). Dieser „neuen" Ontologie mußte deshalb der Nominalismus mit der Zerstörung der „geklärten", „geschlossenen", „heiteren Welt" (I, 77) des Mittelalters, durch „Enthronung" des Seins- und Wesensbegriffs (I, 136) erst den Möglichkeitsraum aufbrechen und das neuzeitliche Denken mit den bleibenden Leitfragen nach der Möglichkeit der Metaphysik, der Gewißheit der Erkenntnis und dem Sein des Geistes auf den Weg bringen (I, 135ff). Meister Eckarts mystisches und spekulatives „Identitätsinteresse" (II, 491) bereitet den Weg für Nikolaus von Cues, den R. herausstellt als „Initiator des Denkens, das die Idee der Welt im neuzeitlichen funktionalistischen Sinne geschaffen hat", der „die Grundlage" stiftete, „die durch keinen Denker der Neuzeit je überholt worden wäre, ja vielleicht auch nicht einmal eingeholt werden konnte" (I, 151 bzw. 150). Deutlicher wird der Systemgedanke bereits in der „Natur"-wissenschaft bei Kopernikus, Kepler, G. Bruno, Galilei, um über diese Vermittlung bei Descartes beherrschend zu werden: als Dimensionslehre in der Mathesis universalis, die allerdings — mechanizistisch beschränkt — immer noch „Vorform" des Systems bleibt (der Geist als „Ausnahme" paßt nicht hinein!). Der volle Durchbruch des Systemgedankens gelingt — nach Vorarbeit durch Regius — erst bei Spinoza (II, 9ff) in der Bestimmung des Verhältnisses von Substanz, Attribut und Modus. Pascal (II, 99ff) bringt die Kehre vom noch außenbestimmten System zur innenbestimmten, besser: sich selbst bestimmenden Struktur, vor allem durch Ablösung der bisher zu substanzialistisch gefaßten Unterscheidungen durch die klare „transzendentale Differenz" in der „Ordnung der Ordnungen". Zur reinen Strukturontologie schreiten dann Leibniz (II, 299ff) und Kant (II, 395ff) fort, womit auch das „vorläufige Ende" der Untersuchung (II, 469), weil ihr „vorläufiges Ziel" erreicht ist, nämlich „jene Philosophie, die den scheinbaren Widerspruch von universalistischem Dogmatismus, funktionalistischem Empirismus und relativistischem Skeptizismus auflöst und zur Symbiose, mehr noch zur Synthese bringt" (I, 239).

Obwohl nur der konkrete Mitvollzug (vgl. II, 476ff) des meditativen Ringens um den Grundsinn des eigentlich Gedachten eines Denkers die R.sche Interpretation als von diesem Grundsinn selbst er-nötigt aufweisen und einen eventuell verbleibenden Verdacht, hier werde „Vorgegebenes" unter ein spekulativ vorentworfenes Netz unangemessener Auslegungsgrundsätze gezwungen, ausräumen kann, seien hier nur einige hervorstehende Züge herausgegriffen.

Unsere „dürftige" Skizzierung des „Inhalts" — doch wir sollen nicht „neue Objekte sehen", sondern „Objekte neu sehen" (I, 15) — könnte zur irrigen Vorstellung einer einigermaßen stetigen Entwicklung des Funktionsgedankens verleiten. Doch dessen „Erscheinungs"-geschichte enthüllt sich als Wechselspiel von Verbergung und Entbergung jenseits des Beliebens der entscheidenden Denker: denn es zeigt sich eine merkwürdige Gebrochenheit, eine Diskrepanz zwischen ihrem anfänglichen Ausgriff und dessen späterer begrifflicher Ausgestaltung. Denn obwohl z.B. „die Intention des spinozistischen Denkens gänzlich aus dem Bedeutungskreis des Substanzialismus herausführt" (II, 34), erscheint die Radikalität des Funktionalismus nur durch die Unangemessenheit von Sache und Begriff hindurch: „Substanz" ist ja ein, wenn nicht das Grundwort dieser Philosophie. So lauert hier die Gefahr zum Verrat am eigenen Gedanken, zum Rückfall in „dinghaftes" Mißverstehen mit den daraus resultierenden, die Einheit dieses Denkens bedrohenden Schwierigkeiten (vgl. etwa II, 91ff!). Über ein gewandeltes Verständnis des Verhältnisses des Denkers zu seinem Denken und darüber hinaus der Denker untereinander, das mit Kategorien wie „direkte Abhängigkeit", „bewußte Übernahme" etc. (vgl. II, 384!) nicht mehr adäquat zu erfassen ist, kündigt sich ein geweiteter „Begriff" von Philosophie an. Wenn Kant z. B., trotz seiner erheblichen Mißverständnisse der Philosophie des Leibniz, dennoch „in die genaue Fortsetzungslinie des funktionalen Gedankens einschwingt, so zeigt dies nur, daß sich hier eine Idee selbst ihre Bahn bricht und sich des Denkers bedient, der in der Tiefe und zu dem eigentlichen Quellpunkt der ihm voraufgehenden Philosophie zurückgezwungen wird, ob dies nun durch bestimmte Termini geschieht oder durch die Gesamtlage seines Denkens. Auch

eine solche Gesamtkonzeption, die sich nicht unmittelbar begrifflich auszumünzen weiß, ist ein Vorgang des Philosophierens, selbst dann, wenn sie nicht in die Höhenschichten sprachlicher Ausformulierung gelangt. ‚Denken' ist nicht mit psychologischen Kategorien, mit Kategorien der Individualität zu fassen. Philosophische Bewußtheit reicht weit über die Vollzugslage im einzelnen, denkenden Subjekt hinaus. Philosophiehistorische Interpretation muß darum über das individuell Gemeinte hinweggreifen, um das Denken in seinem kontinuierlichen Selbstvollzug zu erfassen" (II, 408). Wenn man Kant nur gerecht werde „durch eine traditionsgebundene Auslegung, die sein Denken nicht isoliert, sondern es aufs Unmittelbarste mit den Bemühungen seiner Vorgänger verbindet und ihn zu einem Exekutor der Ansätze macht, die weit zurückreichen und inniger binden, inniger als er selbst glaubt" (II, 449), so charakterisiert dies auch R. selbst. Die Eigenständigkeit des R.schen Werkes wird in nichts beeinträchtigt, wenn wir darin — gerade bei gegensätzlichen „Ergebnissen" — den unmittelbaren Einfluß Heideggers verspüren: dessen Mühen um das Un-gesagte und Ungedachte eines Denkers im Ganzen einer unbeliebigen Denkgeschichte wodurch gerade das überlieferte Denken in den ihm eigenen Wesensraum freigelassen wird. Weiter zurück wird die Nähe zu Hegel spürbar, nach dem „die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, ein zufälliger Fortgang", sondern „ihr notwendiges Hervorgehen aus einander" ist; der „Zug der geistigen Gestalten der Philosophie", das „wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich" ist „eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Auseinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen, sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, S. W. Edit. Glockner, Bd. 19, 690f). In der Geschichte des Geistes — „das wissende sich vermittelnde Werden" — bewahrt die „Er-innerung" als „das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz" die Erfahrungen der früheren Geister auf, so daß dieses Geisterreich eine „Auseinanderfolge" ausmacht, „worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe und diese ist der absolute Begriff" (Phänomenologie des Geistes, S. W. Ed. Glockner, Bd. 2, 618ff). Freilich fällt R. nicht zurück in die substanzialistische Kategorie eines „Weltgeistes", so wie er auch — vom Strukturdenken her — über die ontologische Differenz Heideggers hinaus zur „transzendentalen Differenz" von Sein und Sein zurückgehen will. Zum andern wird deutlich, daß Heidegger von seinem Intimgegner Hegel nicht so weit entfernt ist, wie er selbst anzunehmen geneigt ist (vgl. Identität und Differenz, Pfullingen 1957, bes. 38ff!).

Auffallend, weil ungewohnt, ist die theologische Komponente – sie geht bis Kant nicht ganz verloren – für die Konstituierung der neuen Ontologie: „Der Zusammenhang zwischen Funktionalismus und christlicher Theologie ist so fundamental, daß eins das andere erzwingt. ... daß in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft jeder Schub in der Steigerung der exakten Wissenschaft parallel geht mit einem Schritt in der religiösen Reformbewegung. ... Offenbar stehen Christentum und Wissenschaft in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis. Das beweist sich schon daraus, daß wir exakte Wissenschaft in ursprünglicher Entwicklung nur finden im Bereich christlicher Kulturen" (I, 225). So erweist sich bei näherem Zusehen die „Angelologie" als „die allererste Form der Strukturtheorie" (II, 361 Anm.; vgl. II, 38, 57!). Der Nominalismus ist „eine metaphysisch-ontologische Aktion im Dienste eines theologischen Ansatzes" (II, 483), ein Ringen um die Absolutheit Gottes, der im Substanzdenken gerade als höchster Punkt im Seinsbau zum „Knecht der Welt" (I, 81) wird: deshalb nun die Forderung (gerade in vermeintlich unmetaphysischer Verneinung) nach einer neuen Ontologie, nach Erkenntnisgewißheit und die Frage nach Sein und Objekt des menschlichen Geistes. Ebenso bricht der grundlegende cusanische „Begriff des eigentlichen Seins, das zugleich das eigentliche Seiende ist" und die daraus resultierende Frage „Wie verhält sich Sein zu Sein" aus der antiken Urdifferenz von Sein zu Seiendem aus, wird nur relevant „für ein christlich bestimmtes, d.h. durch das Alte und Neue Testament angesprochenes Denken" (I, 154), so wie auch Meister Eckarts Beitrag zur Funktionenontologie aus den spekulativen Dimensionen seines Inkarnationsgedankens (vgl. I, 183ff) erwächst. Der cartesische Begriff des Geistes, der die Idee Gottes nicht einfach hat, sondern sie „ist" (vgl. I, 483), ist ebenso christlich initiiert wie die (Eckart und Cusanus weiterführende) spinozistische Bestimmung Gottes als das „Absolute" bei „Radikalisierung der Abhängigkeit alles Geschaffenen" (II, 18ff). Pascal vermag deshalb „Originalität und Unvergleichlichkeit" in dieser Entwicklung zu beanspruchen, weil er „das Denken auf die Offenbarung zurücknimmt, die den Anspruch der Einzigartigkeit kraft göttlichen Wahrspruchs erhebt. Die Originalität, die sich daraus für ihn selbst ergibt, besteht darin, daß er mit seiner Apologie den höchsten Punkt des christlichen Denkens erreicht" (II, 103). Er gewinnt „die höchste Form des funktionalen Gedankens in der Ekklesiologie und Christologie. Von daher gelingt die „transzendentale" Unterscheidung und der Schritt von System zu Struktur in der „Ordnung der Ordnungen", weil „‚Christus' ... gleichsam die Weltformel" (II, 294) in der Einheit zweier Naturen ist (man vgl. die eckartischen spekulativen Parallelen!). „Christologie ist jene dritte Ontologie, aus der heraus die Einheit der unterschiedlichen Ontologien ermöglicht und erzwungen wird. ... Die absolute Ontologie ist darum das Christentum als geschichtliches Faktum" (I, 203). Daß es aber hier nicht um billige Apologie des „Katholischen" geht, zeigt R.s Mut, „das Verhältnis so umzudrehen, daß die theologische Problematik nur das Medium ist, in dem der funktionale Ansatz zu seiner höchsten Schlüssigkeit gebracht werden kann, sozusagen das optimale Modell" (II, 294). Daß der Gedanke der Funktion im theologischen Gewande am deutlichsten hervortritt, bedeutet keineswegs – wie nur ein oberflächlicher Leser unterstellen könnte! –, daß R. die Wissenschaften theologisch fundieren wolle: vielmehr wird umgekehrt, weil die Theologie mit dem in ihr „aufscheinenden" Gedanken bisher so wenig „anzufangen" wußte, die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Theologie herausgestellt.

Die Betonung des theologischen Ferments im Entwicklungsgang der modernen Wissenschaft ist voll berechtigt, aber doch überakzentuiert. Faßt man die klassische Ontologie allerdings mit einem mehr oder minder essentialistischen Akzent auf, dann kann die moderne Wissenschaft nicht in deren direkter Linie liegen (vgl. I, 26/28 Anm.). Dies darf freilich nicht dazu vereinfacht werden „daß nur die Funktionenontologie mit dem christlichen Gottesbegriff zu verbinden ist, während der Substanzialismus auf den Bereich heidnischer Theologie beschränkt bleibt" – die „theologische" Kritik endlicher Kausalität des Malebranche, den R. nicht behandelt, ist so motiviert –, weil der Partizipations- und Analogiegedanke den Substanzialismus mildere (I, 176 Anm.). Doch das genügt nicht: denn diese beiden Gedanken (im Grunde der-selbe Gedanke auf verschiedenen Ebenen) sind ja nicht ein Fremdkörper in der „Substanzen"-ontologie. Sie erhalten ihren vollen Sinn erst vor dem durch und durch dynamischen und aktualen Hintergrund der aristotelischen und thomistischen Metaphysik (vgl. dazu etwa die Arbeiten von E. Gilson, J. Maritain, C. Fabro, M. Müller, J. B. Lotz, G. Siewerth, F. Ulrich, J. Hegyi!). Gewiß stellt Aristoteles selbst unter den vielfältigen Bedeutungen des ὄν gelegentlich als Hauptsinn τὸ τί ἐστιν heraus (z. B. Met. VI, 1). Doch denkt man die Aussage von Sein „κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν" (z. B. IV, 9; VIII, 6) zu „Ende", so ist sie im Sinne der ontolog. Gründung „vor" der Ebene des *„agere sequitur esse"* zu „orten": die besonderte *actio* (die Substanz kann „auch" wirken, dies ist ihr vielleicht sogar „wesentlich") gehört noch ganz ins Kategorienschema (wie auch die „Entelechie"): doch dem Wesen („seingebend" als realer Ermöglichungsgrund) „voraus" liegt der eigentlich seingebende, vor-wesentliche, über-wesenhafte *actus essendi* (freilich stets in der Gefahr begrifflicher „kategorialer" Verdeckung). Dies gilt auch für die mittelalterliche thomistische Metaphysik (sofern sie nicht aus der Sicht des J. D. Scotus oder Suarez bzw. von cajetanischen Perspektiven her interpretiert wird), wobei ens (in seiner sprachlichen Ununterschiedenheit von „Seiendem", aber auch „Sein"!) nicht einseitig „dinghaft" mißverstanden werden darf.

Die Anerkennung der aktualen Gestalt der klassischen Ontologie verändert nicht grundsätzlich den Gang der Geschichte der Funktion, sondern macht gerade das (zunächst vielleicht überraschende) „Ergebnis" der R.schen Untersuchung ein-sichtiger, nämlich „daß nicht nur der neue, sondern ebenso auch der ältere Substanzialismus kein Feind des Funktionalismus ist", ja, daß „wir hier zum Schluß — und etwas leise — den älteren Substanzialismus als die erste Form der Strukturontologie bezeichnen" (II, 522). Schien die Strukturontologie den Substanzialismus (in dem Freiheit erstirbt bzw. nie wirklich gelebt hat) endgültig auszuschalten, so kündigt ihre Differenzierung bei Pascal eine „Gegenlösung" gerade um der menschlichen Freiheit willen an, die dann über die Person-Metaphysik des Leibniz zur Freiheits-Metaphysik Kants führt. Es zeigt sich, was R. schon zu Beginn sagt: „... daß der Autor eigentlich auf der anderen Seite steht; nicht auf der des Funktionalismus. ... Man spürt einen Mangel, der den gedanklichen Raum betrifft, in dem sich System und Struktur realisieren."

... Es ist, „als ob dem Menschen das Seiende als Struktur nicht das sein könnte, als was er es sich selbst wählen möchte. Ganz offenbar ist der Mensch so angelegt, daß er ‚Dinge' braucht, nicht nur in ontischer Angewiesenheit, sondern auch in ontologischer Korrespondenz. Dinge von handfester, eindeutiger, wohlumschriebener Form. ... Nur im Gegenhalt an dieser (Substanz; Rez.) und ihrer verläßlichen Seinsart entfaltet sich der Mensch, ..." (I, 49). Wie die immer deutlicher zutage tretende „Wechselverwiesenheit" der beiden Ontologien zeigt, „klammert" der Funktionalismus „die Region von Wesen, Sein und Grund nicht aus, sondern fordert sie erneut, wenn auch in gewandelter Weise. In der Akzentuierung von Substanz, Wesen und Grund findet der Mensch seinen höchsten Auftrag und seine tiefste Befriedigung" (I, 54). Gerade die Differenzierung des alten Substanzbegriffs, der „noch ungeschieden Freiheitliches und Natürliches" (II, 522) umfaßte, zur Substanz und Struktur im neuen, gewandelten Sinne, bis zur entschiedensten Polarität, rechtfertigt die völlige Eigenständigkeit der beiden Ontologien, rettet die geschichtliche „Mehrdeutigkeit" der Grundbegriffe (die nichts mit logischer Äquivokation zu tun hat), erlaubt Fortschritt und Verlust in diesem Geschichtsgang aufzuweisen, ohne ihn in ein Fortschritts- oder Verfallsschema pressen zu müssen (eine Gefahr, der Heidegger und auch die von E. Gilson historisch und von G. Siewerth spekulativ angeregten Denker wohl nicht ganz entgehen!). Eine Kritik der Philosophie von den Einzelwissenschaften her erweist deren Absehen von allem, was sich im allgemeinen als Philosophie (mit „imperialem" Anspruch) anbietet, als rechtens, ja notwendig: wenn die positiven Wissenschaften in der richtigen, uneingeschränkten und exakten Realisierung der Positivität dennoch Philosophie sind, so in einem geweiteten, „philosophischeren" (weil den Unernst „gängigen Philosophierens" in einer neuen, unbeliebigen Strenge überwindenden) „Begriff" von Philosophie: „Unsere Untersuchungen waren dem Kampf der verfeindeten Brüder gewidmet; unsere Hoffnungen richten sich auf die Möglichkeit ihrer glücklichen Verbindung; unsere Absicht war die Gewinnung von Leitlinien der geforderten Zuordnung aus den Erfahrungen der Geschichte der Auseinandersetzung. In der Verbindung liegt der gesuchte Humanismus. Ein Humanismus, der nicht Beruhigung des Menschseins, sondern Ausspannung in seinen größten Dienst bedeutet. Aus der Bereitung dieses Humanismus zieht die Philosophie — nicht aus der Einmischung in die Wissenschaften — ihren Rang" (II, 523). Diese angezielte Verbindung ist vorerst über das Stadium von Andeutungen noch nicht hinaus und bleibt so unser aller Aufgabe, wobei wir freilich Erhellendes von der Fortführung des Werkes über Kant hinaus bis zur Gegenwart erhoffen dürfen. Dies würde auch beim weniger mit der Philosophie vertrauten Leser ein mögliches Mißverständnis beheben, als ob das „vorläufige Ende" mit Kant in Bezug auf den „philosophischen Hintergrund der modernen Wissenschaft" ein „unzeitiges" Ende sei, da doch seitdem so viel Entscheidendes geschehen sei (und dabei leicht übersehen wird, daß die entscheidende Grundgestalt neuzeitlichen Denkens mit Kant in einer ersten, noch vielfältig ausdifferenzierbaren Form eben doch erreicht ist). Struktur zeigt sich (vgl. bes. die Pascal-Interpretation und die nachträgliche Charakterisierung in II, 503ff!) als eine die Differenz von Sein und Nichts als unangemessen äußere Horizonthaftigkeit zurücklassende ontologische Verfassung jenseits von Hypostasierung und Psychologisierung, als im geschichtlichen „Sich-hervorarbeiten" aufscheinende dynamischoffene Selbstkonstitution, als Denken, das als „Selbstidentifikation einer Wirklichkeit" jenseits substanzialistischer Scheidung von Form und Materie den „verschiedensten ‚Ebenen' der Natur und des Geistes" (II, 512) nicht in flacher Eindimensionalität, sondern konkret entspricht: von daher verbietet es sich, R. als deutschen Vertreter des Strukturalismus einordnen zu wollen. Insofern diese heute weithin modische Denkrichtung auf so etwas wie eine „ungeschichtliche Nachgeschichte" zielt, d. h. Geschichte und Subjekt eliminiert dank einem naiven Absehen von allem Diachronischen zugunsten des Synchronischen und somit in einer funktionalen (wenn auch nicht unkomplizierten) Verrechenbarkeit stecken bleibt, fällt sie gegenüber dem ungleich radikaleren und universaleren Struktur-„Begriff" R.s weit hinter Kant und Hegel zurück.

Schon jetzt erweisen sich die beiden vorliegenden Bände als Werk von durchgängig hohem Niveau, das philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche wie wissenschaftstheoretische Aspekte glücklich zusammennimmt. Nüchterne Kritikfähigkeit und die Kraft eines nicht in sich fixierten, sondern im konkret-geschichtlichen Zugriff sich bewährenden Denkens gehen ineins. Der bestechende Reichtum der Detailkenntnis, die Fülle der nicht nur „verarbeiteten", sondern „bedachten" Literatur: sie sind echte Wegweiser und nicht hemmender, bloß historisierender gelehrter Ballast. Das meditierende und doch stets begriffskritische Sich-einlassen auf die Quellen – so selbstverständlich es sein sollte – zeigt den von der Sache her erforderten Mut zum Ungewohnten: es sprengt festgefahrene Interpretationsschemata und liebgewordene, die wahre Gestalt der Denker aber oft entstellende „Bilder" und weist so neue Wege, die – bei manchem Zweifel hinsichtlich einer Einzelinterpretation (doch ein solches „Maß" würde weder der Intention noch der Sache des Werkes gerecht!) – durch die Denkgeschichte hindurchtragen, ohne sie geometrischer Verrechenbarkeit zu unterwerfen. Die Fruchtbarkeit der hier durchgeführten Denkpraxis wird auf andere Bereiche ausstrahlen (wobei es allerdings bei der gegenwärtig vorherrschenden „Geisteslage" nicht verwunderlich wäre, wenn die Wirkung des R.schen Werkes nicht nur des Umfangs, sondern mehr noch seines „Inhalts" wegen „apokryph" erfolgen sollte!). B. Welte hat z. B. eindringlich darauf hingewiesen, daß es der Theologie heute vor allem um die Aufdeckung der epochalen Denkformen gehen müsse, um in der Vielfalt der Zeugnisse die „legitime Kontinuität" der christlichen Botschaft aufzeigen zu können (Ein Vorschlag zur Theologie heute, in: Gott in Welt I, Festgabe für K. Rahner, Freiburg 1964, S. 271/286). In diesem Sinne könnte der R.sche Ansatz, der über alles erst nachträgliche Mit-sein und alles bloß vordergründig Dialogische hinausführt, z. B. Bedeutsames zu einem zeitgemäßen, geschichtlichen (und damit doch anfänglichen) Verständnis christlicher Glaubensgeheimnisse, wie der Trinität, der Kirche, der Sakramente beitragen.

---

**Bild - Wort - Symbol in der Theologie.** Hrsg. von W. Heinen. Würzburg: Echter Verlag 1969. 308 S.; DM 16,80.

Das Buch enthält Vorlesungen, die von Mitgliedern der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster im Rahmen einer von W. Heinen angeregten Ringvorlesung im Wintersemester 1967/68 gehalten wurden. Da die verschiedenen theologischen Disziplinen von ihrem je eigenen Standort aus und mit ihrer je eigenen Methode zu einem nicht nur zentralen, sondern auch sehr aktuellen Thema Stellung nahmen, entstand ein Gemeinschaftswerk, das man auch als Einführungslektüre ins Studium der Theologie empfehlen kann.

In einer Zeit, die Wort und Sprache besonders betont, in der ein Überangebot an Bildern wirksam ist, in der auf allen Gebieten nach den Symbolgehalten dieser Welt und menschlichen Sichäußerns direkt oder indirekt gefragt wird, kann die Theologie nicht schweigen. Adäquate Antworten auf die menschlichen Urfragen und eine effektive Hilfe kann sie aber nur dann geben, wenn sie die anthropologischen Vorfragen zu klären versucht, d. h. wenn sie den Menschen in seinen verschiedensten Relationen aufsucht (vgl. W. Heinen). Trotz des Verbotes, ein Gottesbild zu machen, ist schon im Alten Testament das Bild des Menschen durchaus vorstellungstragend genutzt im Dienste eines ungebrochenen Glaubens an Gottes Wirken überall und in allen Dingen (vgl. H. Eising). In der Geschichte wurde immer wieder der Versuch gemacht, das Spannungsverhältnis von Wort und Bild zugunsten des einen oder anderen Poles aufzuheben. Untersucht man jedoch die traumhaft reiche Symbolsprache der jüdischen Apokalyptik, so wird einem in Erinnerung gerufen, daß die alten Semiten nicht scharf zwischen Wort und Bild trennten. Sprache war für sie ein Vernehmlichmachen des Geschauten, Bilder und Symbole eine Antwort auf die Frage nach der Sinnerfüllung des Lebens und nach der Zukunft (vgl. J. Schreiner). Der neutestamentliche Exeget tut sich schwer, zum Thema einen Beitrag zu leisten, da er eine Dominanz des Hörens im Neuen Testament einer Dominanz des Sehens im griechischen Raum gegenüberstellen zu müssen glaubt. Bild und Gleichnis kommen der Zustimmung des Hörers der Botschaft Jesu entgegen (vgl. J. Gnilka). Betrachtet man die Entwicklung der frühen Christengemeinde von der Bildlosigkeit zum Kultbild, so wird deutlich, daß die Erlaubtheit von kultisch verehrten Bildern nur von einer Christologie her begründet werden kann, die die Menschwerdung Gottes richtig versteht (vgl. B. Kötting). Eine sorgfältige Analyse der Bildfeindlichkeit des Nominalismus und des Bildersturms im 16. Jh. weist auf, daß solche Strömungen ihre Ursache in einem falschen Verständnis des Bildes haben und zu einer intellektualisierten Religion führen (vgl. E. Iserloh). Die Symboltheologie Paul Tillichs möchte aufholen, was der Protestantismus in diesem Bereich versäumt hat (vgl. P. Lengsfeld). Der Streit zwischen Sehen und Hören muß ausgehalten werden; denn beide sind die Grundweisen der menschlichen Erfahrung. Wenn in der Theologie der Schrift auch ein Übergewicht des Wortes besteht, so darf doch im akademischen Raum, wo so viel zerredet wird, das Sehen besonders gerühmt werden (vgl. K. Rahner). Wenn sich das sakramentale Leben auch nicht rein anthropologisch begründen läßt, so setzt es doch Sprache und Symbolfähigkeit des Menschen voraus; denn das Sakrament ist ein *verbum visibile*, ein verleiblichtes Wort (vgl. W. Kasper). Sichtbares und Hörbares sind auch

wesentlicher und objektiver Bestandteil der Liturgie. Das läßt sich sowohl anthropologisch als auch christologisch und ekklesiologisch begründen. Beide, Wort und Bild, sind Elemente der Zeichenhaftigkeit, wobei das Wort die Mehrdeutigkeit des Bildes zu determinieren hat (vgl. E. J. Lengeling). Wenn das Entscheidende im Leben des Menschen nicht in Worten, sondern in Bild und Symbol mitteilbar und wirksam wird, dann ist und bleibt auch moraltheologische Aussage bereits in ihrem Entstehen, in den Erkenntnisprozessen auf Bild und Symbol angewiesen. Die geforderten sittlichen Haltungen des Glaubens, Hoffens und Liebens können sich nur entfalten, wenn sie personal vorgebildet werden. Auch eine verantwortliche Zurechnung ist nur möglich, wenn von den menschlichen Beziehungen des Täters ausgegangen wird, wenn der symbolisch verkleidete Fragegehalt der Tat berücksichtigt wird (vgl. W. Heinen). Macht und Autorität sind auch in der Kirche an Symbole gebunden, die nach Möglichkeit den jeweils herrschenden gesellschaftlichen Statussymbolen entsprechen müssen, wenn es nicht zu einer Krise kommen soll (vgl. W. Weber). Die Anpassung christlicher Symbole an andere Kulturen stellt die Mission der Kirche vor schwierige Aufgaben, insbesondere weil auch die Unterscheidung von mythischen Hierophanien und geschichtlichem Handeln Gottes mit ins Spiel kommt (vgl. J. Glazik). Eine theologische Erwachsenenbildung darf die Tatsache nicht übersehen, daß auf das bildhafte Intuieren, das vorbildliche und nach-zubildende Gestalt-werden-Lassen nicht verzichtet werden darf, soll der Mensch den Anforderungen des Ehe- und Familienlebens, der Arbeits- und Freizeitwelt gewachsen sein (vgl. W. Dreier).

Münster. Christoph Casetti.

**Schlette,** Heinz Robert: **Veränderungen im Christentum.** (theologia publica, hrsg. v. Ingo Hermann u. Heinz Robert Schlette, Bd 12) Olten-Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1969. 131 S.; kart. DM 9,80.

Schlette legt hier elf Rundfunkvorträge, überwiegend aus den Jahren 1966/67 vor. Klar und abgewogen formuliert sowie frei von theologischem Modejargon, sind sie auch dem Nichtfachtheologen verständlich. Jeder Vortrag enthält eine These und verrät bei aller kritischen Reflexion den Optimismus, daß die durch das letzte Konzil in die Kirche eingebrachten Impulse dort ihren Niederschlag finden werden. Eine andere und sehr beachtliche Nuance entnimmt man jedoch dem Ende 1968 entstandenen Vorwort (8f), das den Buchtitel „Veränderungen im Christentum" erläutert.

Auch wer Schlette nicht in allen Gedanken folgt, wird ihm eine glückliche Hand bei der Wahl seiner Themen bescheinigen. Immer geht es um zentrale Fragen, die der kirchlichen Autorität oder/und der Theologie unausweichbar gestellt sind. U. a. werden folgende Probleme aufgegriffen: Orthodoxie, Dogmeninterpretation, Bischof und Fachtheologe, Bischof und Laien, Mission, Humanismus und Christentum. Besonders gut gelungen sind der Beitrag „Repräsentieren die Bischöfe die Laien?" (60–75, mit Vorspann!) und die vier Abschnitte zur Neuorientierung der Mission (76–102). Es wäre ein schlechtes Zeichen, wenn solche Vorträge keine Positionen enthielten, die nicht zu kritischen Fragen herausforderten. Im folgenden einige davon:

Das vorausgesetzt, was Schlette über das Verständnis von Geschichtlichkeit und über die Unumstößlichkeit der Dogmen sagt (20f), wird man sich dann bei jedem Dogma damit ‚helfen' können, durch Neuinterpretation „das von ihnen Gemeinte" (24) zu erschließen? Ist es nicht auch denkbar, daß eben dieses Gemeinte (und nicht nur dessen zeitgebundene Erklärung) zweifelhaft oder korrekturbedürftig erscheint? Dann ginge es nicht mehr um Interpretation, sondern unausweichlich um das Problem der Unumstößlichkeit.

Sollten wir Katholiken es wirklich „dankbar begrüßen", wenn der reformatorische Protest irenischer Bestrebungen wegen zurückgestellt wird (37)? Ist das Mißtrauen vieler Protestanten nicht verständlich, das sie gegen katholische Versuche haben, das ihnen „Anstößige neu zu reflektieren und so zu sagen, wie wir (?) es wirklich meinen, und es auf solche Weise zu begründen, daß es bibeltheologisch annehmbar ist" (38)? Ist deren Sicht des Konzils nicht realistischer als bei manchem von ‚uns'?

Läßt sich das Modell „Bischof-Diözese" in national-regionaler Hinsicht erweitern auf die „Bischofskonferenzen und Diözesanen eines ganzen Landes (63)? Nach geltendem kanonischem Recht nicht. Wäre das überhaupt erstrebenswert? Wohl kaum, besonders nicht, seitdem in der (West-)Deutschen Bischofskonferenz auch die Titularbischöfe Stimmrecht haben.

Ist „die formale Struktur unserer Epoche eine christliche" (114)? Schlette übernimmt eine in der neueren Theologie vorfindliche Unterscheidung zwischen struktureller und existentialer Christlichkeit (115, 120). Wird nun die Welt unbeschadet des zunehmenden Schwundes an existentialer Christlichkeit, also an christlicher Gläubigkeit, formal christlicher (120, 124)? Hat diese Feststellung nicht ausschließlich für die Vergangenheit Bedeutung, insofern die geistesgeschichtliche Wirksamkeit des Christentums betrachtet wird? Liefert sie wirklich Anhaltspunkte für prospektive Kritik (126)? Und weiter: setzt Schlette nicht vorschnell „hebräisch" (= atl) gleich mit „christlich" (125, 129)? Können die „hebräischen Formalstrukturen Weltlichkeit, Freiheit, Personalität, Sozialität, Geschichtshaftigkeit (123) als „christliche" vereinnahmt werden? Wäre das, was gegen das Modell des ‚anonymen Christen' eingewendet wurde, entsprechend nicht auch hier zu bedenken? Wäre es nicht konsequenter, gemäß dem heutigen Selbstverständnis der Nichtgläubigen auf die Vokabel ‚christlich' zu verzichten? Bedeutet die angebliche Steigerung jener rein formalen (vom Gottesglauben entleerten) Christlichkeit für den Christen wirklich einen Anhaltspunkt für christliche Hoffnung (129f)? Müßte nicht auch hier ‚christlich' in Anführungszeichen gesetzt oder – ehrlicher – gestrichen werden?

Frankfurt. Werner Böckenförde.

**Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II.** 3. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium; 5. Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio. Firenze: Vallecchi Editore 1968. XI, 244 S.; X, 83 S.; br. Lire 3200; 1500.

**id.:** 11. Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum. Firenze: Vallecchi Editore 1969.

Das von G. Alberigo geleitete Bologneser Istituto per le Scienze religiose hat sich seit der Ankündigung eines ökumenischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. darum bemüht, den auf diese Weise entstandenen theologischen Aufgaben durch historische Untersuchungen und vor allem durch verlässige Texteditionen zu dienen. Als erste Frucht dieser Arbeit war 1962, unmittelbar vor Eröffnung des Konzils, eine Ausgabe aller Dekrete der zwanzig Konzilien erschienen, die heute üblicherweise in der katholischen Theologie als ökumenisch gelten. Nunmehr hat das Institut es übernommen, Indices aller Konzilstexte zu erstellen, die zunächst in einzelnen Faszikeln zusammen mit dem jeweiligen Konzilstext erscheinen, später aber nach Möglichkeit in einem Band vereinigt werden sollen.

Nun kann man natürlich fragen, ob es nicht schon Konzils-Indices genug gibt, zumal nachdem X. Ochoa einen vollständigen Index verborum erstellt hat (Rom 1967). G. Alberigo beantwortet in der *Praefatio* (die mit geringen Änderungen den verschiedenen Faszikeln gemeinsam ist) diese Frage. Er kann darauf verweisen, daß die systematischen Indices immer notwendigerweise auch ein bestimmtes Maß an Willkür enthalten; der *Index verborum* mußte aus Raumgründen sich in der Wiedergabe des Konzilstextes soweit beschränken, daß der für das Verständnis unerläßliche Zusammenhang nicht mehr deutlich wird. Die Bologneser Indices versuchen hier einen Mittelweg zu gehen: Alle Substantive, Verba (außer *„esse"*) und Adjektive, die eine Qualitätsaussage beinhalten, sind ausnahmslos aufgenommen; Adverbien, Pronomina und sonstige Adjektive sind ausgelassen, soweit sie nicht für den Lehrgehalt von Bedeutung sind. Der Kontext ist soweit wiedergegeben, daß die spezifische Nuance, die er dem einzelnen Wort gibt, möglichst deutlich erkennbar wird; aus diesem Grund ist die Auswahl aus einem Satz jeweils anders entsprechend dem Stichwort, dem sie zugeordnet ist. Aufgenommen sind auch solche Stücke, in denen der Text das Stichwort durch ein Pronomen wiedergibt bzw. es aus dem Kontext voraussetzt, da ja nicht Wortstatistik, sondern Aufschließung der Sache Sinn des Unternehmens war.

Man darf behaupten, daß auf diese Weise ein sinnvoller Mittelweg zwischen rein technischem Wort-Index und systematischem Index gefunden worden ist; die Willkür des einen ist weitgehendst vermieden, die Grenzen des nur Worte sammelnden Computers auf der anderen Seite durch sinngemäße Auslassungen bzw. Erweiterungen vorteilhaft überschritten. Dem Istituto und vorab Dr. Franca Magistretti, die die Schlußredaktion besorgte, gebührt Dank für ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument, das hoffentlich bald vollständig vorliegen wird.

Regensburg. J. Ratzinger.

**Müller,** Josef: **Wozu noch Mission?** Eine bibeltheologische Überlegung. (Biblisches Forum, 4) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1969. 86 S.; kart. DM 6,80.

Verf. behandelt ein Thema, das heute vielen zur Frage geworden ist, nicht zuletzt den Missionaren selbst. Die Frage ist um so schwerer zu beantworten, je vielfältiger die Ansätze zur theologischen Reflexion heute sind. Vom eigenen Ansatz wird es abhängen, inwieweit man M.s Ausführungen zustimmen kann.

Das Büchlein ist aus Vorträgen hervorgegangen, die Verf. vor Interessenten verschiedenster Herkunft gehalten hat. Vielleicht erklärt sich daraus die verhältnismäßig breit geratene Einführung in die Problematik. Doch läßt sie sich durch den Rückgriff auf die gleichen Probleme im Schlußkapitel rechtfertigen.

Kernstück der Veröffentlichung ist, wie der Untertitel anzeigt, die „bibeltheologische Überlegung" (28—44). Sie hätte deshalb noch umfassender sein dürfen, zumal die Linie, die M. nachzeichnet, nicht die einzig mögliche „Missionsbegründung" des NT umreißt. Gewiß ist es richtig, daß es „Heidenmission — und damit Kirche" erst nach Tod und

Auferstehung Jesu gibt (34); aber gerade deshalb scheint mir notwendig zu beachten zu sein, daß die nachpaulinischen Schriften Kirche und Mission im Leben Jesu verankert, vorgebildet und begründet sein lassen: Die Berufung in die Jüngerschaft, die Bestallung der Apostel, der Primat des Petrus sind „kirchen-konstitutive" Elemente und eben deshalb auch für eine biblische Missionsbegründung von Bedeutung. Dies gilt um so mehr, wenn es wahr ist, daß die missionarische Verkündigung sich in der Situation der Pastoralbriefe zu verselbständigen beginnt (42, nach Hahn). Denn dann muß eben diese Verkündigung begründet werden; es kann nicht genug sein, die Sendung der Kirche auf Dienste einzuschränken. III und IV zeigen, wie groß diese Versuchung ist. Verf. ist ihr teilweise erlegen, obwohl er grundsätzlich darum weiß, daß „Verkündigung der Frohbotschaft und zeugnishafter Dienst... auf keinen Fall auseinandergerissen werden" dürfen (74). Was er über diesen Dienst zu sagen hat, ist gültig und beachtenswert; daran soll nicht gemäkelt werden. Es bedarf aber einer Ergänzung, weil auch der zeugnishafte Dienst einer Ergänzung bedarf, nämlich der Verkündigung der Botschaft.

Münster. Josef Glazik MSC.

**Maurier,** Henri: **Theologie des Heidentums.** Ein Versuch. Aus dem Französischen übers. von J. Bettray. Köln: Verlag J. P. Bachem 1967. 293 S.; Ln DM 28,—.

Wer gedacht hat, der affektbesetzte Begriff „Heidentum" sei aus dem Vokabular der Theologie endgültig verschwunden und durch Worte wie „Nichtchristen" oder „Völker" (gojim) ersetzt worden, sieht sich getäuscht: Der französische Afrika-Missionar Maurier nennt sein Buch demonstrativ: „Essai d'une Théologie du Paganisme" (Paris 1965). Er beklagt, es gebe keine solche „Theologie des Heidentums", erklärt mit Recht, die Mission habe die Situation der Menschen zu berücksichtigen, an die sie sich wendet, und gelangt von dieser nicht originellen Einsicht aus zu dem Vorhaben, zunächst mit den Mitteln der Religionswissenschaft und Ethnologie diesen Adressaten der Botschaft vorzustellen und alsdann der Hl. Schrift die entsprechenden Deutungen zu entnehmen, mit deren Hilfe sich eine missionarische Planung entwerfen lasse.

Die ältere Theologie kannte die (freilich auch nicht befriedigende) resolute Unterscheidung „Heiden, Juden und Mohammedaner", welche also alle ungetauften Nichtjuden mit Ausnahme der Anhänger des Islam als „Heiden" bezeichnete; was Maurier unter „Heidentum" versteht, bleibt jener Einteilung gegenüber recht unscharf; die wenigen Sätze, die er in seinem Werk dieser doch wohl grundlegenden Frage widmet (vgl. 27f), sind nicht gerade erhellend. „Heidentum bezeichnet nicht unmittelbar die nichtchristlichen religiösen Systeme, sondern die existentielle Situation der Menschen, die in ihnen leben, im Gegensatz zu den Situationen, die das Alte und das Neue Testament schaffen." Sind hier nicht sämtliche Nichtchristen, welcher Religion sie auch angehören mögen — außer der jüdischen —, unterschiedslos als „Heiden" angesprochen? So scheint es in der Tat, doch Maurier behandelt in seinem Buch lediglich die Anhänger der sog. primitiven, archaischen oder Naturreligionen. Wenn Maurier, was nicht deutlich wird, nur diese Gruppe von „Heiden" als solche bezeichnen wollte, so wäre das zwar übersichtlich, aber theologisch kaum begründbar. Wenn man die Frage umgekehrt sieht und erklärt, man müsse innerhalb der Nichtchristenheit differenzieren zwischen Buddhisten, Shintoisten usw., dann ergibt sich — zu Recht, wie ich meine — die Konsequenz, daß wir eine Theologie des Buddhismus, des Islam usw. brauchen, aber dann kann nicht die ebenfalls zu fordernde „Theologie der archaischen Religionen" für sich genommen en bloc „Theologie des Heidentums" genannt werden. Hier liegen also terminologische und sachliche Unklarheiten, die das ganze Buch belasten.

Maurier ist ehrlich bestrebt, dem „Heidentum" Respekt entgegenzubringen. Das hört sich bisweilen leider etwas schulmeisterlich an: „Heiden sind oft sehr religiös, oft sogar zu religiös. Heidentum zeigt oft hohe moralische Vorschriften, enthält reiche Weisheitslehren, aber auch Aberglauben und Sitten, die uns, zu Recht oder Unrecht, als Entartung vorkommen" (27f). Noch einmal problematischer wird der Ansatz Mauriers durch seine Versicherung, „Heidentum" sei „kein Synonym für archaische Geisteshaltung", sondern mehr oder weniger offenkundig mit der „wirkenden Tiefenschicht der menschlichen Seele" identisch (28).

Es geht Maurier ausdrücklich nicht um eine „Theologie der Religionen", sondern eben „des Heidentums", jedoch nicht um die „heidnischen Religionen als Systeme", sondern um die Situation der konkreten Menschen im Heidentum. Da „der konkrete Mensch... niemals der rein natürliche Mensch" war (33), sondern der immer schon in gewissem Maße von der Gnade umgriffene und erreichte, kann Maurier sagen, das Heidentum sei eine „Heilsökonomie" (33). Obwohl diese seit Christus zwar grundsätzlich überholt ist, bleibt sie noch für jene Menschen „taktisch bestehen", die noch nicht evangelisiert sind (34, vgl. 116). Das ist sehr richtig, und vor allem muß man unterstreichen, was Maurier alsdann sehr deutlich, offenbar gegen entsprechend verbreitete Antithesen betont, die insbesondere von J. Daniélou vertreten wurden: „Man kann ... nicht behaupten, der Mensch in der heidnischen Ökonomie suche Gott aus eigener Kraft und steige aus eigener Kraft irgendwie zu ihm empor, während in der Ökonomie der Offenbarung die Initiative von Gott ausgeht, der zu den Menschen herabsteigt. Tatsächlich ist auch in der heidnischen Ökonomie Gott der Initiator. Nicht der Mensch ist es, der Gott sucht und findet, vielmehr läßt sich Gott vom Menschen suchen und finden" (34f).

Es ist nun allerdings die Frage, ob Maurier diesen seinen Ansatz voll durchhält. Er schildert nämlich in mehreren religionswissenschaftlich gut belegten Kapiteln das Heidentum als eine Selbstdarstellung menschlichen Daseins, in der es primär stets um dieses Dasein selbst geht und um Gott nur in dem Maße, wie er zur Bewältigung und Befriedigung des Daseins nützt. Die Belege, die Maurier bringt, stammen aus dem Bereich der sog. Naturreligionen; die großen nichtchristlichen Weltreligionen bleiben also außer Betracht. Im einzelnen erfahren wir viel Wissenswertes über die „Mythen" (44—48), die Riten und das Gebet (48—52, 123—127), über Synkretismus und Polytheismus, über die Fortdauer des archaischen Heidentums (78—86), über Ahnen und Geistermächte (89—103), über Magie und Idololatrie (128—136), über Ethik und speziell Sexualethik der Heiden (136—146) und vieles andere, das nicht im einzelnen aufgezählt zu werden braucht.

Wichtiger scheint mir die Frage nach der theologischen Methode, die Maurier anwendet. Er stellt jeweils den einzelnen Darlegungen religionsphänomenologischen Charakters die einschlägigen Aussagen des AT und NT gegenüber und will damit die Unvollkommenheit und Unerfülltheit, aber auch die heilsökonomische Legitimität der Heiden aufzeigen. Obwohl Maurier bei diesen vergleichenden Konfrontationen (wie auch sonst) zahlreiche Verweise auf die wissenschaftliche Literatur bietet, kann das Bedenken nicht entkräftet werden, daß er die biblischen Auskünfte allzu sorglos auf die konkrete Situation der „Heiden" hin befragt und appliziert. Deutlich sieht Maurier die Ambivalenz oder Ambiguität des Heidentums, die in der faktischen Vermengung der heidnischen „bona fides" (148) und vielfacher Verirrung und Verwirrung zum Ausdruck kommt. „Wie mag der Herr diese Fortschritte und Abirrungen richten, wenn er sich offenbaren wird?" (147). Die christliche Antwort auf diese Frage wäre Hoffnung und Vertrauen; ob das Problem aber durch die Rekapitulation der (alt- und) neutestamentlichen Aussagen über die Unterwerfung der „Mächte" (104—116) und die Offenbarung der Sünde (150—176) gelöst werden kann, erscheint fraglich. Es kommt m. E. auf die Ausarbeitung der in den biblischen Texten enthaltenen Prinzipien an und weniger auf die Akkommodation prophetischer, paulinischer und anderer Aussagen auf gegenwärtige systematisch-theologische Fragestellungen, auf die hin jene Texte nicht formuliert worden sind.

Auch im einzelnen bleibt manches sehr problematisch, obwohl im Ganzen gesehen Mauriers Bereitschaft zu einer fairen Beurteilung des Heidentums positiv zu werten ist. Maurier sagt, im „Willen zur Macht" liege eine „eminent heidnische Versuchung". „Sich selbst überlassen, wird der Mensch versucht zu Stolz und Grausamkeit, bildet sich auf Stärke, Schönheit und Reichtum etwas ein. Er will alles beherrschen, sich alles unterwerfen" (159). Gilt das nicht für jeden Menschen, auch für den Christen? Warum soll man dann aber das Heidentum unter dieses so mißdeutbare Verdikt bringen? Wenn das Menschliche das Heidnische ist, sind wir alle betroffen. Nun ist es aber doch so, daß das Menschliche im Grunde das Christliche ist. Das sollte — bei aller Fragwürdigkeit solcher Axiome und Formeln, auf die wir hier nicht weiter eingehen können — immerhin davor bewahren, das Problem der Sünde und des Bösen einseitig am Modell der „Heiden" abzuhandeln und das Christliche einseitig in seiner Idealität zu betrachten oder vorzustellen. So entstehen schlechte Vergleiche. Daß Vergleichen schwerer ist, als es zunächst scheint, ist für die Religionswissenschaft eine alte Erkenntnis. Nachdem man dort die methodischen Schwierigkeiten allzu großzügigen Vergleichens mehr und mehr einzusehen beginnt, sollte sich die Theologie nicht mehr erst mit der vorkritischen Art des Vergleichens einlassen.

In Bezug auf die Problematik des Bösen und der Sünde wäre überhaupt sehr vieles kritisch anzumerken. Dieser Komplex stellt sich heute immer nachdrücklicher als das Zentralproblem aller Theologie heraus. Maurier entfaltet die biblischen Aussagen, aber sie werden nicht näher reflektiert oder hermeneutisch befragt. Als Beispiel nehme ich nur diesen Satz: „Wenn nun Paulus die Sünde in ihrer Universalität so anprangert, so geschieht das deshalb, weil er das in Jesus Christus fortan für alle Menschen erschienene Heil verkündigen will" (174). Was soll dieser Satz bedeuten? Meint er, daß Paulus die Gefährlichkeit der Sünde kerygmatisch überzeichnet? Oder geht es hier um die Frage, ob wir möglicherweise gar nicht anders können als von Sünde zu sprechen, wenn „Heil" verkündigt werden soll? Diese letztere Position wäre natürlich um einiges gefährlicher, sie kommt dem Kern des Problems näher, aber wird sie von Maurier überhaupt gesehen?

Die heidnische Heilsökonomie nennt Maurier wenig glücklich auch „Kosmobiologie" (57f, 143 u. ö.). Das ist insofern mißverständlich, als Maurier selbst so viele überzeugende Beispiele für die Beziehung der Nichtchristen zum „Göttlichen", zum „Numinosen" anzuführen weiß. Der Terminus „Kosmobiologie" könnte dazu verleiten, die Feuerbachsche Position für schlechterdings zutreffend zu halten, derzufolge Religion aus dem Gefühl der Abhängigkeit von der Natur hervorgeht und dieses Abhängigkeitsverhältnis lediglich personifizierend und mystifizierend auslegt. Maurier schreibt, der Heide werde von der „Ungewißheit und Zwiespältigkeit seiner religiösen Haltung hin und her gerissen: Sucht er wirklich Gott oder nur sich selbst?" (176). Diese Frage ist viel zu direkt, zu unvermittelt und zu alternativ angesetzt, als daß sie eine Antwort finden könnte. Es scheint, daß Maurier selbst sich nicht sicher ist. Eine Antwort müßte wohl davon abhängen, daß und wie zuvor präzisiert ist, was denn „Gott suchen" bedeutet. Diese Frage wird bei Maurier wiederum nicht gestellt, weil er prähermeneutisch denkt. Ich persönlich bin durchaus der Meinung, daß „der Heide" „Gott" sucht und nicht bloß sich selbst, aber daß und inwiefern es sich so verhält, müßte auf dem Weg über die Hermeneutik und kann wohl auch nur noch auf diesem Weg gezeigt werden.

Weitere kritische Bemerkungen: Worte wie „Höherführung" und „Überhöhung" des Heidentums sind zu mehrdeutig und vage, um hilfreich zu sein. — Thesen wie „Der Heide ist nicht im Besitz der Offenbarung" (188), während der Christ „den Plan Gottes bereits kennt" (243), lassen auf einen unkritischen Offenbarungsbegriff schließen. — Peinlich wirkt es auch, wenn gegenüber den heidnischen „Prinzipien der Fruchtbarkeit oder der Kosmobiologie" für die christliche Position gesagt wird: „Die Fruchtbarkeit hat nicht mehr nur den Zweck, die Ahnenreihe fortzusetzen, sondern dem Herrn Glieder für sein Reich zu erwecken" (230 f).

In ähnlicher Form wäre noch eine Vielzahl weiterer Details zu beanstanden. Dies ist um so mehr zu bedauern, als die berechtigten theologischen Sympathien Mauriers für die Situation der Heiden nicht zu überhören sind (vgl. 244). So bleibt noch zu versichern, daß hinter den abschließenden Kapiteln, die unter dem Titel „Theologie des Heidentums und missionarische Pastoral" vorgelegt werden (207–241), konkrete Erfahrungen (vgl. 208f) und kluge Einsichten stehen. In vielen weiß Maurier sich einig mit J. Dournes, der seine religionswissenschaftlichen, ethnologischen und theologischen Einsichten am Beispiel der Jörai in Vietnam in dem bewegenden Buch „Dieu aime les paiens" (Paris 1963, deutsch: Freiburg 1965) aufgezeichnet hat. Missionsmethodisch bedeutsam scheint mir vor allem der von Maurier angeführte Bericht über die Konversion eines Oberzauberers zu sein (vgl. 221f). Maurier tritt mit Recht für eine behutsame und indirekte Vorbereitung auf das Christentum ein und versteht das christliche Leben sehr realistisch als einen fortdauernden und sich stets weiter vertiefenden Bekehrungsprozeß (234).

Trotz der erwähnten Schwächen ist dieses Buch eine beachtenswerte Dokumentation all jener Schwierigkeiten, denen sich die christliche Theorie und Praxis ausgesetzt sieht, wenn es um die Verkündigung des Evangeliums an die auch in der heutigen Welt noch antreffbaren „archaischen Religionen" geht.

Bonn. H. R. Schlette.

**Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem** adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB. Tomus I: Genesis — Psalmi, Tomus II: Proverbia — Apocalypsis, Appendix. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (1969). 1980 S.; Ln DM 56,—.

Diese kritische Handausgabe der wichtigen lateinischen Bibelübersetzung Vulgata ist ein wissenschaftliches Ereignis. Durch Initiative der Württembergischen Bibelanstalt kam es zur Zusammenarbeit der Fachleute für den lateinischen Bibeltext bzw. der daran arbeitenden Institute, wobei in Umfang und Bücherreihenfolge der *Sixto-Clementina* die Vorarbeiten der Mönche von San Girolamo in Rom, die Materialsammlungen des *Vetus-Latina*-Instituts in Beuron und die kritische Ausgabe des NT von J. Wordsworth und H. J. White zugrundegelegt wurden. Hinzu kommen noch Einzeleditionen, auch das *Psalterium iuxta Hebraeos* des Hieronymus, das dem Psalmentext der Vulgata zur Seite gestellt wurde. Bei all dem handelt es sich nicht nur um Übernahme der erwähnten Arbeiten und ihre Ergänzung um Proph. und Makk., die in der großen römischen Ausgabe noch nicht erschienen sind, sondern um eine teilweise neue Durcharbeitung von Handschriften, also um eigene Beiträge zur kritischen Feststellung des vermutlichen Urtextes der Vulgata.

Ein Vorwort unterrichtet kurz über die Entstehung und Textüberlieferung der Vulgata, besonders aber über die Eigenart und Begründung dieser Edition. Die handschriftliche Bezeugung, wie sie in den Fußnoten erscheint, wird erklärt. Nach gesunden Grundsätzen wird darin eine erste Begründung der Textform aufgrund der wichtigsten Handschriften, Nebenzeugen und Editionen gegeben.

Begrüßenswert ist die Wiedergabe der Prologe des Hieronymus je an ihrer Stelle, aber auch die von den Benediktinerinnen der Abtei Mariendonk neu erarbeiteten Parallelstellen auf dem äußeren Rand.

Somit bietet die Württembergische Bibelanstalt der Wissenschaft jetzt zu ihren Ausgaben des MT und der LXX eine Studienausgabe der Vulgata, die auch gegenüber der ähnlich konzipierten Handausgabe der Mönche von San Girolamo, die 1959 bei Marietti erschien, einen Fortschritt darstellt.

Münster. Hermann Eising.

**Larcher**, C. OP: **Études sur le livre de la sagesse.** (Études bibliques) Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda 1969. 442 S.

Dieser umfangreiche Band enthält Untersuchungen, die ursprünglich Teil eines Kommentars zum Weisheitsbuch (Wb) bilden sollten. Sie erscheinen jetzt getrennt, verweisen aber immer wieder auf diesen Kommentar, der bald erscheinen soll. In ihm sollen folgende Fragen behandelt werden: Text und Übersetzung, Auseinandersetzung mit älteren Kommentaren, literarische Analyse, Verfasser und Abfassungszeit. Der vorliegende Band nimmt folgende Themen vorweg: I. Wb und NT, Wb in der patristischen und kirchlichen Literatur, im Mittelalter und in der Zeit bis zum Trienter Konzil, in den protestantischen und orthodoxen Kirchen. II. Wb und AT, Wb und jüdische Literatur (Henoch, Qumran, hellenistisches Judentum, Philo). III. Hellenistischer Einfluß. IV. Unsterblichkeit der Seele und jenseitige Vergeltung. V. Weisheit und Geist.

Wegen der Vielfalt der Themen können hier nur kritische Fragen gestellt und einzelne Hinweise gegeben werden, welche die Position des Verfassers verdeutlichen können. Nach L. läßt sich die Verwendung des Wb im NT nicht beweisen; es ist aber gut möglich, daß Paulus es kannte (20). Zwischen Wb und Johannesevangelium bestehen trotz der Unterschiede in der Terminologie größere inhaltliche Entsprechungen. Diese lassen sich durch die Herkunft aus der gleichen religiösen Umwelt erklären, oder aber der Evangelist hatte indirekte Kenntnis vom Wb, oder aber — und hier nennt L. überraschende weitere Möglichkeiten — Jesus selbst kannte als Mensch das Wb oder wußte aus göttlichem Wissen heraus um den Inhalt des Wb und formulierte diesen dann auf seine Art (25f). Diese Hypothese setzt wohl voraus, daß die Reden Jesu im Johannesevangelium Worte des historischen Jesus sind. Auf den folgenden Seiten des I. Kapitels (36—84) behandelt L. leider nicht, wie die Überschriften vermuten lassen, die Geschichte der Auslegung des Wb oder seiner Bedeutung für Theologie und Glauben, sondern lediglich die Geschichte seiner umstrittenen kanonischen Anerkennung. Es ist nicht recht ersichtlich, welchen Sinn diese eingehende umfangreiche Untersuchung hat, da die „Mängel", welche die kanonische Anerkennung behinderten, von vornherein feststehen.

