416

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1970** **66. Jahrgang**

Ganzheitliche Seelsorge
Von Johannes Tenzler, Weichs bei Dachau
Caspar - Hemmerle - Hünermann: Besinnung auf das Heilige (Simons)
Welte: Auf der Spur des Ewigen (Feil)
Schurè: Die großen Eingeweihten (Fischer-Barnicol)
Kuhlmann: Die Taten des einfachen Gottes (Kallis)
Streit-Dindinger: Bibliotheca Missionum Bd 24—26 (Promper)
Hastings: Das schwarze Experiment (Bühlmann)
Romaniuk: Księga Mądrości — Dąbrowski: Listy do Koryntian (Scharbert)
Delekat: Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum (Ruppert)
Lipinski: Le poème royal du Psaume LXXXIX 1—5. 20—38 (Schreiner)
Kuhn: Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (Thoma)
Schwenke: Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494 (Riedlinger)
Léon-Dufour: Die Evangelien und der historische Jesus (Blinzler) (†)
Von der Kwaak: Het Proces van Jezus (Blinzler) (†)
Degenhardt: Lukas — Evangelist der Armen (P. Hoffmann)
Voss: Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (P. Hoffmann)
Schille: Die urchristliche Kollegialmission (Smitmans)
Gäumann: Taufe und Ethik (Kertelge)
Tannehill: Dying and Rising with Christ (P. Hoffmann)
Sand: Der Begriff „Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen (Kertelge)
Cantalamessa: L'omelia „In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma (Stuiber)
Herde: Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jahrhundert (Ganzer)
Randa: Pro republica christiana (Hellmann)
Thomas: Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum (Jorissen)
Nicolas: Les Profondeurs de la grâce (J. Auer)
Lang: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik (Jorissen)
Georgopoulou: Die Heiligkeit der Kirche vom orthodoxen Gesichtspunkt
ders.: Die Tatsache des christlichen Glaubens und der Mensch (Kallis)
Beasley-Murray: Die christliche Taufe (Stenzel)
Menschliche Existenz und moderne Welt (Dreier)
Zur Psychologie der Persönlichkeit. Hrsg. von Nikolaus Petrilowitsch (Dreier)
Chauchard: Untugend der Tugenden — Tugend der Untugenden (Dreier)
Peschke: Naturrecht in der Kontroverse (Ermecke)
Oelinger: Organisierte Verantwortung (Ermecke)
Salomon: Der soziale Rechtsstaat als Verfassungsauftrag des Bonner Grundgesetzes (Henning)
Walther: Theologie und Gesellschaft — Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik (Schmölz)
Die frühen Sozialisten. Hrsg. von Fritz Kool und Werner Krause (Dreier)
Hofmeier: Seelsorge und Seelsorger (Probst)
Holl - Fischer: Kirche auf Distanz (Siefer)
Casel: Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes. Hrsg. von P. Viktor Warnach (Amon)
Hübner: Die mittelalterlichen Glockenritzungen (Reuter)

Hinweise
Bianchi: L'Italia del dissenso (Hellbernd)
Walliser: Cistercienser Buchkunst (Engelbert)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Ganzheitliche Seelsorge*

Von Johannes Tenzler, Weichs bei Dachau

Man stößt bei manchen Heiligen der Christenheit, und zwar gerade bei den größten unter ihnen, zuweilen auf höchst erstaunliche Sätze. Ihr offenkundiger Überraschungseffekt liegt zumeist darin, daß man bei feierlich kanonisierten Repräsentanten der Kirche, die durch ihre Erhebung zudem als Fachleute für christliche Lebensauffassung und Daseinsgestaltung zu gelten haben, derartige Aussagen nicht so leicht vermutet. Diese Verwunderung wächst in dem Maße, in dem man die Fülle und Totalität des Evangeliums nicht mehr voll im Blick hat oder die menschlichen Voraussetzungen für die Realisierung seines göttlichen Inhalts gar zu unberücksichtigt läßt, welche letzteres weder dem Begründer des Christentums noch dessen leidenschaftlichstem Apostel nachgesagt werden kann[1].

Im seelischen Zentrum der Heiligen, das Herz zu nennen man sich bei dem heutigen Sprachverschleiß kaum mehr traut, ist der Gesamtinhalt der christlichen Botschaft stets zumindest irgendwie präsent. Zwar gibt es selbstverständlich auch bei ihnen Gradunterschiede dieser Anwesenheit. Jedoch übertreffen diese Differenzierungen in der Regel den jeweils gegenwärtigen Ausschnitt christlichen Selbstverständnisses beträchtlich und werfen daher nicht selten ein klärendes Licht auf die Weite oder Enge des Bewußtseins der Christenheit im allgemeinen und auf das Eigenbewußtsein der getauften Individuen im besonderen.

Bei Franz von Sales findet sich solch eine Bemerkung, wie wir sie eingangs beschrieben. Sie steht in einem der zahlreichen Briefe an Johanna Franziska von Chantal, ist datiert vom 27. Mai 1609 und lautet folgendermaßen: „Ich muß zugeben, daß mir diese eingebildete Empfindungslosigkeit derer, die es nicht leiden wollen, daß man Mensch sei, immer als richtiges Hirngespinst erschien[2]." Der Bischof von Genf legt dieses Geständnis im Zusammenhang mit einem ihm zu Ohren gekommenen Trauerfall im Bekanntenkreis seiner heiligen Freundin ab und äußerst sich darüber mit einer Fähigkeit der Anteilnahme, die seine schlichte Menschlichkeit eindrucksvoll hervortreten läßt. Die Bedeutung des zitierten Selbstbekenntnisses liegt jedoch darin, daß Franz von Sales einen speziellen Fall zum Anlaß für eine allgemeine Feststellung nimmt, der man die Kennzeichnung, „anthropologisch" nicht vorenthalten kann. Dieser Hinweis erscheint insofern nicht unnütz, als die Betonung anthro-

* **Goldbrunner,** Josef: **Realisation.** Anthropologie in Seelsorge und Erziehung. Freiburg — Basel — Wien: Herder 1966. 272 S.; Ln DM 19,80.

[1] Vgl. Joh. 16,12: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen." Sowie 1 Kor. 3, 1—2: „Ich aber, Brüder, konnte zu euch nicht wie zu geistigen Menschen reden, sondern wie zu fleischlichen wie zu Unmündigen in Christus. Mit Milch habe ich euch genährt, nicht mit fester Speise, ihr konntet sie ja noch nicht vertragen."

[2] „Oeuvres complètes" tom. XIV, p. 163, zit. aus „Briefe an Frau von Chantal" Bd. 5 von „Deutsche Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales", Eichstätt/Wien 1963, 188.

19. FEB 1971

pologischer Gesichtspunkte im Rahmen des christlichen Lebensvollzugs heutzutage nicht selten auf Mißverständnisse, wenn nicht gar auf ausgesprochenes Mißtrauen stößt. Das ist angesichts der augenblicklichen Krisensituation der Kirche freilich gar kein Wunder, besonders wenn man berücksichtigt, wie heiß die Auseinandersetzungen zwischen den Theologen z. B. um das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz gegenwärtig hin- und herwogen. Die objektiven Schwierigkeiten, die es hier unzweifelhaft gibt, werden aber häufig dadurch ungebührlich verstärkt, das man sie in das Korsett eines Entweder — Oder zwingt, statt ihr wesenhaftes Sowohl — Als auch zu beachten. So kann es dann leicht geschehen, daß der notwendigen Hervorhebung anthropologischer Aspekte alsbald Subjektivismus und Anthropozentrismus nachgesagt werden, während sich die dezidierte Betonung des theologischen Standpunktes gefallen lassen muß, der Mißachtung menschlicher Gegebenheiten und der Propagierung einer abstrakten Weltenthobenheit geziehen zu werden.

Was mitten im Wogenprall solch gegensätzlicher Standpunkte gerade in unseren Tagen übersehen zu werden pflegt, ist der geistesgeschichtliche Umstand, daß diese Auseinandersetzungen selbst weitgehend eine höchst reale Folge der Reformation und deren Anliegen einerseits sowie der Reaktion auf ihre eruptive Erscheinungsweise andererseits darstellen. Sie beide ließen nämlich soviel Unerledigtes von zentraler Bedeutung zurück, das somit bereits seit langem zum Austrag drängt, der nunmehr allerdings insofern neuerlichen Erschwernissen von beträchtlichem Ausmaß unterliegt, als in der Zwischenzeit das Magazin der Probleme schier überquillt.

Nichtsdestoweniger müssen die anstehenden Fragen angegangen werden. Jeder mutige Versuch, hier klärend einzugreifen, verdient deshalb nicht nur hohe Anerkennung, sondern stellt geradezu eine Notwendigkeit dar. Betritt er zudem Neuland, wie das für die spezifischen Bemühungen, Theologie und Anthropologie miteinander zu verbinden, voll zutrifft, dann wird man ihm sogar Zukunftsträchtigkeit bescheinigen müssen.

Unter solchem Gesichtspunkt ist ohne Zweifel die oben angezeigte Studie von Josef Goldbrunner zu betrachten. Schon durch den Hauptteil, der dem zentralen Begriff des „to realize" des Newmanschen „An Essay in Aid of a Grammar of Assent" entlehnt ist, bezeugt ihr Verf. sein Gespür für den Punkt, auf den es im christlichen Daseinsvollzug wesentlich ankommt. „Während Newman die philosophischen und theologischen Bezüge der ‚Realisation des Glaubens' behandelt, interessieren im Zusammenhang mit unserer Fragestellung die psychologischen Voraussetzungen der Realisation" (52, Anm. 34 [3]). Diese hat sowohl als Ziel wie als Weg des seelsorglichen Dienstes zu gelten und stellt deshalb eine doppelte Aufgabe:

1. Die Herausarbeitung einer „Theorie der Seelsorge", die sich auf den Inhalt und die Form der Verkündigung und auf die Person des Verkündigers selbst bezieht.
2. Die Öffnung der Person des Hörenden.

Die hierzu unerläßlichen Voraussetzungen ergeben sich aus dem „Material", das „aus einer Verbindung von Theologie und Anthropologie entnommen werden" muß. „In beiden Aufgaben ist Realisation Maßstab für das Ziel und die Bedingungen des Weges. Realisation wäre demnach Kriterium der Pastoral, in Theorie und Praxis (53, Hvbg. v. Ref.).

Als Prinzip der Seelsorge aber hat die „Inkarnation Christi im Menschen" (29) zu gelten, dessen Richtschnur gemäß Röm. 13,14 das „Ziehet vielmehr an den Herrn Jesus Christus" darstellt. Inkarnation in diesem Sinn ist „als Strukturlinie des christlichen Weltbildes" (25–29) zu begreifen. Dieser liegen nach Goldbrunner die von der Offenbarung her konzipierten „Strukturlinien des Weltbildes" (15–124) voraus. Darunter ist zunächst die Urvorstellung von Materie und Geist zu verstehen, die zugleich die spezifische Urerfahrung der Menschheit vom Dualismus zwischen diesen beiden umfaßt, woraus sich die vorchristliche Strukturlinie eines „Aufstiegschemas" (19, Hvbg. v. G.) ergibt. Gegenüber dieser ausdrücklich an Platon orientierten Sicht ist die genuin christliche Strukturlinie als „Abstiegsschema" zu kennzeichnen „das auf der Offenbarung des sich herabneigenden und herabsteigenden Gottes" (21, Hvbg. v. Ref.) beruht [4].

Goldbrunner sieht den Ausgangspunkt der Seelsorge nun darin, „Aufstiegsschema und Abstiegsschema" zuerst klar getrennt zu erfassen und dann zu fragen, wie ihr Verhältnis zueinander sei. Von daher ergibt sich ihm dann als „Aufgabe von Seelsorge und christlicher Erziehung in Erfahrungsnähe", gerade um des inkarnatorischen Prinzips willen, „die Überführung der Bewußtseinslage vom Aufstiegsschema zum Abstiegsschema" (24).

Die Inkarnation des „Ziehet an den Herrn Jesus Christus" als pastorales Prinzip vollzieht sich nun im „personalen Raum" (30—42) des Menschen, der aufgrund seiner eigenen Innenschau, zu der er zum Unterschied vom Tier befähigt ist, sich geistigen Selbstbesitzes erfreuen darf und deshalb in die eigene Inkarnation einzugreifen vermag, wodurch „die Inkarnation dem Menschen selbst in die Handgegeben ist" (41).

Das bisher Gesagte sieht Goldbrunner als Grundlegung einer Theorie der Seelsorge an, wobei er zuletzt noch „die heilsgeschichtliche Situation der Realisation" (54—77), ihres Kriteriums also, eigens hervorhebt. Dieser Herausstellung kommt tatsächlich insofern zentrale Bedeutung zu, als die Verwirklichung des Glaubens allemal in der sogenannten „Zwischenzeit" der Heilsgeschichte erfolgt. Diese konkrete Interimsphase besitzt ihren Ausgangspunkt in der Ascensio Christi und findet ihr Ende bei seiner Wiederkunft. Goldbrunner erscheinen als die vier Charakteristika der besagten Zwischenzeit:

„1. Die Zukunftsbezogenheit,
2. die verborgene Gegenwärtigkeit,
3. die Belastung aus der Vergangenheit,
4. der Schmerz" (54)

Daß „am Zukunftsbezug als am größten Mangel gegenwärtiger Verkündigung der pastoraltheologische Zusammenhang von Theologie und Anthropologie eindringlichst zu sehen ist" (64), versucht Goldbrunner anhand der sieben Sendschreiben im 2. und 3. Kapitel der Apokalypse herauszuarbeiten. Als unentbehrliches Instrument dafür, „die verborgene Gegenwärtigkeit des Kommenden" (67) sichtbar zu machen, sieht er sodann in dem Anthropologikum der Symbolfähigkeit, die ihm gleichzeitig als „das Organ für die Realisation der verborgenen Gegenwärtigkeit des dritten Äons" (68) gilt, während er unter „Belastung aus der Vergangenheit" jene „personale Schwäche" des Menschen versteht, die „— anthropologisch formuliert — der innerste Kern der Erbschuld zu sein scheint" (71). Dem Schmerz schließlich, als dem letzten der vier genannten Charakteristika der „Zwischenzeit", erkennt Goldbrunner eine Steuerungsfunktion innerhalb der Realisation des Glaubens zu, allerdings nur dann, wenn er „unter dem Zeichen des Kreuzes gesehen" (77) wird.

Nach diesem als „Grundlegung" bezeichneten Teil A nimmt der „Aufbau" genannte Abschnitt B den weitaus größten Teil der Goldbrunnerschen Untersuchung ein. Hier geht es dem Verf. darum, die menschliche „Individualität und ihre Daseinsberechtigung vor Gott" (79–117) hervorzuheben. Dabei erscheint ihm die erste Aufgabe in der „Ichfindung" (80) zu bestehen; denn „um mit Gott ein Lebensgespräch beginnen zu können, muß man in sich selbst stehen und die Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins wenigstens annäherungsweise erfassen" (83). In diesem Zusammenhang erörtert Goldbrunner die höchst bedeutsame seelische Realität der Maske oder Persona, wie C. G. Jung sie verwirrenderweise genannt hat. Sie stellt die Erscheinungsweise des einzelnen innerhalb der menschlichen Sozietät dar, also nur einen Teilausschnitt aus seiner Gesamtexistenz, der das wahre Zentrum der Person in der Regel verhängnisvoll verdeckt. Diese Maske entwickelt sich entweder aus dem speziellen Beruf eines Individuums, aus seiner Erziehung, aus den Einflüssen der öffentlichen Meinung oder gar aus der eigenen Selbsterziehung. Da die Maske den personalen Raum des Menschen abriegelt, muß sie bewußt gemacht werden, um dadurch den tieferen seelischen Schichten zum Durchbruch zu verhelfen.

Besonderen Wert legt Goldbrunner auf die Berücksichtigung der Polarität im seelischen Leben des einzelnen. Als deren Paradigma gilt ihm dabei der Bereich der Elektrizität. „Alles Lebendige scheint nun nach diesem Modell struktuiert zu sein" (97). Daher hat das Gesetz der Polarität vor allem den „erziehlichen Raum zu gestalten" (96); denn zwischen den Polen „oszilieren und fluktuieren Kräfte, und in der Mitte entsteht Leben" (97). Vor allem auch personales Leben. Daher „müßte der seelische Raum polar struktuiert werden, da Inkarnation göttlichen Lebens nur auf personaler Ebene möglich ist" (98) .Goldbrunner führt deshalb verschiedene Gesetze der Polarität an: das Gesetz von Aktion und Reaktion, mit dem er den mann-weiblichen Spannungsbezug eng verknüpft sieht; das Gesetz des Energiegefälles, das er offensichtlich von C. G. Jung übernommen hat und als „dauerndes Auf und Ab und Hin und Her zwischen den Polen" (99) versteht; das Gesetz der Balance, das die Mitte zwischen den Polen sucht. Für den religiösen Bereich entfaltet der Verfasser sodann drei ihm besonders wichtig erscheinende Polaritäten, nämlich:

„Bewahren — Bewähren
Gewöhnung — Spontaneität
Vergangenheitsbestimmt — Zukunftsbezogen" (101—112).

Die Beachtung dieser polaren Trias ermöglicht die Ichfindung, die als „Ausprägung der Individualität in der Entsprechung von innen und außen, d. h. in Echtheit" (80) zu verstehen ist und die Voraussetzung der Dufindung darstellt, die ihrerseits über Elternliebe, Kindesliebe, Freundesliebe, bräutliche Liebe und Nächstenliebe bis zur Gottesliebe führt (127). In dieser „Aktuierung der dialogischen Seinsweise" des Menschen liegt die Möglichkeit „für die Realisation der Partnerschaft mit Gott" begründet (137). In diesem Zusammenhang bietet die Tiefen-

[3] Vgl. J. GOLDBRUNNER „Personale Seelsorge", Freiburg 1954, 15, Anm. 30, die als ganze bis auf zwei kleine bedeutungslose Änderungen den gleichen Wortlaut enthält wie die hier angegebene.

[4] Man fühlt sich hier erinnert an das, was Max Scheler „Bewegungs-

psychologie durch ihre Eröffnung des unbewußten seelischen Bereichs der Seelsorge wertvolle anthropologische Grundlagen. Goldbrunner hebt mit Recht vor allem den psychischen Mechanismus der Projektion hervor (144—151) [5], der die menschliche Begegnungsfähigkeit u. U. auf das stärkste beeinträchtigt.

Die folgenden Ausführungen über „Die Solidarität und die Erlösungsbedürftigkeit" stoßen zur Wirfindung durch (152—181), wobei sie dem Problem der Schuld die ihm gebührende Beachtung schenken (163ff). Der Gottfindung schließlich als der Gipfelstation, den die dialogische Seinsweise des Menschen erreichen kann und soll, ist der letzte Abschnitt des Aufbauteils gewidmet (182—206). Der spezielle Dienst der Seelsorge an der Gottbegegnung besteht danach in der Christusverkündigung. Hier ist nun, wie Goldbrunner meint, vor allem zu beachten, daß Christus als Logos „unserem Bewußtsein", als gleichzeitiger „Träger des Numinosen aber ... der natürlichen religiösen Anlage (genauer und zutreffender den religiösen Archetypen des Unbewußten) zugeordnet" ist (188). „Beidem muß sachgerecht gedient werden, nicht nur im Hinblick auf die richtige Interpretation der Offenbarung, sondern auch im Hinblick auf die menschliche Natur, so daß es theologisch und anthropologisch richtig wird" (189/90). Deshalb ist auch hier der Projektion zu wehren, wodurch z. B. der auf Christus projizierte Archetyp des Heilbringers „eine Korrektur am wirklichen Christus" erfahren muß, der ja auch der Gekreuzigte ist (199/200). Abschließend faßt Goldbrunner das Wesen der Person noch einmal in seiner quaternären Struktur wie folgt zusammen. (Wir stellen die vier thematischen Entsprechungen der Abschnitte VII—X des Aufbauteiles der Übersicht halber daneben:)

Sinnenhaftigkeit des eigenen Daseins	—	Ichfindung
Dialogische Seinsweise	—	Dufindung
Kreatürlichkeit	—	Wirfindung
Capax Dei	—	Gottfindung

„Die Aktuierung jeden Strukturelements schenkt als Frucht eine Voraussetzung des Glaubenslebens:

Daseinsberechtigung vor Gott
Partnerschaft mit Gott
Erlösungsbedürftigkeit
Transzendieren" (205)

Den Teil C seines Buches nennt Goldbrunner „Variationen" (207–272). Er ist drei speziellen Problemen gewidmet. Zunächst der Frage „Altersstufen und Glaube" (207–242) und sodann der Wirklichkeit der Sünde, wie sie „Der Sünder" (243–253) erfährt. Den Abschluß bildet die Behandlung des wichtigen Themas „Die Mündigen und die Unmündigen" (254–272).

Dabei geht es dem Verf. in der Hauptsache um zwei Punkte.

1. zeichnet er das Verhältnis von „Starken" und „Schwachen" in einer Gemeinde und betont diesbezüglich, daß hier die soziologische Betrachtungsweise und somit auch die „von der Pastoralsoziologie durchgeführten Bestandsaufnahmen" letztlich irrelevant bleiben müßten (262).
2. unterscheidet er zwischen „personaler" und „vorpersonaler" Seelsorge, die in ein entsprechendes Verhältnis zu bringen seien, da Zweigleisigkeit in diser Hinsicht für die Pastoral nun einmal unvermeidlich sei.

Als das „Schlüsselwort für personales Vorgehen in christlicher Seelsorge" gilt Goldbrunners nach Mt 22,2—10 das in der Praxis tatsächlich geradezu sträflich vernachlässigte Wort „Einladung" (266), deren Aufgabe darin beteht, personales Leben in den Eingeladenen hervorzurufen. Hier nun hängt sehr viel von der einladenden Person des Seelsorgers ab; denn „Person ist auf Person resonant" (271) [6].

Läßt man nach dieser Übersicht das vorliegende Werk als Ganzes auf sich wirken, dann fällt zunächst auf, wie sehr es durchgängig Zeugnis ablegt von einem aufrichtigen und mühsamen Ringen „um das Näherrücken von Wissenschaft und Praxis" (Vorwort, 5).

Man wird fast keine Seite finden, die nicht einen doppelten Tatbestand in Erscheinung treten läßt: 1. die spürbare und äußerst ausgedehnte Erfahrung des Verf. als praktischer Seelsorger, und zwar nicht nur als früherer Vorsteher einer Pfarrgemeinde, sondern auch als einer der einflußreichsten Katecheten der Nachkriegszeit. 2. das weit überdurchschnittliche Wissen um spezifische, von der Tiefenpsychologie entdeckte Fakten des Seelenlebens, um deren anthropologische Aspekte und um die praktische Bedeutung dieser Gegebenheiten. Leider hat der Verf. völlig recht, wenn er anderenorts mit Bedauern zum Ausdruck bringt, daß „der Dialog zwischen katholischer Theologie und Tiefenpsychologie immer noch am Anfang zu stehen scheint ... Während die Soziologie längst ein gern gesehener Gast mit Heimatrecht in der Theologie geworden ist, wird Tiefenpsychologie mißtrauisch auf Distanz gehalten. Denn mit der Soziologie kann man sich auf intellektueller Ebene treffen und argumentieren, aber wer sich mit Tiefenpsychologie einläßt, sieht sich plötzlich in ein Gespräch verwickelt, das ihn selber betrifft [7]."

Über das gesamte Buch hin verstreut finden sich immer wieder erfahrungsgesättigte Einsichten von hoher Allgemeingültigkeit und sehr plastische Formulierungen. Eine Reihe davon sei aufgeführt:

„In dem Bestreben, etwas ‚personal' tun zu wollen, drückt sich das Verlangen des heutigen Menschen aus, der Masse und dem Massendenken zu entkommen und den Ort zu finden, in dem er seinen eigenen Stand finden und behalten kann" (35). „Durch die Tiefenpsychologie aber werden die einzelnen Schritte der ‚Existenzergreifung' in aussagbare Erfahrungsnähe gebracht. Das ‚Seinshafte' der Person muß in diesem Vorgang in das ‚Akthafte' überführt werden" (38, Hvbg. v. G.) [8]. „Begegnung hat personalen Rufcharakter" (49). „Wie in der Eucharistie, so sind in allen Mysterienfeiern der Sakramente die Lebenskräfte des kommenden Äons verborgen gegenwärtig" (67). Die personale Schwäche scheint — anthropologisch formuliert — der innerste Kern der Erbschuld zu sein" (71, Hvbg. v. Ref.). „Geschieht die Personenerfassung durch Resonanz, dann müßte in der Verkündigung, beim Reden über Jesus etwas von der Erfassung seiner Person durchklingen" (187). „Die Theorie der Predigt bedarf einer anthropologischen Vertiefung" (197). „Lernen, Entwicklungen zu vertrauen, bedeutet das Zeiterlebnis einbauen in das Glaubensleben" (231). „Der Schutz des Positiven am Weg des Sünders wird für jede Art von religiöser Menschenführung nahegelegt im Gleichnis vom ‚Unkraut im Acker'" (250).

Goldbrunner hat mit seiner eigenständigen Leistung von „Realisation" keineswegs eine systematische Darstellung der Beziehungen zwischen Anthropologie und Pastoral geben wollen. Angesichts einer solchen Pionierarbeit, die im übrigen seine frühere „Personale Seelsorge" in einem erweiterten und geschlosseneren Zusammenhang darbietet, wären derartige Erwartungen ein Unrecht gegenüber dem Autor. Selbst C. G. Jung hat seine eigenen staunenswerten Entdeckungen als „Pionierarbeit" bezeichnet, „welche weder Zeit noch Möglichkeit fand, sich selber darzustellen" [9], d. h. sie systematisch zu klären, „zu sichten und zu einem Ganzen zu gestalten" [10].

Dies erlaubt uns, zunächst darauf hinzuweisen, daß eine der spürbaren Schwierigkeiten für Goldbrunner ohne Zweifel darin bestanden hat, daß der Begriff der Anthropologie seit geraumer Zeit beträchtlich ins Schwimmen gekommen ist. Wie Leonhard Froese bereits vor fast vier Jahren festgestellt hat, „versteht er sich heute nicht von selber. Wer ihn braucht, muß ergänzend hinzufügen, welchen Typus und welche Art von Anthropologie er meint ... Wir sprechen im fachspezifischen Sinne von philosophischer, theologischer und psychologischer oder ethnologischer, biologischer und medizinischer Anthropologie. Die ‚Lehre vom Menschen' — nicht im Sinne einer allgemeingültig gedachten Konzeption, sondern lediglich als eine den Gegenstand *Homo* mehrschichtig und -seitig behandelnden Disziplin — steht noch aus" [11]. Unter Berücksichtigung dieses unbezweifelbaren Sachverhalts würde der Untertitel von „Realisation" wohl zutreffender „Anthropologische Gesichtspunkte und Wirklichkeiten in Seelsorge und Erziehung" lauten. Da sich nämlich die Ergebnisse mehrerer anthropologischer Disziplinen mit der Pastoral berühren, müßten sowohl deren Herkunft als auch genuine Wesensnähe sowie ihre spezifische Berührungsqualität in „Realisation" an sich noch deutlicher zum Ausdruck kommen. Häufig taucht die Kennzeichnung „anthropologisch" nämlich zu unvermittelt auf, läßt den nötigen Einordnungsfaktor vermissen und daher letztlich unbefriedigt. Außerdem erscheinen die daran geknüpften Ausführungen gelegentlich nicht stringent genug und ungewollt zufällig bzw. weniger pastoraltheologisch als vielmehr von der katechetischen Methodik befruchtet, in der der Autor eine in Jahrzehnten ausgereifte Erfahrung besitzt. (So z. B. in der Auswertung der sieben

umkehr der Liebe" genannt hat, „daß nun nicht mehr das griechische Axiom gilt, es sei Liebe eine Bewegung des Niedrigen zum Höheren, ... sondern die liebevolle Herablassung des Höheren zum Niederen, Gottes zum Menschen, des Heiligen zum Sünder usw. ..." („Liebe und Erkenntnis" Dalp-Taschenbücher Nr. 316, 18, Hvbg. v. Sch.)

[5] Wie auch schon in „Personale Seelsorge" Freiburg 1954, 66—70.

[6] So auch eigens hervorgehoben, in „Personale Seelsorge" 54.

[7] „Dialog zwischen Tiefenpsychologie und katholischer Theologie", zusammen mit J. B. Lotz in „Dialog über den Menschen". „Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum fünfundsiebzigsten Geburtstag", Stuttgart 1968, 169 und 170.

[8] Fast wörtlich dass. in „Personale Seelsorge", 13.

[9] „Geleitwort" zu Jolande Jacobi „Die Psychologie von C. G. Jung" 4 Zürich/Stuttgart 1959, XVIII.

[10] „Vorwort" zu Erich Neumann „Ursprungsgeschichte des Bewußtseins", Zürich 1949, 1.

[11] L. Froese „Die Lehre vom Menschen im Verständnis heutiger Forschung" in „Universitas" 21. Jgg., Heft 9, September 1966, 915.

Sendschreiben der Apokalypse auf 60–63). Aufgrunddessen erheben sich natürlicherweise gewisse Fragen zu einigen Ansichten und Formulierungen, die an ihren Ort zwar durchaus einleuchten, jedoch für die Herstellung eines systematischen Gesamtzusammenhanges noch nicht ausreichen. Einer Reihe solcher Fragestellungen sei deshalb – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit – hier Raum gegeben:

Müßte, wenn man schon, wie es von seinem Wesen her absolut notwendig ist, den Zeitbezug des Glaubens seelsorglich bedenkt, dessen Verhältnis zur Zukunft nicht abgewogener herausgestellt werden? Zwar besitzt die menschliche Imagination einen ausgesprochenen „Zukunftssinn", wie August Vetter überzeugend klargemacht hat, ebenso aber auch die Fähigkeit zum Rückblick ins Gewesene. Auf die Gegenwart verweist sie jedoch folgender, aufs engste damit zusammenhängender Tatbestand: „Daß die Einbildungskraft hinter das Kommende wie vor das Gewesene versetzen kann, ist ein höchst eigentümlicher Sachverhalt, der auf die wechselseitige Durchdringung der polaren Zeitformen in der transzendierend übergreifenden Vergegenwärtigung hinweist[12]." Wäre nicht von daher vor allem die Bedeutung der Gegenwart im Anschluß an den Augustinus des 10. Buches der *Confessiones* hervorzuheben? Das legt sich zudem bereits durch den treffenden Begriff des Autors von der „verborgenen Gegenwärtigkeit" (65—68) nahe. Die Gegenwart ist für die personale Mittenhaftigkeit von Individuum und Geschichte geradezu entscheidend und stellt deshalb auch ein Anthropologikum ersten Ranges dar[13]. „In der Besinnung auf die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz wird die Gegenwart als die beständige Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft und als der eigentliche Ort des Selbstseins entdeckt[14]." Mit dieser Feststellung wird in keiner Weise geleugnet, daß dem Glauben ein Wesensbezug zur Zukunft innewohnt[15], welcher die arg vernachlässigte Tugend der Hoffnung grundlegt. Jedoch erscheint es in unserer von Zukunfts-Fortschritts- und Hoffnungsideen schwangeren Zeit äußerst angebracht, den genetischen Primat der fundamental personalen Kategorie der Gegenwart aufs nachdrücklichste zu betonen, die den Zukunftsbezug untrennbar in sich birgt. Dadurch ist sie eine Gegenwart die Zukunft hat, auf die sie deswegen vertraut, weil der Glaube sie zuvor in den letztlich zeitenthobenen Gegenüberstand des erlösten Menschen zum erlösenden Gott versetzt hat. Die beklagenswerte eschatologische Bewußtseinsverkümmerung so vieler Getauften von heute, um die Goldbrunner sehr wohl weiß[16], beruht ja gerade darauf, daß sie die gegenwartserfüllende und eben dadurch zukunftsträchtige Glaubenserfahrung des Apostels Paulus nicht kennen: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe, und bin überzeugt, daß er mächtig ist, mein mir anvertrautes Gut bis auf jenen Tag zu bewahren[17]." Da sie das nicht gegenwärtig haben, ist ihnen ein lebendiger und daseinsbestimmender eschatologischer Zukunftsbezug so schwer möglich. Erst von einer solchen Basis aus kann man dann sagen, daß „Bios, Psyche und Kerygma in die gleiche Richtung laufen und sich verbinden können" (56). Deshalb dürfte man den natürlichen seelischen Zukunftssinn nicht zu schnell mit der eschatologischen Zukunftserwartung des Evangeliums verbinden, und zwar schon deshalb nicht, weil jener anthropologisch der Imagination zugehört, die vom Wesen her schweifend ist und letztlich nur von der personalen Kategorie der Gegenwart gehalten zu werden vermag[18]. So ist in diesem Zusammenhang eine weitere Frage verständlich: Wieso kann man des näheren sagen, daß „am Zukunftsbezug als am größten Mangel gegenwärtiger Verkündigung der pastoraltheologische Zusammenhang von Theologie und Anthropologie eindringlichst zu sehen ist" (64)?[19]

Goldbrunners Ausführungen über das Prinzip der Polarität innerhalb des seelischen Bereiches verdienen ganz besondere Beachtung, denn sie sind nicht nur einfachhin erkenntnismäßig wertvoll oder interessant, sondern sowohl anthropologisch und pädagogisch wie auch seelsorglich von außerordentlicher Bedeutung. Eben deshalb wäre eine methodischer durchgeführte Darstellung hier besonders erwünscht gewesen. Die bezeichneten Paare (98ff u. 101ff) können nämlich nicht voll überzeugen und wirken trotz ihres zweifelsfreien Realitätscharakters, zumindest teilweise, nicht zwingend. Hier wären die Erkenntnisse der Strukturpsychologie[20], aber auch der altchinesischen Weisheit[21] künftig auszuwerten.

Weiterhin: Reicht es aus, wenn man „den Weg durch die Schuld ... wie bei Dante in der Göttlichen Komödie, über drei Stufen" führen läßt, die als „Abstieg in der Hölle Pein", als „Verwandlung" und „Auferstehung" gekennzeichnet, zu weitgehend mit poetischen Ingredienzien angereichert werden und dadurch den existenziell-personalen Schuldbegriff etwas umwölken (163—65)?

Ist Kreatürlichkeit wirklich „die existenzielle Grundlage des Gemeinschaftsbezuges" (168)?

Ist Christus als Logos tatsächlich nur „unserem Bewußtsein zugeordnet" (188 u. 189) oder nicht vielmehr auch bzw. gerade als solcher bereits der Mitte unseres Wesens, wo alle Seelenkräfte konvergieren?

Wirkt hier vielleicht nicht C. G. Jungs, strukturpsychologisch gesehen, viel zu einseitige Haupteinteilung der Psyche in Bewußtsein und Unbewußtes zu stark nach, die anthropologisch insofern viel zu karg ist, als sie gewisse Realitäten des humanen Seelengefüges entweder übergeht oder vernachlässigt bzw. falsch eingeschätzt wie z. B. die Willenkomponente innerhalb der Polspannung des menschlichen Geistes? —

Diese und ähnliche Fragen stellt das Goldbrunnersche Buch noch zur Klärung bereit, und es ist, wie gesagt, durchaus verständlich, daß in einem solchen Versuch, der bewußt und eigenständig Neuland betritt, manches noch offen bleiben muß.

Es seien aber zum Schluß noch drei Hinweise des Autors eigens hervorgehoben, weil sie für die gegenwärtige Bewußtseinslage von besonderer Wichtigkeit sind, und gerade, daß sie hier gegeben werden, stellt die Bedeutung dieser Veröffentlichung unter Beweis.

Der erste Hinweis wirft das Problem auf, „ob die religiöse Anlage des Menschen und die Erscheinung Gottes sich decken, ob das ‚ursprünglich Religiöse' im Menschen durch Christus bestätigt wird; ob spontane Frömmigkeit ohne Veränderung in das Christentum Eingang finden kann" (191). Mit Recht meldet Goldbrunner hier Zweifel an. Selbstverständlich soll dadurch die lebendige Ursprünglichkeit der religiösen Anlage nicht ausgeschaltet, sondern vielmehr zu erhöhender Verwandlung in den christlichen Lebensvollzug hineingenommen werden. Diese spezifische Aufgabe liegt im übrigen ganz auf der Linie C. G. Jungs, den Goldbrunner als erster dem katholischen Raum nahegebracht hat[22]. Jungs unschätzbares Verdienst besteht ja gerade darin, auf die Ursprünglichkeit der religiösen Anlage im menschlichen Seelengefüge aufmerksam gemacht zu haben[23]. Eine ausgewogene Stellungnahme dazu gibt

[12] A. Vetter „Die Erlebnisbedeutung der Phantasie", Stuttgart 1950, 99/100, Hvbg. 1 und 2 v. V., 3 v. Ref.

[13] Die Bedeutung des Faktums, daß sich die Geschichte der Menschheit durch das Ereignis der Inkarnation Christi einschneidend hälftelt, hat Vetter sein Werk „Mitte der Zeit" „Die Geschichtlichkeit des Geistes im Licht der Menschwerdung Gottes" gewidmet. (Freiburg/München 1962) Dort wird fortschreitend herausgearbeitet, daß die Zeitbestimmung der Gegenwart durch die Geburt des Herrn in den unleugbaren Rang einer streng personalen Kategorie erhoben worden ist.

[14] A. Vetter „Wandlungen des Seelenbildes". „Geschichte der Psychologie", Skripten des Studentenwerks München 1955, durchgesehen, ergänzt und genehmigt v. V. 47, Hvbg. v. V.

[15] Es kann nur unterstrichen werden, wenn Goldbrunner auch anderenorts bezeugt, „daß der Zukunftsbezug zur Grundstruktur des Glaubensbewußtseins gehört". („Der Zukunftsbezug in der Verkündigung" in dem gleichnamigen Sammelbändchen, bearb. v. Autor selbst, München 1964, 17)

[16] Ebda, 9—12.