Über die Beziehung des Wb zum AT urteilt L. eher zurückhaltender als etwa Fichtner: Der Verf. des Wb kannte sehr gut die Bibel, er wollte aber etwas Neues sagen und achtete daher, wenn er das AT zitierte, nicht immer auf den ursprünglichen Sinn. Es finden sich bei ihm sehr viele Anspielungen auf den Text des AT, aber „er wollte nicht ein scharfsinniges Mosaik biblischer Wörter und Ausdrücke komponieren und dabei dem kundigen Leser die Mühe überlassen, jedes Fragment an seinen ursprünglichen Ort zurückzuversetzen" (101f). Doch L. müßte sich fragen, warum der Verfasser des Wb solchen Wert darauf legte, seine neuen Gedanken biblisch zu formulieren. Wollte er nicht damit zeigen, daß seine neuen Erkenntnisse in der Linie biblischen Denkens liegen, daß sie daher auch vor allem vom AT her interpretiert werden müssen? Nach L. kennt der Verfasser des Wb Hen wohl direkt (111), eine direkte Abhängigkeit vom Qumran sei schwer zu beweisen; es sei möglich, daß der Verfasser den Einfluß der Sekte erfahren habe oder ihre Schriften gekannt habe (127—129). Wb und Philo liegen zeitlich nahe beieinander; es ist möglich, daß Philo das Wb gekannt hat; der Verf. des Wb kannte aber nicht Philo (170).

Im Wb finden sich Elemente aus den verschiedensten Systemen griech.-hellenist. Philosophie. L. meint, der Verf. des Wb habe viel phil. Schrifttum gelesen, von allem ein wenig, aber er habe wohl kein phil. System wirklich verstanden. Doch sei ihm das griechische Denken weniger fremd als man meist annehme. Er habe eine persönliche Synthese zwischen Philosophie und Offenbarung schaffen wollen (235f).

Kap. IV trägt die Überschrift: Die Unsterblichkeit der Seele und die endzeitliche Vergeltung. L. spricht von einer Lehre des Wb von der „Unsterblichkeit der Seele" (301). Dieser Ausdruck ist m. E. ungenau und sollte besser vermieden werden, da er die Auffassung des Wb über das Fortleben nach dem Tod griechischem Denken näher rückt als es sachlich gerechtfertigt ist. Denn nach dem Wb wurde nicht die Seele,

sondern der Mensch zur Unvergänglichkeit erschaffen (2, 23); die Gerechten, nicht ihre Seelen, leben in Ewigkeit (5, 15 vgl. 6, 21). Unsterblichkeit ist Lohn für Gerechtigkeit (1, 15; 5, 15), also nicht Folge einer bestimmten Eigenschaft der Seele, ewiger Tod aber ist Strafe für Ungerechtigkeit (1, 16). Unsterblichkeit erscheint so als Gabe Gottes an den Gerechten, unterscheidet sich also grundlegend von der griechisch verstandenen Unsterblichkeit der Seele. Nach L. glaubt der Verf. des Wb an eine Auferstehung des Leibes. Er spreche zwar nicht ausdrücklich davon, aber seine biblische Auffassung von der Unsterblichkeit und einige andere Hinweise ließen es vermuten (326f).

L. bietet in seinen Études auf breiter Basis eine kritische, sachkundige und meist (das sei hier nach den vorhergehenden Ausführungen ausdrücklich betont) überzeugende Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der bisherigen Arbeit am Wb und damit auch einen ausgezeichneten Überblick über den heutigen Stand der Forschung, wobei er den griech.-hellenist. Einfluß mehr als heute üblich betont. Die in diesem Band vereinigten Untersuchungen berechtigen zu der Hoffnung, daß der bald erscheinende Kommentar ein wertvoller Beitrag zur Auslegung des Wb sein wird. Das Werk ist gut und sorgfältig gedruckt; nur wenige Druckfehler fielen auf (S. 36 Z. 19 v. oben „du"; S. 86 Z. 8 v. oben „transformer"; S. 285 Anm. 4 Z. 4 v. unten „man"). Ein ausführlicher Index macht die Études zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument (alte Autoren, moderne Autoren, analytischer Index, griech. und hebr. Wörter, Inhaltsverzeichnis).

Hünfeld. G. Ziener OMI.

**Fohrer,** Georg: **Geschichte der israelitischen Religion.** Berlin: Walter de Gruyter 1969. XVI, 435 S.; Ln DM 32,—.

Verfasser gliedert seinen Stoff – wie nicht anders zu erwarten – in die Religionsgeschichte der Frühzeit, der Königszeit, der exilischen und der nachexilischen Zeit. Packender und zugleich biblisch bedeutsamer ist die Sicht von den inneren Stationen her: Die mosaische Jahwereligion als erster Impuls, das Königtum als zweiter, die Prophetie als dritter, die deuteronomische Theologie als vierter, die exilische Prophetie und die beginnende Eschatologie als fünfter Impuls. Damit ist neben dem chronologischen ein organisches Prinzip gegeben. Es nötigt, immer bei der Sache zu bleiben, d. h. bei der Bibel und ihrer Zeit.

Bei der Bibel und ihrer Zeit zu bleiben, ist Fohrers Grundsatz schon in den einleitenden Erwägungen über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zur Religion Israels. Bewußt setzt Verfasser sich ab von der Methode älterer Werke. Weder neuzeitlich-abendländische Denkformen noch Panbabylonismus sind ihm gültige Ansätze, weder die Geschichtsphilosophie Hegels (3) noch die Dialektische Theologie (6), weder das Entwicklungsschema, das Animismus, Polydämonismus usw. an den Anfang stellt (21), noch Einseitigkeiten der nordischen mythisch-kultischen Schule (7). Fohrer möchte sich mehr an das durch die Archäologie beleuchtete Bild halten. Das Verfahren ist legitim von der Sache her und von der Notwendigkeit her, die religionsgeschichtliche Forschung zu neuen Ergebnissen zu führen, fehlten doch der aufbrechenden Religionsgeschichte des vergangenen Jahrhunderts ganz entscheidende Fakten. Dabei sucht Fohrer besonnen die Synthese (7). Einerseits will er den Werdegang der Religion Israels als die „normale Geschichte einer normalen Religion neben andern" schildern (7f), anderseits bekennt er, daß die „Eigenart der israelitischen Religion zu beachten und festzuhalten" sei (9). Steht es einerseits fest, daß die Religion Israels keine einheitliche und gleichbleibende Größe ist, bleibt es dennoch unbezweifelbar, daß über das Religionsgeschichtliche hinaus eine Theologie des AT möglich ist, d. h. die Darstellung der „theologisch entscheidenden Grundstrukturen einer Botschaft" (8).

So ist das Buch als eine besonnen abgewogene, die umfangreiche Materie neu deutende Leistung zu bewerten. Was man anders interpretieren würde als F., liegt nicht am Prinzip des Buches, sondern an der Einordnung der Details in die Bezüge zum AT überhaupt. Ob man das Verhältnis Habiru-Hebräer so oder anders sieht (23f), ob der Gott der Väter eine einheitliche Vorstellung war oder ob von verschiedenen Sippengöttern auszugehen ist (24), ob man Am 9, 8–15 dem Propheten zu- oder abspricht (246), ob Hosea einmal oder zweimal eine Ehe einging (248), ob man die Eschatologie im wesentlichen erst mit der exilischen Prophetie beginnen läßt (345) u. a., entscheidet nichts gegen F.s Gesamtentwurf dieser Religions-Geschichte.

Sach-, Stellen-, und Wortregister vervollständigen das Werk, besonders aber – außer dem allgemeinen Literaturverzeichnis – die umfangreichen Literaturangaben vor jedem Abschnitt.

Bochum. Othmar Schilling.

**Balthasar,** Hans Urs von: **Herrlichkeit.** Eine theologische Ästhetik. Bd III, 2: Theologie. Teil 1: Alter Bund. Einsiedeln: Johannes Verlag (1967). 413 S.; Ln DM 35,—.

Dieser Teilband der großangelegten theologischen Ästhetik „Herrlichkeit" (vgl. 21–25) wäre an sich im Zusammenhang mit den übrigen bereits erschienenen Bänden zu würdigen. Es ist jedoch gerechtfertigt, ihn als eigenständiges Werk der Theologie des Alten Testaments vorzustellen, und zwar als ein Werk von hohem Rang. Nicht nur der imponierende Gedankenreichtum und die an M. Buber und G. von Rad erinnernde Brillanz der Sprache werden begeistern, auch der Exeget als solcher sollte sich angesprochen fühlen. Er hat es mit einem Entwurf von ungewöhnlicher synthetischer Kraft zu tun, der sich, obwohl alle exegetischen Fragestellungen fachgerecht eingearbeitet sind, doch nicht in den ausgefahrenen Bahnen seines Metiers bewegt.

Die Bedeutung des Werkes liegt vor allem darin, daß die Problematik der Erfüllung in Christus umfassender in die Theologie des Alten Testaments einbezogen wird. Ein Vergleich mit der in dieser Hinsicht wohl allein vergleichbaren Theologie G. v. Rads (III. Hauptteil des II. Bandes) drängt sich auf. v. Rad wendet das Prinzip der Neuinterpretation an und weist auf die innerhalb des Alten Testaments feststellbaren, jeweils literarisch fixierten neuen Sehweisen hin, die jedoch nicht eindeutig, sondern nur anhand typischer Vorausdarstellungen im Geschehnishaften und in großer Diskontinuität das Neue Testament ansteuern. Das Christus-Ereignis wird sich durch eine letzte bevollmächtigte, charismatische Neuinterpretation der Texte bemächtigen und sie – nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit – als Verheißung der Erfüllung hinstellen. Es ist der kritisch-exegetische Befund, der v. Rad zu dieser Sicht nötigt und berechtigt. Man kann von einem linearen, aber diskontinuierlich fortschreitenden Prinzip sprechen. v. Balthasar denkt mehr zentrisch und zeigt größere Bereitschaft zur Synthese. Auf den mitunter weit abführenden und dunklen Wegen des Alten Testaments bleibt für ihn eine Mitte, die in der Fülle der Zeit legitim von Christus eingenommen wird. Auch er betont, daß diese Mitte im Alten Testament selbst aus den sie umlagernden Einzelgestalten nicht errechnet werden kann (vgl. bes. 371–382: *Argumentum ex prophetia*). So bedarf es also auch für ihn einer charismatischen Neuinterpretation durch das Neue Testament. Aber zu der mehr formalen Betrachtungsweise v. Rads, für den die Inhalte der einander ablösenden atl Bekenntnisse – schon gar Aussagen über Gott – weniger wichtig sind, tritt ein bleibender Inhalt hinzu, nämlich der in sich selbst seiende und zugleich sich mitteilende Gott, eben jene biblische „Herrlichkeit". Eine biblische Theologie solcher Prägung ist „katholischer". Sie weiß um den fragmentarischen Charakter der theologischen Aussage einzelner Bücher und Strömungen des Alten Testaments und hält sich gerade deshalb an die bisweilen unsichtbar bleibende und nur zu erschließende Mitte. Das Wissen um die Mitte mag auf einem aus anderen Quellen gespeisten Vorverständnis beruhen. Es dürfte jedoch schwer sein, es als nicht legitim zu erweisen. Jedenfalls läßt es die kritischen Ergebnisse der Exegese intakt. Für eine Theologie des Alten Testaments scheint es sogar unerläßlich zu sein. Die philosophisch-theologische Annäherung des Themas „Herrlichkeit" in den vorausgehenden Bänden des Verf. ist wegweisend und bewährt sich.

Das Thema „Herrlichkeit" wird auf originelle Weise (und mit entsprechend eigenwillig formulierten Titeln) durch das Alte Testament verfolgt. Es ist nicht sinnvoll, hier eine detaillierte Inhaltsangabe zu bieten. Dafür ist der Inhalt zu reichhaltig, denn wohl alle wichtigen Themen der Theologie des Alten Testaments werden gestreift und unter das zentrale Thema gestellt. (Bisweilen entsteht sogar der Eindruck, daß der Verf. die Darstellung an eine zu „lange Leine" nimmt und seine bibeltheologischen Kostbarkeiten gerade noch in den Rahmen des Themas einzufügen vermag.) Die großen Linien des Werkes seien jedoch kurz skizziert: Gottes Herrlichkeit in sich (die keineswegs auf den *kᵉbôd JHWH* im technischen Sinn der Priesterschrift und Ezechiels zu beschränken ist), ihre geschöpfliche Partizipation (das „Bild") sowie das „konkrete" Sichmitteilen der Herrlichkeit durch Gnade und Bund bilden den Inhalt des ersten Teiles (I. Gottes Herrlichkeit und der Mensch); in der Situation des gebrochenen Bundes führt der von den Propheten verkündete Weg des Gehorsams zur Herrlichkeit zurück (II. Die Treppe des Gehorsams); die Spätzeit (III. Das lange Zwielicht) sucht die Herrlichkeit in der eschatologisch-messianischen Zukunft („Herrlichkeit vorne") oder — wie die Apokalyptik — in einer jenseitigen Welt („Herrlichkeit oben") oder — wie die Weisheitsliteratur — in der Gegenwart („Herrlichkeit vorweg"). In Wahrheit ist die Spätzeit „das

Heute ohne Herrlichkeit", „die leere Zeit", die sich mittels des Heiligen Buches und des Opferkultes einrichtet.

Die Anlage des Werkes – auf die Einzeldarstellungen kann begreiflicherweise nicht eingegangen werden – wird viel Zustimmung finden, gibt jedoch auch Anlaß zu kritischen Erwägungen. Die Spätzeit (beim Verf.: eschatologische Heilsprophetie samt Messianismus, Apokalyptik und Weisheitsliteratur) erscheint gegenüber der altisraelitischen Tradition und der „Gehorsamstreppe" der Propheten trotz aller Ehrenrettung als heilsgeschichtlich dekadent. Gegen diese Kanon-im-Kanon-Methode können jedoch exegetische Bedenken geltend gemacht werden, wie überhaupt gegen die vorgenommene Einteilung.

Zunächst zu dem Platz, den der Verf. in der Anlage des Werkes der eschatologischen Heilsverkündigung und dem Messianismus zuweist („Herrlichkeit vorne"; 283–297). Die literarkritischen Voraussetzungen, denen er hier verpflichtet ist, sind zwar die der gängigen Exegese, aber deshalb nicht weniger anfechtbar. Man verlegt den Schwerpunkt in die Frühgeschichte Israels, in die Königszeit und die Zeit der klassischen Prophetie (einschließlich Deuterojesajas), allenfalls noch in die deuteronomisch-deuteronomistische Epoche, und sucht nach Möglichkeit alles heilsgeschichtlich Hochwertige dort anzusiedeln. Das Alte Testament ist anderer Ansicht. Es hat als Kerygma seinen Standort in exilisch-nachexilischer Zeit, also wenigstens teilweise in der „Zeit des langen Zwielichts". Sowohl der um die Mitte des 6. Jh. (oder später) schreibende Deuteronomist als auch die ungefähr gleichzeitig arbeitenden Herausgeber der Prophetenbücher künden in verschiedenen Variationen die Botschaft vom neuen Heil. Es ist die hohe Zeit des Alten Testaments, die allenfalls mit der Achsenzeit Jaspers' in Verbindung zu bringen wäre (vgl. 96). Ihr gehören die eschatologische Heilsverkündigung und der – vor der Königsherrschaft Jahwes übrigens fast völlig zurücktretende – Messianismus an. Eschatologische Heilsverkündigung sind vor allem die deuterojeremianischen, deuteroezechielischen (beide werden nicht als solche erkannt) und deuterojesajanischen Texte. Der Verf. möchte sie der heilsgeschichtlich hoch zu veranschlagenden „Gehorsamstreppe" der Propheten zuweisen und eine andere eschatologische Heilsverkündigung annehmen, die zum fragwürdigen „langen Zwielicht" gehört. In Wirklichkeit handelt es sich durchaus um parallele, wenn auch variierende Verkündigung. So wird man also die Trennungslinie zwischen der „Treppe des Gehorsams" und dem „langen Zwielicht" in dieser Form nicht anerkennen können. (Gekünstelt erscheint u. a. die Einordnung des Buches Job; 260–269.)

Neben der „Herrlichkeit vorne" erhält sodann die „Herrlichkeit vorweg" (317–336) nicht den ihr gebührenden Platz. Ihr ist außer der Weisheitsliteratur vor allem zuzuweisen, was man in der heutigen Exegese die theokratische Strömung der nachexilischen Zeit nennt. Theokratie ist Königsherrschaft Jahwes. Man vermißt diese heilsgeschichtlich erstrangige Idee der Königsherrschaft Jahwes, die schon von der eschatologischen Heilsverkündigung als unmittelbar bevorstehend angekündigt wurde (Jes 52, 7 wird vom Verf. nicht erwähnt), in der Apokalyptik eine eschatologische Verschärfung erfahren wird, von der theokratischen Strömung aber als zeitlos verwirklicht gesehen wird; sie reicht vom Exil bis zur ersten Verkündigung Jesu und füllt die Leere des „langen Zwielichts" gut aus. Repräsentanten der theokratischen Strömung sind die Priesterschrift mit der Endredaktion des Pentateuchs und das Chronistische Werk. Diese Stimme müßte besser Gehör finden, weil aus ihr ein erheblicher Teil des Alten Testaments spricht. Oder ist das Buch-Sein des Alten Testaments nur ein Phänomen unter anderen (vgl. 346–357: das Sprachereignis) und nicht vielmehr der Maßstab einer Theologie eben dieses Alten Testaments?

Schließlich ist die Apokalyptik („Herrlichkeit oben"; 298–316) positiver zu werten. Durch sie vollzieht sich gültige Offenbarung. Sie ist ganz unmittelbar *praeparatio evangelica*. Jesus selbst und die Künder der Botschaft von Jesus stehen doch wohl in dieser Strömung. Die Kanonbildung hat zwar eine Trennungslinie zwischen dem Danielbuch und den übrigen Apokalypsen gezogen. Sie ist aber weder historisch-kritisch – den anderen Apokalypsen war es nicht beschieden, wie das Danielbuch fälschlicherweise als echt angesehen zu werden – noch vom Neuen Testament her begründet, wenngleich andererseits als offenbarungsgeschichtliche Setzung ein für allemal anzunehmen. Man kann nicht sagen, daß das Henochbuch den vom Danielbuch geöffneten Raum „in einer ganz unprovidentiellen Art" in Beschlag nimmt (299). Denn wenn seine Menschensohnstellen vorchristlich sind, dann ist dieses Buch in stärkerem Maße *praeparatio evangelica* als das Danielbuch, das noch um 165 v. Chr. eine persönliche Heilsgestalt so ganz „unprovidentiell" ausschließt und nur gegen den Literalsinn durch Neuinterpretation auf die Menschensohntheologie von Einfluß sein konnte. Um einen wesentlichen Unterschied zwischen Daniel und Henoch statuieren zu können, möchte der Verf. Dan 7 als „echte Offenbarungsschau, unableitbar aus den vorgegebenen Mythologemen" betrachten (298; ähnlich 20 und 247, Anm. 4, mit Bezug auf die Johannesapokalypse). Dieser Weg kann nicht beschritten werden. Die Visionsschilderungen aller Apokalypsen sind, wenn man will, literarisches Machwerk. Ihr Offenbarungsgehalt muß tiefer gesucht werden, vielleicht gerade in den vorgegebenen Mythologemen. Keiner wäre berufener als der Verf., sich dieser schwierigen, viel Glaubenssinn und überschauendes Ahnungsvermögen fordernden Aufgabe zu stellen.

Einige kleinere kritische Anmerkungen. Der historische Sachverhalt der messianischen Idee ist nicht befriedigend dargestellt. Das mag mit der unklaren Forschungslage zusammenhängen. Doch hätten eschatologische Heilserwartung und messianische Erwartung terminologisch sauber unterschieden werden müssen. — Unterschätzt der Verf. nicht das allegorische Durchhaltevermögen und die geistige Beweglichkeit der nachexilischen Hagiographen und Editoren, wenn er das biblische Buch des Hohenliedes nur für eine Darstellung des Eros hält (120—125)? — Das Werk verrät große Vertrautheit mit der Literatur, die vollständiger angeführt wird, als es sonst in bibeltheologischen Werken üblich ist. Es fällt daher auf, daß zum Ezechielbuch der Kommentar von Zimmerli nicht zitiert wird und daß der Name Lohfink im Autorenverzeichnis überhaupt fehlt. Daß G. v. Rad weitaus am häufigsten genannt wird, beruht auf der unverkennbaren Kongenialität beider Autoren. Leider wird die Literatur einige Male fehlerhaft zitiert. — Auch Transskription (z. B. immer *kabod Jhwh* statt *kebod Jhwh*) und Stellenangaben wirken gelegentlich improvisiert. Zwei störende Versehen: S. 112, Anm. 24: lies 1 Sm 29, 9; 2 Sm 14, 17. 20; 19, 28 und Zach 12, 8; S. 120, Z. 13: lies 6, 10. Einige sachliche Mängel, die sich in der 2. Aufl. leicht beheben lassen: S. 47, Z. 10f: doch wohl nicht „jahwistischer Dekalog"; S. 183, Z. 3: auch J enthält eine Völkertafel; S. 200, Z. 17ff: wohl nicht der Jahwist, sondern der Elohist.

Der Verf. hat dem Fachexegeten viel zu sagen. Vor allem aber ist sein Werk für den Fundamentaltheologen und Dogmatiker, der exegetisch Verantwortbares sucht und gleichwohl nicht in äußerlicher Exegese stecken bleiben möchte, eine wirkliche Hilfe. Unüberhörbar ist der bibeltheologisch durchreflektierte Protest gegen eine falsche „Gott-in-Welt"-Theologie. Er spricht schon aus dem Thema des Werkes; denn „Herrlichkeit" ist ja gleichbedeutend mit der Göttlichkeit Gottes. Der Verf. wird auch in dem neutestamentlichen Teilband (dem 2. Teilband dieses 2. Teiles des III. Bandes!) allen, die beim Umgang mit exegetischen Sachverhalten die Mitte verlieren, Wichtiges zu sagen haben.

Simpelveld (Niederlande). Joachim Becker ss.cc.

**Balthasar,** Hans Urs von: **Herrlichkeit.** Eine theologische Ästhetik. Bd III, 2: Theologie. Teil 2: Neuer Bund. Einsiedeln: Johannes-Verlag (1969). 400 S.; Ln DM 35,—. (I)

**ders.: Spiritus Creator.** Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln: Johannes-Verlag (1967). 480 S.; Ln DM 38,—. (II)

I.

Von der theologischen Öffentlichkeit kaum beachtet, hat unlängst das vielleicht einzige und in seiner Art zweifellos einmalige systematische Unternehmen der Theologie unserer Tage seinen wenigstens vorläufigen Abschluß erlangt, als Hans Urs von Balthasar dem Aufbau seiner Theologischen Ästhetik den Schlußstein in Gestalt des Bandes einfügte, der der Theologie des Neuen Bundes gewidmet ist.

Am Vorabend des Konzils in Angriff genommen, entstand das Ganze in einem Jahrzehnt tiefgreifender Umschichtungen, auf die sein Verf. mit zunehmender Heftigkeit reagierte. Das schlug sich auch auf den vorliegenden Band nieder, wie die wiederholte Zurückweisung der „politischen Theologie" erkennen läßt. Doch bestätigt sich die enorme Konzentration, der die Vollendung zu danken ist, nicht zuletzt dadurch, daß der aktuelle Bezug für sie ganz hinter der inneren Einheit zurücktritt.

In ruhigem Atem entfaltet der vorläufige Schlußband den Ansatz, den der Eingangsband mit dem Begriff der „Gestalt" umschrieben und als den zentralen des gesamten Werkes herausgestellt hatte. Was dort prinzipiell, im Stil einer theologischen Transzendentalienlehre, erarbeitet wurde, wird hier im Blick auf das vielschichtige Gesamt der ntl Aus-

sagen und Stile (wobei die bei der Entfaltung des „Fächers der Stile" im ersten Teil des zweiten Bandes gesammelten Erfahrungen wenigstens unterströmig zu Hilfe kamen) mit souveräner Kennerschaft expliziert. Hatte der Titel „Schau der Gestalt" im ersten Band noch mehr den Klang des Desiderats, so proklamiert der johanneische Satz *Vidimus gloriam eius* jetzt die erreichte Einlösung, die Exemplifikation des vor nahezu einem Jahrzehnt mehr postulatorisch Gesagten, die sich zu diesem verhält wie die Erfüllung zum Versprechen. So dezidiert ist B.s Treue zum eigenen Prinzip, daß er sich nach dem ausdrücklichen Geständnis des Vorworts auch jetzt noch nicht entschließen kann, „üblich gewordene Trennungslinien" gegen den Duktus des Ganzen einzuhalten.

Tatsächlich wird die von ihm erwartete Kritik vor allen Dingen dort einsetzen, wo die von der ntl Wissenschaft postulierten Abgrenzungen und Differenzierungen ignoriert werden, wo also der Paulus der Originalbriefe unterschiedslos mit dem der Gefangenschafts- und Pastoralbriefe in eins gesetzt oder Johannes als eine zumindest der inneren Biographie nach ebenso greifbare Gestalt wie Paulus angesehen wird. Daß gegenüber dem kritischen Geist der modernen Exegese das Prinzip der „Einfaltung" beschworen wird, wird die Einwände um so weniger verstummen lassen, als die Einfalt des schlichten Hingegebenseins auch hier, nach einigen Anzeichen zu schließen, einer Haltung gleichkommt, die sich vornehmlich im Gehorsam, gegebenenfalls sogar im Freiheitsverzicht bewährt. Wurzelhaft scheint sich das eine (die Unbekümmertheit um die Ergebnisse der exegetischen Wissenschaft) wie das andere (das Postulat einer spezifisch vorkritischen Grundhaltung) aus der Übernahme der Siewerthschen Position zu ergeben, nach der die gesamte Entwicklung seit Thomas im Zeichen zunehmender Seinsvergessenheit begriffen ist.

Indessen werden Einwände dieser Art nicht übersehen können, daß sie mit Argumenten operieren, die dem Werk bewußt oder unbewußt äußerlich sind und die als solche höchstens seine Peripherie, nicht aber seine Substanz betreffen. Gleichzeitig müßten sie sich, gerade angesichts eines so groß angelegten und intensiv betriebenen Versuchs, das Offenbarungswort hörbar zu machen, der Relativität ihres eigenen kritischen Ansatzes bewußt werden, der in der Helle des reflexen Bewußtseins zwar Differenzen und unterschiedliche Stellenwerte erkennen hilft, darüber aber nicht selten die übergreifenden Zusammenhänge aus dem Auge verliert. Und überdies müßten sie bedenken, daß sich jede große Theologie noch immer gegen den sichtbaren Zug der Zeit durchsetzte, da sich das wahrhaft Große bei aller Übereinkunft mit dem Interesse des Bestehenden zugleich als dessen Infragestellung und insofern als das Unzeitgemäße erweist. Bei B. betrifft diese Diskrepanz vor allem den Willen zur Zusammenschau, zur Synthese des Disparaten und zur Aufspürung der nur solcher connaissance synthétique, wie sie Rousselot bezeichnete, ersichtlichen Ganzheitsstrukturen, der unvermeidlich mit der spezifisch analytischen Denkweise der Gegenwart kollidiert. Doch liegt gerade hier die eigentliche Domäne des Balthasarschen Ingeniums, das Feld, auf dem sich dann insbesondere auch der Ansatz des Ganzen glanzvoll bewährt. Und es bleibt nicht nur bei der Erschließung noch kaum wahrgenommener Sinnräume des Evangeliums; Schritt um Schritt werden auch die dafür erforderlichen „Schlüssel der Erkenntnis" erarbeitet, Kategorien, die meist ebenso spontan einleuchten, wie sie der gängigen Theologie fremd und ungewohnt sind. Titel wie „Überlassung", „Rückauswortung", „Anprall" können etwas von dieser vor- und übergreifenden Erschließungsfähigkeit verdeutlichen. Wenn auch das meiste Umschreibung bleibt, die auf die letzte begriffliche Durchklärung — wie es scheint, bewußt und im Interesse der Wahrung des meditativen Gesamtcharakters — verzichtet, treten hier doch Einsichten zutage, an denen eine biblisch orientierte Theologie nur auf die Gefahr des Selbstbetruges hin vorbeigehen könnte.

So steht das Ganze auf dem Grund seiner eigenen unverwechselbaren Prämissen, in der Festigkeit seines selbstgewählten Baugesetzes, im Glanz seiner ungewöhnlichen Schau- und Ausdruckskraft. Äußere, aus dem Vergleich mit gängigen Tendenzen hergeleitete Kriterien kommen gegen diese weniger konstruierte als vielmehr gewachsene, aus dem zentralen Ansatz und dessen Entfaltung hervorgegangene Geschlossenheit nicht auf. Woran das Werk dagegen gemessen sein will und darum auch letztlich gemessen werden muß, ist dieser Ansatz selbst, wie er im Eingangsband und zuvor und danach in den geschichtstheologischen Studien (Theologie der Geschichte, 1950; Das Ganze im Fragment, 1963) erarbeitet wurde.

In strengster Fassung wird die von der ‚Herrlichkeit' selbst provozierte Frage lauten müssen: Ist das, was der Schlußband als das Gesehenhaben der Herrlichkeit vorweist, wirklich die Einlösung dessen, was jene grundlegende Erörterung des ‚Prinzips' versprach? Dort hatte B. das zu universaler Geltung erhöhte Faktum Jesus als den absoluten Bezugs- und Erhellungsgrund alles christlichen Denkens herausgestellt und in der Folge, vor allem in seiner unübertroffenen Studie „Das Ganze im Fragment" (264–350), die grundlegenden Modi seiner Selbstauslegung genannt. Vergleicht man nun aber das ‚Ergebnis' des Schlußbands mit dem ‚Postulat' des einleitenden, so ist zwar das enorme Mehr an kategorialen Differenzen und qualitativem Materialgehalt nicht zu übersehen, ebenso wenig aber auch das Nachlassen des Interesses an spekulativer Verarbeitung und systematischer Integration.

Das könnte durchaus als Indiz einer stillschweigenden Selbstkorrektur des Prinzips zu deuten sein, zumal sich dieses nach dem Vorwort des Eingangsbands durchaus als Entwurf innerhalb der von der klassischen Transzendentalienlehre freigelegten Dimensionen, näherhin der des Schönen, verstand und gerade nicht als ihre kritische Fortbildung, wie dies etwa von Vicos analoger Gleichsetzung von *verum* und *factum* zu gelten hat. Diese Deutung wird aber von ungleich kräftigeren Indizien ausgeschlossen. Positiv durch die uneingeschränkte Bezugnahme auf das Prinzip zu Beginn (12) und Ende (492) des Bandes. Vor allem aber negativ durch die eigentümliche Abwertung dessen, was allein die ‚ontologische Engführung' des Ansatzes zu sprengen vermöchte: der Sprache. Denn die Mitte des Wortes ist, nach der einleitenden Ortsbestimmung (69ff), das „Nichtwort" und die Höhe alles göttlichen Redens die direkte Sinn-Übereignung, die zwar „ins menschliche Sprechen ... verfügt werden kann", dieses Mediums aber nach B.s mystischem Offenbarungsverständnis nicht bedarf. Daß das Werk aufgrund dieser Vorentscheidung relativ rasch über die Gipfel der neutestamentlichen Offenbarungssprache hinweggeht und weder in den johanneischen Ich-bin-Worten viel mehr als „Selbstdefinitionen" Jesu vernimmt, noch in den Gleichnissen, bei aller Würdigung ihrer Unableitbarkeit (312), viel mehr als das machtvoll andringende „Vorwort" dessen, was erst in der „kirchlichen Verwandlung" (313) seine volle Zeugniskraft erreicht, fällt noch nicht einmal entscheidend ins Gewicht. Bedenklicher ist aber der Umstand, daß das Werk gerade hier den Kontakt zur geistigen Situation der Gegenwart aufgibt, die nicht an der Oberfläche, wohl aber in der Tiefenströmung auf die Wahrheit im Wort (vgl. Joh 17, 17) hindrängt.

Aber selbst wenn hier eine Bruchstelle sichtbar wird, die das Werk aus seinem immanenten Elan nicht zu schließen vermag, wird doch sogar noch daran sichtbar, was die spezifische Leistung des Ganzen ist: die Umschreibung eines Prinzips, das bei aller Verpflichtung der metaphysischen Tradition gegenüber ein genuin theologisches ist und als solches die Theologie dazu ermächtigt, ihre Aufgabe aus eigener Initiative, unabhängig von den durch die profane Vernunft ausgelegten Sinnbahnen in Angriff zu nehmen.

## II.

Gleichzeitig mit dem vorletzten, dem Alten Bund gewidmeten Band der ‚Herrlichkeit' veröffentlichte Balthasar (1967) einen dritten Band seiner Skizzen zur Theologie unter dem Titel *Spiritus Creator*, der sich in mancher Hinsicht wie eine Art Prolegomena zum neutestamentlichen Teilband ausnimmt.

Die Berührungspunkte sind zahlreich und wesentlich. Vieles wird schärfer, mitunter polemisch akzentuiert: der Glaube als Haltung der Einfalt und der Einfältigen (51ff), die mystisch-unvermittelte Teilhabe als sprachüberhobene Spitze der Offenbarung (95ff), die kritische Distanzierung von der zum Liberalismus tendierenden, von „protestantischen Methoden" überfremdeten Theologie der Gegenwart (233), die selbst das Zweite Vatikanum trifft, sofern sich dieses in einer „nicht aufzuhebenden Tragik" dem Aggiornamento anstelle echter Reform verschrieb (76). Gleichzeitig sammelt sich der Blick nachhaltig im zentralen Ausgangspunkt. Bindende Norm aller Theologie und theologischen Spiritualität ist das Evangelium, das sein nicht hinterfragbares Maß in Christus, dem Faktum in ewiger Allgemeingültigkeit, hat (247ff). Hier — und nur hier — liegt das Kriterium der Wahrheit und Unterscheidung. Der Wahrheit, die so, wie sie in Christus existent wurde, nachvollzogen sein will und daher aus ihrer theoretisch-strukturellen Gestalt in die „biblisch-existentielle" zurückgeführt werden muß (239ff). Aber auch der Unterscheidung, weil die Nöte der Zeit, angefangen von der Klage über die „Gottverdunkelung" (266) bis hin zur Verstörung der zwischenmenschlichen Beziehungen nur durch Ausräumung der falschen Kompromisse und Kompromißformeln (296) überwunden werden kann. Freilich wird man gerade im Hinblick darauf mit Karl Rahners Ansprache vor der Römischen Glaubenskongregation (vom 6. Oktober 1969) fragen müssen, ob die Schrift noch länger diesen Anspruch der Nicht-Hinterfragbarkeit behalten kann, nachdem sie selbst als eine vielfach geschichtlich bedingte Größe erwiesen wurde.

Im übrigen ist der Band aber nicht nur als Supplement zum jüngsten Teilband der „Herrlichkeit" von Interesse, sondern auch als Vorgriff auf deren noch ausstehenden Epilog, den Band zum Thema Ökumene, der nach der Planskizze zu Beginn des Teilbands „Alter Bund" auch das

Problem der christlichen Kunst behandeln soll. Dazu leistet *Spiritus Creator* abschließend bedeutende Vorarbeit, insbesondere in den Betrachtungen über das Verhältnis von Tragödie und Glaube (347), über die Frage nach dem Guten bei Bertold Brecht (366ff) und über das Abschieds-Terzett der Zauberflöte (462ff).

Dabei zeigt sich einmal mehr, wie weit das Prinzip trägt, das hier wie dort zugrundeliegt, hier aber, in der rhapsodischen Streuung der Motive, weiträumiger zum Tragen kommt als in der strengen Gebundenheit des systematischen Aufbaus.

Würzburg. Eugen Biser.

**Dornier,** Pierre: **Les Épîtres Pastorales.** (Sources Bibliques) Paris: J. Gabalda 1969. 256 S.

D. hat sich bereits früher an der Auslegung der Pastoralbriefe (Past.) beteiligt: Les épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite (La Sainte Bible), Paris ²1958. In seinem neuen, ungleich ausführlicheren Kommentar lebt in etlichen Schematisierungen und Formeln der erste noch dürftig nach, im Ganzen wird jedoch eine wirklich neue Auseinandersetzung mit den Problemen der Briefe vorgelegt. Bewegten sich die früheren Ausführungen (spez. zu den Einleitungsfragen) völlig im Rahmen konventioneller „Lösungen", so beweist dieses neue Buch größere Beweglichkeit und ein eigenes Konzept, um dessen willen die Beurteilung der nach wie vor umstrittenen Authentizität der Past. durch D. nähere Auseinandersetzung verdient.

Die Introduction (9—27) bringt folgende Problemauswahl samt den zugehörigen, im Hinblick auf die Echtheitsfrage getroffenen Urteilen:

A. Désignation. Destinataires. Genre littéraire. Canonicité (9—11): Auf eine kurze Erklärung der Bezeichnung „Past." folgt die Information über die Adressaten. Bereits hier beginnt eine typische Eigenart des Großteils aller Past.-Kommentare, die man auch in den folgenden Abschnitten bis hinein in die abschließende Beurteilung der Briefe beobachtet: Historische und literarische Schwierigkeiten werden nur teilweise zur Sprache gebracht, etliche von ihnen werden unterschätzt oder bleiben ganz unerwähnt. D. gewinnt sein Timotheus-Bild aus Apg und Paulus (Pl), zieht aber ohne jeglichen Hinweis auf die darin vollzogenen Präsumptionen die Angaben der Past. zur Erstellung der historischen Vorgänge und des Charakterbildes des Timotheus hinzu. Die historischen und sachlichen Unstimmigkeiten sowie Auslassungen, die bei solcher Reihung von Texten notwendig in Kauf genommen werden, werden übergangen wie z. B.: „Relativement jeune (1 Tim 4, 12), de santé délicate (1 Tim 5, 23), Timothée était probablement un peu timide, parfois hésitant, mais généreux, sûr et totalement dévoué à Paul (Rm 16, 21; 1 Co 4, 17; Ph 2, 20—22)" (10). Diese Zusammenstellung ist willkürlich, denn eine ganze Aussagenreihe der Past. (bes. aus 2 Tim) ist z. B. aufsgefallen: Timotheus als derjenige, der (im Gegensatz zu den Pl-Texten) dringend der elementarsten Unterweisung und der durchschnittlichsten Ermahnung bedarf. — Das literarische Genus der Briefe wird bestimmt als Schreiben mit Einzeladressat, aber mit gleichzeitig überindividueller Bedeutung. Nach Disposition, Stil, Gedankenführung etc. erreichen sie nicht das Niveau der großen Paulinen. — Unter „canonicité" wird die altkirchliche Bezeugung in sachgemäßer Vorsicht behandelt und als das erste sichere Zeugnis der Kanon Muratori gewertet (dann Irenäus, Klemens Alex., Tertullian). Es läßt sich ergänzen (was aber keinen großen Unterschied ausmacht), daß ca. 177 allem Anschein nach durch Athenagoras, Suppl. 37, 1, der Text 1 Tim 2, 2 bezeugt ist. — Für Markion (um 140) wird vorausgesetzt, daß er die Past. kannte und mit voller Absicht aus seinem Kanon verbannte, doch ist das durch nichts erweisbar.

B. Le problème critique (11—12): Die Möglichkeit der Unechtheitsthese wird nach zwei Richtungen eingeräumt: Kanonizität einer biblischen Schrift deckt sich nicht notwendig mit Authentizität. Und: Die biblische (atl) und profane Antike kennt das Phänomen der Pseudepigraphie zwecks Aufwertung der betreffenden Schriften. Die altchristliche Zeit verhielt sich diesbezüglich mit ihrer Umwelt unkritisch. — Im folgenden werden darauf einige der wichtigsten Argumente der Echtheitskritik analysiert:

C. La place des Pastorales dans la vie de S. Paul (12—14): Mit Recht heißt es, Apg 28 gebe eine Freilassung des Pl und einen weiteren Lebensabschnitt frei. Recht gewagt ist aber die Behauptung, Eus. h. e. II 22 mit seiner Bezeugung einer zweiten Gefangenschaft reflektiere eine alte Überlieferung; nichts deutet die Auswertung einer Quelle an, vielmehr muß sehr damit gerechnet werden, daß Euseb 2 Tim 4, 16, das er selbstredend für echt hielt, entsprechend auslegte. — Unter den etwaigen Zeugnissen für eine weitere Lebensphase des Pl (nach 63) wird der Kanon Muratori als Indiz für die Spanienreise des Apostels gewertet, Clem. Rom. dagegen (Kor 5, 7) mit seinem Terminus τέρμα τῆς δύσεως für zu unbestimmt gehalten, als daß darunter mit genügender Sicherheit Spanien verstanden werden könnte. — Man wird zustimmen, daß somit eine zweite Gefangenschaft eine historisch vernünftige, jedenfalls mögliche Hypothese ist, doch ist zu schnell gefolgert, wenn D. damit sogleich die gesamte Wirksamkeit des Pl im Osten, die in den Past. vorausgesetzt ist, unterbringen zu können glaubt. Denn sofern wir es mit authentischen Biographie-Fragmenten für eine Phase nach der in Apg beschriebenen Zeit zu tun haben sollten, wissen sie Pl im äußersten Westen, eben nicht im Osten (Lukas müßte zudem diese nicht unwichtige Rückkehr des Pl nach Asien etc. verborgen geblieben sein! Vgl. Apg 20).

D. Les hérésies combattues (14—16): Es handelt sich um Falschprediger ohne Mandat innerhalb der Gemeinden, nicht um eine organisierte Sekte mit kohärentem Lehrgebäude. Richtungsmäßig könnte man von Prägnostizismus reden. Die Doktrinen spiegeln ein Stadium der noch nicht vollendeten Entwicklung von einem heterodoxen Judentum zur eigentlichen Gnosis. Dieses Urteil entspricht im ganzen dem Forschungsstand. D. will mit der Datierung der Häresie noch nicht die Echtheit erwiesen haben, aber jede zu späte Datierung ausschließen. — Merkwürdig ist, daß D. für die These, man habe die Past. auf markionitischem Hintergrund zu lesen, F. D. Gealy (The Interpreter's Bible 11, 360) zitiert statt die Väter (F. Chr. Baur u. a.) oder die neueren Varianten (H. v. Campenhausen, W. Bauer, M. Rist) dieser These. Die Literaturauswahl verrät allerdings nirgends System oder Wertung (vgl. das wenig sorgfältig angelegte Verzeichnis (28f). Wichtigste Forschungsbeiträge fehlen ganz (z. B. H. J. Holtzmann, E. Käsemann, F. Maier, H. H. Mayer, W. Michaelis, A. Vögtle, H. W. Bartsch).

E. L'organisation des Églises (16—28): In diesem Kapitel fällt eine wichtige Vorentscheidung, wie sich nachträglich herausstellt: Die Kirchenverfassung der Past. empfiehlt eine Datierung in die Zeit zwischen den großen Missionen des Pl und das Ende des 1. Jh. (also nicht mehr die Zeit des Pl selbst, aber möglichst kurz danach). Das Ergebnis wird hauptsächlich gewonnen durch einen summarischen Vergleich des Gebrauchs der Termini πρεσβύτερος und ἐπίσκοπος in der apostolischen Zeit einerseits (Pl, Apg, Past.) und Ignatius von Antiochien andererseits; danach erscheinen die Past. eben in der Mitte der Entwicklung. Ein detaillierter Exkurs zu den kirchlichen Ämtern in der Frühzeit (163—175) bietet Genaueres. Die Angaben und somit auch die Konklusionen wechseln öfter zwischen zutreffender Rekonstruktion und Vereinfachung, so daß sie auf engem Raum schwer diskutiert werden können. Für die doch relativ großzügige Argumentationsweise ein Beispiel: Die Mittelstellung der Past. zwischen apostolischer Zeit und Ignatius entdeckt D. auch darin, daß sich eine Entwicklung zum monarchischen Bischof andeutet: Der Singular ἐπίσκοπος (1 Tim 3, 2; Tit 1, 7), der allein begegnet, ist zwar vielleicht „un singulier de catégorie" (18), deutet aber wahrscheinlich bereits jene Entwicklung an. Nun kann aber dieser Singular als Numerus diesbezüglich keinen Ausschlag geben, denn er ist vom Verfasser evidentermaßen an beiden Stellen zusammen mit dem jeweiligen Bischofsspiegel übernommen und also als generischer Singular anzusprechen. Doch kommen bei D. solche literarischen Erwägungen und gattungsmäßigen Beobachtungen am Text so gut wie nicht in die Diskussion, obwohl sie sich in der Auslegung dieser Briefe längst als unerläßlich erwiesen haben. Die Ergebnisse fallen entsprechend zufällig und oft genug anfechtbar aus.

F. La théologie des Pastorales (18—20): In ihrer Theologie bieten die Briefe „une curieuse ambiguité", nämlich so gut echt paulinische Passagen wie auch Dinge, die man schwer Pl zuschreiben wird. Parallelen und Differenzen zu Pl werden in den geläufigen Aufstellungen gezeigt, wobei D. sehr treffend formuliert. An einer Stelle wird allerdings ein Unterschied konstruiert, wenn D. nämlich das Mißtrauen des Pl gegen die menschliche Leistung mit dem Drängen der Past. auf „gute Werke" kontrastiert; die Ausdrucksweise, nicht die Sache als solche ist unpaulinisch (wie D. dann später selbst gegen andere bemerkt). — Nachdem einige Unterschiede zu Pl überzeugend herausgestellt wurden (wenn auch nicht vollständig), geschieht die Wertung wiederum in einer für viele Past.-Kommentare bezeichnenden, letztlich fruchtlosen Weise. Die Diskussion wird nicht aufgegriffen, sondern abgesetzt: Man solle die Differenzen nicht überschätzen (was schwerlich möglich ist!); D. beschwichtigt mit nebensächlichen Details: Auch Kol und 2 Thess reden — wie die Past. — selten vom Hl. Geist, und Tit 3, 5—7 harmoniert genauestens mit Röm 3, 24; der Unterschied im Glaubensbegriff, der so treffend formuliert war, ist jetzt nur mehr relativ, akzentverschieden. Der übrig bleibende Rest wird, wie gesagt, nicht diskutiert. — Die Theologie der Past. (so D. trotz allem zu Recht) ist also nicht rundum unverträglich mit Pl. Man muß gerechterweise sagen, daß sie ist „d'inspiration authentiquement paulinienne" (20), was für viele Details kaum jemand (auch unter Voraussetzung der Unechtheit) bestreitet.

Diese Restriktion, die die Probleme dann doch nicht in ihrem ganzen Gewicht gelten läßt, führt bei D. nun aber nicht, wie zumeist, auf direktem Weg zur Echtheitserklärung; und darin unterscheidet sich D. von den verwandten Kommentaren entscheidend in Richtung seiner besonderen Hypothese: Trotz der Beschwichtigung soll alles respektiert werden, was in den Briefen es doch verbietet, hier die Handschrift des Pl selbst zu erkennen. Die Annahme direkter Verfasserschaft scheitert für D. an etlichen Formulierungen, an der Betonung bestimmter Themen, an der Verschiebung etlicher Perspektiven. Man erwartet an

dieser Stelle die Sekretärs-Hypothese, doch steht noch die Diskussion eines letzten Arguments aus.

G. Le vocabulaire et le style (21—24): Diesen Punkt erledigt D. in direkter Auseinandersetzung mit P. N. Harrison, der auf Grund von Wortstatistik und Stilkritik die Unechtheit, eine Datierung ins 2. Jh. sowie die Fragmenten-Hypothese (in einer sehr abenteuerlichen Version) vertrat. Im Gefolge früherer Kritik widerlegt D. die Spätdatierung und die Überschätzung der von Harrison für die Past. herangezogenen Wortstatistik. Dagegen respektiert er dessen Argument des Fehlens wichtiger paulinischer Begriffe in den Past. Den Stilunterschied zu Pl faßt er zusammen: „Au style du prophète a succédé celui du moraliste" (21). Zu dieser Differenz im Stil bestreitet D. alle Vorschläge, welche sie zur Rettung der Echtheit auf die veränderten Bedingungen oder auf den gealterten Pl zurückzuführen: „Toutes les particularités de style ne sont pas, dans les Pastorales, une question d'âge" (24). — Man wartet auf das Fazit, nachdem D. sich bei allen Einzelfragen weder für die Authentizität (die er zwar praktisch schon ausschloß) noch für die Unechtheit entschied, sondern die Briefe chronologisch immer nach Pl, aber noch im nicht allzu späten 1. Jh. ansiedelte.

H. L'authenticité des Pastorales (24—25): Das Ergebnis wird in 4 Punkten vorgelegt: 1. Es besteht kein zwingender Grund für Spätdatierung ins 2. Jh.; 2. Die Fragmenten-Hypothese (2 Tim und Tit) ist aussichtslos, da keine präzisen Abgrenzungen und Identifizierungen möglich sind; 3. Auf die Besonderheiten in Vokabular und Stil hin muß zumindest die Sekretärs-Hypothese erwogen werden; es müßte sich um einen Sekretär handeln, dem Pl besonders große Freiheit gelassen hätte. — Man muß bemerken, daß diese Konstruktion (wenn noch so oft vertreten) wertlos ist. Wo wird sie unanwendbar, d. h. wo liegt die Grenze der „Freiheit" dieses Sekretärs? C. K. Barret schrieb mit Recht, daß man dem Pl mit Hilfe dieses Sekretärs fast auch die Johannesbriefe zutrauen dürfe ... Aber auch D. läßt sich darauf nicht ein, der Sekretär erklärt ihm nicht alle Schwierigkeiten der Briefe. Also weder Pl noch ein Sekretär und nach allem Bisherigen auch nicht einfach un- und nachpaulinisch! — 4. Die abschließende Antwort D.s auf die Echtheitsfrage ist nicht neu, jedoch in gerade dieser Version auch nicht verbreitet —, dies wohl sicher darum (um es gleich zu sagen), weil seine Hypothese (mehr beansprucht D. nicht zu bieten) völlig ungeschützt und vielseitig anfechtbar ist: Man muß eine losere Verbindung zwischen den Past. und Pl annehmen als die Hypothese von einem zu Lebzeiten des Pl und unter dessen Anweisung schreibenden Sekretär. Da einerseits mehrere Überlegungen der Einleitung eine Datierung zwischen die großen Paulinen und das Ende des 1. Jh. nahelegen und andererseits die Past. nach Inhalt und Sprache in großem Umfang paulinisch sind, kann man vernünftigerweise folgende Hypothese vorschlagen:

Pl hat tatsächlich 2 Briefe an Timotheus und einen an Titus geschrieben, die alle verloren sind. Man muß sie sich kürzer, spontaner und für die paulinische Theologie repräsentativer vorstellen als die vorliegenden Past. Nach des Pl Tod hat ein Schüler, ohne Zweifel aus der Kirche zu Rom, etwa in der Zeit 70—80 die 3 Briefe aufgegriffen und eine „entwickeltere" Edition veranstaltet, die besser den Bedürfnissen der Kirche seiner Zeit entsprach. Man hat also nicht die schlecht und recht geglückte Nachahmung eines „Fälschers" vor sich, sondern eine neue Redaktion von authentischen Pl-Briefen. Der Redaktor ist freilich nicht zu identifizieren. — Auf den extrem hypothetischen Charakter der „Lösung" muß nicht hingewiesen werden; die Diskussion sei noch einen Augenblick zurückgestellt.

J. Les Pastorales dans la vie de l'Eglise (26—27): D. glaubt die Past. abschließend vor theologischer Unterbewertung schützen zu müssen. Er sieht ihren Wert u.a. in der Konfrontation der Glaubenslehren mit verschiedenen Strömungen der heidnischen Welt; dabei pflanzen sie die Kirche mit bemerkenswertem Optimismus und Sicherheit in die profane Welt ein (so mit C. Spicq). An zweiter Stelle sind sie wertvoll für den ökumenischen Dialog, wofür auf die „frühkatholischen" Elemente der Briefe verwiesen wird; durch diesen Hinweis soll (zusammen mit der Forderung, jede Kirche habe sich der ganzen Schrift zu unterwerfen) offenbar anderen Kirchen empfohlen werden, ihre Theologie um eben diese Elemente zu ergänzen (es hätte da schon zumindest das Kanonproblem mitangesprochen werden müssen, um eine solche Empfehlung überhaupt ernst und wertvoll sein zu lassen). — Und endlich bedeuten die Briefe — trotz ihres nur indirekten Zeugniswertes — das authentische Echo der letzten Botschaft des Apostels.

Gegen die Grund-Hypothese zur Entstehungsfrage wird man eine Vielzahl an Bedenken sammeln können, welche die Zeit ihrer vorläufigen Vertretbarkeit wahrscheinlich erheblich abkürzen. Wie soll man sich beispielsweise vorstellen, daß eine Kirche die ihr bekannten 3 Pl-Briefe plötzlich in einer völlig neuen Rezension toleriert? Oder waren die authentischen Briefe als „Privatbriefe" (die sie doch gar nicht waren) unbekannt und wurden erst vom Redaktor und dann gleich in zweiter Edition ans Licht gezogen? Die Rätsel mehren sich, je länger man fragt: Wie ist diese Rezensionsarbeit zu denken, wenn ihr Erfolg der ist, daß unmittelbare Echtheit nur jene theologisch ganz unerheblichen Passagen von persönlichem Inhalt (die sog. Fragmente) atmen, während alle theologischen Ausführungen (auch abgesehen von den sicherlich nichtpaulinischen Katalogen, Kirchenordnungen u. dgl.), selbst wo sie inhaltlich ganz paulinisch sind, formelhaft, abgegriffen, verflacht klingen, wie es unbestreitbar der Fall ist? Das ist nicht das Ergebnis einer einmaligen pragmatischen Bearbeitung echter Pl-Zeilen, sondern einer längeren Überlieferung zentraler paulinischer Theologumena in einem bestimmten Kirchen-Milieu.

Der größte Argwohn gegen die vorgelegte These entsteht aber angesichts ihrer überraschenden „Brauchbarkeit"; sie ist geradezu verdächtig ideal, denn sie nimmt in einem Augenblick alle Last der Echtheitsfrage von der Einzel-Exegese weg. Wer die Briefe für echt hält, hat es schwer, die dann notwendige Entwicklung des Pl begreiflich zu machen, und zwar ganz konkret an sehr unpaulinischen Texten. Wer sie für nachpaulinisch hält, muß vor den unbedingt echt anmutenden Passagen entweder zur Fragmenten-Hypothese Zuflucht nehmen oder eine Erklärung schuldig bleiben, wenn er sich nicht entschließen kann, ein solches Ausmaß an „raffinierter Fälschung" zuzugeben. Mit der neuen These kann beiden geholfen werden, jede Aporie löst sich auf, denn jede Qualität bzw. jede Dichte von Authentizität ist hier vorgesehen: vom echten Pl-Wort bis zur weit von Pl entfernten Formel einer späteren Kirche. Die Einzelauslegung hat jeweils festzustellen.

Nachdem die These als solche historisch absolut ungesichert ist, vieles sogar unmittelbar gegen sie spricht, mag man sich ihr auf diese allzu glatte Anwendbarkeit hin noch weniger anvertrauen. Sie gestattet, den hermeneutischen Standort jeweils zu wechseln, ja sie verlangt diesen Wechsel: Ein Text wie 2 Tim 4, 6—8, den D. für echt hält (27. 240f), muß z. B. als genuines Pl-Wort, also aus der Perspektive des Apostels interpretiert werden, anderes im selben Brief dagegen aus der späteren Perspektive des Redaktors und seiner Kirche – jedenfalls nach der Theorie. Eine einheitliche Auslegung der Briefe ist nicht mehr nötig, aber auch nicht mehr möglich.