[17] 2 Tim. 1, 12. Dieser Text darf als klassisches Zeugnis für den gläubigen Zeitbezug gelten, da er alle drei Zeitbestimmungen paradigmatisch in sich vereint.

[18] Deswegen scheint uns die folgende Bemerkung Goldbrunners von diesem Sachverhalt etwas zu isoliert zu stehen: „Der Zukunftsbezug als eine Hauptlinie in der Glaubensstruktur verbindet sich mit einer natürlichen Veranlagung menschlichen Lebens, dem Urakt des ‚Sich-Ausstreckens' in die Zukunft. Zukunft zu haben gehört zur seelischen Gesundheit wie ein ‚Essential', ein Kernstück im Aufbau des christlichen Glaubens". („Der Zukunftsbezug in der Verkündigung" 10, Hvbg. 1 v. G., 2 und 3 v. Rf.)

[19] Besonders fragwürdig erscheint uns übrigens der Satz: „Was gegenwärtig ist, kann erfaßt werden, wenn zuvor die Zukunft besprochen wurde" (66). Auch das dort angeführte Beispiel von der Blüte und der Knospe (auch in „Der Zukunftsbezug in der Verkündigung", 12) wirkt insofern gar nicht stimmig, als wir die entfaltete Blüte des doch erst kommenden Gottesreiches in diesem Äon ja nie adäquat erkennen können. Wir wissen im Glauben letztlich um sein Kommen, jedoch nichts Gewisses sondern nur Andeutungen über seine nähere Beschaffenheit.

[20] Vgl. Albert Weller „Die Polarität im Aufbau des Charakters" 2 Bern/München 1959; A. Vetter „Personale Anthropologie", Freiburg/München 1966, 56—59, 96—99, 102ff, 135—138, 150—154 und 159.

[21] Bereits vor über 40 Jahren hat Stanislaus von Dunin Borkowski darauf hingewiesen, daß dem ältesten chinesischen Weisheitsbuch, dem I-Ging „eine Polaritätslehre zugrunde liegt" die sich an pädagogischem Gehalt als äußerst fruchtbar erweist. Er hat ihre diesbezüglichen „acht Grundurteile, vierzehn Gegensätze und acht Gruppen" unter dem Titel „Pädagogisches aus dem alten China" seinerzeit erstmals zugänglich gemacht. („Stimmen der Zeit 113. Bd. 57. Jag. 1926/27, 122—130 u. 188—202.) Vgl. auch den verdienstlichen Hinweis auf diese Pionierarbeit v. Eugen Schoeler: „Die antinomische Struktur der Erziehung bei Stanislaus von Dunin-Borkowski" in „Innerlichkeit und Erziehung". (In memoriam Gustav Siewerth) Freiburg-Basel-Wien 1964, 301—328.

[22] „Individuation". „Selbstfindung und Selbstentfaltung. Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung. Darstellung, Kritik und Weiterführung", 3 Freiburg 1966.

[23] Sein Gesamtwerk ist davon durchzogen. Ebenso legt er in „Erinnerungen, Träume, Gedanken", Zürich-Stuttgart 1962 aufs eindringlichste persönlich Zeugnis davon ab.

Lotz und befindet sich damit in der von Goldbrunner anvisierten Richtung: „Nie kann es sich darum handeln, christliche Wahrheiten in Anschauungen des natürlichen religiösen Aufschwungs umzugießen, wenn sich auch die Verwirklichung des christlichen Lebens von dessen Glut nähren kann und muß, soll es nicht zum leeren Formelkram erstarren[24]."

Der zweite Hinweis Goldbrunners steht im Zusammenhang mit dem ersten und bezieht sich auf die Christusverkündigung der Predigt: „Eine neue, vorbildliche Lebensart wird werbend, drängend, ja drohend als nachahmenswert hingestellt. Geschieht dies auf der moralischen Ebene, so wird das Bewußtsein berührt, aber die darunterliegende religiöse Anlage nicht bekehrt. Sofern sie lebendig ist, gestaltet sie ihren privaten religiösen Ausdruck neben dem Evangelium" (196/97, Hvbgen v. Ref.). Die Sätze berühren u. a. insgeheim, wenn auch natürlich keineswegs erschöpfend, eine wesentliche Seite des christlichen Sektenwesens. Der tiefste Entstehungsgrund der Sekten ist nämlich in dem elementaren Bedürfnis gerade ihrer besten Mitglieder nach pulsierendem religiösen Leben zu sehen, das sie häufig in den „großen" Kirchen vermissen[25].

Der letzte Hinweis Goldbrunners, den wir hervorheben möchten, stammt zwar aus zweiter Hand, ist aber, weil von zentraler Bedeutung, besonders verdienstlich. Es handelt sich um eine Bemerkung Theodor Münckers:[26] „Die Selbstentfaltung ist das ontische Fundament der Christusentfaltung" (242, Hvbg. v. Ref.), also letztlich dessen, was in „Realisation" als Inkarnation bezeichnet wird. Münckers Feststellung, die mit Goldbrunners Forschungsrichtung ohne Zweifel übereinstimmt, basiert im Grunde auf der tiefen Entsprechung, die zwischen dem religiösen menschlichen Subjekt und seinem göttlichen Gegenüber, bei allem Abstand voneinander, obwaltet. Diese Entsprechung bildet überhaupt das Fundament jeglicher religiösen Erfahrung, und zwar dergestalt, „daß das Gott-Erfassen nicht neben dem Selbst-Erfassen steht, sondern in diesem seine Ansatzpunkte findet, ja dessen volle Entfaltung darstellt[27]." Auf diesem Sachverhalt beruht letztlich der religiöse Aspekt der „Komplexen Psychologie" C. G. Jungs, und insofern läßt sich mit Goldbrunner zurecht sagen, daß die menschliche Selbstentfaltung und Selbstfindung die sog. Individuation also, auch „der Realisierung des Glaubens dient"[28].

Trotz seiner Unerläßlichkeit für blutvolles religiösen Leben muß dieser Dienstcharakter aber deswegen so nachdrücklich betont werden, weil die psychologische, also die Erlebnisseite des Gott-Erfassens dem noch undifferenzierten intuitiven Bildbereich des menschlichen Seelengefüges zugehört, der infolge seiner strukturbedingten Grenzlage zwischen Lebensgrund und Geistbereich noch nicht den dialogischen Charakter der Personalität trägt und daher beständig der Gefahr ausgesetzt ist, von der Numinosität des unerschöpflichen Bildermeeres des Unbewußten aufgesaugt zu werden. Nirgends zeigt sich diese Gefährdung deutlicher als bei dem Gipfelarchetypus des Jungschen Selbsts; denn psychologisch sind, wie er selbst sagt, „Gottes-Symbole nicht zu unterscheiden von Selbst-Symbolen, d. h. können nicht unterschieden werden"[29]. Dieses unbestreitbare empirische Faktum dürfte im übrigen die Grundlage für die sog. natürliche Mystik bilden, die der Christ jedoch weit übersteigt, weil er sich in einem ständigen Reifungsprozeß zu einer immer „durchdialogisierteren" Existenzweise hinzuindividuieren hat, wie sie erst die christliche Botschaft eröffnet.

So gipfelt „Realisation" schließlich — und das ist auch Goldbrunners schon früh ausgesprochene Meinung[30] — in dem nüchtern-begeisterten Darleben des mystisch-dialogischen Zentralelements des Christentums gemäß dem paulinischen Bekenntnis: „Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir." (Gal. 2,20) Im Endeffekt ist es dieser tiefe Zug, der hinter dem anthropologischen Aufbruch innerhalb der Theologie zu suchen ist. Anthropozentrismus ist bei dieser Einstellungs- und Betrachtungsweise mitnichten zu befürchten, wenn sie Ernst und Tiefgang nicht scheut. Im übrigen wird der Vorwurf des Anthropozentrismus gar zu leicht und rasch erhoben. Selbst vor dem heiligen Meister der Seelenführung, den wir eingangs zu Wort kommen ließen, hat er nicht haltgemacht, weil er den seelischen Struktur- und Werdecharakter der ihm Anvertrauten, durchaus anthropologische Gegebenheiten also, stets berücksichtigte. Auch Mißverständnissen, ja offensichtlichen Fehlinterpretationen war er diesbezüglich später ausgesetzt. Henri Bremond hat sie ironisierend abgewehrt[31].

Goldbrunner hat mit „Realisation" die für eine ganzheitliche Seelsorge unerläßliche Grundrichtung umrissen, die den Zugang zu zentralen Möglichkeiten des christlichen Lebensvollzugs für Individuum und Sozietät eröffnet, genauer zur dialogisch-personal-mystischen Mitte des Christentums. Es ist dringend zu wünschen, daß die Zukunftsträchtigkeit seiner Bemühungen erkannt werde; denn ein nicht geringer Teil der weltweiten Unruhe, die heute die Kirchen durchbebt, beruht auf solchen Ausfallerscheinungen, die nur durch die Realisierung vertiefter personal-anthropologischer Erkenntnisse zu beheben sind, weil diese sowohl den natürlichen als auch den getauften Menschen als Einheit im Blick behalten. Es wäre deshalb nicht nur bedauerlich, sondern sogar gefährlich, wollten sich Kirche und Seelsorger auch weiterhin mit jenem dürftigen anthropologischen Gesichtspunkt begnügen, der als „pastorale Klugheit" bereits in den Seminaren "wärmstens" empfohlen zu werden pflegt und in praxi sehr häufig weder klug noch pastoral, sondern einfach nur diplomatisch oder noch viel weniger ist. Die für einen Seelsorger ohne Zweifel unerläßliche pastorale Klugheit dürfte heute und in Zukunft nur möglich sein, wenn man sich nicht mit einem anthropologischen Kümmerfaktor zum Zwecke einer reibungslosen oder vielleicht gar gehobeneren Gemeindeführung begnügt, sondern wenn man über eine ausreichende Kenntnis der Wirklichkeit des Menschlichen und des Christlichen gleicherweise verfügt und dabei auch, zumindest in deutlichen Umrissen, etwas davon weiß, wie diese beiden Wirklichkeiten ineinanderspielen.

[24] J. B. Lotz „Der Mensch im eSin". „Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie", Freiburg/Basel/Wien 1967, 248, Hvbg. v. Ref.

[25] Selbstverständlich gibt es auch eine Fülle sonstiger Bedingungsgründe für das Sektierertum.

[26] Zuerst erwähnt in „Pastorale Seelsorge" 27, Anm. 31.

[27] J. B. Lotz „Zur Struktur der religiösen Erfahrung" in „Interpretation der Welt". „Festschrift für Romano Guardini", hvgg. v. Helmut Kulm, Heinrich Kahlefeld und Karl Forster, Würzburg 1965, 221/22, Hvbg. v. L.

[28] „Individuation" 2. Aufl., 209, Hvbg. v. G.

[29] Aus einem Brief an Gebhard Frei in: Victor White „Gott und das Unbewußte", Zürich-Stuttgart 1957, 320, Hvbg. v. Ref.

[30] Vgl. „Individuation", 180.

[31] H. Bremond „La metaphysique des saints" tom. VII v. „Histoire litteraire du sentiment religieux en France" 5—47; dtsche Übers. „Das wesentliche Gebet" 3 Regensburg 1954, 25—45.

Casper, Bernhard, **Hemmerle,** Klaus, und **Hünermann,** Peter: **Besinnung auf das Heilige.** Freiburg i. Br.: Herder 1966. 152 S.; Ln DM 17,50.

Das Buch ist den Verfassern im Gespräch untereinander wie mit ihrem Lehrer Bernhard Welte erwachsen. Mit der darin zu Wort gekommenen Besinnung wollen sie Bernhard Welte zu seinem 60. Geburtstag ihren Dank bezeigen und tun das in einer aus dem gebräuchlichen Rahmen der Festschriften herausfallenden sehr erfreulichen Weise.

Bernhard Welte kann man, wie die Verf. in der Widmung sagen, „einen Anwalt des Heiligen" (5) nennen — und das in einer Zeit, in der, wie es scheint, wenig Sinn für das Heilige lebt. Es gehört zu den hoffnungmachenden Erscheinungen des geistigen und kirchlichen Lebens der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, daß es ihm gelungen ist, in und trotz der ganz auf technische Rationalität abgestellten Gesellschaft und Wissenschaft, in der auch vor allem manche „traditionelle" Theologie in ihrer Weise (mit ihrer abstrakt-theoretischen und rechtlich-orthodoxen „Bewältigung" von Offenbarung) kaum eine Ausnahme machte oder macht, den Verhau eines fixierten, ideologischen Bewußtseins mit einem freundlichen und befreienden Licht zu durchdringen. Das erst macht es verständlich, daß Traditionen nicht einfach beiseite gelassen werden können, sondern aus ursprünglichem Erfahren und Denken für unsere Zeit und die Zukunft neu zur Sprache gebracht werden müssen. Wem die Sorge um die Gegenwart des Heiligen in unserer Zeit nicht fremd ist, wird sich — jeweils von seinem Verständnis dieser Aufgabe her — gern diesem Dank anschließen. Die drei Verf. jedenfalls danken in ihren Beiträgen dadurch, daß sie auf Weltes Rückführung des Denkens in seinen Grund, das auf diese Weise wie von selbst auf die „Spur" des Heiligen kommt, antworten mit einem Beitrag: „Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen" (von Klaus Hemmerle), der den „Zugang" zum Heiligen aus dem Denken, dessen „Aufgang" aus dem Andenken und den Unterschied des Heiligen von Sein und Denken beschreibt (9—79). Diese Rückführung des Denkens in seinen Ursprung zeigt, daß Denken wesentlich im Gespräch gründet. Wie es im Gespräch gründet, versucht der zweite Beitrag: „Seit ein Gespräch wir sind" (von Bernhard Casper) (80—123), in dem das Heilige als das „Gewährende des Gesprächs" (98) in seinem Verhältnis zur mitmenschlichen Beziehung wie überhaupt zu Mensch und Sprache — auch in deren Zweideutigkeit — zu bestimmen: Der „Anfang des Denkens überhaupt und des auf einen offenbarenden Zuspruch hin offenen Denkens zumal, liegt im „Zwischen", in der Gabe, in der unkonstruierbaren Mitte von Ich und Du, im Gespräch" (6). — Das Gespräch währt aus dem Verstehen seiner Geschichte und dessen, wie sich Geschichte als Geschick ereignet. Geschick kann offenbar wer-

den als Ereignis des Heiligen, Geschichte sich zeigen als Heilsgeschichte. Dieser Frage an die Geschichte und ihrem Zeugnis geht der dritte Beitrag nach: „Die Geschichte und das Heilige" (von Peter Hünermann) (124—152).

Im Sinne Weltes (vgl. etwa seine Aufsätze zum Verhältnis von Philosophie und Theologie in: „Auf der Spur des Ewigen", Freiburg i. Br. 1965, sowie darin auch seinen Beitrag über das Heilige) wird hier von Heidegger her, aber doch mit einer entscheidend anderen, nämlich dialogischen Wendung, der Versuch unternommen, das zu erschließen, was Offenbarung im Horizont des Heiligen — in Denken, Gespräch und Geschichte — sein kann, und dies mit einer Methodik, die nicht dem scholastisch oder auch neuzeitlichen vorstellenden, abstrakten Denken, aber auch nicht dem psychologisch-einfühlenden Beschreiben des geisteswissenschaftlichen Verstehens des vorigen Jahrhunderts entspricht, sondern — analog zu Heideggers wesentlichem Denken — Besinnung meint auf wirkliches Gespräch, sofern sich in ihm und seiner Mitmenschlichkeit und Geschichtlichkeit das Heilige im Unterschied wie in bezug zum Sein und seiner Wahrheit zeigt. Im ganzen liegen hier also Entwürfe vor zu einer dem Heideggerschen Seinsdenken nahestehenden, sich von diesem im Sinne des neuen dialogischen Denkens (Rosenzweig, Ebner, Buber) unterscheidenden Religionsphilosophie, die sich vor allem aber von der scholastischen wie idealistischen Metaphysik absetzen will.

Hinsichtlich dieser Absetzung bleibt allerdings zu fragen, ob nicht die hier versuchte Denkbewegung samt der Orientierungsfiguren seiner Beschreibung hinsichtlich des Verhältnisses der „unkonstruierbaren Mitte" (des wesentlichen Gespräches wie des unbegreiflichen Geheimnisses des Heiligen) zur konstruierbaren Objektivität und ihrem Begreifen nicht noch einmal – in einem tieferen philosophischen wie heilsgeschichtlichen Sinne – zu undialogisch bleibt. Ist die Beziehung zwischen vorstellendem, zugreifendem (und in diesem Sinn rationalem) und medialem (in diesem Sinn seins- und heilsgeschichtlichem) Denken, zwischen monologischer Einverleibung und dialogischem Lassen, zwischen objektiver und interpersonal-dialogischer Wirklichkeit, und – wenn man so will – die Beziehung zwischen System und Erfahrung, Theorie und Praxis in dieser Religionsphilosophie zureichend beschrieben bzw. als solche vorausgesetzt? Ist diese Entgegensetzung hier nicht doch zu „einfach", zu alternativisch (wenn auch nicht ganz im Sinne der „Schwermut" Bubers, aus der schlechten Alternative nicht recht herauszukommen) beschrieben und die eigenartige (sowohl spekulative wie heilsgeschichtliche) Dialektik zuwenig zur Sprache gekommen, in der sich – geschichtlich wie heilsgeschichtlich gesehen – Beschreibung und Geschehen, Sprache und Ereignis, Gespräch und Offenbarkeit von Wahrheit und Liebe als auch, abgeleiteter, vorstellendes und mediales, metaphysisches und dialogisches Denken wie Theorie und Praxis überhaupt – noch einmal entzweien und versöhnen? Diese Fragen jedenfalls stellen sich sowohl von einer Philosophie des (sog.) Deutschen Idealismus her, die das Problem dialogischer Personalität und Geschichte versteht, wie auch von einer sich selbst verstehenden Theologie des Kreuzes.

München. Eberhard Simons.

Welte, Bernhard: **Auf der Spur des Ewigen.** Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. Freiburg: Herder 1965. 470 S.; Ln DM 46,80.

Die hier vorgelegte Sammlung umfaßt Aufsätze und Vorträge B. Weltes aus den Jahren von 1946 bis 1964, die bislang z. T. nur sehr schwer aufzufinden waren; ihr Erscheinen ist daher dankbar zu begrüßen. Dabei erweisen sich die Texte in aller Differenziertheit zugleich als Einheit, da von einer Grundkonzeption verschiedene Bereiche angegangen und durchleuchtet sind, um im Detail das Ganze sichtbar zu machen.

Die Arbeiten sind als „Skizze" (410) und „Versuch" (383) unternommen, sie wollen nicht erschöpfend darstellen, sondern sich umsehen beim Gang aus einer zerbrechenden oder schon zerbrochenen Vergangenheit und Gegenwart in eine noch ungewisse Zukunft (8); hierfür geht W. zunächst einer „konkreten, geduldigen, sorgfältigen Analyse der Phänomene, also des sich selbst Zeigenden im Horizont unseres Daseins" (10) nach, um von hierher das Gespräch mit den abendländischen Denkern, den „Penaten", zu beginnen; von diesem „denkenden Gespräch mit der Geschichte des Denkens" (11) öffnet sich der Blick „auf das, was anderer Art ist als Philosophie, auf die christliche Theologie" (ebd.). Die hiermit angedeuteten Grundintentionen W.s lassen sich – ein wenig schematisierend – in folgende Aspekte auffächern:

1. Mit ausgeprägter Fähigkeit, die Phänomene schauend zu deuten, wendet sich W. dem Menschen und seinen Fragen zu, und zwar eher, als die Diskussion dieser Fragen Allgemeingut geworden ist. Hervorzuheben ist hierfür Phänomenologie des Glaubens, primär des philosophischen Glaubens und seines Gegenbildes, des verfehlten Glaubens (18ff) (vgl. dazu die Phänomenologie der Religion und ihres Gegenbildes, 279—296, und die in beiden Arbeiten gemeinsame Deskription des Fanatismus, 27 und 294); hiermit ist ein Problem angegangen, das heute unter dem Stichwort „Glaube und Ideologie" verhandelt wird.

2. Die Darstellung der Phänomene erfolgt bei W. als philosophische Analyse mit der Tendenz, ihre Transparenz auf die Offenbarung Jesu Christi und ihre Reflexion in der christlichen Theologie hin offenzulegen (vgl. die gen. Aufsätze, 17 und 279). Im Horizont des Fragens, das vom Menschen her seinen Ausgang nimmt, erscheint Jesus Christus nicht mehr als Antwort des Denkens, wohl aber als Möglichkeit der Entscheidung des Glaubens (46, vgl. die Erwähnung Christi am Ende von Arbeiten z. B. 43ff, 106ff, 150f, 259ff, 295f, die Gottes z. B. 60f, 73, 81f, 311, 334); diese Problematik findet ihre Behandlung unter dem Thema „Vernunft und Glaube" .

Die mit dieser Hinführung des Denkens zum Glauben implizit gestellte Aufgabe sucht W. ausdrücklich in Angriff zu nehmen in der Frage nach der „Philosophie in der Theologie". Das Problem von Vernunft und Glaube erweist sich theologisch erst in seinem vollen Rang als die Frage von „Glaube und Vernunft".

3. Zwischen dem Problem Vernunft und Glaube und seiner Umkehrung aber liegt das, was „positiv-geschichtliche Erscheinung Jesu" (46) genannt werden kann, d. h. der Glaube entspringt einem geschichtlichen Ereignis und verweist daher den zum Glauben aufgerufenen Menschen an die Geschichte. Es ist „uns Abendländern in dieser Stunde nichts weniger Zufälliges, nichts Höheres geboten, als uns ganz frei zu machen für die einzig entscheidende Frage, die wir an niemanden denn an Jesus zu richten haben: bist du es, der da kommen soll? Und das heißt dann für uns: ermöglichst du uns eigentliches Glauben und damit eigentliches Handeln und damit Rettung aus der Verzweiflung und ihrem Untergang?" (43) Hiermit schließlich ist die Frage von Glaube und Geschichte aufgeworfen.

Werden diese drei Grundlinien bereits im ersten einleitenden Vortrag angedeutet, so gibt er darüber hinaus auch die Gewährsleute an, mit denen W. das Gespräch aufnimmt: Vergil, der Vater antiker Humanität und Geistigkeit (37), Thomas, der das Geheimnis nicht lüften, sondern aussagen will, dabei „uralten griechischen Worten nachdenkend" (22, vgl. 24), Eckhart, der Künder der „Gottgeburt im Nichts" (36), Nietzsche (41) und Kierkegaard (41f, vgl. 29), ja das 19. Jahrhundert ganz allgemein (30), schließlich Jaspers (34, 40, 42) und Heidegger (34); nur Hegel ist nicht ausdrücklich genannt (vgl. aber 31).

In vier Teilen werden die mit dem Einleitungsbeitrag gegebenen Linien ausgezogen. Der erste Teil trägt den Titel: „Die Welt als Spur des Ewigen". Als ersten Aufsatz finden wir „Die Zahl als göttliche Spur, eine Bonaventura-Interpretation" (49—61), ein Aufsatz, der wohl wegen seines Themas hier eingeordnet ist (und nicht im zweiten Teil, wo das Gespräch mit den Denkern aufgenommen ist): „Der Geist des zu Gott hin denkenden Menschen muß nach Bonaventura ... hindurchgehen durch die göttliche Spur der kreatürlichen Dinge außer uns. Er muß hineingehen in die Innerlichkeit des eigenen Geistes, um darin das unvergängliche Bild Gottes zu sehen. Und er muß hinübergehen zum ewigen und geistigen Licht, das über uns glänzt" (49). Dieser dreifache Weg ist beschritten in der Bonaventura folgenden Betrachtung der Zahl. Er ist weiterhin beschritten in den Beiträgen „Die Grenze als göttliches Geheimnis" (62—73), „Miteinandersein und Transzendenz" (74—82), „Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus" (83—112) und wird für den ersten Teil abgeschlossen mit den Vorlesungen „Das Heilige in der Welt und das christliche Heil" (113—151). „Ist das transzendierende Unbedingte die wahre Seele, das reine Wesen des menschlichen Miteinanderseins überhaupt? Auf was für eine Spur kommen wir da?" (77) Diese Frage könnte die Leitfrage des ganzen ersten Teiles sein. Doch im Nachgehen der Spur zeigt sich: „In der Tiefe, in der Weite, in der Höhe, in allen Dimensionen des menschlichen Miteinanderseins macht sich ein Prinzip bemerkbar, das die Grenzen des Endlichen und Relativen im Ganzen überschreitet. Man ist geneigt, darauf das Wort Pascals anzuwenden: L'homme passe infiniment l'homme" (79). Und weiter: „Die Richtungen weisen ins Heilige, ins Göttliche, in Gott" (80).

Nachdem die Spur des Ewigen in der Welt und im Miteinandersein gefunden ist, folgt der zweite Teil: „Aus dem Gespräch mit den Denkern und ihren Gedanken über das Ewige." In drei Beiträgen ist Thomas von Aquin Gegenstand: Über das Böse, Über das Gute und Zum Seinsbegriff (155—196). Es schließt sich ein Artikel „Meister Eckart als Aristoteliker" (197—210) an. Es folgen „Hegels Begriff der Religion" (211—227), „Nietzsches Atheismus und das Christentum" (228—261) und abschließend „Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers" (262—276). Gerade das Gespräch mit letzteren Autoren soll dazu dienen, „auf der Spur zu bleiben" (239), sind sie doch „Wegweiser" (259), die auf die Botschaft Jesu Christi deuten: „Mehr darüber zu sagen wäre nicht angemessen" (276).

Dieses Gespräch führt weit voran auf der Spur des Ewigen und fordert damit den dritten, zentralen Teil der Sammlung: „Gedan-

ken zur Theorie der Religion und zur Konstitution der Theologie". Hier wird thematisiert und expliziert, was immer mitschwang. In „Wesen und Unwesen der Religion" — Religion wird hier verstanden als etwas, „was es ganz einfach unter Menschen gibt" (279), als religiöser Einzelakt bzw. als objektives Gesamt einer Religion — zeigt W. eindringlich, daß es keinen Sinn hat, im Religiösen noch Superlative steigern zu wollen: „Alles Mögliche wird dann planlos, das Hohe, das Höchste, das Allerhöchste, das Heilige, das Heiligste, das Allerheiligste usf."; solche Steigerungen und Übersteigerungen verbieten sich, weil sie „nicht mehr geleitet sind vom Ernste des Hinblicks auf ihren Grund" (293). Die wesentliche Religion wird vielmehr „ärmer und sparsamer, sparsamer an Fülle vermittelnder Gebilde" sein (284). Es folgt dann der Aufsatz „Zur Lage der Fundamentaltheologie heute" (297—314); in ihm gibt W. als „Geschäft der Fundamentaltheologie" an, „das grundsätzliche Verhältnis der Vernunft zum christlichen Glauben vom Boden der Vernunft aus theoretisch zu klären und auszuarbeiten" (297). Es schließt sich an: „Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion" (315—336), eine Arbeit, die (wie auch die vorige) um das Thema des Heiligen kreist. Es folgen die bedeutsamen Aufsätze „Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben" (337—350), „Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft" (351—365) und „Die Philosophie in der Theologie" (366—379), von denen noch zu sprechen ist. Es schließt sich an eine Studie „Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert" (380—409), ein Beitrag, der die Erschütterung, die in diesem Jahrhundert sich ereignete, anzeigt: „Es ist ein revolutionäres Nein, dessen Endgültigkeit auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß Elemente und Trümmer der alten und altgewordenen Feudalordnung noch lange in den Strömungen und Wirbeln des Neuwerdens mitschwimmen" (380). Diese Erschütterung ist der Grund dafür, daß „die Zeiger zittern auf allen Beobachtungsinstrumenten" (371); sie ist damit Anruf zur Überprüfung, was standhält „vor dem geschichtlichen Impuls, der alle Götter bisher stürzte" (37). Die Überprüfung geschieht in kritischer Würdigung der Theologie des vorigen Jahrhunderts, welche zu großer Hoffnung zu berechtigen schien, ehe diese zerstört wurde durch die „Dissoziation von Kirche und Welt und von Theologie und Welt und der betonten Dissoziation von Katholiken und Protestanten"; dieser Dissoziation entspricht „das Dissoziierte im Denkstil der Theologie selber" (401). Die Überwindung dieser Dissoziation versucht der letzte Beitrag dieses Teils: „Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute" (410—426).

Es folgt im vierten Teil als „Philosophische Erwägungen zu einigen wichtigen Gegenständen der Theologie" ein Beitrag „Zur Christologie von Chalkedon" und Diskussionsthesen „Zum Verständnis der Eucharistie", in denen W. die theologische Relevanz seiner philosophischen Reflexionen beispielhaft zeigt (429—467).

Schauen wir auf den ganzen Band, so möchten wir W. Recht geben, daß immer „eigentlich alles auf ein zuletzt selbes" (Vorwort 12) hinausläuft; auch möchten wir ihm darin zustimmen, daß in allem eine „Entwicklung der Art des Denkens" vorliegt, daß der Duktus des Denkens differenzierter und vorsichtiger (ebd.) geworden ist (vgl. die zeitlich auseinanderliegenden Beiträge über Thomas, ferner die Aufsätze „Das Heilige in der Welt" und „Zur Lage der Fundamentaltheologie heute" einerseits mit den Arbeiten „Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft" und „Die Philosophie in der Theologie" andererseits, schließlich die Arbeit über Hegel mit den Beiträgen über Nietzsche und Heidegger); doch kann und soll diese Entwicklung hier nicht nachgewiesen werden, weil die Einheit und der Zusammenhang der Arbeiten uns größer und zugleich wichtiger zu sein scheint.

Diese Einheit dürfte in dem Grundsatz W.s liegen, auf der Spur des Ewigen zu bleiben oder sie in allen Dingen und im Menschlichen bzw. Mitmenschlichen zu suchen. Die Suche nach dem Ewigen vollzieht sich in der Erfahrung und der Erkenntnis des Seins hinter und in allem Seienden. Dieser Ansatz läßt sich sehr deutlich sehen an W.s Überlegungen zum Gottesbeweis: die Gottesbeweise des Thomas erweisen sich nach ihm „als genaue metaphysische Artikulierungen eines ursprünglichen, geistigen Vorganges, dessen phänomenales Wesen von Anfang an religiöser Natur ist . . . Die philosophische Artikulierung weist auf eine religiöse Bewegung ursprünglicher Art zurück und beschreibt dieselbe im Horizont metaphysischen Wissens" (334). Die Analyse der Phänomene läßt den Menschen als in ontologischer Differenz existierenden erscheinen: im Endlichen erscheint das Unendliche, es geht um die Frage des Menschen nach dem Sein, als deren Ermöglichung sich das absolute Geheimnis selbst zeigt, *quod omnes nominant deum.* Diese von Thomas stammende Apposition nennt W. „Hinzufügung zum Beweis" (319). Die Interpretation des Seins als letzten Urgrunds alles Seienden kann und darf appositionell Gott genannt werden.

An diesem Punkte aber mag eine grundsätzliche Frage gestattet sein. Denn die Problematik W.s — so wenig man ihn simplifizierend auf eine Alternative festlegen darf — ist letztlich doch die von „Glaube und Vernunft", die den Problemkreis „Glaube und Geschichte" in sich begreift. Ist nicht aber die Grundproblematik jeglicher „christlicher" Theologie die Frage von „Glaube und Geschichte", innerhalb derer die Frage von „Glaube und Vernunft" verhandelt werden muß?

Wenn W. nachdrücklich darauf aufmerksam macht, daß das Faktum der Menschwerdung „zur Grundlage der ewigen Seligkeit des Glaubenden und zum schlechthin entscheidenden Umstand in seinem Verhältnis zu Gott zu nehmen" ist (337), so scheint er dennoch nicht genügend der Versuchung zu widerstehen, dieses „Faktum" doch wieder hinterfragen zu wollen, indem nämlich das „Denken" das „Organ" ist, „welches die geschichtlichen Urkunden der christlichen Religion auf eine geeignete Weise zu lesen vermöchte, um in ihnen der Epiphanie des unaussprechlichen göttlichen Du im Ernst gewärtig zu sein" (313). Wenn nämlich die Geschichte nur hergibt, was man in ihr sucht (ebd.), wo ist dann der Archimedische Punkt, von dem her man weiß, was man in der Geschichte suchen soll, wenn nicht dieses noch einmal die Geschichte selbst ist? Nicht als müßte das „Denken dieses höchsten Geheimnisses" (328) zu Jesus Chritus führen, wie W. richtig sagt, aber es müßte sich dennoch als selbst geschichtliches vollziehen, das als Denken eben nicht nocht einmal hinter die Geschichte zurückfragen kann und will. Ist es je möglich, „zu einer Deduktion des Rechtes und der Grenzen der großen geschichtlichen Schritte zu gelangen" (420)? Daher ist es die Frage, ob „die Vernunft an sich selbst das Organ des Heiligen ist, und die Stätte seiner Begegnung" (311); denn es kann füglich bezweifelt werden, ob es der Vernunft aufgegeben, ermöglicht ist, „letztlich in die noch tiefere Wurzel aller Geschichte einzudringen lernen" (416), und ob der geschichtliche Wandel tatsächlich (nur?) „auf einen geschichtlich waltenden transzendentalen Grund von Erfahrungen" hinweist (ebd.). Es bleibt das Verdienst W.s, den geschichtlich sich anbahnenden Wandel des Denkansatzes angedeutet zu haben: „Der Geist dieser Zeit ist vorzüglich durch das Bewußtwerden der Geschichtlichkeit bestimmt" (457). Mit der von Heidegger so nachdrücklich betonten „Geschichtlichkeit" wird aber das Problem von „Glaube und Geschichte" eher verdeckt. So hat W. für sich selbst doch eher bei der Vernunft, nicht aber bei der Geschichte angesetzt. Dies mag freilich eine Mahnung sein für eine Zeit, die vielleicht zu isoliert nach der Geschichte fragt.

Münster. Ernst Feil.

Schurè, Edouard: **Die großen Eingeweihten**. Geheimlehren der Religionen. Vorworte von Rudolf Steiner — Übers. v. Marie Steiner-von Sivers. Weilheim Obb.: Otto-Wilhelm-Barth-Verlag (1965). 476 S. Ln DM 24,80.

Am interessantesten scheint mir zu sein, daß ein solches Buch ungekürzt in der 13. Auflage von einer Verlegerin herausgebracht wird, die gewiß nicht mit diesem esoterischen Geschichts-Mythos Edouard Schurès einverstanden ist. Ursula von Mangoldt hat klar genug gesagt, was sie denkt. Dieses Buch muß also verkäuflich sein. Verkäuflich an Leser, die nicht ganz dumm sein können, denn sonst verstünden sie's gar nicht, an Gut- und Gern-Gläubige, die was da erzählt wird, für wahr halten möchten, denn sonst kauften sie's nicht. Mir scheint, das ist zumindest ein pastoral-theologisches Problem. Ein unbeachtetes: denn während der Dialog mit den Ungläubigen in weltlicher Welt allenthalben gefordert wird, wiewohl die Ernstzunehmenden unter ihnen in den Statistiken, denen man vertraut, gar nicht in Erscheinung treten, geht man einer Auseinandersetzung mit den glaubenseifrigen Esoterikern, Gnostikern und Sektenbrüdern in ihren verwunschenen Welten voller Geheimnisse geflissentlich aus dem Wege. Es gibt keine gründliche Stellungnahme der Theologie zur Lehre Rudolf Steiners, zur Theosophie im allgemeinen, zur Anthroposophie im besonderen — ganz zu schweigen von den seltsamen Anhängern Gurdjew's, Aurobindo's, Yoganda's, Bapak Subuh's oder den noch frommen Freimaurern, den Okkultisten aller Richtungen, den Spiritisten, Mazdanisten, Kabbalisten, kurzum, all denen, die in irgendeiner der großen religiösen Überlieferungen, die sie gar nicht korrekt zur Kenntnis nehmen können, zu finden glauben, was sie in den Kirchen vergeblich gesucht haben. Es gibt ihrer mehr als qualifizierte „Ungläubige", denen zu Ehren ein päpstliches Sekretariat eigens eingerichtet wurde, das kaum weiß, was es tun soll. Vergleicht man die Höhe der Auflagen — und solche Feststellungen sind gewiß nicht irreführend — so nehmen es Theosophen, Anthroposophen oder Freimaurer, jede Gruppe für sich, mit der gesamten areligiösen Literatur auf (von der staatlich finanzierten der sowjetischen Gottlosen-Propaganda einmal abgesehen).

Nun fällt es in der Tat schwer, sich über diese oft ungeheuren Lehren, ihre Systeme, Methoden und zugrundeliegenden Erfahrungen ein Urteil zu bilden. Etwa die auf mehrere hundert Bände angelegte Rudolf-

Steiner-Gesamtausgabe ist bereits lesetechnisch, von allen stilistischen Zumutungen nicht zu reden, schlechterdings kaum zu bewältigen. Da schreibt Schurè als Franzose vergleichsweise klar und gut, wenn auch die Übersetzung durch Marie von Sivers, Steiners Frau, nicht deutlich werden läßt, daß Schurè sein Buch geschrieben hat, bevor er Rudolf Steiner begegnete und ein leidenschaftlicher Anthroposoph wurde. Steiners Vorworte zu den ersten drei Auflagen vor dem und im Ersten Weltkrieg bescheinigen dem Verf. großmütig, „gedankentief" spreche er „zu solchen Seelen, welche die Blicke sehnend erheben wollen zu den großen Wegweisern der menschlichen Intuition", um von ihnen „die Lösung der Daseinsrätsel" zu empfangen; Schurè sei „eine der besten Erscheinungen dieses beginnenden spirituellen Zeitalters". Seinerseits hat der Verf. später dem „Großen Eingeweihten" der Anthroposophie diese Bestätigung mit treuer Bewunderung gedankt. Frau Steiners Übersetzung greift dieser glückhaften Übereinstimmung also etwas voraus, doch allenfalls gegen einige grammatikalische Eigenheiten hätte Schurè etwas einzuwenden gehabt.