Die Alternative kann nur angedeutet werden: Um die Past. sinnvollerweise als homogen zu interpretierende Dokumente beibehalten zu können (was bei D. aufgegeben wird), muß konsequent bis zum Ende gefragt werden. Steht die Unechtheit der Briefe auf Grund der entsprechenden Indizien nach allem möglichen Ermessen fest, so ist für diejenigen Texte und Tatbestände, die nun schwer einzuordnen sind, bei derselben Herkunft zu verharren — zumindest zunächst und versuchsweise. D. h. es muß erprobt werden, ob sie wirklich nicht aus der Hand eines fingierenden Schriftstellers, also als Elemente antiker pseudepigraphischer Praxis begreiflich gemacht werden können. Diesbezüglich scheinen die Möglichkeiten noch nicht ausgeschöpft zu sein; die Past. stellen die Exegese vor eigene Probleme. Aber die Bemühung darum verspricht, nicht ganz erfolglos zu bleiben (vgl. die Versuche des Rez. in: BiblZ NF 13, 1969, 76—94; Kairos NF 11, 1969, 81—94). Mit Sicherheit jedenfalls bewegt sich die Exegese auf einem verläßlicheren Boden, wo sie diese Briefe als Dokumente einer einheitlichen, paulinisch und allerdings auch anderweitig orientierten Überlieferung versteht, welche geprägt sind von einem dezidiert traditionellen Trend einerseits und einem starken Aktualisierungs-Zwang andererseits und dadurch formal wie inhaltlich-theologisch alles andere als einschichtig sind (neben einer „archaischen" Christologie steht beispielsweise ein weit vorgetriebenes Amtsverständnis u. ä.). Allerdings greift diese Kritik, durch D.s These zur Echtheitsfrage provoziert, über dessen Kommentar längst hinaus. Und das ist nun wirklich enttäuschend: Nur mit Mühe findet man die Position der Einleitung in der Textauslegung in blassen Konturen überhaupt wieder; man muß durchweg meinen, eine Auslegung der Past. als echter Pl-Briefe vor sich zu haben, ein wirklicher Unterschied zu solchen Kommentaren liegt nicht vor. So werden fortgesetzt Texte aus den Paulinen zur Erklärung herangezogen, nicht etwa nur zu bestimmten (eben „ursprünglichen") Passagen. Auch die Reihung 1 Tim — Tit — 2 Tim suggeriert historische Reihenfolge und ungebrochene Echtheit. Die These wird de facto nicht an den Texten verifiziert. Durchgehend wird Pl als Autor vorausgesetzt. Die typische Pl-Anamnese der Past. z. B. (wie 1 Tim 1, 12—17) mit ihren reichlich unpaulinischen Zügen ist ohne jeden kritischen Vergleich mit einschlägigen Pl-Texten „le reflet d'une méditation personnelle" (43). Auch eine Aussage wie 1 Tim 2, 15 o. ä. lassen bei D. nicht einmal die Frage aufkommen, wie unmittelbar sie auf Pl zurückgehen können. Wenn nicht einmal hier der vermeintliche Redaktor bemüht werden muß, so ist seine Redaktion nicht sehr tiefgreifend anzusetzen, vielmehr so gut wie irrelevant. Es ließen sich viele Inkonsequenzen in Einzelurteilen und -auslegungen aufzählen, die aus diesem Verfahren rühren, wonach praktisch doch alles als authentische Äußerungen behandelt wird. — Nur

ganz gelegentlich — etwa bei der „unerträglichen" Terminologie von 1 Tim 2, 2 — ist unversehens nicht von Pl, sondern von der „Perspektive der Past." die Rede, was aber selbst hier nicht prinzipiell (im Sinn der These) kenntlich gemacht wird und hermeneutisch belanglos bleibt, weil es nichts weiter ist als eine Sprachregelung zur Lösung partieller Aporien. Die (ohnehin nur wenigen) in der Einleitung z. T. unter Vers-Angabe namhaft gemachten Schwierigkeiten kommen in der Einzelauslegung gar nicht mehr als Authentizitäts-Probleme vor. Dabei liegen im Kommentar z. B. von W. Lock (ICC, 1924), den D. im Verzeichnis führt, präzise Vorstellungen von der angenommenen Redaktion der Briefe durch eine nachpaulinische Hand vor, die von D. lediglich zu übernehmen oder zu diskutieren gewesen wären.

Man bedauert dies wirklich, daß ein Kommentar, der mit seiner Einleitungs-Hypothese einen entschiedenen Vorschlag zur Lösung des Problems unterbreitet, sich selbst um seine Wirkung bringt, indem er die These nicht konsequent in der Einzelauslegung erprobt. Er verbleibt auf dem Boden jener Kommentare, die die Briefe pauschal als echt behandeln und damit alle Probleme, die sie stellen, offenlassen. Die Kommentierung liest sich folglich auch mit Unbehagen und ohne neuen Gewinn. – Es scheint in der diesbezüglichen exegetischen Problematik bisweilen, daß die „Reizschwelle" bei der Konzedierung biographischer und historischer Möglichkeiten und Spielräume sehr verschieden hoch liegt.

München. Norbert Brox.

**Grabner-Haider,** Anton: **Paraklese und Eschatologie bei Paulus.** Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge Bd 4) Münster: Verlag Aschendorff 1967. XXII, 160 S.; kart. DM 24,—; Ln DM 28,—.

Die von H. Schliers wie E. Käsemanns und P. Stuhlmachers Einfluß gleicherweise geprägte Untersuchung wurde 1965 von der Kath. Theol. Fakultät der Universität Graz als Dissertation angenommen und in der Folge neu bearbeitet und ergänzt. Gegenstand der Untersuchung sind die Mahnungen in den Briefen des Paulus, die Paraklese des Apostels, die im Blick auf ihre Weisen, ihren Ort und ihr Eigenart sowie auf ihr Verhältnis zur Eschatologie befragt wird. Der Verf. trägt das Ergebnis seiner Studien in drei großen Kapiteln vor: I. „Die Eigenart der paulinischen Paraklese" (4—55), II. „Die eschatologische Begründung der Paraklese (Ihr ‚Woraufhin')" (57—112), III. „Die eschatologische Ausrichtung der Paraklese (Ihr ‚Wozu')" (113—153). Ein Anhang (153—157) bietet „Ausblicke und Ansätze", ein „Stellenregister in Auswahl" (158—159) und ein „Sachregister" (160) erschließen den Band; im Literaturverzeichnis (XII—XXII) dokumentiert der Autor die umfassende Berücksichtigung der bisherigen Bemühungen zum Thema.

Die Untersuchung ist — trotz der Ankündigung „Methodisch soll in der Befragung der Texte eher von den ersten Hörern und Lesern dieser Texte ausgegangen werden, als von dessen Verfasser" (1) — weniger historisch als systematisch und pastoral orientiert, von einem Ineinander von Deskription und systematischer Interpretation bestimmt. Im ersten Kapitel wird nach der Einführung in die Fragestellung — es geht dem Verfasser nicht um den „Inhalt", sondern um die Eigenart des „Vollzugs" der Paraklese — das „Was" (z. B. Prophetie oder Didache als Weise der Paraklese), das „Wie" (brüderlicher Zuspruch), und „Wer" (Gott, Jesus, Gemeinde, Schriften des AT) der Paraklese sowie ihr Verhältnis zum Evangelium (Spitze der Evangeliumsverkündigung) erörtert. Im zweiten Kapitel wird der eschatologische Horizont bei Paulus, der Zusammenhang von Eschatologie und Mahnung in der jüdischen Apokalyptik, die eschatologische Begründung der Paraklese bei Paulus und in den Deuteropaulinen besprochen. Der Verf. sieht die Paraklese des Paulus umfassend durch die von Gott im Christusereignis zur Entscheidungszeit gemachte Zeit („Gespaltene Eschatologie", 111) begründet: „So ist die paulinische Paraklese der Anruf an die Christen, in den Gang der endgültigen Geschichte Gottes mit der Welt einzusteigen, in eine Geschichte, die er in seiner endgültigen Entscheidung, nämlich in seinem Handel in Christus, für die Menschen verfügt hat" (111). Das dritte Kapitel hat den kosmologischen und eschatologischen Horizont im Leben der Christen zum Thema; der Verf. zeigt den Zusammenhang von Zukunft Gottes und Weltwirklichkeit im Leben der Christen und die Funktion der Paraklese im Blick auf die zur Weltlichkeit befreite Existenz des Christen. In diesem Teil kommt der systematische Ansatz — in Buberschen und Ebnerschen Kategorien — stärkstens zum Zuge. Paulus ist der Geburtshelfer eines modernem Denken verpflichteten theologischen Entwurfs.

Die anregende Untersuchung hätte durch klarere Disposition, größere sprachliche Zucht und weniger Wiederholungen noch bedeutend gewinnen können. Vor allem wäre man dankbar gewesen, wenn die Linien der paulinischen Theologie (Bedeutung der Christologie für Paraklese und Eschatologie etc.) in historischem Zugriff schärfer gezeichnet worden wären.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch.

**Mikat,** Paul: **Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes.** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 155) Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 40 S.; kart. DM 6,50.

Für Rudolf Sohm hatte einst (1892) der Klemensbrief eine erste Begegnung mit dem Kirchenrecht des Katholizismus und so mit dem Ende des Urchristentums dokumentiert; die römische Christengemeinde habe hier ohne Vertrauen auf die Kraft des göttlichen Pneuma die Einheit der Kirche in und mit Korinth durch menschliche Zwangsmittel zu wahren gesucht. Gegenüber dem einseitig theologischen Standpunkt Sohms sucht Paul Mikat in dieser K. Th. Schäfer gewidmeten Untersuchung das römische Eingreifen in Korinth aus der „Situation der Kirche angesichts der staatsrechtlichen und politischen Gegebenheiten des römischen Imperiums" (9) verständlicher zu machen.

Das Kernproblem des Klemensbriefes „ist die Darstellung der kirchlichen Amtslehre" (14). Die Amtsträger in Korinth stehen ordnungsgemäß in einer apostolischen Sukzessionskette. Ihre Einsetzung geschah durch Nachfolger der Apostel unter Zustimmung der Gemeinde auf Lebenszeit (ohne daß die Absetzung unwürdiger Presbyter unmöglich gewesen wäre). Mit diesen Feststellungen wollte Klemens nicht neues, „katholisches" Kirchenrecht setzen, sondern apostolische Überlieferung verkünden. Gern bucht der Rezensent, daß Clemens Romanus also gerade auch in dieser Hinsicht „Apostolischer Vater" ist.

Gegen korinthische Presbyter, die nach dem Zeugnis des Briefes untadelig waren, hatten sich στάσις und ἀπόνοια erhoben. Mikat kommt nun zum eigentlichen Anliegen seiner Schrift. Über K. Beyschlag hinausgehend versteht er die beiden Begriffe im Sinne rechtlich-politischer Aussage. *Stasis* und *Aponoia* in Korinth waren auch außerhalb der Kirche bekannt geworden (1, 1; 47, 7). Nun hatte aber im Falle derartiger Unruhen die kommunale oder staatliche Behörde einzugreifen, wie der Verfasser an Beispielen verdeutlicht. *Stasis* und *Aponoia* bringen daher die korinthische und vielleicht auch andere Gemeinden in „große Gefahr" (14, 2) — nicht nur im Innern, sondern speziell von außen her, m. a. W. in die Gefahr der Christenverfolgung. Von daher erklärt Mikat auch die Ermahnung, daß die Rädelsführer des Aufruhrs aus der korinthischen Kirche ausgeschaltet und ihre Mitläufer zur Besinnung gebracht werden sollen. Er sieht die Zurechtweisung der Aufrührer geradezu in Analogie zur magistratischen Koerzition. Die gewünschte Ausschließung hat im griechischen Strafrecht ihre Parallelen, und wenn im Klemensbrief eine gewisse Freiwilligkeit des Exilsortes ausgesprochen ist, so gab es dafür Vorbilder im römischen Recht.

Das Gebet für die weltliche Obrigkeit in Klem 60f interpretiert Mikat schließlich konsequent aus seiner Sicht der *Stasis* und der *Aponoia*: die 60, 4 ausgesprochene „Bitte um Frieden und Eintracht korrespondiert der heraufbeschworenen Gefahr" (37).

Der juristisch-politologische Beitrag des Verfassers zur Interpretation des Klemensbriefes stellt eine Bereicherung der Auslegung dar. Man wird künftighin *Stasis* und *Aponoia* sowie die vorgeschlagene Verbannung der Rädelsführer nicht mehr ausschließlich innerkirchlich-theologisch verstehen dürfen; man wird das Anliegen des Klemensbriefes mit darin erkennen müssen, daß durch seine Friedensmahnung ein Einschreiten der weltlichen Behörden gegen die Kirche verhindert werden sollte.

Daß aber die Fürbitte für die Herrscher Teil des Allgemeinen Gebetes am Schluß des Klemensbriefes ist, hätte mitbedacht werden sollen. Wenn Mikat meint (23), die korinthische Gemeinde wäre zur Zeit der Abfassung des Briefes „praktisch führerlos" gewesen, so ist auf 44, 6 zu verweisen, wo nur von der Absetzung „einiger" Presbyter die Rede ist. – In der Abwertung der Didache (16) vermag der Rezensent dem Verfasser nicht zu folgen. – Anm. 143 lies 1 Clem 59, 1f.

Würzburg. Joseph A. Fischer.

**Simonetti,** Manlio (Übers.): **I Principi di Origene.** (Classici delle religioni, sezione quarta: la religione cattolica) Turin: UTET 1968. 611 S.; Ln 7500 Lit.

Der Verlag UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese) hat damit begonnen, mehrere Reihen von „Klassikern" herauszugeben. Neben „Classici Latini", „Classici Italiani" u. a. ist eine Reihe „Classici delle religioni" in Angriff genommen, in deren vierter, dem Katholizismus gewidmeter Sektion von zwei geplanten Origenesbänden, offenbar als erster der ganzen Reihe, der Band erschienen ist, der die Prinzipien des Origenes enthält. Von Origenes sollen noch die Gebetsschrift, die Ermahnung zum Martyrum, Gegen Celsus und Homilien erscheinen.

Simonetti hat seiner mit reichen Fußnoten versehenen Übersetzung 100 Seiten Einleitung vorangestellt und ihr 45 Seiten Register beigegeben. Unter Berufung auf K. Müller und G. Bardy greift er die Textrekon-

struktion, die P. Koetschau als Band V der Origeneswerke in den Griechisch-Christlichen Schriftstellern 1913 vorgelegt hat, heftig an (25f). Der Übersetzung des Rufinus gebühre mehr Glauben. Indirekt überlieferte Fragmente seien in den Text nur dann zu übernehmen, wenn sie sich eindeutig als wörtliche Zitate zu erkennen geben. Die von Koetschau vermutungsweise eingefügten Fragmente 4, 7, 15, 17a, 23a, 25, 35, die Gregor von Nyssa, den Antiorigenistischen Anathematismen der Synode von 553, Antipater von Bostra und anderen entnommen waren, verweist S. in die Anmerkungen. Wo Parallelüberlieferung vorliegt, wägt er sorgsam ab, so maß man in seiner Übersetzung eine neue Rekonstruktion in moderner Sprache vor sich hat.

Den Titel der Schrift deutet S. als trattazione su argomenti importanti di carattere teoretico; arché sei nämlich nicht Grundlehre, sondern Seinsprinzip (28f). Die Einteilung des Werkes in vier Bücher entspricht nicht seiner logischen Struktur, sondern ergab sich aus der damaligen Editionstechnik. Die drei ersten Bücher füllten jeweils eine Papyrusrolle, Buch IV ist kürzer. Obwohl Origines in der Einleitung ein organisch konzipiertes Werk verspricht, fallen Wiederholungen und Abweichungen auf. II 4–11 läuft I 1–6 parallel, in III 5. 6 und IV 4 werden dieselben Fragen wieder behandelt. S. sieht in groben Umrissen in den beiden erstgenannten Teilen Darlegungen auf verschiedener Ebene. I 1–6 bietet über den Vater, den Sohn, den Geist, die Welt Ausführungen, die Origenes als persönlichen Beitrag zu dogmatisch noch nicht entschiedenen Fragen verstanden hätte, II 4–11 dagegen stütze sich auf Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes. Der Abschnitt I 7 – II 3 sei eine analytische Darbietung der Lehren, die in I 5. 6 schon mehr synthetisch geboten wurden. Der Hauptteil von Buch III (1–4) beschäftigt sich mit Fragen der Moraltheologie wie Freiheit des Willens usw., der Hauptteil des vierten Buches (IV 1–3) mit biblischen Fragen. III 5. 6 und IV 4 aber seien zwei *retractationes*, mit denen Origenes auf Fragen und Mißverständnisse, die durch das Erscheinen von Buch I und II aufgetaucht waren, antwortete.

S. betont, man könne Origines nur dann für einen Gnostiker oder hellenistischen Philosophen halten, wenn man seine übrigen Werke außer acht lasse und manche in dieser Schrift gemachten Äußerungen überbewerte. Nicht nur seine Lehre über den freien Willen und über die Schriftinterpretation seien von keinem Theologen des christlichen Altertums überboten worden, sondern auch seine Studien über die Dreifaltigkeit, nämlich über das Verhältnis von Vater und Sohn sowie über das Wesen des Hl. Geistes, stellten eine Errungenschaft für immer dar (43ff).

Auf knapp 50 Seiten (45–92) gibt S. einen klar gegliederten und gut verständlichen Überblick über die von Origenes behandelten Fragen und verteidigt ihn überzeugend gegen manche spätere, auch moderne Verzeichnung. Die Behauptung z. B., die F. H. Kettler (Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, Berlin 1966, vgl. ThRev 65, 1969, 114ff) aufstellt, Origenes lasse die körperliche Schöpfung sich im Endzustand auflösen, verhülle diese seine feste Meinung aber, indem er sie nur als Hypothese darstelle, hält S. für unbewiesen. Die Zitate seien willkürlich herausgegriffen und überbewertet. Die Körperlichkeit der Geschöpfe im Endzustand und deshalb auch im Urzustand sei vielmehr eine Lehre, die Origenes nicht nur gelegentlich vortrage, um der kirchlichen Tradition genügezutun, sondern sei notwendig verbunden mit seinen anderen Ansichten und in den Grundlinien seines Systems fest verankert (65–69).

S. behält bei seinen Erklärungen immer die anderen Werke des O. im Auge, so daß er die Relativität der hier vorgetragenen Meinungen zeigen kann. So hat etwa der dreifache Schriftsinn von IV 2,4 (Leib – Seele – Geist der Schrift) nicht programmatischen Wert, da sonst von nur zweifachem oder auch von vierfachem Sinn der Schrift gesprochen werden kann (88f, bes. Anm. und 502ff Anm. 27–32).

Zum Beweis für die Vorläufigkeit vieler Thesen des O. beruft S. sich auf *Praef.* 3, wo O. betont, die Apostel hätten von manchen Dingen zwar die Existenz gelehrt, aber nicht ihren Grund und ihre Eigenart angegeben, damit die eifrigeren unter ihren Nachfolgern Gelegenheit hätten, sich geistig zu üben und die Früchte ihrer Begabung zu entfalten. Dazu bemerkt S., O. insistiere auf dem Charakter der Übung, der seiner Forschung zukomme, deren Ergebnisse eher Vorschläge als endgültige Einsichten seien. Der nicht definitive, sondern nur provisorische Charakter, der von Origenes vorgeschlagenen Lösungen werde auch von Athanasius (*Decr. Nic. Syn.* 27) hervorgehoben (121 Anm. 11). O. erklärt aber, er meine mit den eifrigeren, die sich üben sollen, jene, die würdig und fähig sind, die Weisheit zu empfangen (ebda). Soll aber Weisheit, deren nicht alle würdig und fähig sind und die für O. mit dem Logos also mit der Wahrheit schlechthin identisch ist, sich darin erschöpfen, daß provisorische Lösungsvorschläge gemacht werden?

S. möchte Origenes nicht als „Nachfolger" von Pantainos und Klemens ansehen: beide seien wie Justin in Rom private Lehrer des Christentums gewesen. Erst nachdem der vom Bischof Demetrius zum Katecheten ernannte Origenes die Glaubensunterweisung in zwei Stufen gegliedert hatte, habe es ein Didaskaleion im Sinne von kirchlicher Schule gegeben (94 Anm. 2). S. meint, O. sei nicht aus Gründen der Lehre, sondern nur aus disziplinären Gründen von Demetrius verurteilt worden, weil dieser seine bischöfliche Autorität durchsetzen wollte (96 Anm. 5). Die Übersicht über die Werke des O. trennt S. von der *nota biografica* und gibt nur für wenige die Abfassungszeit an (99–102).

Simonettis Übersetzung der Prinzipien des Origenes ist flüssig und verständlich und läßt den Leser nie im Unklaren. Zu fast allen auftauchenden Fragen bietet er Erklärungen und Literaturhinweise in den Fußnoten, die zusammen nicht viel weniger Umfang haben als der Text. An einigen Stellen ist des guten etwas zuviel getan, so vor allem, wenn die jeweils erste Note eines Kapitels nicht nur den Anschluß an das vorhergehende herstellt und eine Gliederung des nachfolgenden vorführt, sondern auch ein gut Teil von dessen Inhalt vorwegnimmt (z. B. 113 Anm. 1; 118 Anm. 1;127 Anm. 1; u. ö.). Viele Anmerkungen sind der Begründung der von S. getroffenen Auswahl unter den Textzeugen gewidmet. Er bietet einen fortlaufenden Text, in den er alle Fragmente die ihm würdig erschienen, eingearbeitet hat. Die Übersetzung folgt also zwar meist dem Rufin, aber an manchen Stellen auch dem Hieronymusbrief an Avitus oder dem Brief des Kaisers Justinian an den Patriarchen Menas und auf lange Strecken natürlich den Auszügen, welche die Philokalie der hl. Basilius und Gregor von Nazians bietet.

Der Übersetzer hat wohl das Recht und die Pflicht sich jeweils für einen Textzeugen zu entscheiden, aber S. macht es dem Leser nicht leicht, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Ohne Anmerkungsstudium, das an manchen Stellen recht mühsam ist, weiß man nicht, wen man jeweils vor sich hat. In dieser Hinsicht war die Übersetzung von G. W. Butterworth (Origen, On first principles. London 1936 = New York 1966), die sich ganz auf Koetschaus Text verläßt, vorzuziehen. Sie läßt durch zweispaltigen Druck bzw. durch die Überschrift sofort erkennen, ob die Stücke griechisch oder lateinisch überliefert sind. Auch wo S. die Parallelen in den Fußnoten angibt, gelingt es nicht leicht Übereinstimmung oder Unterschiede zu erfassen. Das Zweispaltensystem hätte mehr genützt; S. hätte seine Entscheidung durch Großdruck oder Fettdruck hervorheben können.

Die sehr ausführlichen Register (Namen, Sachen, Bibelzitate), die auf die Seitenzahlen verweisen, und die zahlreichen Hinweise auf andere Werke des O. und auf Literatur machen die Ausgabe zu einem nützlichen Arbeitsinstrument. An vielen Stellen wird auch das sinntragende griechische oder lateinische Wort wiedergegeben. Wenn man aber mit einer anderen Ausgabe vergleichen will, tut man sich unnötig schwer. Auf beiden gegenüberliegenden Seiten wird überall nur das Buch angegeben, nicht das Kapitel. Statt LIBRO SECONDO hätte man besser einfach z. B. II 4 oder auch II 4, 3 über die Seiten gedruckt.

Man bedauert es auch, daß S. sich nicht entschließen konnte, den ganzen Text nach seinem Einteilungsprinzip zu gliedern. Da es sich nicht um eine Textausgabe handelt, sondern um eine Übersetzung, die allerdings mit äußerster textkritischer Sorgfalt gearbeitet ist, wäre das – bei Angabe der traditionellen Einteilung etwa auf dem unteren Rand – zu verantworten gewesen. Dann hätte sich der Gliederungsvorschlag bewähren können, so aber ist er in der Einleitung vergraben. Ob sich S. und der Verlag der Hoffnung hingeben, der ganze Band würde von der ersten bis zur letzten Seite gelesen? Verdienen würde er es. Jedenfalls wird man die Prinzipien des Origenes nicht mehr zitieren dürfen, ohne Simonettis Urteil jeweils zu berücksichtigen, so daß man die Revision mancher Positionen erwarten darf.

Waldorf. Hermann J. Vogt.

**Huber**, Wolfgang: **Passa und Ostern.** Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 35) Berlin: Verlag A. Töpelmann 1969. XI, 255 S.; Ln DM 48,—.

Der Arbeit, die 1965/66 der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen (Referent Prof. W. Eltester) als Dissertation vorlag, geht es um „die Geschichte der Osterpredigt und des Osterfestes in den ersten [fünf] christlichen Jahrhunderten", die, insofern sie auf vielfache Weise die Geschichte der biblischen Hermeneutik und der Christologie impliziert, mit Recht und Gewinn von vornherein nicht unter dem Gesichtspunkt der Liturgieentwicklung, sondern zugleich auch „als ein Schnittpunkt von Dogmengeschichte und kirchlicher Wirklichkeit" (Vorwort) betrachtet und behandelt wird. Dieser Zielsetzung entspricht der Inhalt und Aufbau: Kap. I: „Quartodezimanisches Passa und Osterfeier am Sonntag" (über den historischen Ursprung und Wandel der Osterfeier); Kap. II: „Altes und neues Passa" (über typologische und allegorische Auswertung biblischer Pascha-Texte); Kap. III: „Karfreitag und Ostern" (über das Verhältnis von Todes- und Auferstehungsgedächtnis in den verschiedenen Typen und Etappen der frühchristlichen Osterfeier); Kap. IV: „Ostern und Parusie" (über die mit den altkirchlichen Osterfeiern verbundene Parusie- und Auferstehungshoffnung). Daran schließt sich das Verzeichnis der je chronologisch geordneten griechischen, syrischen und lateinischen Autoren („Quellen: Predigten zum Osterfestkreis und verwandte Literatur"; vgl. auch das Quellenregister).

Kritisch bzw. ergänzend anzumerken wäre m. E. folgendes: Hinsichtlich der Sekundärliteratur ist es zu bedauern, daß der Verfasser sich mit zwei neueren, teilweise stark divergierende Voraus-

setzungen und Ergebnisse vertretenden Spezialuntersuchungen nicht mehr auseinandersetzen konnte: O. Perler, Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments. Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources chrétiennes 123), Paris 1966, sowie R. Cantalamessa, L'Omilia „in S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo, Mailand 1967 (513 S.!).

Zu den Quellen selber: Sie könnten, was ihre Vollständigkeit betrifft, unschwer ergänzt werden, z. B. durch liturgiegeschichtlich aufschlußreiche Texte über die Osterfeier der pachomianischen Mönche (vgl. nun dazu A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle, Rom 1968, bes. S. 249—261). In bezug auf ihre Datierung und Situierung scheint neuerdings von R. Cantalamessa hinlänglich erhärtet worden zu sein, daß die vom Verfasser mehrfach herangezogene Osterpredigt Ps.-Hippolyts nicht dem 3., sondern dem 2. Jh. angehört und nicht römisch-monarchianischen, sondern kleinasiatisch-quartodezimanischen Ursprungs ist.

Hinsichtlich der rekonstruierten historischen Entwicklung der christlichen Osterfeier entsteht bisweilen der Eindruck, der Verfasser versuche, von seinem Systematisierungsbestreben verführt (52 u. ö.: „Die [sonntägliche] Osterfeier entwickelte sich aus der quartodezimanischen Passafeier"), die wohl von allem Anfang an sehr komplexen und „pluralistisch"-uneinheitlichen Tatbestände (vgl. schon das Neue Testament, z. B. Lk 22, 15f einerseits und Lk 24, 13—49 andererseits) dadurch zu vereinfachen, daß er Texte, um sie der von ihm, wie es scheint, zu einspurig konzipierten Entwicklungslinie einordnen zu können, manchmal recht gewaltsam und deshalb wenig überzeugend interpretiert. So kann man aus Irenäus' Brief an Papst Viktor (Eusebius, H. E. V., 24, 14) kaum schließen, daß man „vor der Einführung der [ursprünglich jerusalemisch-alexandrinischen] Osterfeier am Sonntag in Rom überhaupt kein Osterfest" begangen habe (58); vielmehr wird das in seiner Objektlosigkeit singuläre τηρεῖν sich als (vielleicht im Zusammenhang mit Lk 17, 20 gebildeter) *terminus technicus* auf das Halten des quartodezimanischen Pascha beziehen. Um andererseits den das sog. quartodezimanische Pascha betreffenden Zeugnissen wirklich gerecht zu werden, wird man (u. a. mit R. Cantalamessa, O. Perler, J. Daniélou) nicht umhin können, auch hier verschiedene, zumindest zeitweise vor allem in Kalenderfragen untereinander rivalisierende Typen zuzugestehen. Infolgedessen reicht der Hinweis, daß Melito von Sardes Jesus, der johanneischen Chronologie entgegen, anscheinend am 15. Nisan gekreuzigt werden läßt, nicht aus, ihn zum Nicht-Quartodezimaner zu machen (31—37).

In bezug auf die Eucharistie geht es wohl kaum an, zu sagen, daß außer bei Gaudentius von Brescia „die Typologie von Passa und Eucharistie nur noch an ganz wenigen Stellen" begegnet (130). Denn neben den vom Verfasser 129—135 („Passa und Eucharistie") angeführten Texten wäre u. a. hinzuweisen auf Ps. Hippolyt (P. Nautin, Homélies pascales I [Sources chrétiennes 27] 163; die Allegorese setzt die Pascha-Eucharistie-Typologie als selbstverständlich voraus — nach R. Cantalamessa ist die Homilie voll von Eucharistie-Anspielungen); Origenes, Über das Pascha, und, im Anschluß daran, Ps. Chrysostomus (P. Nautin, Homélies pascales II [Sources chrétiennes 36] 85); Eusebius, Über das Paschafest 7 und 12 (PG 24, 701 A; 705 D); Theodoret, Quaest. in Ex. XXIV (PG 80, 252 B—C).

Ein etwas gründlicheres Eingehen auf allfällige Beziehungen zwischen dem neutestamentlich-christlichen Ostern und dem alttestamentlich-jüdischen Pascha (von dem, trotz der im Anhang reichlich angeführten Literatur, explizit nur auf S. 2f die Rede ist), hätte sich gewiß gelohnt. So dürfte beispielsweise die (S. 61 zitierte) Aufforderung der syrischen Didaskalie, „vom 10. an ... zu fasten", mit der alttestamentlichen Bestimmung Ex. 12, 3 zusammenhängen, derzufolge das Paschalamm am 10. Nisan auszusondern ist. Und schließlich noch eine (weitere!) Kleinigkeit: Ps 112 gehört nicht zu den am Pascha (und anderen jüdischen Festlichkeiten) gesungenen „Hallelpsalmen" (217).

Doch alles in allem: Hubers sorgfältige Arbeit verdient Dank und Beachtung. Denn beachtenswert ist, was ihm überzeugend nachzuweisen gelungen ist: „Für die alte Kirche ist die Liturgie nicht ein Gebiet, das mit der Theologie nichts oder doch nur wenig zu tun hat. Sondern allen liturgischen Veränderungen gehen theologische Veränderungen voraus." (Nebenbei gefragt: wie steht es diesbezüglich heute, wo die Liturgik auf dem besten Weg ist, eine verabsolutierte para-theologische Spezialwissenschaft zu werden, auf Grund derer Liturgien nur allzu leicht entweder historistisch repristiniert oder künstlich konstruiert werden?)

Beachtens- und beherzigenswert sind aber auch die sehr konkreten Konsequenzen: Zwar kann man die geschichtliche Entwicklung, die von der einen, umfassenden Paschafeier zu dem sich allmählich in Karfreitag (Kreuzestod), Karsamstag (Höllenfahrt; so bes. im Osten), Ostern (Auferstehung), Himmelfahrt (Erhöhung) und Pfingsten (Geistausgießung) differenzierenden „Osterfestkreis geführt hat, nicht leichthin wieder rückgängig machen. Aber man kann aus der Geschichte seiner Entstehung lernen, daß diese Ausbildung nicht nur liturgischen Reichtum und leichtere Faßlichkeit des den einzelnen Tagen zugeordneten Festinhaltes, sondern auch Verluste gebracht hat, und daß das uns überlieferte Kirchenjahr ganz besondere Gefahren in sich birgt". Denn: „Das einheitliche Verständnis der Erhöhung Christi ist verlorengegangen. Auferstehung, Himmelfahrt und Geistausgießung stehen für uns heute vielfach unverbunden nebeneinander und werden gar je für sich in ihrer historischen Faktizität untersucht. Den inneren Zusammenhang des im Grunde einheitlichen Geschehens der ‚Erhöhung Christi', an dem [zusammen mit dem Kreuzestod und der Höllenfahrt] Auferstehung, Himmelfahrt und Geistausgießung nur einzelne Momente sind, müssen wir uns theologisch neu erarbeiten; den Christen der ersten Jahrhunderte war er [im Anschluß an das noch nicht historisch, sondern kongenial verstandene Neue Testament] selbstverständlicher Besitz". Hubers Buch hilft, das zu erkennen und zu verwirklichen, worum es geht: „den Zusammenhang von Kreuzigung und Auferstehung, von Erniedrigung und Erhöhung theologisch neu zu durchdenken und in der Predigt — vielleicht dem Kirchenjahr zum Trotz — neu zur Sprache zu bringen" (229). Unsere Verkündigung würde reicher und das Verkündigen — man denke z. B. an den Himmelfahrtstag — leichter werden.

Salzburg. Notker Füglister OSB.

**Corpus Consuetudinum Monasticarum,** publici iuris fecit Kassius Hallinger. Tomus V: Consuetudines et Observantiae monasteriorum Sancti Mathiae et Sancti Maximini Treverensium ab Johanne Rode abbate conscriptae, edidit Petrus Becker OSB. Siegburg: Respublica-Verlag (F. Schmitt) 1968. LXX, 322 S.; Ln DM 76,—.

Im Jahre 1421 bestellte der Trierer Erzbischof Otto von Ziegenhain den Prior der Kartause St. Alban und ehemaligen Offizial in Trier und Dekan des Simeonsstiftes, Johannes Rode, mit päpstlicher Erlaubnis zum Abt des Benediktinerklosters St. Matthias. Damit beginnt die große Reformtätigkeit Rodes, die sich später auf sämtliche stadttrierischen Abteien und unter dem Einfluß des Basler Konzils auf die Benediktinerklöster der trierischen und kölnischen Kirchenprovinzen sowie verschiedener Bistümer der Mainzer Provinz erstreckte. Die Frucht der Erneuerungsarbeit sind die schriftlich niedergelegten *Consuetudines* Rodes, die seit 1435 in St. Matthias und wahrscheinlich seit 1436 in St. Maximin in Trier beobachtet wurden. Auch andere Abteien, wie etwa St. Maria ad martyres und St. Martin in Trier, Hornbach und sogar die Reichenau lebten, zumindest eine Zeitlang, nach den St. Mattheiser *Consuetudines*. Dagegen fanden diese keinen Niederschlag in den Bursfelder Statuten.

Die *Consuetudines*, die nach P. Becker unter literarischem Gesichtspunkt nicht zu den besten Werken Rodes gehören, sind getragen von dem Bemühen, die Benediktusregel möglichst schlicht und treu zu befolgen unter Anpassung an die Notwendigkeiten der Zeit. So hat die zeitgenössische Spiritualität der *Devotio moderna* bei Rode einen deutlichen Niederschlag gefunden. Einen breiten Raum innerhalb der *Consuetudines* nehmen die Bestimmungen über die Abtswahl ein. Die Wahl soll streng nach den kanonischen Formen vorgenommen werden. Die Abtswahlkapitel sind großenteils von dem *„Tractatus de electionibus"* des Wilhelm von Mandagoût abhängig. Auch sonst greift Rode sehr stark auf vorgegebene Quellen zurück. Der *Liber ordinarius* des St.-Jakobs-Klosters in Lüttich, die *Statuta antiqua* und *nova Ordinis Cartusiensis*, des Petrus Boherius': *In regulam S. Benedicti apparatus*, die *Consuetudines Sublacenses* in der Melker Form sind verwendet.

Die *Consuetudines* waren (von einigen kleinen Teilen abgesehen), wie die meisten anderen Schriften Rodes, bisher nicht im Druck veröffentlicht.

Die erhaltenen Handschriften zeigen zwei Gruppen auf, eine Version von St. Matthias und eine solche von St. Maximin; die letztere ist in ihrem Text auf die Verhältnisse der dortigen Abtei ausgerichtet. Von der St.-Mattheiser-Gruppe ist eine Handschrift dieser Abtei aus der Zeit um 1435, die sich heute in der Bibliothek des Priesterseminars in Trier befindet (vom Editor Et genannt), als Reinschrift des Entwurfs für St. Matthias anzusehen. Sie wurde daher als Grundlage für die Edition gewählt. Die Edition ist nach den allgemeinen Normen des *Corpus Consuetudinum* gestaltet. Eine Reihe von Indices erleichtern wesentlich die Benutzung des Textes, so eine Konkordanz der Handschriften, eine Übersicht über die Quellenbenutzung, ein liturgisches und ein kanonistisches Repertorium, ein Autoren- und ein Generalregister.

Die *Consuetudines* des Johannes Rode bilden ein wertvolles Zeugnis für das sich erneuernde Mönchtum im Zeitalter der Reformkonzilien von Konstanz und Basel. Daher ist es zu be-

grüßen, daß der Text nun in Form der vorliegenden Edition zugänglich gemacht worden ist. Eine wertvolle Ergänzung wird der darstellende Kommentar zu den *Consuetudines* bilden, der vom Editor demnächst in der Reihe: Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens erscheinen wird.

Trier. Klaus Ganzer.

**Breuning,** Klaus: **Die Vision des Reiches.** Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934). München: Max Hueber 1969. 404 S.; Linson DM 24,80.

Das Buch trug als Dissertation, die bei der Philosophischen Fakultät Münster eingereicht wurde, den Titel „Die Reichsideologie im deutschen Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur". Er bringt den Inhalt des Werkes besser zur Geltung als der jetzige Buchtitel.

Die Geschichte einer Ideologie zu verfolgen und darzustellen, ist ein schweres Unternehmen. Eine weitere Schwierigkeit liegt im Begriff „deutscher Katholizismus", der nicht identisch ist mit „deutsche katholische Kirche". Es handelt sich hier vielmehr um eine Gesellschaftsgruppe im deutschen Sprachraum, deren Glieder nicht nur der katholischen Kirche angehören, sondern auch vom katholischen Glauben her ihr persönliches Leben zu gestalten und auf die Öffentlichkeit gestaltend einzuwirken versuchen. Diese Tatsache erhellt die Schwierigkeit der Quellensuche. Der Zeitraum von 1918–1934 hat auch im katholischen Deutschland die Buchpublikationen und das Zeitschriftenwesen kaum übersehbar anschwellen lassen. Es war also einer Fülle von Spuren nachzugehen, denen nicht von vornherein anzusehen war, ob sie zu ergiebigem Material führen würden. Vor allem waren führende Zeitungen, Zeitschriften und gedruckte Reden durchzusehen. Dabei durften solche Publikationen nicht übersehen werden, die für verschiedene Verbände, Bünde, organisierte und nicht organisierte Gruppen bestimmt waren und wegen ihrer begrenzten Verbreitung heute kaum noch bekannt sind.

Verf. hat die Schwierigkeit der Quellensuche in einer Weise gemeistert, die hohe Anerkennung verdient. Das 40 Seiten umfassende Quellen- und Literaturverzeichnis gibt einen Eindruck davon. Es ist dem Verf. darüber hinaus gelungen, ungedrucktes Material aufzuspüren. Außerdem hat er durch Interviews und briefliche Befragungen einer großen Zahl damals führender Vertreter der Reichsideologie oder ihrer Gegner den gesammelten Stoff überprüft und ergänzt. Einiges davon findet sich im Dokumentenanhang. (Hier müßte bei Dokumenten 1–4 der Fundort angegeben werden.)

Die Quellen werden in gut ausgewählten und bezeichnenden Auszügen im Text vorgeführt. Obwohl dieser dadurch sehr angeschwollen ist, halte ich diese Methode für richtig. Denn 1. ist das Material weit verstreut und schwer greifbar, 2. kann der Leser in diesem Fall die vom Verf. gemachten Aussagen und gezogenen Folgerungen sofort auf ihre Richtigkeit überprüfen. Die Zeitschriften, ihre Herausgeber, die Autoren werden – das sei ausdrücklich vermerkt – mit ihren Lebensdaten, ihrer Berufsstellung usw. in den Anmerkungen vorgestellt.

Die Darstellung selber ist nüchtern und sachlich, der Stil klar, gefällig und ohne Pathos. Im Urteil zeigen sich sowohl die Unvoreingenommenheit wie die Besonnenheit des Verf. in bestem Licht, handelt es sich doch bei den katholischen Vertretern der Reichsideologie um Persönlichkeiten, von denen nur ein geringer Teil als Außenseiter zu bezeichnen ist, während deren größerer Teil als Theologen, als führende Männer in der Kirche oder im kulturellen, geistigen und politischen Leben der 20er und 30er Jahre hervorragte. Viele Namen haben bis heute – mit Recht – einen guten Klang; andere leben heute noch oder befinden sich gar in wichtigen Positionen. Die rein sachliche und von jeder persönlichen Spitze freie Behandlung der Persönlichkeiten und der von ihnen vertretenen Reichsideologie macht die Lektüre der Arbeit um so erregender.

Das gilt insbesondere vom IV. Abschnitt, der den theologischen Hintergrund der katholischen Reichsideologie zeichnet. Dieser Abschnitt der Arbeit zeigt, daß Verf. über dem Stoff steht: er sieht nicht nur die unmittelbaren Folgen des reichsideologischen Denkens, insofern es eine innere Ablehnung der Weimarer Republik bedeutet und die deutschen Katholiken gegenüber den Absichten des Nationalsozialismus blind macht, sondern er legt die fehlerhaften Entwicklungslinien offen, die zur Reichsideologie geführt haben. Dabei ist der Aufweis, daß die Übertragung des hierarchischen Denkens auf das politische Gebiet, seine Sakralisierung und metaphysische Fundierung bis weit in das Mittelalter zurückreiche und seine Wurzeln in der Patristik habe, besonders überraschend. Das gleiche gilt für die Erkenntnis des Verf., daß wesentliche Aspekte der modernen katholischen Reichsideologie einen Rückgriff auf die Kaiser- und Reichstheologie des Eusebius von Caesarea darstellen. Auch die Konstruktion einer inneren Beziehung des Reiches zum alttestamentlichen Gottesvolk und damit eine quasi-biblische Begründung der Reichsideologie wird als Rückgriff auf die seit frühchristlicher Zeit tradierte Lehre von den vier Weltreichen in Verbindung mit der Theorie der „Translatio imperii" aufgewiesen. Die Tatsache, daß die Reichsideologie und die Sakralisierung des Reiches ein spiritualisiertes Kirchenverständnis voraussetzen und die eschatologische Ausrichtung christlicher Existenz verhüllen, erweist das reichsideologische Denken nach Ansicht des Verf. letztlich als unchristlich. Diese Feststellung erhellt die Tragik der katholischen Reichsideologen, die gerade im „Reich", wie sie es sahen, die Säkularisierung der modernen Welt aufhalten zu können glaubten, durch ihre den Idealismus und das christliche Gefühl ansprechende politische Theologie aber ungewollte Zubringerdienste für das Dritte Reich leisteten.

Die in vieler Hinsicht anzuerkennende und für die Beurteilung der unmittelbaren deutschen Vergangenheit weiterführende Arbeit Breunings wird ohne Zweifel eine ähnliche Diskussion entfachen, wie der Hochland-Artikel E. W. Böckenfördes vom Jahre 1960. Sie wird an Abschnitt IV ansetzen. In wesentlichen Punkten wird man die Ergebnisse dieser Arbeit aber nicht entkräften können. Der Verlag hat das Buch gut ausgestattet, nur die unruhige Form des Umschlagtitels ist zu beanstanden.

Bonn. Eduard Hegel.

**Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien, Bd I.** Hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, Schriftleitung: Dr. Augustinus Kurt Huber. Königstein/Taunus 1968. 212 S., 2 Karten.

Der rührige Königsteiner Kirchenhistoriker läßt der Reihe der „Veröffentlichung" ein „Archiv" für Kirchengeschichte der Sudentenländer folgen, dessen erster Band nunmehr vorliegt. Am Beginn (9—40) stehen dankenswerte historisch-statistische Übersichten über die böhmischen und mährischen Bistümer sowie den sudetendeutschen Anteil des Breslauer Bistums (mit reicher Bibliographie und Verzeichnissen der Bischöfe). Anschließend (41—61) referiert der Herausgeber über Kräfte, Strukturen und Probleme des sudetendeutschen Katholizismus, wo — nach den tiefen Einschnitten von Hussitismus und Reformation — Barockkirche, Josephinismus, Liberalismus, Nationalitätenkampf und Zugehörigkeit zum österreichischen Kaiserstaat miteinander rangen und die Lebensform der Kirche bestimmten. Der Rezensent vermerkt mit großer Befriedigung, daß eine zufällig gemachte Bemerkung in seiner österreichischen Kirchengeschichte Prof. Huber Anlaß gab, 54 Briefe des späteren Prager Erzbischofs Franz Kordač, die sich im Archiv des Collegium Germanicum in Rom befinden, herauszugeben und mit Kommentar und Anmerkungen zu versehen (62—184). Die Briefe stammen aus der Tätigkeit des jungen Kordač als Kaplan in Reichenberg (1879—1885) und als Professor und Seminarrektor in Leitmeritz (1885—1905) und geben tiefe Einblicke in die nationalen, sozialen und religiösen Probleme der böhmischen Kirche zu Ende des vorigen Jahrhunderts. Sie sind Bausteine für eine Biographie des Erzbischofs, der 1929 nach einem Zusammenstoß mit dem Prager Nuntius Ciriaci zur Resignation gezwungen wurde, zumal für eine gerechte Beurteilung die Zeit noch nicht gekommen ist und die Quellen in Rom und Prag noch nicht zur Verfügung stehen. Den Abschluß des Bandes (185—212) bildet eine autobiographische Skizze des sudetendeutschen Sozialisten Walter Kolarz (gest. 1962) über seinen religiösen Werdegang, zu der Emil Franzel die Einleitung schrieb.

St. Pölten. J. Wodka (†).

**Spanische Forschungen der Görresgesellschaft.** Hrsg. von Johannes Vincke. Erste Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 23. Band, in Verbindung mit Edmund Schramm und José Vives. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. VI, 382 S.; Ln DM 48,—, kart. DM 46,—.

1. J. J. Bauer, Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster in ihren Klosterverbänden (9.—12. Jahrhundert) (1—130). In Bd. 22 (1965) der gleichen Reihe hatte der Verf. die Rechtsverhältnisse der katalanischen Einzelklöster von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zur Einführung der Kirchenreform behandelt. Vorliegende Untersuchung faßt die Klosterverbände ins Auge, die besonders durch die cluniacensische Reform in eine neue Epoche traten. Wertvoll der Hinweis (43) auf die Fortsetzung westgotischer Mönchs-Traditionen in abgelegenen Pyrenäentälern.

2. W. Küchler, Alfons V. von Aragon und das Basler Konzil (131—146). Alfons hatte sich zuerst auf die Seite des Papstes gegen das Konzil gestellt, das er nicht beschickte. Als aber der Papst (Eugen IV) am 23. 2. 1436 den Herzog René von Anjou mit dem Königreich Neapel belehnte, auf das auch Alfons Anspruch erhob, änderte dieser schlagartig seine Stellung und trat auf die Seite des Konzils gegen den Papst. Hierbei verhielt Alfons sich nach dem Muster des Schismas zur Zeit des Konstanzer Konzils. Er berief so auch die aragonesischen Angehörigen des päpstlichen Hofes ab und befahl sie zum Konzil, als ob Eugen IV Schismatiker wäre. Aragonesen, die am päpstlichen Hof verblieben, wurden durch Entziehung der aragonesischen Benefizien bestraft. Die Kollektoren des Königs, die die Benefizien bzw. deren Emolumente einzogen, behielten 80% der Beträge als Kosten für sich ...

3. J. M. Madurell i Marimon, Il luminadors, escrivans de lletra rodona formada i de llibres de cor (147—170). Namentliche Identifizierung von Handschriften-Illuminatoren (Rubrikatoren).

4. M. Fernández Alvarez, Las instrucciones políticas de los Austrias Mayores. Problemas e interpretaciones (171—188). Die

‚Austrias Mayores' sind Karl V. und Philipp II. Die politischen Instruktionen der beiden sind von einem hohen Ethos inspiriert.

5. H. Kern, Ludwig Tiecks Calderonismus (189—356). „Da nun aber die Poesie von vornherein als das Heilmittel für die Wunden der Gegenwart gilt, kann dem Suchenden nichts willkommener sein als eine Dichtung, die von heiler Welt kündet, die sich zudem um den Katholizismus als um ihr Zentrum bewegt. Im Katholizismus erblickt Tieck eine Heimstatt für alle großen Werte" (221).

6. A. Melón, Vivencia de Alejandro de Humboldt (357—369).

7. R. Pageard, Bibliographie annotée des oeuvres de J. J. A. Betrand (1884—1960) (370—380): ein französischer Germanist, der sich besonders um die deutsch-spanischen Beziehungen [Tieck usw.] bemüht hat.

8. J. Vincke, Wilhelm Neuss zum Gedächtnis (381—382).

Münster. Heinrich Lausberg.

**Spanische Forschungen der Görresgesellschaft.** Hrsg. von J. Vincke. Erste Reihe, 24. Band. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1968. VI, 434 S.; Ln DM 65,—, kart. DM 62,—.

1. O. Engels, Die weltliche Herrschaft des Bischofs von Ausona-Vich (889—1315) (1—40). *Vich* ist der Name des Ortes *Ausona* nach der Wiederbesiedlung. Der Markt des Ortes war der königlichen Verfügungsgewalt entzogen. „Im Unterschied zum Notariat hatte sich der Bischof rechtzeitig die Verfügung über den Backofen sichern können. Er persönlich vergab den Backofen auf ein Jahr gegen eine genau festgesetzte Abgabenhöhe, die großenteils der bischöflichen Tafel zugute kommen sollte (27) ...".

2. R. Freitag, Die katalanischen Handwerkerorganisationen unter Königsschutz im Mittelalter, insbesondere Aufbau und Aufgaben im 14. Jahrhundert (41—226). Zu unterscheiden ist zwischen *gremio* ‚gewerbepolizeiliche Organisation' und *cofradía* ‚Bruderschaft zur Pflege des kultisch-religiösen Lebens und zur gegenseitigen Hilfe unter den Mitgliedern'. Zahlreiche Urkunden.

3. W. Küchler, Besteuerungen der Juden und Mauren in den Ländern der Krone Aragons während des 15. Jahrhunderts (227—256). „Es wurde nicht unterschieden, ob der zollpflichtige Kaufmann Jude, Maure oder Christ war. Mit Ausnahme der Fälle, in denen der König Privilegien verliehen hatte, mußten alle das gleiche bezahlen. Und Privilegien verlieh er an Juden und Mauren ebenso wie an Christen" (230).

Abdruck einer Urkunde vom Jahre 1460.

4. K.-W. Gümpel, Zur Frühgeschichte der vulgärsprachlichen spanischen und katalanischen Musiktheorie (257—336). Textedition und wertvoller terminologischer Index.

5. H. Kern, Calderon und Tiecks Weltbild (337—396). „Calderon und Katholizismus werden unter Tiecks Blickpunkt identisch ... Auch hätte Calderons Werk wohl nicht die notwendige Autorität für Tieck besessen, wenn er es als Produkt eines einzelnen Dichters verstanden hätte; für ihn war es Besitz katholischen Glaubensgutes. Eben darum fußt Tiecks katholizistische Glaubensüberzeugung auf diesem Drama" (363—364).

6. W. Brüggemann, Johannes Schulzes Schrift ‚Über den standhaften Prinzen des Don Pedro Calderón de la Barca' (1811) (397—418). Die Schrift wurde von Goethe und später noch einmal von A. Farinelli verworfen. „Sie gehört durch die in ihrem Kern enthaltene interpretatorische Darstellung eines neu in Erscheinung tretenden Dramentypus zu den wichtigeren Schriften innerhalb der Deutungsgeschichte Calderóns" (413).

7. J. Vincke, Zum frühen Humanismus im Kronarchiv zu Barcelona (419—421). In der Zeit um 1400 findet sich die ‚humanistische' Verwendung metrisch abgefaßter Sentenzen in rechtlichen Dokumenten.

8. M. R. Saurin de la Iglesia, 1868: Reflexiones italianas sobre la ‚Gloriosa' (422—434). Nach dem Vorbild der englischen Revolution und der französischen Julitage des Jahres 1830 heißt die spanische Revolution des Jahres 1868 auch die ‚Gloriosa'. In Italien, so in Neapel, gab es parallele republikanische Bewegungen.

Münster. Heinrich Lausberg.

**Renard,** Ludwig: **Salazar. Kirche und Staat in Portugal.** Essen: Ludgerus-Verlag 1968. 117 S.; br. DM 12,80.

Als der portugiesische Staatspräsident Salazar nach über 40jähriger mehr oder weniger diktatorischer Herrschaft am Ende vorigen Jahres, gezwungen durch seine Krankheit, von der politischen Bühne Portugals abtrat, rückte die Geschichte dieses Landes und vor allem das Verhältnis von Staat und Kirche wieder stärker in den Mittelpunkt auch des deutschen Interesses. Dem Wunsch nach stärkerer, besserer und vollständigerer Information kommt die Untersuchung von L. Renard entgegen. Der Autor, durch längeren Studienaufenthalt auf der iberischen Halbinsel mit den Verhältnissen Portugals wohl vertraut und der Sprache kundig, entwirft ein Bild dieses Landes, das von den klischeehaften Vorstellungen in mancher Hinsicht abweicht. In einem für den Umfang des Werkes vielleicht etwas zu ausführlichen Überblick zeigt er die Entwicklung des Landes vom Ende der Monarchie, über die Revolution und die antikirchliche Gesetzgebung der Freimaurer bis hin zur Machtübernahme Salazars, der auf ein gutes Verhältnis von Staat und Kirche hinsteuerte. Dabei behielt der Staat zwar immer das Übergewicht, die Kirche konnte jedoch relativ frei, wenn auch arm und ohne Privilegien dahinleben.

Neben den auch in Deutschland zugänglichen Quellen (Portugiesisches Trennungsgesetz vom 20. 4. 1911, Konkordat vom 7. 5. 1940 sowie die beiden Missionsabkommen vom 7. 5. 1940 und 5. 4. 1941) stützt sich R. auf bislang unbekannte portugiesische Quellen, Zeitungen und Zeitschriften und auf Auskünfte von wohlinformierten Gewährsleuten, was die Arbeit besonders lesenswert macht. Sie zeigen nämlich, daß die katholische Kirche Portugals bei aller Loyalität gegenüber dem Staat längst nicht in allen Fällen den jeweiligen Regierungskurs billigt oder gar befolgt, ja daß vielfach prominente Katholiken in mehr oder weniger offener Opposition stehen.

Die Zusammenstellung der Literatur und Quellen sowie wichtige weiterführende Hinweise in den Fußnoten machen dieses Werk für den Historiker wie Kirchenhistoriker unentbehrlich.

Bonn. Klaus Weber.

**Kröger,** Athanasius, OSB: **Mensch und Person.** Moderne Personbegriffe in der katholischen Theologie. Recklinghausen: Paulus Verlag (1967). 208 S.; Ln DM 15,80.

Mit Interesse greift man nach einem Werk, das eine bereits zur Mode gewordene Richtung in der Philosophie und Theologie der Gegenwart, den Personalismus, kritisch unter die Lupe nimmt. Die Erwartung steigert sich vielleicht noch, wenn man im Vorwort liest, die kritische Stellungnahme solle von einem Standpunkt aus erfolgen, der „grundsätzlich nichts mit theologischen Schulmeinungen zu tun hat" (7). Diesen Standpunkt glaubt der Verf. gefunden zu haben in der semantischen Methode. Ein wenig skeptisch wird man jedoch schon, wenn im selben Atemzug gesagt wird, daß sich dabei „wie von selbst eine Übereinstimmung mit dem thomostischen Gedankengut" ergebe (ebd.).

Nach einem kurzen Überblick über die Entwicklung des modernen Personalismus wird die Bedeutung von ‚Person', ‚persönlich' und verwandter Ausdrücke in der Umgangssprache untersucht (27—48), mit dem Ergebnis: Person ist der Mensch in sich und für sich (41). Das berechtigte und wichtige Anliegen des dynamischen und du-bezogenen Personbegriffs ist ein ethisches, das aber „kein gültiges Kriterium für den Personbegriff sein kann" (47). Dann zeigt der Verf., daß Thomas den Du-Bezug des Menschen durchaus nicht übersehen hat, aber übereinstimmend mit der Umgangssprache den Menschen als je einzelnen Menschen Person nennt, während er den sozialen Bezug der Natur des Menschseins zuspricht. Von dieser Konzeption her nimmt der Verf. nun Stellung zum dynamischen Personbegriff, zum Begriff der personalen Beziehung und Begegnung und schließlich zu den theologischen Thesen des Personalismus. So kommt er zu der Feststellung: „Irgendeine biblische, menschliche oder philosophische Notwendigkeit ist für die neuartigen Personbegriffe bisher nirgends nachgewiesen" (170). Er meint, das Anliegen des Personalismus könnte zum großen Teil schon das Wort ‚Persönlichkeit' „einwandfrei erfüllen" (ebd.). — Den Abschluß des Werkes bildet eine Untersuchung über den Gebrauch von ‚Person' in lexikalischen Artikeln und kirchlichen Dokumenten aus jüngster Zeit.

Mangel an Kenntnis der personalistischen Literatur kann man dem Verf. nicht vorwerfen. Um so mehr befremdet es, daß er die Bedeutung der Sprachphänomenologie im personalistischen Denken – etwa bei Ebner und Buber – mit einem Satz abtut (28f). Mit deren Sprachdeutung hätte er seine semantische Methode konfrontieren müssen. Denn seine Sprachauffassung ist bereits streng thomistisch. Er sieht die Namen – nach Aristoteles – lediglich als Zeichen des Verstandenen, des erkannten Wesens der Sache an (41). Von einer hermeneutischen Funktion der Sprache für unser Denken und Erkennen, um die sich die gegenwärtige Sprachphilosophie und Methodenlehre bemühen, scheint er nichts zu halten. Daß er die semantische Methode tatsächlich schon im hermeneutischen Horizont der aristotelisch-thomistischen Sprache handhabt, möge folgendes Beispiel dartun:

„Eine weitere Gruppe von Redewendungen: ‚Du mußt unbedingt persönlich kommen ... Ja, ich komme höchstpersönlich ...' Offensichtlich will der, der persönlich kommt, keinen Vertreter (= kein Du) schicken. Niemand soll ihn ersetzen. Wie vorher, liegt auch in diesen Sätzen der Ausschluß des Du, wenn man ‚persönlich' sagt" (31; vgl. 81f). — Mit einer derartigen formal-begrifflichen Tautologie ist der

Semantik doch wohl nicht genüge getan. Es ginge darum zu erforschen, in welcher Situation statt ‚ich komme' gesagt wird ‚ich komme persönlich'. Als unvertauschbare, unersetzbare Person fühlt man sich ja nicht bei jeder Gelegenheit beansprucht. Niemandem würde es z. B. einfallen zu sagen: „Ich esse persönlich", wenn er allein (ohne Du-Bezug, wie ihn der Verf., nicht der Personalismus!, versteht) ißt.

Der Gegensatz zwischen sachlich und persönlich wird vom Verf. nur eben gestreift (37), obschon doch geistesgeschichtlich der Personalismus in Auseinandersetzung mit der idealistischen Geist-Natur-Spekulation entstanden ist. Vielmehr wird ständig der Sinn von persönlich und Persönlichkeit unterstellt, wie ihn der neuzeitliche Individualismus geprägt hat. Nicht umsonst spricht der Personalismus von ‚personalen' Beziehungen und nicht, wie Verf. unterstellt, von persönlichen Beziehungen.

Bezüglich des Naturbegriffes werden unterschiedliche Bedeutungen zugegeben, allerdings wird bezeichnenderweise nicht von Bedeutungswandel gesprochen. Im Gebrauch von ‚Person' und ‚persönlich' soll es dagegen „grundsätzlich seit sieben Jahrhunderten keinen Wandel" gegeben haben (120; vgl. 169). Für das Denken und Sprechen des Verf. mag das stimmen, vor allem auch für seine Theologie. Dazu zwei Beispiele:

„Wenn Adam war, bevor Eva geschaffen wurde, so war er ein ‚einsamer Mann'. Er hatte keinen Bezug zum Du. Trotzdem wird ihm wohl niemand die Personwürde nehmen wollen. Eben darum dürfte aus diesem Spezialfall entnommen werden, daß die Du-Beziehung nicht wesensgemäß zur Person gehört" (121). Ferner 122: Die Seele nach dem Tode (anima separata) sei keine Person im vollen Sinne, habe aber doch Beziehungen, zu Gott, den Engeln und den anderen Seelen. „Eben deshalb kann wiederum die Beziehung nicht im Personsein gründen, sondern in der Natur. Dann hat man keine Schwierigkeiten".

Dem persönlichen Bekenntnis des Verf. zum strengen Thomismus (persönlich = mit Einsatz der Person, seines Namens, an andere gerichtet; bedeutete persönlich hier der Einzelmensch je für sich, wäre dieses Buch gar nicht geschrieben worden) soll die Achtung nicht versagt werden. Es darf jedoch bezweifelt werden, daß seine Methode zu einem fruchtbaren Gespräch zwischen Thomismus und heutigem Personalismus irgendetwas beitragen kann.

Paderborn. Bernhard Langemeyer.

**Waldmann**, Günter: **Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit.** Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1968. VIII, 382 S.; Ln DM 32,—.

Waldmanns Grundthese lautet, daß das christliche Glauben-an durch seine paradoxale Struktur in sich selbst den Grund zu seiner irreversiblen Auflösung in Glaubenslosigkeit trägt. Diese Glaubenslosigkeit, die heute zur Massenerscheinung wird, ist jedoch ihrerseits in ihrem ganzen Wesen durch ihre christliche Herkunft geprägt. Sie ist ein fanatisiertes Glauben an die eigene Gläubigkeit, die nur ihren christlichen Gegenstand verloren hat. Obwohl der Verfasser mehrfach betont, daß seine Analyse als eine rein philosophische zu betrachten sei und er die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz der Inhalte des christlichen Glaubens nicht entscheiden wolle (4, 146, 253), erklärt er die Personaussage des christlichen Glaubens-an für „objektiv unmöglich" (138) und versucht, deutlich zu machen, daß man aus der in Glauben und Glaubenslosigkeit sich durchhaltenden und seiner Auffassung nach unheilvollen Struktur des Glaubens-an herausbrechen müsse, um überhaupt ein einigermaßen menschenwürdiges Leben führen zu können (338—344).

Christliches Glauben-an ist nach dem Verfasser „jemandem-diesen-als-etwas-Glauben", nämlich „(dem)-Jesus-(den)-Jesus-als-den-Christus-Glauben" (122). Dies stelle eine im Grunde sich selbst aufhebende, weil zirkelhafte Kombination des prävalierend subjektiven und willensmäßig bedingten vagen Etwas-Glaubens mit dem vornehmlich objektiv und rational begründeten Jemandem-(etwas)-Glauben dar: „Offenbar begründen hier nicht erkennbare und ausweisbare Glaubwürdigkeit das jemandem- und Glaubhaftigkeit das als-etwas-Glauben in ihm, sondern beide sind aufeinander bezogen, und das Glauben-an kreist in sich selbst (38)". Man vermag Jesus nur aufgrund seiner geglaubten Gottheit zu glauben, daß er Gott ist (139). Der paradoxen Struktur des Glaubensvorganges, der gerade in seiner beanspruchten Rationalität irrational sei (145), entspreche die Paradoxie seines Inhaltes, die Menschwerdung Gottes. In ihr „treffen zwei Vorstellungen aufeinander, die miteinander unvereinbar sind: die jüdische Vorstellung der unbedingten Transzendenz Gottes und die antike Vorstellung eines stetigen Übergangs von Göttlichem und Menschlichem" (71). Gerade der absolut transzendente und wesensmäßig auf das radikalste von allem weltlichen Sein unterschiedene Gott soll das geworden sein, was er seinem innersten und eigensten Wesen nach niemals sein kann: etwas Irdisches, Mensch (70). Diese im Glauben als identisch gesetzte Kontradiktion von Gott und Mensch und die paradox-absurde Denkform des Glaubens an sie sind nur in der Weise überhaupt vollziehbar, daß man die antinomischen Momente nicht direkt identisch setzt, sondern durch einen Begründungsvollzug auseinanderrückt (141), um sie dann allein durch den Willen zusammenzuhalten (153). „Welch außerordentliche religiöse Potenz ist erforderlich, um auf diesem brisanten Glaubensverhalten das Heil der Seele zu begründen!" (178). Zuvor hatte der Verfasser bereits eine Erklärung für dieses Wollen gegeben: „Welche geradezu kosmische Dignität verleiht es dem Menschen, jedem einzelnen Menschen, wenn er gewiß daran glauben kann, daß das ganze ‚Welttheater' bloß seinetwegen aufgeführt wird!" (156).

Der Gegenstand des christlichen Glaubens-an bleibt damit allein durch das glaubende Subjekt konstituiert, doch in der Art, daß er subjektiv als ausschließlich objektiv begründet gesetzt wird (144). Dadurch ist der christliche Glaube zu derjenigen paradox-absurden Denkform bestimmt, die bereits den Keim der Zersetzung in christliche Glaubenslosigkeit in sich enthält und mit innerer Notwendigkeit in diese umschlägt: „Das Für-wahr-Halten des r a t i o n a l e n Moments hält nicht mehr die Glaubensgegenstände für wahr und setzt sie als dies Für-wahr-Halten selbst objektiv bedingend, sondern es hält nur noch das für wahr, was den rationalen Kriterien der souveränen menschlichen Vernunft genügt; die s u b j e k t i v e Setzung der Glaubensgehalte setzt diese nicht mehr als objektiv bedingte und gegebene Wirklichkeiten, sondern als bloß subjektiv begründete Vorstellungen, die letztlich nur Fiktion, Illusion, ‚Ideologie' usw. des autonomen Ich sind; der W i l l e will nicht mehr als freier Gehorsamswille den Glaubensvorgang als Erfassung des ihn bedingenden Glaubensobjekts und sich selbst durch dieses gewollt, sondern will sich und seine Aktion der Selbst- und Weltbemächtigung als Manifestation seiner individuellen oder gesellschaftlichen Selbstgesetzlichkeit" (231). Diese vom christlichen Glauben-an, wie es der Verfasser versteht, selbst induzierte Glaubenslosigkeit bedeutet die überaus gefährliche Bereitschaft zu einem Verhalten, „das grundsätzlich jede Paradoxie und Absurdität annehmen, vertreten und verbreiten kann, da in einem solcherart als vernünftig, objektiv bedingt und absolut gewiß geglaubten Verhalten das Kriterium, ob etwas angenommen werden kann oder darf oder soll, stets das Geglaubte selbst ist, das sich selbst als das Wahre und somit Anzunehmende bezeugt und erweist" (321). Faschismus, Kommunismus und westliche Wohlstandsideologie sind Beispiele für solchen Fideismus (302—313), der seine christliche Herkunft nicht zu leugnen vermag. Im „Glauben an" die Vernunft oder den Menschen oder die Wissenschaft oder die Technik, im „Glauben an" das Du oder das Volk oder den Staat werden nun aber „diese menschlichen Möglichkeiten in solchem Maß intensiv auf unerfüllbare Forderungen und Hoffnungen bezogen, daß sie an sich praktisch unvollziehbar und als ernstzunehmende Möglichkeiten in Frage gestellt" und zerstört werden (333). Das Ende ist Enttäuschung, Resignation, Frustration und Verzweiflung. Der Verfasser bemerkt — u. E. mit Recht —: „Dasselbe gilt, wenn diese Hoffnungen zu einem ‚Prinzip Hoffnung' zusammengefaßt und aufgehöht werden: Ein eschatologisch als ‚Prinzip Hoffnung' hypostasiertes ‚Glauben an das Glauben-an' schafft (wie eine in diesem Prinzip gründende ‚Theologie der Hoffnung') prinzipiell und im Endeffekt — Hoffnungslosigkeit" (333f).

Die Behauptung der Heillosigkeit des christlichen „Glaubens-an", das sich noch in der christlichen Glaubenslosigkeit durchhält, scheint mir im Gegensatz zur Meinung des Verfassers in Wirklichkeit nicht auf den christlichen Glauben selbst zuzutreffen, sondern auf einen sehr weit verbreiteten Unglauben im Gewand des christlichen Glaubens, also auf einen Unglauben, der sich selbst mit dem christlichen Glauben verwechselt. Es gibt tatsächlich eine Weise zu „glauben", die den Glauben in ein „Werk der Aneignung von Unglaubwürdigem" (G. Ebeling) verfälscht und dazu tendiert, in eine offene Glaubenslosigkeit überzugehen, die noch immer von gleicher Struktur ist.

Denn Unglaube ist überhaupt jeder Versuch des Menschen, zur Verkündigung des wirklichen Glaubens von sich aus Stellung zu nehmen: nicht nur das Nein und die Unentschiedenheit, sondern auch und vor allem ein als eigene Leistung verstehbares Ja, worin man den Glauben in der gleichen Weise zu bejahen versucht, wie man auch sonst eine beliebige Weltanschauung sich als gewiß einreden kann; und man behauptet gar noch, es bedürfe d a z u der göttlichen Gnade. Das Ergebnis kann nur solcher Art sein, daß man den Unterschied zu logischem Unfug nicht angeben kann.

Wirklicher Glaube hat — wie von seinem Inhalt her gegenüber jedermann nachzuweisen und zu verantworten ist — nicht diese Struktur. Im christlichen Glauben geht es darum, daß wir in unserer eigenen Endlichkeit von Gott unendlich geliebt sind: Die Liebe Gottes zur Welt ist die gleiche unbedingte und unendliche Liebe, in der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist. Nur in einem solchen trinitarischen Gottesverständnis kann überhaupt eine Liebe Gottes zur Welt ausgesagt werden, ohne diese

Liebe durch ihren Gegenstand zu verendlichen und damit Gott seiner Gottheit zu berauben. Historisch beruft sich dieses Verständnis auf den Menschen Jesus von Nazareth; von seinem Inhalt her betrachtet kann es als wahr ursprünglich nur von dem mitgeteilt werden, der selbst der unendlich geliebte Sohn Gottes ist. Denn diese Liebe Gottes zur Welt, die „vor Grundlegung der Welt" als Liebe zu seinem eigenen Sohn konstituiert ist, kann nicht an der Endlichkeit der Welt selbst abgelesen werden, sondern muß im Wort dazugesagt werden und wird allein im Glauben erkannt. Das einzig und allein beim christlichen Glauben verifizierbare negative Kriterium seiner Glaubenswürdigkeit besteht darin, daß sich dieses Wort, das sich als Wort Gottes und damit als Selbstmitteilung Gottes behauptet, tatsächlich nachweislich jeder irdischen Beurteilung entzieht, also weder bewiesen noch widerlegt werden kann, und an keiner Stelle seinem eigenen Anspruch auf reinen Glauben selbst widerspricht, wie dies bei allen sonstigen Ansprüchen auf Glauben der Fall ist. Dadurch wird jede dem Menschen von sich aus mögliche Stellungnahme zum Wort der christlichen Verkündigung vor der Vernunft als unglaubwürdig erkennbar. Denn man will darin etwas beurteilen, was einem unter der Voraussetzung, man müsse es von sich aus beurteilen, gar nicht zugänglich sein kann. Zu glauben im Sinne des christlichen Glaubens vermag man allein aufgrund der einem zu glauben zugesagten Tatsache, daß man von vornherein vor Gott gar nicht der natürliche, auf sich allein gestellte Mensch ist, für den man sich von sich aus zu halten geneigt ist, sondern der von Gott unendlich geliebte Mensch, der Mensch also, bei dem Gott ist. Es ist wahr, daß die Glaubwürdigkeit dieses Glaubens, nämlich daß er denjenigen Glauben wert ist, der nur im Heiligen Geist möglich ist, wiederum nur geglaubt werden kann. Jedoch kann die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens, d. h. die Unsachgemäßheit jeder dem Menschen von sich aus möglichen Stellungnahme (Nein, Unentschiedenheit und weltanschauliches Ja) zu diesem Wort der christlichen Verkündigung, vor der Vernunft manifest gemacht werden. Damit hat grundsätzlich das vom Verfasser als unlösbar angesehene (133) Problem der Glaubensbegründung seine Antwort gefunden.

Der Verfasser behauptet wiederholt, daß unter Voraussetzung des Glaubens an einen Schöpfer und eines Verständnisses der Welt als Schöpfung die Natur an sich nichtig sei (323), „rational unerfaßbar" (49), so daß es im Grunde keine Naturwissenschaft geben dürfte (50), ein „an sich zweck-, ziel- und sinnloses, aus sich nach Entstehen wie Bestehen unerklärbares, bloß vorhandenes Sein" (202). Dieser Auffassung liegt der hermeneutische Fehler zugrunde, den Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts unter Voraussetzung des Gottesbegriffs erläutern zu wollen, anstatt umgekehrt Gott von vornherein nur als den zu verstehen, „ohne den nichts ist". Denn in ihrer relativen Absolutheit, als ein Zugleich von Sein und Nichtsein, stellt die Welt ein Widerspruchsproblem, das nur durch die Angabe zweier verschiedener Hinsichten, die sich nicht wiederum ausschließen, zu beantworten ist. Gerade in ihrer relativen Absolutheit ist die Welt in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, nämlich in ihrer ganzen Wirklichkeit in jeder Beziehung, nichts als ein „Bezogensein auf / in Verschiedenheit von". Das heißt Geschaffensein aus dem Nichts. Den Terminus dieses restlosen Bezogenseins, der überhaupt nur durch dieses restlose Bezogensein auf ihn bestimmt werden kann, nennen wir „Gott". Es sei angemerkt, daß aufgrund der Einseitigkeit dieser Relation des Geschaffenen auf Gott dem vom Verfasser für unlösbar gehaltenen (223) Problem der Vereinbarkeit der göttlichen Seinsmacht mit der menschlichen Freiheit die ontologische Grundlage abgeht, so daß es sich um ein bloßes Scheinproblem handelt: Man kann von Gott her keine Aussagen über die Welt deduzieren.

Wenn man unter der Dreifaltigkeit Gottes drei untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen, unbegreiflichen Wirklichkeit Gottes auf sich selber versteht, und wenn Menschwerdung Gottes bedeutet, daß die Relation einer menschlichen Natur auf sich selbst aufgenommen ist in eine Relation der göttlichen Natur auf sich selbst, dann ist Menschwerdung Gottes nicht mehr – wie der Verfasser will – ein unverständliches Paradox. Sie kann vielmehr gerade als Glaubensgeheimnis logisch problemlos ausgesagt werden: In Jesus Christus sind Gottheit und Menschheit „unvermischt" (also voneinander unterschieden) und „ungetrennt" (also durch die Relation des Selbstbesitzes miteinander verbunden). Demgegenüber ist das Verständnis des Gottmenschen, das der Verfasser als den Inhalt des christlichen Glaubens ausgibt, ganz schlicht monophysitisch: „Ein Übergang beider Bereiche ineinander" (69), so daß in Christus „die Differenz zwischen Gott und Mensch aufgehoben ist" (110f). Verwunderlich ist, daß der Verfasser es nicht für nötig gehalten hat, sich mit der orthodoxen chalzedonensischen Christologie, die sich doch selbst als Antwort auf die von ihm genannte Problematik versteht, überhaupt auseinanderzusetzen.

Das vorliegende Werk stellt eine sehr scharfsinnige und mit beachtlicher Erudition vorgetragene Kritik an dem dar, was der Verfasser meint, für den christlichen Glauben halten zu müssen. Es ist lohnend, mit Sorgfalt der Frage nachzugehen, wie sich wirklicher Glaube davon unterscheidet.

Frankfurt am Main Peter Knauer SJ.

**Schillebeeckx**, Edward, OP: **Die eucharistische Gegenwart.** Zur Diskussion über die Realpräsenz. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf. Düsseldorf: Patmos Verlag 1967. 107 S.; kart. DM 8,80.

Das Glaubensgeheimnis der Eucharistie ist während der letzten Jahre in eine zunehmende theologische Diskussion geraten. Das Buch von Sch. stellt dazu einen – wenn auch nun schon einige Zeit zurückliegenden – von ernster Verantwortung geprägten Beitrag dar.

In den einleitenden Überlegungen (7—14) weist Sch. auf die Unruhe hin, die im Hochmittelalter eine stärker „sakramentale" Deutung der zweifellos realistisch verstandenen eucharistischen Gegenwart (durch Albert, Bonaventura, Thomas) gegenüber einer früher mehr allgemein verbreiteten „sensualistischen" Auffassung hervorbringen mußte. Eine ähnliche Unruhe lasse sich bei jedem neuen und notwendigen Nachdenken über dieses Glaubensmysterium kaum vermeiden, wobei Sch. mit Recht erinnert an die heutige „neue ethische Situation" des Theologen (10), dessen Überlegungen durch die modernen Massenmedien eine ungeheure und oft verwirrende Breitenwirkung im Volke haben (10f). Es geht Sch. um das Anliegen, das bleibende kirchliche Dogma für die Gläubigen von heute leichter vollziehbar zu machen. Leider sind seine Ausführungen in einer auch für den Fachtheologen weithin nicht leicht verständlichen Darstellungsweise geschrieben.

In einem 1. Kapitel beschreibt Sch. „Die Glaubensdefinition des Tridentinums" (15—57), um dann im 2. Kapitel eine „Neuinterpretation der Glaubensformulierung" (58—102) zu versuchen, worauf noch eine kurze Schlußbetrachtung folgt (103—107).

Nach Skizzierung des „allgemeinen Hintergrunds" (15—18) — nämlich der Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Glaubensinhalt und zeitgebundener Aussage; wobei man freilich acht geben muß, daß man mit der „Form" nicht auch den „Inhalt" aufgibt — geht Sch. ein auf den dogmatischen Text des Tridentinum — seine Entstehung, Entwicklung und Endredaktion (18—25). Es ist kennzeichnend, daß er den Vorschlag eines Bischofs zum 1. Schema der Canones 1—2 (vgl. DS 1651—52) begrüßt, statt von einer „einzigartigen und wunderbaren *conversio*" lieber von einer *„conversio sacramentalis"* zu sprechen (20). Mit Recht unterscheidet er im tridentinischen Dogma drei Aussageebenen: die Glaubensaussage einer „spezifisch eucharistischen realen Gegenwart" des Leibes und Blutes Christi unter den sakramentalen Gestalten; die Begründung dieser Gegenwart in einem Wandlungsgeschehen (*„conversio"* der „Substanz" von Brot und Wein in die des Leibes und Blutes Christi); schließlich die geeignete Benennung dieser *„conversio"* als *„transsubstantiatio"* („Wesensverwandlung"). Letztere Ebene hält Sch. zutreffend für die „historische", „relative" und für die u.U. auswechselbare Einkleidungsform, wobei man freilich das Urteil darüber, ob ein neuer Begriff die alte Sache gleich gut aussagt, dem Lehramt der Kirche überlassen muß. Nicht ganz sachgerecht scheint die Ansicht von Sch., das Konzil habe mit dem Kanon von der „Transsubstantiation" nur die „Eigenart" der spezifisch eucharistischen Realpräsenz aussagen wollen: „Inhaltlich fügt der Kanon über die Transsubstantiation dem Kanon von der spezifisch eucharistischen realen Gegenwart nichts hinzu. Eucharistische ‚reale Gegenwart' und ‚Transsubstantiation' sind im Sinne der Konzilsväter zwei identische Aussagen" (29f; vgl. 30—34). Zwar hängt die Gegenwartsweise mit dem Zustandekommen der Gegenwart wesentlich zusammen; aber näher bestimmt wird doch durch „transsubstantiatio" zunächst nicht die Gegenwart (das *„vere, realiter et substantialiter"*), sondern die *„conversio"* als Begründung des Zustandekommens der Gegenwart. Hat nicht auch Luther am *„vere, realiter et substantialiter"* der Gegenwart festgehalten, allerdings — hauptsächlich, weil er die *„conversio"* ablehnte — nur für die Dauer der Abendmahlsfeier?

In einem weiteren Abschnitt (34—49) wendet sich Sch. dann dem Begriff der „Substanz" in der kirchlichen Tradition und aristotelischen Interpretation zu. Er wendet sich gegen die Auffassung, das Konzil „habe sich von einer aristotelischen Naturphilosophie gänzlich distanziert" (34f), da es — trotz des gegenteiligen Antrags eines Bischofs —

von bleibenden *„species"* statt von „Akzidentien" gesprochen habe. Er hat wohl recht, daß der philosophische Denkrahmen praktisch aller Konzilsväter damals scholastisch-aristotelisch geprägt war. Trotzdem darf man als sicher annehmen, daß das Konzil keine bestimmte Philosophie sanktionieren, ja: eine zu enge Bindung an ein philosophisches System vermeiden wollte. Dies kann man doch wohl aus der besagten Wortwahl schließen sowie der öfter wiederholten Versicherung, es sollten keine innerkatholischen scholastischen Diskussionen geschlichtet werden. Vor allem aber ist bedenkenswert, daß die Kirche den „Substanz-" und „Wandlungs"-Begriff in der Eucharistielehre schon vor dem eigentlichen Eindringen des Aristotelismus in die abendländische Theologie verwandte, nämlich bereits auf dem Konzil zu Rom 1079 im Glaubensbekenntnis des Berengar: Von Brot und Wein wird ein „substantialiter converti" ausgesagt, und von Christus bekannt, er sei gegenwärtig „in veritate substantiae" (vgl. Fr. Wetter, Die eucharistische Gegenwart des Herrn, in: H. Volk - Fr. Wetter, Geheimnis des Glaubens, Mainz 1968, 12f). Hier wird also praktisch schon unterschieden zwischen dem „Wesen" (der „Wirklichkeit") einer Sache und der „Erscheinungsform" derselben, so daß „die kirchliche Lehre von der eucharistischen Wesensverwandlung oder Transsubstantiation unabhängig vom aristotelischen Substanz-Akzidens-Schema entwickelt wurde und überhaupt von der aristotelischen Philosophie unabhängig ist", mit ihrer Ablehnung also auch nicht entfällt (Wetter, 15). Übrigens scheint auch Thomas von Aquin schon ähnlich wie das Tridentinum drei Ebenen zu unterscheiden: die besondere eucharistische Gegenwart (= „Glaubensebene"), die „Seinsverwandlung" (*„transentatio"*, *„conversio totius entis"*; = „ontologische Ebene") und die „n a t u r philosophische" (?) — so Sch. — Bennenung derselben als *„trans-substantiatio"* (41). Sch. fragt dann (42ff), ob nicht nur die Formulierung *„trans-substantiatio"*, sondern evtl. auch die *„conversio"* zum auswechselbaren Einkleidungsaspekt gehöre. Richtig weist er darauf hin, daß genau so fest wie die mittelalterliche Kirche schon die frühe Christenheit (vgl. östliche und westliche Väter und Liturgien) von einer „wirklichen", „radikalen Verwandlung" von Brot und Wein in Christi Leib und Blut überzeugt war (42f). Man darf allerdings bezweifeln, ob diese „Wandlung" nur „dynamisch" als Verlust der „natürlichen Selbständigkeit" von Brot und Wein (wie des Leibes bzw. der menschlichen Natur Christi bei der Inkarnation des Logos) und Aufnahme „in den Besitz des Logos" (bzw. seines Leibes) verstanden wurde oder nicht auch „ontologisch", als Veränderung im Seins- und Wesensbestand.

Richtig stellt Sch. fest, es sei für das tridentinische Glaubensdogma fundamental, „daß es nach der Konsekration keine W i r k l i c h k e i t Brot gibt" (48). Mit der Rede von der „substantiellen Verwandlung" sollte eine „Wirklichkeitsaussage" gemacht, eine schöpferische Umgestaltung der Wirklichkeit von Brot und Wein als „Glaubensgegebenheit", nicht bloß als „Einkleidungsaspekt" gelehrt werden, sonst stünde „der Realitätswert der Selbstgabe Christi im sakramentalen Brot auf dem Spiel" (54).

So erhebt sich die wichtige Frage: „W a s i s t W i r k l i c h k e i t?" (49—57). Wenn Sch. darauf nicht „naturontologisch" (= naturwissenschaftlich?), sondern wesentlich anthropologisch-personal antworten will, so sagt er zweifellos sehr Richtiges, aber es genügt trotzdem wohl nicht ganz. Die Wirklichkeit der Dinge ist nicht nur, was wir „von ihnen sehen und erfahren" (50), sondern sie „ist das, was sie ist, durch göttliche Einsetzung" (51); sie besteht in der Realisierung einer göttlichen Schöpfungsabsicht, in der Sinngebung durch Gott, der durch die Dinge wie unter Zeichen persönlich real gegenwärtig ist. Wirklichkeit ist kein „Gemächte" des Menschen, sondern „Mysterium, Gottes enthüllende und verhüllende Offenbarungsgestalt. Das tiefste Wesen von Personen und Dingen entzieht sich uns daher immer" (86). Auf der Grundlage dieses „fundamentalen", gottgewirkten „Sinnes für mich" geht der Mensch mit Recht immer wieder dazu über, die vorgegebene Welt zu „vermenschlichen", ihr eigene „Sinn-Stiftungen" aufzuprägen, „die bestimmen, was die Dinge auf Grund dessen, was sie selbst sind, konkret für mich bedeuten werden" (86f). Z. B. ist Brot anders, je nachdem, ob es ein Physiker behandelt oder ob es ein Mensch im Freundschaftsmahl teilt. „Die Sinnveränderung vollzieht sich gerade in der v e r m e n s c h l i c h t e n Welt, und in dieser ist sie substantiell", d. h. tiefgreifender, einschneidender als eine rein physisch-biologische Veränderung (88). — Hier muß — bei aller Anerkennung richtiger Anliegen — doch wohl gefragt werden, ob bei Sch. geschöpfliche „Wirklichkeit" zu sehr als mit „Sinn" einfachhin identisch gefaßt wird. Geschöpfliche „Wirklichkeit" h a t Sinn, sie i s t nicht einfachhin (auch von Gott her) „Sinn". — Gedanken aus dem 2. Kapitel schon in etwa vorwegnehmend, sagt Sch. sodann: Das „fundamentale Geschehen" (= die „Wirklichkeit"?) der Eucharistie ist nicht einfach die „Realpräsenz" als „objektive Gegebenheit", sondern „die aktuelle tatsächliche Selbstschenkung Christi, die eucharistische ‚reale Präsentation seiner selbst' ... Das ‚ontologische Moment' in der Eucharistie, Heilsgabe Gottes in Christus und deshalb aktuelles Heilshandeln Gottes in einem souverän-freien Akt der Selbstschenkung, ist gerade dieses ‚Schöfungsmoment'" (53). „Diese göttliche Schenkung ergreift die weltliche Wirklichkeit des Brotes schöpferisch" (ebd.); Brot und Wein werden „dermaßen ihrer weltlichen Selbständigkeit, ihrem ‚Selbst-Sein' entzogen ..., daß sie zur sakramentalen Erscheinungsform der himmlischen Leiblichkeit Christi selbst — d. h. deren realen Gegenwart für mich — werden" (56).

In dem 2. K a p i t e l (58—102) wird sodann eine „N e u i n t e r p r e t a t i o n d e r G l a u b e n s f o r m u l i e r u n g" versucht. Ausgangspunkt neuerer Bemühungen ist „die nicht naturphilosophische, sondern anthropologische und deshalb formell sakramentale Betrachtungsweise" (60). Nach Sch. führten fünf Faktoren zu einer neuen Sicht: der „Konflikt zwischen Aristotelismus und moderner Physik", der zur Klärung brachte, es handle sich nicht um eine „physische, sondern eine metaphysische Verwandlung von Brot und Wein" (62); dann die „Wiederentdeckung der sakramentalen Symboltätigkeit", woraus „Sakramente" (richtig, aber doch etwas verengt) verständlich werden als „zwischenpersonale Begegnungen zwischen den Gläubigen und Christus" (63—66); ferner die Schwierigkeiten eines modernen existentiellen Denkens gegenüber dem „Substanzbegriff des Tridentinums" (66—68); weiter die Wiederentdeckung anderer Formen „wirklicher Gegenwart" Christi (vgl. Vaticanum II, Liturgiekonstitution Nr. 7) und das Bemühen um Klärung ihrer Beziehung zur spezifisch eucharistischen Realpräsenz (69f); schließlich das Verlangen nach der Ökumene (69f).

In einem weiteren Abschnitt skizziert Sch. sodann einige Versuche neuerer Interpretationen der eucharistischen Gegenwart (70—81). Gemeinsam ist ihnen, daß sie „Transsubstantiation", „Wandlung" nicht „naturphilosophisch", auch nicht „metaphysisch", sondern „sakramental-anthropologisch" erklären wollen. Nach I. de Baciocchi werden dadurch, daß der Herr sich in den Zeichen von Brot und Wein gibt, diese „Gaben" objektiv und grundlegend „verwandelt" (nicht „eine Substanz, die h i n t e r der phänomenalen Welt liegen soll": 72). A. Vanneste will unterschieden wissen zwischen dem, „was die Dinge für Gott (und für den Gläubigen) sind, und dem, was sie für unsere menschliche profane Erfahrung sind. Der Mensch gibt den Dingen nicht ihren letzten Sinn. Wenn Gott diesem Brot eine andere Bestimmung gibt, i s t dieses metaphysisch etwas anderes" (73f). Nach B. Welte ändert sich das Sein eines Dinges (= *„conversio entis"*), wenn der „Beziehungszusammenhang" geändert wird (z. B. ein gefärbtes Tuch wird zur Nationalflagge). So gibt in der Eucharistie der Sohn Gottes, nicht irgendein Mensch, Brot und Wein einen neuen „Sinn". Der Engländer Ch. Davis setzte die Linie de Baciocchis fort. Die Holländer Schoonenberg und Smits gingen aus von der „personalen" (nicht nur „räumlichen") mitmenschlichen Gegenwart, die durch Zeichen leiblich vermittelt, angeboten und empfangen wird. Sie betonen die Einzigartigkeit der Selbstgabe Christi in Brot und Wein und führen die Begriffe „Transsignifikation" und „Transfinalisation" ein. Es ist aber doch wohl sehr bedenklich, wenn Schoonenberg in diesem Zusammenhang sagt: „Dieser Schatz" (nämlich des Glaubens an Christi sakramentale Gegenwart) „wird ... nicht geraubt werden, wenn diese Gegenwart Christi unter den Gestalten ganz und gar in seine Gegenwart in der Gemeinde verlegt wird" (80).

In einem letzten Abschnitt legt Schillebeeckx seine eigene Auffassung von der „spezifisch eucharistischen ‚wirklichen Gegenwart'" (81—102) dar, beginnend mit den biblischen Voraussetzungen (81—84). Er will bereits im NT eine zwar berechtigte, aber auch gefährliche „Akzentverschiebung" sehen: Christi eschatologische Gnadengemeinschaft, die „wirkliche Gegenwart in seiner Gemeinde wird kultisch in seine reale Gegenwart unter den Gestalten von Brot und Wein konzentriert" (82). Tatsächlich handelt es sich doch wohl um die schon frühzeitige Erkenntnis des entscheidenden Aspektes der eucharistisch-sakramentalen Realität. Noch einmal wird dann von Sch. ausführlicher das „Grundprinzip" behandelt: „Wirklichkeit ist kein Gemächte des Menschen" (84—97), wozu oben schon Einiges referiert wurde. Die unsichtbare Wirklichkeit der Dinge tritt in Zeichen (Phänomenen) in Erscheinung, mit denen sie nicht einfach identisch ist, von denen sie aber auch nicht getrennt werden kann. „So ist auch unser Erfahrungsinhalt von Brot und Wein immer schon Zeichen einer sich uns entziehenden Wirklichkeit auch außerhalb des eucharistischen Kontextes" (86). In den sakramentalen Zeichen der Eucharistie kommt nun noch einmal eine höhere Wirklichkeit zur Erscheinung. Nach diesen gewiß von allen angenommenen Aussagen präzisiert Sch. sein Anliegen genauer: „Die eucharistische Transsubstantiation kann man nicht isoliert von dem Bereich der Sinngebung im sakramentalen Zeichen sehen", welches d a s M a h l ist, „in dem Brot und Wein genossen werden" (89f). In dem eucharistischen „Gedächtnismahl werden Brot und Wein Subjekt einer neuen S i n n - S t i f t u n g, nicht von Menschen, sondern des i n der Kirche lebenden Herrn, wodurch sie zu Z e i c h e n der wirklichen Gegenwart Christi, der sich uns selbst gibt, werden" (92). Die „sakramentalen Speisen" sind dabei „nicht nur das realisierende Zeichen der realen Gegenwart Christi für uns, sondern auch der realen Gegenwart der Kirche (und darin auch unserer realen Gegenwart) für ihn" (94). Man fragt sich hier, ob nach dieser Deutung (neue „Sinn-Stiftung") sich am S e i n von Brot und Wein wirklich etwas ändert; auch ist die primäre Richtung der Hingabe des in der Eucharistie gegenwärtigen Herrn die an den Vater (in Gehorsam und Liebe), allerdings wirklich f ü r die Menschen (in Liebe); ebenso ist die primäre Richtung der Hingabe der Gläubigen in der Eucharistiefeier die „in Christus" an den Vater, damit notwendig aber auch an die Brüder.

Abschließend stellt Sch. die entscheidende Frage, ob „Transsignifikation" oder neue „Sinn-Stiftung" des Mahles mit der „Transsubstan-

tiation" zusammenfalle oder deren „Folge" („Implikation") sei. Man muß, so antwortet er, schon allgemein unterscheiden zwischen der „Wirklichkeit" und ihrer „phänomenalen Erscheinung", die sich nicht völlig decken (98f). Das „Erscheinende" ist „Z e i c h e n der Wirklichkeit", und die „Erscheinung" wird mitbestimmt durch die Verfassung des Menschen (99f). In der Eucharistie nun „erscheint" der Leib des Herrn in sakramentaler Gestalt. Es „hängen Transsubstantiation (conversio entis; was i s t die vorhandene Wirklichkeit? Christi Leib) und Transsignifikation (neue Sinn-Stiftung oder Zeichenwert) unlöslich zusammen, aber man kann sie n i c h t s c h l e c h t h i n identifizieren... Die Bedeutung der phänomenalen Gestalten Brot und Wein wandelt sich, w e i l kraft des schöpferischen Geistes die Realität sich gewandelt hat, auf die das Phänomenale hinweist: Nicht mehr Brot und Wein i s t, sondern nichts weniger ist als der ‚Leib des Herrn', mir zur geistigen Speise angeboten" (101).

Es besteht kein Zweifel, daß Sch. an der Tatsache einer spezifischen eucharistischen realen Gegenwart des Auferstandenen festhält. Auch ist die neue Realität unter dem sakramentalen Zeichen und die neue Sinn-Stiftung nicht „menschliches Gemächte", sondern „hervorgerufen durch die neuschaffende Tätigkeit des Hl. Geistes" (102), göttliche Tat. Es ist aber bemerkenswert, daß Sch. ohne den alten Ausdruck „Transsubstantiation" neben dem der „Transsignifikation" nicht auskommt, wodurch sich wiederum die Frage erhebt, was „Substanz" besagt, was „Realität", „Wirklichkeit" ist, die sich mit der „Erscheinung" nicht einfach deckt. Es scheint, daß der „Wirklichkeits"-Begriff bei Sch. zu einseitig anthropologisch-existential geprägt ist: „Wirklichkeit" bedeutet „Sinn-Haben" für den Menschen (In-Beziehung-Stehen zum Menschen), das von Gott oder vom Menschen selbst gesetzt wird. Dies ist natürlich ein sehr entscheidender und wohl oft übersehener Gesichtspunkt, aber er allein dürfte doch nicht genügen. „Transfinalisation" und „Transsignifikation" geschehen tatsächlich bei der eucharistischen „Wandlung": Das Brot wird aus seinem bisherigen Bezugssystem herausgenommen und in ein neues eingefügt. Es erhält einen neuen Sinn und einen neuen Zweck – durch Gottes Schöpfermacht –, w e i l es zu einem neuen Sein, zu einer anderen Wirklichkeit w i r d. Sicher kann man auch sagen, daß die neue Sinn-Stiftung bei der Eucharistie so radikal und tiefgreifend ist, d a ß sich auch das Sein von Brot und Wein wandelt. Aber aus sich besagen „Transsignifikation" und „Transfinalisation", auch wenn sie von Gott gesetzt werden, noch keine Änderung des Wesens einer Sache; z. B. bleibt das Wasser bei der Taufe Wasser, das Öl bei der Krankensalbung Öl. Bei den eucharistischen Gaben aber geht eine „seinshafte Verwandlung" vor sich in einer Tiefe, in Dimensionen, die der Alltagserfahrung oder der Naturwissenschaft nicht mehr erreichbar sind (vgl. Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. 9. 1967, Nr. 47; Fr. Wetter, aaO., S. 19–27). Sinn, „Zweck und seinshafte Beschaffenheit bedingen einander" (Wetter, S. 26f). Es wird also doch wohl dabei bleiben müssen, „Wirklichkeit" („Wesen") in der Eucharistie nicht naturwissenschaftlich und nicht n u r anthropologisch-existential, sondern grundlegend „metaphysisch" zu verstehen, so schwer (oder unmöglich) es ist, den genauen Inhalt des „Wesens" von Brot und Wein anzugeben. Jedenfalls ist mit der „Wesensverwandlung" ein Stück „neue Schöpfung", beginnende Verklärung und Umwandlung der materiell-kosmischen Welt zum „neuen Himmel und der neuen Erde" im auferstandenen Christus gegeben. Vgl. zum Ganzen noch: O. Semmelroth, Eucharistische Wandlung, Kevelaer 1967; F. Holböck, Credimus. Kommentar zum Credo Pauls VI., Salzburg 1969, 181–197; G. B. Sala SJ, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma: ZKTh 92 (1970) 1–34 (weiterführende Gedanken zu Schillebeeckx).

O s n a b r ü c k. W i l h e l m A v e r b e c k.

**Heinzmann,** Richard: **Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai.** Einleitung und Quaestionenverzeichnis. (Veröffentl. d. Grabmann-Institutes, Neue Folge 1) Paderborn: Schöningh 1967. 93 S.; kart. DM 12,—.

Die *Disputationes* und zwei weitere Werke des Pariser Theologen Simon von Tournai († 1201) sind gedruckt. H. bietet hier auch eine Übersicht über die Themen des in sechs Hss. überlieferten Frühwerkes. Er datiert dieses (10) (ohne Begründung) als „sehr wahrscheinlich zwischen 1170 und 1175 entstanden" (L. Hödl, LThK² 9, 722: 1165—1170). Der Hauptteil der „Einleitung" ist der Frage gewidmet, inwieweit Simon hier schon das realphilosophische Schrifttum des Aristoteles rezipiert. H. konstatiert einerseits den entscheidenden Wandel, daß Simon erstmals nicht mehr in Platon (oder Boethius) „den Philosophen" sieht, sondern in Aristoteles (18f), anderseits läßt er nur die Kenntnis der *Metaphysica vetustissima* als möglich gelten (22). Der Text des Themenverzeichnisses ist ausschließlich Cod. Paris. Nat. lat. 14 886 entnommen. Ohne den Versuch, „den besten Text herzustellen" (23), sind zwei weitere Hss. im Apparat kollationiert.

Über den Inhalt der *Institutiones* wird in der „Einleitung" außer der Aufzählung der acht Teile (*Distinctiones*) nur gesagt, daß „die Eschatologie nicht mehr behandelt ist" (10). Der Untertitel „Quaestionenverzeichnis" ist insofern ungenau, als z. B. unter den vierzehn Themen der *Distinctio* I nur eine einzige *Quaestio* vorkommt; formal kollidiert er auch sowohl mit dem Titel *„Institutiones"* wie mit der Einteilung in Kapitel. — Was die theologiegeschichtliche Einordnung angeht, so fällt lediglich die Bemerkung, daß Simon sich als „Porretaner" ausweise (19). Aus dem Inhalt, besonders aus *Distinctio* IV, ist leicht zu ersehen, daß z. B. der Einfluß von Dionysius und Eriugena stark ist. Weitere Fragen, die sich aufdrängen: Inwieweit bedeutet bei Simon *„sacra pagina"* noch „Heilige Schrift"? Inwieweit schon so viel wie (dogmatische) Theologie? Wie verhalten sich Inhalt und Aufbau der *Institutiones* zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, und wie z. B. zu den *Sententiae divinitatis*?

M a i n z. R u d o l f H a u b s t.

**Javelet,** Robert: **Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille.** (Thèse pour le doctorat de Théologie, Université de Strasbourg) Paris: Letouzey & Ané 1967. Tome I: Texte XXIV, 467 S., Tome II: Notes XL, 382 S.; kart. F. 120,—; DM ca. 96,—.

Nimmt man die Entfaltung der scholastischen Methode und den Ausbau umfassender Lehrsysteme zum Maßstab, so erscheint das 12. Jahrhundert im Vergleich zu dem „goldenen Zeitalter" des 13. Jahrhunderts als „silbern" (IX), als „Vorscholastik" (!). Die christliche Spiritualität des Mittelalters dagegen hat schon in Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux (de Citeaux) und Wilhelm de St. Thierry sowie in den großen Viktorinern Hugo und Richard ihre dynamischen Neuaufbrüche und ihre lebendigste Selbstdarstellung erfahren. Nicht das 13., sondern schon das 12. Jahrhundert ist „le siècle d'or de la contemplation" (226). In seiner Geistigkeit, die an der menschlichen Selbsterfahrung und Freiheit stärker als an einer Metaphysik der Wesensordnung interessiert ist, steht es auch dem modernen Personalismus näher als das 13. Jh. (XII; 454–456).

Schon seit dreißig Jahren „lebt" Javelet in dieser großartigen Zeit (XIV). Ihr (einschließlich Thomas Gallus [† 1246], der in seinen Kommentaren der Mystik des Ps.-Dionysius die stärkste Ausprägung im Sinne der *Theologia negationis* gab) gelten seit 1958 seine Hauptveröffentlichungen. In dieser seiner theologischen „These" sind mehr als hundert Autoren, z. T. aus Handschriften, benützt, und zwar nicht nur im Hinblick auf die verschiedenen Fassungen und Definitionen, die bei ihnen *in abstracto* das Begriffspaar Bild und Ähnlichkeit erfährt, sondern in einem z. T. recht intensiven und konkreten Nachvollzug der gesamten Rolle, die das Denk- oder Vorstellungsschema von Urbild und Abbild sowie die Unterscheidung (oder auch Identifikation) von Bild und Ähnlichkeit in ihrer gesamten Theologie spielt.

So differenziert sich das Material, das J. zu bewältigen sucht, in eine ungeheure Vielfalt von Einzelaussagen. Um seine Studie nicht zu „pulverisieren", legt er einen systematischen Aufbau zugrunde, und zwar die „klassische Einteilung der Theologie" (XIf). Das ermöglicht es ihm, jeweils grundlegend das gemeinsame Gedankengut zu skizzieren, aber auch, in diesem Rahmen das für die bedeutendsten Autoren und Schüler Charakteristische kontrastreich zu nuancieren. Der Anmerkungsband verarbeitet die Details. Um auch diese leicht zugänglich zu machen, bietet er abschließend außer dem Namen-Index (323–339) u. a. auch Übersichten (340–376), die in Stichworten auf das hinweisen, was das Ganze an quellenanalytischen und ideengeschichtlichen Forschungsergebnissen enthält.

Das vorliegende Werk hat sich von dem ursprünglichen Thema „Contemplation et extase au XII^e siècle" her entwickelt. Das Leitwort „extase" trat zurück. Der Schwerpunkt in dem Beitrag des 12. Jh. zur kontemplativen und mystischen Theologie ist geblieben. Was z. B. die Schule von Chartres und der mittelalterliche Boethianismus sowie Abaelard in der Geschichte der scholastischen Philosophie und Theologie bedeuten, wird im Vergleich damit (außer im Kap. III, S. 103—106) nur am Rande berührt. Die Theologie des geistlichen Lebens im 12. Jh. hat eine um so reichhaltigere und eindringendere Untersuchung und Darstellung gefunden, welche die bisher vorliegenden Monographien (von A. Landgraf, O. Lottin und M. D. Chenu) glücklich ergänzt und für ihren Sektor nicht nur als Kompilation, sondern aufgrund eigenständiger Forschung weit über diese hinausgeht.

Das 12. Jh. schöpft stark aus der antiken Tradition. Doch explizite Zitate sind im allgemeinen selten. Die Texte haben im Laufe der Jahrhunderte auch derartige Umformungen erfahren, daß eine exakte Beantwortung der Quellenfrage noch zahlreicher minutiöser Untersuchungen bedarf (X, 1). J. hat sich immerhin durchgehend um den Aufweis bemüht, was aus Überlieferung stammt. Er ordnet dieses jeweils nach Möglichkeit auch in den geistesgeschichtlichen Ursprungsort ein. In dem präliminaren 1. Kapitel (1—66) stellt er die ganze Vorgeschichte des Themas „Bild und Ähnlichkeit" von Platon bis Johannes Eriugena im Überblick dar. Als ein Beispiel für die Umsicht dieser Darstellung sei der Einspruch erwähnt, den J. gegen die Erklärung H. Crouzels (Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956, S. 34) erhebt, daß nach Platon „nur das Sinnenfällige Bild sein könne" (II, S. 2, Anm. 7). — Bei dem Umfang, in dem die Anmerkungen zu allen Kapiteln Quellentexte anführen und interpretieren, ist eine ähnlich ergiebige Berücksichtigung der Sekundär-Literatur von vornherein nicht zu erwarten. Es überrascht jedoch, daß J. das Schrifttum des (Ps.-)Dionysius nur nach Patr. Graeca 3 und französischen Übersetzungen zitiert, statt die *„Dionysiaca"* (ed. Descleé de Brouwer, Paris 1937), die auch die dem Mittelalter vorliegenden lateinischen Übersetzungen enthalten, wenigstens mitzubenutzen. Auch den *„Plato Latinus"*, von dem seit 1940 vier Bände in *Corpus Platonicum Medii Aevi*, ed. R. Klibansky (*in aedibus Instituti Warburgiani Londonii*) erschienen sind, scheint J. nicht zu kennen. Dem Dogmengeschichtler wird z. B. bei der trinitarischen Ausdeutung des Seelengleichnisses im Sinne Augustins in mehreren Kapiteln die Nichterwähnung von M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, sowie von A. Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, auffallen.

Der Kern des Werkes behandelt zunächst (in Kap. II) den trinitätstheologischen Gebrauch des Begriffspaares Bild und Ähnlichkeit: Der Sohn ist „das Bild des Vaters"; kraft seiner Inkarnation, in Christus, versichtbart dieses Bild sich und den Vater als „das Prinzip der Ähnlichkeit". Der am Kaiserhof zu Konstantinopel schreibende Hugo Etherianus neigt unter dem Einfluß griechischer Väter (Athanasius, Basilius, Kyrill v. Al.) auch dazu, den Hl. Geist als „Bild des Sohnes" zu bezeichnen (67—101). Das III. Kapitel befaßt sich mit der die platonische Ideen- und Nous-Lehre christlich umformenden Vorstellung, daß der Vater im Logos die ganze Schöpfung präkonzipiert und das All im Sohne als dem Urbild der Schöpfung „präexistiert" (102—124). Das IV. Kapitel gilt der Hierarchie der sich im Stufenbau des Kosmos darstellenden progressiven Verwandtschafts-Ähnlichkeit mit Gott und dem bei Isaak von Stella besonders prägnant dargelegten Leitgedanken: Der Mensch ist der Mikrokosmos, der reale Inbegriff der Gesamtschöpfung (124—157). Nach einem Seitenblick auf die rein-geistige Gottebenbildlichkeit der Engel sind die Kapitel VI—X (169—450) vollends auf den nach Gen. 1, 26f als Bild (des Dreieinen) Gottes (oder ad Imaginem = Christum) erschaffenen Menschen sowie auf dessen gnadenhafte Verähnlichung und Einung mit Gott konzentriert. Es würde zu weit führen, hier alle Einzelthemen zu nennen. Aus Kap. VII (246—297) hervorgehoben sei der Kontrast: Dignité de l'image de Dieu — La dissemblance sowie die eindeutige Lehre: Kraft seiner Geistigkeit und Freiheit bleibt der Mensch auch in der Sünde, weil *„capax Dei"*, Bild Gottes.

Die beiden letzten Kapitel (368—450) erörtern die Bedeutung, die nach den „auteurs spirituels" des 12. Jh. dem gläubigen Erkennen sowie der Liebe zu Gott und dem Mitmenschen für die aktuelle Ausprägung und gnadenhafte Vollendung der imago Dei durch Christus als die Imago Dei recreans (398ff) zukommt. Hier seien diese Feststellungen unterstrichen: Es waren nicht etwa Hugo und Richard von St. Viktor, die die Zeichenfunktion der sichtbaren Welt für die Gotteserkenntnis (die freilich alles Sinnfällige übersteigen muß) unterschätzten. Der Scholastiker Abaelard hat vielmehr „mit einer Theologie der geschlossenen Begriffe begonnen" (374). Die „speculatio" der ersteren (371ff) sieht als solche in allem Geschaffenen einen Spiegel des Göttlichen; ihrem personalen Selbstverständnis lag es erst recht ferne, sich in sich selbst einzukapseln (433f). Deshalb hält es J. auch für ein Mißverständnis, daß das „ontologische Argument" Anselms nur einen trügerischen Sprung aus der logischen Sphäre in die Wirklichkeit darstelle. In Anselms Dialektik drücke sich vielmehr die Grundüberzeugung aus, daß der wirklichkeitsoffene menschliche Geist „nichts erkennen könne, das nicht existiert", und daß darum zumal die Nichtexistenz des Absoluten, das bei der Betrachtung der Weltwirklichkeit als notwendig existierend konzipiert werde, etwas Undenkbares sei (390—408, bes. 396f). In seinem Schlußwort äußert freilich J. selbst den Zweifel, ob die „Spirituels" des 12. Jh. nicht eine *Theologia gloriae* intendierten, die den irdischen Menschen überfordert.

Mainz. R. Haubst.

**Codices manuscripti operum Thomae de Aquino** recensuerunt H. F. Dondaine et H. V. Shooner cooperantibus sociis Commissionis Leoninae. Tom. I: Autographa et Bibliothecae A-F. (Editores Operum Sancti Thomae de Aquino 2) Commissio Leonina Romae ad Sanctae Sabinae 1967. XV, 381 S.

Seit 1953 haben Mitglieder der Leoninakommission die europäischen und nordamerikanischen Bibliotheken nach Handschriften der Werke des hl. Thomas durchforscht. Man wollte ein möglichst vollständiges Verzeichnis aller noch vorhandenen Manuskripte erstellen. Das Ziel war, die Editionsarbeit selbst zu erleichtern und einen Überblick über die Verbreitung der Thomasschriften zu vermitteln. Gerade die letztgenannte Absicht ist zu begrüßen, da erst eine solche Bestandsaufnahme ein Urteil über den mittelalterlichen Einfluß des Aquinaten ermöglicht.

In die Liste wurden nicht aufgenommen: 1. Handschriften, die nicht mehr aus dem 15. Jh. stammen, weil diese, soweit bekannt, von Drucken abhängen. 2. Solche, die lediglich apokryphes Material enthalten (Ausnahme: Avignon 251 mit sieben umstrittenen Opuskeln). 3. Liturgische Handschriften des Fronleichnamsofficiums und von Thomas zugeschriebenen Gebeten. 4. Solche, die nur Verzeichnisse, Konkordanzen, Korrektorien und sehr knappe Auszüge enthalten. Dagegen werden alle Fragmente und isolierte Blätter aufgeführt, die textgeschichtlich wichtig sind. Ferner alle bedeutenden Auszüge und Werke von umstrittener Authentizität sowie die seit 1900 verlorenen oder vernichteten Handschriften. Schließlich auch die, die nach 1900 in Bibliotheks- oder Versteigerungskatalogen aufgeführt waren und bisher nicht wiedergefunden wurden. Daß das Bemühen um Vollständigkeit nicht immer erfolgreich war, erklären die Bearbeiter (S. VIII) ausdrücklich. Die meisten Handschriften wurden von den Mitarbeitern an Ort und Stelle überprüft, andere wenigstens im Mikrofilm, Angaben aus zweiter Hand sind daher ganz selten. Die Beschreibung der Manuskripte ist kurz, enthält aber alles Wesentliche hinsichtlich Alter, Material, Umfang, Pagination usw. Besonders wertvoll für den Leser, der mehr an der geistesgeschichtlichen Seite des Verzeichnisses interessiert ist, sind die Hinweise auf Zeit und Ort der Entstehung, auf Namen der Abschreiber und Besitzer sowie auf alte Bibliotheksvermerke. Am Schluß des Bandes sind 12 Textreproduktionen beigegeben, davon 6 Proben aus Autographen. Das vollständige Handschriftenverzeichnis wird ein höchst wichtiges Hilfsmittel zur literargeschichtlichen Kenntnis des mittelalterlichen Thomismus sein.

Walberberg. Ulrich Horst OP.

**Pottmeyer,** Hermann J.: **Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft.** Die Konstitution über den katholischen Glauben *„Dei Filius"* des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission. (Freiburger Theologische Studien, Heft 87) Freiburg-Basel-Wien: Herder (1968). 517 S., 105 S. Dokumentenanhang; kart. DM 60,—.

Die Definitionen und Beschlüsse des „Vatikanischen Konzils" schienen, so lange es kein Vaticanum II gab, die letzte Station der Konziliengeschichte und das letzte Wort einer allgemeinen Kirchenversammlung zu sein. Erst seit dem zweiten Konzil dieses Namens wird das nun als Vaticanum I bezeichnete Konzil aus seiner ins Zeitlose entrückten Höhe herabgeholt und auch im Bereich der systematischen Theologie in seiner geschichtlichen Bedeutung und Bedingtheit zu würdigen gesucht. Das kann nicht ohne Auswirkung auf jene dogmatischen und fundamental-theologischen Entwürfe bleiben, die auf einem ungeschichtlichen Verständnis des Vaticanum I aufgebaut waren.

Die Untersuchung der dogmatischen Konstitution *„Dei Filius"*, die P. vorlegt (es handelt sich um die überarbeitete Fassung einer römischen Dissertation), setzt hier an und leistet einen bedeutenden Beitrag für ein sachgerechteres, weil geschichtlicheres, Verständnis dieser Konstitution und damit zugleich auch für eine größere Freiheit der Fundamentaltheologie von ungeschichtlichen Bindungen an Geschichtliches. Daß die Relativierung des Vaticanum I durch P. unter dem Stichwort einer „Rehabilitierung" (11) dieses ungeliebten Konzils vorgenommen wird, mag zum Teil mit der Sympathie des Autors für den nach seiner Ansicht häufig mißverstandenen Gegenstand seiner Untersuchung, mit dem Ort der Abfassung der Dissertation und auch mit apologetischen Motiven, von denen die Arbeit trotz einer durchaus kritischen und selbständigen Grundhaltung nicht frei ist, zusammenhängen, hat aber in erster Linie sachliche Gründe. Die Verfasser der Konstitution *„Dei Filius"* wußten nämlich selbst noch sehr genau um die Bedingtheit und um die einseitige Blickrichtung ihres ganz bewußt auf bestimmte Irrtümer und Positionen bezogenen Textes; dieses Wissen und diese Absicht nachweisen bedeutet im Akt des Relativierens der späteren verabsolutierenden Auslegung eine Art Ehrenrettung des Konzils und folglich eine Befreiung der Theologie von Bindungen, die nicht auf das Konzil selbst, sondern auf dessen ungeschichtliche Auslegungen zurückgehen.

Die weit ausholenden geschichtlichen Einordnungen, die der Verfasser vornimmt, zeigen sehr gut die vom Konzil wegen seiner zeitgeschichtlich-polemischen Ausrichtung bewußt in Kauf genommene, ja geradezu intendierte Einseitigkeit — eine Einseitigkeit, die allerdings in manchen Punkten (z. B. in der Frage des Offenbarungsintellektualis-

mus) nach dem Urteil des Verfassers nicht soweit geht, wie es heute manche pauschale Abwertungen des Konzils wahrhaben wollen. Dasselbe gilt für die Frage des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft, wo die vom Konzil getroffenen Entscheidungen „richtiger" und „besser" sind, als man auf Grund der bisherigen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte annehmen konnte. Gerade diesem auf eine „wesensgerechte Unabhängigkeit und Freiheit der Wissenschaft" (12) zielenden Verständnis widmet P. seine besondere Aufmerksamkeit, was auch in dem Titel der Untersuchung zum Ausdruck kommt. Die Frage, ob der Verfasser hier in seinem Bestreben, Verschüttetes freizulegen und das Konzil gegen manche seiner Ausleger zu verteidigen, nicht Überinterpretationen gibt, wird man freilich stellen müssen.