Daß ein Kirchturm aus dem Lot geraten sei, erklärte Steiner einmal die wissenschaftlich-kritische Haltung, die er fordert, müsse der Empiriker für möglich halten, bis er's mit eigenen Augen und der dazugehörigen Wasserwaage überprüft habe. Ob der Turm dieser exoterischen Weltanschauungssysteme schief steht, läßt sich beklagenswerter Weise kaum überprüfen. Unsereinem fehlen — nicht anders als den meisten Nachfolgern — die Fähigkeiten, solche „Erkenntnisse höherer Welten" in kritischen Augenschein zu nehmen. Man hat sie einfach hinzunehmen — wie die Nachfolger. Und das fällt schwer. Meinte man doch bislang, religionsgeschichtlich unter Eingeweihten jene Menschen verstehen zu können, die das letzte Ziel eines Initiationsweges erreicht haben; nun muß man lernen, daß nicht nur Rama, Moses, Pythagoras und Platon, sondern auch der inkarnierte Gott Krishna, als Adept ägyptischer Mysterien auch Hermes und — last not least — Jesus Christus „Große Eingeweihte" gewesen sind.

Was Schurè von ihnen berichtet, kann mit keiner historischen Elle gemessen werden. Teilweise klingt es wie alte Legenden, teilweise peinlich in unseren Ohren, indem es an arge Zeiten erinnert: Krishna z. B. hat selbstverständlich ein großer arischer Mann zu sein, Sproß der „Eroberer von reiner Rasse", die „sehr gemischten und sehr untergeordneten Rassen" in Indien begegneten, dessen Zivilisation einem Berge verglichen wird, „dessen Fuß eine schwarze Rasse trägt, der gemischte Völker an seinen Abhängen und die reinen Arier auf seinem Gipfel hat". Dem entsprechend ist Krishnas Tante Nysumba eine lüsterne und rabenschwarze Schönheit, die „des moralischen Sinns und der erhabenen metaphysischen Bestrebungen", die dem „Genius der weißen Rasse" eigen sind, gar sehr ermangelt, lunar und schlimm, weil sie „zum Götzendienst neigt, zur schwarzen Magie, die Polygamie begünstigt und die auf Volksleidenschaften gestützte Tyrannis". Alledem gilt nun der Kampf der weißen Sonnensöhne in ihrer blondgelockten Tugendhaftigkeit.

Von Krishna strahlt nun über Mitras, Ormuzd, Horus, Apollo, Lyra und Dionysos diese Sonne der Eingeweihten in alle Welt aus bis hin zum Messias. Der Mahabhârata, die Puranas und andere indische Literatur, persische, ägyptische, biblische und antike Texte werden in einer großartigen Unbekümmertheit als Ausdruck einer zusammenhängenden religiösen, mystischen Geschichte gedeutet, in welcher „der sich selbst entwickelnde und transzendete Spiritualismus", die Wahrheit der Einweihung, sich entschleiere; Edouard Schurè erläutert eingangs schon dessen Prinzipien:

„Der Geist ist eine einzige Realität. Die Materie ist nichts als ein niederer, vergänglicher, wechselnder Ausdruck, sein Dynamismus in der Zeit und in dem Raume. Die Schöpfung ist ewig und dauert wie das Leben. Der Mikrokosmos-Mensch ist durch seine dreifache Konstitution (Geist, Seele und Leib) das Spiegelbild der Makrokosmos-Welt (göttliche, menschliche, natürliche Welt); diese selbst ist das Organ des unaussprechlichen Gottes, des absoluten Geistes, der durch eine Natur: Vater, Mutter und Sohn ist (Essenz, Substanz und Leben). Deshalb kann der Mensch ... sein lebendiges Wort werden ... durch Entwicklung der verborgenen Tiefen, der latenten Fähigkeiten des Bewußtseins. — Die menschliche Seele, die Individualität, ist ihrer Essenz nach unsterblich. Ihre Entwicklung geschieht durch einen abwechselnden Niederstieg und Aufstieg in geistige oder körperliche Daseinsform ... die Wiederverkörperung ist das Gesetz ihrer Entwicklung. Ebenso wie die Seele sich über das Gesetz vom Kampf ums Dasein erhebt, wenn sie sich ihrer Menschlichkeit bewußt wird, ebenso erhebt sie sich über das Gesetz der Wiederverkörperung, wenn sie sich ihrer Göttlichkeit bewußt wird."

Dieser mehr oder minder klare Kosmos aus Spekulationen, die mit Ideen verwechselt werden, steht nun dem „trostlosen Horizont" des wissenschaftlichen Materialismus und jenen „kindlichen und unannehmbaren Angaben der klerikalen Theologie" entgegen.

Mit echtem Pathos beklagt Schurè, „niemals habe die menschliche Seele ein tieferes Gefühl gehabt von ihrer Unzulänglichkeit, dem Elend, der Unwirklichkeit ihres jetzigen Lebens; niemals habe sie sich glühender nach einem unsichtbaren Jenseits gesehnt, ohne dazu gelangen zu können, an es zu glauben" — und beruft sich auf Henri Frédéric Amiel's mystisch vitalistische Vision eines Geistigen Lebens, das sich „der Sonne der Vernunft und der Liebe" als „seinem „unaussprechlichen Gravitationszentrum" überläßt. Seine Entfaltung stellt sich Schurè in den „großen Eingeweihten" dar: „In dieser Reihe zeigt Rama nur den Zugang zum Tempel, Krishna und Hermes geben den Schlüssel dazu. Moses, Orpheus und Pythagoras öffnen uns sein Inneres. Jesus Christus stellt sein Heiligtum dar."

Wie sich Wissenschaftlichkeit und Glauben in esoterischer Erkenntnis vereinigen, erweisen sich alle Religionen in ihren sog. Geheimlehren, und d. h in ihrem eigentlichen Sinn als eins. Das konnten die historischen Lehren dieser Religionen so wenig begreifen wie die jämmerlich infantilen Theologien der Kirche, doch so sei es in Wahrheit, erklärt uns Schurè, und in Zukunft werde es im ethischen, sozialen und geistigen Tempelbau der einen Menschheit offenbar werden.

Diese Andeutungen mögen genügen, um das Modell zu zeigen, nach dem in diesem Buche Rama, Krishna, Hermes, Moses, Orpheus, Pythagoras, Plato und Jesus als „Große Eingeweihte" beschrieben werden. Zu fragen wäre, woraus es sich ergibt.

Das Material, aus dem diese Vorstellungswelten gemacht sind, läßt sich leichter bestimmen als die Motive und Konstruktionsgesetze, nach denen sie entworfen worden sind. Offenbar verhalten sie sich zur verfaßten Religiosität wie Teilhard zur Naturwissenschaft: was die Theologie dem Glauben anzubieten hat, reicht diesen Menschen, für die Schurè schreibt, nicht aus. Um nicht einfach ungläubig zu werden, vermutet man, die Religionen seien sich darin einig, ihre eigentliche Wahrheit zu verheimlichen und die Völker mit Brosamen von der Reichen Tisch abzuspeisen, mit Krümeln jener „höheren Erkenntnisse" der „Eingeweihten", von denen behauptet wird, sie widersprächen nicht den wissenschaftlichen Methoden und Kenntnissen, sondern führten diese fort und ließen deren Sinn deutlich werden. Für Schurè besteht diese Erkenntnisweise in einem spirituellen Monismus, wie er bekennt, der die normalen Erkenntnisrelationen überlagert und überformt, gleichsam von oben her, durch eine mysteriöse Dachluke einsieht und so deren Aporien als trügerisch zu durchschauen vermag. Was unsereinem als „Daseinsrätsel" erscheinen mag, löst sich droben in Wohlgefallen und Wissen auf, ohne daß gilt, was die argen Philosophen für gesetzmäßig halten, daß nämlich jede höhere die Aporien der niederen Erkenntnis übernehmen muß. Kritik wird auf diese Weise einfach ausgeschaltet. Vom Punkte Omega aus wird alles klar. Wie dorthin zu kommen sei, bleibt freilich geheim, und keiner der modernen Eingeweihten hat seine Fähigkeiten weitergereicht, wohl aber in Hülle und Fülle die Einsichten, die er durch sie gewonnen hat. Auch wer überzeugt ist, uneinsichtig zu sein, erfährt nicht, wie dem abzuhelfen wäre.

Zwar wird von der meditativen Wandlung der Bewußtseinsverfassung und des erkennenden Subjektes gesprochen; wie sie zu erlangen sei, wird nicht erklärt, und gesprochen wird, als könne sie sich ebenso äußern wie unser alltägliches Denken. Der Yoga, die buddhistischen Schulen sind da weitaus praktischer und konsequenter. Sie erkundigen sich auch nicht nach dem, was die Religionen oder die Theologie zu sagen haben, sondern fragen, wie da gesprochen wird und warum man glaubt, nur so denken und reden zu können. Wodurch sich die blinde Treue zur vorherrschenden Bewußtseinsverfassung rechtfertigen lasse. Ob nicht bloße Angst vor dem Ungewohnten das Motiv dieser methodischen Doktrin sei — auch in den Theologien. Was denn eine allgemeine Verbindlichkeit der Erkenntnisse wert sei, derentwegen sich der Erkennende im Erkennen nicht verwandeln lassen dürfe. Das sind sehr peinliche Fragen, und wer will, kann Schurès Buch aufmerksam lesen, um ihrer in angenehmer Undeutlichkeit gewahr zu werden. Sie werden der Theologie unausweichlich gestellt werden — nicht nur von Asiens Religionen, sondern auch, wie eine solche Lektüre lehren kann, von denen, die hierzulande an den Konserven keinen Geschmack finden, die ihnen angeboten werden. Erklärungen, mögen sie hermeneutisch noch so kunstvoll sein, sind weniger gefragt als Erfahrungen.

Schurè wie sein Meister Rudolf Steiner, Gurdjew wie Bapak Subuh, alle vermeintlichen und die kaum aufzufindenden wirklichen Eingeweihten faszinieren womöglich dadurch, daß sie vorgeblich oder tatsächlich aus Erfahrung sprechen. Im 12./13. Jahrhundert wie die Donau nach ihrem Einbruch unterirdisch geworden, drängen die esoterischen Ströme nun wieder herauf; Schlick und Schlamm bringen sie mit herauf, was nicht verwunderlich ist, aber sie bewegen auch schon den Grund, auf dem die modernen Ideologien errichtet sind. Wem an Aufklärung gelegen ist, darf nicht auf den rationalistischen Sand bauen. Strömungen im Untergrund, der Sog der Grundgewässer werden wirksam.

Wisserischer Gnostik wäre am zuverlässigsten durch gewissenhafte Gnosis zu begegnen. Aber wer unterrichtet sie?

Heidelberg. Hans Fischer-Barnicol.

Kuhlmann, Jürgen: **Die Taten des einfachen Gottes.** Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus. (Das östliche Christentum, N. F. 21) Würzburg: Augustinus-Verlag (1968). XVI, 135 S.; kart. DM 19,80.

In der „Stellungnahme zum Palamismus" unternimmt der Verf. einen Vergleich von Thomas und Palamas aus einem zweifachen

Anliegen heraus: einmal um die östliche und westliche Theologie in ihren bezeichnendsten Ausprägungen einander gegenüberzustellen, sodann um zu zeigen, wie berechtigt die heutige Forderung nach einer Anpassung der Kirche an die verschiedenen Völker und Geistesarten ist.

Zum Ausgangspunkt der Untersuchungen möchte ich allerdings schwerwiegende Bedenken anmelden, da der Verf. von der pauschalen Beurteilung des Hesychastenstreites als einer Auseinandersetzung zwischen lateinischer Scholastik und byzantinischer Mystik ausgeht. „Wie man sieht, ist der Palamismus als Reaktion auf eine mißbrauchte lateinische Theologie entstanden" (4). Vor einer solchen einseitigen Betrachtung des Palamismus haben vor allem H. G. Beck (Humanismus und Palamismus, in: XIIe Congrès intern. d' Études byz. Ochride 1961, Rapports III, Belgrad 1963, 67f) und H. Hunger (Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz 1965, 297f) — beide nicht zitiert! — gewarnt.

Für die Geistesgeschichte und besonders die Theologie ist ein Vergleich zwischen Thomas und Palamas als Interpreten des Pseudo-Dionysios des Areopagiten, wie der Verf. ihn beabsichtigt, zweifellos interessant. Daß Pseudo-Dionysios unbekannter als Palamas sei (4), läßt sich allerdings sehr bezweifeln.

Zur Erleichterung des Vergleichs bringt der Verf. zu Beginn der meisten Abschnitte in Übersetzung die ausgewählten Dionysios-Texte, die er in zwei Gruppen gliedert: zunächst Texte, die zwar verschiedene, aber nicht gegensätzliche Deutungen erfahren, und anschließend solche, die als Grundlage gegensätzlicher Aussagen gedient haben. Die Gesichtspunkte, unter denen die Textauswahl in der ersten Gruppe erfolgt, sind: Gottesschau, Engellehre, Christologie und Natur der Theologie. Den weitaus größeren Teil (5/6 der gesamten Vergleichsanalyse) nimmt die Betrachtung der „Gegensätzlichkeit" ein, die an folgenden Fragenkomplexen aufgezeigt wird: Analogie, Natur der „Hervorgänge", theologische Kategorientafel, der Mensch als Gleichnis Gottes, Einteilung der Seelenvermögen und Schau des Wesens.

Dieses Verfahren bietet zweifellos eine gute Möglichkeit für den beabsichtigten Vergleich, doch der Verf. läßt sich so stark von der Thematik verleiten, obwohl er auf die Sachfragen an sich nicht eingeht, daß er, entgegen seinem Prinzip (4f) — erst Dionysios-Text, anschließend Vergleich der Interpretationen — eine Gegenüberstellung von Auffassungen bringt, die nicht immer das Ergebnis verschiedener Interpretationen desselben Dionysios-Textes durch Thomas und Palamas sind.

Auch das Ergebnis des Vergleichs „der thomistischen und palamitischen Dionysius-Exegeten" am Ende des ersten Teils der Arbeit ist ziemlich ungenau formuliert, denn es kann nicht ernsthaft behauptet werden: „Wir stehen vor zwei gleichermaßen vollkommenen Ausformungen der Theologie" bei Thomas und Palamas (101). Der Verf. will doch nicht wirklich die Vollkommenheit, sondern die Existenzberechtigung und Bedeutung beider Theologieformen für die Kirche herausstellen.

Im „dogmatischen Teil" der Arbeit (107—135), der allerdings mehr historischer Natur ist, geht es „unmittelbar um das Verhältnis von Thomas und Palamas" (107). Doch bald darauf erfährt der Leser, daß untersucht werden soll, „wie der Palamismus dogmatisch zu beurteilen sei; und auch, inwieweit man dem palamitischen Denken die katholische Lehre verständlich machen könne", und das Ganze in den Kapiteln über das Konzil von Florenz und das Verhältnis der päpstlichen Konstitution „Benedictus Deus" von 1336 zum Palamismus! Soll denn die Analyse des Verhältnisses von Thomas und Palamas die dogmatische Beurteilung des Palamismus sein und dies in der Behandlung des Konzils von Florenz und in dem Vergleich der obengenannten Konstitution mit dem Palamismus bestehen?

Der Verf. hat sich redlich bemüht, „eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus" zu vermitteln, die ihm jedoch leider nicht gelungen ist. Nicht nur seine Beurteilung des Hesychastenstreits war ein schlechter Ausgangspunkt für die Beurteilung des Palamismus, sondern auch die Ausführungen, die in der Formulierung oft ungenau und teilweise gequält sind, haben einen Wert nur als Teilergebnisse des angestellten Vergleichs, deren Bedeutung nicht geleugnet wird.

Münster. A. Kallis.

Streit-Dindinger: Bibliotheca Missionum. (Fortgesetzt von Johannes Rommerskirchen OMI und Josef Metzler OMI) Amerikanische Missionsliteratur, Bd XXIV: 1910—1924 und Nachtrag zu Bd II (1493—1699) und Bd III (1700—1909): XXIV, 754 S.; br. DM 63,—; Bd. XXV (1925—1944): X, 675 S.; br. DM 56,—; Bd XXVI (1945—1960): XX, 651 S.; br. DM 54,—. Freiburg i. B.: Herder 1967—1968.

Bei dem in jüngster Zeit stets wachsenden Interesse für Lateinamerika ist das Erscheinen dieser drei neuen Bände der *Bibliotheca Missionum* besonders zu begrüßen, zumal die geschichtliche Dimension, ohne die die gegenwärtige Lage kaum verständlich ist, in vielen Veröffentlichungen über den amerikanischen Südkontinent zu kurz kommt. Selbstverständlich wurde auch die Missionsliteratur zu den Vereinigten Staaten und Kanada mit einbezogen (besonders in dem 2120 Nummern umfassenden Nachtrag zu den Bänden II und III). Jedoch weitaus die meisten der seit 1910 in den drei neu vorgelegten Bänden registrierten Veröffentlichungen beziehen sich auf Mission und Kirche in Mexiko, Mittelamerika, den Antillen und Südamerika, also auf Gebiete, die nur noch zu einem geringen Teil von der Kongregation für die Evangelisation der Völker abhängig sind, in denen jedoch die Evangelisierung bis heute nicht zum Abschluß gebracht wurde und die daher zum größten Teil Missionsgebieten gleichgeachtet werden müssen.

Die verdienten Herausgeber haben sich größte Mühe gegeben, um die bedeutendsten Publikationen möglichst vollständig zu erfassen. Sie geben jedoch im Vorwort zu Bd. XXIV unumwunden zu, daß die Bestände der Archive und Bibliotheken Mexikos, Mittel- und Südamerikas leider nicht an Ort und Stelle eingesehen werden konnten. So ist es einleuchtend, daß die drei neuen Bände keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben und weiter ergänzungsbedürftig bleiben. Die Gewinnung korrespondierender Mitarbeiter in den einzelnen Ländern scheint unerläßlich.

Leider wurden die Druckfahnen nicht von Fachleuten mit spanischer und portugiesischer Muttersprache korrigiert, so daß auf jeder Seite (wirklich ohne Ausnahme!) Druckfehler (vor allem Verflüchtigung sehr zahlreicher Akzente) erhoben werden können. Die Verwendung deutscher Anführungszeichen in nichtdeutschen Texten wirkt fremd und unschön. Die deutschen Regeln für die Silbentrennung sind nicht ohne weiteres auf andere Sprachen anwendbar („st" ist z. B. nur im Deutschen untrennbar). Bei Nr. 7556 hätte angegeben werden müssen, was in dem Band missionsgeschichtlich relevant ist. Oder waren die Herausgeber der Ansicht, daß die *Misiones argentinas en archivos europeos* (sowie die wissenschaftlichen Missionen anderer Länder, die sich an der Herausgabe der betreffenden Reihe beteiligt haben) sich nur mit Missionsgeschichte befaßt hätten? Dieser Rezensionstext scheint mir nicht der Ort für eine Liste von Veröffentlichungen, die den Herausgebern entgangen sind. Es sei lediglich auf den ergiebigen Artikel *Amérique latine* von P. Termoz im *Dictionnaire de Théologie Catholique* (I [1903], 1081—1107) aufmerksam gemacht.

Wer auch immer sich mit dem Studium von Mission und Kirche in Amerika befaßt, muß auf die fünf Bände (II und III jetzt als fotomechanische Nachdrucke auch bei Herder) *Amerikanische Missionsliteratur* zurückgreifen. Möchten die Bände auch in der Neuen Welt die Verbreitung finden, die sie verdienen.

Münster. Werner Promper.

Hastings, Adrian: **Das schwarze Experiment.** Kirche und Mission im modernen Afrika. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1969. 348 S.; Ln DM 25,80.

Wenn es sich auch um eine Sammlung von (meist) bereits veröffentlichten Artikeln handelt, bilden diese doch zusammen ein lesenswertes Afrika-Buch, das mit Kritik und Mut zu neuen Vorstellungen an die realen Probleme der Kirche Afrikas herangeht (vgl. unsere längere Besprechung über die englische Originalausgabe in: ZMR 1969, 175f). Das wichtigste Kapitel scheint uns das über das Priesteramt zu sein (255—334). Von der pastoralen Lage, vom Recht der Christengemeinden auf die Eucharistie her (nicht von dem in Frage gestellten Zölibat her!) wird mit erdrückendem Zahlenmaterial und ernsten Überlegungen eine Pluriformität des Priesterbildes gefordert, Priester mit und ohne Zölibat, mit und ohne akademische Bildung. Wer das liest, versteht, warum der Papst in seinem Brief an den Staatssekretär die Frage des Zölibates für die Missionen noch irgendwie offen ließ. — Der schreierische und rassendiskriminierende neue Titel der deutschen Ausgabe ist für ein so sachliches Buch schlecht am Platz.

Freiburg (Schweiz). Walbert Bühlmann OFMCap.

Romaniuk, Kazimierz: **Księga Mądrości** (Pismo Święte Starego Testamentu, hrsg. von Stanisław Łach, VIII/3) Poznań — Warszawa: Pallottinum 1969. 275 S.; Ln 80 Zł.

Dąbrowski, Eugeniusz: **Listy do Koryntian.** (Pismo Święte Nowego Testamentu, hrsg. von E. Dąbrowski, VII) Poznań: Pallottinum 1965. 543 S.; Ln 130 Zł.

Hier liegen wieder zwei Bände des großen wissenschaftlichen Kommentars zur ganzen Bibel vor, den die Katholische Universität Lublin/Polen seit einigen Jahren herausgibt. Daß der Band über die beiden Korintherbriefe so spät besprochen wird, liegt nicht am Rezensenten; er hat diesen Band erst vor kurzem zugesandt bekommen.

Wie die früheren Bände enthalten auch diese beiden eine sehr umfangreiche Bibliographie, eine ausführliche Einleitung über In-

halt, Entstehung, Gattung, Theologie, Text- und Exegesegeschichte des betreffenden biblischen Buchs, die polnische Übersetzung, die die oberen Zeilen jeder Seite einnimmt und durch eigene textkritische Anmerkungen begründet wird, darunter in zwei Spalten den Kommentar, der in eingeschobenem Kleindruck noch weitere zahlreiche Literaturangaben enthält; an den Kommentar schließen sich größere Exkurse an, am Schluß stehen die Register, im Kor-Band ein Resümee der in der Einleitung behandelten Fragen und eine Darlegung des Plans und der Grundsätze, die die Herausgeber mit ihrem Kommentarwerk verfolgen, in französischer Sprache.

Romaniuk legt hier einen ausgezeichneten Kommentar zu dem leider so selten kommentierten Buch Sapientia Salomonis vor. Die Literatur ist bis 1968 verarbeitet.

In der Einleitung begründet R. seine bereits in RivBibl 15 (1967) vertretene Auffassung, daß Sap das Werk des griechischen Übersetzers von Sir ist und um 80 v. Chr. in Alexandrien geschrieben wurde. Vergleichende Listen von griechischen Termini und Redewendungen zeigen einen engen literarischen Zusammenhang zwischen griech. Sir und Sap auf, und die Retuschen theologischer Art (z. B. Umdeutungen im Sinn des Jenseitsglaubens), die der griech. Übersetzer am hebr. Text von Sir vornimmt, stimmen mit der Theologie von Sap überein. Das Buch Sap bildet eine literarische Einheit wenigstens in dem Sinn, daß der Verf. gegen Ende seines Lebens mehrere frühere selbständige eigene Abhandlungen unter einem einheitlichen theologisch-literarischen Plan überarbeitet und zu einem neuen Werk vereinigt hat. So entspricht das Buch genau der hellenistischen Gattung der „Synkrisis". Ausführlich setzt sich R. mit der Theorie von F. Zimmermann (JQR 57, 1966, 1—27, 101—135) auseinander, nach der Sap die Übersetzung eines aramäischen Weisheitsbuchs sein soll, das in den ersten beiden Jahrzehnten des 1. christl. Jahrhunderts entstanden wäre, und weist dessen Argumente mit durchschlagenden Gründen zurück.

Wenn auch nicht alle Exegeten sich durch R. werden davon überzeugen lassen, daß der Verf. von Sap identisch mit dem griech. Übersetzer von Sir ist – da R. griech. Sir um ca. 130 v. Chr. datiert, muß er die Übersetzung von Sir beinahe in die Jugendzeit und die Abfassung von Sap in das hohe Alter des Verf. ansetzen –, verdienen die Ausführungen zur Umwelt, zur Theologie, zur Sprache und zur Gattung des Buches Sap sowie der gediegene Kommentar die größte Beachtung der Exegeten; leider wird dem die polnische Sprache im Wege stehen. Aber allein die fast lückenlosen Literaturangaben und die in der Regel auch dem Fachmann, der nicht Polnisch versteht, verständlichen textkritischen Anmerkungen rechtfertigen es, daß wenigstens die exegetischen Seminare den Kommentar anschaffen.

Nicht nur für den Alttestamentler, sondern auch für den Neutestamentler ist der lange Exkurs über die Verwendung von Sap im NT (245—260) von großem Interesse. Freilich zwingen nach Meinung des Rezensenten nicht alle vergleichsweise nebeneinandergestellten Texte aus Sap und NT zu dem Schluß, den R. auf Seite 260 zieht: „Das Buch der Weisheit kennen alle inspirierten Autoren des NT. Unsere Untersuchung erlaubt aber die Behauptung, daß dieses Buch eine besonders hervorragende Rolle in den Schriften des hl. Paulus spielt. Die ganze Geschichte von Schöpfung und Fall des Menschen las der hl. Paulus nicht einfach aus den geschichtlichen Büchern des AT, sondern durch die theologischen Reflexionen des Verf. des Weisheitsbuchs hindurch."

R. hätte seinen Fachkollegen in der übrigen Welt einen großen Dienst erwiesen, wenn er wie der Kommentator der Korintherbriefe seine wesentlichen in der Einleitung und im Exkurs entwickelten Gedanken in einem franz., englischen oder deutschen Resümee zusammengefaßt hätte. Vielleicht darf man an den Herausgeber des Kommentars zum AT die Bitte richten, in kommenden Bänden solche Zusammenfassungen in einer der genannten Sprachen vorzusehen.

Zum Kommentarband von Dąbrowski kann der Rezensent zwar nicht als Fachmann für das NT, sondern nur allgemein als Exeget Stellung nehmen. Er meint aber sagen zu müssen, daß er selbst vor allem die Partien der Einleitung und die Exkurse, die sich mit der geistig-religiösen Umwelt des Paulus beschäftigen, mit großem Interesse gelesen hat. D. rechnet nur mit vier Briefen des Paulus an die Korinther und hält die Theorie, wonach die beiden kanonischen Kor-Briefe Bruchstücke der beiden oder gar noch anderer verlorengegangener Paulusbriefe enthalten, für nicht genügend begründet. Unter Heranziehung des gesamten Quellenmaterials zeichnet D. die politische und geistige Geschichte sowohl der Geburtsstadt des Apostels Tarsus wie auch der Stadt Korinth. In den umfangreichen Exkursen geht er der Frage nach, wie weit Paulus durch den Platonismus, den Stoizismus und die hellenistischen Mysterienreligionen beeinflußt war, wobei er besonders die wichtige Rolle hervorhebt, die die Stadt Tarsus als Vermittlerin griechisch-römischer und orientalischer Geistigkeit gespielt hat. Er kommt dabei zum Ergebnis, daß Paulus die wichtigsten Werke Platons und die in den Schulen von Tarsus gelehrten Gedanken der Platoniker und der in Tarsus tätigen Stoiker gekannt haben muß, wenn er in seiner Heimatstadt griechische Bildung genossen hat. Der hellenistische Mysterienkult begegnete ihm nicht nur in Tarsus, sondern auch überall auf seinen Reisen. Seine rabbinische Bildung, vor allem aber seine Begegnung mit dem auferstandenen Christus haben ihn befähigt, die ihm geläufige Sprache und Gedankenwelt des Hellenismus umzuprägen und seiner eigenen Theologie anzupassen. Nicht zu kennen scheint Paulus die Philosophie und Theologie des Philo von Alexandrien.

Der Kommentar, der ebenfalls sich durch klare Gedankenführung und reichliche zusätzliche Literaturangaben auszeichnet, bewegt sich in traditionellen Bahnen und bietet – wenigstens nach dem Eindruck, den der Rezensent gewonnen hat – wenig Neues. Exegetisch kaum zu rechtfertigen ist die Übersetzung des umstrittenen 1 Kor 7,36: Hier gibt D. das Wort παρθένος mit „Tochter, die noch Jungfrau ist" (poln. *córka dziewica*) wieder, obwohl es doch gerade umstritten ist, ob es sich um die eigene Tochter eines Vaters handelt. Der in diesem Zusammenhang höchst interessante Artikel von G. R. Castellino in: Mélanges Eugène Tisserant, Città del Vaticano 1964, 31–42, ist dem Kommentator entgangen bzw. zur Zeit der Abfassung vielleicht noch nicht bekannt gewesen.

Auch für diesen Band gilt: Er sollte in keinem wissenschaftlichen Seminar für Exegese fehlen, selbst wenn kaum jemand der Benützer Polnisch versteht, weil ihn die reichhaltigen Literaturhinweise und die vielen griechischen und lateinischen Quellentexte, die D. oft in recht umfangreichen Auszügen zitiert, unentbehrlich machen.

München. Josef Scharbert.

Delekat, Lienhard: **Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum.** Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen. Mit zwei Exkursen. Leiden: E. J. Brill 1967. VIII; 432 S.; Ln Gld 68,—.

Verf. siedelt in vorliegender, von der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsgrundlage angenommenen Monographie diejenigen Psalmen privater Beter, in denen von Anfeindung die Rede ist (vgl. Untertitel), im Bereich der atl Institutionen „Asylie" und „Schutzorakel" am Zionheiligtum an (vgl. Haupttitel).

Unter der für Verf. heute als erwiesen geltenden Voraussetzung, daß der Sprecher der betreffenden Psalmen jeweils wirklich ein Einzelner (kein Kollektivum!), die Not im allgemeinnen nicht Krankheit, sondern Feindbedrängnis, und die Mehrzahl dieser Psalmen vorexilisch ist, beantwortet er zunächst die Frage, welchen „Sitz im Leben" die einschlägigen Gebete hatten, um im Hauptteil der Untersuchung zu klären, ob die Beter Repräsentanten des Volkes, also Könige und Heerführer (H. Birkeland) oder Privatleute sind.

Da dem Verf. Birkelands nationale Deutung (Gebete eines königlichen Ichs angesichts nationaler Feinde) schon gleich zu Anfang kaum wahrscheinlich vorkommt, die Beter und ihre Feinde somit Privatleute sein müssen, spitzt sich die Frage darauf hin zu, warum sich die Beter der Feindklagepsalmen dann an Gott statt an das weltliche Gericht um Schutz wenden (5). Der bisher einzig brauchbare Lösungsversuch von H. Schmidt (Gebete der Angeklagten) kann nach D. die in die Situation des Untersuchungshäftling kaum passenden Schutzbitten nicht erklären, weshalb ihm die von A. Bentzen zeitweilig vertretene Deutung weniger Psalmen (zuletzt: Ps 27) als Asylbittgebete als der richtigere Ansatz gilt, der aber noch nicht konsequent zu Ende geführt ist und den Psalmen, die nicht Asylbitten, sondern bloße Schutzspruchbitten sind, kaum voll gerecht wird.

Bei der Behandlung der Frage nach dem Zweck der Aufzeichnung der Schutzbittgebete geht D. in gewisser Anlehnung an H. Gunkel zunächst davon aus, daß die Feindklagepsalmen keine Kultformulare sind (gegen S. Mowinckel), sondern (nun auch gegen Gunkel) „raffende Nachdichtungen wirklicher Prosagebete" (13); sie haben somit als literarische Produkte keinen „Sitz im Leben" (268). Das Problem, weshalb sie denn überhaupt niedergeschrieben wurden, löst Verf. auf eine recht überraschende Weise: die betreffenden Psalmen waren Gebetsinschriften an den Wänden des (Jerusalemer) Heiligtums bzw. an dort aufgestellten Stelen, wodurch sich auch ihre Überlieferung erklärt. Die den individuellen Klageliedern bisweilen folgenden Dankgebete seien in Wirklichkeit Erhörungsbekenntnisse, die D. Erhörungssubskriptionen nennt, da sie den an heiliger Stätte niedergeschriebenen Schutzbittgebeten nach Erhalt von Erhörungsgewißheit später hinzugefügt seien. — Das Problem, daß sich in den Gebetsinschriften-Sammlungen auch Klagepsalmen befinden, deren Beter zwar auch über Anfeindungen klagt, aber nicht geradezu durch Feinde bedroht ist, sucht Verf. dadurch zu lösen, daß auch diese sog. Gottentfremdetenpsalmen (wie schon die Schutzbittgebete) Bitten in Erwartung eines göttlichen Gnadenzeichens seien; denn ein ursprünglich für sich erbetenes Gnadenzeichen hätte — so mutmaßt D. — erst einmal in der Öffentlichkeit dokumentiert, die Angefeindeten schützen können.

Im Hauptteil, der letztlich ein Kommentar zu den fraglichen Psalmen ist, sucht Verf. nicht nur allgemein jeweils die Beter, die Feinde und den Grund der Anfeindung näher zu bestimmen, sondern er bemüht sich auch, gleichzeitig die Art der Erkundung des Willens der Gottheit

auf Grund der Texte zu rekonstruieren (Kap. I: Omina), bei den Schutzbittgebeten (Kap. II) Formen und Zweck der Schutzsprüche zu erheben, sowie (Kap. III) die Frage nach den Aufnahme-Schutzsprüchen, den Asylflüchtlingen selbst und dem Zweck der Asylflucht zu beantworten, ehe er in Kapitel IV (Asylie und Hierodulie) an Hand der fraglichen Texte Einzelfragen nachgeht: während die eine Gruppe der Schutzsuchenden nach Erhalt eines Schutzspruches, der gewöhnlich eine Bürgschaft für Gläubiger gewesen sei, das Asyl wieder hätten verlassen können (vgl. Kap. III), bestehe die andere Gruppe (so Kap. IV) aus solchen, die sich der Gottheit als Tempelsklaven geweiht hätten; aufgrund eines günstigen Orakelentscheids seien diese Selbstdedikanten vom Priester (bzw. am Zionheiligtum vom König) durch Sklavenadoptionsfreilassung zum niederen Tempeldienst (z. B. als Schwellenhüter und Tempelsänger) zugelassen worden. Für den Fall, daß das Orakel geschwiegen habe, seien die Selbstdedikanten den Hungertod gestorben.

In zwei sich anschließenden Exkursen handelt Verf. über Nachrichten außerhalb des Psalters bzgl. des Asylwesens in Israel sowie über den Gottesnamen Elohim im 2. und 3. Psalmenbuch. Im letzteren Beitrag ist Verf. nicht nur der Auffassung, daß im sog. Elohistischen Psalter אלהים keineswegs redaktionelle Retouchierung eines ursprünglichen יהוה sei, sondern er plädiert im Gegenteil sogar dafür, daß ursprüngliche kanaanäische Gottesnamen wie בעל (Herr) oder צדק (Gerechtigkeit) nicht selten später in den Psalmen durch „Jahwe" ersetzt worden sind, weil sie als anstößig galten.

Dem von detaillierten religionsgeschichtlichen und philologischen Kenntnissen zeugenden Werk D's gebührt sicher die Beachtung der exegetischen und religionsgeschichtlichen Wissenschaft. Man sollte sich jedenfalls davor hüten, es wegen seiner höchst unkonventionellen, ja für die Psalmenexegese sogar revolutionierend erscheinenden Ergebnisse einfach zu ignorieren. D.s Verdienst besteht allerdings mehr im Negativen als im Positiven. Seine mit Nachdruck vertretene Frühdatierung der Psalmen stellt jene exegetische Richtung in Frage, die den Psalter als eine Art Anthologie aus Stellen des Alten Testaments, speziell der Schriftpropheten versteht. In gleicher Weise trägt sie aber auch den Psalmen als literarischen Erzeugnissen weit mehr Rechnung als etwa die stark vom Kult herkommende Psalmenexegese von H. J. Kraus; sehr wahrscheinlich sind ältere Psalmen hier und da von späten Psalmendichtern ausgeschrieben, ganz sicher aber jüngere Psalmen durch schriftgelehrte, aus anderen Liedern schöpfende „Glossen" erweitert worden. Auch dürfte kaum jedes individuelle Klagelied für den Vortrag im Heiligtum gedichtet worden sein. Wie wäre es denn auch möglich, daß Elemente der individuellen Klagelieder bei der Abfassung von Weisheitspsalmen wie Ps 119 und 139, die sicher nicht an heiliger Stätte vorgetragen wurden, Verwendung finden konnten?. Der „Sitz im Leben" der einzelnen Psalmen ist sicher komplizierter als man gemeinhin in der kultisch orientierten Psalmenexegese annimmt.

D.s Arbeit bemüht sich, den literarischen Charakter sicher nicht weniger privater Psalmen wie den offensichtlich kultischen Bezug dieser nichtkultischen Gebete mittels relitionsgeschichtlicher Parallelen (Steleninschriften im ptolemäischen Ägypten) miteinander zur Deckung zu bringen. Ist dies, so muß man fragen, durch die Erklärung so vieler Psalmen als Gebetsinschriften im Rahmen des Asylwesens gelungen? Die Frage kann nach genauer Prüfung nur verneint werden.