Die Arbeit P.s kann man als eine historische Untersuchung zur Geschichtlichkeit systematischen theologischen Denkens bezeichnen. Als solche ist sie eine eigenständige, umsichtige und wertvolle Leistung in Form eines theologiegeschichtlich orientierten und textgeschichtlich durchgeführten Kommentars zu *„Dei Filius"* – des ersten seit dem J. A. Vacants aus dem Jahre 1895. Das Unternehmen P.s war sinnvoll und nötig nicht nur wegen der inzwischen eingetretenen Wandlungen der genannten Art, sondern weil er über die von I. D. Mansi 1923–27 veröffentlichten Texte hinaus die Voten Franzelins und Peccis und den Fragebogen zum Votum Peccis im Vatikanischen Geheimarchiv benutzen konnte (sie sind dem Buch als Anhang beigegeben).

Nach Anlage, Verfahren, minutiöser Detailbehandlung und auch nach dem indirekt bekundeten Anspruch des Verfassers will die Untersuchung ein Kommentar zu *„Dei Filius"* sein. Einen vollständigen, historisch-kritischen Kommentar kann man sie indessen nicht nennen. Das liegt nicht zuletzt an der auch auf die Methode sich auswirkenden betont herausgestellten Gegenwartsbezogenheit der Arbeit. Die vielfachen Bezugnahmen auf moderne und vielfach durchaus gute, in das Konzept des Verfassers passende, aber nicht zur Sache eines Kommentars gehörige und auch in keinem direkten Bezug zum Text stehende Literatur geben der Arbeit eine augenfällige Aktualität, jedoch teilweise auf Kosten einer Auseinandersetzung mit der eigentlichen Fachliteratur. Man hätte sich mehr philologische und methodische Strenge gewünscht und eine Auseinandersetzung Punkt für Punkt mit der Fachliteratur. Dann wäre das Neue vom Alten und das Richtige vom Falschen besser unterscheidbar geworden und der eigentliche Forschungs- und Erkenntnisfortschritt der Untersuchung sichtbarer in Erscheinung getreten. Daß der Verfasser wegen der großen Materialfülle und natürlich auch infolge der Beschränkung auf die Thematik Glaube – Vernunft – Wissenschaft die Stücke wegläßt, die sich mit den Quellen der Offenbarung, mit der Interpretation der Schrift und dem Magisterium der Kirche befassen, geht zu Lasten einer Vollständigkeit, die durch größere Konzentration auf das wirklich Einschlägige wohl realisierbar gewesen wäre.

P. gliedert die Untersuchung in 7 Kapitel. Die ersten drei sind der Einordnung des Konzils und der Konstitution *„Dei Filius"* gewidmet, die übrigen vier befassen sich mit den Kapiteln der Konstitution über „Die Lehre von Gott dem Schöpfer", „Die Lehre von der Offenbarung", „Die Lehre vom Glauben" und „Die Lehre über das Verhältnis von Glauben und Wissen". Das Konzil erscheint seiner Geschichte und seiner Absicht nach als Höhepunkt der restaurativen kirchlichen Bewegung des 19. Jh. Die Vorarbeiten, die Konzilsverhandlungen und auch noch die Rezeption der Konstitution sind von daher gezeichnet. Entgegen einer weitverbreiteten Ansicht, von der P. sich absetzt, geht die wirkliche Leistung der Konstitution jedoch weit darüber hinaus, weil sie „grundsätzlich ... die traditionalistische Verketzerung und Aufhebung der Vernunft zugunsten der Autorität abgelehnt" und „die feierliche Anerkennung der Wahrheitsmomente im Anliegen der Aufklärung" (!) ausgesprochen hat (460), indem sie der Vernunft eine „genuine Befähigung zur Wahrheitserkenntnis" zusprach und darin „eine Möglichkeitsbedingung des Glaubens" erkannte (461). Daß das Konzil die Freiheit, Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Wissenschaften feierlich erklärte, wertet P. als „revolutionären Schritt" (461). Das Konzil bejahte damit die „Säkularisierung" (461). P. schränkt in seinem Schlußwort diese Urteile allerdings dahingehend wieder ein, daß das Konzil doch immer noch „von der Vorstellung einer im Dienst der Autorität sich betätigenden Vernunft ausging" und überall dort, wo Glaube, Lehramt und Autorität von Vernunft und Wissenschaft bedroht schienen, in eine „überaus starke Betonung der Autorität" auswich (467).

Diese letzte Feststellung entspricht zweifellos dem Sachverhalt. Daß P. sie praktisch nur als kritische Randbemerkung gegenüber dem groß herausgestellten Ja des Konzils zur Vernunft- und Wissenschaftsautonomie anbringt, ist indessen für den Gang und das Resultat seiner Analysen bezeichnend. Wenn er z. B. S. 462 zusammenfassend erklärt, das Konzil habe „nicht die Vernunft und das Vernunftwissen als solches, sondern einen unkritischen Glauben an die Vernunft, ganz einfach den Versuch der Selbstsetzung und Selbstsicherung der Vernunft" verurteilt, so liegt hier des Pudels Kern, denn der strittige Punkt war und ist gerade der der autonomen Vernunft. Aussagen wie die, man müsse es bedauern, „daß das Konzil in seiner Gesamtheit und seine Theologen die kritische Frage nicht verstanden haben, die die Wissenschaften und ihre Ergebnisse an ihr Offenbarungsverständnis und die lehramtliche Deutung der Offenbarung, kurzum an ihre Theologie stellen"; die „Eigenständigkeit der Wissenschaft" und sogar „die Ausdrücke der Wertschätzung für die Erfolge der Wissenschaften" würden „letztlich doch abstrakt bleiben" (424); das „tiefe Mißtrauen gegenüber den Wissenschaften und ihren Ergebnissen und ihren Methoden" sei „auffallend"; es dränge sich die Frage auf, „ob in den genannten Phänomenen und in der Demonstration der Überlegenheit, wie sie den Text prägt, sich nicht das nichteingestandene Gefühl der Ratlosigkeit und Unterlegenheit auswirkt" (428) einerseits — und anderseits dann die volltönende Versicherung, das Konzil habe den höchsten Ausdruck „für die Würde der menschlichen Wissenschaften und ihre letzte Sinnerfüllung" gefunden (430) und die Kirche habe „in feierlicher Erklärung die Eigenständigkeit, selbständige Methode und die wesentliche Unabhängigkeit der Wissenschaft von der Glaubensautorität anerkannt" (431) lassen sich schwer auf einen Nenner bringen. Das Gefühl solcher Unausgeglichenheit, die darin zu gründen scheint, daß das Problem der Vernunftautonomie in seiner letzten Radikalität nicht erfaßt ist, hat der Leser an manchen Stellen — etwa auch dort, wo darauf hingewiesen wird, die Konzilstheologen seien nicht in der Lage oder nicht willens gewesen, die Anliegen von Hermes und Günther zu erfassen und zu würdigen, und wo auch durchaus differenzierend über Hermes' und Günthers Denken berichtet wird, wo aber dann schließlich doch der Vorwurf übernommen wird, die beiden würden letztlich den Glauben nicht mehr „auf Gott selbst", sondern nur auf die autonome Vernunft gründen.

In dem Kommentar zum dritten Kapitel der Konstitution (Die Lehre vom Glauben) fällt auf, welche Auslegung P. dem Text über das Formalmotiv des Glaubens — der unfehlbaren Autorität des offenbarenden Gottes und der Vermittlung und Wirksamkeit dieses Motivs — gibt. Ich halte die diesbezüglichen Ausführungen (bes. 245—247) für verwirrt und falsch. Sie stehen auch im Widerspruch zum letzten Absatz S. 248. Dasselbe gilt für einige weitere Punkte des analysis-fidei-Problems, wo Verwechslungen vorliegen. Die Vorstellung, der Glaube setze „sich die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Offenbarung voraus als Bedingung seiner Möglichkeit" (278), steht im Widerspruch nicht nur zu anderweitigen Ausführungen des Verfassers (trotz seiner zu seinem übrigen Denken etwas unvermittelten plötzlichen Sympathie für Rousselots „Augen des Glaubens"), sondern doch wohl auch zu dem, was das Konzil will und sagt. Auch die blanke Behauptung, mit den „internis Spiritus Sancti auxiliis" des Konzils sei „nicht die eigentliche Glaubensgnade" gemeint, kann mitsamt den beigegebenen und gleichfalls widersprüchlichen Erläuterungen und Begründungsversuchen nicht akzeptiert werden.

Trotz seiner zum Teil vermeidbaren Grenzen stellt das vorliegende Werk, das in formulierfreudiger Sprache geschrieben ist, eine beachtliche Bereicherung der Forschung dar. Eine kritische Beschäftigung mit ihm lohnt sich. Es ist vor allem für die Erhellung der zeitgeschichtlichen Dimensionen von *„Dei Filius"* sowie für seine Text- und Redaktionsgeschichte sehr lehr- und hilfreich.

Tübingen. Max Seckler.

**Dias,** Patrick V.: **Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener.** (Ökumenische Forschungen I, Band II) Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verlag 1968. 408 S.; Ln DM 38,—.

Will man die ökumenische Entwicklung der letzten Zeit skizzenhaft umreißen, so sieht man die römisch-katholische Kirche eine Vielfalt suchen, die sich eben noch integrieren läßt. Die evangelischen Kirchen dagegen sieht man auf ihrer Suche nach der Einheit immer wieder steckenbleiben. In den Formeln „Einheit in der Vielfalt" oder „Vielfalt in der Einheit" kann man jedoch Annäherungen aneinander feststellen.

Patrick V. Dias versucht in seiner überarbeiteten Tübinger Dissertation dieses Schema hinter sich zu lassen. In Fortführung vor allem der Arbeiten seines Lehrers Hans Küng fordert er in einer umfangreichen Einleitung (bis S. 81) die Vielfalt als theologische Notwendigkeit. Wenn auch die Konzilsdekrete „weit hinter dem zurückbleiben, was zur Verwirklichung einer echten Vielfalt in der Kirche gefordert werden muß" (22), so geben sie doch eine gewisse Freiheit dazu (18). Aber es ist nicht nur der „Uniformität" abzusagen, sondern die „Gestaltwerdung" der Kirche selbst neu zu denken (24). Ein Vergleich mit den Vorstellungen der außerrömischen Christenheit ergibt, daß „keine Kirche imstande ist, allen anderen eine umfassende, alle einigende Gemeinschaftsgrundlage zu bieten" (35). Noch deutlicher erweist ein religionsgeschichtlicher Aspekt die Kirche als „Zeichen" und nicht als „Darstellung der Gottesherrschaft schlechthin". Sie bietet nicht den adäquaten

Maßstab", um an ihm „die Frage nach dem Heil in den nichtchristlichen Religionen" zu messen (45). Heilgeschichtlich erfüllen diese an den Kirchen „eine kritisch-positive Funktion", weil sie sie in ihrem Widerspruch und in ihrer Sündhaftigkeit „enthüllen" (49).

Die Kirche muß in ihrem „Verhalten ... die Dimensionen der ganzen Welt" spiegeln (51) und „in den vielschichtigen Strukturen der Gesellschaft" gegenwärtig sein, wobei nur im Evangelium „der eigentliche Maßstab der Mannigfaltigkeit" gefunden werden kann (52f).

Dies zwingt um der Tradition der Jesusverkündigung willen zur „Freiheit gegenüber den Traditionen" (58). Ohne den Begriff zu gebrauchen, regt Dias eine ‚Theologie der Kanonbildung' an, die gegen die ständige Versuchung, nur eine Theologie zu „kanonisieren", das Zusammenwirken „aller Glieder der vielfältigen Gemeinschaft" als „beispielhaft" erweisen könnte (61f). Nach einem Referat über die gegenwärtige protestantische „Haltung" („Diskussion" wäre besser) zum Thema und über katholische Arbeiten, (bes. Betz, Schnackenburg und Küng) findet Dias, daß die Katholiken „ihre Katholizität in der Interpretation des Neuen Testamentes nicht genügend vorgelebt" hätten. An dies will er „unvoreingenommen" herangehen, um dessen „normativen Wert ... für ein neues Verständnis der Kirche zur Geltung zu bringen" (81).

Unvoreingenommen heißt für Dias nicht voraussetzungslos. Exegese kann nicht im luftleeren Raum stattfinden. Die standort- und umweltbestimmte Fragestellung wird das Ergebnis mitbestimmen. Denn „Geschichte und Eschatologie" sind miteinander verbunden wie voneinander geschieden (81). Diese Paradoxie zwingt ihn – wie die Verkündigung der Kirche selbst – auf die Paradoxie des Kreuzes Jesu. In diesem entscheidenden Ereignis der Offenbarung liegt der Schlüssel für das Verstehen von „Kontinuität und Diskontinuität" der Kirche und ihrer Verkündigung (86).

Der Hauptteil entfaltet nun das Programm in zwei Kapiteln. Die drei Unterabschnitte des ersten zeigen den Ruf zur Nachfolge innerhalb einer vielfältigen Situation, die Jüngerschaft als Zeichen der in Jesus nahegekommenen Gottesherrschaft und als Zeugenschaft im Dienst des Auferstandenen. Kurze Interpretationsskizzen verfolgen unter Berufung auf evangelische und katholische Exegeten „die Gemeinde" auf ihrem Weg von der vor- zur nachösterlichen Situation, in der Übernahme alttestamentlicher Tradition und im Bruch mit ihr. So macht Jesus z. B. die Nachfolger „gleichsam zu einem Gegenpol des (ihn) ablehnenden Volkes" (111), ohne daß ihre Schar „Sonderstellung und Vorrechte aufzuweisen" hätte (113). Sie bleibt eine „mißverstehende Schar", die allenfalls die Gottesherrschaft bezeugt, aber weder als „ihr Anfang" (116) noch „von vornherein" als „göttliche Institution" zu betrachten ist. Sie ist „Zeichen der Wirksamkeit ... der Gottesherrschaft" mit einer Vielfalt von Verwirklichungsmöglichkeiten (119). Sie ist qualifiziert durch Hören und Sehen Jesu, dem „Hörende(n) und Sehende(n) schlechthin" (128) und durch ihren „hingebenden Dienst" an alle Menschen in sachlicher Übereinstimmung mit seinem „Heilshandeln" (130).

Auch die „eschatologische Gemeinschaft" im eigentlichen Sinn — eine Neuschöpfung durch Kreuz und Auferstehung Christi — ist samt ihrem Herrn „der Doppeldeutigkeit" ausgeliefert. Sie bleibt eine Schar von verschiedenen Menschen, die alle Anteil, Auftrag und Befähigung zur Verkündigung der Heilstaten Gottes, zu Glaube und Glaubensbekenntnis, zur sichtbaren Gemeinschaft in Taufe und Eucharistie und zum Dienst am Auferstandenen haben (142). Eben deshalb kann die Kirche ihr „eschatologisches Sein nur zeichenhaft" und in Vielfalt bezeugen. Über die theologische Relevanz, die evangelische und katholische Exegeten diesem Phänomen beilegen, könnte freilich deutlicher referiert werden.

Im 2. Kapitel zeigt Dias die Vielfalt „an den Zwölfen", „Petrus", „den anderen Jüngern" und „den Aposteln"; dann an den Funktionen der Propheten, Lehrer, Evangelisten, Vorsteher und Hirten. „Die Vielfalt der Diakonia im Herrn" beschließt das Kapitel. Verf. untersucht „die konkrete Vielfalt der Gaben in ihrer Einmaligkeit" und stellt „ihre Notwendigkeit und ihren bleibenden Wert für die Kirche aller Zeiten" heraus (160/61). So sind z. B. die Zwölf als Zeugen gegenüber Israel „Zeichen des Anbruchs der Endzeit". Sie sind nicht „eine Einheit von wirklich bedeutsamen vielen" und treten zurück, sobald sie ihre Funktion erfüllt bzw. „wegen der Ablehnung Israels" nicht erfüllt haben. Für die Kirche sind sie nur noch in Verbindung mit den anderen Aposteln „von fundamentaler Bedeutung" (161—173).

Diese wird an der Gestalt Petri besonders deutlich. Keiner der Jünger hat nach den Evangelien so „bis ins Tiefste das eschatologische Skandalon in Jesus erfahren und war ihm unterlegen". Dennoch hat Jesus „ihn zum ‚Fels' seiner Kirche" gemacht. Aber andere NT-Zeugnisse verbieten, das Fels-sein des Petrus als „Konzentration aller in der kirchlichen Gemeinschaft wahrzunehmenden Aufgaben" zu verstehen (197). Die Jünger und Zeugen der anderen Traditionen wie auch die Jüngerinnen (die das „Idealbild der Kirche glaubwürdiger als die männlichen Jünger zu erfüllen" vermochten) sind ebenso Zeugen des Auferstandenen. Die Tatsache der Vielfalt der Funktionen ist „weit wichtiger als das Einordnen dieser Funktionen unter bestimmten Kategorien und die Abgrenzung bestimmter Funktionsträger voneinander" (212).

Auch die Funktionen beschreibt das Neue Testament in vielfältiger Akzentuierung. So besitzt z. B. das „inspirierte Wort" der Propheten „eine eigene Autorität und ermöglicht der Kirche, die Irrlehre abzuwenden und des eigenen Geistesbesitzes bewußt zu werden" (261). Dias fragt dann im Blick auf die heutige Kirche: „Hat sich die Verwaltung der ‚Gnaden' so sehr institutionalisiert, daß sie die Gabe der Prophetie in einem Maße verdrängt hat, daß sie zum Aufbau und zur Erneuerung der Kirche keinen Platz mehr hat?" (261).

Auch bei den Lehrern, „der einmal geprägten kerygmatischen Formulierung" verpflichtet, die sie „belehrend auslegen und überliefern" sollen, (265) zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen Matthäus, Paulus und den Pastoralbriefen. Deshalb wird man letztere kaum zu Kronzeugen „für das Verständnis der ununterbrochenen apostolischen Sukzession ... auf eine bestimmte abgesonderte Gruppe von Amtsträgern ..." machen können (280).

Noch sprechender ist die Vielfalt bei den Ämtern der Gemeindeleitung. Erstlinge kennt man in der paulinischen Mission, Egumenoi vor allem im Hebräerbrief und Presbyter in Anknüpfung an jüdische Vorbilder in den *Acta*, 1. Petr., den Pastoralen und der Apokalypse; die Episkopoi vorerst nur in den hellenistischen Gemeinden. Die Funktion des Episkopus bleibt im Neuen Testament „unklar" und sein Verhältnis zum Presbyter „unsicher". Es geht „hier weder um eine besondere Form christlicher Existenz noch um eigentliche Berufung und unverdienten Auftrag", sondern „fähige Leute" werden zur „fürsorgenden und lenkenden Tätigkeit" in soziologisch gefestigten Gemeinden herangezogen (309). Man kann in ihnen nicht die legitimen Nachfolger aller jenen Zeugen sehen, die „in ihrer Vielfalt die Kirche aufgebaut haben". Noch in der Didache sind sie abhängig und haben eine geringe Autorität gegenüber den anderen Dienern. Ihre heutige Stellung hat jedenfalls keinen Anhalt im Neuen Testament, das keinen Titel aus den weltlichen Herrschaftsstrukturen für die kirchlichen Dienste übernimmt (306f). „Daß sich in solchem Verzicht auf Titel, Würde und Ämter die Neuheit der Gemeinde gegenüber der alten religiösen oder nichtreligiösen Ordnung bezeugt, ist nirgends vergessen" (314). Deshalb kann Gehorsam „nicht aufgrund der Würde oder Stellung gefordert werden, sondern nur in dem Maße, in dem durch den Dienst das eschatologische Ereignis des dienenden Herrn zur Geltung kommt" (314). Im Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit haben sich feste Ämter und Stände herausgebildet. „Verfehlt wäre es jedoch, darin die Ausformung der kirchlichen Struktur zu sehen, die in ihrer hierarchischen Rangordnung Vorbild und Maßstab jeder Vielfalt in der Kirche sein soll" (317).

Der Schluß faßt noch einmal zusammen: Die Vielfalt darf nicht als „belanglose willkürliche Verschiedenheit der Gaben" verstanden werden, sondern als „positiv gewolltes Moment der Manifestation des einen Geistes". Von Einheit kann man also nur in Beziehung auf den Geist reden. In der leibhaften Ausgestaltung ist die Vielfalt konstitutiv (338). Die kirchliche Gemeinschaft als „Berufungs- und Gabenstruktur" (399) und als „Zeugnis- und Dienststruktur" (341) wird immer wieder dort falsches Ärgernis erregen, wo Gabe und Auftrag mißbraucht und man sich von Gott nicht mehr in Frage stellen läßt. „Solange die Kirche auf das endgültige Kommen der Gottesherrschaft wartet, bleibt ein solches Ärgernis eine ernste und nicht zu verharmlosende dunkle Wirklichkeit der Zeugen- und Dienststruktur der Kirche" (346). Deshalb wäre es verfehlt, aus der Faktizität bestimmter Entwicklungen „eine normative exklusive und für immer gültige Ordnungsform und Gestaltwerdung der Kirche ableiten zu wollen, als ob darin das Geheimnis der Kirche und ihre Verwirklichungsmöglichkeiten erschöpft wären" (348).

Die Vorstellung dieses wichtigen und notwendigen Buches spricht für sich selbst. Es räumt mit einem Mythos auf und zeigt – wenn auch noch schattenhaft – was herauskommt, wenn man den Geist der Schrift zum kritischen Maßstab der Kirche macht. Es zeigt auch, wohin das ökumenische Gespräch geführt werden muß, will man es nicht bei der kirchenpolitischen Taktik belassen. – Schade nur, daß Dias seine Sache nicht einfacher und schlichter, konzentrierter und konsequenter vertritt. So aber verliert sich manche treffliche Einsicht in plerophorem Sprachgestrüpp. Historische Analysen vermengen sich mit Gegenwartsreflexionen und erbaulichen Wendungen. So z. B. daß „die Verleugnung durch Petrus ... für Lukas eine kurze Episode (ist), die sogleich durch seine Reue wieder gutgemacht wird, denn der Blick des Herrn ... flößt ihm Mut und Kraft ein. Damit ist die innere Wandlung des Petrus herbeigeführt, die durch die Erscheinung des Auferstandenen ... vollendet wird" (190). Führt hier nicht ein Idealismus die Feder, in der die Anfechtung keinen theologischen Platz hat? Oder was ist eine „unzweideutige und absolute Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem" und wo ist eine „christliche Gemeinde", die sich als „die eschatologische Gemeinde mit der Gabe der Endzeit, nämlich dem Geist, erfüllt" weiß? (239). Oder: „Weil das Heilsereignis in der Geschichte Israels ein greifbares „Zu-sich-selber-Kommen dieses Ereignisses – sowohl durch Gottes offenbarende

Bezeugung als auch kraft der Glaubensüberzeugung – ist, wird diese Heilsgeschichte zur besonderen" (96). Solche ‚Antithesen' treten leider nicht nur sporadisch auf, sondern begleiten die ‚Thesen' getreulich und verderben sie. Denn das Neue Testament berichtet nicht nur das so gewünschte „gegenseitige Sich-achten, Sich-fügen und Sich-einander-Zuordnen ... der Propheten untereinander" (292), sondern auch deren unerbittlichen Kampf im Verstehen und Mißverstehen von „Evangelium". Dann treten Bekenntnisgemeinschaften (Konfessionen) auf, die nur mühsam wieder zueinander finden oder überhaupt nicht. Der unmittelbare Anlaß, an dem Vielfalt in Gegensatz auseinander bricht, mag verschieden sein: theologisch (Wort und Sakrament), strukturell (Liebe und Ordnung), philosophisch (Mission an und Rezeption der Gnosis etwa); aber der aus Unterschieden erwachsene und mit Hilfe von ius divinum unversöhnlich gewordene Streit von Kirchen gehört bereits zur Struktur der Urchristenheit. Hätte Dias Mt 7, 20ff, Gal 1, 6ff u. a. nicht nur erwähnt, sondern auch historisch-kritisch reflektiert, dann wäre das eigentliche ökumenische Problem deutlicher geworden. Der sonst so reichlich zitierte Ernst Käsemann z. B. hätte genug Anregung dazu bieten können. Dann wäre freilich der auch stark harmonisierte Apparat etwas anders ausgefallen.

Erst wo Widerspruch und Gegensatz theologisch ernst genommen werden – etwa unter dem paulinischen Begriffspaar Gesetz und Evangelium oder dem johanneischen Logos und Agape fallen Einheitsideologien dahin. Da Dias aber dieses Problem vorsichtig umgangen hat, ist zu fragen, ob er die Vielfalt nicht doch nur als Entfaltung einer dogmatisch rechtlich fixierbaren Einheit sieht und ob er nicht doch die evangelisch-katholische Koalitionsidee von der „vorgegebenen Einheit" hofiert. Er sagt zwar immer wieder, daß die Einheit der Geist sei, das Evangelium, die eschatologische Gabe, die Liebe – aber man vermißt den durch das Kreuz Christi gesetzten kategorischen Unterschied zwischen dem unsichtbaren Herrn und den sichtbaren Gemeinden samt ihren vielfältigen Unterschieden und Gegensätzen. Die „notwendigen ekklesiologischen Folgerungen", auf die Visser't Hooft im Vorwort verweist, bleiben also im Verein mit einer Theologie des Kreuzes noch zu ziehen.

Noch einige Corrigenda: man wünschte sich mehr sprachliche Sorgfalt (z. B. „weitgehendst" u. ä.), weniger Literaturangaben (35 S. (!), in denen dann doch noch Titel fehlen wie z. B. Richard Boeckler, Der römisch-katholische Traditionsbegriff; Per Erik Persson, Repraesentatio Christi etc.) und saubere Daten (so gehört Gotthold Hasenhüttl unter die katholischen Theologen — 70f; und in Lausanne (1927 statt 1928) gab es noch keinen Ökumenischen Rat — 27). Trotz der schon beigelegten Berichtigungen sind auch noch etliche Druckfehler stehengeblieben.

Doch diese kritischen Bemerkungen sollen den Wert der Arbeit nicht schmälern, sondern zur konsequenten Weiterarbeit auf dem eingeschlagenen Weg anregen.

Bensheim. Joachim Lell.

**Ivánka,** Endre von: **Rhomäerreich und Gottesvolk.** Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung. Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1968. 167 S.; kart. DM 28,—.

In der vorliegenden kulturhistorischen Arbeit, der frühere Aufsätze des Verfassers zugrunde liegen, geht es um einige wesentliche Aspekte des byzantinischen Kulturgefüges, dessen Grundlagen, Konstituierung und Auswirkungen meisterhaft analysiert werden.

Der Verf. zeigt, daß die oft als gleichbedeutend angewandten Begriffe europäische und abendländische Kultur nicht dasselbe sind. Dieser Sprachgebrauch ist auch insofern fragwürdig, als man die Polarität zwischen der abendländischen und der byzantinischen Welt hervorzuheben bemüht ist. Daran knüpft der Verf. die Frage, ob das spezifisch Byzantinische, das in der osteuropäischen Kultur fortwirkt, durch uneuropäische bzw. „orientalische" Elemente überfremdet wurde, um dann auf das gemeinsame Kulturerbe Europas hinzuweisen: die römische Reichsidee und die Idee des Gottesvolkes. Bei der Erarbeitung dieses Ideenpaares wird ersichtlich, daß eine solche Überfremdung — abgesehen von Einzelerscheinungen — nicht vorliegt.

Dem Begriff Gottesvolk räumt der Verf. eine Schlüsselstellung zum Verständnis der byzantinischen Kaiser- und Reichsidee ein. Dabei unterstreicht er einen Gesichtspunkt, der bei der Beurteilung der byzantinischen Reichsidee oft außer acht gelassen wird; er sieht sie nicht als ein Gebilde, das aus der Verchristlichung des heidnischen Gottkaisertums entstanden ist, sondern weist auf einen Bestandteil hin, der von der alttestamentlichen Idee des „auserwählten Volkes" und der neutestamentlichen Idee des „neuen Gottesvolkes" herzuleiten ist. Das zeigt er in einer eingehenden Analyse der „konstantinischen Idee" bei Eusebios von Kaisareia, der die byzantinische Staatsideologie stark beeinflußt hat. Im eusebianischen Sinn erscheinen die Begriffe „Rhomäerreich", d. h. römisch-griechisches Volkstum, und „Gottesvolk" als zwei Aspekte derselben Gesellschaft, in der Reich und Volk Gottes zusammenfallen: „das Reich ist ‚das Volk Gottes', und das ‚Volk Gottes' ist das universale römische Reich, an dessen Spitze als Oberhaupt dieser Einheit der Kaiser steht" (58f). Der Verf. überzeugt zwar den Leser, der aber immer noch auf eine Auseinandersetzung mit dem zweibändigen Werk Fr. Dvorniks, Early Christian and Byzantine Political Philosophy (Washington 1966) gespannt bleibt. Vielleicht liegt es an der Abfassungszeit (zwischen 1948—1959) der Aufsätze, die Ivanka hier in teilweise umgearbeiteter Form eingebaut hat, daß Dvornik — auch bei den ausgewählten Literaturangaben — nicht genannt wird. Darauf geht vielleicht auch die uneinheitliche Beurteilung der Echtheit der Plutarchischen Jugendarbeit „*De fortuna Romanorum*" zurück (29 u. 109).

Dem aktuellen Problem der Polarität zwischen der östlich-byzantinischen und der abendländischen Welt widmet der Verf. seine besondere Aufmerksamkeit (62ff) und stellt treffend fest, daß nicht allein die eusebianisch-konstantinischen Gedanken im Osten und die augustinischen im Westen die immer stärker werdende Divergenz zwischen den beiden Kulturgebieten verursacht haben, sondern vielmehr die unterschiedliche historische Entwicklung im Osten und im Westen. Den Ausgangspunkt der divergierenden Entwicklung sieht der Verf. auch nicht in dem Zerfall der alten Reichseinheit, sondern in einem, wie er es selbst bezeichnet (66), paradoxen Phänomen der europäischen Geistesgeschichte: „Im Westen das Fortbestehen der geistigen und kulturellen Einheit, über den äußeren Zerfall hinweg, ... — im Osten ein Zerfall, nicht aus nationalen Gründen, sondern infolge der geistigen Gegensätze ..." (76f). In einer knappen Skizzierung des byzantinischen Kulturlebens im Ganzen (84—97) zeigt er die besonderen Züge der Kulturentwicklung in Byzanz und faßt in dem darauffolgenden „Rückblick" (97ff) die Gegensätze in der Entwicklung und im Kulturgefüge zwischen Abendland und Byzanz zusammen, deren kulturelle Ausgangspositionen dieselben sind.

Aufschlußreich für das Verständnis der ostkirchlichen Ekklesiologie ist die Aufzeichnung (123ff) des byzantinischen Traditionsgutes außerhalb der zeitlichen und räumlichen Grenzen Byzanz' bis auf die Gegenwart. Obwohl es dem Verf. darum geht, die Verbindungslinien aufzuweisen, gelingt es ihm, auch in Gebieten und Zeitabschnitten, für die er sich nicht als kompetenten Fachmann betrachtet (10), bedeutende Urteile zu fällen, die sicherlich Diskussionen auslösen werden. Nicht jeder (vor allem orthodoxe) Theologe würde ihm z. B. ohne weiteres zustimmen, daß die Ekklesiologie Chomiakows, der das Glaubensbewußtsein des Kirchenvolkes als oberste kirchliche Autorität und Träger der Unfehlbarkeit ansieht, der traditionellen orthodoxen Kirchenauffassung zuwiderläuft (155f). Diesen Fragenkomplex behandelt St. Charkianakis in seiner Athener Dissertation: Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der Orthodoxen Theologie, Athen 1965 (griechisch).

Uneingeschränkt dagegen kann man die Frage des Verf. bejahen (160): „... Legt das nicht die Hoffnung nahe, daß sich eine ihrer Bindungen an ‚Reich' und Nation entledigte Orthodoxie und eine auf ihre weltlichen Machtmittel und Positionen verzichtende katholische Kirche, wie sie heute von der hochmittelalterlichen und der barocken so verschieden, in der Gegenwart besteht, in einem gemeinsamen Begriffe vom ‚Volk Gottes' treffen können?"

Münster. A. Kallis.

**Gassmann,** Benno: **Ecclesia reformata.** Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. (Ökumenische Forschungen, hrsg. von Hans Küng und Joseph Ratzinger, Ekklesiologische Abteilung, Band IV) Freiburg-Basel-Wien: Herder (1968). 480 S.; Ln DM 48,—.

Eine ausgezeichnete und für die weitere Forschung dienstbare Doktorarbeit! Der Verf. zeigt – besonders im analytischen Teil seiner Untersuchung – eine bemerkenswerte Reife, was die Methode und die Interpretation der Texte betrifft.

Die Einteilung ist nicht chronologisch, sondern nach den großen Linien der aufgezeigten ideengeschichtlichen Entwicklung konzipiert. In sieben treffend betitelten Kapiteln werden folgende Gruppen von reformierten Bekenntnisschriften (= BS) nach ihrem Kirchenbild bzw. -begriff befragt: – I. „Protest und Besinnung": Zwinglis polemische Schriften und die von ihm inspirierten BSen (1523–30); – II. „Wege der Konsolidierung und Vertiefung": BSen, die um die Zentren Straßburg und Basel von humanistisch gebildeten und auf „Vermitteln" bedachten Reformatoren (Bucer, Capito, Oekolampad) erarbeitet wurden (1530–36); – III. „Neuorientierung aus neuen Kräften": Calvins und Bullingers bekenntnis-

bildendes Werk (u. a. der Genfer Katechismus, Consensus Tigurinus, Confessio Helvetica posterior) (1536–66); – IV. „Gemeinden in Bedrängnis": BSen von Frankreich, von den Niederlanden und von den Flüchtlingskirchen in Deutschland (1559–66); – V. „Reine und sichere Lehre"; BSen in Ungarn (1562–67); – VI. „Eine ‚Zweite Reformation'": deutschreformierte BSen, u. a. der Heidelberger Katechismus (1563–1671); – VII. „Freunde u. Nachkommen": Dokumente der Waldenser, der Böhmischen Brüder und der „bekennenden Kirchen" im NS-Deutschland. – Das VIII. Kapitel ist der Konfrontierung der ekklesiol. Grundzüge aller analysierten BSen mit der Kirchenkonstitution des II. Vaticanum (= CE) gewidmet. – Eine sehr umfangreiche Bibliographie (45 S.) ergänzt das Werk.

Die Methode der sieben analytischen Kapitel ist wissenschl. einwandfrei: 1. Skizzierung der geschichtlichen Situation, 2. systematischer Ort der ekklesiol. Sätze, 3. charakteristische Züge des Kirchenbegriffs bzw. -bildes in den untersuchten BSen. Seine Untersuchung der Quellen weiß der Verf. derart durchzuführen, daß er unnötige Wiederholungen vermeidet, die BSen durch Verweise auf andere Schriften der betreffenden Autoren ergänzend erhellt und das „Woher" wie das „Wohin" der ideengeschichtlichen Entwicklung klar anzeigt. Calvins Ekklesiologie hat der Verf. m. E. besonders gut erkannt und verstanden, Was Melanchthon, den „Philippismus" und Zwinglis Grundgedanken betrifft, scheint sein Verständnis weniger vertieft zu sein. Im Zwingli-Kapitel (27–66) vermißt man Hinweise auf das 1525 erschienene Hauptwerk des Reformators, den *Commentarius de vera et falsa religione*, um so mehr, als im Fall der *Institutio* Calvins solche Hinweise reichlich vorliegen. Es ließe sich noch fragen, nach welchen Kriterien die „Thesen" Zwinglis und seiner Berner Anhänger unter die BSen eingeordnet werden. Wieweit kann die in diesen Texten verfaßte Polemik und theol. sehr begrenzte Kontroverse als Bekenntnis eines evang. Kirchenglaubens gelten? Anders als in den folgenden Kapiteln erscheint im Kapitel über Zwingli ein zu individuell geprägtes, sehr unausgeglichenes Kirchen-Denken, das anscheinend nicht einmal einen richtigen Kirchenbegriff auszuarbeiten vermochte. Der Verf. stellt bei Zwingli zunächst zwei „dominierende Gedankenlinien" fest: eine „prädestinatistisch-individualistische" und eine „realistisch-gemeinschaftliche", die sich dann in einem „dritten Moment", dem „alttestamentlich-theokratischen", nähern, ja schneiden sollen (53). Ferner schreibt er, der „rein zwinglianische" Kirchenbegriff sei durch diese drei Faktoren gekennzeichnet (61). Nun kommen aber die beiden erstgenannten „Gedankenlinien" gerade in bezug auf einen evang. Kirchenbegriff beinahe als eine *contradictio in terminis* vor: die erste, weil eine rein individualistisch gedachte Prädestination keine Gemeinschaft, also keine *ekklesia* begründen kann, die zweite, weil ein rein menschliches Sich-zusammen-Schließen – trotz gemeinsamem Bekenntnis „vor den Menschen" – dem versammelnden Tun Gottes, also dem Vollzug der *ekklesia tou theou* keineswegs gerecht wird. Erst das „dritte Moment", der atl Volk-Gottes-Gedanke kann als ekklesiol. relevant betrachtet werden. Denn in dieser Sicht ist die Kirche als „Volk der Verheißung" (62) wirklich Gemeinschaft und wirklich Gottes Gemeinde. Der Leser möchte nun folgendes wissen: Wird der Verf. mit seinem Dreierschema Zwinglis Kirchendenken völlig gerecht? Wenn ja, kann dieses Kirchendenken als ein evangelisch-reformatorisches Bekenntnis der das Dasein der Kirche betreffenden Offenbarung Gottes verstanden werden? Wenn nicht, wenn Zwinglis „Kirchenbegriff" nur einem „scharfen Protest" (38) gegen die röm. Kirche seiner Zeit gleichkommt, also ein pures Negativum ist, nach welchem Kriterium werden die mit diesem „Begriff" erarbeiteten Schriften als BSen angesehen?

Mit der vorangehenden Überlegung beabsichtige ich nur anzudeuten, welche Folgerungen das Fehlen einer einleitenden Besinnung über das, was eigentlich theologisch eine BS ist, in der vorliegenden Arbeit haben kann. In der Einleitung fragt zwar der Verf. nach dem *specificum* einer BS, aber er begnügt sich, diese Frage mit der aus dem EKL (I, 376) angeführten Definition von G. Hoffmann zu beantworten. Laut dieser Definition heißen BSen „die zur offiziellen Anerkennung gelangten Zusammenfassungen der christlichen Heilslehre", die eine „verfaßte Kirche" aussagt und damit „ihre Lehrverkündigung normiert" (17). Fünf Zeilen weiter unten fügt jedoch der Verf. hinzu, der „primäre Aspekt" an den BSen sei nicht „die Normierung der Lehre, sondern das Bekenntnis des Glaubens". Daraus ergibt sich eine gewisse Unklarheit in Hinblick auf das Verhältnis zw. Glauben und Lehre, sowie auf das Subjekt und die normierende Funktion des gemeinten Glaubens- oder Lehrbekenntnisses. Es wäre ratsam gewesen, diese Problematik gründlicher zu klären, so wie es etwa Karl Barth in seiner Besinnung über die kirchl. Autorität einer „Konfession" tut (KD I/2, 693–740). Mir scheint nämlich Barths theologische Definition von der „Konfession" gerade dem vom Verf. sachlich intendierten Verständnis der BS viel besser zu entsprechen als die einseitig „kirchenrechtlich" formulierte Definition G. Hoffmanns. „Eine kirchliche Konfessio – schreibt Barth – ist eine aufgrund gemeinsamer Beratung und Entschließung zustandegekommene Formulierung und Proklamation der Kirche in bestimmtem Umkreise gegebenen Einsicht in die von der Schrift bezeugte Offenbarung" (693). Als solche ist die Konfession natürlich mehr als die Thesensammlung eines Theologen oder sogar die lehrhaften „Selbstzeugnisse der Kirchen" (16, 26). Durch das Fehlen einer theologischen Besinnung darüber, was eine BS ist und was die BSen zu einem „typischen Phänomen der Reformation" (17) macht, verliert die Einleitung des Verf. an Interesse. M. E. verdient aber seine ausgezeichnete Forschungsarbeit eine gründlichere Einleitung.

Vom Kapitel II ab erschließt sich immer mehr die große historische und theologische Qualität des Werkes. Die Confessio helvetica prior und die mit ihr zus. bearbeiteten Dokumente kommen mit ihrem reichen und tiefen ekklesiol. Inhalt gut zur Geltung. (Gemeinschaft in Glauben und Liebe; Unvollkommenheit der Kirche; ihre grundsätzliche Einheit in ihrer Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit; die Kirche als Abendmahlsgemeinschaft; die Diener der Kirche als Mitarbeiter Gottes usw. 83–92). – Alles, was der Verf. dann über die calvinische Ekklesiologie schreibt verdient das aufrichtige Lob des „Spezialisten". Die dialektische Auffassung der kirchl. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, die dynamische Kommunikation des Heiles in und mittels der Kirche, das Zusammenwirken von Wort und Sakrament unter der Wirkung des Geistes, die Kirche als „Funktionsgemeinschaft": all das wird sachgemäß und klar dargelegt (112–157). Hier nur eine Bemerkung (zur S. 119; vgl. 84): Calvin selbst hat die Formel *„numerus electorum"* nie in einem individualistischen Sinn gebraucht. Bereits 1536 redet die *Institutio* von *„universus electorum numerus"* und davon, daß die *„electi in Christo coadunantur"* (OS 1, 86).

Bei der Schilderung der Reformation in Frankreich wäre es vielleicht besser gewesen, wenn der Verf. die in Fachkreisen z. T. umstrittene Histoire Générale du Protestantisme von E. G. Leonard seltener als privilegierte Dokumentations- und Interpretationsquelle benutzt hätte. – Die Entstehung der presbyterial-synodalen Verfassung in den verfolgten oder exilierten Gemeinden erklärt er aber – kritischer mehrere Quellen benutzend – auf eine sehre zutreffende Weise (178ff, 206ff). – Die ungarischen BSen als auf die lokale Aktualität gerichtete „pastoraldogmatische" Lehrbücher situiert er auch vorzüglich in ihre, mehrfach „autoritative", historische Bedingtheit (221–230). – Im letzten analytischen Kapitel wäre vielleicht eine ausführlichere Behandlung der beiden „Barmer Erklärungen" von 1934 willkommen gewesen. Bes. ein Herausheben des hist. Zusammenhanges zw. diesen sehr wichtigen Zeugen der fortdauernden Bekenntnisbildung und dem ursprünglichen reformatorischen Erbe hätte den Leser interessiert; und dies gerade an jener Stelle, wo der Verf. von der hist. Analyse zur aktuellen Auswertung der BSen übergeht. Drei Seiten über die „bekennende Kirche" (280ff), das ist m. E. etwas zu wenig.

Im Schlußkapitel erweist sich der Verf. als begabter Systematiker. Seine Zusammenfassung der ekklesiol. Grundzüge der BSen und sein Vergleich letzterer Grundzüge mit dem Inhalt der CE tragen Wertvolles und Anregendes zur gegenwärtigen Diskussion bei. Ich stimme seiner vorsichtigen Erklärung völlig zu, daß die BSen „keineswegs" als „Maßstab für katholische Ekklesiologie hingestellt", vielmehr als „Fragesteller oder Herausforderer" betrachtet werden sollen. Die richtende Instanz müsse für beide die „urspüngliche Botschaft" sein (284f). Und trotzdem begegnet man hier und da der Frage, ob mit dieser oder jener Aussage „die CE dem Anliegen der BSen gerecht" werde oder nicht (z. B. 339, 382). Dabei hat man sogar manchmal den Eindruck, es ginge doch im Grunde genommen um ein Belehren-Wollen des II. Vaticanum durch die reformierten BSen. Und dies um so mehr, als der Verf. den BSen eine größere Schrifttreue als der CE zuerkennt (vgl. 340ff.). Andererseits aber wird (in Hinblick auf das Problem der Unzerstörbarkeit der Kirche) erklärt: „Von einem direkten Widerspruch und Gegensatz zw. den BSen und der CE hinsichtlich unseres Problems zu reden, ist nicht gerechtfertigt. Denn die beiden reden aneinander vorbei" (385). Man spürt also, daß der Verf. sich trotz allem des erheblichen Unterschiedes zw. beiden „Anliegen" bewußt ist. Man wünschte, er hätte das spezifische „Anliegen" der CE im Horizont der faktischen Intentionen und Möglichkeiten (!) des II. Vaticanum noch nuancierter herausgearbeitet, ähnlich wie er es für das „Anliegen" der BSen der Reformationszeit getan hat. Solches Auseinanderhalten beider „Anliegen" hätte ihr gemeinsames In-Urteil-Ziehen vor der in der Schrift bezeugten Offenbarung (primär) und angesichts der jeweiligen Erwartungen der Menschheit (sekundär) noch tunlicher gemacht.

Das große Risiko jedes derartigen Vergleiches besteht darin, daß die zu vergleichenden Dokumente ebenso wie die urteilende Instanz, trotz entgegengesetztem Bemühen, doch abstrakt, idealistisch und ungeschichtlich erfaßt werden. Ist dem Verf. gelungen, dieses Risiko zu neutralisieren? Ja und nein. Ja: insofern er das Gesetz des geschichtlichen Wandels, das die schriftliche Festlegung der „ursprünglichen Botschaft" ebenso bestimmt hat wie die Entstehung der BSen oder der Konzilsdokumente, kennt und anerkennt. Nein: insofern er oft von einem ideellen „Wesen" der Kirche spricht und dieses systematisch in einem Spannungsverhältnis zu der „empirischen Verwirklichung" derselben Kirche sieht (331, 342). Dieses Wesen ist für ihn eine „theologische Größe" (337), eine „überlokale Größe" mit „übergemeindlichen Strukturelementen" (393), etwas, was man in einer Definition formulieren kann und muß (297). Gewiß gibt er einmal auch zu, daß das „Wesen der Kirche . . . keine andere Realität" ist „als die empirische Kirche" (292). Diese prinzipielle Aussage scheint aber

nicht der Gesamtheit der durchgeführten Reflexion zugrunde zu liegen. Die Tatsache, daß das NT eben keine Wesensdefinition der Kirche kennt, wird zwar erwähnt, ihre Folgerungen werden aber nicht durchreflektiert. Eine andere Tatsache, nämlich daß die Reformatoren praktisch nie von der *„essentia"* der Kirche redeten und die BSen auch wohl kaum, wird in die Diskussion nicht eingearbeitet. (Die Reformatoren sprachen vielmehr vom „Wozu" und vom „Wie" der „wahren" kirchlichen Existenz!) So bleibt das Risiko einer idealistischen Ekklesiologie, anders gesagt: einer Ideologie der Kirche, doch bestehen. Dieser Idealismus hat dann keine andere Möglichkeit, um einem das Idealbild und die Wirklichkeit gegenüberstellenden Dualismus zu entkommen, als (paradox) eine positivistische Methode zu Hilfe zu rufen. Das heißt, schematisch gesprochen, daß die „ursprünglichen" Strukturen einer konkreten Kirche mit allen Mitteln der historisch-kritischen Exegese systematisch ausgearbeitet und dann als Norm und Ideal der kirchlichen Existenz aller Zeiten erklärt werden. Diese Methode hat vieles für sich. Sie ist, reformisch-programmatisch gesehen, bestimmt die wirksamste, weil die einfachste. Sie wird nur fragwürdig, wenn sie als die moderne ekklesiologische Methode schlechthin Anspruch auf Ausschließlichkeit erhebt und in das Extrem der „theologischen Paränese" (Mahnrede) fällt. Dieses Extrem weiß der Verf. zu vermeiden überall, wo er selbständig denkt. Nur im (mit dem Corpus der Arbeit wenig homogenen) abschließenden Teil des Buches, der den (nicht ganz berechtigten) Titel „Ertrag des Vergleiches" trägt (381–419) und z. T. in der Einleitung (13–17) scheint er der „paränetischen" Tendenz erhebliche Konzessionen gemacht zu haben. M. E. hat eine Forschungsarbeit kaum zu „predigen". Die sachliche Darstellung spricht für sich, überzeugt allein. Die vorliegende schöne und gute Arbeit ist in ihrem eigentlichen Hauptteil objektiv genug. Sie bedarf keiner Mahnrede als Ergänzung.

Zum Schluß möchte ich eine sehr wichtige Konklusion der Arbeit hervorheben: die Betonung der Sendung als „wesentlichen" Grundzugs jeder kirchlichen Existenz. Ohne Mission gibt es keine Kirche (413). Ohne daß die Gemeinde ihr In-die-Welt-gesandt-Sein vollzieht, gibt es eigentlich keine „wahre" *Ekklesia*: das bezeugt die ganze Schrift des NT. Daß das beinahe vollständige Fehlen eines wirklich missionarischen Bewußtseins in den BSen als eine ideengeschichtliche Ursache (unter vielen anderen) der lange ausbleibenden Annäherung der christlichen Kirchen anzuschauen ist, das wird am Ende des in jeder Hinsicht bemerkenswerten Werkes von Benno Gaßmann klar angedeutet.

Münster-Paris. Alexandre Ganoczy.

**Schellong,** Dieter: **Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien.** (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von Ernst Wolf, Zehnte Reihe, Band XXXVIII) München: Chr. Kaiser Verlag (1969). 343 S.; br. DM 35,—.

Die vorliegende Arbeit ist m. E. eine der gründlichsten und scharfsinnigsten Calvin-Studien der letzten zehn Jahre. Sie kommt sehr gelegen zu einer Zeit, in der die hermeneutische Problematik immer mehr in den Vordergrund der theol. Diskussion rückt. Es liegt nahe, dieser Arbeit eine ähnliche Bedeutung für die Calvin-Forschung zuzuerkennen, wie sie G. Ebelings Untersuchung „Evangelische Evangelienauslegung" (München 1942) für das Verständnis der lutherischen Hermeneutik gehabt hat. Der Verf. macht den – gelungenen – Versuch, „Calvin (= C.) bei der Auslegung der Bibel zuzuschauen und zu beobachten, wie er dabei vorgeht, um aus diesem konkreten Eindruck das Bild seines Theologisierens bereichern und präzisieren zu können" (36).

Die Untersuchung wird nach folgender Gliederung durchgeführt: Kap. I. C. als Schriftausleger und sein Kommentar zur Evangelienharmonie (= EH): C.s exegetische Prinzipien, bes. die „Kirchlichkeit" seiner Exegese; Entstehung des Kommentars; Überblick der bisherigen Forschung. — Kap. II. Das synoptische Problem: EHen vor und neben C. (Augustin, Osiander, Bucer usw.); die EH C.s (Absicht, Grundsätze und Ausführung); die EH C.s und das Schriftprinzip. — Kap. III. Methoden der Auslegung: 1. Das theol. Problem (das „Evangelium" und die Synoptiker; Verheißung und Erfüllung in Christus; Historie, Glaube und Gesetz). 2. Das methodische Problem (Überwindung der Allegorie; Allgemeingültigkeit und Situationsbedingtheit). 3. Historisches (Israel und der „historische Jesus"). 4. Die Auslegung der evang. Geschichte. — Kap. IV. Die theol. Hauptlinien der Synoptikerauslegung C.s: 1. Christus in seinen Verheißungen (die „Bundestheologie" C.s). 2. Christus in seinem Amt (Lehramt, Mittleramt, Amt der Heiligung, die Zweinaturenlehre). 3. Christus und seine Gemeinde (Gottesreich in der Spannung der Zeiten).

Die drei ersten Kap. scheinen mir die eigentliche Forschungsarbeit zu enthalten. Hier bietet der Verf. eine sorgfältige dokumentierte und nuancierte ideengeschichtliche Analyse. C. als Exeget erscheint innerhalb der augustinischen Tradition, aber auch mehrfach von manchen ihrer Prinzipien befreit. Der Leser erfährt, wieweit C. von seinen unmittelbaren Vorgängern — Luther, Bucer, Melanchthon, Oekolampad, Bullinger und Osiander (vgl. 38ff) — gelernt hat, was er bei ihnen kritisierte, und wie er eine eigene Methode der Schriftauslegung geschaffen hat, indem er wissenschaftliche Aufgeschlossenheit und pastorale Einsicht vereinte. Auch das Verhältnis C.s zum exegetischen Werk des Erasmus kommt positiv und negativ zum Ausdruck. Die Scholastiker des Mittelalters werden kaum berücksichtigt. Die Frage, ob C.s Pariser Lehrer, Johannes Major, der 1518 einen Mt-Kommentar und 1529 einen Kommentar zu den vier Evangelien veröffentlichte, irgendwelchen Einfluß auf ihn ausgeübt hat, wird nicht einmal gestellt. Aus der Pariser Schule wird nur Gerson erwähnt (52). In der Beurteilung der calvinischen (= calv.) Exegese weiß sich der Verf. vor jedem „Modernisieren" zu hüten, obwohl er C.s Arbeit mehrfach mit den Methoden und Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese konfrontiert (z. B. 109ff). Er klärt mit Sorgfalt und Akribie die wichtigsten calv. Begriffe, wie *evangelium, testimonium Spiritus Sancti, promissio, exhibitio Christi, simplicitas scripturae, figura, analogia, virtus, doctrina* usw., wobei er ihre oft vielfältigen Bedeutungen weitgehend berücksichtigt (z. B. 237, 240). Eine Ausnahme bildet der Begriff *„substantia"*, der zwar oft und mit verschiedenen Inhalten vorkommt (z. B. 55, Anm. 58: *„substantia Christianismi"* bei Bucer; 200ff: die dem alten und neuen Bund zugrunde liegende gemeinsame Substanz; 225, Anm. 158: *„substantia corporis Christi"*), m. E. aber weder ausreichend analysiert, noch gegenüber den herkömmlichen, scholastischen Substanzbegriffen klar abgegrenzt wird.

Unter den Charakteristika der calv. Exegese hebt der Verf. bes. die pastorale Ausrichtung („Kirchlichkeit") hervor. „Die ganze Auslegung C.s blickt auf die Gemeinde, spricht zu ihr und von ihr" (304). „Seine Erfahrungen in der Kirche qualifizierten ihn zum Ausleger der Schrift" (18). „Der Text ist kirchlich-praktisch auszulegen", wobei Exegese und Dogmatik methodologisch auseinandergehalten werden müssen (17). Das Wort Gottes wurde nach calv. Verständnis von den inspirierten Verfassern mit *„simplicitas"* formuliert. Es muß also auch „cum simplicitate et brevitate" erklärt werden, damit es von allen Glaubenden (nicht nur etwa von den Bibelwissenschaftlern) in ihren verschiedenen Lebenssituationen *„cum fructu pietatis"* wahrgenommen werden kann (19; vgl. 146, 152, 315). Hier erweist sich C. als Schüler des Chrysostomus, der den sensus litteralis „kerygmatisch", auf die jeweils betroffenen Hörer bezogen, auszulegen pflegte (172ff). Auch der franz. Reformator war von einer ähnlichen „pädagogischen" Sorge beseelt (59f, 105). Daher seine scharfe Ablehnung der Allegorese (135ff) und seine Neigung zur geschichtlichen (145ff) oder zur ethischen Typologie (179ff). Die Geschehnisse des Lebens Jesu besitzen (in einem Verhältnis zwischen *„semel"* und *„semper"* bzw. *„quotidie"*) für die Gemeinden aller Zeiten einen typologisch-exemplarischen Charakter: *„quod semel Christus in sua persona sustinuit, sciamus ecclesiam semper fore obnoxiam"* (183, vgl. 187). Der Ausleger der Schrift muß dies vor allem bedenken und so reden, daß die Heilsbotschaft jedem Hörer des Wortes von Nutzen sein kann. Diese Art *„utilitas"* ist das eigentliche Ziel der Exegese (114, 119, 274ff).

Daß C. solchen *„scopus"* nicht nur dem Schriftauslegen, sondern auch dem Verfassen der bibl. Bücher zuerkennt, das wird an seiner Inspirationstheorie sichtbar. Der aktive Gott ist der eigentliche *„auctor scripturae"*. Die Inspiration ist ein Handeln Gottes durch seinen Geist (91ff). Sie zielt primär nicht auf den zu schreibenden Text, auf den Buchstaben ab (Verbalinspiration), vielmehr auf die Heilswirklichkeit, die den Adressaten eine existentielle Antwort auf Gottes Wort ermöglicht. Dabei kommt den menschl. Verfassern eine Funktion, ein *ministerium* zu, das zu dem Amt des Verkündigers, des *minister verbi*, analog zu verstehen ist. Die Inspiration bringt eine „Beamtung" mit sich: „Menschen werden von Gott mit einem Amt beauftragt, sie verlieren in diesem Amt ihre Selbständigkeit u. sagen nicht mehr, was aus ihrem eigenen Sinn kommt" (89; vgl. 86ff). C. legt besonderen Wert darauf, daß die „heilsnützliche" Beziehung zw. dem unverfälschten Gotteswort und dem in einer konkreten Gemeinde stehenden Glaubenden ermöglicht wird. Das ist die „Sache", um die er sich als Exeget kümmert (72). Deshalb zeigt er auch nur ein sehr geringes Interesse für bloß historisch-chronologische Fragen (64, 72, 97), für literarische Gattungen und für die Identität der einzelnen Verfasser (64). Die Problematik der historisch-kritischen Schule taucht bei ihm noch nicht auf. Wenn er philologisch arbeitet und den etymologischen Sinn der bibl. Begriffe klarzumachen versucht (77, 153ff), so tut er das, weil für ihn die „Sache", der Heilsinhalt der Texte das Entscheidende ist.

Das IV. Kap., in dem der Verf. die theol. Hauptlinien der calv. EH systematisch darlegt, scheint mir weniger überzeugend zu sein als die drei vorangehenden Kapitel. Gewisse Themen wie Kirche (304ff), Sakrament (210), Taufe (213ff), Abendmahl (217ff), Liebe Gottes (im Gegensatz zu seinem „Zorn") (279ff) werden entweder zu kurz

besprochen oder ungenügend durchreflektiert oder im Gegenteil über die calv. Texte weit hinaus zu ausführlich diskutiert. Letzteres geschieht bes. bei der Behandlung des Abendmahls. Dort spürt man manchmal die noch heute schwere Last des jahrhundertlangen innerprotestantischen Abendmahlstreites mehr als das eigentliche Anliegen C.s (217ff, 221, 226). Der Leser kann aber die Sorgfältigkeit des Verf. dann wiederum nur gutheißen, mit der er manche überholte Vorstellungen der Reformatoren wie räumlicher Himmelsbegriff (301), Vorsehungslehre (328), Prädestinationslehre (247) unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Denkens kritisch bespricht. Um so mehr ist man erstaunt, daß er dasselbe mit der Satan-Vorstellung nicht tut (245, 309f, u. a.). Höchst interessant sind seine Ausführungen über C.s „funktionale Christologie". Auch ich bin überzeugt davon, daß die Zweinaturenlehre bei C. „ihre Funktion bei der Erklärung des Mittleramtes" Christi hat, u. daß „der Nerv der Christologie C.s" die Darlegung „des Nutzens Christi" als des Mittlers bleibt (122; vgl. 123f, 236, 287, 291, 312). Die Analyse der calv. Bundestheologie (191ff) u. die des Verhältnisses zw. Christus u. dem Gesetz Gottes (249ff) ist ebenfalls ausgezeichnet.

Am Ende des Buches steht ein Literaturverzeichnis, das man wohl als etwas lückenhaft bezeichnen muß. Die meisten deutschsprachigen Werke werden zwar bis 1966 angeführt, nicht aber manche wichtige, vor und zu dieser Zeit in französischer und englischer Sprache erschienenen Forschungsarbeiten. Nur drei Beispiele: S. 10, wo der Verf. nach den Vorstufen der Genfer Akademie fragt, hätte man einen Hinweis auf die Studiensammlung Le Collège de Genève (Genf 1959) erwartet, zum Thema „Platonismus und Humanismus": die Erwähnung von J. Boissets Studie über Sagesse et Sainteté dans la pensée de C. (Paris 1959), und zur christologischen Problematik: eine Auseinandersetzung mit E. D. Willis' Calvin's Catholic Christologie (Leiden 1966). S. 339 wird übrigens der Name von Pierre Imbart de la Tour irrtümlich („Tour, I. de la") angeführt. Das sind nur „Schönheitsfehler" bzw. durch gewisse akademische Umstände (Mangel an internationaler Zusammenarbeit) erklärbare Lücken. Das gesamte Werk, so wie es vorliegt, ist ein wichtiger Beitrag zur Calvin-Forschung.

Münster/Paris. Alexandre Ganoczy.

**Schwarz Lausten,** Martin: **Biskop Niels Palladius.** Et bidrag til den danske kirkes historia 1550—1560. (Kirkehistoriske Studier II. Raekke Nr. 27) København: G. E. C. Gads Forlag (1968). 206 S.

**Skrifter af Peder Palladius.** Hidtil utrykte latinske skrifter ved Martin Schwarz Lausten. Under medvirken af Niels Jørgen Green-Pedersen. København: G. E. C. Gads Forlag (1968). 198 S.

Die Monographie Martin Schwarz Laustens über den dänischen evangelischen Bischof Niels Palladius beleuchtet eine Phase der Kirchengeschichte der Reformationszeit. Bekannter als Niels Palladius ist sein älterer Bruder Peder, der erste lutherische Bischof im Bistum von Själland (1537–1560). Peder war einer der drei Mitglieder im „unoffiziellen, überepiskopalen Triumvirat der dänischen Reformationskirche" (23), die übrigen waren König Christian III und Luthers Freund Johannes Bugenhagen. Obwohl Peder Palladius nicht Erzbischof genannt wurde, hatte er als Bischof von Kopenhagen und Umgebung in der Tat eine gewisse Oberaufsicht über die ganze dänische Kirche.

Gleichwie sein Bruder Peder studierte auch Niels Palladius in Wittenberg, teilweise auf Kosten des Königs. Als Lehrer hatte er Luther, Melanchthon, Bugenhagen u. a. Besonders Melanchthons Einfluß ist in seinen eigenen Schriften bemerkbar.

Niels bestand das Magisterexamen in Philosophie im Jahre 1540 und heiratete im selben Jahr. Er studierte nachher Theologie, aber er scheint kein höheres Examen abgelegt zu haben. Er war nach seiner Rückkehr einige Jahre Lektor und Prediger im Birgittenkloster Maribo, mit der Aufgabe, den Schwestern die lutherische Lehre einzuschärfen. Gleichzeitig half er dem Odense-Bischof bei der Verwaltung des Bistums.

Als Niels Palladius im Dezember 1551 zum Bischof des Bistums Lund (jetzt in Schweden) erwählt wurde, war er Pfarrer der Kirche unserer Frau in Kopenhagen. Die Wahl wurde vom König bestätigt, und Niels wurde von seinem Bruder Peder im April 1552 geweiht. Die Arbeit in seinem Bistum nahm ihn völlig ein. Nach 1555 mußte er jedoch aufgrund einer Krankheit seines Bruders oft dessen Stellvertreter sein, zum Beispiel bei der Krönung von König Frederik II. im August 1559. Die beiden Brüder Palladius starben im Abstand von wenigen Monaten im Jahre 1560.

Niels Palladius hat eine Anzahl von Schriften verfaßt, teilweise Übersetzungen oder Bearbeitungen von deutschen Werken, u. a. Veit Dietrichs *Summaria* und kleinere Schriften von Andreas Musculus und Melanchthon. Niels ist kein Dogmatiker, und seine selbständigeren Arbeiten sind meistens von praktisch-pastoraler Art. Sie sind stark von der Polemik gegen die katholische Kirche gefärbt. „Es ist nicht zu viel gesagt, daß alles Bedeutende was er geschrieben hat von der Polemik gegen Rom bestimmt ist" (160). Die Polemik war bei Niels wie bei andern Schriftstellern der Reformationszeit gefüllt von Gehässigkeit; ihm fehlte der Sinn für Nuancen.

Es wird deutlich, daß die katholischen Traditionen noch tiefe Wurzeln hatten, sowohl im eigenen Bistum von Niels Palladius wie in der dänischen Kirche überhaupt. In bestimmten Sachen, zum Beispiel in der Frage der „Götzenbilder", war Niels radikaler als Luther u. a., und wollte sogar die Kruzifixe aus den Kirchen entfernen.

Nachdem er über Niels Palladius Leben und Schriften berichtet hat, behandelt Schwarz Lausten in einigen abschließenden Kapiteln u. a. Niels Palladius' Auffassung von der Kirche und vom Amt (Niels betonte mehr als Luther die Sonderstellung des Pfarrers und des Bischofs, vor allem als Lehrer), Niels' pastoraltheologische Auffassungen und die Art seines Christentums.

Im Vorbeigehen gibt das Buch Andeutungen von der sehr veränderten ökonomischen und sozialen Stellung der dänischen Bischöfe in der Reformationskirche, wo der König und seine Lehnsleute mit Mündigkeit regierten.

Zusammen mit N. J. Green-Pedersen hat Martin Schwarz Lausten auch einige bis jetzt ungedruckte lateinische Schriften des Peder Palladius herausgegeben. Zum größten Teil handelt es sich dabei um Briefe und um Reden bei Hochzeiten und Bestattungen. Von größtem Interesse sind vielleicht Peders Polemik gegen Andreas Osiander in der Frage der Rechtfertigung und einige Schriften über den Katechismusunterricht. Sowohl Peder als Niels Palladius geben gleich ihren Lehrern zu Wittenberg dem Katechismusunterricht eine sehr große Bedeutung.

Helsingfors. Birgit Klockars.

**Probleme der Autorität.** Hrsg. von John M. Todd. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 300 S.; kart. DM 22,—.

Die „Downside-Gruppe", die sich seit 10 Jahren dreimal jährlich in der Abtei Downside trifft, zeichnet verantwortlich für das Symposion, aus dem der vorliegende Referate-Band hervorgegangen ist. „Jedesmal wird ein anderer Begriff zur Diskussion gestellt, z. B. Gerechtigkeit, Erneuerung, Hoffnung, Freude usw. Ihre Bedeutung soll auf verschiedenen Ebenen geklärt und vertieft werden; weiterhin wird untersucht, was sie jenem sagen, der unseren Glauben nicht teilt" (17).

Die Beiträge der 16 Mitarbeiter sind in 4 Gruppen gegliedert: 1. Theologie, 2. Der Hintergrund der europäischen Geschichte, 3. Moralische und politische Autorität, 4. Die Ausübung christlicher Autorität heute.

Den Abschnitt Theologie leitet André Pailler ein mit: „Überlegungen zur Autorität der Kirche". Diese Autorität nennt er „ein Mysterium", er sieht sie als eine „relative Autorität" und als „Dienerin der Liebe". G. Tavard behandelt: „Die Autorität von Schrift und Tradition" — „ein Beitrag zu jenem Problem, das das Traditionsverständnis, wie es Cullmann vertritt, aufwirft, wonach sich ‚Tradition' auf die Weitergabe der apostolischen Lehre vor Abschluß des neutestamentlichen Kanons beschränkt" (60). Der Beitrag von P. Fransen SJ „Die Autorität der Konzilien" befaßt sich eingehend mit: I. Dogmatische Begründung der religiösen Autorität der Kirche, II. Die Autorität der Konzilien, III. Die Interpretation von Konzilstexten. Exkurs: Über die Notwendigkeit einer Untersuchung des historischen Sinns der Konzilstexte. Dieser Beitrag mit insgesamt 40 Seiten zählt zu den wesentlichsten des Buches. P. M. Grammont OSB und Ph. Zobel OSB versuchen in: „Die Autorität des einwohnenden Wortes" „im Licht der Hl. Schrift und der verschiedenen theologischen und geistlichen Traditionen, vor allem der benediktinischen, eine sorgfältige Darstellung vom Wesen des einwohnenden Wortes zu geben, wie es vernommen wird und die Anerkennung des Menschen erzwingt" (101). Die Autorität des Wortes wird in Relation „zu den anderen, in der Kirche praktizierten Autoritätsprinzipien" gesetzt. E. Mélia: „Ein orthodoxer Gesichtspunkt zum Problem der Autorität in der Kirche" erachtet als „Hauptzweck seines Beitrages, die Position des obersten Amtes in der Kirche zu erklären, und zwar auf den verschiedenen Ebenen der einen Wirklichkeit der Kirche" (129).

Der 40 Seiten umfassende, inhaltsreiche Beitrag von Yves Congar OP über: „Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche" unterscheidet vier aufeinander folgende Momente oder Typen der Autorität: I. Das Neue Testament und die Apostel, II. Die Kirche der Martyrer und der monastische Katholizismus, III. Von Konstantin zu Gregor VII. IV. Priesterliche Autorität im Mittelalter, V. Vom Konzil von Trient bis heute. Der Exkurs: *Praepositus-Rector-Praelatus ecclesiae* bildet den Schluß des übersichtlich informierenden Beitrages. Zwei kürzere Referate von Jan McNeill, „Die Einschätzung der Autorität im Mittelalter", und P. McGrath, „Probleme der Autorität im 16. und 17. Jahrh.", ergänzen und nüancieren die historische Überschau von Congar.

Der 3. Abschnitt: Moralische und politische Autorität bringt ein philosophierendes Räsonnement von Elizabeth Anscombe über „Die Autorität und die Moral". Inspiriert von Kant, scheint Verf. nicht viel von der Morallehre zu halten: „Und doch ist Moral das meines Erachtens am häufigsten von irrtumsfähigen Lehrern Gelehrte, inoffiziell zumindest" (213). Interessant ist ihr Vergleich mit der Mathematik: „Ähnlich kann man sagen, daß jemand seine Moral selbst für sich formuliert haben muß, indem er persönlich das Gute und Böse an den Dingen sieht, die er als gut oder böse beurteilt; und so ist der Lehrende für den

Lernenden nicht so sehr eine Informationsquelle, sondern eher eine Gelegenheit, das Gelehrte für sich selbst zu klären" (215). Diese Meinung sagt primär einiges über die Verf. aus.

Der kluge, brillant geschriebene Beitrag: „Überlegungen zur Autorität des Gewissens" von M. Nédoncelle vergleicht die „Autorität des Gewissens" mit einem „wachsenden Baum", versteht sie als „Treue gegenüber der eigenen persönlichen Identität", die „ein fortschreitender, positiver Befreiungsprozeß" ist. Der beachtliche Beitrag schließt: „Nunmehr trägt die Autorität des Gewissens einen Eigennamen — Christus —, ist mit einem Werk verbunden — dem der Erlösung — und bringt uns ein Sakrament — die Buße" (231). Bedenkenswert ist der Beitrag von J.M. Cameron: „Gehorsam gegenüber der politischen Autorität", wenngleich die Aussagen über den Gehorsam Ergänzungen fordern.

J. M. Todd beruft sich in seinen klaren Ausführungen über „Die Autorität des Laien" auf das Werk von Y. Gongar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, 1959. Nachdrücklich verweist er auf die Autorität, die die meisten Laien besitzen: „Sie erwächst aus dem Sakrament der Ehe" (255). Die Folgerungen J. M. Todds sind überzeugend.

Von hoher Aktualität sind die Referate von Th. D. Roberts SJ: „Nackte Gewalt. Autorität in der Kirche heute" und von J. Leclerq: „Die Ausübung der Autorität".

Der vorliegende Referateband ist ein treffendes Beispiel für den bemerkenswerten Ertrag eines Dialogs zwischen Kennern des Menschen, der Gesellschaft und der Theologie. Auf diese Teamarbeit werden in den permanenten Diskussionen zu den genannten Themen nicht nur Theologen und Seelsorger zurückgreifen. Für die Beantwortung der Fragen nach der Autorität der Kirche bietet dieses Buch beachtliche Aspekte, Lösungen und Materialien, die sich von Extremen und Übertreibungen ebenso fernhalten wie von Vereinfachungen und Verallgemeinerungen.

Münster. Wilhelm Heinen.

**Häring,** Bernhard: **Brennpunkt Ehe.** Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt. (Theologische Brennpunkte, Bd 16) Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke 1968. 63 S.; br. DM 6,80.

Das Imprimatur der Ordensoberen und des zuständigen Bischofs stammt vom 28. bzw. 29. Juli 1968, das Vorwort wurde am 2. August 1968 abgefaßt. Das waren gerade die Tage unmittelbar nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* am 25. Juli 1968. So wird zwar im Vorwort eine eigene Stellungnahme zur Enzyklika angekündigt (erschienen als Bd. 17 der Theologischen Brennpunkte: „Krise um Humanae vitae"), auf ihren Inhalt im einzelnen konnte aber in diesem Band nicht mehr eingegangen werden, mit Ausnahme eines Zitats S. 49. Dennoch aber steht dem sachkundigen Leser das Lehrschreiben des Papstes immer vor Augen, wenn er diesen neuen Beitrag Härings zur Ehemoral liest. Denn im „Brennpunkt Ehe" wird über das Wesen der Ehe, über die Natur des ehelichen Aktes, über eheliche Liebe und Fruchtbarkeit, über die Rangordnung der innerehelichen Werte und nicht zuletzt über die verantwortete Elternschaft und ihre konkrete Verwirklichung mit der Heilssorge und mit dem seelsorglichen Engagement gehandelt, die alle Veröffentlichungen Härings durchziehen und prägen. Es handelt sich hier nicht um ein ganz original neu geschriebenes Buch, sondern um „innerlich zusammengehörende Abhandlungen", die „der Ertrag vieler Studien anläßlich der vorkonziliaren, konziliaren und päpstlichen Kommissionen" sind, deren Mitglied der Verfasser war (7).

So darf es uns nicht wundern, daß sich der erste Teil (9—25) dem Thema „Vaticanum II. und Ehe" zuwendet. In einer klaren Analyse wird das Anliegen des Konzils gewürdigt, im Blick auf die Geschichtlichkeit des Menschen, im „ehrfürchtigen Hinhören auf die wirklichen Fragen und Nöte des Menschen" (10) die Größe und Heilsbedeutung der Ehe aufleuchten zu lassen, also nicht Sündenkataloge der Vergangenheit durch neue zu ergänzen oder zu ersetzen. Dabei ist, in dieser Ausführlichkeit wohl das erstemal in einem offiziellen kirchlichen Dokument, der Vorrang der ehelichen Liebe herausgehoben. Sie wird aber nicht in individualistischer Verengung nur als „das Glück zu zweit" verstanden, sondern in ihrer Bezogenheit auf die christliche Berufung, auf die gegenwärtige menschliche Gesellschaft und nicht zuletzt auf den Fruchtbarkeitsauftrag. Hier knüpfen die bekannten Aussagen des Konzils über die verantwortete Elternschaft an (*Gaudium et spes* Nr. 50, 51 u. 87).

Was die Methoden der Empfängnisvermeidung angeht, darf die Stellungnahme des Verf., der am Text dieses Kapitels von Gaudium et spes maßgeblich mitgearbeitet hat, interessieren: „Ist hier (in Nr. 51) der Naturbegriff eingeführt, so wird mit aller Akzentsetzung hervorgehoben, daß es um die Natur der Person als Person und der personalen Akte geht. Ein hauptsächlich biologisches Naturrechtsverständnis wird angesichts der Würde menschlicher Sexualität von der Schwelle abgewiesen" (24).

Die der ehelichen Wirklichkeit gegenüber so positive Stellungnahme des Vaticanum II sieht Häring im zweiten Abschnitt „Die heutige Situation im Lichte der Tradition" (26—47) in der Ehemoral seines Ordensvaters Alphons von Liguori grundgelegt; dieser unterschied „der Ehe innewohnende wesentliche Zwecke", nämlich die gegenseitige Übergabe (traditio mutua) mit der Pflicht, sich die eheliche Vereinigung zu gewähren, und das unauflösliche Treueband; dann „der Ehe innewohnende akzidentelle Zwecke", die Zeugung der Nachkommenschaft und die Heilung der Triebunruhe; schließlich „von außen hinzukommende akzidentelle Zwecke", die in großer Zahl genannt werden und je nach der ehelichen Situation verschieden sein können (27f). Dieses Eheverständnis erleichterte es dem hl. Kirchenlehrer, kasuistisch auch den Ehen Verständnis entgegenzubringen, die aus einem wichtigen Grund weitere Nachkommenschaft nicht mehr wünschten, aber die ehelichen Intimbeziehungen fortsetzen wollten.

Die voralphonsianische Tradition sieht Häring völlig zurecht keineswegs so restlos übereinstimmend und eindeutig, wie man manchmal hören und lesen kann, sondern in großer Vielschichtigkeit. Darunter finden sich auch Auffassungen, welche die Ehe geradezu als Folge des Sündenfalls bewerten (Hieronymus). Augustinus wird zum Wortführer all jener, welche die Ehe der Christen bestenfalls „entschuldigen" durch die Güter der Nachkommenschaft, der Treue und des Sakramentes. Eine ungenügende Alternative beherrscht die Diskussion bis zur Stunde: entweder „Zeugung von Nachkommenschaft oder aber bloße Sättigung niedriger Lust" (41).

Weil der Traditionsstrom hinsichtlich des Eheverständnisses keineswegs einheitlich ist, versucht Häring (43—47) für die heutige Ehelehre und Ehepraxis Entwicklungen aufzuzeigen, welche die gesunde Tradition keineswegs verleugnen, aber auch heutigen Erkenntnissen (auch sie fügen sich ja in den Traditionsstrom der Kirche ein) gerecht werden. Sie beziehen sich insbesondere auf das Verhältnis der Ehe als solcher zu ihrem Fruchtbarkeitsauftrag. Bedeutsam ist dabei der Satz in Punkt 8: „Da es sich bei der Frage der Methoden der Geburtenregelung in den letzten Jahrzehnten vor allem um eine Argumentation und Lehre des natürlichen Sittengesetzes handelte, eignet sich ein autoritärer Stil der Auferlegung der Naturrechtslehre oder das Verbot der Argumentation sicher nicht für die Glaubwürdigkeit der Kirche" (47).

Die in der gesamten Diskussion über die verantwortete Elternschaft wichtigste Frage ist sicher nicht eine isolierte Betrachtung des einzelnen ehelichen Aktes und sicher auch nicht die Methode in der Empfängnisvermeidung, sondern „Liebe als Antwort" (48). Sie überwindet eine Kasuistik, welche das konkrete Leben außer acht läßt und rein von äußerlich feststellbaren Fakten aus ihr sittliches Urteil fällt. Die Liebe stellt die Ehegatten in ihrer Entscheidung über die Zahl der Kinder unmittelbar vor das Angesicht Gottes und wehrt den „selbstherrlichen Techniker des Lebens" (52) ab; sie konfrontiert die verantwortete Elternschaft mit den göttlichen Tugenden und den Kardinaltugenden und berücksichtigt vor allem immer auch die religiös-sittliche Situation des Menschen.

Die „Hinweise für die Praxis" (58—63) wenden sich vor allem an den Seelsorger, bieten ihm Richtung und Hinweise für die Beratung innerhalb und außerhalb des Bußsakramentes.

Hinsichtlich der Methodenfrage wird man es an dieser Stelle besonders bedauern, daß Häring sich nicht ausdrücklich darüber äußert, wie er zu dem Gutachten der Mehrheit in der Päpstlichen Kommission für das Studium der Bevölkerung, der Familie und der Geburtenregelung über die sittliche Erlaubtheit der Methodenwahl bei wirklich verantworteter Elternschaft steht. Man glaubt zuweilen implizit eine Zustimmung dazu herauszuhören, ausdrücklich freilich spricht er von einem „barmherzigen Verstehen menschlicher Schwachheit angesichts bedrückender Situationen" und von der „materialen Mitwirkung" zu einer Sünde (61). Gerade diese Frage gehört heute wahrhaft zum „Brennpunkt Ehe"!

Würzburg. Georg Teichtweier.

**Antweiler,** Anton: **Eigentum.** (Bd 18 der Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster) Münster/Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. 53 S.

Es ist erstaunlich, wieviel bedenkenswerte Aussagen der Verfasser auf diesen wenigen Seiten nicht über die Geschichte des Privat- und Gemeineigentums, nicht über Recht oder Unrecht des Eigentums, nicht über eine bestimmte Ordnung noch über die wirtschaftlichen Folgen des Eigentums, sondern über „eine Phänomenologie des Eigentums" bietet. Dabei versteht es A., komplizierte Zusammenhänge durch anschauliche Vergleiche und immer für jedermann verständliche Worte vorzustellen. Allerdings geht er dabei über die sonst gebräuchliche Definition: Eigentum ist die Herrschaftsbefugnis des Menschen über Sachgüter, insofern hinaus, als er auch ein „Eigentum an Werten" (8ff), z. B. an Ehre, Würde, Freiheit annimmt.

Nach Behandlung der „Grenzen des Eigentums" (17ff) und der Unterscheidung von „Besitz — Vermögen — Eigentum" (23ff) folgt auf dieses erste Kapitel „Der Ansatz" (6—24) das zweite Kapitel: „Der Ursprung des Eigentums" (25—43). Dieser ist vor allem gelegen in dem Wissen des Menschen um seine Gefährdung, die ihn zwingt, dagegen anzukämpfen durch Aneignen, Arbeiten, Vorsorgen, Herrschen (27). Diese Akte werden dann näher diskutiert (27ff). Außer diesen unmittelbaren Überwindungen der Gefährdung gibt es die mittelbaren: Tauschen, Kaufen, Sparen, Schenken (31ff).

Im dritten Kapitel (35—43) wird „Das Wesen des Eigentums" behandelt. Hier, im Schwierigsten der ganzen Eigentumsproblematik, liegen dann auch die eigentlichen Diskussionspunkte, die der Verfasser herausstellt. „Das Eigentum (ist) das außerkörperliche Ich" (35). Es kann „dinglich sein: Schuhe, Haus, Kohlen; es kann geistig sein: Erkenntnisse jeglicher Art; es kann werthaft sein: Überzeugungen als Bindung an Werte, wie Freiheit oder Gerechtigkeit, und Werte selbst, wie Ehre und Würde" (35).

Eigentum als „Gewalt über etwas" (36) gilt nur innerhalb eines Spielraumes, der durch die Sittlichkeit, durch die Verpflichtung zu etwas, festgelegt wird" (36). „Die Verpflichtung besteht in der Verantwortung vor der Sache und vor den anderen" (36). „Eigentum im üblichen Sinn besteht nur dadurch, daß es durch die anderen anerkannt wird, denen man es zunächst und vordergründig entzieht" (36). Weil Eigentum „eine Funktion der Person und der Gemeinschaft" ist, ist es „veränderlich, umstritten, unberechenbar und unverstehbar" (37). Beim Eigentum geht es „nicht vorerst um das Eigentum, weil es Sache ist, sondern um die Personen, die sich in ihrem Eigentum erkennen und behaupten" (39).

Als letzte „Folge muß genannt werden, daß, wie der Mensch, so auch das Eigentum im Grunde unverstehbar ist" (41). „Man sucht es zwar zu erklären, weshalb es Eigentum gibt, geben darf und geben muß, aber man ist sich nicht einig, woher es kommt; man gründet es auf Gott oder auf die Natur oder auf den Menschen" (41).

Das vierte Kapitel (44—48) behandelt „Die Träger des Eigentums". Wenn wir auch die (an Tönnies anknüpfende) Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft als Träger von Eigentum nicht mehr so anerkennen, wie sie A. (44ff) bringt, so besteht doch zu Recht, daß die verschiedenen Personenmehrschaften in Seinsverbundenheit (= Gemeinschaft) und die Personenmehrschaften in gewillkürter Zweckverbundenheit (= Gesellschaft i.e.S.) in ihrer Besonderheit als Träger von Eigentum herausgestellt werden müssen, was ein in der Christlichen Gesellschaftslehre noch zu klärendes Problemgebiet darstellt.

Das fünfte Kapitel behandelt „Das Geheimnis des Eigentums" (49—52): „Letztlich muß alles Eigentum, wie alles Leben, Dienst vor Gott sein..." (51). In einer Zusammenfassung (52) heißt es unter 3.: „Versucht man, von Formen und Wurzeln her das Gemeinsame am Eigentum zu finden, kann man sagen: Eigentum ist außerkörperliches Ich, sich darbietend als Funktion des Ich und der Gemeinschaft, mittelbar oder unmittelbar ablesbar an Sachen...". Unter 5. heißt es: „Eigentum ist, wie das Ich und wegen des Ich, letztlich unverstehbar".

Die Arbeit von A. bietet viele Anregungen zum Nachdenken über ein Kapitel, das gewöhnlich zu äußerlich, bloß juridisch gesehen wird. Seine Darlegungen eignen sich gut für Diskussionen in Seminarübungen. Gern wünschte man sich mehr Berücksichtigung neuerer wissenschaftlicher Arbeiten zum Thema ebenso wie eine eingehendere theologische Darlegung.

Bochum. G. Ermecke.

**Wilken,** Waldemar: **Brücken zur Kirche.** Public Relations der Kirche. (Missionierende Gemeinde, Sonderband 2) Berlin-Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1967. 262 S.; kart. DM 19,80.

Je komplexer die gesellschaftlichen Beziehungen in einem Sozialgebilde werden, um so schwieriger werden die Kommunikationen in ihm. Das gilt auch für die Sozialinstitution Kirche. Fehlende Kommunikationsmöglichkeiten engen ihre Wirkmöglichkeiten entscheidend ein. Für die Ansprache der Gläubigen wie der Kirchenfremden müssen deshalb stets mehr Informationswege und Kommunikationskanäle gefunden und benutzt werden, um die Unübersichtlichkeit der modernen Gesellschaft nicht für das kirchliche Leben zum Hindernis werden zu lassen. Die erhöhte Transparenz erbringt vermehrte Kontakte und den Wunsch nach Kontakt. In diesem Sinn kann und muß auch die moderne Werbung als Hilfsmittel der Kirche eingesetzt werden, nämlich als ein notwendiger, zusätzlicher Weg zur Übermittlung der kirchlichen Aussagen und zur Verkündigung des Glaubens.

Waldemar Wilken, Leiter des Amtes für Öffentlichkeitsarbeit der Evangelischen Landeskirche Hamburg, hat so bereits 1961 im gleichen Verlag versucht, „die Werbung der Kirche" als Aufgabe bewußt zu machen und kirchliche Stellen mit den Möglichkeiten der Werbung vertraut zu machen und praktische Hilfen für die kirchliche Arbeit zu bieten. Dabei wurde die materielle und finanzielle Beschränkung durch Betonung der kleinen Werbeprojekte im kirchlichen und gemeindlichen Leben berücksichtigt. Über den notwendigen instrumentalen Einsatz neuer Kommunikationswege hinaus stellt Wilken nun in der vorliegenden Schrift die Kontaktpflege in der Form der Public Relations als eigentliche Aufgabe kirchlicher Werbung dar. Ihm geht es dabei weniger um eine theologische Begründung und Vertiefung als um ein Plädoyer für den praktischen Gebrauch. Dementsprechend referiert er zunächst vor allem Vorstellungen und Einsätze von Public Relations in anderen Lebensbereichen, um die Rezeption in den kirchlichen Raum vorzubereiten und zu begründen. Seine Gewährsleute reichen dabei von Theologen, Sozial- und Werbewissenschaftlern über Praktiker und Journalisten bis zu Bestsellerautoren.

Den Unterschied zwischen Public Relations und Werbung versucht der Autor durch eine erneute Übersicht über den Dienst der Werbung für die Kirche und durch eine Darstellung von Geschichte, Art und Arbeitsweise der Public Relations allgemein sowie kirchlicher Public Relations aufzuzeigen. Die Schwierigkeit einer Definition von Public Relations wie auch die weniger systematisch als an zufälligen anekdotenhaften Aufhängern orientierte Berichtsweise lassen den Unterschied unklar bleiben.

Das schlägt sich auch in der über 100 Seiten umfassenden Aufführung der Instrumente und Medien kirchlicher Public-Relations-Arbeit nieder. Neben anderen Informationen und Ansichten zum Thema werden Pressearbeit, Gemeinde- und Bischofsbrief, Plakate, Broschüren, Ausstellungen, Schriftenkasten bis zum Hinweisschild für Gottesdienstzeiten nebeneinander genannt und in Beispielen vorgestellt, doch macht das den Unterschied kaum klarer. Er liegt wohl weniger im Medium als in der Absicht des Werbenden. Public Relation ist dabei (vgl. 43f) das Bemühen um öffentliches Vertrauen und Verständnis durch Ruf- und Meinungspflege. Durch entsprechende Öffentlichkeitsarbeit soll für Institutionen oder Personen Verstehen und ein günstiges Klima geschaffen werden.

Die Unschärfe des Begriffs Public Relations im Gegensatz zur Werbung führt bei der Anwendung auf die Kirche vor allem zu der Frage, ob zwischen dem Auftrag und Ziel der Kirche und der Kirche als Institution so getrennt werden kann, wie in anderen Bereichen etwa zwischen Produkt und Firma. Kirche erscheint dann als eine Zweckorganisation aus dem Dienstleistungsbereich, die losgelöst von der Welt und den Menschen Selbstdarstellung und Eigenwerbung für die Institution und den Apparat betreiben muß.

Dem entspricht dann auch die auf S. 103 wiedergegebene Empfehlung von Werbeleuten, die Kirche möge — statt in Mitmenschlichkeit mit anderen zu konkurrieren — ein einmaliges Produkt, nämlich: „kosmologisches Schaudern" als Monopolist verkaufen. Abgesehen davon, daß für dieses „Produkt" die Marktforschungsergebnisse sicher noch fehlen, bleibt zu fragen, ob eine solche Bemühung um die Behauptung einer Monopolstellung nicht Zeichen eines nicht zutreffenden Kirchenbegriffs ist, der sich um die Marktgerechtheit kirchlicher Versorgung sorgt und mehr auf Klienten als auf Mitglieder orientiert ist. Durch Stabilisierung des Status quo, indem die eigenen Vorstellungen und Leistungen der Öffentlichkeit vertraut und sympathisch gemacht werden, soll die beschränkte Lebenskraft einer falschen Konzeption erweitert und eine Position im sozialen Feld behauptet werden. Es wird das Image gepflegt, durch dessen Politur um Vertrauen geworben, ohne daß die Dinge selbst sich in der Kirche entscheidend ändern müssen.

Die Kirche als Dienstleistungsunternehmen gelangt zwar von den verwalteten Formen des Glaubens zu unternehmerischem, um die Marktposition besorgtem Verhalten, erlangt mit solchen kurzfristig stabilisierenden Anstrengungen jedoch keine Garantie auf Zukunft. Nur eine von der Verantwortung ihrer Mitglieder getragene Kirche als Gemeinde behält ihren Platz im sich wandelnden sozialen Feld. Sie bleibt als ein Stück Gesellschaft in der Gesellschaft und bei den Problemen der Gesellschaft. Sie steht nicht abseits und nicht draußen und bedarf dann auch nicht der „Brücken zur Kirche".

Kirchhellen-Grafenwald. Egon Golomb.

**Plassmann,** Engelbert: **Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert.** (Freiburger Theologische Studien Heft 88) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1968. 192 S.; kart. DM 25,—.

Das zu besprechende Werk ist in leicht überarbeiteter Form aus einer rechtsgeschichtlichen Dissertation hervorgegangen, mit welcher der Verfasser von der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum promoviert wurde.

Die Arbeit stellt sich zur Aufgabe (7f), von kanonistischer Seite einen Beitrag zum Wandel im Verhältnis der katholischen Kirche zur Staatsgewalt in Deutschland an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zu liefern. Sie will die Bildung eines Bewußtseins von

der Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und damit die Abkehr vom System der Staatskirchenhoheit, insbesondere josephinischer Prägung, nachweisen. Zum Medium, in welchem der Wandel sichtbar gemacht werden soll, nimmt der Verfasser das katholische kirchenrechtliche und kirchenpolitische Schrifttum der Zeit von 1780 bis etwa 1830, unter Ausschluß des evangelischen kirchenrechtlichen und des staatsrechtlichen. Damit ist die Blickrichtung zwar verengt, doch werden, wenn man sich dessen bewußt ist, keine irrigen, allenfalls zu einfache Vorstellungen geweckt und die Prinzipien der damaligen katholischen Kanonistik umso deutlicher dargeboten. Bei der Behandlung verspricht der Verfasser den Zusammenhang mit der Zeitgeschichte, der Tradition des Kirchenrechts und den Persönlichkeiten der Kanonisten zu berücksichtigen, doch gilt dies nur im Hinblick auf die eben dargelegte Einschränkung mit dem Zusatz, daß der Begriff „Kanonist" nicht als terminus technicus gebraucht, sondern darunter jeder, der sich zum Problem des Staatskirchenrechts der behandelten Epoche geäußert hat, verstanden wird.

Selbst unter Beschränkung auf das kanonistische Schrifttum bleibt der Stoff, den der Verfasser zu bewältigen hatte, noch so weit gespannt, daß das Werk notwendigerweise nur einen Überblick über das Gesamtproblem bieten kann, wobei freilich die einzelnen Ansatzpunkte des Wandels nicht zu kurz kommen, sondern in der Darstellung deutlich herausgearbeitet werden. Im großen Ganzen aber hat die Arbeit großzügigen Charakter, womit gleichzeitig Vorzug und Schwäche, nämlich Erarbeitung von grundlegenden Prinzipien unter Beschränkung auf das Wesentliche und nicht immer überzeugende Hinweise auf Behandlung und Lösung von Einzelfragen, bezeichnet sind.

Den ersten Teil des Werkes, die Abgrenzung der Ausgangslage (9ff), beginnt der Verfasser mit der Darstellung der Staatskirchenhoheit in Österreich unter Joseph II. An Autoren zieht er heran Joseph Johann Nepomuk Pehem, Robert Curalt und Franz Xavier Gmeiner. Die Wahl Pehems wird damit begründet, daß er als klassischer Repräsentant der habsburgischen Kirchenpolitik am Ende des 18. Jahrhunderts angesehen werden dürfe. Was mit dem Stichwort „Josephinismus" gekennzeichnet sei, spiele sich in seinem Lehrbuch getreulich wider, wobei dessen offiziöser Charakter dadurch unterstrichen werde, daß es zum Gebrauch im akademischen Unterricht vorgeschrieben war. Es mag dahinstehen, ob damit der Klassiker des Josephinismus getroffen ist, — man hätte vielleicht auch an Georg Rechberger denken können, dessen „Handbuch des österreichischen Kirchenrechts", ebenfalls (von 1809 bis 1834) offiziell zum akademischen Unterrichtsgebrauch vorgeschrieben, sich praktisch ausschließlich auf die in Österreich ergangenen Verordnungen in publico-ecclesiasticis stützt und somit die Staatsmeinung vielleicht authentischer darstellt und ob seiner Schärfe und Einseitigkeit es „erreicht" hat, als einziges josephinistisches Lehrbuch 1820 in allen Auflagen und Übersetzungen auf den Index gesetzt zu werden, — jedenfalls hat der Verfasser an Pehem das Prinzip des Josephinismus gezeigt (10): Kirche und Staat verfolgen als Zweck die felicitas hominum. Doch ist dieser Zweck durch einen unüberbrückbaren Zwiespalt aufgeteilt: Ziel der Kirche ist die felicitas interna, Ziel des Staates die felicitas externa. Aus dieser Trennung folgt völlige gegenseitige Unabhängigkeit der Gewalten. Hieraus folgen in der Praxis wie bei Pehem seitenlange Ausführungen und Traktate über die Freiheit des Staates von der Kirche, während das entsprechende Kapitel über die Freiheit der Kirche vom Staat bezeichnenderweise fehlt. Deutlich wird auch gezeigt, wie sich Josephinismus und Febronianismus verbinden, wie die Stellung des Staates durch eine dezentralisierende Schwächung der Kirche gestärkt wird. Hervorzuheben ist weiter ein Kennzeichen der juridischen Josephinisten, nämlich die Entfremdung und der Wegfall des theologischen Rüstzeugs in der wissenschaftlichen Arbeit (12). Für den Juristen Pehem stellt sich nur das Problem der Sicherung der Staatskirchenhoheit, die Aufgabe der Kirchenreform fällt kaum ins Gewicht. Daß dies letztere nicht nur auf die Juristen beschränkt war, beweisen Curalt (12ff) und Gmeiner (16ff). Curalt vertritt die theologische Komponente in der Begründung des josephinistischen Systems, während Gmeiner die Lehre wiederum aufklärerisch-naturrechtlich absichert.

Ein analoges System findet sich, wenn auch in abgeschwächter Form, auch außerhalb der habsburgischen Erblande. Dies zeigt der Verfasser anhand der Lehre von Peter Anton Frank (19ff) und Maurus Schenkl (23ff) auf.

Das letzte Kapitel der Ausgangslage widmet der Verfasser den Streitschriften zur inneren Kirchenverfassung, im Stichwort „Febronianismus" brennpunktartig komprimiert (26ff). Dabei zeigt sich die Verknüpfung von Staats- und Bischofsinteresse mit der Gefahr, daß das Staatsinteresse letztlich den Sieg über das Kircheninteresse davonträgt.

Der zweite Teil behandelt das Verhältnis von Kirche und Staat im Spiegel des Schrifttums der Säkularisationszeit (39ff). Im praktischen Beispiel der Säkularisation als räumlicher Ausweitung der Landeskirchenhoheit weltlicher Fürsten fällt ein Schlaglicht auf das bisherige Gefüge von Staat und Kirche. Die politische Präsenz der Kirche, vermittelt durch den Anspruch auf Bestand der geistlichen Staaten und die Reichsstandschaft der Prälaten, erstrahlt noch einmal, auf der Seite des Staates erscheint das Wetterleuchten des Anspruchs auf den allgemeinen Patronat des Landesherrn. Die Besprechung von vier anonymen Schriften (43ff), der Lehre von Karl Moriz Fabritius (41ff), Gregor Zirkel (51ff und 59ff), Johann Philipp Gregel (54ff), Eugen Montag (66ff), Ferdinand Arndts (69ff), Guido Franz Xaver Bröhm (71ff), Johann Richard Roth (74ff) und ein Vorgriff auf Wessenberg (46ff) zeigen die möglichen Alternativen auf: Ausdehnung des alten kirchenpolitischen Systems auf die neu erworbenen Gebiete und Unterordnung der Kirche unter den Staat; Neubeginn unter Abrücken vom System des 18. Jahrhunderts.

In die zweite Richtung und damit in die Zukunft weist die Auffassung Zirkels, der für die Kirche wie für alle Vereine im Staate korporative Freiheitsrechte beansprucht, in sein System wieder einen theologischen Kirchenbegriff (60) einführt und die Einheit von Staat und Kirche, die in praxi eine Unterordnung der Kirche unter den Staat bedeute, leugnet. Schließlich erhebt er die Forderung eines Zustandes der „Coordination" (64) von Staat und Kirche. Ein weiterer fruchtbarer Ansatz findet sich bei Montag, der verlangt, das Selbstverständnis der Kirche müsse bei der Ausgestaltung ihres Verhältnisses zum Staat berücksichtigt werden, und damit einen wirksamen Hebel zur Befreiung der Kirche anbietet. Schließlich verdienen Arndts und Bröhm erwähnt zu werden, welche die Grundrechte der Glaubens- und Gewissensfreiheit in die Diskussion aufnehmen.

Die Ausfüllung der so entwickelten Weichenstellung schildert der Verfasser im dritten Teil des Werkes (77ff) anhand der Darstellung der Lehre ihrer beiden herausragendsten Vertreter.

Da ist zunächst Anton Michl (79ff), ein Vertreter jener Staatskirchenhoheit, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Staats- und Verwaltungspraxis prägte und beherrschte. Michl geht aus von der Person des Regenten. Sie ist der Beziehungspunkt des Allgemeinen Teils des Kirchlichen Personenrechts und schließt damit dessen sakramentales Verständnis aus. Die einzelnen kirchlichen Personen und Stände erscheinen demnach als Funktionen der allgemeinen Einordnung der Kirche in den Staat. Neben der Abhängigkeit der Kirche im Personbereich stehen darüber hinaus noch die staatlichen Rechte im Tätigkeitsbereich der Kirche: Placet und Recursus ab abusu. Aufnahme- und Anerkennungsbedingung für die Kirche ist die Förderung des Staatszwecks. Die Konsequenz der Kirchenauflösung aus Staatsraison wird lediglich expresse nicht gezogen. Die Kirche freilich benötigt gegen den Staat kein Placet, weil der Staat in den Geistbereich gar nicht eingreifen kann. So liegt Michl durchaus auf der Linie der josephinistischen Tradition, wie sie behaftet mit dem eigentümlichen Mangel, daß ein theologischer Kirchenbegriff fehlt. Allerdings findet sich als positiver Ansatzpunkt wenigstens die Erwähnung des Rechts auf Gewissensfreiheit (individuell) und auf Religionsduldung (kollektiv). Mit diesen Grundrechten ist nach Ansicht des Verfassers (88), der widersprochen werden muß, das System einer Staatskirche zwar vereinbar, doch mußte die innere Dynamik dieser Grundrechte zur Forderung nach Abschaffung der Staatskirche führen, wozu man dann noch ergänzen möchte, daß mit dem Fall des Staatskirchentums auch die Staatskirchenhoheit ins Wanken geraten dürfte.

Den Gegenpol zu diesem beharrenden staatskirchlichen System bildet die Lehre des Franz Andreas Frey (89ff). Unter Vernachlässigung einer theologischen Bestimmung des Kirchenbegriffs gelingt ihm dennoch der Ausbruch aus dem alten System. Angelpunkt seines Ansatzes ist die Entfaltung der Lehre von der Glaubensfreiheit des Einzelnen und der Kultusfreiheit der Kirche. Der Staatszweck wird auf die Erhaltung der verfassungsmäßigen Ordnung zurückgeschnitten, denn die Glaubensüberzeugung sei einer rechtlichen Regelung nicht fähig. Grundsätzlich folgt aus der Freiheit der inneren Religion die Freiheit der äußeren, wo Beschränkungen seitens der Staatsgewalt nur zum Schutze anderer erlaubt sind. Für den materiellen Glaubensinhalt muß der Staat blind sein. Er hat lediglich jede Gewissensfreiheit zu schützen, das heißt, er hat die Verpflichtung zur öffentlichen Toleranz, die auf dem vorstaatlichen Recht der Religionsfreiheit beruht. Freilich werden diese Erwägungen von Frey in Bezug auf Atheisten und im Falle eines einheitlichen Konfessionsstaates nicht durchgehalten. Hier schimmern alte Denktraditionen durch. Aber mit der Besinnung auf das „rechte, sozusagen vorjosephinische" Selbstverständnis der katholischen Kirche, der Betonung der Freiheitsrechte der Bürger wie der Kirche zeigt sich Frey als Verfechter der Rechte einer freien und unabhängigen Kirche in Hinwendung zu einem liberalen Verfassungsstaat.

Nach diesen von Ausführungen über die Lehre bestimmten Darlegungen läßt der Verfasser einen Teil folgen, in welchem er die Auswirkungen auf die Praxis, näherhin auf die Reformprogramme und Konkordatsentwürfe in der Zeit des Wiener Kongresses prüft (111ff). Er berücksichtigt dabei die Pläne Karl Theodor von Dalbergs, den Konkordatsentwurf von Georg Ludwig Carl Kopp und den Konkordatsentwurf Wessenbergs mit dessen Beurteilung durch Zirkel. Ein eigenes Kapitel ist dem Problem von Kirche und Staat im literarischen Kampf um Ignaz Heinrich von Wessenberg gewidmet (133ff). Dabei zeigt sich nochmals mit aller Deutlichkeit die Verquickung und Verknotung von kirchlichem

und staatlichem System: Eine Reform der Kirche mit Staatshilfe konnte nur die Festigung der Staatskirchenhoheit mit sich bringen.

Im abschließenden Teil (145ff) läßt der Verfasser schließlich die Fronten der Kanonistik während der Restaurationszeit antreten: Joseph Helfert, Sebald Brendel, Carl Friedrich Nebenius, Clemens August von Droste Hülshoff als Vertreter der Restauration; als Vertreter der Reform Clemens August und Franz Otto Droste Vischering, Joseph Scheill und Johann Friedrich Joseph Sommer.

Eine Zusammenfassung (161ff) soll die Extreme kennzeichnen, „zwischen denen das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland innerhalb von zwei Generationen geschwankt hat", dargestellt an der Kirchenpolitik Josephs II. und den Bestimmungen der Frankfurter Reichsverfassung von 1849. Ganz glücklich ist man über diese Ausführungen nicht, denn die Begrenzung der Fragestellung des Verfassers im Hinblick auf die Behandlung nur des katholischen kanonistischen Schrifttums wirkt sich hier historisch zu sehr vereinfachend aus.

Überblickt man nun das Werk noch einmal im ganzen, so zeigt sich, daß der Verfasser seine gestellte Aufgabe wohl erfüllt hat. Er hat unter Bewältigung eines immensen Quellenmaterials, wobei besonders die Heranziehung von anonymem Schrifttum zu erwähnen ist, unter geschickter Auswahl der Repräsentanten der einzelnen Denkrichtungen die Grundzüge und einen Überblick über den Wandel im Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat dargelegt unter Aufzeigung des Weges vom Josephinismus zur Freiheit der Kirche. Besonders erfreulich ist, daß der Verfasser es verstanden hat, die theologische Fragestellung auch und gerade im Hinblick auf das Kirchenrecht im Auge zu behalten und ihr Raum zu schenken, und zu zeigen vermochte, wie sich in alten Begriffen neue Inhalte durchzusetzen beginnen. Die erarbeiteten Grundzüge verdienen uneingeschränkte Zustimmung. Daneben fällt dann wenig ins Gewicht, daß man dem Verfasser in Einzelhinweisen, wie die Möglichkeit des Bestehens einer Staatskirche trotz Glaubens- und Gewissensfreiheit (88), die heutige Durchführung Wessenbergscher Reformziele (128), vor allem aber bei den sehr vereinfachend wirkenden Überblendungen auf das heute geltende staatskirchenrechtliche System, wie Koordination (7, 64), Berücksichtigung des Selbstverständnisses der Kirche (68), Grenzen der Religionsfreiheit (92, 94), pluralistische Gesellschaft (160), – daß man also solchen Einzelhinweisen ohne weitere Erklärung, die allerdings dem Charakter des Werkes nicht entsprechen würde, nicht immer folgen kann, denn so einfach dürften die historischen und rechtlichen Linien kaum liegen.

Schließlich regt die Arbeit zum Weiterforschen in Einzeluntersuchungen an. Hier müßte zunächst das Problem ergänzend von der der staatsrechtlichen und der evangelisch-kirchenrechtlichen Seite angegangen und beleuchtet werden. Für den katholischen Bereich reizt die Fragestellung, woher denn Zirkel und, wenn auch abgeschwächt, Frey die Einführung eines theologischen Kirchenbegriffs, den Rückgriff auf das Selbstverständnis der Kirche bezogen und auf welche verschütteten Traditionen sie neu aufbauten.

Tübingen. E. Seifert.

**Connan**, F. u. **Barreau**, J. C.: **Die Pfarrei von morgen.** Vorschläge zur Neugestaltung. Luzern-München: Rex-Verlag (1968). 103 S.; Ln DM/SFr 9,80.

Das schmale Büchlein hat schon deshalb in Kreisen der seelsorglich Tätigen gute Startbedingungen, weil es ein überall vorhandenes und empfundenes Problem, die unangepaßte Pfarrstruktur, in eng gedrängter Form anspricht. Dazu kommt, daß F. Connan jahrelang in der mit Recht berühmten Pfarre St. Séverin in Paris leitend tätig war, mithin aus der offensten Richtung einer pfarreierneuernden Seelsorge kommt, während sein Mitarbeiter J. C. Barreau von der kategorialen Seelsorge (Jugendseelsorge) her kommt.

Fünf Abschnitte umfaßt das Buch: I. Kritik an der Pfarrei und das Ungenügen der bisherigen Erneuerungsversuche; II. Soziologische Überlegungen; III. Theologische Überlegungen; IV. Überwindung von falschen Oppositionen; V. Die Pfarrei des Jahres zweitausend. — Fast die Hälfte des Buches wird vom ersten Abschnitt eingenommen. Hier gehen die Verf. den Grundlinien der pastoralen Situation in Frankreich nach und stellen vor allem fest, daß dort die missionarischen Erneuerungsbewegungen auf zweierlei Schienensträngen verlaufen sind: in der spezialisierten katholischen Aktion (wozu man ergänzend und vergröbernd auch die Initiativen der Arbeiterpriester zählen kann) und in der Bewegung zur Erneuerung der Pfarrei, die markiert wird durch Namen wie St. Alban (Abbé Remilleux), Lyon; durch G. Michonneau (Sacré Coeur, Colombes), schließlich St. Séverin, Paris, und durch die Zielvorstellung: „La paroisse, communauté missionnaire" (Titel des Buches von Michonneau). Besteht hier, anders als bei uns, unter den pastoral (nicht: gesellschaftsbezogen — kirchenpolitisch!) aktiven Kräften eine z. T. bittere Konkurrenz, so stellt sich auch für die Pfarrbewegung das Bild im „entchristlichten" Frankreich anders dar als bei uns, schwieriger, aber auch zur Dynamik herausfordernder. Die Vf. zählen ausführlich die fünf Lebensbereiche auf, in denen man die Pfarrei reformieren wollte und teils auch wirklich reformiert hat (Liturgie, Caritas — Problem der sog. oeuvres! —, Katechumenat, Ökumene, Missionsgedanke), sowie die verschiedenen Zielvorstellungen über die Rolle der Pfarrei und kommen schließlich zu dem Ergebnis, daß diese Erneuerungen nicht genügen und nicht voll effektiv geworden seien. Um ihre neue Konzeption vorzubereiten, skizzieren sie knapp im zweiten Abschnitt die Entwicklung der Urbanisation sowie den „Plan directeur du district urbain de Paris" von 1965, im dritten, kurzen Abschnitt das theologische Verhältnis von Großkirche, Diözese und Ortsgemeinde. Sie meinen, daß eine Überwindung der oben genannten verschiedenen Stränge der pastoralen Erneuerung nötig sei, und entwerfen schließlich eine intermediäre Struktur, auf deren Ebene sie die Pfarrei von morgen ansetzen wollen, eine große Mittelpunktspfarrei, die sie „Super-Pfarrei" nennen. Fragt man sich nach der Anwendbarkeit der in diesem Buch geäußerten Grundgedanken, so könnte man u. E. zu folgenden Ergebnissen kommen. 1. Die Forderungen nach intermediären Strukturen ist berechtigt; ob diese die von den Verf. anvisierten Ausmaße haben oder andere, oder ob es deren mehrere gibt, wäre näher zu prüfen. 2. Zuzustimmen ist der Forderung nach begrenzten, gezielten pastoralen Experimenten, auch, was die Strukturen betrifft. 3. Daß die (künftige) Pfarrei auf einer Art mittlerer Struktur aufruhen soll, ist das Ungewohnte an diesem Vorschlag; das wäre ebenfalls näher zu prüfen, besonders in den kirchenrechtlichen, (für Deutschland spezifischen) staatskirchenrechtlichen und personellen Folgen (*vita communis?*). Das Büchlein könnte jedenfalls dazu anregen, für Strukturversuche mehrere Modelle wenigstens theoretisch durchzuspielen (Pfarrverband mit und ohne *vita communis*, Erfahrungen mit „verwaisten" Teilbezirken, Super-Pfarrei im Sinne dieser Verf. u. a.). — 4. Dabei wären die anders gelagerten Verhältnisse Frankreichs zu berücksichtigen (so scheint der Diözesanklerus in Deutschland mit ca. 70% höher in der Pfarrseelsorge eingesetzt zu sein als in Frankreich, vgl. 73).

Der Rez. neigt zu der Ansicht, daß eine umfassende u n d wirksame Lösung des kirchlichen Strukturproblems, das sich als höchst dringlich erweist, nur zu erreichen ist durch eine Weiterentwicklung der Strukturen (Schaffung mittlerer Bereiche und Schaffung von Pfarrverbänden oder Mittelpunktpfarreien), eine die Strukturreform begleitende Mentalitätsbildung im Klerus, ein überlegtes Einplanen mobiler Gruppen in subsidiärer, stimulierender außergewöhnlicher Seelsorge (nicht: Assistenzseelsorge!) und die Bestellung von sog. „part-time"-Priestern für kleinere Teilgemeinden. Denn die in dem Buch vorgetragenen Gedanken behandeln die Problematik vorwiegend im Blick auf Stadtregionen, die dringend nötige Pastoralplanung muß sich aber auch auf ländliche Regionen erstrecken. Im Gesamtrahmen dieser pastoralen Großaufgabe vermag das Buch Anregungen zu geben und Stoff zur Überlegung zu liefern. Es dürfte also vor allem die Theoretiker und Planer der Pastoral interessieren, ein handhabbares Rezept für die unmittelbare Praxis darf man von ihm noch nicht erwarten.

Hennef. Peter Lippert CSSR.

**Pompey**, Heinrich: **Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin.** (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Band XXIII) Freiburg-Basel-Wien: Herder (1968). X, 372 S.; kart. DM 39,—.

Für die heutige Praktische Theologie gewinnen die naturwissenschaftlichen und anthropologischen Wissenschaften immer größere Bedeutung, vor allem der Pastoralmedizin kommt eine wichtige Brückenfunktion zu. Pompey hat es in dankenswerter Weise übernommen, dieses vielschillernde Spezialgebiet an Hand der fleißig gesammelten Bibliographie in seinem geschichtlichen Werden zu durchleuchten.

Nach einer allgemeinen Einführung über Selbstverständnis, Aufgabe und Grenzen heutiger Pastoralmedizin und ihre Beziehungen zur Pastoraltheologie wird der geistesgeschichtliche Hintergrund für das Selbstverständnis der frühen Pastoralmedizin und der historische Rahmen der Untersuchung aufgezeigt.

Im ersten Hauptteil werden die einzelnen Stufen und Wirkkräfte in der Vorgeschichte der sogenannten Pastoralmedizin behandelt, während der zweite Hauptteil das Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin in ihrer Entstehungsphase am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bringt.

Mit gründlicher Sachkenntnis und kritischer Sichtung wird die Entwicklung der Medicina clericalis von den Priesterärzten der Antike über die Trennung der priesterlichen und ärztlichen Aufgaben durch

Hippokrates und der formalen und materialen Bereicherung der Wissenschaften durch die Offenbarung Christi im christlichen Altertum bis zur erneuten Vereinigung der Heiltätigkeit mit den seelsorglichen Aufgaben der Geistlichen und Mönche im Mittelalter und bis zum kirchlichen Verbot in Spätmittelalter und Neuzeit dargestellt.