Zunächst sei D.s Position bzgl. des „Sitzes im Leben" der fraglichen Psalmen untersucht. Es ist nicht einzusehen, weshalb schon durch die Hinweise der Klagepsalmen auf den Vorgang des Betens (Rufen, Schreien, Stöhnen usw.) ihr dichterischer Vortrag ausgeschlossen erscheint (vgl. 12f). Mit der gleichen Begründung könnte ein Späterer behaupten, eine ganze Anzahl unserer kirchlichen Buß- und Bittlieder sei nicht für den Vortrag bzw. den Gottesdienst gedichtet. Einen Vortrag der Klagepsalmen in der Terminologie des Dankliedes (Singen, Spielen usw.) zu erwarten, wäre absurd. Daß die Beter bisweilen auf ihr schon zurückliegendes oder lange andauerndes Klagen verweisen (vgl. Ps 22,3; 55,17ff) usw., schließt doch keineswegs aus, daß sie die Psalmen nicht im Heiligtum vorgetragen haben. Zweifelhaft bzw. ausgeschlossen ist ein solcher Vortrag nur dann, wenn der Beter offensichtlich schwerkrank oder im Ausland ist.

Der atl Ansatz zur Deutung der privaten Feindpsalmen als Gebetsinschriften, die von LXX mit στηλογραφία wiedergegebene Psalmenüberschrift מכתם in Ps 16; 56–60 ist mehr als problematisch. Der Autor muß selbst in dem Jahre später verfaßten Anhang (381–401) bezweifeln, „daß die ursprünglichen literarischen Einheiten schon von den Verfassern der Überschriften in der Hauptsache richtig erfaßt sind" (382); ganz abgesehen davon, ob מכתם überhaupt mit στηλογραφία übersetzt werden kann (Köhler verzichtet in seinem Lexikon auf eine Übersetzung!). Da der LXX-Übersetzer des Psalters sicher in Ägypten lebte, hat er vielleicht nur eine ihm bekannte ägyptische Einrichtung einfach für den Jerusalemer Tempel vorausgesetzt. Verf. muß für 4 Psalmen (Ps 5; 70; 141f) selbst zugeben, daß sie kein Erhörungsbekenntnis aufweisen (19), was besonders bei dem recht alt erscheinenden Ps 142 merkwürdig ist. Wenn D. dennoch an ihrem Charakter als Gebetsinschriften festhält, nur weil sie sich eben in Sammlungen von Gebetsinschriften befänden (21), so überzeugt diese Begründung angesichts der oft unter rein äußerlichen Gesichtspunkten vorgenommenen Sammlungen keineswegs. Daß sich ausgerechnet zwei mit מכתם überschriebene Gebete, wie Ps 58 und 60, nicht leicht als Gebetsinschriften erklären lassen (vgl. 18), macht die These noch unwahrscheinlicher. Eine bloße Behauptung ist es ebenfalls, daß Ps 34 eine Erhörungssubskription zu Ps 35 und Ps 16 eine solche zu Ps 17 sei (vgl. 18f).

Schließlich wird der Leser vollends stutzig, wenn er nach Vergleichung der schon erwähnten Ergänzungen im Anhang („Beobachtungen zur Abgrenzung der kleinsten literarischen Einheiten in den Psalmen") mit den entsprechenden Ausführungen im Korpus der Arbeit feststellen muß, daß Verf. von den auf S. 18 aufgeführten 25 Erhörungssubskriptionen eine ganz aufgegeben hat (Ps 16 zu Ps 17), da er in Ps 16,6–11 und 17,14f nun selbst Erhörungsbekenntnisse vermutet, 9 weitere (in Ps 11; 28; 31A; 31B; 54, 56; 71B; 140) nun als Dankgebete, Opferdankgebete, Königsbitte (?), ja teilweise als Schutzbitten, sei es rein oder mit anderen literarischen Formen vermischt, versteht, so daß man in ihnen schwerlich noch eine Erhörungssubskription sehen kann. Die Verwunderung mehrt sich noch, wenn der Autor in dem erwähnten Anhang selbst eingesteht, daß mehrere Psalmen aus Gedichten verschiedener (!) Verf. zusammengesetzt seien (Ps 3–6; 17 ?; 22; 27f; 31; 57; 62; 94; 141). Wie Verf. in Anbetracht der im Anhang gemachten tiefgreifenden Korrekturen noch im Vorwort (VIII) schreiben kann „Einzelheiten meiner Auslegung werden dadurch in Frage gestellt, ihre Grundgedanken aber bestätigt" ist unerfindlich, zumal er im Anhang (384) noch zugeben muß, daß die jerusalemer Herkunft der meisten Gedichte fraglich wird und das Problem der Datierung und der Berührungen zwischen den Gedichten komplizierter geworden ist. Mit dieser, vom Verf. schließlich selbst nur noch mit größter Reserve vertretenen Frühdatierung der Psalmen wie auch mit der (im Anhang recht modifizierten) Gebetsinschriften-Theorie aber steht und fällt D.s These überhaupt. Ist erst der Schlüssel zur religions- und kultgeschichtlichen Deutung der fraglichen Psalmen schadhaft geworden, so muß diese Deutung ebenfalls problematisch erscheinen. Schließlich erweckt D.s Methode den Eindruck einer *petitio principii*: indem er von vornherein allein aufgrund der erwähnten LXX-Übersetzung des dunklen Psalmentitels sowie von religionsgeschichtlichen Parallelen (ptolemäisches Ägypten, Arabien) die fraglichen Psalmen als Gebetsinschriften deutet, ohne nur auf eine einzige derartige Stele aus Kanaan verweisen zu können, nimmt er letztlich einen Teil der Ergebnisse des Hauptteils schon vorweg. Man wird daher die soziologischen und besonders die religionsgeschichtlichen Ergebnisse des Hauptteils besonders kritisch prüfen müssen.

Für das Problem, wer die Schutz- bzw. Asylsuchenden waren, weshalb man Schutz bzw. Asyl suchte, und wer die Feinde waren, weiß D. sehr originelle Lösungen.

Den in den relativ späten weisheitlichen (!) Psalmen 9/10 und 37 bis zur Todfeindschaft gehenden Gegensatz zwischen dem רשע und dem עני (vgl. Ps 10,8f; 37,12) vermutet D. auch in den älteren Psalmen, selbst wenn עני und Parallelbegriffe garnicht vorkommen, und faßt ihn, aufgrund seiner problematischen Deutung von עני in Ps 37 (wie auch sonst im AT) als „besitzlos", als einen soziologischen Gegensatz zwischen Gläubigern und Schuldnern. Einschlägige Urkunden aus dem ptolemäischen Ägypten lassen wohl kaum den Schluß zu, „daß auch das Asyl des Zionheiligtums von Leuten aufgesucht wurde, die sich drohender Schuldhaft entziehen wollten" (89). Dies aber vermutet D. in den Psalmen 25; 31,2–9; 71,4–24; 86,1–13.14–17. Dagegen spricht aber nicht nur die willkürliche Zerlegung von Ps 31 (in V. 11–13 ist schwere Krankheit die primäre Not!), sondern auch die späte Entstehungszeit von Ps 25 (akrostichisches Gebet!) und des anthologieartigen Psalms 71, dessen Zerlegung in V. 1–3 und V. 4–24 gleichfalls ungerechtfertigt erscheint. Daß es sich bei dem Beter des (auch nach Meinung D.s) jungen Psalms 86B (V. 14–17) um einen Bauern, der Mißwirtschaft gehabt hat, handeln soll, ist eine bloße Eintragung in den Text. Noch unwahrscheinlicher ist D.s These, die Beter von Ps 9/10; 35 + 34

(!), 40; 56 und 109 seien des Diebstahls verdächtigt gewesen. Es ist reichlich phantasievoll, anzunehmen, in Ps 10,7—10 werde auf reiche Grundbesitzer angespielt, die sich versteckten, um die Besitzlosen bei einem Diebstahl (wohlgemerkt: einer Art Selbsthilfe-Diebstahl) zu erwischen (111); denn nach Ps 10,8 bringt der Frevler den Unschuldigen um, Diebstahl aber war, wie D. S. 111 selbst zugibt, in Israel kein Kapitalverbrechen, weshalb D. einen Meineid bei Eigentumsvergehen supponieren muß, für den im Alten Testament die Todesstrafe als juridische Sanktion ebensowenig belegt ist.

So läßt D.s Lösung mehr Fragen offen, als sie beantwortet. Der grundlegende Fehler seiner soziologischen Deutung ist, daß D. die primär theologische Bedeutung der Termini אביון, עני und Synonyma in den Psalmen einfach nicht zur Kenntnis nimmt, wie ihm überhaupt der Blick für die vom kultischen Gebrauch bestimmte Topik der Psalmensprache abgeht. Sein Bemühen, alle einschlägigen Wendungen möglichst real und nicht metaphorisch zu verstehen, verleitet ihn z. B. zu dem recht gezwungenen Versuch, den Kriegsterminus לחם (ים) in Ps 56,2f dadurch seiner Deutung anzupassen, daß er den anstößigen Wortstamm לחם nicht als sekundäres Qal der Niphal-Form, sondern als „essen" (also: Fresser) begreift (126), obwohl er den gleichen Ausdruck in Ps 35,1 mit „die mich bekriegen" übersetzen muß (vgl. 114). Gerade der letztgenannte Psalm 35 entzieht sich durch die Fülle seiner verschiedenartigsten Feindbilder (Krieger, Jäger, Falschzeugen) jeglichem wörtlichen Verständnis.

Es ist kurios, welche Motive für Asylflucht D. in den fraglichen Psalmen entdeckt: So dient sie in Ps 65 Landarbeitern als Kampfmittel gegen ihre Landbesitzer (180), sie ist somit eine Art Streikersatz (!). Wiederum handelt es sich um eine bloße Eintragung aufgrund dessen, daß im Psalm vom Verlangen nach Sättigung am Gut des Tempels (V. 5) und von der durch Jahwe verursachten Fruchtbarkeit der Felder (V. 10—14) die Rede ist. Der Hinweis auf solche „Streiks" im ptolemäischen Ägypten und im mittelalterlichen Deutschland (!) ist müßig (179f), wenn im AT selbst jegliche Andeutung fehlt.

Zweifel an der religionsgeschichtlichen Seite der These D.s erheben sich schon deswegen, weil (unter Absehung von Ps 5) ausgerechnet ein akrostichisches, also relativ spät, keineswegs vor Josia (gegen D.) entstandenes Gebet, der 3. der nur syrisch erhaltenen (nichtkanonischen) Psalmen am deutlichsten die kultische Gelegenheit erkennen lassen soll, anläßlich deren er gebeten worden sei, nämlich: vor der Inkubation (vgl. 44). Daß der in Z. 30f (der Textwiedergabe bei D.) Erhörungsgewißheit bringende Schlaf im Tempel stattgefunden habe, ist keineswegs gewiß; vielmehr läßt die Bemerkung des Beters, daß er seine Hände zu dem heiligen Wohnplatz hin ausgebreitet habe (Z. 2), schließen, daß er sich höchstens vor, nicht im Tempelbereich befand. — Ps 5, dessen Beter für seine Gebetsrufe beim Opfer am anderen Morgen um Gehör bittet, ist ein ebenso zweifelhafter Kronzeuge für die betreffende kultische Gelegenheit, bei der er gebetet worden sein soll, nämlich im Hinblick auf ein Opferzeichen; denn die singuläre Bezeichnung Jahwes als „mein König" (V. 3), die auf anthologisches Verfahren weisende Fülle der Feindbezeichnungen und schließlich der kunstvolle Aufbau des Gebetes selbst legen ebenfalls eine späte Entstehungszeit nahe. — Ebenso fraglich ist es, ob Ps 64 auf ein Pfeilorakel anspielt; selbst, wenn die Tummim überhaupt Lospfeile gewesen sein sollten, wird man den in V. 8 erwähnten Pfeil Jahwes ungezwungener auf Jahwes Krankheitspfeil deuten dürfen.

Sehr ungünstig für D. ist, daß an keiner Psalmstelle der atl Gestus des Asylsuchens, das Ergreifen der Hörner des Altars (1 Kg 1,50; 2,28) durchscheint und das alttestamentliche Wort für Asylflucht נוס (Dt 19,3f. 5 u. ö.) niemals im fraglichen Zusammenhang gebraucht wird. Hypothetisch bleibt auch D.s Vermutung, der Beter spiele mit der Wendung, daß er sich auf Gott geflüchtet habe (Ps 71,1; vgl. 58,2), auf ein Berühren des heiligen Felsens an; denn vieles spricht dafür, daß sich über dem heiligen Felsen das auch in der Königszeit wohl Laien nicht zugängliche Allerheiligste befand. Dafür, daß an der (textlich äußerst dunklen) Stelle Ps 141,5 die Asylschützlingssalbung ausdrücklich erwähnt sei (233), kann D. streng genommen nur die sicher sehr späte Tradition von Num 35,25 anführen, wonach der Hohepriester gemäß der von der *sententia communis* abweichenden Deutung D.s (!) die ins Asyl geflohenen Totschläger gesalbt habe (316f). Somit ist der Grund des auf den fraglichen Psalmstellen errichteten religionsgeschichtlichen Gebäudes D.s kaum tragfähig. Überhaupt sind die häufigen recht gewagten Konjekturen und eigenwilligen philologischen Ableitungen D.s These nicht günstig; man hat sogar bisweilen den Eindruck, daß sie nur die vorgefaßte kultfunktionale Interpretation der einschlägigen Psalmen stützen sollen.

Darüber, daß der Gottesname Elohim im sogenannten elohistischen Psalter ursprünglich nicht für „Jahwe" eingesetzt sei (vgl. den Exkurs 343—380) ließe sich noch diskutieren, nicht jedoch über die Ansicht, „Jahwe" und „Elohim" seien Ersatz für „Baal" (366); dies wäre nur akzeptabel, wenn die Mehrzahl der Psalmen tatsächlich so alt wäre, wie D. annimmt. Jedoch hat D., wie schon oben bemerkt, im Anhang selbst einige Zweifel an der Richtigkeit seiner Frühdatierung geäußert.

Somit muß das Urteil über den Wert vorliegender Arbeit, trotz vieler richtig gesehener Einzelheiten, recht negativ ausfallen. D. ist in den Fehler Mowinckels, Schmidts und Birkelands verfallen, eine im Prinzip keineswegs falsche Deutung gewisser Psalmen auf so gut wie alle private Feindpsalmen zu übertragen. Die Differenzierung D.s im später verfaßten Anhang seiner Untersuchung hätte man sich schon in seiner Monographie selbst gewünscht: ihr Ergebnis wäre dann sicher annehmbarer geworden.

Für die künftige Psalmenexegese ergibt sich somit im wesentlichen dies: Man wird bei der Deutung der privaten Feindpsalmen bei den Erkenntnissen Schmidts und (in abgeschwächtem Maße) Delekats ansetzen dürfen, aber weit mehr als diese beiden Autoren die kultbedingte Topik der Psalmensprache berücksichtigen und prüfen müssen, inwiefern nicht theologische (keineswegs bloß religionsgeschichtliche!) Gegebenheiten, etwa die urbildliche Gestalt des Leidenden (vgl. Kraus, Psalmen, 177) resp. des leidenden Gerechten, auf die individuellen Klage- und Danklieder und weitere Psalmen (vgl. Ps 119!) eingewirkt haben, worüber Rez. demnächst eine Monographie vorzulegen gedenkt.

Fulda. Lothar Ruppert.

Lipinski, E.: **Le poème royal du Psaume LXXXIX 1—5.20—38.** (Cahiers de la Revue Biblique 6) Paris 1967. 110 S.; br. F 37,—.

Angeregt durch die Veröffentlichung eines Fragmentes des Ps 89 unter den Texten von Qumran (4 Q Ps 89) [1], widmet L. den Versen 1—5 und 20—38 dieses Liedes eine eingehende Untersuchung. Diese beiden Abschnitte, die inhaltlich und thematisch zusammengehören, werden sicherlich zu Recht aus dem langen Psalm herausgelöst und für sich gestellt. V. 6—19 sind ein kosmischer Hymnus, der nach L. aus dem Norden stammt und 7 Strophen zu je 4 Halbversen umfaßt; V. 39—52 seien in der Zeit nach 609 v. Chr. anzusetzen (21f). Auch der Königspsalm (2—5.20—38) umfasse 7 Strophen gleicher Länge und eine Präambel (22f). Verfasserschaft, Textgestalt, die Bedeutung der einzelnen Worte und Wendungen, literarische Art, Orthographie und Abfassungszeit werden ausführlich diskutiert. Vor allem werden einschneidende Textänderungen und -umstellungen vorgenommen. Ausgehend von der durch 4 Q Ps 89 allerdings höchstens teilweise bezeugten Feststellung, daß die *matres lectionis finales*, Partikeln und Konjunktionen erst in späterer Zeit (im 9. Jh. v. Chr.) eingeführt bzw. beigegeben wurden (87), wird eine Reihe Lesarten als ursprünglich vorgeschlagen, die hier nicht im einzelnen erörtert werden können. Die LXX jedenfalls stützt in V. 20 *lbḥrjk* in 4 Q Ps 89 mit τοῖς υἱοῖς σου kaum. Υἱοῖς ist aus ὁσίοις (so richtig Rahlfs) im Text verderbt.

Die Versfolge wird in der Weise hergestellt, daß 2—5.20b—22.26.23. 24.25.27.28.31—35.36a.29.30.37.38 aufeinander folgen. Anlaß für diese Umstellung ist 4 Q Ps 89, wo nach V. 22 die Verse 26.33.28.31 stehen. Die Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken wird unter Heranziehung umfangreichen altorientalischen Materials teilweise neu bestimmt. Der Titel „Vater" bezeichne wohl, übereinstimmend mit der diplomatischen Terminologie des 2. Jahrh. v. Chr., den Suzerain (58). Aus den zitierten Texten ergibt sich aber anscheinend nur, daß er dem Höhergestellten gegenüber gebraucht wird. Die genannte Deutung ist nur dann richtig, wenn der Titel, was für Ps 89 bejaht wird (66), in einem Bundeskontext steht. Statt der üblichen Übersetzung „mit heiligem Öl", V. 21b, schlägt L. „mit dem Öl des Heiligtums" vor: David sei nach der Eroberung Jerusalems mit dem Öl des Ladeheiligtums gesalbt worden (45f), eine These, für die in den Davidserzählungen allerdings kein Anhaltspunkt gegeben ist. Der Psalm scheine eine Tradition vorauszusetzen, nach der David von Gott aus dem Heerbann heraus erwählt worden sei (42). Ob der Kampf mit dem Philister (1 Sam 17) dies sagen will (42), ist doch wohl nicht sicher, und die Geschichte von Davids Aufstieg spricht auch kaum für diese These. V. 26 wird dahingehend gedeutet, daß Jahwe dem David die Herrschaft über die Chaosmächte Yam-Neharoth verleiht (53). Vielleicht sei dies innerhalb des Thronbesteigungsrituals mit einer symbolischen Geste, indem der neue König seine Hand auf den „mythologischen Ozean" des Ehernen Meeres legte, zum Ausdruck gebracht worden (54). Mit der Tatsache, daß V. 26 vor V. 23 stehe, werde ein Text bezeugt, nach dem die geschichtlichen

[1] Siehe J. T. Milik, Fragment d'une source du Psautier (4 Q Ps 89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d' un phylactère dans la grotte 4 de Qumran: RB 73 (1966) 94—106, Pl. I—III.

Feinde des Königs die Inkarnation der Chaosmächte vorgestellt werden (55f). Die Richtigkeit dieser These hängt natürlich in erster Linie davon ab, ob die Versfolge wirklich in der angenommenen Weise die ursprüngliche ist. „Ich habe einmal bei meinem Heiligtum geschworen" — so wird V. 36a übersetzt — gibt Anlaß zu der Hypothese, daß der Schwur beim Tempel schon im alten Israel bekannt war: Das jahwistische Heiligtum in Jerusalem war „le mémorial de l'alliance éternelle, prétendument conclue entre le Dieu d'Israël et la dynastie davidique" und als solches Garant des göttlichen Schwures (76). Allerdings wird diese Deutung mit Hilfe eines Elephantine-Papyrus, in dem von einem Schwur bei dem Kultort die Rede ist, der anscheinenden Verbindung der Kolonie von Elephantine mit Bethel und der Übertragung auf den Jerusalemer Tempel gewonnen. Sie ruht also auf einer Kombination von Hypothesen.

Ein wichtiges Kriterium für die Abfassungszeit des alten Königsliedes in Ps 89 ergibt sich nach L. daraus, daß es jünger sei als das wahrscheinlich zu Beginn der Regierung Salomos geschriebene Testament Davids (1 Kg 2): Es sei in dem Psalm nicht mehr wie in dem Davidstestament die Treue zum Gesetz zur Bedingung für den Bestand der Dynastie gemacht (77). Tatsächlich ergäben sich, wenn diese „gesetzliche" Bundesvorstellung für den Königsbund aus 1 Kg 2 nachzuweisen wäre, wichtige Folgerungen wohl auch für die Bundesauffassung des Jahwisten. Jedoch gerade die Bezugnahme auf das Gesetz in Davids Testament (1 Kg 2,3—4) zeigt typisch dtr Ausdrucksweise: „Beobachte die Obliegenheit gegenüber Jahwe, deinem Gott, zu wandeln auf seinen Wegen, zu beobachten seine Satzungen, Befehle, Rechtsentscheide und Zeugnisse, wie geschrieben ist in der Tora des Mose . . . Wenn deine Söhne ihren Weg beobachten, wandeln vor mir in Treue mit ganzem Herzen und ganzer Seele . . ." Der Ausdruck „nicht wird ausgerottet werden für dich ein Mann vom Throne Israels weg" (1 Kg 2,4) dürfte die Exilssituation im Auge haben und von Jer 33,17 her übernommen sein. Aus 1 Kg 2 ergibt sich demnach nichts für die Entstehungszeit des alten Liedes in Ps 89. Eher könnte man bei V. 31—33 an die Ereignisse der Reichstrennung denken (86); doch sind die Verse so allgemein gehalten, daß sich eine historische Situation nicht sicher erschließen läßt. L. datiert Ps 89,2—5.20—38 in das Ende des 10. Jh. v. Chr. und hält Ethan, den Ezrahiter (89,1), einen Dichter am Königshof von Jerusalem, für den Autor. Er betrachtet den Psalm nicht als kultisches Orakel, sondern als literarisches Werk, das mit dem Ziel geschrieben wurde, die dynastische Idee akzeptabel zu machen (83; 86). Die Nathanweissagung scheine von diesem Lied abhängig zu sein (86).

L. hat in seiner ausführlichen Studie mit einer Reihe von Beobachtungen und Thesen in die Diskussion um die jerusalemische Königsideologie eingegriffen. Ebenso hat er vielfältige Anregungen für das Verständnis des Ps 89 gegeben. Deswegen, und nicht zuletzt wegen der Zitation und Verwertung eines umfangreichen altorientalischen Materials wird der Exeget dankbar zu diesem Werk greifen.

Würzburg. Josef Schreiner.

Kuhn, Peter: **Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen.** (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 17), München: Kösel-Verlag 1968, 122 S.; kart. DM 22,—.

Das Hauptergebnis der vorliegenden Untersuchung lautet: „Neben dem fernen Gott des Gesetzes kennt die Synagoge den nahen Gott, welcher sich aus erbarmender Liebe in Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung zu seinem Volk herabneigt. In vielfältigen Deutungen des alttestamentlichen Heilsgeschehens, vor deren Kühnheit die Synagoge oft selbst zurückschreckt, erfährt sie so mit und vielleicht noch vor der Kirche auf ihre Weise das Geheimnis der Menschwerdung" (109). Kuhn verbindet mit diesem Fazit „die Hypothese, daß das Urchristentum bereits vorhandene rabbinische Vorstellungen von der Selbsterniedrigung Gottes benutzt hat, um das Geheimnis der Inkarnation und der Passion des Erlösers zu umschreiben" (105).

Hauptergebnis und Hypothese werden dadurch erreicht, daß Kuhn im 1. Teil seines Buches 48 rabbinische Textgruppen inhaltlich und — allerdings nur sporadisch — formkritisch ordnet und untertitelt, um im 2. Teil aufgrund des selbstgeschaffenen Rasters diese jüdischen Texte in christlich-theologischer Formelsprache interpretieren zu können.

Die Implikationen von Ergebnis, Hypothese und Arbeitsweise des Verf.s kommen mehrmals in Einzelformulierungen zum Durchschimmern. Ähnlich wie im anfangs zitierten Satz spricht Kuhn immer wieder von den spezifisch rabbinischen Erfahrungen des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes. Die rabbinische Schriftdeutung sei über die Aussagen des AT hinausgegangen, sie habe den Theophanien des AT „inkarnatorische Züge der Selbsterniedrigung" zugeschrieben (98; vgl. auch 37. 86. 89). Sie habe sich dadurch der ntl und frühchristlichen Deutung des AT angenähert (95—97). Dabei sei die frühe Kirche dem AT aufgrund ihrer christologischen Erfahrungen bisweilen „wohl eher gerecht" geworden als der Rabbinismus (97). Letzterer habe zahlreiche „fruchtbare Mißdeutungen" des Bibeltextes getätigt (95). — Hinter dem Bemühen des Verf.s, Rabbinisches in christlicher Terminologie auszudrücken, steht sein Wille, einen Beitrag zur christlich-jüdischen Verständigung und zur schriftgemäßen christlichen Apologetik zu leisten (103—109).

Es bestehen jedoch deutlich Diskrepanzen zwischen dem Aussagewillen der Rabbinnen einerseits und jenem des Verf.s andererseits. Ein typisches Beispiel hierfür ist eine Stelle aus dem babylonischen Talmud, *Chagiga 13b*. Der *sensus obvius* der Stelle ist folgender: Gott, der durch die Offenbarung freiwillig zum Diener Israels geworden sei, habe Israel wegen dessen Sünden strafweise in die Gewalt des götzendienerischen Machthabers Nebukadnezar geben müssen. Dadurch sei Gott selbst indirekt zum Diener von Götzenverehrern geworden. Kuhn stellt diesen talmudischen Text unter den Titel: „Gott als Diener der Frevler um Israels willen" (31) und gibt ihm folgende Deutung: „Doch nicht nur die Fürsorge Gottes in der Zeit des Wüstenzuges wird als Dienst gesehen, den ER Israel leistet, sondern eigentlich jedes persönliche Eingreifen Gottes zu Israels Gunsten: Gott wird zum Krieger im Heer Nebukadnezars, da er Israel in die Hand einer Weltmacht dahingeben will" (66). — K. hätte jedoch beachten müssen, daß der betreffende *Chagiga*-Text ein Teil einer mit Hilfe rabbinischer hermeneutischer Prinzipien gestalteten esoterischen Spekulation im Anschluß an Ez 1,4 ist. Der Text will nicht einfach ein Dienstverhältnis Gottes Israel oder gar den Neubabyloniern gegenüber betonen. Vielmehr ergibt sich aus dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, daß er eine zeitbedingte rabbinische Theodizee, verbunden mit einer Warnung vor der Gefährlichkeit der Sünde Israels ist. Der Israels Sünden strafende Gott stehe hinter der schweren und anhaltenden Heimsuchung, unter der das Judentum durch die römischen Okkupanten — Nebukadnezar ist Typus der römisch-heidnischen Weltmacht — besonders seit 70 n. Chr. leide. Sein Bund mit Israel bestehe jedoch weiter. Die Juden sollten sich daher um Sündenfurcht und Vertrauenshaltung bemühen. Eine ähnliche zeitbedingte Einschärfung des atl Gottes- und Bundesgedankens steht etwa hinter Midrasch *Ex Rabba* 33,1, nach dem Gott die Tora an Israel verkauft und sich dadurch an das leidende Israel gebunden habe (33). Kuhn deutet auch diesen Text nur auf den dienenden Gott hin (70).

Was für die moderne Bibelkritik als unabdingbare Voraussetzung anerkannt ist, gilt auch — der Verf. hat dies weitgehend übersehen — im Falle des rabbinischen Schrifttums: Man kann es nicht ohne vorherige religionsgeschichtliche (nicht nur literarkritische) Rückfragen thematisieren. Sonst kommt man zu falschen Akzentsetzungen und zu Verbiegungen der hinter den rabbinischen Texten befindlichen Denkmodelle. Dem Verf. ist somit anzulasten, daß er den religionsgeschichtlichen Hintergrund der rabbinischen Texte zuwenig angeleuchtet hat. Dadurch werden auch seine Hypothesen über Beeinflussungen zwischen Rabbinismus und Urchristentum unsicher.

Andrerseits ist man ihm besonders für die Hebung einzelner rabbinischer Zentralbegriffe dankbar. In Abhängigkeit von den Forschungen von A. M. Goldberg gibt er eine gute Deutung des wichtigen rabbinischen Begriffes *Schekhinah* (Einwohnung Gottes in der Welt; bes. 40—42. 67—69). Unter der Voraussetzung des Glaubens an die bleibende Gegenwart Gottes im Kollektiv des Volkes Israel habe der Rabbinismus die gesamte Heilsgeschichte seit Adam unter dem Aspekt des Wohnens Gottes bei den Menschen betrachten und mit den Ausdrücken vom Kommen, Ruhen und Weggehen der *Schekhinah* beschreiben können (69). Auch die Ausführungen über Tora, Talmud und Midrasch (93. 103f) entsprechen durchgehend den rabbinischen Auffassungen.

Die christliche Theologie hat das großartige, aber äußerst schwierige rabbinische Quellenmaterial methodisch und inhaltlich erst anfangsmäßig in den Griff bekommen. Kuhns Untersuchung ist eine neuerliche Bestätigung dafür.

Mödling-Wien. Clemens Thoma.

Schwencke, Olaf: **Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494.** Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters und zur Verfasserfrage vorlutherischer Bibeln. Berlin: Erich-Schmidt-Verlag 1967. 206 S.; kart. DM 29,—.

Hauptquelle dieser Hamburger germanistischen Dissertation, deren Verf. auch in der Theologie bewandert ist, ist die mittelniederdeutsche Lübecker Bibel von 1494, „die bedeutendste" (15) unter den 18 vor Luther in Deutschland gedruckten volkssprachlichen Bibeln. Ziel der Arbeit ist es, in der Glossierung der atl Bücher von dem aus Vorlagen Stammenden die Eigenbeiträge des Glossators abzuheben, die Hauptinteressen seiner Auslegung

genauer zu charakterisieren, in die spätmittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte einzuordnen und dadurch seinen Standort und womöglich seine Identität zu bestimmen.

Es ist schon dem Titelblatt der Lübecker Bibel zu entnehmen, daß die Postillen des Nikolaus von Lyra ihre Hauptvorlage bilden. Sehr ausgiebig wird aber auch immer wieder die seit dem ausgehenden 12. Jh. die scholastische Bibelauslegung leitende *Glossa ordinaria* herangezogen (17—25). Außerdem scheinen gelegentlich Texte Hugos v. St. Viktor den Glossator zu beeinflussen. Ab 2 Kg 7,19 benutzt er zusätzlich die Kölner Bibel von 1478 als Vorlage.

Die Glossierung der atl Geschichtsbücher läßt nur spärlich eigene theologische Intentionen des Bearbeiters erkennen (27—48). Auch die Prophetenkommentare zeigen außer einer deutlicheren Hervorhebung der christologischen und paränetischen Momente wenig Originelles (51—57). In den Ijob-Glossen finden sich stärkere christliche Akzente als in der Kölner Vorlage (63—68), die Bearbeitung der Sprüche ist paränetisch gezielter (68—77) und der ausführliche Qoheletkommentar versucht öfter, die Texte des Lyraners zu aktualisieren (77—82).

Eine bestimmte Tendenz, die historisierende, auf das alte Israel bezogene Interpretation des Postillators auf die kirchliche Gegenwart zurückzulenken, wird in den Pss-Glossen offenkundig. Ekklesiologisch treten die Funktionen der Prediger, die Gottes Wort verbreiten, und der Lehrer, die die Schrift und die Väter studieren und die Ketzer abwehren, in den Vordergrund (83—114).

Das „interessanteste Buch" (115) der Lübecker Bibel ist das sehr ausführlich kommentierte Hohelied. Der Autor der niederdeutschen Kölner Bibel hatte es noch 16 Jahre zuvor nur lateinisch zu drucken gewagt, obschon seit dem 11. Jh. deutsche Übersetzungen vorlagen. Der Lübecker Bearbeiter überzieht dagegen seinen deutschen Hl-Text, um Mißdeutungen abzuwehren, mit einem dichten Glossengeflecht. Das Material dafür ist zunächst wieder hauptsächlich Lyras Postille entnommen, bis sich der Glossator, an einer Applikation des Hl-Textes auf die Geschichte Israels desinteressiert, nach dem 1. Kapitel von dieser Vorlage ziemlich abwendet, die er dann allerdings in den christlich interpretierten Kapiteln 7 und 8 wieder stärker heranzieht. Außerdem dient ab Hl 1,15 die *Glossa* als Fundgrube. Daher trägt die Hl-Auslegung vorwiegend ekklesiologisch-paränetischen Charakter. Lehrer und Prediger der Kirche werden besonders gerühmt, über Prälaten wird dagegen nur in allgemeinerer Weise, ohne besondere Erwähnung der Kardinäle und Bischöfe, gesprochen. Priester werden nur einmal, in einem Hinweis auf „der prestere ghiricheit", erwähnt (115—154).

Vor allem aus der negativen Charakterisierung der Priester in den Glossen zu Pred und Hl schließt der Verf. auf die Zugehörigkeit des Glossators zu einem Bettelorden (165—172). Die Erwähnung der „unbeuleckeden iuncfrowen marien" in der Schlußrede dürfte auf einen Franziskaner deuten (173—185). Nimmt man an, daß er Lübecker war und im Erfurter *Studium generale* der Minoriten ausgebildet wurde, so „kann Nicolaus Bucholt, Doktor der Heiligen Schrift, Universitätslehrer und späterer Lübecker Kustos, Bearbeiter der Lübecker Bibel von 1494 sein" (189).

Man wird diese auf ziemlich fragilen Stützen beruhende „hypothetische Aussage" gerne zur Kenntnis nehmen, ohne sie als das wesentliche Ergebnis der Arbeit anzusehen. Dieses besteht vielmehr aus exemplarischen, kirchen- und theologiegeschichtlich interessanten Einblicken in das konkrete Verfahren eines spätmittelalterlichen Glossators, der die Schrift für das einfache Volk erschließen will. Einmal mehr zeigt sich, daß nicht nur häretische Gruppen die volkssprachliche Bibelrezeption betrieben und daß diese auch nicht nur Laien überlassen wurde, während der Klerus sie nur widerwillig tolerierte oder mißbilligte. Vielmehr kamen auch aus dem Klerus selbst, vor allem aus den in der Stadtseelsorge tätigen Mendikantenorden, starke Impulse zu einer breiteren Popularisierung biblischer Theologie. Es gibt also echte Kontinuität zwischen den Bemühungen des ausgehenden 15. Jh.s und dem Werk Martin Luthers. Erfreulich ist es, daß der Verf. den „katholischen Bibel" des Spätmittelalters – wie er die Lübecker Bibel bezeichnen möchte (193) – völlig ohne die bis vor kurzem übliche konfessionalistische Engherzigkeit begegnet und damit auch einen Beitrag zu der so notwendigen ökumenischen Beschreibung der spätmittelalterlichen Exegese leistet. Die detaillierten Erkenntnisse, die er dem oft spröden Material in minutiöser Kleinarbeit abgerungen hat, sind im Text gut fundiert. Noch muß freilich das Urteil über die theologische Hermeneutik des Glossators im ganzen vorläufig und in vielem unbestimmt bleiben.

Es fehlt vor allem noch die im Hinblick auf Luther äußerst wichtige und für ein Gesamturteil unentbehrliche Untersuchung der ntl Bücher. Aber auch die vorliegenden Untersuchungen über das Alte Testament sind in ihrem Wert insofern begrenzt, als der Verf. natürlich nicht über ein so perfektes exegesegeschichtliches Allgemeinwissen verfügt, daß er die Arbeitsweise des Glossators voll transparent machen und dessen Eigenleistung genau bestimmen könnte.

Die Formulierung von allgemeineren Urteilen geht manchmal weit über das Belegbare hinaus (z. B. S. 48: „Noch weniger als die atl Geschichtsbücher waren die Propheten im Mittelalter bekannt") oder übernimmt Pauschalaussagen aus protestantischen Lexikonartikeln, die durch die eigene Arbeit des Verf. überholt worden sind (z. B. S. 160: „Die mittelalterliche Kirche hielt gegen alle biblizistische Opposition daran fest, daß die Heilige Schrift unter klerikalem Verschluß zu halten sei", vgl. RGG I, 1224). Solche und ähnliche allzu sorglos formulierte Allgemeinurteile lassen die Grenzen der Dissertation deutlich erkennen.

Die Möglichkeit, daß der Kompilator der Lübecker Bibel außer gedruckten Vorlagen auch handschriftliche benutzt haben könnte, wird nirgends ernsthaft erwogen. Solange dies nicht geklärt ist, kann der Eigenbeitrag des Kompilators aber nur bedingt identifiziert werden.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger.

Léon-Dufour, Xavier: **Die Evangelien und der historische Jesus.** Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1966. XII, 599 S.; DM 34,—.

Dieses Werk des bekannten Lyoner Exegeten hat in Frankreich seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1963 eine ungewöhnlich gute Aufnahme und weite Verbreitung gefunden, und man kann es nur begrüßen, daß es durch diese Übersetzung, die nach der dritten französischen Ausgabe von 1965 erfolgte, dem biblisch interessierten Publikum in Deutschland zugänglich gemacht worden ist. Der Verfasser versteht seine Arbeit als eine Auseinandersetzung mit der von Rudolf Bultmann und einigen seiner Schüler vertretenen These, daß die historische Kritik darauf verzichten müsse, bis zum wirklichen Jesus von Nazareth vorzudringen. Sowohl im Namen der Wissenschaft als auch im Namen des Glaubens lehnt Léon-Dufour diesen Standpunkt ab. Aber er will das legitime Anliegen, das hinter jener These steht, nicht etwa ignorieren oder apologetisch verniedlichen. In seiner zwanzigjährigen Arbeit als Forscher hat sich ihm, wie er sagt (IX), „das allgemeine Axiom bestätigt, daß oberflächliche Kritik zerstört, in die Tiefe gehende Kritik jedoch reinigt und aufbaut." Richtig verstandene und angewandte historische Kritik vermöge durchaus zu jener Persönlichkeit vorzudringen, die einst in Palästina gelebt und gewirkt hat, und je gewissenhafter und sorgfältiger man das Glaubensverständnis der ersten Zeugen und der apostolischen Kirche erforsche, desto umfassender und tiefer werde die Antwort sein, die man auf die Frage erhält, wer Jesus war. Es ist ein weiter und nicht gerade bequemer Weg, den der Leser mit dem Autor zu gehen hat, um an dieses Ziel zu gelangen. Aber am Ende wird niemand bedauern, ihn gegangen zu sein.

Nach einer Einleitung, in der die verschiedenen Jesusbilder der bisherigen Evangelienkritik kurz skizziert und die Schwierigkeiten angedeutet werden, mit Hilfe der Literarkritik zu geschichtlichen Erkenntnissen zu kommen, behandelt der Verfasser sein Thema in vier „Abschnitten". Der erste, der die etwas vage Überschrift „Das Evangelium in vierfacher Ausformung" trägt, ist eine Einführung in gewisse Vorfragen. Es werden behandelt der Evangelienkanon, die mündliche Überlieferung, das Jesusbild bei Paulus, im Hebräerbrief und im ersten Johannesbrief, die ntl Zeitgeschichte, die Qumrantexte, die paulinische Theologie und die Sprache des NT. Im zweiten Abschnitt („Die vier Evangelien") werden die Entstehungsverhältnisse sowie die literarische und theologische Eigenart der Evangelien beleuchtet. Den Fragen der vorsynoptischen Überlieferung wendet sich der dritte Abschnitt zu („Die Evangelientradition"), in dem außer dem synoptischen Problem die Bedingungen untersucht werden, unter denen es zur Überlieferung von Worten und Taten Jesu und schließlich zur schriftlichen Fixierung dieser Stoffe kam, wobei es dem Verfasser gelingt, die Überzeugung zu vermitteln, daß die Evangelien, wenn auch auf ihre Weise, Geschichtsbücher sind, die uns zum geschichtlichen Jesus von Nazareth zu führen vermögen. Bekräftigt wird dieses Ergebnis durch die Darlegungen des vierten Abschnitts („Prolegomena zu einer Leben-Jesu-Darstellung"), worin die wichtigsten Fragen des Lebens und der Botschaft Jesu einer sorgfältigen geschichtskritischen Beleuchtung unterzogen und je nach der Quellenlage oder dem Stand der Forschung einer mehr oder weniger sicheren Lösung zugeführt werden. Das Schlußkapitel („Im Zeichen des Widerspruchs") macht eindringlich klar, daß die Situation des Forschers, der Jesus geschichtlich erfassen will, anderer Art ist als die des Historikers im allgemeinen, da es keine Geschichte Jesu gibt, die nicht letztlich von einer Vorentscheidung beeinflußt wäre, der Vorentscheidung zum Glauben oder zum Unglauben.

Es ist unmöglich, in einer Besprechung die Fülle von Anregungen und Erkenntnissen auch nur anzudeuten, die dieses frisch und verständlich geschriebene Buch vermittelt. Schon die erstaunlich reichen und sachkundig ausgewählten Literaturangaben in den Fußnoten verraten die ungewöhnliche Vertrautheit des Verfassers

mit den Fragestellungen und Ergebnissen der neuesten Forschung. Zu den Themen, die mit besonderer Gründlichkeit besprochen werden, gehören etwa: die Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums (S 151–154, leider konnte das Buch von C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963 noch nicht verwertet werden), die matthäische Kompositionstechnik (171–176), die Syntax im Semitischen und im volkstümlichen Griechisch (192f), die Kontinuität zwischen dem apostolischen Kerygma und der Botschaft Jesu (339–360), der Midraschcharakter der Magiererzählung (397–400), die Überlieferungen über Bethlehem und Nazareth (402), die Passionschronologie (411–413), das Messiasgeheimnis (441–443), die Gleichnisse Jesu (446–452), Reich Gottes und Menschensohn (452–458), die Gottessohnschaft (471–479), die Idee vom Gottesknecht (499–504), die Auferstehung Jesu (505–519), Pfingsten und Himmelfahrt (523–528), das Geschichtsverständnis jedes Evangelisten (528–539).

Natürlich fordert die eine und andere Partie auch Widerspruch heraus. Hier muß vor allem Léon-Dufours eigenartige Stellung zum synoptischen Problem genannt werden. Er gibt zwar zu, daß sowohl Mk von Mt und Lk als auch Mt und Lk voneinander unabhängig sind, aber er bestreitet, daß Lukas oder Matthäus oder beide den Mk-Text gekannt und benützt haben. Nicht auf eine Einzelquelle gehe die *traditio duplex*, der Mt und Lk gemeinsame Stoff zurück — Léon-Dufour spricht von der „Phantasie-Quelle ‚Q'" (266) —, sondern auf eine Vielzahl von Quellenschriften. Dieser Lösung und nicht der heute fast unbeschränkt herrschenden Zweiquellentheorie gehört nach des Verfassers Überzeugung die Zukunft, obwohl es sich letztlich nur um eine Wiederaufnahme der Diegesenhypothese Friedrich Schleiermaches von 1817 handelt. „Eines Tages wird die uneingeschränkte Priorität des Mk vor Mt oder Lk als das Apriori einer überholten Kritik gelten" (264). „Die Zweiquellentheorie ist bereits museumsreif und gehört zu jenen Hypothesen, die zu ihrer Zeit fruchtbar sind, heutzutage aber illusorisch und hinderlich geworden sind" (329). Aus der Bestreitung der Mk-Priorität erklärt sich die zunächst auffällige Gewohnheit des Autors, bei Verweisen auf synoptische Texte die Mt-Stelle zuerst oder allein zu nennen.

Auch andere Besonderheiten sind auf diese literarkritische Grundposition zurückzuführen, etwa Behauptungen wie die, daß Matthäus in den chronologischen Angaben genauer sei als Markus (418f), daß Jesu Weggang aus Galiläa Mk 6,31f ursprünglich darin begründet war, einer möglichen Verfolgung durch Antipas zu entgehen (Mt 14,12f! Vgl. dagegen jedoch Lk 12,32f) (420. 423), daß die Fassung des Kindes-Logions bei Mt 18,3 älter sei als die bei Mk 10,15 (465), daß Matthäus (26,64) die Antwort Jesu auf die Hohepriesterfrage zuverlässig wiedergebe und nicht Markus (14,62) (374) usw. Ohne Frage hat sich Léon-Dufour mit Problemen der synoptischen Literarkritik so lange und so ernsthaft auseinandergesetzt wie wenig andere — welche Unsumme von Arbeit und Mühe steckt z. B. in seiner *Concordance des évangiles synoptiques* (Tournai-Paris 1956)! —, aber trotzdem fällt es schwer, seinem Urteil und seiner Prognose über die Zweiquellentheorie zuzustimmen.

Für die Ansicht, daß das Mk-Evangelium zwischen 65 und 70 n. Chr. entstanden ist, wird 185 Anm. 10 auf S. G. F. Brandon verwiesen, sicher zu Unrecht, da dieser Gelehrte das Mk-Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein läßt. Daß der Mk-Schluß 16,9—20 als „kanonisch und inspiriert" zu gelten habe (203 Anm. 42), wird mancher bezweifeln, ebenso die Behauptung, daß der Jakobusbrief zwischen 35/50 und 57/62 (90 Anm. 27) und die Pastoralbriefe zwischen 63 und 67 (96) entstanden seien. Mißverständlich ist der Satz, das Mk-Evangelium wolle „den Heiden die Frohbotschaft kundtun" (202); es handelt sich zweifellos um Heidenchristen. Über die Möglichkeit, im Mk-Evangelium einwandfrei auf Petrus als Zeugen zurückgehende Stoffe zu unterscheiden, urteilt Léon-Dufour vielleicht zu optimistisch (194—198, 367). Die Vermutung, daß Lukas Palästina nicht persönlich gekannt hat (223), verträgt sich schlecht mit der Annahme, daß er identisch ist mit dem Paulusbegleiter und Verfasser der „Wir-Berichte" der Apg (211). In den Gleichnissen Lk 11,5—8 und 18,1—8 wird kaum das „beharrliche Beten" (471) eingeschärft, sondern die absolute Gewißheit der Gebetserhöhung.

Über Themen der Passionsgeschichte würde ich vielfach anders urteilen. Beispielsweise sieht Léon-Dufour in der Verlegung der Synedrialversammlung in die frühe Morgenstunde bei Lk 22,66 eine geschichtlich brauchbare Angabe (220), was schon im Blick auf Lk 4,42 (vgl. mit Mk 1,35) nicht ratsam ist. Für Mt 26,55 wird die Übersetzung „Wie gegen einen R e b e l l e n seid ihr ausgezogen ..." empfohlen (407). Bei Mt-Mk sollen je zwei Vorführungen Jesu vor das Synedrium berichtet sein (409). Das jüdische Verfahren sei die „Karikatur eines Prozesses" gewesen (414), bei der Verhaftung habe römisches Militär mitgewirkt (152), das *Lithostroton* spreche für die Gleichsetzung des Prätoriums mit der Antonia (147) usw.

Der wenig glückliche Ausdruck „Tempelaustreibung" (417) geht natürlich nicht zu Lasten des Verfassers. Sonst hat der Übersetzer, dessen Name verschwiegen wird, seine nicht immer leichte Aufgabe sehr gut gemacht. Die R e g i s t e r (Personen- und Ortsregister, Sachregister) sind freilich sehr lückenhaft. An Druckfehlern habe ich notiert: S. 276 Anm. 23 ist J. Schmitt zu lesen statt J. Schmidt; S. 581 unten J. Schmid statt J. Schmidt; S. 319 Anm. 77 Wikgren statt Wickgren; S. 472 und 588 Maurer statt Mauren; S. 576 und 587 Fridrichsen statt Friedrichsen; S. 186 und 587 Epiphanius statt Epiphanias; S. 5 und 587 Celsus statt Celsius; S. 95 Oxyrhynchus-Papyri statt Oxyrinchus-Papyri; S. 8 Stukkaturen statt Stuckaturen; S. 180 Anm. 36 Assen 1962 statt Assen 1862; S. 490 Mitte Mt 25,31—46 statt Mk 25,31—46.

P a s s a u. J o s e f B l i n z l e r (†).

Van der Kwaak, Dr. H., **Het Proces van Jezus.** Eeen vergelijkend onderzoek van de beschrijvingen der evangelisten. (Van Gordcum's Theologische Bibliotheek, Nr. XLII) Assen: Van Gordcum & Comp. n. v. 1969. 298 S.; hfl 26,—.

In der Einleitung bezeichnet es der Verf. als sein Ziel, zu ermitteln und darzustellen, wie die Evangelisten über die „Schuldfrage", d. h. über die Frage, wer für Jesu Kreuzestod verantwortlich war, urteilen. Er betont, daß es ihm nicht um eine historische Rekonstruktion der Passionsereignisse gehe. Nur in einem Epilog solle kurz auf die Frage des geschichtlichen Ablaufs eingegangen werden. Die Evangelisten seien nicht, wie die Formgeschichte angenommen hat, lediglich Kompilatoren, sondern wirkliche Autoren, schöpferische Menschen, die dem überlieferten Stoff durch Komposition, redaktionelle Verbindungen, Erläuterungen, Änderungen usw. ihren persönlichen Stempel aufdrückten. Auch in der Schuldfrage vertrete jeder von ihnen seine eigene Auffassung. In der bisherigen Forschung sei dieser Gesichtspunkt nicht gebührend zur Geltung gekommen. In der Tat ist das vorliegende Buch die erste rein redaktionsgeschichtliche Untersuchung der überlieferten Prozeßberichte und als solche ohne Zweifel sehr zu begrüßen.

Von den sieben Kapiteln behandeln die vier ersten Berichte der kanonischen Evangelien in der Reihenfolge Mk, Mt, Lk und Jo. Im fünften Kapitel werden die vom Prozeß Jesu handelnden Texte im sonstigen NT untersucht, nämlich 1 Thess 2,15; 1 Kor 2,8; 11,23; Röm 9—11; 1 Tim 6,13; Apk 1,7; 11,8 und in einem Exkurs das *„passus sub Pontio Pilato"* des Apostolicum. Das sechste Kapitel ist eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Im siebenten werden Fragen des historischen Ablaufs der Ereignisse erörtert. Ein englisches Summary, ein Literaturverzeichnis, dazu ein Stellen- und ein Autorenregister beschließen das Werk.

In seinen fast durchweg gründlichen und wohlausgewogenen Darlegungen kommt der Verf. zu folgenden Ergebnissen: Obwohl die Evangelien wie auch die übrigen Schriften des NT die Schuld am Tod Jesu übereinstimmend den Juden anlasten, bestehen doch in manchen Punkten charakteristische Unterschiede. So legt Mk, ähnlich der hier von ihm abhängige Mt, allen Nachdruck auf die Schuld der religiösen Führer des Volkes und erst ganz am Schluß läßt er auch die Volksmenge auf ihre Seite treten. Bei Lk und Joh ist diese Differenzierung verschwunden, so daß während des Prozesses Jesu die Juden eine geschlossene Front bilden. Die Feindschaft gegen Jesus beschränkt sich bei Mk vor allem auf die letzten Tage in Jerusalem. Merklich negativer ist das Bild der jüdischen Gegner Jesu bei Mt, Lk und Joh, da sie schon vor dem Passionsbericht von Feindseligkeiten gegen Jesus sprechen und von Versuchen, ihn festzunehmen und zu töten. In zunehmendem Maße ist die Neigung festzustellen, die Schuld am Tod Jesu kollektiv auf „das Volk", „die Juden" zu legen. Bei Mk ist davon noch keine Rede. Lk beschränkt die Schuld noch auf „Jerusalem" und die Führer. Mt und Joh kennen diese Nuance nicht mehr und belasten „das ganze Volk" und „die Juden" überhaupt. Bei Mk und Mt wird deutlich, daß Jesus durch den römischen Statthalter verurteilt und durch römische Soldaten gekreuzigt wurde. Dagegen geben schon die Evangelien nach Lk und Joh der Vorstellung Raum, daß die Juden nicht nur die moralische Schuld an Jesu Verurteilung haben, sondern ihn auch tatsächlich gekreuzigt haben. Nicht bei Mk, wohl aber bei den anderen, nach 70 n. Chr. schreibenden Evangelisten wird eine Verbindung hergestellt zwischen der Schuld der Juden am Tod Jesu und der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. Parallel mit der immer stärkeren Betonung der jüdischen Schuld geht eine immer positivere Zeichnung des Pilatus. Bei Mk ist der Prokurator noch deutlich mitschuldig; der einzige positive Zug ist seine Frage: „Was hat er denn Böses getan? (15,14) Bei Mt, Lk und Joh verschiebt sich dieses Bild: Mk 15,14 wird „ausgearbeitet", wenn auch auf verschiedene Weise. Pilatus wird nun Zeuge der Unschuld Jesu und stellt sich gegen die jüdischen Führer. Bei Lk und Joh ist nicht einmal mehr von einer Verurteilung durch ihn die Rede.

Drei Motive haben auf die Darstellung entscheidenden Einfluß ausgeübt: 1) die Christologie, d. h. der Glaube an Jesus als den Herrn der Gemeinde (Schriftbeweis, vor allem bei Mt und Lk; Idee

vom leidenden Gottesknecht schon bei Mk; Souveränität Jesu bei Joh); 2) die Polemik gegen die Juden (schon bei Mk, stärker bei Mt und Joh); 3) die Apologetik gegenüber Rom (vor allem bei Lk). Diese Motive haben dazu geführt, daß der wirkliche Ablauf der Ereignisse nicht in allem exakt geschildert wird. Kritisch anzufechten sind vor allem die Szene von der Händewaschung des Pilatus (Mt), die Zeichnung des Pilatus und der Juden (bei Joh und Lk) und die Schilderung der nächtlichen Synedrialsitzung (Mk).

Es wäre übertrieben, wollte man behaupten, daß diese Ergebnisse besonders neu wären. Aber abgesehen davon, daß sie aufgrund einer wirklich umfassenden und minuziösen Analyse der Texte gewonnen wurden, muß man zugeben, daß das Buch reich ist an wertvollen Einzelbeobachtungen und Erkenntnissen.

So hat sich der Verf. schon ein nicht geringes Verdienst durch den Nachweis erworben, daß von einem Antisemitismus oder Antijudaismus des Mk (T. A. Burkill) keine Rede sein kann (21—36). Ähnlich bedeutungsvoll ist die Widerlegung der These (von P. Winter und S. G. F. Brandon), Mk verfolge in seinem Passionsbericht apologetische Absichten gegenüber Rom (87—96). Mit ungeteilter Zustimmung liest man die Analyse des vielbehandelten Verses Mk 15,1, der fortan nicht mehr, wie bisher fast allgemein, als altes Überlieferungsstück oder als literarische Doublette zu 14,55—64 gelten kann (67—73). Daß „das ganze Volk" Mt 27,25 nicht die Volksmenge vor dem Prätorium ist, sondern das Volk Israel im kollektiven Sinn, kann nach den sorgfältigen Ausführungen S. 109—114 kaum mehr zweifelhaft sein. In der umstrittenen Frage, ob Lk neben Mk noch einen weiteren Passionsbericht gekannt und benützt hat, nimmt der Verf. m. E. mit Recht einen ablehnenden Standpunkt ein (129—132). Ebenso begründet ist es, wenn er Lk 22,66—71 nicht als Interpolation nach Mt 26,63—66 (P. Winter), sondern als lukanische Umformung von Mk 14,61—64 betrachtet (139). Gern folgt man den kritischen Ausführungen über die Hypothese (M. Dibelius), daß die Herodesszene Lk 23,8—12 nach Ps 2 (Apg 4,25—27) gebildet sei. Auch für die gründliche Behandlung der außerevangelischen Texte (204—241) muß man dem Verf. Dank wissen und nicht zuletzt für den aktuellen Epilog (249—279), wo schlüssig gezeigt wird, daß Jesus trotz seines Todes am Rebellenkreuz kein politischer Zelot war.

Am positiven Gesamteindruck, den das Buch vermittelt, ändert die Tatsache nichts, daß es auch Partien enthält, die nicht ganz zu überzeugen vermögen oder Widerspruch herausfordern.

Daß bei Mk die Feindseligkeiten der Juden erst in der Passionswoche richtig einsetzen (243), kann man im Blick auf 3,6 nicht gut behaupten (vgl. noch 2,7.16.18.24; 3,2-6.22-30; 7,1-14; 8,11-13; 9,14; 10,2). Der einzige positive Zug im Pilatusbild des Mk ist keineswegs 15,14; denn auch 15,4f 9.12.43—45 gehören zu diesem Bild. Daß der Prokurator Jesus für unschuldig gehalten hat, bestreitet der Verf. mit der beinahe entwaffnenden Begründung, daß Pilatus dann keine Verurteilung ausgesprochen hätte (83). Der geschichtliche Pilatus sei außerdem ein grausamer Tyrann gewesen. Auch unser Verf. nimmt also wie viele andere das Pilatusbild des Philo und des Josephus kritiklos zum Maßstab, an dem die Mk-Darstellung gemessen wird. Daß gerade die sicher historische Judenfeindschaft des Pilatus erklären hilft, warum der Römer dem Drängen der jüdischen Führer auf Verurteilung Jesu nicht ohne weiteres entsprochen hat, wird überhaupt nicht in Betracht gezogen. Die Zweifel an der Geschichtlichkeit der Barabbasszene hält der Verf. mit Recht für unbegründet (79). Doch findet er es „verwunderlich", daß sich Pilatus so sehr nach den Wünschen der Menge richtet (15,9f 12.15), und fragt: „Wenn er Jesus freilassen wollte, warum hat er es dann nicht getan?" (80). Die Antwort darauf ist doch nicht weit herzuholen: Weil er den Volkswillen nicht unberücksichtigt lassen konnte, ganz sicher nicht bei der Amnestie, wahrscheinlich auch sonst nicht, da im römischen Provinzialstrafprozeß das Akklamationsrecht eine größere Rolle gespielt zu haben scheint, als man bisher annahm (s. J. Colin, Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires. Bruxelles-Berchem 1965). Jesu Worte „Du sagst es" Mk 15,2 werden als Verneinung aufgefaßt (75—78). Aber so wenig diese Formel ein rundes Ja ist, so wenig ein rundes Nein. Es handelt sich so gut wie sicher um ein Ja mit Vorbehalt.

In Lk 22,68 soll die von vielen Hss gebotene längere Lesart ursprünglich sein. Hier hätte sich der Verf. auf J. Duplacy berufen können, der in einer eigenen Studie diese Lesart verteidigt hat: Une variante méconnue du texte recu, in Ntl. Aufsätze (Fs. J. Schmid), Regensburg 1963, 42—52. M. E. handelt es sich aber doch eher um eine in den Text eingedrungene Randnotiz, die das etwas blasse „antworten" durch das scheinbar passendere „freilassen" ersetzte. Als Beleg für die lukanische Gleichsetzung der Titel „Christus" und „Sohn Gottes" müßte (138) auch Apg 9,20.22 genannt werden. Die lukanische Umformung von Mk 14,61—64 wird (140) damit erklärt, daß der dritte Evangelist die Verurteilung Jesu durch das Synedrium für eine „Unmöglichkeit" betrachtet habe. Aber die Auslassung von Mk 14,64 kann auch darauf zurückgeführt werden, daß den Lesern des Lk das Synedrialurteil im Hinblick auf das nachfolgende Urteil des Pilatus schwer verständlich sein mußte. Eine originelle, wenn auch recht problematische Erklärung wird zu Lk 23,8—12 gegeben (155—159): Lk habe eine Tradition gekannt, wonach Herodes im Prozeß Jesu gegen diesen eine negative Rolle gespielt hat. Er habe aber diese Tradition ins Positive umgebogen durch die Angabe, daß Herodes dem Angeklagten ein weißes Gewand umgelegt und so als Unschuldigen gekennzeichnet habe. Man wird dem entgegenhalten müssen, daß Lukas gar nicht von einem weißen Gewand spricht (wie z. B. 9,29 und Apg 1,10), sondern von einem „strahlenden Gewand", was ohne Zweifel nicht Symbol der Unschuld ist, sondern königliches Symbol, so daß die Szene eine Verhöhnung des Königsanspruchs Jesu und damit höchstens indirekt eine Unschuldserklärung darstellt. Zu Lk 23,26 wird behauptet (164f), Lukas wolle den Eindruck erwecken, als hätten die Juden selbst Jesus gekreuzigt. Wohl sei 23,36.47f von Soldaten (und, was Verf. zu erwähnen vergißt, von einem ἑκατοντάρχης die Rede, aber diese seien eben „aus Mk entlehnt". Dann bleibt jedoch immer noch die Frage, warum Lk diese von ihm angeblich nicht gebilligten Angaben übernimmt, und darauf gibt es keine andere Antwort als die, daß er die römischen Soldaten und nicht die Juden als die Exekutoren betrachtet hat und betrachtet wissen wollte. Bei Erwähnung der Aussagen der Apg, die den Juden die Kreuzigung zuschreiben, vermißt man einen Hinweis darauf, daß der Evangelist den kausativen Verbalgebrauch kennt (z. B. 23,16.22), daß er in Apg 2,23 ausdrücklich „durch die Hand von Gottlosen" hinzufügt, und daß die Unklarheit über das Subjekt von Lk 23,26 das unbeabsichtigte Ergebnis der Streichung von Mk 15,16—20a sein kann. Die Pilatusworte Joh 18,33 sollen nicht Frage, sondern Feststellung sein (179). Dazu paßt aber schlecht 18,37, wo ohne Zweifel eine Frage vorliegt. Die *Ecce homo*-Szene soll den Sinn haben, Pilatus als völlig verständnislos zu charakterisieren, da er Jesus einfach als „Mensch" bezeichnet (181). Der Zusammenhang und namentlich 19,4 empfehlen diese Deutung nicht. Mit vielen neueren Autoren versteht der Verf. ἐκάθισεν Joh 19,13 transitiv, m. E. zu Unrecht. Wenn am Schluß eines Berichts über einen römischen Kapitalstrafprozeß vom Richter ein καθίζειν ἐπὶ βήματος - *terminus technicus* für das Besteigen des Richterstuhls! — ausgesagt wird, dann kann kein Leser das anders als vom Besteigen des Bema durch den Richter verstehen. Hätte der vierte Evangelist anders verstanden werden wollen, dann hätte er sich anders ausdrücken, d. h. zum mindesten ein αὐτόν beifügen müssen.

In dem interessanten Exkurs „Waren die Römer bei der Verhaftung Jesu dabei?" (198—203) werden beachtliche Einwände gegen die Gleichsetzung der σπεῖρα mit der jüdischen Tempelmiliz vorgebracht (zu 199: Sind es wirklich „viele", die diese Gleichsetzung vertreten?). Natürlich ist diese Hypothese nicht streng beweisbar, m. E. aber doch wahrscheinlicher als die Annahme, daß wirklich römisches Militär nach Gethsemani marschiert ist. Der Verf. sagt selbst, daß ein Truppenaufgebot von mehreren hundert Mann „lächerlich" gewesen wäre — hätte das der Evangelist nicht auch empfinden müssen? Und warum gebraucht Joh im Verhaftungsbericht nicht das Wort στρατιῶται, das er sonst verwendet, wenn er römische Soldaten meint? Unter den „Archonten dieses Äons" 1 Kor 2,8 sollen irdische Machthaber zu verstehen sein (212—217). Gegen die Verbindung der Stelle mit Lk 22,3.31.53, Joh 13,2.27 wird (215) der Einwand erhoben, daß Satans Niederlage in den Evangelien nirgends mit seinem Vorgehen aus Unwissenheit gekoppelt sei. Aber ist denn in Joh 12,31 die Unwissenheit Satans nicht impliziert? Man darf doch nicht annehmen, daß Satan sein „Hinausgeworfenwerden" beabsichtigt hat. Gemeinsam ist diesen Texten mit 1 Kor 2,6—8, daß Satan, ohne es zu wissen oder zu merken, durch den scheinbaren Sieg über Jesus bei dessen Kreuzigung sich selbst um seine Machtstellung gebracht hat. In Apk 11,8 ist nach des Verf. Meinung nicht Jerusalem gemeint, sondern Rom. Tatsächlich wird sonst in der Apk der Ausdruck „die große Stadt" offenbar für Rom gebraucht. Der Verf. hätte noch darauf hinweisen können, daß schon Commodian, *Carmen apol.* 825 und 859f, die Stadt von Apk 11,8 mit Rom in Verbindung bringt. Aber wahrscheinlich ist doch Jerusalem gemeint. Die Stadt, die „geistlicherweise Sodoma und Ägypten genannt wird", kann nicht Rom sein; denn wenn Rom in der Apk „geistlicherweise", also metaphorisch bezeichnet wird, heißt es Babylon. Der Ausdruck „die große Stadt" wird auch in den *Oracula Sibyllina* 5, 154.226 für Jerusalem gebraucht. Der Verf. meint, Rom könne deswegen als die Stadt der Kreuzigung des Herrn bezeichnet werden, weil „in dem Los, das die römischen Herrscher den Christen bereiteten, diese Nachfolger ihres Herrn waren" (240). Aber wenn römische Christen durch das Martyrium Nachfolger Jesu wurden, dann kann zwar von ihnen gesagt werden, daß sie in Rom den Tod ihres Herrn, der in Jerusalem gekreuzigt wurde, nachvollzogen, nicht aber läßt sich deswegen auch sagen, daß ihr Herr in Rom gekreuzigt wurde.

Wie urteilt der Verf. über die Frage, auf die schließlich jede Diskussion über den Prozeß Jesu heute hinausläuft, d. h. über die Geschichtlichkeit des Synedrialprozesses? Seiner Ansicht nach ist Mk 14,53—65 „in hohem Maße" (37) bzw. „großenteils" (54) eine Schöpfung des Mk und historisch zweifelhaft (48). Von den vier Argumenten, die gegen die Historizität bisher vorgebracht wurden, hält er allerdings zwei für unbrauchbar: Der Hinweis auf das Fehlen von Augenzeugen verfange deswegen nicht, weil man annehmen müsse, daß die Vorgänge in der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden viel erörtert worden sind. Und den Einwand, das Synedrium hätte Jesus steinigen lassen, wenn es ihn wegen

Blasphemie verurteilt hätte, weist er mit der Erklärung zurück, daß nach allen Zeugnissen das Synedrium damals Todesurteile nicht vollstrecken durfte. Den beiden anderen Argumenten glaubt er jedoch Bedeutung beimessen zu müssen: der Beobachtung, daß das jüdische Verfahren mehrfach gegen Mischnavorschriften verstoßen hätte (39—41), und dem christologischen Gehalt von Mk 14,61f (47).

Nach der Darstellung des Mk hat das Synedrium erstens die Zeugen, die falsche Aussagen machten, nicht bestraft, und zweitens an einem Festtag Gericht gehalten. Beide Verstöße gegen die Prozeßordnung seien unwahrscheinlich. Dieser Einwand ist haltlos, weil er, sicher zu Unrecht, mit der tatsächlichen Geltung der mischnischen Vorschriften zur Zeit Jesu rechnet. Die „Falschzeugnisse" – im Sinne des Evangelisten ist natürlich jede gegen Jesus gerichtete Aussage ein falsches Zeugnis – blieben nach Mk unberücksichtigt, weil die Aussagen der Zeugen nicht, wie erforderlich, restlos übereinstimmten; ob in einem solchen Fall (wo ja kaum auszumachen war, welche der differierenden Aussagen von der Wahrheit abwich!) die Bestimmungen von Makkot I 1–9 überhaupt in Kraft traten, ist ohnehin fraglich. Eine Übertretung des Feiertagsgebots liegt *de facto* nicht vor, weil der Karfreitag so gut wie sicher nicht auf den Paschafesttag fiel. Und selbst wenn man nicht die johanneische, sondern die synoptische Datierung zugrundelegt, kann man nicht von einem tatsächlichen Verstoß gegen das Gesetz sprechen, da das Verbot von Kapitalprozessen am Feiertag zur Zeit Jesu von den Rabbinen zwar gelehrt wurde, aber keine Geltung hatte (W. E. Gerber, Beṣa, Berlin 1963, 83f).

Das christologische Argument besteht in der Behauptung, es sei „nicht vorstellbar, daß Jesus buchstäblich so gesprochen hat", wie Mk 14,61f berichtet wird. Nun braucht man wirklich nicht anzunehmen, daß Mk hier so etwas wie ein Protokoll wiedergibt. Aber das besagt nicht, daß das ganze Verhör ungeschichtlich sein muß. Die Tatsache, daß Mk Formulierungen gebraucht, die der christlichen Gemeinde ungeläufig waren, zeigt im Gegenteil, daß wir es hier mit alter Überlieferung zu tun haben: Statt vom „Sohn Gottes" spricht der Hohepriester vom „Sohn des εὐλογητός, und Jesus selbst gebraucht die Gottesbezeichnung δύναμις. In beiden Fällen handelt es sich um typisch jüdische Umschreibungen des Gottesnamens, die in dieser Form weder in der alten Kirche noch sonstwo bei Mk noch im ganzen übrigen NT begegnen, also vorsynoptischen Ursprungs sein müssen. Man braucht keineswegs zu bestreiten, daß Mk selbst der Verhörszene zum großen Teil Gestalt gegeben hat. Aber die deutlich von seinem Stil und Wortschatz abweichenden Elemente sind Beweis genug, daß er den Verhörbericht nicht frei gebildet, sondern einen solchen vorgefunden hat. Ein Bestandteil des alten Verhörberichts war, wie die genannten Gottesumschreibungen erkennen lassen, sicher die Frage des Hohenpriesters und die Antwort Jesu Mk 14,61f. Daß schon das Pauluszeugnis 1 Thess 2,15 jeden Versuch abschneidet, die Beteiligung jüdischer Personen an der Verurteilung und Hinrichtung Jesu zu einer „Schöpfung des Markus" zu stempeln, kommt in dem Buch leider zu wenig zur Geltung.

Vom Exegeten fordert der Verf., daß er an die Texte nicht mit der Frage herantreten soll „Wie ist es geschehen?", sondern mit der Frage „Warum erzählt der Evangelist auf diese Weise?" (149). Aber schließen sich denn diese beiden Fragen aus? Weder die eine noch die andere Frage wird der Forscher unberücksichtigt lassen dürfen. Worauf man den Ton legt, hängt von der Zielsetzung einer Arbeit ab. Wenn ich in meinem Buch den historischen Ablauf in den Vordergrund stelle (weil es ursprünglich für eine Schriftenreihe „Prozesse der Weltgeschichte" bestimmt war und infolgedessen den übrigen Bänden der Reihe angeglichen werden mußte), so besagt das keineswegs, daß ich mir nicht vorher über das „Warum" Rechenschaft zu geben versucht hätte; nur konnte das alles eben nicht im Haupttext gebracht werden, zum mindesten nicht *in longum et latum*. Gerade da, wo der Verf. mir diesen Vorhalt macht, bei Erörterung der Herodesperikope Lk 23,8—12, ist er ganz augenscheinlich unbegründet. Wenn ich feststelle: „Der Absicht, Jesu politische Harmlosigkeit bezeugen zu lassen, verdankt das Stück seine Aufnahme durch Lukas" (Prozeß Jesu, 3. Aufl. S. 212, Anm. 20), dann ist doch die Frage nach dem „Warum" beantwortet, und es ist eigenartig zu sehen, daß der Verf. selbst schließlich auch keine andere Antwort gibt, wenn er schreibt: „Neben Pilatus tritt auch Herodes Antipas als Zeuge für die Unschuld Jesu auf" (153).

Die umfangreiche Literatur über das Thema ist in einer knappen, aber im allgemeinen geglückten Auswahl berücksichtigt. Ungern vermißt man W. Hillmann, Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte, Freiburg i. Br. 1941, ein Werk, das weithin dasselbe Anliegen wie der Verf. verfolgt, freilich nicht eingeschränkt auf die spezielle Frage des Prozesses Jesu; auch die Monographie von V. E. Harlow, The Destroyer of Jesus. The Story of Herod Antipas Tetrarch of Galilee, Oklahoma City 1954 hätte nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Der Stil des Buches ist einfach und klar, manchmal aber etwas einförmig; auf S. 195 kommt z. B viermal der Ausdruck „met name" = „namentlich" vor. Häufig stößt man auf sachliche Wiederholungen; aber da es sich meist um Zusammenfassungen früherer Darlegungen handelt, wirken sie kaum störend.

Druckfehler: S. 180, Zeile 3 v. u. lies 18 statt 19. S. 188, Z. 3 v. u. sind zwei griechische Wörter falsch akzentuiert. S. 195, Anm. 3 fehlt beim zweiten griechischen Worten der Akzent. S. 198, Anm. 1 lies Bartsch statt Bartschs. S. 213—217 ist das Wort ἄρχοντες insgesamt fünfmal, S. 221, Anm. 4 und S. 239, Anm. 6 das Wort μάρτυς zweimal falsch akzentuiert.

Passau. Josef Blinzler (†)

Degenhardt, Hans-Joachim: **Lukas — Evangelist der Armen.** Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk o. J. (1965). 256 S.; brosch. DM 29,—.

Die Untersuchung wurde im Wintersemester 1963/64 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommen. Der Verf. greift ein altes zentrales Thema der Lukas-Forschung auf, das zu Unrecht in den neueren Gesamtdarstellungen der lukanischen Theologie in den Hintergrund gerückt wird. Dem Untertitel entsprechend fragt der Verf. einerseits nach der Verkündigung Jesu, andrerseits nach der lukanischen Interpretation der Tradition.

Im einleitenden I. Abschnitt klärt D. nach einigen allgemeineren Bemerkungen zur „heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas" und dessen Redaktionsintention (nicht „objektivierende Darstellung der Vergangenheit", sondern „Reform der Kirche seiner Zeit", 19) die atl-jüdischen Voraussetzungen (19—26) und entwickelt dann in einer Untersuchung des μαθητής -Begriffs (36—41) seine redaktionsgeschichtliche Grundthese: „Vielleicht sieht er (Lukas) in dem μαθητής Jesu den Typos der Amtsträger der späteren christlichen Gemeinden" (33).

Diese Grundthese kehrt in den Einzelanalysen des II. Abschnitts immer wieder, in dem die Logienkompositionen untersucht werden, die zur Frage Besitz und Besitzverzicht eine Aussage enthalten: die Feldrede (im Anhang dazu Lk 11,39—41; 3,10—14), die Anweisungen für Missionare (Lk 9,1—6, 10,1—12; 22,35—38) sowie 12,13—34; 14,7—35; 16,1—31; 18,18—30 (42—159).

Im III. Abschnitt stellt D. von den Summarien (Apg 2,41—47; 4,31c—35) aus die lukanische Durchführung des Themas in der Apg dar (160—177). In einem 2. Kapitel, „Die Wohltätigkeit der Christen nach der Apostelgeschichte", zeigt er — im ganzen überzeugend — auf, daß Lukas das griechische Ideal der Freundesliebe mit den aus jüdischem Raum kommenden Leitvorstellungen der Wohltätigkeit verbindet (177—187). Ein Exkurs ist dem Verhältnis des Urchristentums zu Qumran in dieser Frage gewidmet (188—207). In einem ausführlichen Schlußkapitel werden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen zusammengefaßt (208—222). Reiche Literaturnachweise und Register schließen die Arbeit ab (223—256).

Für die Jesusverkündigung kommt D. zu folgenden Ergebnissen: „Übereinstimmend zeigen die synoptischen Evangelien die Heilsgefährdung auf, die für die Reichen durch ihren Besitz entsteht" (210). „Andererseits ist nirgends der Besitz als in sich sündhaft abgelehnt" (210f). Armut wird nicht als solche idealisiert. „Jesus nennt nur eine einzige Art der gottgewollten Verwendung des Besitzes: Wohltätigkeit an Notleidenden, und zwar als immer neu geübte Liebestätigkeit der Gläubigen und als restloses Weggeben" (211). Der Besitzverzicht wird motiviert durch Gottes- und Nächstenliebe, durch die „Notwendigkeiten der Nachfolge" und die Forderung Jesu „wie der Vater" zu handeln. Der Naherwartung, dem Lohngedanken komme keine Bedeutung zu (211—213).