Dieses Verbot wurde in verschiedener Weise umgangen. Vor allem die Aufklärung wollte den Geistlichen gerne die Pastoralarzneykunde oder die „Medizinische Polizei" auflasten, aber das medizinisch-theologische Gespräch zeigte bald unter dem Einfluß des Rationalismus die Unvereinbarkeit von Theologie und Medizin auf. Hier wird Cohausens *„Clericus Medicaster"* zu nennen sein, während Oetter die sogenannte *„medicina ruralis"* der Landgeistlichen eifrig verteidigte. Eine besondere Entartung der *„medicina clericalis"* stellten die magisch-mystischen Heilmethoden eines Mesmer und Gaßner dar. Die defiziente „medicina ruralis" wurde von der medizinischen Polizei, einer Art ärztlicher Hilfstätigkeit der Landgeistlichen, abgelöst. Unter der einschlägigen volkshygienischen Literatur finden sich die Namen Burkard, Schumm und Krause, deren Bedeutung eingehend gewürdigt wird. Die Duldung und Förderung der volkshygienischen Aufklärung und klerikalen Seuchenbekämpfung durch landesherrliche Verordnungen war in den geistlichen Staaten Münster, Mainz und Würzburg zurückhaltender als in den katholischen weltlichen Staaten Bayern und Österreich.

Durch die pastoraltheologische Besinnung eines Sailer gewann die Pastoralmedizin ein neues Selbstverständnis und distanzierte sich von der medizinischen Polizei und der *„medicina ruralis"*. Zunächst waren es noch die moralisierenden diätetischen Hygiene- und Sittenschriften eines Leuthner, Schönberg, Baehrens, Lechleitner, May, Paulinsky, Wedekind, Hofacker, Scotti und Ritter, denen später pastoralmedizinische Einzeltraktate über Anthropologie, Psychologie und Psychopathologie folgten. Allmählich wurden auch Gynäkologie, Eugenik, Sexualpädagogik, Suchtlehre, Beichtseelsorge, Krankenseelsorge, Thanatologie und die Amtsdiätetik für Seelsorger miteinbezogen. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts erscheinen die ersten pastoralmedizinischen Kompendien eines Mezler, Vering, Schreger, Bluff, Windischmann, de Valenti und die der josephinistischen Restauration verpflichteten eines Macher und Britzger. In drei weiteren Kapiteln werden die Wesenszüge der frühen Pastoralmedizin in Bezug auf das naturwissenschaftlich-philosophische und christlich-theologische Gespräch dargestellt. Ein sehr wichtiger und gut konzipierter Exkurs beschäftigt sich mit den möglichen Hilfen aus der Theologie für den Arzt und seine Tätigkeit aus der frühen Pastoralmedizin, wobei metaphysische Probleme, nichtphysische Wirkkräfte der Krankheiten (Tugend, Laster), der Heilvorgang durch Medikamente, das Priester-Arzt-Verhältnis, die Thanatologie und die ärztliche Ethik besondere Beachtung finden.

Die Zusammenfassung ordnet die Ergebnisse dieser historisch-bibliographischen Untersuchung zu einem Ganzen und leitet zu den heutigen Aufgaben einer modernen Pastoralmedizin über. Im Anhang finden sich die Inhaltsangaben der wichtigsten Werke, Schrifttumslisten zu den einzelnen Phasen der Pastoralmedizin und ein ausführliches Literatur- und Quellenverzeichnis.

Mit dieser Arbeit hat Pompey einen hervorragenden Beitrag zur Geschichte der Pastoralmedizin und zur Klärung des Selbstverständnisses dieser Hilfswissenschaft der Pastoraltheologie geleistet. Es ist zu hoffen, daß die weiteren Perioden der Pastoralmedizin ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in gleicher Weise erforscht und von seiner kundigen Feder dargestellt werden. Dabei werden sich manche Überschneidungen und Wiederholungen, die der jetzigen Arbeit noch anhaften, vermeiden lassen. Gewiß, dem heutigen Pastoralmediziner brennen viele schwierige Probleme unter den Fingern, er findet wenig Muße für geschichtliche Rückblicke. Immer stärker wird die heutige Theologie mit der gewandelten Welterfahrung und dem neuen Selbstverständnis des Menschen konfrontiert. Der Glaube als Fides quae und fides qua muß sich dieser hominisierten Welt stellen und in ihr den Sieg des Geistes über die Materie, die Erfüllung des göttlichen Kulturbefehls, die Fortsetzung der Inkarnation im Kosmos sehen. In einem richtig verstandenen gottmenschlichen Prinzip hat das anthropologische Denken große pastorale Bedeutung, wonach der Mensch nicht mehr schicksalhaft der Natur unterworfen ist, sondern sich als ihr Herr erfährt. Konsequenterweise werden daher eine neue Sexual- und Ehemoral, eine neue soziologische Ordnung und Wirtschaftethik gefordert. Die Theologie ist verpflichtet, geschichtsgerecht und lebensnah zu denken; sie wird aber auch mehr als bisher die naturwissenschaftlich-technische Sprache beachten müssen, damit sie auch von den Menschen verstanden werden kann. Der Pastoralmedizin kommt hierbei eine Brückenfunktion zu. Leider findet sie in den Lehrveranstaltungen der Theologischen Fakultäten noch nicht den gebührenden Platz. Veröffentlichungen dieserart mögen dazu beitragen, das Interesse zu fördern. Es fehlt aber auch ein Standard-Lehrbuch in der Pastoralmedizin, da das Handbuch für Pastoralmedizin von A. Niedermeyer durch die rasante Entwicklung der Medizin und infolge der postkonziliaren Fortschritte in der Theologie einer gründlichen Revision unterzogen werden müßte.

Graz. Karl Gastgeber.

**Hänggi, A. - Pahl, I.: Prex Eucharistica.** Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. (Spicilegium Friburgense 12) Fribourg/Suisse: Éditions Universitaires 1968. XXIV, 520 p.; sfrs 55,—.

Ein Buch wie das vorliegende zeigt man gern und mit Freuden an. Es bietet eine erschöpfende Auswahl der Anaphoren und Canontexte aller Liturgietypen der westlichen und östlichen Kirchen mitsamt den einschlägigen Gebeten der jüdischen Liturgie. Texte wie auch Einleitungen erscheinen in lateinischer Sprache; wenn die Urtexte griechisch sind, zugleich in Griechisch und Latein.

Die Sammlung ist ein Werk, das man schon lange vermißte, im privaten Studium wie bei Seminarübungen, da man sich die Vorlagen meist mühsam aus verschiedenen Editionen zusammensuchen mußte. Nun hat man sie praktisch und handlich beieinander. Der Kreis der Mitarbeiter, jeweils bester Kenner der betreffenden Sparte, bürgt fast unbesehen für die Qualität und Zuverlässigkeit des Dargebotenen. Louis Ligier SJ von der Gregoriana bietet vorab die notwendigen jüdischen Formularien (Sabbat- und Festtags-Qiddush, die Nach-Tisch-Gebete und vor allem die Pesach-Haggadah nebst kleineren Gebetsformeln), J. A. Jungmann, einer der Altmeister der Liturgiewissenschaft, die ältesten Textzeugen von den Einsetzungsberichten bis zu den Apostolischen Konstitutionen. Von Alphons Raes, dem Präfekten der Bibliotheca Vaticana, sind die Orientalischen Anaphoren in gut gegliederter Übersicht dargeboten. Leo Eizenhöfer OSB hat (zusammen mit Irmgard Pahl) die römischen ambrosianischen und gallikanisch-keltischen Texte bearbeitet, Jordi Pinell OSB schließlich die mozarabischen. Die Last der Redaktion trugen der frühere Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Fribourg und jetzige Bischof von Basel-Solothurn, Anton Hänggi, und Irmgard Pahl.

So entstand eine Sammlung, die die Texte nach den besten Editionen und eine fast lückenlose Bibliographie bietet. Durch die Form der Anordnung und die Kommentare wird das Quellenwerk zugleich zu einer Monographie über die Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets und zu einem soliden Handbuch. Das übersichtlich gegliederte Inhaltsverzeichnis und die Register (Abkürzungen, Quellen, Autoren etc.) erhöhen die Brauchbarkeit. Herausgebern und Bearbeitern schuldet die Liturgiewissenschaft uneingeschränkten Dank.

Wien. Joh. H. Emminghaus.

**Corpus Ambrosiano-Liturgicum II.** Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. I. Teil: Text, untersucht und herausgegeben von Odilo Heiming (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 51) Münster: Verlag Aschendorff 1969. LXXIII, 258 S., 8 Tafeln; kart. DM 62,—.

Erfreulich schnell nach der Edition des lange erwarteten Triplex kann O. Heiming mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnen-Abtei Varensell nun auch das Mailänder Sakramentar vorlegen, das A. M. Ceriani in erster Linie der gegenwärtig noch gültigen *Editio typica* des Mailänder Missales (1902) zugrunde legte und dessen Edition durch Ceriani bereits weit gediehen war (240 Seiten waren bereits gedruckt), als sie abgebrochen wurde. Die Handschrift ist zwar nicht, wie man oft gemeint hat, das älteste erhaltene Mailänder Sakramentar: Das 1900 und 1962 edierte *Bergomense* dürfte wenigstens ein halbes Jahrhundert älter sein als unser *Abiascense*, das nach dem Herausgeber frühestens gegen Ende des 9., eher in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts geschrieben sein muß. Dennoch spiegelt das *Sanctorale* des Sakramentars von Biasca einen weit älteren Stand wieder als das Sanktorale des Bergomense.

Das Sakramentar ist sicher für eine Mailänder Landkirche geschrieben worden; es ist sehr fraglich, ob für Biasca (Tessin), von wo die Handschrift, nachdem sie vorher in Privatbesitz gewesen war, 1776 in die Ambrosiana kam.

Der nicht nur für die Mailänder Liturgie wichtige Zeuge, der neben einem später vorgebundenen Fragment einen Anhang des frühen 11. Jahrhunderts enthält, bringt neben den Orationen in der Regel die Lesungen, von denen die Edition nur die Stellenangaben bietet.

Die meisterhafte Edition wird erschlossen durch eine ausführliche Einleitung (mit Register) und durch Indizes der Formeln, der Namen und der Schriftstellen.

Münster. E. J. Lengeling.

**Schöndorf,** Kurt Erich: **Die Tradition der deutschen Psalmenübersetzung.** Untersuchungen zur Verwandtschaft und Übersetzungstradition der Psalmenverdeutschung zwischen Notker und Luther (Mitteldeutsche Forschungen, Band 46) Köln-Graz: Böhlau Verlag 1967. XI, 278 S., 1 Tafel; Ln DM 38,—.

Die Erforschung der volkssprachlichen Bibel, in den letzten 20 Jahren von der Germanistik wenig betrieben, hat durch die Arbeit von Sch. einen kräftigen Auftrieb erhalten.

Der Autor versucht, die ganze Breite der deutschen Psalmenübersetzungen des Mittelalters und ihre weit verzweigte Überlieferung unter dreifachem Gesichtspunkt zu erfassen. 1. In welchen „Übersetzungsarten" wurden die Psalmen in der Zeit von Notker bis Luther eingedeutscht (13—38)? 2. Welche selbständigen Übertragungen des Psalters sind im deutschen Mittelalter entstanden und in welcher Weise sind sie aufgrund von Abhängigkeit oder Beeinflussung miteinander verwandt (39—153)? 3. Welche Übersetzungstraditionen im Bereich des Wortschatzes, der syntaktischen Struktur und der formelhaften Wendungen lassen sich bei den einzelnen Versionen feststellen (154—246)?

Den drei untersuchenden Kapiteln geht eine gedrängte Einführung über „die Bedeutung der Psalmen im religiösen Leben des Mittelalters" voraus (1—12). Sie informiert nicht nur über die Verwendung der Psalmen in der Liturgie, im Unterricht der Kloster- und Hochschulen, in der Predigt und als Andachts- und Erbauungsbuch, sondern zeigt auch sehr eindringlich alle jene soziologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Faktoren auf, die die Voraussetzung der verschiedenen Psalmenversionen bildeten. — Als Hilfsmittel für das Bibelstudium an den Universitäten erwähnt Sch. Bibelkommentare, -konkordanzen und -korrektorien. Doch auch die Gattung der Bibelvokabulare gehörte zum Instrumentarium der Schriftexegese. — Der Stellung der Psalmen in der deutschen Predigtliteratur dürfte Sch. nicht gerecht werden, wenn er sie lediglich „als Zitatenquelle und Belege für aufgestellte Behauptungen" (8) versteht. Bibeltext und Auslegung muß man vielmehr als Einheit sehen: als Ergebnis jener Exegese, die sich um den spirituellen Sinn der Schriftworte müht. Nicht bekannt scheinen Sch. die Arbeiten Kochs, Leuenbergers, Schmecks und Schönbachs über ‚die Bibelzitate in den altdeutschen Predigten' zu sein. — In der Frage der volkssprachlichen Bibelübersetzung im Mittelalter bezieht Sch. den traditionellen Standpunkt der älteren Bibelforschung: die Kirche habe zwar grundsätzlich das Lesen der Bibel in der Volkssprache geduldet, hätte „aber darin auch eine Gefahr für ihr Fortbestehen (gesehen), denn sehr oft führte eine berechtigte Kritik an den kirchlichen Zuständen der damaligen Zeit unter Berufung auf die Hl. Schrift zur Häresie" (21). Die gründlichen Untersuchungen des Deutschen Bibelarchivs, vor allem aber die Arbeiten Fr. Maurers (Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther, Heidelberg 1929), T. R. Ahldéns (Die Kölner Bibel-Frühdrucke, Lund-Kopenhagen 1937), W. Kämpfers (Studien zu den gedruckten mitteldeutschen Plenarien, Münster-Köln 1954) und O. Schwenckes (Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494, Berlin 1967) haben die Unhaltbarkeit dieser Auffassung erwiesen. Der überragende Anteil gerade kirchlicher Kreise, vor allem der Orden, an der ‚nationalen Aneignung der Bibel', wie man ihn mühelos an der Liste der 29 von Sch. vorgestellten Psalmengruppen ablesen kann, läßt sich schlechterdings nicht als nur im Zwielicht obrigkeitlicher Duldung entstanden erklären.

Das erste Kapitel ordnet die bekanntesten, d.h. die am meisten erforschten Psalmengruppen 5 Übersetzungstypen zu. Sie reduzieren sich, streng genommen, auf 4, da sich die „kommentierte Psalmenübersetzung" (25) von der „freien Psalmenübersetzung" (20) nur durch den zusätzlichen Kommentar unterscheidet. Sch. gewinnt die Prinzipien seines Klassifizierungsschemas von der Vorstellung einer Idealübersetzung her, die bemüht ist, „dem ursprünglichen Sinn gerecht zu werden und den besten deutschen Ausdruck zu finden" (251). Luther ist diesem Ideal in den Augen Sch.s am nächsten gekommen, und seine Übersetzung darf daher als Maßstab zur Bewertung aller zeitlich vorausgegangenen Bibelübersetzungen dienen. Dieses Arbeitsprinzip widerspricht m. E. einer anderen, auch von Sch. ausgesprochenen, Erkenntnis: „Überhaupt ist es fraglich, ob man Grundsätze aus der Gegenwart (ich füge hinzu: Luthers) für vergangene Epochen absolut verbindlich machen kann, ohne damit der Vergangenheit eine Mißdeutung angedeihen zu lassen" (14): Luther übersetzte aus dem Hebräischen und Griechischen, seine Vorgänger nur aus dem Lateinischen. Luther sah in der deutschen Sprache ein adäquates Ausdrucksmittel der biblischen Texte, seinen Vorgängern war sie nur Ersatz für die lateinische. Luther übersetzte unter dem Eindruck eines neuen Schriftverständnisses, seine Vorgänger aber unter dem Eindruck ‚des Mysteriums der Wortstellung' (Hieronymus).

Das zweite Kapitel, das umfangreichste des ganzen Buches, bringt die „Verwandtschaftsgruppen innerhalb der Psalmenübersetzungen von den Anfängen bis hin zu Luther" (39) zur Darstellung. Unter Verwertung „der in den letzten fünfzig Jahren publizierten Teilergebnisse" (IX) unternimmt Sch. eine Neugliederung der Waltherschen Verwandtschaftsgruppen. Was dem Abschnitt darüber hinaus besonderen Wert gibt, ist die Akzentuierung jener „Traditionen, die teilweise durch mehrere Jahrhunderte zu verfolgen sind" (IX). Zu Notkers glossierter Psalmenübersetzung ist ein weiterer, von P.-G. Völker entdeckter und in PBB 83 (1961/62), 63—79 veröffentlichter Textzeuge, Fragment $V^3$, zu ergänzen. Cod. 631 der Innsbrucker Univ.-Bibl., von Sch. ohne Angabe von Kriterien der jüngeren Gruppe der Mitteldeutschen Psalmen (5. Gruppe) zugeordnet (56), enthält $15^r$—$211^r$ die Psalmenübersetzung Heinrichs von Mügeln. Weder Sch. noch Ratcliffe (ZfdPh 84 [1965], 46—76) bekannt sind die weiteren Mügeln-Hss.: Graz, Univ.-Bibl. Cod. 227, $1^{ra}$—$211^{rb}$ (Kern I, S. 116, von K. Ruh identifiziert), Harburg, Fürstl. Bibl. Codd. III 1 2° 34 und III 1 2° 35.

Der dritte Abschnitt behandelt „das Problem der Übersetzungstradition" (154) auf der Basis der bis jetzt edierten Texte. Ein besonderes Augenmerk legt Sch., eine Anregung G. Isings aufgreifend, auf die Frage, „inwieweit Luther unmittelbare Vorgänger hatte, die in ihrer Übersetzungsleistung mit der Lutherschen Bibel konkurrieren können" (156). „Erstaunliche Übereinstimmungen" bestehen mit den niederdeutschen Bibeln. Vermutete Zusammenhänge zwischen Luther und der Übertragung Heinrichs von Mügeln müssen noch untersucht werden. — Auffallenderweise sind aus dem 13. Jahrhundert kaum Psalmenverdeutschungen bekannt. Diese Beleglücke hätte Sch. mit den Psalmenzitationen der reichhaltigen Predigt- und Traktatliteratur dieser Zeit (12.—14. Jh.) schließen können. Die Vergleiche bestätigen die ununterbrochene Übersetzungstradition das ganze 13. Jahrhundert hindurch, zeigen aber auch überraschend neue Beziehungen und Parallelen auf. Ps. 48, 13 *in honore* übersetzen alle Texte mit *in* (*der*) *eren*, nur Speculum ecclesiae und die Millstätter Interlinearversion haben *mit êren*. Ps. 6, 5 *per singulas noctes* geben Münchener Notker, Spec. eccl., Leipziger Pr. (Schönbach I, 39, 15) und Luther 1517 mit *alle nacht* (*nechte*) wieder; anders dagegen übersetzen Millst.: *igeliches nahtes*, Windberger Ps.: *durh sunterliche — iegeliche — naht*, St. Georg. Pr. (Rieder 90, 17): *ieglicher naht*, Mentel-Bibel: *durch ein ieglich nacht*. *gnâda* (*genade*) wählen Notker, Millst. und Priester Konr. (Schönb. III, 64, 12) für Ps. 24, 10 *misericordia*, Priester Konr. (Schönb. III, 103, 30) einmal auch *erbarmunge*: eine Variante, die unter den von Sch. gesammelten Belegen nicht begegnet.

Für Germanisten wie Theologen wird Sch.s Arbeit künftig in vielen Fragen der deutschsprachigen Psalmenübersetzung des Mittelalters ein willkommenes Nachschlagewerk sein.

Würzburg. Georg Steer.

## Hinweis

**Bornemann,** Fritz: **Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837—1909.** Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen. (2. Aufl.) Hrsg. vom Sekretariat Arnold Janssen, Kaldenkirchen. Steyl: 1970. 532 S.; Ln DM 10,—.

Vorliegendes Werk ist das Ergebnis umfangreicher Forschung und bietet viele, bisher unbekannte Einzelheiten zum Leben von Arnold Janssen und seinem Werk. So ist eine Biographie entstanden, die zugleich ein gutes Stück Zeitgeschichte ist. Das Buch kann erst ausführlich gewürdigt werden, wenn der Ergänzungsband mit umfassender Dokumentation erschienen ist.

Würzburg. B. Willeke.

## Personennachrichten

Dr. theol. Werner Marschall habilitierte sich am 28. 4. 1970 für das Fach Kirchengeschichte bei der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Freiburg i. Br. auf Grund der Arbeit „Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom" (Ref. Prof. Franzen, Prof. Mosiek).

Dr. theol. Theodor Schneider habilitierte sich am 10. 7. 1970 für das Fach Dogmatische Theologie bei der Abteilung für Kath. Theologie der Ruhr-Universität Bochum auf Grund der Arbeit „Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne."

Priv.-Doz. Dr. theol. Bernhard Fraling, Münster, wurde auf den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule Paderborn berufen.

Es verstarben:

Am 16. 5. 1970 Prof. Dr. phil. Viktor Warnach OSB, o. Prof. für Christliche Philosophie an der Univ. Salzburg.

Am 15. 6. 1970 Prof. Dr. theol. Ignaz Weilner, o. Prof. für Moraltheologie in der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Regensburg.

Am 12. 9. 1970 Prof. Dr. theol. Josef Blinzler, o. Prof. für Exegese des Neuen Testamentes an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Passau.

# Theologische Bibliographie

## Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare (Abschnitte III-V, IX, XIV) der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster (Sigelverzeichnis s. ThRev LVII, 1961, Sp. IX-XXII)

### I. Gesamttheologie

#### 1. Allgemeines

Fides et communicatio. Festschrift für Martin **Doerne** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Dietrich Rössler [u. a.] — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 454 S.; engl. brosch. DM 28,—.

Verständnis. Festschrift für Hanns **Lilje** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Trillhaas. (Red.: Hans Reinhard Rapp.) — (Hbg:) Furche-Verl. (1969). 192 S.; Lw. DM 19,80.

Maurer, Wilhelm: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls u. Gerhard Müller. Bd I: Luther und das evangelische Bekenntnis. Bd II: Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 435 S.; 404 S.; Lw. je DM 38,—; Bd II: S. 403—404: Kohls, Ernst-Wilhelm: Bibliographie Wilhelm Maurer ‹1965—1969›.

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd IX: (Konfrontationen). — Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1970). 594 S.; Lw. DM 35,—.

Lex et sacramentum im Mittelalter. Hrsg. von Paul Wilpert. Für den Druck besorgt von Rudolf Hoffmann. — B: de Gruyter 1969. 237 S. = Miscellanea mediaevalia VI; Lw. DM 64,—.

Reform der theologischen Ausbildung. Hrsg. von Hans-Erich Hess u. Heinz Eduard Tödt. Bd V: Zur Grundsatzdiskussion und zum ersten theologischen Examen. Bd VI: Hochschuldidaktik und Unterrichtsreform. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 80 S.; 78 S.; kart. DM 4,80; DM 5,80.

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

Schalit, Abraham: Namenwörterbuch zu **Flavius Josephus**. — Leid: Brill 1968. XVI, 143 S. 4°. = A complete concordance to Flavius Josephus. Supplement I; hfl 108,—.

Daniel, Constantin: «Faux prophètes»: surnom des Esséniens dans le **Sermon sur la Montagne**. — RQ, T. VII = No XXV, 1969, 45—79.

Epistula **Iacobi** apocrypha [polygl.] Codex Jung F. Ir — F. VIIIv, ‹p. 1—16›. Ed. Michel Malinine [e. a.] — Zü, Stu: Rascher 1968. XXXI, 139 p., 16 Bl. 4°; Halbbd DM 160,—.

Birdsall, J. Neville: A second Georgian recension of the Protevangelium Jacobi. — Muséon LXXXIII, 1970, 49—72.

Stone, Michael E.: The Testament of **Levi**. A first study of the Armenian Mss of the testaments of the XII Patriarchs in the convent of St. James, Jerusalem. With text, critical apparatus, notes and translation. — Jerusalem: St. James Pr. 1969. X, 203 p., 1 ill.

Simonetti, Manlio: Note sull' «*Opus imperfectum in Mathaeum*». — Studi medievali X/1, 1969 = A Giuseppe Ermini I, Spoleto 1970, 117—200.

Smit Sibinga, J.: **Melito** of **Sardis**. The artist and his text. — VigChr XXIV, 1970, 81—104.

Montes Moreira, António, OFM: **Potamius** de **Lisbonne** et la controverse arienne. — Louv: Bibliothèque de l'Université 1969. XIX, 349 p. = Université Catholique de Louvain. Travaux de doctorat en théol. et en droit canon. Nouv. série. T. I.

Mádec, Goulven: Une lecture de *Confessions* VII, XX, 13 — XX, 27. Notes critiques à propos d'une thèse de R. J. O'Connell. — RevÉtAug XVI, 1970, 79—137.

Pascasius Radbertus: De corpore et sanguine Domini. Cum appendice: Epistola ad Fredugardum. Cura et studio Bedae Paulus, OSB. — Turnh: Brepols 1969. LVII, 250 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XVI; FB 900,—.

Richard ‹von Sankt Victor›: Über die Gewalt der Liebe (De quattuor gradibus violentiae caritatis, latein. u. dt.) Ihre 4 Stufen. Einf. u. Übers. von Margot Schmidt. — Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1969. XII, 75 S. = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. VIII = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; kart. DM 8.80.

Balduinus ab Amsterdam, OFMCap: The commentary on St. John's Gospel, edited in 1589 under the name of St. Bonaventure, an authentic work of **John of Wales**, O.Min. ‹+ ca. 1300›. — CollFranc XL, 1970, 71—96.

Heinrich von Langenstein: Erchantnuzz der Sund. Nach österreichischen Handschriften hrsg. von Rainer Rudolf, SDS. — (B:) Schmidt Verl. (1969). 206 S. = Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit XXII; kart. DM 27,—.

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

Calvin, (Jean): Calvin's commentary on Seneca's *De Clementia*. ‹Text of the 1532 ed.› with introduction, transl. and notes by Ford Lewis Battles and André Malan Hugo. Publ. for the Renaissance Society for America. — Leid: Brill 1969. XII, 140, 448 p., 2 pl. = The Renaissance Society of America: Renaissance text series III.

Armstrong, Brian G.: Calvinism and the Amyraut heresy: Protestant scholasticism and humanism in seventeenth-century France. — Madison: Univ. of Wisconsin 1969. XX, 330 p.; $ 12,50.

Offermann, Doris: **Schleiermachers** Einleitung in die Glaubenslehre. Eine Untersuchung der „Lehnsätze". — B: de Gruyter 1969. VII, 342 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XVI; Lw. DM 58,— [Diss., Marburg]

Mueller, David L.: An introduction to the theology of Albrecht **Ritschl**. — Phil: Westminster Pr. 1969. 214 p.; $ 8,50.

Berning, Vincent: Der Philosoph und Theologe Hermann **Schell** im Widerstreit der Meinungen. Zu einigen hier erstmals veröffentlichten Briefen Hermann Schells und Michael Großers. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 227—242.

Margerie, B. de, SJ: Reinhold **Niebuhr**, théologien de la communauté mondiale. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1969. XV, 431 p. = Museum Lessianum. Sect. théol. LXIV.

Juhász, Stephan: Der Einfluß Karl **Barths** auf die Theologie der Reformierten Kirche in **Rumänien**. — EvTh XXX, 1970, 1—29.

### II. Religionswissenschaft und -geschichte

Liber amicorum. Studies in honour of C. J. **Bleeker**. Published on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Religions and Phenomenology of Religion at the University of Amsterdam. — Leiden: Brill 1969. VI, 324 p. = Supplements to Numen XVII; hfl 65,—; p. 1—4: Professor Bleeker's publications.

Minozzi, Bruno: Introduzione allo studio della religione. — Firenze: Vallecchi 1970. X, 859 p. = Testi e ricerche di scienze religiose VI.

Edsman, Carl-Martin: Theologie oder Religionswissenschaft? — ThRu XXXV, 1970, 1—32.

Stenson, Sten H.: Sense and non-sense in religion: An essay on the language and phenomenology of religion. — Nashv: Abingdon Pr. 1969. 255 p.; $ 5,95.

Rupp, A.: Gedanken zu einer religionsgeschichtlichen Anthropologie. — Numen XVII, 1970, 60—82.

Brandon, S. G. F.: A new awareness of time and history. — Religious pluralism and world community = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XV, Leiden 1969, 225—236; p. 237—247: Bleeker, C. J.: Methodology and the science of religion; p. 248—262: Rahman, Fazlur: The impact of modernity of Islam; p. 263—296: Whitson, Robley Edward: The situation of theology.

Grieshammer, Reinhard: Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. — Wiesb: Harrassowitz 1970. 188 S. = Ägyptologische Abhandlungen XX; brosch. DM 40,— [Diss., Heidelberg]

Morenz, Siegfried: Das Problem des Werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. — Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg 16 — 18 mai 1967, P 1969, 75—91; p. 93—108: Otto, Eberhard: Das «Goldene Zeitalter» in einem ägyptischen Text; p. 109—116: Philonenko, Marc: La cosmogonie du «Livre des secrets d'Hénoch»; p. 117—118: Préaux, Claire: Points de vue sur la religion égyptienne chez les Grecs et les Romains ‹Résumé›; p. 119—125: Winter, Erich: Zwei Beobachtungen zur Formung der ägyptischen Tempelreliefs in der griech.-röm. Zeit; p. 127—142: Yoyotte, Jean: Bakhthis: Religion égyptienne et culture grecque à Edfou.

Brandon, S. G. F.: Ancient Near Eastern cosmogonies. — The origin of cosmos and man = Studia missionalia XVIII, R 1969, 247—270.

Gese, Hartmut — Maria Höfner — Kurt Rudolph: Die Religionen **Altsyriens**, **Altarabiens** und der **Mandäer**. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). VIII, 491 S. = Die Religionen der Menschheit X, 2.

Schneider, Del Byron: No God but God. A look at **Hinduism**, **Buddhism**, and **Islam**. — Minneapolis: Augsburg Publ. House 1969. VII, 136 p.

Nakamura, Hajime: Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition. — Saec XX, 1969, 173—198.

Wickremeratne, L. A.: Religion, nationalism, and social change in **Ceylon**, 1865—1885. — Journal of the Royal Asiatic Society 1969, 123—150.

Lombard-Salmon, Claudine: La communauté **chinoise** de **Makasar**. Vie religieuse. — T'Oung Pao LV, 1969, 241—297.

Murakami, Shigeyoshi: Les religions nouvelles au **Japon**. — Social compass XVII, 1970, 137—151; p. 171—194: Morioka, Kiyomi: A bibliography on the sociology of Japanese religion.

Shissai ‹Chozan›: Die Kunst der Bergdämonen. Das Tengugeijutsuron. Zen-Lehre und Konfuzianismus in d. japan. Schwertkunst. [Hrsg.:] Reinhard Kammer. — Weilheim/Obb.: Barth (1969). 165 S. mit Abb.; Lw. DM 12,80 [Diss., Bochum]

Fischer, Ulrich: Zur Liturgie des Umbandakultes. Eine Untersuchung zu den Kultriten oder Amtshandlungen der synkretistischen Neureligion der **Umbanda** in **Brasilien**. — Leid: Brill 1970. VIII, 118 S. = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Beiheft XIII; hfl 36,—.

### III. Missionswissenschaft und -geschichte

Promper, Werner: Literaturhinweise zur religiösen Entwicklung Lateinamerikas ‹1965—1970›. — ZMR LIV, 1970, 200—211.

L'Evangile au cœur du développement. Rapports, échanges et carrefours de la 39e semaine de missiologie de Louvain, 1969. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1969. 302 p. = Museum Lessianum. Section missiologique LIII; FB 235,—.

Instruktionen der Kongregation für die Evangelisation der Völker. Mit einem Kommentar von Josef Glazik. — Tr: Paulinus-Verl. 1970. 77 S. = Nachkonziliare Dokumentation XVIII; DM 6,80.

Journal de la Société des Océanistes. Numéro spécial sur les missions dans le Pacifique, T. XXV, (Paris 1969); p. 43—70: Capell, A.: La traduction des termes théologiques dans les langues de l'Océanie.

Kähler, Martin: Schriften zur Christologie und Mission. — Mchn: Kaiser-Verl. 1970. 640 S. = Theologische Bücherei XLII; kart. DM 29.

Bornemann, Fritz, SVD: Arnold **Janssen**, der Gründer des Steyler Missionswerkes. — Kald: Sekretariat A. Janssen 1969. 532 S.; DM 10.

Egaña, Antonio de, SI: Monumenta Peruana. V ‹:1592—1595›. — R: Institutum Historicum Soc. Iesu 1970. XIX, 26*, 940 p. = Monumenta missionum Soc. Jesu XXVII = Monumenta historica Soc. Jesu CII.

Lagergren, David: Mission and state in the **Congo**. A study of the relations between Protestant missions and the Congo Independent State authorities with special reference to the Equator District, 1895—1903. — Lund: Gleerup 1970. 366 p. = Studia missionalia Upsaliensia XIII.

Monast, J.-E.: On les croyait chrétiens: les **Aymaras**. — P: Ed. du Cerf 1970. 484 p. = Parole et mission XIX; F 45,—.

Sampers, Andreas, CSSR: Epistulae novem a missionariis C.SS.R. ex America missae Vindobonam annis 1833—1834. — SpicHistCSSR XVII, 1969, 83—155.

Sicard, S. von: The Lutheran Church on the coast of **Tanzania, 1887—1914**. — Lund: Gleerup 1970. 260 p. = Studia missionalia Upsaliensia XII.

Ageneau, Robert, CSSp: Les missionnaires devant l'avenir. — Spiritus XI, 1970, 48—69.

L'aide en personnel à l'Amérique latine. — Messages. Trimestriel canadien de l'Union pontificale missionnaire XLIII, 1969, 99—141.

Baumgartner, Jakob, SMB: Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche. 25 Jahre Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. — Schöneck: NZM 1970. 55 S. = Schriftenreihe der NZM XXII; sfr 7,50.

Colombo, Domenico, PIME: Gli istituti missionari si rinnovano. — Mondo e missione IC, 1970, 164—185.

Gheddo, Piero, PIME: Verso una visione cristiana dello sviluppo. — Mondo e missione IC, 1970, 298—324.

Masson, Joseph, SJ: Mission. — Sacramentum Mundi III, Frb/B/Bas/Wien (1969), Sp. 482—547.

Missione e sviluppo dei popoli. — Bol: Ed. Nigrizia 1969. 110 p.

Nuscheler, Franz — Hans Zwiefelhofer, SJ (Hrsg.:) Christliche Revolution? — Mannh: Pesch-Haus 1970. 116 S. = Kirche und Dritte Welt II; DM 4,80.

Toinet, P.: Religions sans frontières ? — P: Beauchesne 1969. 255 p.

Amalorpavadass, D. S.: The theology of indirect evangelisation. — Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre 1969. 20 p.

Hacker, Paul: The religions of the nations in the light of Holy Scripture. — ZMR LIV, 1970, 161—185.

McPolin, James, SJ: Mission in the Fourth Gospel. — IrThQ XXXVI, 1969, 113—123.

Newbigin, Lesslie: The finality of Christ. — Lo: SCM Pr. 1969. 120 p.

Música brasileira na liturgia. — Petrópolis: Editôra Vozes 1969. 150 p. = Coleção Música sacra II.

## IV. Bibelwissenschaft

### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Scharbert, Josef: Aus der Werkstatt der „Einheitsbibel". — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam, Leipzig 1969, 15—28; S. 49—72: Trilling, Wolfgang: „Sola scriptura" und „Selbstauslegung der Schrift" im Lichte der Exegese.

Dacquino, Pietro: **Peccato originale** e redenzione secondo la Bibbia. La nostra misteriosa solidarietà con il primo Adamo. — To-Leumann: Elle De Ci 1969. 296 p.; Lire 1600.

Schedl, Claus: Talmud, Evangelium, Synagoge. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1969). 448 S., 4 Kunstdruckbilder = Theologische Bücherei IV; DM 38,—.

### 2. Altes Testament

Ehrlich, Arnold B.: Mikrâ ki-pheshutô. The Bible according to its literal meaning. Vol. I: The Pentateuch. II: The Prose Books. III: The Prophets. With a prolegomenon by Harry M. Orlinsky. — NY: Ktav Publ. House 1969. XXXVIII, 385 p.; XI, 470 p.; IV, 519 p. = The library of biblical studies; $ 25,—.

Testa, E., OFM: **Genesi.** Introduzione, storia primitiva. — (To, R:) Marietti (1969). XXXII, 455 p., 28 tav. = La sacra Bibbia. Antico Testamento; Lire 5500.

Wijngaards, J. N. M.: The dramatization of salvific history in the **Deuteronomic** schools. — Leid: Brill 1969. VII, 132 p. = OTS XVI.

Langlamet, F., OP: Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain ‹**Jos., III—IV**›. — P: Gabalda 1969. 158 p. = Cahiers de la Revue biblique XI; F 56,—.

García Trapiello, J., OP: La alianza del Señor con el Rey **David**. — Communio II, 1969, 5—56. 161—225. 353—438.

Kraeling, Emil G.: The **prophets**. — Chic: Rand McNally 1969. 304 p.

Mays, James L.: **Amos.** A commentary. — Lo: SCM Pr. (1969). VIII, 168 p. = Old Testament library; sh 40.

Cohn, Gabriël H.: Das Buch **Jona** im Lichte der biblischen Erzählkunst. — Assen: Van Gorcum 1969. V, 111 p. = Studia semitica Neerlandica XII; hfl 17,— [Diss., Amsterdam]

Rinaldi, G(iovanni), CRS — F. Luciani: I **profeti minori**. Fasc. III: Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia. — (To, R:) Marietti (1969). XIX, 244 p., 4 cart., 12 tav. = La sacra Bibbia. Antico Testamento; Lire 2600.

Saebø, Magne: **Sacharja 9—14**. Untersuchungen von Text und Form. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). 365 S. = WissMonANT XXXIV; Lw. DM 41,80. — [Diss., Oslo]

Petitjean, Albert: Les oracles du **Proto-Zacharie**. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil. — P: Gabalda; Louv: Ed. Impr. Orientaliste 1969. X, 502 p. = Etudes bibliques.

Sorg, Rembert: Ecumenic psalm 87. — Fifield (Wis.): King of Martyrs Priory 1969. XVI, 83 p.

La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento. III: Israel bajo persas y griegos. ‹Esdras-Nehemías, Tobit, Judit, Ester, Macabeos.› Libro de Job. Colaboran: Fr. L. Moriarty [e. a]. — Madr: Ed. Católica 1969. XXX, 743 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXXVII; pes 200.

Ottosson, Magnus: **Gilead**. Tradition and history. Translated by Jean Gray. — Lund: Gleerup 1969. 303 p., 1 map = Coniectanea biblica. Old Testament series III; skr 45,—.

Pritchard, James B. (ed.): The Ancient Near East. Supplementary texts and pictures relating to the Old Testament. Consisting of supplementary materials for *The Ancient Near East in Pictures* and *Ancient Near Eastern Texts*. — Princ: Princeton University Press 1969. VIII, 274 p. (p. 341—710), including fig. 770—882; $ 15,—.

Eisenbeis, Walter: Die Wurzel šlm im Alten Testament. — B: de Gruyter 1969. XVI, 367 S. = ZAW, Beih. CXIII; Lw. DM 80,— [Diss., Chicago]

Wilch, John R.: Time and event. An exegetical study of the use of *'eth* in the Old Testament in comparison to other temporal expressions in clarification of the concept of time. — Leid: Brill 1969. XV, 180 p.; hfl 32,—.

Gaster, Th. H.: **Myth, legend**, and **custom** in the Old Testament. A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's "Folklore in the Old Testament". — NY: Harper & Row 1969. 899 p.; $ 20,—.

Crüsemann, Frank: Studien zur Formgeschichte von **Hymnus** und **Danklied** in Israel. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). IX, 348 S. = WissMonANT XXXII; Lw. DM 57,80 [Diss. Mainz]

González, Angel: Naturaleza, historia y revelación. Estudios del Antiguo Testamento. — Madr: Casa de la Biblia 1969. 407 p. = La Biblia hoy.

Henry, Marie-Louise: **Prophet** und **Tradition**. Versuch einer Problemstellung. — B: de Gruyter 1969. 77 S. = ZAW, Beih. CXVI.

Herrmann, Siegfried: Das **„apodiktische Recht"**. Erwägungen zur Klärung dieses Begriffs. — Mitteilungen des Instituts für Orientforschung XV, 1969, 249—261.

Donner, Herbert: **Adoption** oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte. — Oriens Antiquus VIII, 1969, 87—119.

Osten-Sacken, Peter von der: Die **Apokalyptik** in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit. — Mchn: Kaiser (1969). 62 S. = ThExist CLVII; kart. DM 6,80.

Mazar, B.: The excavations in the old city of **Jerusalem**. Preliminary report of the first season, 1968. The Latin inscription from the excavations in Jerusalem, by M. Avi-Yonah. [Translated from an article in Eretz Israel, Vol. IX: The W. F. Albright Volume.] — Jer: The Israel Exploration Society 1969. 24 p., 8 fig.

Stitskin, Leon D. [Ed.]: Studies in **Torah Judaism**. Published in honor of Dr. Samuel Belkin on the 25th year as president of Yeshiva University. — NY: Yeshiva-University-Ktav 1969. XXII, 587 p.

Goodenough, Erwin R.: **Jewish symbols** in the Greco-Roman period. Vol. XIII: Indices and maps with corrigenda. — Princ: Princeton Univ. Pr. 1969. VIII, 240 p. = Bollingen series XXXVII; $ 4,—.

Büchler, Adolph: Types of Jewish Palestinian piety from 70 B. C. to 70 C. E.: The ancient pious man. — NY: Ktav Publ. House 1969. 264 p.; $ 7,95.

Yadin, Yigael: Tefillin from **Qumran** ‹XQ Phyl 1—4›. [Translated from an article in Eretz Israel, Vol. IX: The W. F. Albright Volume.] — Jer: The Israel Exploration Society 1969. 32 p. [Hebr.], 44 p. [Engl.], 20 pl.

Wilson, Edmund: The Dead Sea Scrolls 1947—1969. — NY: Oxford Univ. Pr. 1969. VIII, 320 p.; $ 6,50.

### 3. Neues Testament

Neotestamentica et semitica. Studies in honour of Matthew **Black**. Ed. by E. Earle Ellis and Max Wilcox. — Edinburgh: Clark (1969). XXI, 297 p.; sh 55/—; p. IX—XV: A bibliography of the published writings of Matthew Black.

Studies in John. Presented to J. N. **Sevenster** on the occasion of his seventieth birthday. — Leid: Brill 1970. VIII, 220 p. = SupplNovTest XXIV; hfl 82,—.

Verborum veritas. Festschrift für Gustav **Stählin** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Otto Böcher und Klaus Haacker. — Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). XII, 383 S.; Lw. DM 38,—; S. 375—383: Bibliographie Gustav Stählin zusammengestellt von Otto Böcher.

Schürmann, Heinz: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. — Düs: Patmos-Verl. (1970). 360 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.

Klijn, A. F. J.: A survey of the researches into the Western text of the Gospels and Acts. Part II: 1949—1969. — Leid: Brill 1969. XII, 86 p. = SupplNovTest XXI; hfl 26,—.

Lehmann, Martin: Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus. Kriterien der Jesusforschung untersucht in Auseinandersetzung mit Emanuel Hirschs Frühgeschichte des Evangeliums. — B: de Gruyter 1970. XII, 218 S. = ZNW, Beih. XXXVIII; Lw. DM 42,— [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin]

Bammel, Ernst: Das Ende von Q. — Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wupp (1970), 39—50; S. 51—82: Hahn, Ferdinand: Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl; S. 83—88: Kilpatrick, George Dunbar: The gentiles and the Strata of Luke; S. 89—102: Kümmel, Werner Georg: «Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes» — Lukas 16, 16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften; S. 103—109: Reicke, B.: Der barmherzige Samariter.

Klauck, Hans-Josef: Das Gleichnis vom Mord im Weinberg ‹**Mk 12**, 1—12; Mt 21, 33—46; Lk 20, 9—19›. — Bibel und Leben XI, 1970, 118—145.

Kaestli, Jean Daniel: L'eschatologie dans l'œuvre de **Luc**. Ses caractéristiques et sa place dans le développement du christianisme

primitif. — Gen: Labor et fides (1969). 118 p. = Nouvelle série théologique XXII; sfr 15,60.

Dinechin, Olivier de, SJ: Καθώς: La similitude dans l'évangile selon saint **Jean**. — RechScRel LVIII, 1970, 195—236.

Schilson, Arno: „Die Wahrheit wird euch frei machen!" ‹Jo 8, 32›. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Freiheit. — ThGl LIX, 1969, 29—56.

Richter, Georg: Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu ‹Joh 19, 34 b›. — MüThZ XXI, 1970, 1—21.

Rissi, Mathias: Studien zum **zweiten Korintherbrief**. Der alte Bund, der Prediger, der Tod. — Zü: Zwingli-Verl. (1969). 107 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LVI; sfr 14,—.

Betz, Hans Dieter: Eine Christus-Aretalogie bei Paulus ‹2 Kor 12, 7—10›. — ZThK LXVI, 1969, 288—305.

Bombín, Luis M., CMF: El título «Primogénito de toda la creación» en el himno de **Col 1**, 15—20. — Claretianum X, 1970, 5—77.

Renner, Frumentius, OSB: „An die **Hebräer**" — ein pseudepigraphischer Brief. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1970. 165 S. = Münsterschwarzacher Studien XIV; kart. DM 23,60.

Hofius, Otfried: Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief. — Tü: Mohr 1970. IX, 281 S. = WissUntNT XI; Lw. DM 36,— [Diss., Göttingen]

Morris, Leon: The **revelation** of **St. John**: an introduction and commentary. — Lo: Tyndale Pr. 1969. 263 p. = Tyndale New Testament commentaries; sh 17,—.

Arai, Sasagu: Zur Christologie des Apokryphons des Johannes. — NTSt XV, 3, 1969, 302—318.

Erbetta, Mario: Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. III: Lettere e apocalissi. Versione e comento. — (To:) Marietti 1969. VIII, 559 p.

Gaboury, Antonio: La structure des évangiles synoptiques. La structure-type à l'origine des synoptiques. — Leid: Brill 1970. X, 226 p., 19 tabl. = SupplNovTest XXII; hfl 52,—.

Gaston, Lloyd: No stone on another. Studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic gospels. — Leid: Brill 1970. XIII, 537 p. = SupplNovTest XXIII; hfl 82,—.

Carder, Muriel M.: Evidence for a Caesarean text in the Catholic epistles? — NTSt XVI, 3, 1970, 252—270.

Gnilka, Joachim: **Jesus Christus** nach frühen Zeugnissen des Glaubens. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 179 S. = Biblische Handbibliothek VIII; Lw. DM 24,50.

Cullmann, Oscar: Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik. — Tü: Mohr 1970. 82 S.; kart. DM 5,80.

Greganti, Germano: La **vocazione individuale** nel Nuovo Testamento. L'uomo di fronte a Dio. — R: Pont. Univ. Lateranense 1969. 456 p. = Corona Lateranensis XIII; Lire 2400.

Michl, Johann: Die **Jungfrauengeburt** im Neuen Testament. — Jungfrauengeburt gestern und heute... = Mariologische Studien IV, Essen (1969), 145—184.

Schweizer, Eduard: Neues Testament und heutige Verkündigung. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1969). 109 S. = Biblische Studien LVI; kart. DM 7,80.

## V. Kirchengeschichte

### 1. Allgemeines

Bibliographie zur **Konzilien**geschichte. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 229—240. 473—478.

Chiocchetta, Pietro: Teologia e storiografia della Chiesa. — R: Studium 1970. 212 p.; Lire 1800.

Schindler, Alfred: Kirchengeschichte — wozu? — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 140—155.

Stammler, Gerhard: Ein geschichtliches Ereignis — was ist das? Überlegungen zu einigen Grundbegriffen der Geschichtsphilosophie und -theologie. — KerDogm XV, 1969, 136—181. 183—192.

Jonas, Hans: Wandel und Bestand. Vom Grunde der **Verstehbarkeit** des Geschichtlichen. — Ffm: Klostermann (1970). 30 S. = Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswiss. Reihe XLVI; kart. DM 3,80.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Speyer, Wolfgang: Bücherfunde in der **Glaubenswerbung** der Antike. Mit e. Ausblick auf Mittelalter u. Neuzeit. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1970). 157 S. = Hypomnemata XXIV; kart. DM 26,—.

Fiey, J. M.: Diocèses **syriens** orientaux du Golfe Persique. — Mémorial Gabriel Khouri-Sarkis ‹1898—1968›, Louvain 1969, 177—219.

Gaiffier, Baudouin de: Hispana et Lusitana. IV. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 469—498.

Gnägi, Albert: **Katholische Kirche** und **Demokratie**. Ein dogmengeschichtl. Überblick über das grundsätzl. Verhältnis der kath. Kirche zur demokratischen Staatsform. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1970). 242 S.; kart. DM 19,80. — [Diss., Zürich]

Onasch, Konrad: **Grossnowgorod** und das Reich der heiligen Sophia. Kirchen- und Kulturgeschichte einer alten russischen Stadt und ihres Hinterlandes. — Lpz: Koehler und Amelang VOB (1969). 201 S. mit Abb. u. Ktn.; Pp. DM-Ost 16,—.

Zeller, Winfried: Frömmigkeit in **Hessen**. Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte. Hrsg. von Bernd Jaspert. — Marb: Elwert 1970. XIII, 215 S.; kart. DM 12,—.

### 3 Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Treu, Kurt: Patristische Fragen. — Svensk exegetisk årsbok XXXIV, 1969, 170—200.

Bori, Pier Cesare: **L'unité de l'Église** durant les trois premiers siècles. — RHistEccl LXV, 1970, 56—68.

Benko, Stephen: The edict of **Claudius** of a. d. **49** and the instigator Chrestus. — ThZBas XXV, 1969, 406—418.

Barnard, L. W.: Church and sacraments in the works of **Athenagoras**. — RevBén LXXX, 1970, 138—152.

Nielsen, Charles M.: The epistle to **Diognetus**: Its date and relationship to Marcion. — Anglican theological review LII, 1970, 77—91.

Daniel: Der Septuaginta-Text des Buches Daniel [Prophetia, Ausz., griech.] Kapitel 1—2. Nach dem Kölner Teil des Papyrus 967. Hrsg. von Winfried Hamm. — Bonn: Habelt 1969. 281 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen X; Lw. DM 85,— [Diss., Köln]

Schäfer, K. Th.: **Marius Victorinus** und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen. — RevBén LXXX, 1970, 7—16.

Savramis, Demosthenes: **Basilius** der Große als Vermittler zwischen Himmel und Erde. — Kyrios N. F. X, 1970, 65—75.

Powell, Douglas: The textual integrity of St. **Patrick's** confession. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 387—409.

Schatkin, Margaret A.: The influence of **Origen** upon St. **Jerome**'s commentary on Galatians. — VigChr XXIV, 1970, 49—58.

Antin, Paul: **Jérôme** antique et chrétien. — RevÉtAug XVI, 1970, 35—46.

Gómez Pérez, Rafael: Libertad y autoridad: Reflexiones en torno a un texto de s. Agustín. — Scripta theologica I, 1969, 149—163.

Testard, Maurice: La raison et la grâce chez saint Augustin. — Revue des Études Latines 1969, 67—83.

Schmidt-Dengler, Wendelin: Der rhetorische Aufbau des achten Buches der **Konfessionen** des heiligen Augustin. — RevEtAug XV, 1969, 195—208.

Verheijen, L. M. J., OSA: Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin. — Aug XX, 1970, 35—53.

Jansma, T.: **Narsai**'s homilies on creation. Remarks on a recent edition. — Muséon LXXXIII, 1970, 209—235; p. 237—239: Gignoux, Ph.: Réflexions sur l'article de M. Jansma.

Vega, Angel Custodio: De patrología española. En torno a la herencia de **Juan** de **Biclaro**. — Boletín de la real Academia española CLXIV, 1969, 13—74.

Cosmas Indicopleustes: Topographie chrétienne (Topographia christiana, griech.-franz.). Tome I: ‹Livres I—IV›. T. II: ‹Livre V›. Introduction, texte critique, illustr., traduction et notes par Wanda Wolska-Conus. Préface de Paul Lemerle. — P: Ed. du Cerf 1968—1970. 569 p.; 373 p. = Sources chrétiennes CXLI; CLIX; F 74,—, F 68,—.

Flaskamp, Franz: Die frühe **Friesen-** und **Sachsenmission** aus northumbrischer Sicht. Das Zeugnis des **Baeda**. — Archiv für Kulturgeschichte LI, 1969, 183—209.

Devos, Paul: Fragments coptes de l'"**Historia monachorum**" ‹Vie de S. Jean de Lycopolis›. BHO 515. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 417—440; ~ p. 441: S. Jean de Lyco et la tentatrice.

Halkin, François: **Actes** inédits de **S. Marc**. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 343—371.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Milián Boix, Manuel: El fondo «instrumenta miscellanea» del Archivo Vaticano. Documentos referentes a España ‹855—1782›. — R: Iglesia Nacional Española 1969. 535 p. = Publicaciones del Instituto Español de historia eclesiastica. Subsidia X; pes 200.

Obersteiner, Jakob: Die Bischöfe von **Gurk 1072—1822**. Mit 30 Abb. auf Kunstdr.taf. — Klagenfurt: Verl. des Geschichtsvereins f. Kärnten 1969. 544 S., XVI S. Abb. = Aus Forschung und Kunst V; ÖSch 285,—.

Plötzl, Walter: Geschichte des Klosters **Irsee**. Von d. Gründung bis zum Beginn d. Neuzeit 1182—1501. — Augsb: Winfried-Werk in Komm. 1969. 264 S. mit Abb. = StudMittBenO Erg.Bd XIX; kart. DM 33,— [Diss., München]

Blaubeuren, 700 Jahre Stadt. Festschrift, hrsg. aus Anlaß d. Jubiläums d. Stadterhebung. (Gesamtbearb.: Erwin Pfirrmann.) — (Blaubeuren: Stadt[verwaltung] 1967.) 112 S. mit Abb. u. 1 Kt.; kart. mit Lw.-Rücken DM 3,—.

Kessler, Albert: Von Karl dem Großen bis Napoleon Bonaparte. Grundzüge e. Geschichte d. **Düren**er Landes 748—1814. — (Düren: Kreis[verwaltung]) 1968. 180 S. mit Abb. = Beiträge zur Geschichte des Dürener Landes XI.

Parkes, Henry Bamford: The divine order. Western culture in the Middle Ages and the Renaissance. — NY: Knopf 1969. VIII, 480, XV p., 16 ill.; $ 12,50.

### 5. Mittelalter

Engelhardt, Rudolf: Rupertus von Bingen. **Bingen** u. d. Binger Land in rupertin. Zeit. Versuch e. histor. Schau über 200 Jahre von 700—900. Volkstüml. dargestellt nach d. Rupertus-Vita d. Hl. Hildegard. (Hrsg. in Gemeinschaft mit d. Vereinigung d. Heimatfreunde am Mittelrhein e. V., Sitz Bingen, u. mit d. Arbeitskreis d. Heimatfreunde in d. Volkshochsch. Bingen) [Mit] 72 Abb., Zeichn. u. Taf. 2 Bde in 1 Buch. — (Bingen a. Rh.: Engelhardt 1968.) 361 S. mit Ktn; Lw. DM 18,—.

Blank, Rudolf: Weltdarstellung und Weltbild in **Würzburg** und **Bamberg** vom **8.** bis zum Ende des **12.** Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Bildungsgeschichte des Mittelalters. — Bamberg: Histor. Verein f. d. Pflege der Geschichte des Ehem. Fürstbistums Bamberg 1968. 176 S., 12 Bl. mit 13 Abb. = [Bericht des] Historische[n] Verein[s] für die Pflege der Geschichte des Ehem. Fürstbistums Bamberg. Beih. V; kart. DM 18,80 [Diss., Würzburg]

Konstantin-Kyrilleus Thessalonike. Hrsg. von Antonín Salajka. — Wü: Augustinus-Verl. 1969. XXIV, 225 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXII; kart. DM 49,50.

Oldoni, Massimo: Interpretazione del «Chronicon **Salernitanum**». — Studi medievali X/2, 1969 = A Giuseppe Ermini II, Spoleto 1970, 3—154.

Györffy, György: Zu den Anfängen der **ungarischen** Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 79—113.

Reindel, Kurt: **Bayern** im Mittelalter (mit 22 Abb. auf 16 Taf. u. 1 Kt). — Mchn: Beck (1970). 160 S., 8 Bl. Abb.; kart. DM 16,80.

Derksen, Johannes: Über Weniges getreu. Das schlichte Wirken Bischof **Eids** in d. Wirren seiner Zeit. 955—992—1015. (Ill.: Alexander Alfs.) — Lpz: Sankt-Benno-Verl. [1969]. 794 S., 1 Kt.

Volpini, Raffaello: Additiones Kehrianae (II). — RStChIt XXIII, 1969, 313—360.

Lenglet, M.-O.: Un problème d'histoire monastique: La fondation de l'**abbaye de Mazan**. — Cît XXI, 1970, 5—22.

Engels, Odilo: Papsttum, reconquista und **spanisches Landeskonzil** im Hochmittelalter. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 37—49. 241—287.

Paix de Dieu et guerre sainte en **Languedoc** au **XIII**e siècle. — Toulouse: Privat 1969. 366 p., 7 pl., 2 cartes = Cahiers de Fanjeaux IV.

Matanic, Atanasio, OFM: La pericope di Lc. 10, 38—42, spiegata da **Ugo di St.-Cher**, primo esegeta degli Ordini Mendicanti († 1263). — Div XIII, 1969, 715—724.

Die Erzdiözese Köln um **1300**. H. II: Die Kirchen des Archidiakonates **Xanten**. Bearb. v. Friedr. Wilh. Oediger. — Bonn: Hanstein 1969. 370 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XII.

Todisco, Orlando, OFMConv: **Duns Scoto** e **Ockham** difensori di diverse prospettive scientifiche. — MiscFranc LXIX, 1969, 337—357.