Die redaktionelle Besonderheit des dritten Evangelium findet D. in der Übertragung der Jüngerweisungen auf die Amtsträger der Zeit des Lukas. „Lukas hat ebensowenig wie Jesus selbst verlangt, daß alle Gläubigen die Forderungen ... als buchstäblich zu verstehende Verpflichtung erfüllen sollen. Für die christlichen Amtsträger aber scheinen die Jüngerforderungen Jesu als Richtschnur und Verpflichtung in voller Strenge zu gelten" (216). D. unterscheidet einerseits Regeln, die Eintrittsbedingungen und Forderungen für Amtsträger, Anweisungen für Missionare enthalten, und andererseits Ratschläge für die Amtsträger (z. B. ist nach D. der Verzicht auf Besitz [Lk 14,33] als „Eintrittsbedingung" anzusehen. Dagegen wird die Forderung, den Besitz zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben [Lk 12,33a], als „Rat" charakterisiert, 219). Mit seiner Akzentuierung der Wohltätigkeit wende sich Lukas speziell an Heidenchristen, die in Gefahr stehen sich heidnischem Milieu anzupassen. Hierin treten seine „seelsorglichen Intentionen" offen zutage (211f, vgl. auch 184—187).

Einzelnen Ergebnissen der Untersuchung, dieser oder jener Beobachtung wird man gerne zustimmen, an zahlreichen Stellen wird die Exegese des Verf.s dem Text jedoch nicht gerecht.

Fraglich ist mir schon, ob das Stichwort „Reform der Kirche" (19) auch die Intention der lukanischen Armutsparänese trifft. Die 2. Pers. Pl. in den Seligpreisungen dürfte durch Lukas eingeführt sein. Für die Behauptung, daß Matthäus hier seine Vorlage umgestaltet, bleibt D. den Beweis schuldig (44). Zum jesuanischen Verständnis der Seligpreisungen schreibt D.: „Während bisher im Alten Bund reicher Besitz als sichtbares Zeichen und Unterpfand des künftigen Heilsbesitzes gewertet wurde, wird jetzt den Armen in der Gemeinschaft mit Jesus das Heil geschenkt. ... Ein bewußtes und williges Aufsichnehmen der Armut kann nun zeichenhaft den Glauben an die in Jesus herangekommene eschatologische Gottesherrschaft kundtun" (50). Diese Gegenüberstellung atl und jesuanischer Armutsauffassung wird weder dem AT noch der ursprünglichen Intention der Seligpreisungen gerecht. Daß Lk 11,39b ὑμῶν nicht mit ἔσωθεν zu verbinden sei (57), überzeugt nicht. Lk 11,39—41 richtet sich nicht gegen „Bedenken wegen möglicher Unreinheit", die der Nächstenliebe „Grenzen setzen" (212). Der Weheruf wurde nicht erst von Lukas mit den anderen Wehesprüchen zusammengeordnet (59), sondern stand in diesem Zusammenhang schon in Q, wie Mt 23 beweist. Daß die Anweisungen Mk 6,8—11 „wahrscheinlich" in „bewußter Kontrastellung zur Praxis der Schriftgelehrtenschüler" ergangen sind (62 Anm. 10), findet im Text keine Stütze. Die Heilung der Kranken (Lk 10,9) kann nicht zum „Dienst an den Armseligen" (64) abgeschwächt werden. Das Verbot, Sandalen zu tragen (Lk 10,4), meint kaum „Ersatzschuhe" (65). Lk 22,36 dürfte von Lukas als Korrektur von Lk 10,4 aufgefaßt sein; die beiden Stellen lassen sich nicht auf Verfolgungs- und Friedenszeiten verteilen (68). Die Verwendung des Plurals οὐρανοί in Lk 12,33 ist keineswegs für Lukas ungewöhnlich (88 Anm. 11); auch 18,22 ist der Plural redaktionellen Ursprungs. Lk 14,15 ist kaum „von Anfang an" (101f) mit dem Gleichnis vom Gastmahl verbunden gewesen. Die doppelte Einladung zum Gastmahl gehört wohl nicht zum ursprünglichen Bestand des Gleichnisses (104), vgl. die Matthäusparallele. Die Erwähnung von Brüdern und Schwestern in Lk 14,26 auf „Glaubensgenossen" zu beziehen (106), legt der Text nicht nahe. Im Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lk 16,1—8) handelt es sich bei der Herabsetzung der Schuld nicht um einen „Erlaß der Zinsen", der „göttlichen Vorschriften" entsprach (116.118). In der Darstellung der christlichen Liebestätigkeit (177ff) wären der historische und redaktionsgeschichtliche Aspekt stärker zu unterscheiden gewesen. Die Annahme, daß in der Apg die Wohltätigkeit nicht im Zusammenhang mit dem Lohn- und Vergeltungsmotiv stehe und Lukas an diesem Beweggrund nicht viel liege (187), wird redaktionsgeschichtlich durch das Evangelium in Frage gestellt (Lk 6,32—35; 14,14; vgl. auch Apg 10,34f im Kontext). Auch die eschatologische Naherwartung bleibt in der durch Lukas modifizierten Gestalt als Hinweis auf die jenseitige und zukünftige Vergeltung für das Redaktionsverständnis von Bedeutung (Lk 12,33f; 16,9.19—31). Hier lagen Ansätze für die Erfassung der lukanischen Konzeption, die vom Verf. nicht wahrgenommen wurden. Ebenso ist die Darstellung des Themas im Rahmen der Verkündigung Jesu zu undifferenziert. Wenn auch die Rekonstruktion der Botschaft Jesu äußerst schwierig ist, so ist der Sache nicht durch so allgemeine Aussagen gedient, wie sie die obigen Zitate von S. 210ff illustrieren. Der Verf. hätte dem Leser wenigstens die verschiedenen Standpunkte der wisesnschaftlichen Diskussion darlegen müssen.

Die entscheidenden Mängel der Arbeit sind jedoch methodischer Art. Arbeitsgänge, die sowohl für die Traditions- als auch für die Redaktionsanalyse *condicio sine qua non* sind, werden vom Verf. nicht oder nicht ausreichend durchgeführt. Ich meine hier vor allem die Literarkritik. So kommt es, daß für den Verf. Lukas nach wie vor als „getreuer Tradent der Logia Jesu" (208) gilt. In der Zusammenfassung der „Lehre Jesu" bezieht er sich auf Logien, die eher der Gemeindetradition bzw. der lukanischen Redaktion entstammen oder doch sehr stark umgearbeitet wurden, z. B. Lk 4,18—21 (209); 6,24—26; 16,9—12 (210); 6,29b.30b.32—35.37f (212f); 22,28—30; 12,22—31; 16,9 (214). Speziell gegen die Wortstatistiken ist einzuwenden, daß sie keine ausreichende Basis für traditionsgeschichtliche Entscheidungen bieten, wenn mit *hapax legomena* gegen lukanische Bildungen argumentiert wird (z. B. 52.88.168—171). Besonders bei der Interpretation der Feldrede verfehlt der Verf. – ohne Literarkritik – den Zugang zur lukanischen Redaktion und damit auch zu einer präziseren und umfassenderen Einordnung der lukanischen Paränese[1].

Zum andern fehlt in den Einzelanalysen der Vergleich mit den übrigen lukanischen Aussagen; er hätte es ermöglicht, von den Detailbeobachtungen her einzelne Strukturlinien der lukanischen Redaktion aufzudecken[2]. Der Verf. bietet zwar einen Leitgedanken für die Lukas-Redaktion an, die Beziehung der Jüngeraussagen auf die Amtsträger; doch dieser führt zu einer Verzeichnung des Evangeliums. Der Verf. kann ihn selbst, z. B. in Lk 16 (113), nicht durchhalten. Das Evangelium wird durch diese Engführung mehr oder weniger zu einer Fibel für Amtsträger. Wie verträgt sich das aber mit dem Programm von Lk 1,1—4? Gegen diese Übertragung spricht der Sprachgebrauch der Apg, wo alle Gemeindeglieder als μαθηταί bezeichnet werden (die Gegenargumentation 39f reicht zur Widerlegung nicht aus). Zweifellos hat für Lukas die Evangelienschrift eine paradigmatische Funktion (die historisierende Darstellung dient dazu, theologische Aussagen zu machen, Weisungen für die *vita christiana* zu geben); doch läßt sich die sehr komplexe Redaktionsarbeit des Lukas nicht auf eine solch einfache Formel (Volk = Gemeinde, Jünger = Amtsträger) bringen. Die Künstlichkeit dieser Deutung springt in die Augen, wenn wir die einzelnen Texte mit D.s Auslegung vergleichen; z. B. Lk 14 – das Pharisäergastmahl: „Sabbat und Mahl" lassen D. den Bezug auf „gemeindliche Gottesdienste" (98) vermuten. 14,12—14 fordere von den Gemeindeleitern als den „Hausherren" bei der Eucharistiefeier und Agape, sich um die „Armen" und „Sünder" (der Text spricht außer Armen nur von Kranken) zu kümmern (101). „Die Verse 15—24 (das Gleichnis vom Gastmahl) wenden sich mit ernster Mahnung an die Abständigen" (105). In 14,25—35 schließlich sollen die „mitziehenden Volksscharen" (= „alle Gläubigen der Gemeinde") „vor die Entscheidung gestellt werden, ob sie aktiv dem Evangelium in den verschiedenen Ämtern der Gemeinde dienen wollen" (105). Die Verse nennen die „Voraussetzungen für die hauptberuflichen Dienstleistungen" (112). Das abschließende Salzwort (Lk 14,34f) versteht D. als „Ausblick auf unwürdige oder unfähige Amtsträger" (113). Analog wird auch die Pharisäerpolemik auf Gemeindegegner übertragen (132); in dem Abschnitt 14,14—31 möchte D. sogar Polemik „gegen libertinistische, eventuell gnostische Gegner" finden (135). Daß mit dem Hinweis auf Lk 16,16 die „irrgläubigen Sektierer als gewaltsame Eindringlinge" (ebd. Anm. 20) beschrieben werden, scheint die Lukasfassung vom Wortlaut des Matthäus her zu interpretieren.

Bei der Deutung der lukanischen Konzeption tritt zudem in der akzentuierten Gegenüberstellung von Gemeinde und Amtsträgern ein Kirchenverständnis zutage, das dem des Lukas nicht entspricht. Wenn Lukas auch verschiedene Ämter kennt und anerkennt, so bleibt doch die Gemeinde als Ganze dem Anspruch Jesu gegenübergestellt. In einzelnen inhaltlichen Explikationen geht D. jedoch noch einen Schritt weiter. S. 216 heißt es: „Der Gemeinschaft mit Christus und dem Dienst in der Kirche darf nichts vorgeordnet werden. Unbedingter Gehorsam ohne Zaudern ist gefordert (Lk 9,57f.61f; 5,11; 18,22)". Lk 21,1—4 deutet D. folgendermaßen aus: „Lukas denkt hier wohl nicht an Wohltätigkeitsgaben an arme Mitmenschen. Hier wird der letzte Einsatz der Dienstleistenden im Dienste der Kirche beschrieben, so wie die Witwe sich rückhaltslos der Fürsorge Gottes anvertraut hat" (97). Eine solche Parallelisierung von kirchlichem Dienst und Glaube läßt sich an den lukanischen Aussagen nicht verifizieren. Der Verf. scheint hier eher eigenem Vorverständnis zu folgen als den Intentionen der ntl Texte, wie sie exegetischer Arbeit zugänglich sind.

Bamberg. Paul Hoffmann.

[1] Vgl. z. B. W. C. van Unnik, Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI, 32—35: NovTest 8 (1966) 284—300.

[2] Vgl. die Untersuchung von G. Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, Berlin (1963). Die Arbeit bietet gerade auch zu diesem Thema diskussionswerte Einsichten und veranschaulicht die Effizienz redaktionsgeschichtlicher Arbeitsweise.

Voss, Gerhard: **Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen.** (Studia Neotestamentica II). Paris—Brügge: Desclée de Brouwer (1965). 219 S.

Mit der vorliegenden Arbeit, die im Herbst 1963 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommen wurde, greift der Verf. einen der schwierigsten Problemkreise urchristlicher Theologie auf; denn das Zu- und Ineinander traditioneller Vorstellungen und ihrer Umgestaltung im lukanischen Doppelwerk führt gerade in der Christologie zu einer nur schwer durchschaubaren Komplexität der Aussagen.

Der Verf. geht bei der Bearbeitung des Themas von einigen Vorentscheidungen aus, über die er in der Einleitung Rechenschaft gibt (15—19): er entscheidet sich mit Recht für die Anwendung der redaktionsgeschichtlichen Methode; dabei sieht er richtig, daß die Zusammenfügung von Tradition und Redaktion bei Lukas zu „begrifflichen Randunschärfen" führen kann, die sich nicht völlig reflexen Kategorien einordnen lassen. Besonderen Nachdruck legt er auf den Bezug zum AT: „Für die mit den atl Schriften vertrauten Menschen, für die Lukas offensichtlich schrieb", sind „auch die vielen an charakteristische Formulierungen atl Traditionskreises angeglichenen Wendungen des Evangelisten weit sprechender, als es der reine Wortsinn vermuten läßt"

(18). Offenbar deswegen finden sich in der Arbeit zahlreiche Exkurse, in denen der Verf. atl Vorstellungen nachgeht und sie — oft jedoch zu unvermittelt — auf Lukas überträgt. Der Verf. schließt andererseits die Frage aus, wo die lukanische Christologie ins „Gesamt der ntl Christologie und ihrer Entwicklungsgeschichte" (19) einzuordnen ist. Bei seiner Untersuchung will er nicht wie z. B. Ferd. Hahn oder O. Cullmann von den christologischen Titeln ausgehn; vielmehr soll im Sinn einer notwendigen „Ergänzung" der redaktionelle Zusammenhang beachtet werden, in den diese Jesusprädikate eingebettet sind" (19). Dadurch wird seiner Meinung nach „manches allzu schnell erschlossene traditionsgeschichtliche Ergebnis in Frage" gestellt (19). Ein 2. Einleitungsabschnitt sucht mehr spekulativ das Zeugnis als einzige sachgemäße christologische Aussageform zu erschließen (19—24).

V. beginnt mit der Frage nach dem Verhältnis von Jesu Wirken und der Gottesherrschaft. In den Heilungswundern Jesu ereignen sich Gottes gnädige Heimsuchung (26f) und Erlösung im umfassenden Sinn des Wortes (27). Diese Taten bedeuten die Befreiung aus der Satansherrschaft und sind so Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft (27f). Im Vergleich mit dem endgültigen Anbruch der Gottesherrschaft läßt sich ihre Offenbarung in der irdischen Wirksamkeit Jesu als „vorläufiger Beginn" charakterisieren (28—35). Während die Propheten die Gottesherrschaft nur angezeigt haben, ist Jesus ihr „Vermittler" (35), er handelt „autoritativ an Gottes Statt" (38). Der Menschensohnname macht den „Endgültigkeitscharakter der Sendung Jesu" (39—45) deutlich. Durch den σωτήρ- und κύριος -Titel wird Jesus, wie der Verf. vom Hellenismus und AT her aufzeigt, als „der von Gott bevollmächtigte König gezeichnet" (60). Die Titel greifen Herrscherprädikationen auf, eine Entlehnung des Christusbildes aus dem Vorstellungsbereich des „heilenden Asklepios" lehnt V. ab (55). Der Titel ἀρχηγός (vgl. 52f) qualifiziert Jesus als „den König, der die Gottesherrschaft als von der Macht Satans und seiner Dämonen freien Lebensraum gründet" (54).

Im 2. Kapitel geht der Verf. dem lukanischen Verständnis des messianischen Königtums Jesu nach. Aufgrund seiner Analyse von Lk 1,31—33 möchte er schließen, daß Lukas Is 7,14 in Jesus erfüllt sah und ihn — wie aufgrund einer Exegese des atl Textes gefolgert wird — „als den neuen Sproß aus dem Wurzelstock Isais versteht", als „einen Sproß, der nicht aus dem Stock hervorgewachsen ist" (72), sondern einem „außerordentlichen Eingriff Gottes" (vgl. 68) verdankt wird. (V. sieht Jesus als den Gegentyp zu dem atl König Achaz an, vgl. 119.) Jesus wird Sohn Gottes aber genannt (Lk 1,35b), weil in ihm „die Kraft des göttlichen Geistes einen Menschen so sehr umfangenhält, daß dieser unfehlbar zum Ausdruck des geschichtsmächtigen Heilswillen Gottes wird und deshalb in besonderer Weise ‚Sohn Gottes' ist" (81). Von der Tauf- und Versuchungsgeschichte her entwickelt V. den Sinngehalt des Sohn-Gottes-Titels bei Lukas: das einzigartige „Gottesverhältnis Jesu findet seinen Ausdruck in seiner Gehorsamshaltung Gott gegenüber, die allein an Gottes Willen orientiert ist und darum auf jede eigenmächtige Machtentfaltung verzichtet". Jesus steht darum notwendig (δεῖ) unter „der sich im πειρασμός eröffnenden Alternative zwischen Selbsterhöhung und Selbsterniedrigung (ταπείνωσις)" (97).

Ihren „Höhepunkt erfährt die Offenbarung der Sohnschaft Jesu" in dem „gehorsam gegen Gott übernommenen Tod" (97). V. schließt darum im 3. Kapitel eine Analyse des lukanischen Abendmahlsberichts, in dem der Tod Jesu eine spezifische Deutung erfährt, und der Passionsgeschichte an (99—123). In den Deuteworten interpretiere Lukas den Tod „als die gehorsame Übernahme des Loses der Sünder durch den Gerechten" (105); in der Passionsgeschichte zeige Lukas auf, daß Jesus in der ταπείνωσις einen „Weg" beschritten hat, auf dem „die Gottesherrschaft zur Geltung gekommen ist" (vgl. Apg 8, 32f u. dazu bes. 118—120). So wird Jesu Passion zum „Urbild der Jüngernachfolge" (121—123), und zwar „nicht im Sinne eines zeitlich erstmaligen Vorbildes, sondern im Sinne eines in seiner Bedeutung einmaligen Ursprungs" (126). So steht Jesus — wie V. von dem Stammbaum Jesu (vgl. Lk 3,23) her folgert — als ein neuer Anfang Adam gegenüber. In ihm hat ein Geschlecht seinen Ursprung, das dem adamitischen Geschlecht, der sündigen Menschheit als ganzer, gegenübersteht (124f).

Dieser Weg „vertrauender Sohneshaltung als das Urbild menschlichen Selbstvollzuges" ist nicht nur Beispiel für die Nachfolge; vielmehr „wird durch ihn die Möglichkeit, menschlichen Lebens in der vertrauensvollen Hingabe an den Vater zu vollziehen, als ein neuer Horizont menschlichen Selbstverständnisses erst eröffnet" (130) — dies geschieht aber im vollen Umfang erst durch die Erhöhung Jesu. Auf ihre Bedeutung geht V. im IV. Kapitel (131—153) ein. Durch die Erhöhung wird der Weg der Erniedrigung — durch die „Antwort des Vaters" (130) — vollendet. Sie ist die „Voraussetzung für die Geistausgießung" (143), durch die der ganze Weg Jesu nun auch dem Christen als der Weg zum Leben eröffnet wird. Vermittelt wird dem Menschen dieser Weg durch die Verkündigung des Namens Jesu und der ῥήματα seines Lebens durch die vorherbestimmten Zeugen. So ist es verständlich, daß der Weg Jesu zum Inhalt der Verkündigung wird und daß die einstige Gemeinschaft mit ihm die Voraussetzung für die Zeugenschaft ist (149f).

Im (letzten) V. Kapital geht V. noch einmal dem Verständnis Jesu als eschatologischer Prophet nach und stellt diese Vorstellungsreihe in den Zusammenhang mit der vorangehenden Darstellung. Er findet in der schon überlieferungsgeschichtlich bedingten Parallelisierung von Moses und dem deuterojesajanischen Gottesknecht (168f) im Judentum die Möglichkeit begründet, „im Messias Jesus das endzeitliche Königs- und Prophetenamt vereinigt zu sehen" (169) — und ordnet so die lukanischen Prophetenaussagen seiner Gesamtkonzeption unter.

In einem „Rückblick" (171—175) stellt er nochmals die Leitlinien lukanischer Christologie heraus: ihr „exemplarisches" und „ontisches" Moment, ihren „anthropozentrischen" und „personalen" Charakter, die „ursprüngliche Einheit von voller Menschheit und Gottessohnschaft in der Person Jesu".

Auch wenn der Verf. bewußt (vgl. 19) auf die traditionsgeschichtliche Einordnung der lukanischen Christologie verzichtete, so möchte ich dennoch gerade von diesem Ansatz her gegen den sehr geschlossenen Entwurf des Verf. methodische Bedenken geltend machen. Der Verzicht auf eine traditionsgeschichtliche Untermauerung der Thesen, wodurch es möglich würde, kontrollierter lukanische und vorlukanische Elemente zu unterscheiden und das spezifisch Lukanische zu erfassen, läßt die Ergebnisse – durchaus im besseren Sinn des Wortes – frag-würdig sein; sie bedürfen in traditionsgeschichtlicher Hinsicht weiterer Präzisierung (das betrifft vor allem die Interpretation der verschiedenen christologischen Titel, Christus, Sohn Gottes, Kyrios, durch V.). Dieser Verzicht auf traditionsgeschichtliche Analysen ist um so bedauerlicher, weil V. an verschiedenen Stellen den hellenistischen und vor allem den atl Hintergrund der lukanischen Christologie aufzudekken sucht, ohne jedoch die urchristliche Vermittlung der Vorstellungen zu bedenken. Das Verhältnis von Lukas zum AT ist zu unvermittelt konzipiert (oft setzt V. bei Lukas moderne Erkenntnisse atl Forschung voraus) und bedürfte, wenn es mit solcher Grundsätzlichkeit vorausgesetzt wird (vgl. 18), einer genaueren Begründung. Besondere Bedenken habe ich gegen die breite Entfaltung der Achaz-Typologie im Anschluß an Is 7,14. Die interessanten Einsichten, die der Verf. vermittelt, hätten an historischem Profil gewonnen, wenn er weniger systematisierend vorgegangen wäre und dem Leser die Anstrengung der Exegese zugemutet hätte. Vor allem seine Leitvorstellungen bedürfen einer konsequenten Verifizierung am Text: das betrifft das Wunderverständnis ebenso, wie die enge Verbindung des messianischen Königstums Jesu mit der Gottesherrschaft. Fraglich ist mir auch, ob das Erniedrigungsmotiv für Lukas so konstitutiv ist, wie es der Verf. voraussetzt. Es ist schade, daß der Zusammenhang der lukanischen Christologie zur lukanischen Ethik nicht weiter erörtert wurde.

Die Arbeit von V. ist ein anregendes Buch. Daß er mit Konsequenz eine Grundthese durchführt und ihr alles unterzuordnen sucht, kann man ihm – angesichts der Entwürfe von Conzelmann oder Flender – nicht zum Vorwurf machen. So bleibt wieder einmal nur die Hoffnung, daß die Konkurrenz der verschiedenen Entwürfe dazu hilft, immer mehr der Komplexität des lukanischen Werkes gerecht zu werden.

Bamberg. Paul Hoffmann.

Schille, Gottfried: **Die urchristliche Kollegialmission.** (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Band 48) Zürich—Stuttgart: Zwingli Verlag 1967. 216 S.; kart. sfr. DM 24,—.

G. Schille untersucht neutestamentliche Namenaufzählungen (z. B. Joh 21,2; Apg 6,5; Röm 16,6—12) und interpretiert sie als Mitarbeiterlisten. Weitere stellt er selbst aus den Texten zusammen, so eine „vormarkinische Liste Nordgaliläas" aus Mk 1,16—20; 2,14 und „sieben Zwölferapostel" des Johannesevangeliums. Durch Vergleich der Listen und durch andere Angaben über die in ihnen genannten Personen gewinnt er eine Geschichte der frühchristlichen Mission und ihrer Methode: Die Verkündigung des Evangeliums geschah durch nach Zahl und Mitarbeitern ursprünglich konstante Arbeitsgruppen, „Kollegien", die einem zentralen Ort und dessen Umland das Evangelium ausrichteten. Die Häufung von Namenspaaren läßt an einen paarweisen Einsatz denken, die regelmäßige Unpaarigkeit der Gruppen (meist 5 oder 7 Mitglieder) an einen am Zentralort verbleibenden „Residenten", dem später Leitungsbefugnisse zuwuchsen. War ein Gebiet von der Predigt vollständig erfaßt (nicht notwendig christianisiert), stieß die Gruppe, wiederum paarweise, in Neuland vor. Dort bildeten sich neue Kollegien, während sich das alte auflöste. Den sich aufdrängenden Fragen nach der Rolle des Apostelamtes, bzw. der Zwölf weicht Sch. nicht aus. Die Zwölfzahl bezeichne stets ein Programm: in 1 Kor 15,5 die eschatologische Sendung Israels, in Mk 3,13ff die Gewinnung Jerusalems als Metropole des Gottesvolkes; historisch hat es die Zwölf nicht gegeben. Der Apostelbegriff habe sich aus einer Funktionsbezeichnung für

bestimmte Gemeindeaufträge zu der des bevollmächtigten Missionars und schließlich zum dogmatischen Postulat des Zwölferapostolats gewandelt. In der byzantinischen Kirchenorganisation findet Sch. Nachwirkungen der Evangelisationsmethode. Jüdische und hellenistische Kollegien werden abschließend als Analogien der Kollegialmission vorgestellt.

Sch. hat gewiß darin Recht, daß ein an der Apostelgeschichte orientiertes Bild der frühen Mission unwirklich ist, weil in ihm die „normale" Mission zu sehr in den Schatten des Paulus und des lukanischen Kirchenkonzepts gerät. Richtig wird auch sein, daß die Auskünfte der neutestamentlichen Namen und Namenlisten über die Geschichte frühchristlicher Verkündigung noch nicht genügend erhoben sind.

Sie werden aber kaum von gleicher Prägnanz sein wie die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit, wie man denn auch zweifeln muß, daß es historisch so generalstabsmäßig zugegangen ist. Im Johannesevangelium z. B. sind die einzelnen Namen wie ihre Zahl weit eher in der Verschmelzung verschiedener Überlieferungsschichten und in Kompositionsabsichten begründet. Soweit sie auf Historie verweisen, ist diese nicht von der postulierten Art. Von Paulus schreibt Sch., er sei aufgrund einer individuellen Bewußtseinssteigerung nach seiner kollegialen Epoche zu seinem neuen Apostelbegriff gekommen. Dabei zu erwägen, ob der historische Anlaß dieser Wende die Übertragung des Heidenapostolats an Paulus und Barnabas auf dem Aposteltreffen gewesen sei, heißt aber doch, die Aussage von Gal 2,6–9 in ihr Gegenteil zu verkehren. Fragt man weiter angesichts der Einheitlichkeit des von Sch. gezeichneten Bildes ein wenig verdutzt, wo die Vielfalt der neutestamentlichen Dienste geblieben sei, wird man auf die gefestigte Stadtgemeinde verwiesen, die nicht zum Thema der Arbeit gehört. Mindestens in Syrien hätten aber auch die Residenten der Missionarsgruppen Propheten und Lehrer geheißen. Später seien Bischof und Diakon in deren Funktion eingerückt. Mag das im Einzelfall so gewesen sein; es lassen solche Aufstellungen doch fast alle Fragen offen, welche die Texte selbst hinsichtlich des Verhältnisses einzelner Dienste und Titel zueinander stellen.

Der entscheidende Mangel der Arbeit ist, daß sie die wesentliche Einheitlichkeit von Missionsmethode und -entwicklung nicht erweist, sondern voraussetzt. Ob hinter neutestamentlichen Namenslisten auch anderes stehen könnte als missionierende Kollegien, wird nirgends gefragt. Deshalb werden die Hypothesen des oft spannenden Buches trotz einer Fülle interessanter Einzelhinweise in dieser Form nicht angenommen werden können.

Tübingen. A. Smitmans.

Gäumann, Niklaus: **Taufe und Ethik.** Studien zu Römer 6 (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd 47) München: Kaiser 1967. 179 S.; kart. DM 24,50.

Die Frage nach dem Verständnis von Taufe und Ethik und ihrem gegenseitigen Verhältnis wurde bereits von H. Lüdemann (1872) und O. Pfleiderer (1873) als ein spezifisches Problem der paulinischen Theologie aufgeworfen, und zwar im Rahmen ihrer These von den „zwei Erlösungslehren" des Paulus. 1931 hat H. von Soden diese Frage unter dem Thema „Sakrament und Ethik" anhand von 1 Kor 8–10 abgehandelt. Von den neueren Arbeiten ist im Hinblick auf Röm 6 besonders der Aufsatz von G. Bornkamm über „Taufe und neues Leben bei Paulus" zu erwähnen. Den beiden Letztgenannten weiß sich der Autor der vorliegenden Arbeit besonders verpflichtet.

Gäumanns Fragestellung ist nach seiner eigenen Aussage gegenüber der bisherigen Forschung zum Thema stärker traditionsgeschichtlich bestimmt. Doch bleibt für die Erhebung des paulinischen Taufverständnisses auch der religionsgeschichtliche Hintergrund nicht unbeachtet (teilweise in Auseinandersetzung mit der Arbeit von G. Wagner). Hauptziel der Untersuchung ist es, aufgrund einer ausführlichen Exegese von Röm 6 die Frage anzugehen, „wie die beiden Größen Taufe und Ethik in Röm 6 zusammenhängen, wie Paulus sie miteinander verknüpft und aufeinander bezieht, und welche Folgerungen sich daraus für die Taufe und für die Ethik ergeben" (125).

Diese Fragestellung schließt eine ganze Reihe von Einzelfragen ein, so zum Kontext von Röm 6 im engeren und weiteren Sinne (Röm 1–8), zur „inneren Gliederung" des Kapitels, zum „Einfluß der Tradition auf Röm 6 (gedacht ist vor allem an den Einfluß von urchristlichen „Credo-Formeln"), zum sakramentalen Charakter der Taufe in Röm 6 und zur Eigenart der paulinischen Ethik. Diese Fragen werden so angegangen, daß ihr Ergebnis in die Behandlung der Hauptfrage eingebracht wird.

Hinsichtlich der Stellung von Kap. 6 in Röm 1–8 zieht Verf. mit guten Gründen jene Einteilung vor, die die fragliche Zäsur nicht hinter Kap. 5, sondern hinter Kap. 4 ansetzt. Verf. stellt zu Kap. 5–8 vor allem fest, daß hier die in Kap. 1–4 zentralen „Stichworte der Rechtfertigung zurücktreten" (35). „Statt der juridischen Terminologie der Rechtfertigungslehre tauchen physische Begriffe und entsprechende Erlösungsvorstellungen auf" (35f). Hinzu komme „mysterienhaftes Taufverständnis" in Röm 6. Ob diese Sicht die Verhältnisse im Interesse der bereits anfangs erwähnten These von den „zwei Erlösungslehren", einer „juridischen" und einer „mythisch-sakramentalen", nicht zu sehr vereinfacht? Die besonders in Röm 5–8 häufiger gebrauchten Begriffe wie χάρις, εἰρήνη, ἐλπίς, ἀγάπη, σωτηρία, ζωή, δόξα lassen doch im Zusammenhang erkennen, daß sie vor allem dazu dienen, den Bedeutungsgehalt der Rechtfertigungsbotschaft aus Kap. 1–4 zu explizieren und anzuwenden, in Röm 6 u. a. auch gerade auf die „ethischen" Konsequenzen. Auch Gäumann weiß um dieses Verhältnis von Kap. 5–8 zu Kap. 1–4 (160–162) und stellt wiederholt fest, daß in Röm 6 die „Rechtfertigung aus Glauben" nicht schlechthin vergessen ist (70. 105. 107. 129. 133). Da er aber „Rechtfertigung" zu einseitig als Mitteilung der „Gabe Gottes für die Glaubenden" (156) versteht, nimmt er auch nicht den im Rechtfertigungshandeln Gottes über die Menschen erhobenen Herrschaftsanspruch wahr, der in Röm 6 doch gerade hinsichtlich seiner „ethischen" Konsequenzen für den Glaubenden angemeldet wird (vgl. bes. Röm 5,21 als Anknüpfungspunkt für Kap. 6). Dieser Zusammenhang findet leider nicht hinreichend Beachtung.

Statt dessen versteht Verf. die in 6,1 unter Bezug auf 5,20f gestellte Frage als „Frage nach dem Verhältnis von ἁμαρτία und χάρις" und damit als „ein Problem der Rechtfertigungslehre" (70). Tatsächlich durchziehen die Begriffe „Sünde" und „Gnade" das ganze Kap. 6. Aber es geht darum, daß jetzt die Sünde nicht mehr „herrschen" darf und soll (6,14) und daß die Gerechtfertigten unter der Macht der „Gerechtigkeit" stehen und ihr „Sklavendienste" zu leisten haben (6,18). Gäumann sucht dagegen das ethische Problem von Röm 6 zu sehr von der reformatorischen Skepsis gegenüber dem *„liberum arbitrium"* (132) her zu bestimmen, wenn er den Ausgangspunkt von Röm 6 in dem Vorwurf sieht, „daß durch die radikal als Geschenk verstandene Gnade die Basis sittlichen Handelns — und damit der Ethik — zerstört werde" (124).

Abgesehen von dieser Einengung der Fragestellung sieht Verf. richtig, daß Paulus keine „autonome" Ethik vertritt, daß sie vielmehr „geschichtlich, christologisch und eschatologisch gebunden" ist (133, im Anschluß an v. Soden). Das Problem der Ethik bei Paulus ist damit schließlich als das von soteriologischem Indikativ und ethischem Imperativ darzustellen. Nur wird man noch entschiedener betonen müssen, daß der Imperativ zum neuen Lebenswandel und zum Gehorsam gegenüber der „Gerechtigkeit" in Röm 6 nicht nur durch die Taufwirklichkeit, sondern vorweg schon durch das Rechtfertigungshandeln Gottes in Röm 1–4 begründet ist. Der Rückgriff auf das Motiv der Taufe dürfte dann nicht so gemeint sein, daß die Taufe „als Mittelgröße zwischen Christi Tat und den Gläubigen" (127) gebraucht wird, sondern als eine Unterstreichung der indikativischen Aussage von der Rechtfertigung. Geht es in Röm 6 um die „ethische" Konsequenz, die aus dem Herrschaftswechsel von Sünde und Gnade (5,21) zu ziehen ist, dann erinnert Paulus in 6,3ff zunächst einmal daran, daß diese Konsequenz durch das Heilsgeschehen in der Taufe grundsätzlich schon festgelegt ist.

Im einzelnen wären noch weitere Fragen zu stellen, so etwa, wieweit die Frage nach dem Sakramentsbegriff des Paulus nicht doch durch die dogmatische Reflexion des Verf.'s trotz seiner diesbezüglichen Vorsicht bestimmt wird, ob das in ὁμοίωμα enthaltene Element der „Gleichheit" in Röm 6,5 wirklich so irrelevant sein sollte, ob Röm 5,17b mit Bultmann so leicht, weil am „plausibelsten", als „Glosse" ausgeschieden werden darf, wie der Begriff der „Heiligung" in 6,20.22 für die paulinische Ethik brauchbar wird u. a. Vielleicht hätte es der Zielstrebigkeit des Buches gedient, wenn die „Einführung in die Problematik" (105) oder zumindest die hierunter verhandelte Frage nach dem „Ausgangspunkt von Röm 6", zu der sich Bemerkungen über das ganze Buch zerstreut finden, schon zur Einführung des ersten Hauptteils, der der Exegese von Röm 6 dient, gezogen worden wäre. Ähnliches gilt bezüglich der mehrfachen Behandlung der „zwei Erlösungslehren" (11ff, 32ff, 134ff). Von besonderem Wert dürfte die Einzelerklärung zu Röm 6 sein, der eine gut begründete Einteilung des Kapitels in I: V. 1–14 „Das neue Leben als neuer Wandel" und II: V. 15–23 „Freiheit als Gehorsam" zugrunde gelegt ist, denn sie zeigt, wie in diesen zwei Gedankengängen jeweils der Imperativ aus dem Indikativ gefolgert wird.

Trier. Karl Kertelge.

Tannehill, Robert C.: **Dying and Rising with Christ.** A Study in Pauline Theology. (Beiheft zur ZNW 32) Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1967. 136 S.; Ln DM 32,—.

Tannehill veröffentlicht hier mit einigen Kürzungen seine philosophische Dissertation (Yale University, New Haven) aus dem Jahre 1963. Das Thema wurde oft einseitig auf die paulinischen Taufvorstellungen bezogen, der Untertitel deutet bereits an, daß T. es in einen größeren Zusammenhang stellen will. In der kurzen Einleitung (1—6) grenzt er seine Position von anderen (z. B. G. Wagner, R. Schnackenburg, A. Deissmann, A. Schweitzer, R. Bultmann) ab. Zurecht versteht T. das „Mit-Christus-Sterben-und-Auferstehen" nicht als „Formel", sondern als ein „Motiv". In den drei Teilen der Arbeit unterzieht er die einzelnen Belegstellen einer sorgfältigen Analyse. Das Motiv wird nicht isoliert gesehen, sondern aus dem jeweiligen Kontext und, methodisch noch fruchtbarer, in seiner Beziehung zu anderen Motiven und den zentralen Ideen paulinischen Denkens verstanden.

Der 1. Teil behandelt jene Stellen, in denen das Motiv mit einer Vergangenheitsaussage verbunden ist: Dying with Christ as the Basis of the New Life (7—74). T. setzt — forschungsgeschichtlich berechtigt — bei Röm 6 ein und greift damit gleich eines der entscheidenden Probleme auf: die Beziehung des Motivs zur Taufe. Gegen eine einseitige Ableitung aus den Taufvorstellungen betont er, daß das Motiv zwar in der vorpaulinischen Tradition mit der Taufe verbunden war, bei Paulus aber die Gegenwart des Todes Christi in der Taufe nur als ein Aspekt (nämlich der der individuellen Partizipation, vgl. 40f) der umfassender zu verstehenden Präsenz des Todes Christi „in the new dominion as a whole" anzusehen ist (41).

Hier stoßen wir bereits auf die Grundthese der Arbeit. T. begreift die Rede vom Sterben und Auferstehen mit Christus konsequent von der paulinischen Eschatologie her. Tod und Auferstehung sind jene eschatologischen Ereignisse, durch die der alte Äon überwunden und der neue Äon installiert wurde. Ein anthropologischer Gesichtspunkt kommt hinzu. Der Mensch lebt nach Paulus nicht isoliert, sondern nur in der Beziehung zu diesen Äonen und den sie beherrschenden Mächten. Tod und Auferstehung Jesu bestimmen als eschatologische Ereignisse den alten und neuen Äon insgesamt, darum aber auch die Menschen, die sich in ihrem Herrschaftsbereich befinden (30).

Beide Gesichtspunkte leiten auch, wie T. in seiner Analyse zeigt, die Aussagen von Röm 6. Der Taufgedanke ist diesen Vorstellungen untergeordnet. Sterben mit Christus — mit Recht klammert T. die Auferstehung mit Christus aus, da sie bei Paulus nicht auf die Vergangenheit bezogen wird — bedeutet den Wechsel der Herrschaft: Man stirbt dem alten Herrn und lebt einem neuen (14—20).

Von Röm 6,3—6 ausgehend zeigt T., daß die Vorstellung der Herrschaftsbereiche verbunden ist mit „the idea of Christ as inclusive person". Entsprechend werden auch die Wendungen παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος und τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας in Röm 6,6 kollektiv gedeutet (the old dominion as a corporate entity (30), sowie auch Röm 5,12—21 (Adam-Christus-Parallele) und Röm 6 in Verbindung miteinander gebracht. T. setzt sich allerdings von dem rein jüdischen Verständnis der Vorstellung im Sinne der „korporativen Persönlichkeit" ab; er nimmt komplexere Beziehungen zu jüdisch-hellenistischen Vorstellungen an (28f). Das Motiv des Mit-Christus-Sterbens gehört ursprünglich in diesen (uneschatologischen) Vorstellungszusammenhang hinein, dient Paulus aber zur Beschreibung eines eschatologischen Sachverhalts.

Die weiteren Abschnitte des ersten Teils führen die Grundthese an den übrigen Stellen durch, in denen die Taufe nicht mehr ausdrücklich erwähnt wird, sondern direkt das Mit-Christus-Sterben mit dem Tod verbunden wird: Röm 7,1—6; Gal 2,19—20; 6,14f. 2 Kor 5,14—17 wird aufgrund sachlicher Verwandschaft hinzugefügt. Eine Analyse der Aussagen in den (nichtpaulinischen) Briefen an die Epheser und Kolosser sucht den Paulus vorgegebenen Vorstellungsgehalt des Motivs zu erfassen und die Eigenart der paulinischen Aussage genauer zu bestimmen (47—54).

In der Zusammenfassung (70—74) führt T. seine These weiter, indem er sich von seinem eschatologischen Ansatz her mit Deissmanns mystischer Deutung des Mit-Christus-Sterbens und Bultmanns anthropologischer Verengung der eschatologischen Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu auseinandersetzt.

Im 2. Teil „Dying and Rising with Christ as the Structure of the New Life" (75—129) untersucht T. jene Stellen, in denen das Sterben mit Christus als gegenwärtiger Aspekt christlichen Handelns und Leidens erscheint, das Auferstehen mit ihm sowohl eine gegenwärtige Teilnahme am Leben Christi als auch die Zukunftshoffnung umfaßt. T. sucht nachzuweisen, daß sich auch diese Stellen am besten von jener im 1. Teil entwickelten Grundkonzeption verstehen lassen. Er führt die Spannung zwischen den Vergangenheits- und Gegenwartsaussagen auf eine Polarität in der paulinischen Eschatologie selbst zurück: Paulus müsse zweierlei gerecht werden, einmal der Erkenntnis, daß die Endzeit mit Tod und Auferstehung Jesu begonnen hat, zum andern der Einsicht, daß die alte Welt weiterhin besteht und ihre Macht ausübt (75f). Den letztgenannten Aspekt nehme Paulus in den Gegenwartsaussagen auf, indem er sowohl das ethische Handeln als auch die mannigfaltigen Leiden des Christen als Fortsetzung des Sterbens mit Christus (s. Teil 1) versteht. Um das Sterben und Auferstehen mit Christus „in the ethical action" zu beschreiben, geht T. vor allem von Röm 6 und 8,10—13 aus: „the death of Christ is the foundation of a new manner of life for the believer and continues to exercise power over him and to determine his actions. Paul expresses this by speaking of the believer's death with Christ to sin as a decisive transfer to a new slavery and of a continuing participation in Christ's death through which ‚the deeds of the body' are ‚put to death'" (83).

Der 2. Abschnitt des 2. Teils „Dying and Rising with Christ in Suffering" ist jenen Stellen gewidmet, in denen durch das Motiv des Mit-Christus-Sterbens das Leiden gedeutet wird. T. beginnt mit einer Detailuntersuchung von 2 Kor 4,7—14. Paulus verstehe das Wirken der Todesmacht des Alten Äons, dem der Apostel ständig ausgesetzt ist, positiv als νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ, so stehe es in Beziehung „to the manifestation of the ‚power' and ‚life'" (85) und begründe die Teilhabe an der zukünftigen Auferstehung. „The power of the old dominion has been transformed into a power which serves the new dominion in its present form" (ebd.). Die zeitliche Distanz zwischen der Auferstehung Jesu und der zukünftigen Auferstehung („mit ihm") werde von Paulus 2 Kor 4,14 ebenso wie Röm 6,5—8 übersprungen. Nach 1 Kor 15,20—22 sei sie als geschichtlich vermittelte zu verstehen (vgl. 88). Die für Paulus typische Verbindung von Leiden und neuem Leben möchte T. auf das vorausgesetzte Modell der Heilsereignisse zurückführen: „By God's power Jesus' death led to his resurrection. So also God brings life from death in the existence of the believer" (89). Die Analyse von 2 Kor 1,3—9 (und 7,3) ergibt, daß solche Aussagen nicht nur für die Leiden des Apostels, sondern allgemein für die Christen Gültigkeit haben. Gleichzeitig arbeitet T. hier und in der Analyse von 2 Kor 13,4 und 12,9 einen weiteren Aspekt heraus: die innere Verbindung von menschlicher Schwäche und Gottes Kraft. Die Analyse von 1 Thess 1,5—8 und 2,13—18 wird hinzugefügt, weil T. eine sachliche Beziehung in der μιμητής-Aussage zum Sterben mit Christus findet. Eine eigene Analyse ist dem mit dem Stichwort συμμορφιζόμενος gegebenen Motivkreis gewidmet; T. zeigt hier wiederum die „interconnectedness" paulinischen Denkens auf, vermag darüber hinaus aber auch das Motiv des Mit-Christus-Sterbens weiter zu erläutern. Die folgenden Analysen von Röm 8,17 und Phil 3,10 werden dadurch vorbereitet.

In der Analyse von Phil 3,2—11 zeigt T. abschließend den Zusammenhang des Mit-Christus-Sterbens und der Rechtfertigung aus dem Glauben auf, eine Frage die bereits vorher öfter berührt wurde. Das Mit-Christus-Sterben „involves the same break with flesh, law, world, and self" (122), bringt darüber hinaus aber und in Verbindung damit „a positive participation in Christ" (123) zum Ausdruck. Von dieser Stelle her betont T. nachdrücklich, daß im paulinischen Denken nicht eine mystische und juridische Vorstellungsreihe gegeneinander ausgespielt werden kann; im Gegenteil, beide gehören zusammen (vgl. dazu auch die „Conclusion" (123ff).

In einem — kurzen — 3. Teil „Rising with Christ at His Coming", der eher wie ein Anhang wirkt (129—134), wird zunächst allgemein nach der Stellung des Auferstehens mit Christus im paulinischen Denken gefragt, um dann 1 Thess 4,14 und 5,10 zu analysieren. Die letzte Stelle versteht T. analog 2 Kor 4,14: „Wir werden mit ihm zum Leben kommen" (133f).

T. geht in der Untersuchung im wesentlichen phänomenologisch vor, wenn er das Motiv in seinem Kontext und in der Beziehung zu anderen zentralen Themen paulinischer Theologie zu beschreiben sucht. Darin liegen die Stärke seiner Untersuchung und ihr Wert. Ein Mangel ist, daß T. nicht konsequenter versuchte, die paulinischen Denkbewegungen von ihren Voraussetzungen her (z. B. der vorpaulinischen Tradition, den Vorstellungen der Umwelt, aber auch der Gemeindesituation verständlich zu machen. Wie Paulus die Taufe versteht, ist z. B. trotz der breiten Analysen nicht ausreichend geklärt worden. Gelungener scheinen mir die Bemerkungen zur „corporate personality" zu sein. Die Frage, w a r u m Paulus das Motiv des Sterbens mit Christus verwendet und es s o verwendet, ist noch nicht beantwortet, wenn dargelegt wird, d a ß Paulus mit solchen „corporate patterns" den Zusammenhang zwischen dem eschatologischen Kreuzesgeschehen und dem Einzelnen herstellt. Es ist zwar richtig, wenn der Vorrang der eschatologischen Ereignisse des Todes und der Auferstehung gegenüber allen anderen Aussagen hervorgehoben und zudem gezeigt wird, wie Paulus mit verschiedenen Motiven bzw. Modellen verwandte Wirklichkeit beschreibt, doch auch die Aufnahme dieser verschiedenen Modelle bedarf einer Erklärung. Fraglich ist mir in der Einzelexegese u. a., ob das eschatologisch-zukünftige Mit-Christus-sein (1 Thess 4,17); s. auch Phil 1,23) von dem Mit-Christus-Sterben so grundsätzlich geschieden werden kann, wie es T. S. 88 tut. Läßt nicht Röm 8,29 auf eine gegenseitige Beeinflussung der beiden Vorstellungen im paulinischen Denken schließen, so daß das Mit-Christus-sein auch(!) den Gedanken der Teilhabe am Leben Christi mit enthält?

Bamberg. Paul Hoffmann.

Sand, Alexander: **Der Begriff „Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen** (Biblische Untersuchungen, Bd 2), Regensburg: Pustet 1967. X, 335 S.; kart. DM 45,—.

„Schon oft wurde . . . in Monographien oder in größeren Abhandlungen innerhalb umfassenderer Darstellungen der paulinischen Theologie der Begriff ‚Fleisch' auf seine verschiedenen Bedeutungen hin untersucht, um die Frage nach dem Menschenverständnis des Apostels beantworten zu können" (IX). Die vorliegende Untersuchung von A. Sand, die als 2. Bd der von O. Kuss herausgegebenen „Biblischen Untersuchungen" erscheint, gibt einen kritischen Überblick über die bisher geführte Diskussion und sucht, „in ihrer Weise einen Beitrag zu der Klärung der schwierigen Frage zu leisten" (X).

Dementsprechend führt der Verf. den Leser von einer umfassenden Darstellung der „Geschichte des Problems" (I. Teil) zu einer eingehenden Analyse aller einschlägigen Stellen in den „paulinischen Hauptbriefen" (II. Teil) und darüber hinaus zu einer Darstellung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des Begriffes „Fleisch" (III. Teil). In einem IV. Teil werden die Ergebnisse zusammengefaßt, um sie für eine theologische Gesamtinterpretation des paulinischen Begriffs fruchtbar zu machen.

Die *Problemgeschichte* im I. Teil setzt, etwas weit ausholend, bei den „Anfängen eines wissenschaftlichen Bibelverständnisses" zum Beginn der Neuzeit ein (1. Kap.). Aber erst in der „Zeit der konsequenthistorischen Forschung" (2. Kap.) seit F. C. Bauer kommt die Frage nach dem Vorkommen und der Bedeutung des Begriffes σάρξ als paulinisch-theologisches Problem in den Blick. Namen wie Ritschl, Holsten, Lüdemann, Pfleiderer, Wendt und Holtzmann, also ausschließlich protestantische Exegeten, bestimmen hier die Geschichte der Paulusforschung. Hier taucht schon die Frage auf, von der sich auch Verf. in seiner Untersuchung weitgehend bestimmen läßt, ob die paulinische Anthropologie eher vom AT und Judentum oder vom Hellenismus und seiner „dualistischen" Weltanschauung abzuleiten sei. In dieser Frage bringt die „Zeit der religionsgeschichtlichen Fragestellung" (3. Kap.) mit Deißmann, Reitzenstein, Bousset und Schweitzer vor allem eine Präzisierung des jüdisch-hellenistischen Hintergrundes der ntl Begriffe, nicht aber eine wirkliche Lösung. Daß auch die Arbeit des katholischen Theologen W. Schauf (Sarx, 1924) an dieser Stelle untergebracht wird, dürfte wohl nur mit Rücksicht auf den chronologischen Gesichtspunkt gerechtfertigt sein. In einem 4. Kap. wird schließlich „die Zeit der geschichtlich-theologischen Interpretation" vorgestellt. Als erster Vertreter dieser Periode wird K. Barth genannt, wohl mehr zur Markierung der theologischen Neuorientierung am Anfang dieser Zeit; darauf folgen Bultmann, Lohmeyer, Käsemann, Gutbrod, Kümmel, Lindijer, J.A.T. Robinson und Stacey. Kennzeichnend ist für diese Zeit die Frage nach dem „Sinn" der theologischen Aussagen über den Menschen, der alle anthropologischen Teilbetrachtungen untergeordnet werden.

Diese Darstellung der „Problemgeschichte" ist fast schon eine „Geschichte der Paulusforschung". Einige Straffungen und eine genauere Akzentuierung des eigentlichen Problems könnten dem Hauptgegenstand dieser Arbeit nur förderlich sein. Man vermißt eine kurze Darstellung oder Berücksichtigung des Artikels σάρξ von E. Schweizer (ThWNT VII) und des Exkurses über „Das Fleisch" von O. Kuss (Römerbrief, S. 506–540).

Verf. läßt zu Beginn des II. Teiles keinen Zweifel, daß er mit einem stärkeren Einfluß der atl.-jüdischen Tradition und Vorstellungswelt auf Paulus rechnet (125; vgl. 295–297 und 303).

Daher gilt eine erste Gruppe der untersuchten Paulusstellen der „Verwendung des Begriffes in Anlehnung an das Alte Testament". Ob allerdings hierbei die erste Bedeutung „ ‚Fleisch' als belebte Körpersubstanz" so ausschließlich auf das AT zurückzuführen ist, scheint für die hierzu angeführten Stellen 1 Kor 15,39 und 2 Kor 12,7 nicht so eindeutig wie für 2 Kor 3,3. Man wird auch an diesen Stellen mit Bedeutungsnuancen rechnen müssen, die angesichts der „eher ‚volkstümlichen' Sprechweise" (Kuss) des Apostels nicht so leicht entweder auf atl. oder auf hellenistischen Ursprung zurückzuführen sind. Paulus denkt auch als pharisäisch geschulter Jude (vgl. 125) in zeitgenössisch hellenistischen Kategorien. — Als weitere Bedeutung von Sarx „in Anlehnung an das AT" werden genannt „Beschneidungsfleisch", „der Leib des Menschen, der ganze Mensch", „die ganze Menschheit oder das Volk Israel" .

In einer zweiten Gruppe werden sodann die Stellen zusammengefaßt, an denen die Sarx „als die Weise der irdischen und ‚weltlichen' Existenz" zu verstehen ist. Hierzu gehören vor allem die Wendungen vom Leben „im Fleische" bzw. „nach dem Fleische". Hiervon werden Röm 7 und 8 sowie Gal 5 ausgenommen und zur dritten und letzten Gruppe gerechnet: „ ‚Fleisch' als Bestimmung des der Sünde versklavten Menschen."

Die Hauptfrage, die an die als zweite und dritte Gruppe gesammelten Stellen zu richten ist, lautet: Woraus wird an diesen Stellen der spezifische theologische Sprachgebrauch des Apostels Paulus ersichtlich? Die Richtung, in der die Antwort hierauf zu suchen ist, gibt Sand dadurch an, daß er auf das im Christusereignis begründete neue Daseinsverständnis des Menschen verweist, daß also „der Begriff ‚Fleisch' den Menschen kennzeichnet, dessen Leben und Handeln vor und ohne Christus nur ein uneigentliches, dem Tode verfallenes Leben war", und „daß mit ‚Fleisch' der Gedanke des Sündhaften, der sündigen, gottfeindlichen, weil ‚nur weltlichen' Existenz verbunden" ist (183). Besonders in Röm 8 und Gal 5 (aber doch auch wohl an anderen Stellen wie Röm 2,28f und Gal 4,29) gewinnt der Begriff σάρξ bei Paulus seine „christliche" Bestimmung in der antithetischen Überbietung durch den Begriff πνεῦμα bzw. des περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα. Das „Sein im Fleische" ist damit grundsätzlich abgetan, insofern „Fleisch" der Mensch ist, „der von Sünde, Gesetz und Tod bestimmt ist" (203).

Die „religionsgeschichtliche" Frage, „ob der Apostel von einem bestimmten Menschenverständnis abhängig ist", sucht Verf. im III. Teil einer Klärung zuzuführen: „Der Begriff ‚Fleisch' im Alten Testament und im Judentum, in der griechischen Philosophie und im Hellenismus" (219–287).

Besonders ausführlich beschäftigt er sich mit den Qumran-Texten (253—273): „Fleisch" bezeichnet hier etwa in 1 QS 11,9 im Anschluß an das AT „die schwache Menschheit, die dem Gesetz den Gehorsam verweigert und daher . . . als sündige Menschheit bestimmt wird" (221), wobei „Sünde" allerdings nicht die Intensität der paulinischen Bedeutung erreicht. Grundlegend ist für den atl-jüdischen Begriff die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Demgegenüber versteht die griechisch-hellenistische Auffassung unter σάρξ die in sich minderwertige Materialität der niederen Menschennatur.

Aus dieser grundsätzlichen Verschiedenheit jüdischer und hellenistischer Anthropologie beantwortet sich nach Sand auch die oben gestellte „religionsgeschichtliche Frage": „Mögen auch die im Zusammenhang gebrauchten Begriffe terminologisch ihre Herkunft aus dem Griechentum erweisen, so bleibt Paulus dennoch gedanklich auf dem Boden des Alten Testaments" (297). Die Auffassung, daß Paulus sich hierbei über das zeitgenössische Judentum (in seinen verschiedenen Spielarten und Traditionen) hinweg unmittelbar „der prägnanten (Terminologie) des Alten Testaments anschließt" (295), dürfte freilich nicht ganz unangefochten bleiben.

Die abschließenden theologischen Überlegungen stellen den „Sinn" des Begriffs „Fleisch" bei Paulus zusammenfassend in übersichtlicher und einsichtiger Weise dar. Die Aussagen des Apostels sind „heilsgeschichtlich-theologisch" zu interpretieren, das bedeutet: von dem die Herrschaft der alten „Mächte" brechenden Christusgeschehen her.

Es bleiben noch einige Fragen bezüglich der Auslegung einzelner Stellen, so etwa: Genügt bei der Erklärung von 2 Kor 7,1 die Anlehnung an atl Gedanken, um diesen Vers bzw. den ganzen Text 6,14—7,1 gegen die wohl begründete Ansicht neuerer Ausleger Paulus zuzuweisen? Ist in Röm 1,3 nicht auch mit einem vorpaulinischen Gebrauch von κατὰ σάρκα zu rechnen? Würde sich von daher nicht auch eine erweiterte traditionsgeschichtliche Behandlung der paulinischen Texte nahelegen? Da Verf. häufiger (etwa 144. 187. 197. 233, 300f) vom „Sünder-Sein" des Menschen spricht, wäre zu fragen und genauer zu klären: Ist der Mensch ἐν σαρκί konstitutioneller Sünder, so daß er deswegen auch sündigt, oder ist er Sünder, weil er sündigt? Vgl. hierzu Röm 3,23; 5,21. S. 300 ist zweimal von der „heilsgeschichtlichen Funktion" bzw. „Aufgabe" des Gesetzes die Rede, wohl nicht ganz ohne inneren Widerspruch, da an der ersten Stelle diese „Funktion" erreicht wird, an der zweiten jedoch nicht.

An Druckfehlern u. ä. ist folgendes zu korrigieren: S. 154 ist in der Überschrift Gal 4,23.29 zu lesen. S. 181 muß es in der ersten Zeile „unverständig" statt „unverständlich" heißen. S. 185 unten: „Deutung der sündigen Existenz". S. 186 Mitte: „Mensch" statt „Mensche". S. 250 erste Zeile ist zu lesen πάθη statt πάθαι. S. 294 21. Zeile ist hinter „trenne" ein „es" einzufügen. S. 301 vierte Zeile ist wohl zu ergänzen „des paulinischen Fleisch-Begriffes", ebenso weiter unten „Mensch als in . . ." H. Schlier, Der Brief an die Galater, sollte nach der neueren Auflage zitiert werden. Schließlich hätte Verf. die für Zeitschriften und Reihen bekannten und üblichen Abkürzungen benutzen sollen wie ZNW, FRLANT.

Der Wert der Untersuchung dürfte vor allem in der gründlichen Exegese der Einzelstellen und der abschließenden Interpretation liegen. Der Forschungsüberblick und die religionsgeschichtliche Vertiefung stellen hierzu eine hilfreiche Ergänzung dar.

Trier. Karl Kertelge.

Cantalamessa, Raniero OFMCap: **L'omelia „In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma.** Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero 1967. (Pubbl. dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi — Serie terza — Scienze filologiche e Letteratura — 16) X, 513 S., br. L 11000.

Die Homilie „In sanctum pascha" (IP) steht seit 1612 gedruckt unter den Spuria des Johannes Chrysostomus (PG 59,735–46); sie fand aber erst seit 1926 größere Beachtung, als Ch. Martin die Hypothese aufstellte, diese Homilie stamme von Hippolytus; man glaubte beinahe Gewißheit gewonnen zu haben, als A. Ehrhard 1936 auf eine Palimpsesthandschrift in Grottaferrata hinwies, in der IP tatsächlich unter dem Namen des Hippolytus erscheint. Aber 1945 zeigte R. H. Connolly, daß Stil, Wortgebrauch und Theologie die Herleitung von Hippolytus einfach unmöglich machen. 1950 gab P. Nautin die erste kritische Edition von IP heraus (Sources chrétiennes 27) und schrieb die Homilie einem Unbekannten des 4. oder des beginnenden 5. Jh. zu, der sich allerdings von der Paschahomilie des Hippolytus habe inspirieren lassen. 1959 schließlich versetzte M. Richard IP wieder in das 3. Jh. und sah darin die Predigt eines römischen Monarchianers (Une homélie monarchienne sur la Pâque: Studia patristica 3, 1961, 273–89).

C. versucht nun für die soviel herumgestoßene Homilie auf einer möglichst breiten Basis Ort und Entstehungszeit festzustellen und sie in die Theologie ihrer Zeit einzuordnen. Die bisherigen Versuche hatten ja gezeigt, daß nur weiter ausholende Untersuchungen zu besser begründeten Ergebnissen führen können. Aber leider ist nun das gelehrte Buch doch zu umfangreich geworden; eine rücksichtslose Beschränkung auf das Notwendige wäre wünschenswert gewesen.

Nehmen wir das Ergebnis von C. gleich vorweg: IP ist eine quartodezimanische Paschahomilie, die in der 2. Hälfte des 2. Jh. in Kleinasien entstanden ist und die man deshalb gut an die Seite der berühmten Paschahomilie des Meliton setzen kann.

C. zeigt zunächst im Anschluß an Connolly, daß IP nicht vom römischen Hippolytus stammen könne, der zudem wahrscheinlich gar keine Paschahomilie hinterlassen hat; daher sind alle angeblichen Fragmente derselben unecht (gesammelt von H. Achelis, GCS Hippol. 1,2). Diesen Ergebnissen wird man nicht widersprechen. Damit ist natürlich auch die von Nautin angenommene Benützung einer Hippolytushomilie hinfällig.

Aber ist IP wirklich eine quartodezimanische Homilie? Die nicht zur Ruhe kommende Diskussion über die Quartodezimaner scheint immer mehr zur Einsicht zu führen, daß die einzige feststellbare Differenz zwischen dem quartodezimanischen Pascha und dem Sonntagsosterfest in der Datierung liegt, nicht im Festinhalt; dies erklärt sich am einfachsten daraus, daß dieser aus der quartodezimanischen Feier übernommen wurde. Der Ursprung des quartodezimanischen Festes ist natürlich im jüdischen Pascha begründet, das durch Typologie ins Christliche umgebildet wurde. Man wird eher Eusebius zustimmen, der Meliton für einen Quartodezimaner hält als W. Huber, der das bestreitet (W. Huber, Passa und Ostern, Berlin 1969; eine Arbeit, die immer wieder zum Buch von C. herangezogen werden muß). Aber aus der Homilie Melitons läßt sich nun wirklich nicht erschließen, daß der Prediger ein Quartodezimaner ist. C. weist darauf hin, daß es IP 49 heißt, Jesus habe das Pascha nicht gegessen, sondern gelitten. Diese Meinung wurde auch bei einem Streit um den Todestag Jesu (14. oder 15. Nisan) in Laodicea in den Jahren 164—166 vertreten und zwar von Quartodezimanern. Daraus ergebe sich, so meint C., daß auch IP eine quartodezimanische Predigt sei und zwar aus der Zeit des Streites in Laodicea (67—81). Als weitere Stütze dieser These wertet C. die Beobachtung, daß in IP das Osterfest als einziges, die ganze Heilsgeschichte umfassendes Fest erscheint, was nach 300 kaum mehr zutreffen dürfte. Zugunsten seiner frühen Datierung führt C. ferner die asianische Rhetorik der Homilie an, die ihre Vorbilder in der zweiten Sophistik des 2. Jh. habe (363f); allerdings muß C. selbst zugeben, daß diese Rhetorik auch noch im 4. Jh. auf manchen christlichen Prediger sehr großen Einfluß hatte, was das Datierungsargument natürlich sehr schwächt. Daß auch noch nach 300 Ostern als einheitliches Fest betrachtet werden konnte, erfährt man von W. Huber mit allen nötigen Einzelheiten (156ff).

Aber nun zurück zur Frage, ob IP wirklich als quartodezimanisch erwiesen werden kann. Der entscheidende Satz, Jesus habe das Pascha nicht gegessen, sondern gelitten, findet sich zwar bei Quartodezimanern, aber eben auch bei Vertretern des Sonntagsosterfestes wie Klemens von Alexandrien und Hippolytus. C. versucht die Unterscheidung zu machen, daß dieser Satz bei den Quartodezimanern ein aktuell-liturgisches, bei den anderen aber nur ein exegetisches und historisches Problem entscheiden sollte (78—81). Man konnte gegen die Quartodezimaner natürlich darauf hinweisen, daß die synoptische Chronologie des Todes Jesu mit der christlichen Paschafeier am 14. Nisan nicht genau übereinstimme, aber zugunsten des Sonntagstermins war damit nicht viel gewonnen. Auch wenn man zugibt, daß es in Laodicea tatsächlich um die biblische Begründung für den 14. Nisan als christlichen Paschatermin ging, wäre erst nachzuweisen, daß es auch in IP um einen liturgischen Termin geht und nicht bloß um eine exegetische Frage. Es ist doch bemerkenswert, daß sich IP nicht auf die johanneische Chronologie stützt, sondern Luc. 22,15 zitiert und erklärt, das von Jesus mit Sehnsucht erwartete Pascha besteht nicht darin, daß er es esse, sondern daß er es leide. Ein Hinweis auf einen quartodezimanischen Paschatermin ist darin nicht zu finden, genau so wenig wie bei Klemens und Hippolytus.

Wenn man also C. nicht zustimmen will, bleibt die Frage nach Herkunft und Datierung von IP weiterhin unbeantwortet und der Vorschlag von M. Richard erneut bedenkenswert. C. glaubt freilich gegen ihn erwiesen zu haben, daß IP nicht als monarchianisch gelten könne; er betont vor allem die Verwendung des Stichwortes oikonomia in IP, das die Monarchianer scharf ablehnten, wie uns Tertullianus berichtet (149f). Die Monarchianer haben wohl nur den tertullianischen Sinn von oikonomia zurückgewiesen, während sie oikonomia im modalistischen Sinn gut brauchen konnten. Ein vager und unreflektierter Modalismus ist in IP nicht zu übersehen. Damit läßt sich aber keine Datierung begründen, denn ein solcher Modalismus ist auf kein bestimmtes Jh. beschränkt. M. Richard scheint weit über das Ziel hinausgeschossen zu haben, wenn er sich so bestimmt auf das beginnende 3. Jh., Rom und den Kreis um Bischof Kallistus festlegen möchte. Es bleibt wohl wie bisher ein non liquet um IP. Diese Homilie sollte vorerst weder als pseudohippolytisch, noch als monarchianisch, noch als quartodezimanisch bezeichnet werden. Trotz aller Mühen seit Jahrzehnten und auch der gelehrten Verdienste von C. sehen wir jetzt nur die Probleme deutlicher, sind aber von einer endgültigen Beantwortung der Fragen immer noch weit entfernt.

Bochum. Alfred Stuiber.

Herde, Peter: **Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jahrhundert** (Münchener Historische Studien. Abteilung geschichtliche Hilfswissenschaften, Bd 1). Kallmünz: Verlag M. Laßleben, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage 1967. XVI, 326 S.; br. DM 34,—.

Die grundlegende Arbeit von P. Herde hat nach ihrem erstmaligen Erscheinen im Jahre 1961 eine so gute Aufnahme gefunden, daß sie rasch vergriffen war und eine Neuauflage sich als notwendig erwies. In der nun vorliegenden erweiterten zweiten Auflage hat der Verf. seine neueren Forschungen über mittelalterliche Maßnahmen gegen Urkundenfälscher und die wichtigsten Ergebnisse seiner Arbeit über die *audientia* eingearbeitet.

Herdes Untersuchungen führen weit über die früheren einschlägigen Arbeiten von Bresslau, Diekamp, Baumgarten, Fawtier u. a. hinaus und bringen wesentliche Korrekturen an den bisherigen Forschungsergebnissen an. Dabei lehnt es der Autor ab, bereits eine abschließende Synthese der päpstlichen Kanzlei des 13. Jahrhunderts zu bieten; dafür sind noch manche Vorarbeiten nötig. Der Schwerpunkt wird vielmehr stärker auf die Analyse als auf die Synthese gelegt. Die Ergebnisse beruhen auf einer sehr breiten Basis. Die Kanzleivermerke von über eintausend Originalurkunden deutscher, französischer, spanischer und italienischer Archive wurden herangezogen und darüber hinaus die Notizen über etwa 2000 weitere Originale im Schedario Baumgarten (Vatikanisches Archiv) benutzt.

Herde untersucht zunächst den Tätigkeitsbereich und die Stellung des Kanzleipersonals während des für diese Frage ergiebigen Pontifikats Innocenz' IV. Dabei werden alle bekannten Persönlichkeiten von den Vizekanzlern über die Notare, die auditores litterarum contradictarum, die Korrektoren, die Abbreviatoren bis zu den Skriptoren sorgfältig zusammengestellt. Viele dieser Kanzleibeamten, die zum Teil auch Mitglieder der päpstlichen Kapelle waren und sich meist aus italienischen Klerikern rekrutierten, wurden von den Päpsten zuweilen für diplomatische Dienste herangezogen.

Es folgt sodann ein Abschnitt über die Urkundenarten im 13. Jahrhundert. Neben den feierlichen Privilegien und den *litterae cum filo serico* und *cum filo canapis* werden eine Reihe weiterer Urkundentypen erörtert: *litterae legendae, litterae, dandae, litterae de iustitia, litterae gratiosae, litterae in forma communi, litterae de curia, litterae generales* und *speciales, litterae simplices*. Eine eingehendere Besprechung erfahren die *litterae clausae*, die zum Teil Geheimsachen enthielten.

Das 13. Jahrhundert hatte schon eine erstaunliche Urkundenkritik entwickelt. Freilich war sie nicht wissenschaftlichem Interesse entsprungen — die wissenschaftliche Urkundenkritik kommt erst mit dem Humanismus auf —, sondern dem praktischen Bedürfnis der Verwaltung, Fälschungen auszuschließen. Die Prüfung der Urkunden erfolgte *de iure* (Rechtsinhalt) und *de stilo* (Stil). Eingehend zeigt Herde die Maßnahmen

auf, die von der Antike *(Corpus Iuris Civilis)* über das Frühmittelalter bis zu den päpstlichen Dekretalensammlungen vom römischen und kanonischen Recht gegen die Fälschungsdelikte ergriffen worden sind, sowie die Lehre, die die Dekretisten und Dekretalisten im Anschluß an die Gesetzestexte entwickelt haben.

Das starke Anwachsen des Kanzleibetriebes und die Eigenarten des Geschäftsganges brachten es mit sich, daß die Petenten die Betreuung ihrer Angelegenheiten nicht mehr selbst übernehmen konnten. Hohe geistliche und weltliche Würdenträger und große Körperschaften hatten schon von jeher das Recht gehabt, sich vertreten zu lassen. Aus zunächst mehr oder weniger illegal arbeitenden Helfern der Petenten entwickelte sich, nachdem das 4. Laterankonzil die Vertretung ganz freigegeben hatte, eine Körperschaft von ständigen Prokuratoren, die gegen Bezahlung die ganze Betreuung der Ausfertigung der Urkunden übernahmen. Herde stellt an Hand der bayerischen Urkunden ein Verzeichnis der Prokuratoren zusammen, deren sich die bayerischen Empfänger von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. bedient haben. Es zeigt sich, daß im 13. Jahrhundert auch für deutsche Angelegenheiten meist noch italienische Prokuratoren tätig waren.

Das Kernstück des ganzen Buches bildet der Abschnitt über den Geschäftsgang in der päpstlichen Kanzlei des 13. Jahrhunderts. Aufgrund seiner sorgsamen Einzelanalysen kann Herde hier wesentlich Neues verzeichnen. Das Vorstadium bis zum Konzept umfaßt die Einreichung (meist in der *data communis*), Bearbeitung und Genehmigung der Petitionen. Für den Entwurf der Petitionen gab es eine Reihe privater und offiziöser Diktathilfen. Ein Teil der Petitionen wurde vor dem Papst verlesen; die einfacheren wurden von den Notaren und Abbreviatoren erledigt. Für die Herstellung der Konzepte der Urkunden waren die Notare und Abbreviatoren verantwortlich. Auch hier standen Kanzleibücher zur Verfügung. Für die Verlesung der Konzepte vor dem Papst gab es nach Herde keine starre Ordnung. Die Korrektur der Konzepte wurde wohl von den Notaren vorgenommen. Auch eine Prüfung durch den Korrektor war möglich, wenn auch kaum die Regel. Auf das Stadium des Konzepts folgte die Anfertigung und Kontrolle der Reinschrift. In diesem Stadium waren die Reskribendare, Distributoren, Taxatoren und die einfachen Skriptoren am Geschäftsgang beteiligt. Die Kollationierung erfolgte durch Notare und Abbreviatoren bzw. den Vizekanzler. Zu der Frage, welche Reinschriften der Korrektor überprüft hat, bietet Herde über die bisherige Forschung hinaus eine eigene Lösung: Feste Kriterien gibt es nicht. Der Korrektor las wohl diejenigen Urkunden durch, bei denen er Fehler vermutete oder bei denen die Fomulierung wichtig und neu war. Die Reinschrift der Urkunde wurde vor der Bullierung in der *audientia publica* verlesen. Erfolgte ein Einspruch, so wurde dieser in der *audientia litterarum contradictarum* verhandelt. Im 13. Jahrhundert waren die beiden Institutionen, so kann Herde nachweisen, unterschieden. Wurde die Urkunde vom Vizekanzler freigegeben, so konnte die Bullierung erfolgen.

In der Frage der Registrierung der Urkunden, die zu einer Kontroverse zwischen F. Kempf und F. Bock geführt hat, hält sich Herde vorsichtig zurück, da er sich noch kein endgültiges Urteil erlauben will.

Im Anhang I ediert Herde den Text einer Parodie auf die kuriale Geschäftspraxis — *„Dialogus inter euntem ad curiam et venientem a Roma de malis moribus curie"* —, aus der wichtige Anhaltspunkte über den Kanzleibetrieb entnommen werden können. Anhang II veröffentlicht einige Urkunden zur *audientia litterarum contradictarum*. Anhang III bietet eine Liste der Distributoren und Taxatoren von 1254—1304, Anhang IV ein Verzeichnis der Expeditionsvermerke für die Zeit Innocenz' IV. und Anhang V ein Verzeichnis der *cor*-Vermerke von 1233—1300.

Die sorgsame und vorsichtig abwägende Untersuchung Herdes bildet eine höchst wichtige Bereicherung der mittelalterlichen Papstdiplomatik. Es ist nur zu hoffen und zu wünschen, daß P. Herde seinem Vorsatz gemäß einmal eine umfassende Geschichte der spätmittelalterlichen Papstkanzlei vorlegen wird.

Trier. Klaus Ganzer.

Randa, Alexander: **Pro republica christiana.** Die Walachei im „langen" Türkenkrieg der katholischen Universalmächte (1593—1606). München: Sciatas Academica Dacoromana, 1964. 438 S.