Epiney-Burgard, Georgette: Gérard **Grote** ‹1340—1384› et les débuts de la dévotion moderne. — Wiesbaden: Steiner 1970. XVI, 335 p. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung abendländische Religionsgeschichte LIV; Lw. DM 52,-.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: Conventus franciscani et **medii aevi urbes**. De triplici opere Helvetiam franciscanam illustrante. — CollFranc XL, 1970, 153—168.

Morf, Hans: **Obrigkeit und Kirche** in Zürich bis zum Beginn der Reformation. — Zwingl XIII, 1970, 164—205.

Tamburini, Filippo: Il primo registro di suppliche dell'Archivio della **Sacra Penitenzieria apostolica** ‹1410—1411›. — RStChIt XXIII, 1969, 384—427.

Gäbler, Ulrich: Die **Kinderwallfahrten** aus Deutschland und der Schweiz **zum Mont-Saint-Michel** 1456—1459. — ZSchweizKG LXIII, 1969, 221—331.

Bolzoni, Lucia: Girolamo **Savonarola**: nascita e annuncio di una vocazione profetica. — RStChIt XXIII, 1969, 428—440.

### 6. Gesamte Neuzeit

Boisset, Jean: Les chrétiens séparés de Rome. De Luther à nos jours. — P: Pr. Univ. de France 1970. 211 p. = Coll. SUP. "L'historien" III; F 12,—.

Weseler Konvent. **1568—1968**. Eine Jubiläumsschrift. — Düs: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1968. VII, 212 S. mit Abb. = Schriftenreihe des Vereins f. Rheinische Kirchengeschichte XXIX; Pp. DM 15,60.

Oswald, Marin: Chronik der **Leonhardifahrt** in **Grafing**. 1708—1966. — (Grafing b. Mchn: Arbeitsgemeinschaft f. Heimatkunde; Arbeitsgemeinschaft f. d. Leonhardifahrt) 1967. 48 S. mit Abb. = Grafinger heimatkundliche Schriften IV.

O'Farrell, Patrick: Documents in **Australian** Catholic history. Selected and edited. With the assistance of Deirdre O'Farrell. Vol. I: 1788—1884. Vol. II: 1884—1968. — Lo: Geoffrey Chapman 1969. VIII, 453 p.; VIII, 492 p.; each sh 63/—.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bäumer, Remigius: Die Zahl der **Allgemeinen Konzilien** in der Sicht von Theologen des **15.** und **16.** Jahrhunderts. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 288—313.

Heuschen, Diethelm: Reformation, Schmalkaldischer Bund und Österreich in ihrer Bedeutung für die Finanzen der Stadt **Konstanz**. **1499—1648**. — Tü: Osiander ‹in Komm.›; Bas: Basileia-Verl. ‹in Komm.› 1969. 271 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXVI; Lw. DM 25,40. [Diss., Freiburg/Br]

Burmeister, Karl Heinz: Sebastian **Münster**. Versuch eines biograph. Gesamtbildes. 2. Aufl. — Bas, Stu: Helbing u. Lichtenhahn 1969. XIX, 211 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft XCI; kart. DM 22,— [Diss., Mainz]

Bücking, Jürgen: Die **Basler Weihbischöfe** des **16.** Jahrhunderts. — ZSchweizKG LXIII, 1969, 67—91.

Kohls, Ernst-Wilhelm: **Petrarca** und **Erasmus**. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag..., Witten 1969, 225—234; S. 255—271: Goeters, J. F. Gerhard: **Zwinglis** Werdegang als Erasmianer.

Massaut, Jean-Pierre: Josse **Clichtove**: l'humanisme et la réforme du clergé ‹1472—1520›. T. I—II. — P: Les Belles Lettres 1969. 452 p., 452 p. = Publications de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège CLXXXIII; F 72,—.

Alvarez Gómez, Jesús, CMF: Erasmo de Rotterdam y los orígenes de la reforma protestante. — Claretianum X, 1970, 235—297.

Blaschke, Karlheinz: **Sachsen** im Zeitalter der Reformation. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1970). 136 S. mit 1 Kt. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXV; DM 27,—.

Schnell, Uwe: Die homiletische Theorie Philipp **Melanchthons**. — B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1969. 180 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XX; kart. DM 25,—.

Borth, Wilhelm: Die **Luthersache**. (Causa Lutheri.) 1517—1524. Die Anfänge d. Reformation als Frage von Politik u. Recht. — Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1970. 182 S. = Historische Studien CDXIV; kart. DM 26,—. [Diss., Tübingen]

Iserloh, Erwin: Gratia und donum. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus" ‹1521›. — Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neuk 1969, 141—156; [s. a.:] CathMstr XXIV, 1970, 67—83.

Jedin, Hubert: Mutamenti della interpretazione cattolica della figura di Lutero e loro limiti ‹con appendice di Achille Olivieri›. — RStChIt XXIII, 1969, 361—383.

Hausammann, Susi: Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich **Bullingers** Römerbriefvorlesung von **1525**. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1970). 338 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXVII; kart. DM 36,—. [Diss., Bonn]

Zwingli, [Ulrich]: Zwinglis liturgische Formulare. Eingel., übertr. und kommentiert von Fritz Schmidt-Clausing. — Ffm: Lembeck 1970. 92 S.; DM 4,80.

Bonorand, Conradin: Joachim **Vadians** Beziehung zu Ungarn. — Zwingl XIII, 1969, 97—131.

Grane, Leif: Die **Confessio Augustana** (Confessio Augustana, dt.) Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970. 185 S. = Göttinger theologische Lehrbücher; kart. DM 19,80.

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

Brenz, Johannes: Werke. Eine Studienausg. Im Auftr. d. Vereins f. Württ. Kirchengeschichte u. in Verbindung mit Ernst Bizer hrsg. von Martin Brecht u. Gerhard Schäfer. Frühschriften. T. I. Hrsg. von Martin Brecht [u. a.] — Tü: Mohr 1970. LV, 303 S.; Lw. DM 60,—.

### 8. Neuere Zeit

Weyns, N. J., OPraem: La réforme des **Prémontrés** aux **XVI**e et **XVII**e siècles, particulièrement dans la circarie de **Brabant**. — AnalPraem XLVI, 1970, 5—51.

Jack, Sybil: The last days of the smaller monasteries in **England**. — JEcclH XXI, 1970, 97—124.

Tribout de Morembert, Henri: La confession de foi de **Montbéliard** ‹1586›. Les controverses des réformés autour de l'eucharistie. — RHistEccl LXV, 1970, 5—29.

Cross, Claire: The royal supremacy in the **Elizabethan** church. — Lo: Allen & Unwin 1969. 239 p. = Historical problems, studies and documents VIII; sh 40/—.

Urkundenbuch zur rheinischen Kirchengeschichte. Bd II: Generalsynodalbuch. Die Akten der Generalsynoden von **Jülich, Kleve, Berg** und **Mark**. 1610—1793. T. 1: Die Akten der Generalsynoden von 1610 bis 1755. Abt. 2: **1701—1755**. In Gem. mit Waldemar Hamburg bearb. von Albert Rosenkranz. — Düs: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1970. VIII, 350 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXXIV; Lw. DM 18,60.

Cygan, Jerzy, OFMCap: Zum Übertritt des Kalviner Pastors **Bartholomäus Nigrin** zur katholischen Kirche ‹1636—1693›. Ein Beitrag zur Geschichte des Ökumenismus in **Polen**. — CollFranc XXXIX, 1969, 282—303; XL, 1970, 97—152.

Palazzini, Pietro: Una lettera inedita di S. **Veronica Giuliani** sulla comunione frequente. — Div XIII, 1969, 709—713.

Schaik, A.H.M. van: Johan Cristiaan **van Erkel** in de Hollandse statenvergadering: 16 augustus 1702. — ArchGKKNederl XII, 1970, 121—126.

Patzelt, Herbert: Der **Pietismus** im **Teschener** Schlesien 1709—1730. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 263 S. = Kirche im Osten VIII; kart. DM 28,— [Diss., Hamburg]

Argyriou, Astérios: Anastasios **Gordios** et la polémique anti-islamique post-byzantine. — RScRel XLIII, 1969, 58—87.

Strässle, Urs: Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg **Hamanns**. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Werke zwischen 1756 und 1772. — Bern: Lang 1970. 166 S. = Europäische Hochschulschriften. I: Deutsche Literatur und Germanistik XVII; sfr 25,—.

Die Säkularisation 1803. Vorbereitung, Diskussion, Durchführung. Eingel. u. zusammengestellt von Rudolfine Freiin von Oer. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1970). 90 S. = Historische Texte. Neuzeit IX; kart. DM 6,80.

Dawley, Powel Mills: The story of the general theological seminary. A sesquicentennial history, **1817—1967**. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1969. VII, 390 p.; sh 65/—.

Wostri, W.: Die **Schweizer Zisterzienserkongregation**. Ihre Entstehung und Geschichte. — Analecta Cisterciensia XXIV, 1968, 161—301.

Halgouët, J. du: Pierres d'attente pour une **histoire de l'Ordre** dans la première moitié du **XIX**e siècle. — Cît XVII, 1966, 89—118; XVIII, 1967, 51—74. 240—262; XIX, 1968, 74—93; XX, 1969, 38—68; XXI, 1970, 23—61.

Schrader, Franz: Untersuchungen zu Verfassung und Seelsorge der katholischen Klöster im ehemaligen Herzogtum **Magdeburg**. — SavZ, kan. LIV, 1968, 136—199.

Lorenz, Reinhold: **Deutschböhmischer** Katholizismus als Element der österreichischen Geschichte **‹1848—1900›**. — Kirche, Recht und Land. Festschrift Adolf Kindermann..., Königstein/Mchn 1969, 166—180.

Coccia, Antonio, OFMConv: Per una migliore conoscenza del pensiero **Rosminiano**. — MiscFranc LXIX, 1969, 358—368.

Newman, John Henry: The letters and diaries. Vol. XIX: Consulting the laity. January 1859 to June 1861. Vol. XX: Standing firm amid trials July 1861 to December 1863. Ed. at the Burmingham Oratory with notes and an introduction by Charles Stephen Dessain. — (Lo:) Nelson (1969—1970). XVII, 594 p.; XV, 609 p.; sh 126,—; 135,—.

McElrath, Damian: Une lettre de Lord **Acton** sur la fin du pouvoir temporel du pape. — RHistEccl LXV, 1970, 86—113.

Schiefen, R.J.: Some aspects of the controversy between **Cardinal Wiseman** and the Westminster Chapter. — JEcclH XXI, 1970, 125—148.

Bernards, Matthäus: Zur Teilnahme deutscher Theologen an der Vorbereitung des **Vaticanum** I. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 314—335; p. 336—347: Gadille, Jacques: La phase décisive de

Vatican I: mars—avril 1870; p. 348—373: Hennesey, James: "Nunc venio de America". The American church and Vatican I.

Pásztor, Lajos: Il card. **Mertel** e il Concilio Vaticano I. — RStChIt XXIII, 1969, 441—466.

Ganzer, Klaus: Bischof Matthias **Eberhard** von Trier und das 1. Vatikanische Konzil. — TrThZ LXXIX, 1970, 208—229.

Hennesey, James, SJ: National traditions and the First Vatican Council. — Archivum historiae pontificiae VII, 1969, 491—512.

Rössler, Roman: Kirche und Revolution in Rußland. Patriarch **Tichon** und der Sowjetstaat. — Köln, Wien: Böhlau 1969. X, 263 S. = Beiträge zur Geschichte Osteuropas VII; Lw. DM 34,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

### 9. Neueste Zeit

Motschmann, Claus: Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Zusammenarbeit. — Lübeck, Hbg: Matthiesen 1969. 147 S. = Historische Studien CDXIII; brosch. DM 22,— [Diss., FU Berlin]

Kline, George L.: Religious and anti-religious thought in **Russia**. — Lo: Univ. of Chicago Pr. 1969. 179 p. = Weil Institute lectures; sh 67/6.

Lorenz, Franz: Ein Presse-Fall in der Kath. Kirche im Jahre **1931**. Erkenntnisse aus der Affäre **Kordač — Ciriaci**. — Kirche, Recht und Land. Festschrift Adolf Kindermann..., Königstein u. Mchn 1969, 194—210.

Weinzierl, Erika: Die **Salzburger Hochschulwochen 1931—1937** und die Bestrebungen für Errichtung einer Katholischen Universität in Salzburg. — Heuresis. Festschrift für Andreas Rohracher..., Sa (1969), 338—362.

Inglessis, Emilios: **Maximos IV**: L'Orient conteste l'Occident. Postface de J. Nasrallah. — P: Ed. du Cerf 1969. 264 p. = Chrétiens de tous les temps XXXII; F 16,50.

Stupperich, Robert: Otto **Dibelius**. Sein und Wollen. Eine Gedenkschrift zu seinem 90. Geburtstag mit e. Geleitwort v. Kurt Scharf u. einer Bibliographie (S. 45—71) hrsg. v. Robert Stupperich. — B: Christl. Zeitschriftenverl. (1970). 78 S.; kart. DM 3,80.

Robbins, Keith: Martin **Niemöller**, the **German Church struggle**, and English opinion. — JEcclH XXI, 1970, 149—170.

Heim, Walter: Die «Erneuerte Kirche» Papst **Clemens XV** in der Schweiz. — Schweizerisches Archiv für Volkskunde LXVI, 1970, 41—96.

## VI. Christliche Philosophie

Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von **Hildebrand** zum 80. Geburtstag hrsg. von Balduin Schwarz. — Rgb: Habbel (1970). 338 S.; Lw. DM 45,—.

Dempf, Alois: Philosophiegeschichtliche Bemerkungen zum Religionsedikt **Justinians**. — Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1969. 15 S. = Bayer. Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philos.-histor. Klasse. Jg 1969, 1.

O'Connell, Robert J., SJ: St. **Augustine's** confessions: The odyssey of soul. — Cambr., Mass.: Harvard Univ. Pr. 1969. 200 p.; $ 6,50.

Hathaway, Ronald F.: Hierarchy and the definition of order in the *Letters* of **Pseudo-Dionysius**. A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings. — The Hague: Nijhoff 1969. XXV, 180 p.

Oeser, Erhard: Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei **Thomas** von **Aquin**, **Hegel** und **Schelling** als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre. — Wien, Mchn: Oldenbourg 1969. 508 S. = Überlieferung und Aufgabe VIII.

Chavannes, Henry: L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Barth. — P: Éd. du Cerf (1969). 332 p. = Cogitatio fidei XLII; F 30,—.

Gumppenberg, Rudolf: Immanenz und Transzendenz. Versuch einer Interpretation von Thomas von Aquin. — FrbZPhTh XVI, 1969, 222—247.

Rijk, L.M. de: On the genuine text of **Peter** of **Spain**'s *Summule logicales*. — Vivarium VI, 1968, 1—34. 69—101; VII, 1969, 8—61. 120—162; VIII, 1970, 10—55.

Boethius Dacus: Opera. Pars I: Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem. Nunc primum ediderunt Ioannes Pinborg & Henricus Roos adiuvante Severino Skovgaard Jensen. — Hauniae: Gad 1969. XXXIX, 409 p. = Corpus philosophorum Danicorum medii aevi IV; scr 75,—.

Ruello, Francis: L'analogie de l'être selon **Jacques** de **Viterbe**, Quodlibet 1, quaestio 1. — Aug XX, 1970, 145—180.

Traina, Mariano, OFMCap: Aspetti fondamentali della teodicea di **Scoto**. — Laurentianum X, 1969, 307—328.

Synan, Edward A.: Four questions by Adam **Burley** on the "Liber sex principiorum". — MedStud XXXII, 1970, 60—90.

Sommer, Wolfgang: **Cusanus** und **Schleiermacher**. — NZSystThRelph XII, 1970, 85—102.

Birkner, H.J.: Philosophie et théologie chez Schleiermacher. — Archives de philosophie XXXII, 1969, 179—205.

Schütte, Hans-Walter: Religion und Christentum in der Theologie Rudolf **Ottos**. — B: de Gruyter 1969. 160 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XV; Lw. DM 28,—.

Osborne, Kenan B.: New being. A study on the relationship between conditioned and unconditioned being according to Paul **Tillich**. — The Hague: Nijhoff 1969. XI, 228 p.; hfl 27,90.

Corvez, Maurice, OP: La «théologie philosophique» de Paul Tillich. — RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 73—95.

Lewis, Hywel David: The elusive self and religion. — Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philosophie, Wien 2.—9. Sept. 1968. V: Philosophische Anthropologie, Rechtsphilosophie, Sozialphil., Polit. Phil., Religionsphil., philosophie-geschichtl. Phil., Wien 1970, 325—334; p. 335—336: Carnes, John R.: Meaning and myth ‹Summary›; p. 336—341: Hick, John: A new form of theistic argument; p. 342—350: Keilbach, Wilhelm: Religion und Religionen als philosophische Frage; p. 350—351: Levert, Paule: Du problème de l'existence de Dieu ‹Résumé›; p. 352—359: Vereno, Matthias: Der ontologische und der gnoseologische Aspekt religiöser Symbole; p. 359—360: Ames, Van Meter: Beyond theology ‹Summary›.

Di Vona, Piero: Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dell'essenza. — Firenze: La Nuova Italia ed. (1969). XII, 317 p. = Publicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano XLVIII; Lire 3000.

Messner, Reinhold Oswald, OFM: Zur Schlüsselfrage der **Theodizee**-problematik. Könnten wir, mit entsprechender Macht und Kenntnis ausgestattet, das Weltgeschehen sittlich verantworten? — WissWeish XXX, 1967, 118—129. 213—225; XXXI, 1968, 100—114; XXXII, 1969, 130—144; XXXIII, 1970, 26—41.

Cottier, G[eorges] M.-M.: Horizons de l'**athéisme**. — P: Ed. du Cerf 1969. 184 p. = Cogitatio fidei XL; F 19,60.

## VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

### 1. Apologie und Dogmatik

Stammler, Gerhard: Erkenntnis und Evangelium. Grundzüge der Erkenntnistheorie als Lehre vom Sachgehalt. Mit einem Geleitwort von Wilfried Joest. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 435 S.

Heimbeck, Raeburne S.: Theology and meaning. A critique of metatheological scepticism. — Lo: Allen & Unwin 1969. 276 p.; sh 50/.

Hamel, Eduardus, SJ: Lumen rationis et lux evangelii. — PerMorCanLit LIX, 1970, 215—249.

Biser, Eugen: Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 602 S.; Lw. DM 48,—.

Dumont, C., SJ: De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie, herméneutique. — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 561—591.

Colin, Pierre: Le caractère sacré de la personne de Jésus-Christ. Approche philosophique. — RechScRel LVII, 1969, 518—542.

Crespy, G.: Essais sur la situation actuelle de la **foi**. — P: Ed. du Cerf 1970. 158 p. = Cogitatio fidei XLVIII; F 15,50.

Theurer, Wolfdieter, CSSR: Das Programm **Gott**. — Bergen-Enkheim: Kaffke 1970. 243 S. = Theologische Brennpunkte XVIII/XIX.

Bent, Charles N., SJ: Interpreting the doctrine of God. — Glen Rock / N.J. [e.a.:] Paulist Pr. (1969). VI, 344 p.; $ 5,95.

Fritzsche, Hans-Georg: Die Perspektive des Menschen. Naturphilosophische Aspekte zur theologischen **Anthropologie**. — Hbg-Bergstedt: Reich 1969. 83 S. = Theologische Forschung XLVIII.

Grijs, F.J. de: De **erfzonde**. — Bijdr XXXI, 1970, 114—135; p. 135—136: Summary: Original sin.

Vanneste, Alfred: Het dogma van de erfzonde. Zinloze mythe of openbaring van een grondstructuur van het menselijk bestaan? — Tielt, Utrecht: Lannoo 1969. 192 blz. = Woord en beleving II, 9; FB 175.

Wiederkehr, Dietrich (, OFMCap): Entwurf einer systematischen **Christologie**. — Mysterium salutis. III/1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 477—648.

Llamas Martínez, Enrique, OCD: Formas nuevas de cristología. — RevEspTeol XXIX, 1969, 475—500.

Lafont, Ghislain, OSB: Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? I: Problématique. — P: Ed. du Cerf 1969. 328 p. = Cogitatio fidei XLIV; F 30,—.

Stöhr, Johannes: Das Miteinander von Freiheit, Unsündlichkeit und Gehorsam in der Erlösungstat Christi. — Doctor communis XXII, 1969, 57—81. 224—241.

Simonis, Walter: Zur Theologie von **Inkarnation** und **Rechtfertigung**. — MüThZ XXI, 1970, 22—42.

Pousset, Edouard, SJ: La **résurrection**. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 1009—1044.

Oakley, Francis: Council over Pope? Towards a provisional ecclesiology. — NY: Herder and Herder 1969. 190 p.; $ 5,95.

Küng, Hans: **Unfehlbar?** Eine Anfrage. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1970). 203 S.; kart. DM 13,80.

Vajta, Vilmos: Evangelium und Sakrament. Entwurf einer Problemstellung. — Oecumenica [V,] 1970, 9—39.

### 2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Dulles, Avery: Was ist Offenbarung (Revelation theology, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 213 S.; kart. DM 17,80.

Smulders, Piet (, SJ): Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie. — Mysterium salutis. III/1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 389—476.

Bérubé, Camille, OFMCap: De la théologie à l'Écriture chez saint **Bonaventure**. — CollFranc XL, 1970, 5—70.

Velasco, Rufino, CMF: La Iglesia en la tercera parte de la suma de Sto. **Tomás**. — Claretianum X, 1970, 109—138.

Heynck, Valens, OFM: Zur Lehre von der Beichtjurisdiktion in der Hochscholastik. — FranzStud LII, 1970, 70—88.

Milner, Benjamin Charles, Jr.: **Calvin's** doctrine of the Church. — Leid: Brill 1970. XII, 210 p. = Studies in the history of christian thought V; hfl 48,—.

Kuss, Otto: Über die Klarheit der Schrift. Historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des **Erasmus** und des **Luther** über den freien oder versklavten Willen. — ThGl LXX, 1970, 273—321.

Kandler, Karl-Hermann: **Luther, Arnoldshain** und das **Abendmahl**. Die Herausforderung der luther. Abendmahlslehre durch die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. — B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 90 S. = Aufsätze u. Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft XLVI.

Gruber, Siegfried: Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des **Dogmas** von **1843** in Deutschland. — Essen: Ludgerus-Verl. Wingen (1970). IX, 156 S. = Beiträge zur

neueren Geschichte der katholischen Theologie XII; kart. DM 26,— [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Rahner, Karl, SJ: Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anläßlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870. — StdZ, Bd CLXXXVI = Jg XCV, 1970, 18—31.

Thils, Gustave: Précisions sur l'infaillibilité papale. A l'occasion d'un centenaire. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 183—190.

Sheets, John R., SJ: **Teilhard** de **Chardin** and the development of dogma. — ThStudies XXX, 1969, 445—462.

Wachinger, Lorenz: Der Glaubensbegriff Martin **Bubers**. — Mchn: Hueber (1970). 298 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie IV.

Bintz, Helmut: Das Skandalon als Grundlagenproblem der Dogmatik. Eine Auseinandersetzung mit Karl **Barth**. — B: de Gruyter 1969. VIII, 163 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XVII; Lw. DM 32,— [Diss., Marburg]

Dekker, Aat: Homines bonae voluntatis. Das Phänomen der profanen Humanität in Karl Barths kirchlicher Dogmatik. Ein analytischer Kommentar zu einem Satzteil... — Zü: EVZ-Verl. (1970). 177 S.

Hausmann, William John: Karl Barth's doctrine of election. — NY: Philosophical Library (1969). VIII, 103 p.; $ 4,95.

Wess, Paul: Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl **Rahner**. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1970). 198 S.

Volta, Giovanni: La rivelazione di Dio e la Sacra Tradizione secondo la Costituzione dogmatica «Dei verbum». — ScuCatt XCVII, 1969, 30—52. 83—115.

Mühlen, Heribert: Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der «hierarchia veritatum». — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 191—227.

Schwenzer, German, SSCC: Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund **Schlinks**. — Pad: Bonifacius-Dr. (1969). 208 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXII; Lw. DM 18,—.

### 3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Nolte, Hans-Heinrich: Verständnis und Bedeutung der religiösen **Toleranz** in **Rußland 1600—1725**. — Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. N.F. XVII, 1969, 494—530.

McKenzie, John L.: The **Roman Catholic Church**. — Lo: Weidenfeld & Nicolson 1969. XIV, 288 p. = History of religion series; sh 63/—.

Conzemius, Victor: Katholizismus ohne Rom. Die **altkatholische** Kirchengemeinschaft — (Zü, Eins, Köln:) Benziger-Verl. (1969). 169 S.

Kirche und Abendmahl. Bd II: Kirchengemeinschaft. Umfang u. Grenze der Kirchengemeinschaft in Leben u. Praxis d. luther. Kirchen in Lateinamerika, Asien, Afrika u. Australien sowie d. luther. Minderheitskirchen in Europa. Hrsg. v. Paul E[dward] Hoffman u. Harding Meyer. — B, Hbg: Luther. Verl. Haus 1969. 143 S.; kart. DM 16,—.

Khoury, Adel-Théodore: Der theologische Streit der **Byzantiner** mit dem **Islam**. — Pad: Schöningh 1969. 78 S.; kart. DM 6,80. — [Franz. Ausg. u. d. T.:] La controverse contre l'Islam.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die Errichtung der Hierarchie der **Altgläubigen** im Jahre **1846**. — OstkSt XVIII, 1969, 281—307.

Vogel, Manfred H.: Some reflections on the question of **Jewish** identity. — Bijdr XXXI, 1970, 2—32.

Damboriena, Prudencio: Tongues as of fire: **Pentecostalism** in contemporary christianity. — Wash: Corpus 1969. VIII, 256 p.; $ 7,50.

Haendler, Klaus: „Haben wir nicht alle einen Gott?" Überlegungen zum Konfessionsproblem. — EvTh XXIX, 1969, 534—554.

Schmemann, Alexander: Sacrament: An orthodox presentation. — Oecumenica [V,] 1970, 94—105; p. 125—174: Peters, Albrecht: Evangelium und Sakrament nach den Bekenntnissen der lutherischen Reformation; p. 212—237: Reid, J(ohn) K(elman) S(utherland): Gospel and eucharist: A Reformed exposition; p. 240—253: Jasper, R(onald) C(laud) D(udley): The Gospel and the sacraments: The Anglican tradition.

Osborne, Kenan B.: Ecumenical eucharist. — Journal of ecumenical studies VI, 1969, 598—619.

Wolf, Dieter: Die Irenik des Hugo **Grotius** nach ihren Prinzipien und biographisch-geistesgeschichtlichen Perspektiven. — Marburg: Elwert (1969). 180 S. mit 1 Abb. = Schriften des Instituts für wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M IX; kart. DM 12,— [Diss., Frankfurt/M]

Von der Oekumenik zur Irenik. In memoriam Wolfgang **Philipp**, des Begründers der wiss. Irenik. Hrsg. von Axel Hilmar Swinne. — Marb: Elwert 1969. VI, 161 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main VI; kart. DM 10,—; S. 111—115: Bibliographie W. Philipp.

Boegner, Marc: Ein Leben für die Ökumene (L'exigence œcuménique, dt.) Erinnerungen und Ausblicke. — Ffm: Knecht; Stu: Evang. Verlagswerk (1970). 440 S.; Lw. DM 32,—.

Willebrands, Johannes: Ökumenischer Situationsbericht **1969—1970** aus der Sicht des Einheitssekretariates. — CathMstr XXIII, 1970, 224—239.

Vischer, Lukas: Die eine ökumenische Bewegung. Die gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirche. (Appendix:) Berichte u. Dokumente 1965—1969. — Zü: EVZ-Verl. (1969). 131 S. = Polis XL; sfr 8,80.

Lescrauwaet, J(os) F.: Die Einheit der Ökumene. Perspektiven nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — Aschffbg: Pattloch Verl. (1969). 153 S. = Der Christ in der Welt XII, 14.

Gerlitz, Peter: Der Λόγος Σπερματικός als Voraussetzung für eine ökumenische Theologie. — ZRGG XXII, 1970, 1—18.

Emery, Pierre-Yves: Konfusionismus? — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 407—429; [franz. u. d. T.:] Confusionisme? — Verbum caro, Vol. XXIII = N° XCI, 1969, 47—68.

Congar, Yves, OP: Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus überflüssig? — Concilium VI, 1970, 230—235; S. 235—241: Nissiotis, Nikos: Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort; S. 242—246: Skydsgaard, Kristen: Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine protestantische Antwort; S. 247—251: Macquarrie, John: Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine anglikanische Antwort; S. 251—253: Küng, Hans — Walter Kasper — Johannes Remmers: Die Übereinstimmung in den Hoffnungen und Klagen.

## VIII. Moraltheologie

Oden, Thomas C.: The promise of **Barth**. The ethics of freedom. — Phil, NY: Lippincott (1969). 109 p. = The promise of theology. Series; $ 3,50.

Orlando, Peppino: Karl Barth contro la secolarizzazione. Proposte per un'etica teologica umanistica. — Savona: Sabatelli 1969. 125 p.

Schurr, Viktor: Bernhard **Häring**. Die Erneuerung der Moraltheologie (Bernardo Häring. Una nueva teología moral, dt.) — Sa: Müller (1970). 99 S.; kart. DM 9,80.

Humanität und Herrschaft Christi. Zur ethischen Orientierung heute. Aus der Arbeit der Theolog. Kommission des Luth. Weltbundes 1964—1969. Hrsg. von Ivar Asheim. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 224 S.; kart. DM 11,—.

Curran, Charles E.: Contemporary problems in moral theology. — Notre Dame/Ind.: Fides Publ. 1970. 272 p.; $ 6,50.

Premm, Matthias - Karl Böcklinger: Christlicher Lebenswandel. Eine Moraltheologie für Laien. — Sa: Weis (1969). XI, 385 S.

Morals, law and authority. Sources and attitudes in the church. Ed. by J. P. Mackey. — Dayton: Pflaum 1969. XV, 154 p.; $ 4,95.

Ermecke, Gustav: Moraltheologie im Disput. Moraltheologische Erkenntnislehre im Feuer der Kritik. — ThGl LX, 1970, 125—139.

Delhaye, Ph.: L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien. — EphThLov XLV, 1969, 432—443.

Rotter, Hans: Strukturen des sittlichen Handelns. **Liebe** als Prinzip der Moral. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1970). 92 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck XXXII = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät III; kart. DM 19,80.

Ricœur, Paul: Schuld, Ethik und Religion — Concilium VI, 1970, 384—393; S. 393—400: Marsch, Wolf-Dieter: Sündenbewußtsein als «falsches Bewußtsein»?; S. 401—406: Beirnaert, Louis: Die psychoanalytische Theorie und das sittlich Böse.

Finance, Joseph de, SJ: Sur la notion de **Loi naturelle**. — Doctor communis XXII, 1969, 201—223; [cfr.:] RFilosNeoscol LXI, 1969, 365—386.

Beyer, Ioannes, SJ: Amoris humani donum divinae caritatis sacramentum. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 219—242.

Pohier, J.-M.: Recherches sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne. — RScPhilTheol LIV, 1970, 3—23. 201—226.

Knauer, Peter, SJ: Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika «Humanae vitae». — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 60—74.

Gorospe, Vitaliano R., SJ: Humanae vitae and the natural law. — Philippine studies XVII, 1969, 683—719.

Temiño Sáiz, Angel: La ley natural en la encíclica "Humanae vitae". — RevEspTeol XXIX, 1969, 127—141.

Quarello, Eraldo: La "Humanae vitae": le conferenze episcopali e l'obiezione di coscienza. — Rivista di teologia morale I, 1969, 63—83.

Tettamanzi, Dionigi: L'enciclica Humanae Vitae e le dichiarazioni delle conferenze episcopali. — ScuCatt XCVII, 1969, 431—466.

## IX. Christliche Sozialwissenschaften

Utz, Arthur F[ridolin]: Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Heinrich B(asilius) Streithofer. — (Stu:) Seewald (1970). 513 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg III; Lw. DM 60,—; S. 501—506: Bibliographie A. F. Utz.

Hanisch, Ernst: Zur Kritik des katholischen und sozialistischen Staatsdenkens im **19.** Jahrhundert. — Heuresis. Festschrift für Andreas Rohracher..., Sa (1969), 241—275.

Geck, L. H. Adolph: Die Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre als einer wissenschaftlichen Disziplin. — JbInstChrSozWiss XI, 1970, 259—289.

Möglichkeit und Grenzen einer katholischen Soziallehre. Hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs. — (Wien:) Kath. Sozialakademie Österreichs (1969). 87 S. = Fragen des sozialen Lebens VI; kart. ÖSch 25,—.

Burghardt, Anton: Ideologieverdacht gegen christliche Soziallehre. — WoWa XXV, 1970, 15—26.

Metz, Johannes Baptist — Jürgen Moltmann — Willi Oelmüller: Kirche im Prozeß der Aufklärung. — (Mchn:) Kaiser; Mz: Grünewald (1970). 143 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge I; kart. DM 9,50.

Vogt, Theophil: Herausforderung zum Gespräch. Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen Dialog. — Zü: Zwingli-Verl. (1970). 332 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich III; Lw. sfr 28,—.

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd V: Religion, Kultur und sozialer Wandel. 1: Religion und Gesellschaft in Entwicklungsländern. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1969. 194 S.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Die Stellung des Menschen in

Gesellschaft und Wirtschaft. — StdZ, Bd CLXXXV = Jg XCV, 1970, 300—308.

Wendland, Heinz-Dietrich: Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 134 S. = Grundrisse zum Neuen Testament. Das NTD. Erg.reihe IV; kart. DM 9,80.

Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften. Ein Symposium hrsg. v. Herbert Krimm. — Stu: Evangelisches Verlagswerk (1970). 120 S. = Schriftenreihe des Diakonischen Werks zur Sozial- und Jugendhilfe II; kart. DM 8,—.

Ormea, Ferdinando: Marxisten angesichts des Todes. — Internationale Dialog-Zeitschrift III, 1970, 98—114.

Geuss, A.: Die Hermeneutik und die Sozialwissenschaften. — Soziale Welt XX, 1969, 214—220.

Herzog, Hans Henning — Paul Oehlke: Intellektuelle Opposition im autoritäten Sozialstaat. — (Neuwied-B:) Luchterhand (1970). 216 S. = Soziologische Essays; kart. DM 12,80.

Bopp, Jörg — Hans Bosse — Wolfgang Huber: Die Angst vor dem **Frieden.** — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 138 S. = T-Reihe; kart. DM 8,80.

Tödt, Heinz Eduard: Die Lehre vom gerechten Krieg und der Friedensauftrag der Kirchen. — ZevEth XIV, 1970, 159—173.

Waterkamp, Rainer: **Futurologie** und Zukunftsplanung. Forschungsergebnisse und Ansätze öffentlicher Planung. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 178 S.; kart. DM 15,80.

Klages, Helmut - Hans Lenk: Wissenschaftstheorie und Zukunftsforschung. — Futurum III, 1970, 116—135.

Dieckmann, Johann: Pädagogische Soziologie. — Hdlb: Quelle & Meyer 1970. 160 S.; kart. DM 18,80.

Harris, Nigel: Die Ideologien in der Gesellschaft (Beliefs in society, dt.) Eine Untersuchung über Entstehung, Wesen und Wirkung. — Mchn: Beck (1970). 289 S. = Beck'sche Schwarze Reihe LIX.

## X. Kirchenrecht

Löbmann, Benno: Der Priesterrat und das Presbyterium. — Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam. . ., Lpz 1969, 440—458.

Jarawan, Elias: La collection canonique arabe des Melkites et sa physionomie propre. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 116 p. = Corona Lateranensis XV; Lire 1200.

Fuhrmann, Horst: Päpstlicher Primat und pseudo-isidorische Dekretalen. — QFIAB XLIX, 1969, 313—339.

Praepositinus Cremonensis: Tractatus de officiis. Edited by James A. Corbett. — Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. 1969. XXIX, 300 p. = Publications in mediaeval studies XXI; $ 8,—.

Delooz, Pierre: Sociologie et canonisations. Préface de Gabriel Le Bras. — Liège: Faculté de Droit; La Haye: Nijhoff 1969. 515 p. = Collection scientifique de la Faculté de droit de l'Université de Liège XXX; hfl 46,80.

Sayegh, Sélim: Le statu quo des Lieux-Saints. Nature juridique et portée internationale. — Apol XLII, 1969, 97—198.

Nuttinck, Michel: La vie et l'œuvre de Zeger Bernard van **Espen.** Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain ‹1646—1728›. — Louv: Bureaux du Recueil, Bibl. de l'Univ.; Publ. Univ. 1969. LXVIII, 717 p. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie IV, 43; FB 900,—.

Robleda, Olisius, SJ: Innovationes Concilii Vaticani II in theoria et disciplina de officiis et beneficiis ecclesiasticis. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 155—198; LIX, 1970, 277—314.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. II. — Mstr: Aschendorff (1969). 104 S.; kart. DM 4,80. —; [enth.:] S. 12—31: Schwer, Georg: Religion als anthropologisches Phänomen in ihrer Bedeutung für Staat und Gesellschaft; S. 32—46: Böckle, Franz: Kirche, Staat, Gesellschaft. Theologische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis; S. 47—66: Mikat, Paul: Gegenwartsaspekte im Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Kirche und Staat in der **Schweiz.** — MüThZ XIX, 1969, 269—287.

Wagnon, Henri: Le droit canonique dans l'Eglise d'aujourd'hui. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 121—143.

Klecaatsky, Hans R.: Religionsfreiheit und Religionsdelikte. — OeAKR XXI, 1970, 34—95.

Kaiser, Matthäus: Kann die Kirche demokratisiert werden? — Lebendiges Zeugnis H. 1, 1969, 5—23.

Schmitz, Heribert: Plädoyer für **Bischofs-** und **Pfarrerwahl.** Kirchenrechtliche Überlegungen zu ihrer Möglichkeit und Ausformung. — TrThZ LXXIX, 1970, 230—249.

Bocquet, Agathange, OFMCap: Du presbyterium au Conseil presbytéral. — RevDrCan XX, 1970, 98—108; p. 109—127: Naurois, Louis de: La participation dans les institutions temporelles et dans l'Eglise; p. 128—145: Eyt, Pierre: Le fondement doctrinal du presbyterium; p. 146—183: Passicos, Jean: Réflexions sur le conseil du presbyterium.

García Faílde, Juan José: Situación jurídica de la mujer fuera y dentro de la sociedad conyugal y familiar. — Dinámica jurídica postconciliar. Trabajos de la XII semana de derecho canónico, Salamanca 1969, 89—130.

Vass, George, SJ: Divorce and remarriage in the light of recent publications. — Heythrop Journal XX, 1970, 251—277.

Leguerrier, René, OFMCap: Note sur l'intention contra bonum prolis à propos de certaines sentences récentes de la s. Rote romaine. — Studia canonica III, 1969, 139—151.

Aegidius del Corpo: De retractatione causae matrimonialis post duplicem sententiam conformem. — Nap: D'Auria 1969. VIII, 179 p.

## XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Studien zur Pastoralkonstitution «Kirche in der Welt von heute» und zur Weltkonferenz «Kirche und Gesellschaft». Beitr. von F(ranz) Böckle, E(rnest)-J(ean) Kaelin, H(ans) Ruh, K(urt) Stalder. Internationale Bibliographie zus.gestellt von Ph(illippe) Reymond. Hrsg. von H(einrich) Stirnimann. — Frb/S: Paulus-Verl. (1970). 132 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie III; sfr 12,—.

L'Apostolat des **laïcs.** Décret «Apostolicam actuositatem». Texte latin, traduction française par (Jean) Streiff. Commentaires par A. Glorieux [e. a.] Sous la direction de Y. Congar. — P: Ed. du Cerf 1970. 311 p. = Unam Sanctam LXXV; F 32,—.

Priester gestern, Priester morgen. Kritische Perspektiven. Hrsg. von Gottfried Hierzenberger unter Mitarb. von . . . — (Wien, Mchn, Bas:) Cura-Verl. (1969). 159 S.; kart. ÖSch 85,—.

Gangoiti, B., OP: De novis titulis saecularizationis sacerdotum. — Ang XLVI, 1969, 38—68.

Gaboury, Placide, SJ: Prêtre: pasteur ou professionnel? — RUniv-Ottawa XXXIX, 1969, 228—248.

Simonet, André: Prêtre dans le monde d'aujourd'hui. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 339—366.

Zulehner, Paul M. — Sepp R. Graupe: Wie Priester heute leben. Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 209 S.; kart. DM 15,80.

Arneth, Michael: Das Ringen um Geist und Form der **Priesterbildung** im Säkularismus des **siebzehnten** Jahrhunderts. — Wü: Echter Verl. (1970). XXVII, 455 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik VII; kart. 39,— [Habil.-Schrift, München]

Libanio, João Batista, SJ: Progetti ed esperienze nel rinnovamento della formazione intellettuale dei sacerdoti. Rassegna bibliografica. — Greg L, 1969, 867—901.

Erneuerung der Priesterausbildung. — Concilium V, 1969, 240—248.

Feifel, Erich: Religionspädagogische Realitätskontrolle. Überlegungen zum erfahrungswissenschaftlichen Ansatz der **Religionspädagogik.** — KatBl XCV, 1970, 321—342.

Dross, Reinhard: Zur Neukonzeption des Religionsunterrichts. — (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1970). 145 S.; kart. DM 14,80.

Hübner, Eberhard: Hat der Religionsunterricht in der Schule von morgen noch einen legitimen Ort? — EvTh XXX, 1970, 298—318.

Erdozáin, Luis, SJ: L'évolution de la catéchèse. Panoramique de six Semaines internationales de catéchèse. — Lumen vitae XXIV, 1969, 575—599; p. 600—618: Ranwez, Pierre, SJ: Vers un nouveau programme d'enseignement religieux: dans les écoles primaires en Belgique; p. 619—637: Lombaerts, Herman, FSC: Vers un nouveau programme d'enseignement religieux: dans les écoles secondaires en Belgique.

Grütters, Friedrich: Grundlegende Texte der Bibel. Hermeneutische Überlegungen, didaktische Analysen, methodische Hinweise. — Trier: Paulinus-Verl. (1970). 260 S.; Lw. DM 27,80.

Welches sind die wichtigsten Leitlinien für die Konzeption eines neuen **Katechismus**? — Concilium VI, 1970, 192—227.

Hermans, J., SJ: Glauben im 20. Jahrhundert (Geloven in de twintigste eeuw, dt.) Evolution mit Krisen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 134 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XVII.

Quadflieg, Josef: Glaubensunterweisung im **zweiten Schuljahr.** — Donauwörth: Auer (1970). 240 S. = Praxis der Glaubensunterweisung II; Lw. DM 21,80.

Musalek, Konrad: Das **Lied** in der Katechese. Gedanken aus der prakt. Arbeit. [Mit Illustr. u. Noten.] — (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1969). 169 S.; kart. ÖSch 78,—.

Ranwez, Pierre: Religionspädagogik des Kleinkindes (L'aube de la vie chrétienne. Suggestions pour les parents, dt.) Anregungen zur religiösen Führung der 3- bis 8jährigen. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1970). 113 S. = Unterweisen und Verkünden IX; kart. DM 9,80.

## XII. Liturgik und Kirchenmusik

Janini, José — José Serrano con la colaboración de Anscario M. Mundó: Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional. — Madr: Dirección general de Archivos y Bibliotecas 1969. 332 p.

Olivar, Alexandre: Els manuscrits litúrgics de la Biblioteca de **Montserrat.** — (Montserrat:) Monastir de Montserrat 1969. 211 p., 10 ill. = Scripta et documenta XVIII; $ 6,50.

Cruyenaere, L. de: Crisis van de liturgie of crisis van de cultuur? — CollBrugGand XVI, 1970, 181—201.

Harnoncourt, Philipp: Kritische Erwägungen zum Neuen **Calendarium Romanum.** — LJ XX, 1970, 65—91.

Neidhardt, Walter: Psychologische Überlegungen zur Gestaltung von Gottesdiensten für die Gegenwart. — Theologia practica V, 1970, 233—245.

Gantoy, Robert: Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie. — (P:) Ed. du Centurion (1970). 187 p. = Vivante liturgie LXXXV; F 12,20.

Brandolini, Luca, CM: Il nuovo «**Ordo exsequiarum**». — EphLit LXXXIV, 1970, 129—148; p. 149—159: Pistoia, Alessandro, CM: Elementi dottrinali del nuovo «Ordo exsequiarum»; p. 160—168: Braga, C., CM: L'«Ordo exsequiarum» per i bambini.

Musica sacra und Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil. 5. Internat. Kongress für Kirchenmusik vom 21.—28. Aug. 1966 in Chicago, Milwaukee ‹USA›. Hrsg. von Johannes Overath. — Rgb: Pustet (1968). 325 S. = Veröffentlichungen der Consociatio internationalis musicae sacrae, (IMS, Rom); Lw. DM 18,—.

Encyclopédie des musiques sacrées. Publiée sous la direction de Jacques Porte. Vol. I. III. — P: Ed. Labergerie (1969). 520 p.; 573 p. avec repr. et photogr. 4°.

Handbuch zum Evangelischen Kirchengesang. Bd III: Liederkunde. Teil 1: Lied 1 bis 175 von Eberhard Weismann [u. a.] — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. XI, 563 S.; Lw. DM 46,—.

Stefani, Gino: L'espressione vocale nella liturgia primitiva. — EphLit LXXXIV, 1970, 97—112.

Harjunpaa, Toivo: A historical outline of hymnody in **Finland**. — StudTheol XXIII, 1969, 156—172.

Jenny, Markus: Die Lieder **Zwinglis**. — JLH XIV, 1969, Kassel 1970, 63—102.

Bill, Oswald: Das **Frankfurter Gesangbuch** von **1569** und seine späteren Ausgaben. — (Kassel:) Bärenreiter-Antiquariat [in Komm.] 1969. 299 S., S. 286—298 Abb. = Studien zur hessischen Musikgeschichte I; kart. DM 30,— [Diss., Marburg]

Combe, Pierre, OSB: Histoire de la restauration du **chant grégorien** d'après des documents inédits. Solesmes et l'édition Vaticane. — (Solesmes:) Abbaye de Solesmes 1969. 476 p., 11 pl.; F 40,—.

Costa, Francesco, OFMCap: La formazione liturgico-musicale del clero dopo il rinnovamento conciliare. — MiscFranc LXIX, 1969, 3—27.

Cardine, Eugène: Sémiologie grégorienne. — Etudes grégoriennes XI, 1970, 1—158.

Stefani, Gino: Essai sur les communications sonores dans la liturgie. — ParLit LII, 1970, 99—106. 232—242. 319—336.

Rennings, Heinrich: Gesang und Musik in der liturgischen Erneuerung. — Musik und Altar XXII, 1970, 2—8; S. 27—32: Gelineau, Joseph, SJ: Der Gesang als Kommunikationsmittel in der Liturgie. Eine Untersuchung der pastoralen Kriterien; S. 33—41: Wiesli, Walter: Die Instrumente in der liturgischen Feier.

Gelineau, Joseph: Entwickeln sich neue Formen im liturgischen Gesang und in der liturgischen Musik? — Concilium VI, 1970, 90—96.

Hennig, John: Der **Reim** im Kirchenlied. — HID XXIII, 1969, 194—200; ~ Chorgesang und tätige Teilnahme der Gemeinde. — Musica sacra LXXXIX, 1969, 68—72.

Ganz, Clemens: Kirchenmusikalischer Trott — Gefahr und Verhütung. — Musica sacra LXXXIX, 1969, 256—265.

Ehrensperger, Alfred: Liturgische Freiheit und musikalische Ordnung im Gottesdienst. Ein Beitrag zur Frage nach der Struktur des evangelisch-reformierten Wortgottesdienstes und seiner musikalischen Gestaltungsmöglichkeiten. — Theologia practica V, 1970, 217—232.

## XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Hallier, Amédée: The monastic theology of **Aelred** of **Rievaulx**. — Shannon: Irish Univ. Pr. 1969. XXXI, 178 p. = Cistercian studies series; sh 60/—.

Walter, Ewald: Der historische Wert der ältesten nicht urkundlichen Quelle zum Leben der hl. **Hedwig** und zur Gründung der Zisterzienserinnenabtei **Trebnitz** aus der Feder des Caesarius von Heisterbach. — Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert, Köln/Wien 1969, 76—170.

Jiménez Duque, Baldomero: **Juan** de **Avila** en la encrucijada. — RevEspTeol XXIX, 1969, 445—473.

Wertelius, Gunnar: Oratio continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin **Luthers**. — Lund: Gleerup 1970. 396 S. = Studia theologica Lundensia XXXII; scr 32,—.

Hilarius a Wingene, OFMCap: Spiritualitatis laurentianae lineamenta fundamentalia. — Laurentianum X, 1969, 413—433.

De Grox, M. Pierre, OCSO: Un monachisme volontaire. L'idéal monastique de l'abbé de **Rancé**, réformateur de la Trappe. — Cît XX, 1969, 276—354.

Martin, Klaus: Die Entwicklung des **Einsiedler**wesens im Bistum **Regensburg**. — ErbAuftr XLVI, 1970, 197—205. 266—275.

Gozzelino, Giorgio M.: La vita spirituale nel pensiero di Federico Guglielmo **Faber**. — Zü: Pas-Verl. 1969. XXXIV, 223 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 4; Lire 3000.

Leonardi, Giovanni, OFMCap: Pedagogia e didattica nelle fonti legislative dei **Cappuccini**. ‹Ricerca limitata al periodo **1884—1966**›. — Loreto: Ed. Lauretum-Cappuccini 1969. V, 233 p.

Fraling, Bernhard: Überlegungen zum Prinzip der Spiritualität. — ZkTh XCII, 1970, 183—198.

Bernard, Charles-André, SJ: Vie spirituelle et connaissance théologique. — Greg LI, 1970, 225—243; p. 244: Summary: Spiritual life and theological knowledge.

Bernard, Ch(arles) - A(ndré), SJ: Médiations spirituelles et diversité des spiritualités. — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 605—633.

Sebastián, Fernando, CMF: Secularización y vida religiosa. — Claretianum X, 1970, 163—233.

Sudbrack, Josef: Heute Gott begegnen. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 38 S.; kart. DM 4,80.

Morati, Christiane: Introduction au problème de la **paternité** de Dieu. — RAscMyst XLVI, 1970, 129—144.

Steinmetz, Franz-Josef, SJ: Anstoß geben ohne Rücksichtnahme? Sinn und Problem des **Ärgernisses** in Kirche und Gesellschaft. — GL XLIII, 1970, 181—194.

D'Hoogh, Fons: **Beten** in einer säkularisierten Welt. — Concilium V, 1969, 667—674; S. 722—728: Duquoc, Christian: Säkularisiertes Gebet.

Beirnaert, Louis: Les types d'aide psychologique dans la formation sacerdotale et religieuse. — Vie spirituelle, Suppl. n° XCI, 1969, 483—490; p. 491—524: Sagne, J.-C., OP: Le prêtre comme figure paternelle et fraternelle, ou l'ambivalence du frère aîné; p. 525—562: Benoist d'Azy, Paul, MB: L'Instruction *Renovationis causam* sur la formation à la vie religieuse; p. 563—572: Holstein, Henri, SJ: La religieuse, suppléante ou remplaçante du prêtre?

Lippert, Peter, CSSR: Überlegungen zur Stellung der kontemplativen Orden in Kirche und Welt von heute. — Ordenskorrespondenz XI, 1970, 36—51; S. 52—64: Schneider, Albert, OMI: Auf Christus kommt es an. Gedanken zum Zeichencharakter des Ordenslebens.

## XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Pani, Ermini Letizia: Iscrizioni cristiane inedite di San Saturno a Cagliari. — RStChIt XXIII, 1969, 1—20.

Cagiano de Azevedo, Michelangelo: «Laubia». — Studi medievali X/2, 1969 = A Giuseppe Ermini II, Spoleto 1970, 431—463; 9 fig., 3 tav.

Borger, Hugo, u. Friedrich Wilhelm Oediger: Beiträge zur Frühgeschichte des **Xantener Viktorstiftes**. — Düs: Rheinland-Verl. 1969. Getr. Pag. [193 Bl.] mit Abb. 4° = Rheinische Ausgrabungen VI.

Frühmittelalterliche Skulptur. Kolloquium über Frühmittelalterl. Skulptur 1968. Vortragstexte. Hrsg. von Vladimir Milojcic. Red.: W. Schrickel, [Veranst.: Univ. Heidelberg, Inst. f. Ur- und Frühgeschichte. — Mainz a. Rh.: v. Zabern 1969. 71 S., 45 S. Abb.

Courtens, André: Romanische Kunst in Belgien (Belgique romaine, dt.) Fotos v. Jean Roubier. Übers. v. Dieter Messner. [Illustr., teilw. farb.] — Wien u. Mchn: Schroll (1969). 112 S., 56 Bl. Abb. 4°.

Liebe, Paul, [u.] Hermann Klemm: **Meissen**, der Dom und seine Geschichte. — B: Evangelische Verlagsanst. (1969). 156 S., S. 41—124 Abb.; kart. DM-Ost 7,80.

Jung, Hermann: Närrische Volkskunst. Drolerien u. Narreteien an niederrhein. **Chorgestühlen**. — Duisburg, Mchn: Mercator-Verl. Wohlfarth (1970). 67 S. Abb. mit Text = Mercator-Bücherei XII.

Lenhart, Georg: Die Seele des **Mainzer Domes**. Symbole d. Glaubens in Wort u. Bild. Hrsg. v. Ludwig Lenhart. — Mainz: v. Hase u. Koehler (1970). 292 S. mit Abb., 1 Titelbild; Lw. DM 25,—.

Schaum-Benedum, Christa: Die figürlichen **Grabsteine** des **14.** u. **15.** Jahrhunderts in **Hessen**. — Bonn: Habelt 1969. VI, 210 S. mit Ktn, 6 Bl. Abb. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Kunstgeschichte II; kart. DM 22,— [Diss., Gießen]

Schade, Herbert, SJ: Max **Beckmann**: „Gestaltung ist Erlösung". — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 231—242.

Kirchbau heute. Dokumentation, Diskussion, Kritik. (Hrsg. u. bearb. von Elfride Kiel. Bildausw.: Elfride Kiel [u. a.] Ktn-Zeichn.: Willi Rittenbach). — Mchn: Schnell u. Steiner (1969). 360 S.; Lw. DM 32,—.

Kirchenraum nach dem Konzil. (Red.: Albert Burkart u. a.) — Mchn: Dt. Ges. f. Christl. Kunst e. V. 1969. 39 S., 155 S. Abb.

Herzog, Frederick: The political function of church architecture. — Studia liturgica VI, 1969, 130—146.

Capellades, Jean, OP: Kirchenbau in **Frankreich**. — Münster XXIII, 1970, 157—168.

### Anschriften der Mitarbeiter

Doz. Dr. Wilhelm Averbeck, Osnabrück, Kleine Domsfreiheit; Lic. theol., Lic. bibl. Joachim Becker SSCC, Simpelveld/L., P. Damiaanstr. 2; Prof. Dr. Dr. Eugen Biser, Würzburg, Sanderring 2; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstr. 12; Prof. Dr. Norbert Brox, München 71, Forst-Kasten-Allee 129; cand. theol. Christoph Casetti, Münster, Breul 23; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Klosterneuburg b. Wien, Albrechtstr. 95; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Würzburg, Berliner Platz 8; Prof. Dr. Notker Füglister OSB, Salzburg-Aigen, Gyllensstromstr. 8; Doz. Dr. Dr. Alexandre Ganoczy, 52, av. Laplace, 94 Arcueil (Frankreich); Prof. Dr. Klaus Ganzer, Konz üb. Trier, Röntgenstr. 1; Prof. D. Dr. Karl Gastgeber, Graz, Bürgergasse 2; Prof. Dr. Josef Glazik MSC, Münster, Warendorfer Str. 14; Dr. Egon Golomb, Kirchhellen-Grafenwald, Heimersfeld 79; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Marienborn üb. Mainz, Am Reulchen; Prof. Dr. Dr. Eduard Hegel, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 29; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, Walberberg (Kr Bonn), Albertus-Magnus-Akademie; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Str. 14; Frau Dr. Birgit Klockars, Helsingfors 26 (Finnland), Runebergsgatan 55 b 26; Dr. Peter Knauer SJ, Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Dr. Dr. Paul Krüger, Amelsbüren b. Münster; Dr. Bernhard Langemeyer OFM, Paderborn, Westernstr. 19; Prof. Dr. Heinrich Lausberg, Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 14; Pfarrer D. Joachim Lell, Bensheim/Bergstr., Eifelstr. 34; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck b. Münster, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg, Postfach 27; Doz. D. Dr. Rudolf Pesch, Freiburg i. Br., Erwinstr. 72; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Pentling b. Regensburg; Prof. Dr. Josef Reiter, Regensburg, Salzburger Gasse 1; Prof. Dr. Othmar Schilling, Bochum-Querenburg, Gutenbergstr. 10; Prof. D. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Max Seckler, Unterjesingen b. Tübingen, Sommerhalde 5; Assistent Eckhart Seifert, Tübingen, Denzenberghalde 11; Dr. Georg Steer, Veitshöchheim b. Würzburg, Arndtstr. 12; Prof. Dr. Georg Teichtweier, Lengfeld üb. Würzburg, Lindleinstr. 10; Dr. Hermann J. Vogt, Waldorf üb. Remagen, Hauptstr. 10; Dr. Klaus Weber, Bonn, Lutfridstr. 20; Prof. Dr. Bernward Willeke OFM, Würzburg, Franziskanergasse 7; Prof. Dr. Dr. Josef Wodka (†); Prof. Dr. Georg Ziener OMI, Molzbach b. Hünfeld, Klosterstr. 5.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
1. Kirchenrechtliche Literatur (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn) 2. Essener Gespräche (Verlag Aschendorff, Münster) Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.