Vor der Kathedrale in Alba Julia (dt. Weißenburg bzw. Karlsburg, ungar. Gyula-Fehérvár,) dem Sitz des Bischofs von Siebenbürgen und noch heute einem der Mittelpunkte des Ungarntums in Rumänien, haben die Rumänen für den Fürsten Michael den Tapferen der Walachei ein etwas pathetisches Reiterdenkmal aufgestellt. Mihai Viteazul (1593–1601 Fürst der Walachei) wird mit Recht als der „erste Einiger der Rumänen" (3) gefeiert, gelang es ihm doch, wenn auch nur für eine kurze Zeit, den Rumänen gleichsam im Vorgriff auf die Zukunft einen eigenen, auch Siebenbürgen umfassenden „Staat" als selbständige politische Größe in der Auseinandersetzung der europäischen Großmächte mit der Türkei zu schaffen. Diesen „Konvergenzpunkt rumänischer, österreichischer und spanischer Geschichte" nimmt der Verf. zum Ausgangspunkt seiner Darstellung.

Er, der 1906 in Lemberg geboren wurde, in Rumänien studierte, seit 1955 an der Universität Innsbruck und seit 1961 als Leiter des „Instituts für Universalgeschichte" in Salzburg wirkt, hat schon in dem von ihm herausgegebenen „Handbuch der Weltgeschichte" (4 Bände, 3. Aufl. 1962) die Weite seines Blicks bewiesen. In seinem Buch „Das Weltreich" mit dem bezeichnenden Untertitel „Wagnis und Auftrag Europas im 17. und 18. Jahrhundert" (Olten/Freiburg i. Br. 1962) versuchte er bereits, das Zerrbild von Spanien zu berichtigen und die spanische Casa de Austria in ihren weltweiten und gesamteuropäischen Zusammenhängen darzustellen. In dem vorliegenden Buch geht es ihm darum, die beiden „Randvölker der Romanitas" in ihren gegenseitigen Beziehungen während der Epoche um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert darzustellen, als in der Zeit Rudolfs II. und Papst Klemens VIII. die katholischen Universalmächte wiederum den türkischen Feind Europas zurückzudrängen versuchten. Dabei spielte die Walachei unter ihrem tapferen Wojewoden eine wichtige Rolle.

Der Verf. hat außer dem gedruckt vorliegenden Material von rumänischer Seite vor allem das spanische Material aus italienischen Archiven, d. h. die Gesandtenberichte, und insbesondere das Zentralarchiv von Simancas ausgewertet. Daraus ist ein Buch erwachsen, das nicht nur die rumänische Forschung (Panaitescu, Veress, Jorga, Ciorănescu) zusammenfaßt und weiterführt, sondern auch den Herrscher der Walachei in diesem „europäischen Verteidigungskrieg" (390ff) in vielfach neuem Licht erscheinen läßt. Damit ist nicht nur sachlich Neues dargeboten, sondern dank der Kunst des Verf., auch Einzelheiten lebendig und anschaulich darzustellen, ein Buch erwachsen, das man mit Spannung liest. Zudem wird hier an einem der Grundthemen der europäischen Geschichte seit 1389, der Türkengefahr, deutlich, welche Rolle den rumänischen Fürstentümern, der Moldau und der Walachei, zukam. Daß der Verf. hier mit eigenen Forschungen zur Aufhellung gesamteuropäischer Zusammenhänge beigetragen hat, wird man ihm danken. Zu hoffen ist, daß seine Anregung, sich mit der rumänischen Geschichte zu beschäftigen, aufgenommen und dieser „weiße Fleck" im Geschichtsbewußtsein auch der Interessierten in Deutschland allmählich zum Verschwinden gebracht werden möge.

Münster. Manfred Hellmann.

Thomas, Rudolf: **Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum.** (Untersuchungen zur Allgemeinen Religionsgeschichte, begründet von Carl Clemen. Neue Folge. Hrsg. v. Gustav Mensching, Heft 6) Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag 1966. 236 S.; br. DM 29,50.

Die hier angezeigte philosophische Dissertation trug ursprünglich den Titel: „Das höchste Gut. Religionsphänomenologische Untersuchung des ‚Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum' von Petrus Abaelardus." Dieser Titel charakterisiert besser als derjenige der Buchausgabe Anlage, Absicht und Inhalt der Arbeit, provoziert aber sogleich auch die Frage nach dem sachlichen Recht der hier angewandten religionsphänomenologischen und -vergleichenden Interpretationsmethode, worüber unten noch näher zu reden sein wird.

In einem einleitenden Abschnitt handelt der Verf. zunächst über den Ausgangspunkt seiner Untersuchung (14), das Leben Abaelards (14–20) und über literarhistorische Fragen zum *Dialogus* (21–31). Dazu einige Anmerkungen:

Der *Dialogus* ist das letzte, unvollendet gebliebene Werk Abaelards († 1142), verfaßt nach seiner Verurteilung auf der Synode von Sens (1140 oder 1141) während seines Aufenthaltes in Cluny. Es beginnt mit der Schilderung eines Traumgesichtes: ein heidnischer Philosoph, ein Jude und ein Christ nähern sich Abaelard, um ihm (aus dem Munde des *Philosophus*) in dem zwischen ihnen schon lange vergeblich geführten Streitgespräch das Schiedsrichteramt anzutragen und sich seinem Urteilsspruch zu unterwerfen. Damit ist u. E. die Dialogform des Werkchens eindeutig als literarisches Stilmittel erwiesen. Demgegenüber versucht jedoch der Verf. mit großem Aufwand (besonders an Phantasie), „der Deutung des ‚*Aspiciebam in visu noctis*' als einer geistig wachen Vorstellung (den) Vorzug zu geben" (24). Aber weder die „Selbstidentifikation Abaelards mit dem *Judex*" (22) noch die „*Rationalitas*" des Dialogs noch die Berufung auf ein Wort des Petrus Venerabilis über Abaelard (*nec ... momentum aliquod praeterire sinebat, quin semper aut oraret, aut legeret, aut scriberet, aut dictaret*), erst recht nicht der hier völlig verfehlte Hinweis auf den „Budapester ‚Kanzelredner' Monsignore Tóth" (Vorwort zu einem Predigtwertk über die Zehn Gebote, ²1931) vermögen diese Deutung sachlich zu fundieren (24). — Der Titel *Dialogus* stammt nicht von Abaelard selbst; er findet sich nur in der ältesten, aus der Zeit um 1200 stammenden Handschrift (Cod. M 819

der Wiener Staatsbibliothek; von etwas jüngerer Hand eingetragen), während die übrigen Handschriften statt dessen die Titelbezeichnung *Collationes Petri Abaelardi* tragen (21), für die sich übrigens im Text gute Stützen finden. Außer der vom Verf. angeführten Stelle *collationis altercatio* (PL 178, 1613 C) vgl. noch: *nostrae consultationis collatione* (1634 C); *Harum . . . collationum* (1636 C); *omnibus inspectis et invicem collatis* (1613 A). Deshalb scheint die Berechtigung auch dieser Titelbezeichnung nicht so apodiktisch abzulehnen zu sein (22). — Das 12. Jh. zur Zeit Abaelards kann nicht schon als „etwaige Grenze zwischen Früh- und Hochscholastik gesehen werden" (13, 159). — Die Position Abaelards im Universalienstreit kann nicht dadurch gekennzeichnet werden, daß er „natürliche Vernunfterwägungen erkenntnistheoretisch in die umfassendere Wahrheit der Offenbarung einfügt" (14). — Die fälschlich so genannte *Introductio in Theologiam* (17 und durchgehend) sollte unter dem richtigen Titel: *Theologia ‚Scholarium'* zitiert werden. — Die *Sententiae Abaelardi* sind nicht, wie es hier den Anschein hat, der Sammelbegriff für „die Arbeiten aus der Schule Abaelards" (30), sondern ein von einem Abaelard-Schüler verfaßtes, jedoch verschollenes Werk. — Statt: „die Sentenzen des St. Florian" muß es richtig heißen: von St. Florian. Die Sentenzenwerke der Abaelardschule sind wohl auch nicht „alle noch zu Lebzeiten Abaelards" entstanden (ebd.); so wohl auch nicht die Sentenzen Rolands (vor 1150).

Im Ersten Teil seiner Abhandlung (*Interpretatio successiva:* 33–152) bemüht sich der Verf. um ein „tieferes Eindringen in die feingliedrigen und vielschichtigen Gesprächsphasen und ihrer logischen Abfolge und Zusammenhänge" (31). – Jede Interpretation steht in einem bestimmten „Verstehenshorizont". Deshalb wird man auch der hier vorgelegten mit Recht einen gewissen Freiheitsraum zugestehen müssen, der jedoch dort seine Grenze findet, wo die Auslegung offenkundig falsch wird. Das ist hier leider in erheblichem Umfang der Fall. Dazu einige Proben:

S. 49: *Job quoque gentilem, quem post Abraham sine lege exstitisse non dubitatis . . .* (PL 178, 1622 C). Der Verf. interpretiert: „Der Philosophus legt hier augenscheinlich entscheidenden Wert auf die rassische Zugehörigkeit Hiobs zum Volke Israel . . . Diese Argumentation des Philosophus erhält ihr Gewicht darin, daß Hiob eben als Geschlechtsgenossen (des Judaeus) angesehen wird." *Gentilis* heißt aber hier gerade nicht Geschlechtsgenosse, sondern „Heide" im Sinne der Nichtzugehörigkeit zu Israel = Nicht-Jude. Nur von daher erhält nach Ausweis des Kontextes die Argumentation des *Philosophus*, der zu Beginn des *Dialogus* (1611 A) ja selbst als *gentilis* eingeführt wurde und der sich hier nochmals ausdrücklich unter die *gentiles* einreiht, ihr Gewicht; vgl. auch die Aussage des *Philosophus*: *Job noster* (1636 A). Damit wird auch die Interpretation des Verf. 168/70 hinfällig, wo er entgegen der ausdrücklichen Aussage des Textes nach „substantiellen" Gründen dafür sucht, warum der *Philosophus* nicht als *gentilis* vorgestellt wird. Nur muß man hierbei wissen, daß *gentilis* im Sprachgebrauch der Scholastik (ähnlich wie *infidelis*) nicht von Rm 1,18ff her interpretiert werden darf, wie das der Verf. ohne jeden Anhalt im Text tut. Übrigens begegnet die Kennzeichnung Jobs als *gentilis* auch sonst im Schrifttum Abaelards, z. B. *Theologia Christiana II*: *Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi; sicut de Job et amicis eius dicitur. — de Job gentili* (PL 178, 1172 A—C; vgl. 1203 A). — S. 59: *(Lex) aperte docet peregrinum et advenam non tam misericorditer tractandum esse, sicut indigenam.* Der Verf. interpretiert: „die unbegrenzte Liebe zum ‚Fremden' ist nicht eine vollkommene, . . . indem die an jenen handelnde Liebe als Barmherzigkeit gegenüber dem an sich Unwürdigen (!) erscheint". Hier ist *indigena* mit *indignus* verwechselt. — S. 75: „beherrschend ist (bei Abaelard) die *ratio* als mehr objektive Größe begriffen, d. h. als *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* . . . eine *‚naturalis disciplina'*, 1637 C". Das ist kaum zu verstehen. Mit *naturalis disciplina* ist hier im Text nämlich die Ethik gemeint. — Ebd.: „Der *Philosophus* . . . lehnt den specialiter ungeprüften Nachvollzug des von den ‚Älteren' Übernommenen ab, da sie weniger durch Vernunftgründe überführt wurden, als vielmehr . . . zur Annahme des christlichen Glaubens verpflichtet wurden." Der Text lautet aber: *Nec eorum (philosophorum) auctoritati ita concedimus, ut dicta ipsorum ratione non discutiamus, antequam approbemus. Alioquin philosophari desisteremus . . .; nec ipsos maiores nostros ad fidei vestrae confessionem tam ratione ductos quam vi victos crederemus* (1638 B). Der Sinn ist also: Andernfalls würden wir nicht glauben, daß unsere Großen zum Bekenntnis (zur Annahme) eures Glaubens so sehr durch die Vernunft geleitet, als vielmehr durch Gewalt gezwungen wurden. — S. 81: *inartificialis* hat hier die Bedeutung: unwissenschaftlich; expers: unzutreffend. — S. 85: „Wenn wir recht verstehen, ist (die Wahrheit) hieraus (aus der dialogischen Untersuchung) als solche im denkenden Verstehen zu ‚eliminieren': *ut de ipsis (quaestionibus) prius quam per ipsa (veritas) judicandum sit.*" Der entsprechende Text lautet vollständig und richtig interpretiert: *Neque . . . ad fidem astruendam refert, quid sit in rei veritate, sed quid in opinionem possit venire et de ipsius auctoritatis verbis pleraequae quaestiones emergunt, ut de ipsis (sc. verbis) prius quam per ipsa (sc. verba auctoritatis) judicandum sit* (1641 B). Der Verf. bezieht dagegen das *per ipsa* auf *veritas*! — Daraus entsteht nun auch die Fehldeutung des sich unmittelbar anschließenden Textes: *Post rationem vero redditam, etiam si ratio non sit, sed videatur, nulla quaestio remanet, quia nulla dubitatio superest* (1641 B). Der Verf. interpretiert: „Damit ist eine fundamentale Aussage für das Verhältnis von Wissen und Glauben gemacht: das rationale Erkenntnisvermögen verleiht nicht eigentliche und letzte Sicherheit, sondern es darf nur und gegebenenfalls den Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben . . ." Gemeint ist aber: Wo der Zweifel ausgeräumt ist, da bleibt auch keine Frage mehr zurück, selbst wenn der beigebrachte Grund (objektiv) keine Beweiskraft hat. — S. 86: *contra eos, qui fidem rationibus vestigandam esse denegant, secundus etiam Theologiae Christianae liber* (von Augustin [Zusatz des Verf.! In Wirklichkeit aber ein Werk Abaelards]) *tam virtute rationum quam auctoritate scriptorum plenius disserit* . . . Der Verf. interpretiert: „In dieser Sicht werden die Vernunftbemühungen — neben den ethischen — zur Tugend (!) erhoben; so legt der *Christianus* den Denkbemühungen schlechthin als *‚virtutes rationum'* eine hohe Wertschätzung bei . . ." *Virtus rationum* heißt aber nicht: „Tugend der geistigen Anstrengungen" (ebd.; vgl. auch 92!), sondern meint die Kraft der Beweisgründe. Man könnte solche Fehler u. U. mit nachsichtigem Schweigen übergehen, wenn der Verf. darauf nicht seine weitere Interpretation aufbauen würde. — S. 88: *moralis lectionis studium* heißt nicht: „das Bemühen um die sittliche Wahl", sondern meint das Studium der Moral (Ethik). *Lectio*: als scholastische Lehr-Unterrichtsform; auch im Sinne von: Lehrgebiet; so bezeichnet z. B. Abaelard in der Hist. calam. (PL 178, 125 C; 126 B) die Theologie als *sacra lectio* (vgl. B. Geyer, Facultas theologica, in: Ztschr. f. Kirchengesch. 75 [1964] 141). — Ebd.: *ut idem sit scilicet beatum esse, quod bonis moribus, id est virtutibus pollere* wird gedeutet: „weil er durch die Einübung in den Tugenden eine Fülle der Kraft besitzt". — S. 104f: *Virtus . . . est habitus animi optimus . . .; habitum vero hunc dicimus, quem Aristoteles in Categoriis distinxit . . . Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed . . . conquisita et difficile mobilis* (1651 C). Letzteres interpretiert der Verf.: „es kostet viel Mühe, sie (die erworbene Eigenschaft) zu bewegen" (!). Darum trägt die Tugend nach dem Verf. „das Charakteristikum der subjektiven Mühe" (105); ist sie „ihrem Wesen nach Widerstand" (117; vgl. 113, 178, 182, 205). Die aristotelische Bezugsstelle (*Categ., c. 8* [8 b — 9 a]; vgl. *Boethius, In Categ. Arist., l. 3* (PL 64, 240ff) ist gar nicht verstanden. Zwar ist im oben zitierten *Dialogus*-Text (mehr beiläufig) auch die Rede von der *repugnantiae pugna*, aber in klarer Abgrenzung zum Tugendhabitus — Habitus im aristotelischen Sinne als erste Species der Qualität: *Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus nitens non superetur adversis, hic etiam virtutem omnem difficile mobilem esse asserens, cum (Boeth.) in praedicto qualitatis tractatu Aristotelem exponeret, scientias et virtutes inter habitus collocans: Virtus enim, inquit, nisi difficile mutabilis, non est* (1651ff). — S. 115f: *cum omnis propositio compositum quoddam sit, non tamen omnem compositam dicimus, sed illam tantum, quae praepositiones (conjunctiones) in partibus habet, hoc est hypotheticam* . . . (1658f). Die Interpretation des Verf.: „Jede Vorstellung als Lehrsatz und Behauptung bildet hinsichtlich ihrer Bedeutung ein Kompositum . . . Richten wir jedoch unseren Blick nur auf die vorgestellte Sache als solche, so ist sie nicht immer eine zusammengesetzte. Handelt es sich hierbei aber um eine hypothetische Aussage . . ., so wird sich in der Gliederung des Ganzen in Teile das Kompositorische der Vorstellung erkennen lassen" (116). Der Sinn ist schlicht: Jeder Satz ist zwar ein Kompositum (Subjekt und Prädikat), aber nicht jeder Satz ist ein zusammengesetzter Satz, sondern nur die Konjunktionalsätze. Beispiel für einen solchen: ein hypothetischer Satz. — S. 117: *inanimata* heißt nicht: „ohne Absicht", sondern: unbeseelt. Zudem ist der Text hier falsch interpretiert. — Ebd.: *ex elementorum complexione* heißt nicht: „aus der jeweiligen Komplexität der angeborenen Wahrnehmungs-, Gefühls- und Denkelemente"; gemeint sind vielmehr die vier Elemente. — S. 120: *visio Dei* heißt nicht: „Erscheinung", sondern: Anschauung Gottes (ebenso 122f, 125, 129 u. ö.). — S. 141 ist der Text völlig falsch interpretiert: „Es dürfte bezeichnend sein für die Unveränderlichkeit Gottes als Kriterium seiner Vollkommenheit, daß auch das (!) *‚ignis inferni'* immer das gleich starke ist. Bei gleichem Feuer wird jedoch die Pein verschieden sein." Im Text wird aber diese *communis opinio* gerade abgelehnt: *Ut enim communem fere omnium sequamur opinionem, qui in eodem igne positos, alios magis, alios minus . . . cruciari dicunt, non video, qualiter . . ., et non potius . . .* (1673 B). — S. 146f: Völlig falsch ist auch der Text über die *Cooperatio Dei et Satanae in eodem facto* (vgl. 1677 D) interpretiert. Hier geht es um die spezifisch Abaelardsche Auffassung, daß die ethische Qualifikation von der Intention, nicht vom äußeren Werk, von der Handlung als solcher, bestimmt wird.

Diesen offenkundigen Fehlinterpretationen, die sich unschwer vermehren ließen und die ihren Schatten auf die spätere systematische Auswertung werfen, seien noch einige weitere Beobachtungen hinzugefügt:

Die von Alkuin vorgenommene Revision der Vulgata (warum meidet der Verf. eigentlich diese Bezeichnung?) kann nicht als die „gültige lateinische Textform" bezeichnet werden, in der dem Mittelalter die

Heilige Schrift vorlag (33). — Das Bekenntnis der drei Diskussionspartner: *Unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter profitemur* muß nicht notwendig im Sinne eines „formalen, abstrahierenden Monotheismus" (35) gedeutet werden, zumal ja bekannt sein dürfte, daß Abaelard nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden die Erkenntnis der Trinität auf Grund göttlicher Offenbarung bzw. Inspiration zugesprochen hat (vgl. z. B. *Theol. ‚Scholarium' I* (PL 178, 998 B; 1012 C—D; 1029 B]). Es mag dahingestellt bleiben, ob hier ein „doxologisches Bekenntnis" vorliegt oder ob es sich, was wahrscheinlich ist, nur um die Klarstellung der gemeinsamen Diskussionsbasis handelt. — Erstaunlich ist auch, welche Intuition in exegetischen Fragen der Verf. vor allem dem *Philosophus* zuschreibt, der „ohne ... um die historische Schichtung zu wissen", die „zusammengewobenen religiösen Stoffe der El-, Jahwe-, Priesterkodex-, der josianisch-deuteronomistischen Quellen und ihrer Redaktionen ... erstaunlich scharf analysiert" haben soll (58f; vgl. 46, 50f, 82). — Von *analogia entis*, erst recht nicht von *analogiae* (!) *entis*, sollte man bei Abaelard nicht sprechen (70, 78, 86, 131, 134). — Lies: *Scriptura sacra* statt: *sancta* (15 und durchgehend). — „Die Lehre vom Satz des Aristoteles" (201): gemeint ist die Schrift *Peri Hermeneias (De interpretatione)*; „die Topik Ciceros" (ebd.) gehört nicht zur *Logica vetus*; gemeint ist der Kommentar des Boethius zu Ciceros *Topica*. — In dem Timäus-Zitat (203) heißt *causa* nicht: „Begründung", sondern: Ursache; *ratio* nicht „Vernunfterwägung", sondern: Grund. — Ebd.: „Die verschiedenen ethischen Verhaltensweisen zeigen als *‚principia individuationis'* (!) religiöse Bezogenheiten auf ...."

Der Zweite Teil (*Interpretatio systematis*: S. 153–233) dient der systematischen Auswertung in folgenden Unterabschnitten: A. Abaelard – Seine Persönlichkeit und sein Denken im *Dialogus* (153–200). – B. Der Glaube und das Wissen (200–204). – C. Der *Dialogus* in Vergleichsdarstellungen (204–227). – D. Der *Dialogus* in seiner Bedeutung für die letztgültige Beurteilung des Glaubensdenkens Abaelards (227–230). – E. Der *Dialogus* als religionsgeschichtliches Dokument im Aspekt moderner Religionswissenschaft – mit Thesen zur Methodologie und zur Phänomenologie (230–233).

Der weitaus größte Raum ist der Persönlichkeit und dem Denken Abaelards im *Dialogus* gewidmet. Es geht dem Verf. hier vor allem um die Frage: „Wie ist die hinter diesem Werk stehende Gestalt Abaelards darin verläßlich auffindbar? ... Einthüllt dieses unvollendete *opusculum* entscheidende späte Züge seiner Persönlichkeit und seines Denkens?" (153). Diese Frage spitzt sich zu auf die Deutung bzw. Identifikation der Dialoggestalten, besonders der Gestalt des *Philosophus* (165). — Kein Problem wirft die Selbstidentifikation Abaelards mit der Gestalt des *Judex* auf (153—165); zweifelsohne läßt sich Abaelard auch in der Gestalt des *Christianus* wiederfinden (189—196); unbestritten sei auch, daß der *Judaeus* die Züge des orthodoxen Juden zur Zeit Abaelards trägt (183—188). Wie aber steht es mit dem *Philosophus*? (166—183). Der Verf. verwendet viel Mühe auf den Nachweis, daß es sich „in dieser Gestalt des dialogischen Gegenüber nicht um eine bloße Fiktion handelt, sondern um eine Imagination typusmäßiger Verdichtung (!), unter der sich jedoch nicht eine einmalige existente Einzelpersönlichkeit aus der Zeit Abaelards verbergen müßte" (177, 180). Er zeichnet den *Philosophus* als Repräsentanten der „rationalen, natürlichen arabischen Philosophie", dessen „Herkunft oder Aufenthalt im arabischen Raum liegt" (173; vgl. 174), näherhin in Nordspanien (171). Möglicherweise ist er selbst kein Moslem, „Er könnte sich als rassisch Nicht-Araber, jedoch in Spanien ansässiger (nach der Eroberung von Toledo und Saragossa), der arabischen Philosophie zugewandt haben" (176). Jedenfalls ist es für den Verf. „ohne Zweifel ..., daß der *Philosophus* einen Verfechter der natürlichen Religion und Ethik darstellt" (173; vgl. 171, 176). Daraus ergibt sich „ein klares personales Gegenüber" (180) von *Philosophus* und *Christianus* = Abaelard (194). Gleichwohl begegnet im *Philosophus* „Abaelards scharfe formale Begrifflichkeit" (183); vgl. damit S. 194, wo der Verf. auch inhaltliche Übereinstimmungen zwischen Aussagen des *Philosophus* und früheren Werken Abaelards feststellt, die der Verf. aber dann als bloße Übereinstimmung „im denkkategorischen und substantiellen Bereich der ratio humana" (ebd.), „im rationalen Vorfeld des Offenbarungsbereiches" (142) deutet. Es wäre nun für das Gesamtverständnis nützlich gewesen, wenn der Verf. diese allgemein gehaltene Feststellung durch eingehende Textvergleiche verifiziert hätte. Er hätte dann feststellen können, daß Abaelard sich im *Philosophus* auch selbst zu Wort bringt.

Für den Verf. stellt somit „der *Dialogus* eine dialogische Abhandlung über die Relation von christlichem Offenbarungsglauben und Vernunftdenken dar" (173); „ein religionsgeschichtliches Dokument der frühen Auseinandersetzung zwischen christlicher Theologie und rationaler (arabischer) Philosophie in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts" (53f; vgl. 164), zwischen christlicher Offenbarungsreligion und Vernunftreligion (vgl. 231).

Was der Verf. hier über die „Identifikation" des *Philosophus* — im Sinne einer „personalen, typusmäßig verdichteten Imagination" (! 180) — schreibt, entbehrt der sachlichen Grundlage. Er muß selbst zugeben, daß die „Zitatenstatistik des *Dialogus* ... keine quellenmäßige Bezugnahme auf arabische Philosophen" ausweist (172). Das aber ist für ihn keine Gegeninstanz, denn: „Es dürfte außer Frage stehen, daß Abaelard von den arabischen Gedankenströmen zumindest durch Hörer oder Gelehrte aus der rationalen Philosophie auf arabischem Boden Kenntnis hatte" (sic!, ebd.), da „in jenen Jahren die Gedanken einer rationalistischen Philosophie aus dem ehemals mohammedanischen, nun aber eroberten, spanischen Raum gerade nach ‚Cluny' ein(drangen). So gewann Abaelards theologisches Werk, und vor allem die Arbeit um *‚Introductio III'* apologetische Kraft" (160). Selbst wenn man das erstere in der vorgetragenen Weise zugeben würde, so läßt doch der Verf. hier reichlich seine Phantasie spielen. Diese ist aber kein Interpretationsprinzip. In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, welche Literatur der Verf. zu Rate zieht: Außer Joh. Hirschberger (nicht: Hirsch), Geschichte der Philosophie, den (zwar gut informierenden, aber die Ansicht des Verf. nicht deckenden) Artikel: Islamische Philosophie (C. Colpe) in: RGG³, sowie Aziz S. Atiya, Kreuzfahrer und Kaufleute (deutsch: Stuttgart 1964); s. S. 171 Anm. 87.

Der Verf. versucht sodann (196—200) eine inhaltliche Bestimmung der im *Dialogus* fehlenden *Determinatio Judicis*, die freilich über Mutmaßungen und Hypothesen nicht hinauskommen kann.

Der Abschnitt: „Der Glaube und das Wissen" trägt zur Bestimmung dieses Verhältnisses bei Abaelard kaum etwas bei. Das gilt in ähnlicher Weise auch für den Abschnitt: Der *Dialogus* in Vergleichsdarstellungen (Boethius, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin), den wir deshalb übergehen können, obwohl im einzelnen auch hier viele Fragezeichen zu machen wären.

Es geht zwar im *Dialogus* um das Verhältnis (der Verf. sagt „Relationskalkül", 74, 75, 216) von *ratio* und *fides*, nicht jedoch im Sinne der Auseinandersetzung des Glaubensdenkens mit der „sich in ihren Wahrheitskriterien absolut setzenden *ratio naturalis*" (197), repräsentiert durch den *Philosophus*, sondern im Sinne des *intellectus fidei*. Hierbei kommt der Gestalt des Philosophus u. E. eine wesentlich methodische Funktion zu. So kommt selbst der Verf. nicht umhin, die „zunehmende verstehende Annäherung des *Philosophus* an den *Christianus*" zuzugeben, nämlich da, wo es „um das Verlangen (des *Philosophus*!) nach tieferem Verstehen der Glaubenswahrheit und Glaubenswirklichkeit" geht (127); vgl. auch S. 133: „Es wird immer deutlicher, wie jene Offenbarungswirklichkeit den *Philosophus* fesselt." Der Verf. stößt hier durchaus auf richtige Einsichten, die er sich aber immer wieder dadurch verstellt, daß er das Verhältnis von *ratio* und *fides* nur als Spannung zwischen natürlichem Vernunftdenken und Offenbarungsglauben bzw. Glaubensdenken zu verstehen vermag.

„Die denkende Durchdringung des Geglaubten" vermag er deshalb auch nur als „Religionswissenschaft" zu qualifizieren (231). Das aber will sie doch — gerade auch im Sinne Abaelards — nicht sein; sie versteht sich vielmehr im eigentlichen Sinne als Theologie. Hier wäre zu erwägen, daß — nach B. Geyer, Facultas theologica, aaO. 141 — gerade „Abaelard der erste sein (dürfte), der den späteren (d. h. den heutigen) Gebrauch des Wortes (Theologie) eingeführt hat". Die damals übliche Bezeichnung für Theologie war übrigens nicht *scientia sacra* (232), sondern: *divina pagina*; *sacra eruditio* oder auch *sacra lectio* (vgl. B. Geyer, ebd.).

Ob im *Dialogus* „der endgültige Abaelard" (20, 227) zu Wort kommt, ob diese Schrift als „testamentarisches Dokument" (64; vgl. 24, 227) zu gelten hat, ob es „möglich und berechtigt sei, Abaelards Glaubensdenken im *Dialogus* zur letztlich entscheidenden Urteilsfindung über sein Gesamtwerk zu erheben" (227), hätte in einer eingehenden Vergleichung mit den übrigen Werken Abaelards, vor allem seiner *Theologia* in den verschiedenen Bearbeitungen und seiner Ethik, erhoben werden müssen. Die z. T. recht zufälligen, willkürlichen und oft nichtssagenden Textvergleiche S. 191—193 können diesem Anspruch nicht genügen.

Im ganzen hält der Rez. die Abaelard-Interpretation der vorliegenden Untersuchung, vor allem auch die durch die Fehldeutung der Gestalt des *Philosophus* bedingte Anwendung der religionsphänomenologischen Methode auf den *Dialogus*, für verfehlt. Dieses Buch hat die Abaelard-Literatur zwar vermehrt, aber nicht bereichert.

Das Buch enthält eine solche Menge von Druckfehlern (besonders auch in den lateinischen Texten), daß es völlig unmöglich ist, sie auch nur in annähernder Vollständigkeit hier anzumerken.

Bonn. Hans Jorissen.

Nicolas, J. H., OP: **Les Profondeurs de la grâce.** Paris: Beauchesne 1969. 561 S., Namensverzeichnis und 8 S. Inhaltsverzeichnis; br. Fr 43,50.

Der Professor für Dogmatik an der Universität Fribourg (Schweiz), der schon 1950 Le Mystère de la Grâce (Liège: La Pen-

sée catholique) vorgelegt hat, hat ein großes, zweitbändiges Werk über „Die Tiefen der Gnade" in Arbeit, von dem er hier den ersten Band der Öffentlichkeit übergibt. Er behandelt in diesem Buch La vie de grâce; der zweite Band soll „La grâce et le péché" sowie Les sources de la grâce bieten. In dem vorgelegten Band wird das „Gnadenleben" in 5 großen Abschnitten erörtert.

Nach einer Einführung in die Gnadenvorstellung der Schrift, der Väter und der Scholastik (10—83) behandelt der gelehrte Verf. im 1. Kap. Le don de l'Esprit (87—229) das Wesen der Gnade von Gott her gesehen, der die Liebe ist und dessen Geschenk darum er selber ist im Heiligen Geist. Gnade als „Selbstmitteilung Gottes", wie E. Brunner und K. Rahner vor allem die Gnade genannt haben, findet hier eine breite und tiefe Darstellung. Thomas v. Aquin, der Kirchenlehrer und große Theologe des Ordens des Verf., der so reichlich zitiert wird, wird vor allem als Kronzeuge beigezogen und zwar mit seinen Trinitätsspekulationen mehr als mit seinen mit Hilfe der aristotelischen Philosophie entwickelten Lehren. In den Darlegungen über die einzelnen Gnadenvorstellungen, vor allem über die aktuelle Gnade, wird bereits der durchgängig thomistische Standpunkt des Verf. deutlich.

Das 2. Kap. Dans le Christ Jesus (232—330) entwickelt das Gnadengeheimnis von Christus, dem neuen Adam, dem Erlöser und dem Haupt der Kirche her. Gnade ist Christi Gnade, weil sie von Christus kommt und christusförmig macht. Eingehend wird hier das Problem behandelt, in welchem Sinne Christus in den Christen (als Haupt des Leibes) die „Personalität der Kirche" ist und was dies bei einer personalistischen Betrachtung der Gnade für die grâce ecclésiale bedeutet.

Das 3. Kap. L'homme face au don de Dieu (334—397) zieht die Folgerungen aus dem bisher Gesagten, wenn es den theologischen Begriff des „Übernatürlichen" von der Gratuität der Gnade her sowie aus dem rechten Verständnis des desiderium naturale nach der Gottesschau und der Fassungskraft der geschaffenen Person für das Göttliche entwikkelt: Le surnaturel est une communion inter-personelle entre la créature et la Saint Trinité, par la connaissance, l'amour, la fidélité: c'est la personne qui connaît, aime, vit avec les Personnes divines (393).

Das 4. Kap. La créature divinisée (400—448) zeigt die Wirkungen der Gnade und damit ihr innerstes Wesen auf, indem es die Gottebenbildlichkeit und die Gotteskindschaft des Menschen in der Gnade sowie den Menschen als Tempel des Hl. Geistes biblisch und vor allem spekulativ behandelt. Die Schlußfolgerung aus diesen Gedanken ist die Annahme einer spiritualité trinitaire, die durch die persönliche Begegnung des Menschen mit den in ihm einwohnenden Drei Göttlichen Personen gnadenhaft möglich und wirklich wird.

Das 5. Kap. Conduit par l'Esprit (450—551) zeigt den Weg der Vorbereitung auf die Rechtfertigkeit, wie er im Konzil v. Trient wieder entwickelt wurde. Dabei kommen schon einige Themen kurz zur Sprache (Bekehrung, Verdienst), die wohl im angekündigten zweiten Band ihre eigentliche Entfaltung finden werden. Auch formes a-typiques der Rechtfertigung nämlich die Bekehrung zum unbekannten Gott, die anonymen Christen, die Kindertaufe und das Heil der ungetauft sterbenden Kinder werden hier behandelt. Mit einer etwas zu kurzen Betrachtung La grâce et la gloire, die auf den eschatologischen Charakter der Gnade (déjà et pas encore: O Cullmann) hinweist, schließt das sehr gut zu lesende Werk.

Es ist nicht möglich, die Fülle des hier Gesagten einzeln vorzustellen. Es mag genügen, die Grundhaltung des Werkes zu charakterisieren und seine Vorzüge wie seine Grenzen kurz anzusprechen. Im Geiste von Scheebens „Herrlichkeiten der Göttlichen Gnade", durch den modernen Personalismus auf die Bahnen einer mehr personalistisch verstandenen mystischen Theologie geführt, wird hier das Geheimnis der Gnade, nicht ohne Gedanken aus der neuplatonischen Philosophie, aussagbar gemacht. Die Darstellung zeichnet sich durch begriffliche Sauberkeit ebenso wie durch religiöse Tiefe und französischen Esprit aus. Bestimmt wird dieses moderne thomistische Denken durch eine geniale Verbindung von thomasischem Seinsdenken mit dem ebenfalls intellektualistisch konzipierten Personalismus unserer Zeit. Im universalen Primat Jesu Christi, des menschgewordenen Gottessohnes, und in der Einwohnung des Hl. Geistes und durch ihn der Heiligsten Dreifaltigkeit findet der Christ in dieser Welt und in seiner Kirche eine seinsmäßige und existentielle Vergöttlichung, die mit fast profan klingenden Seinsaussagen einsichtig und aussagbar gemacht wird. — Das ist die Größe und Tiefe dieser Gnadenlehre, aber vielleicht auch ihre Grenze, die im zweiten Band wohl noch deutlicher werden wird. Vor der Tatsächlichkeit der Sünde in dieser Welt und auch im Leben des Christen erscheint diese Darstellung, die gewiß in der johanneischen Christologie und in der paulinischen Ekklesiologie ihre breite Basis hat, durch das nicht mehr bloß biblische Seins- und Personendenken manchmal fast surrealistisch. Sie bringt die große Idee zum Ausdruck, doch die Wirklichkeit des einzelnen und konkreten Christen ist oft schwer in diesen Rahmen einzufügen. — Vielleicht wäre es doch gut, wenn man die Gnadenlehre in heilsgeschichtlicher Weise mit dem Heilshandeln Gottes schon im AT, mit dem Geheimnis der Erwählung und Berufung und mit dem Gegenüber von Schöpfergott und geschöpflichen Menschen beginnen würde. Dadurch würde die Problematik des modernen Personalismus mit seinem univoken Personbegriff für Gott und Mensch und die auch von Thomas stärker hervorgehobene Geschöpflichkeit der Gnade als einer akzidentellen Bestimmtheit im Menschen deutlicher und der Christ könnte, auch in der Gnade noch, etwas mehr als der Mensch auf dem Weg in dieser Welt und durch die Zeit hin zu Gott, suchend und ringend, sich seiner Schwächen und der unverdienten Hilfe Gottes rühmend, erscheinen: Christ nicht als der zu Hause gebliebene Sohn, sondern auch immer wieder als der heimkehrende verlorene Sohn! — Gnadenlehre umfaßt notwendig das Ganze des Christentums und das Ganze des Menschen und wer immer zu diesem Zentralgeheimnis unseres Glaubens etwas sagen will, wird den Grenzen seiner menschlichen Kleinheit Opfer bringen müssen, ob er nun in mehr idealistischer Weise die Herrlichkeiten der Gnade in mystischen Schilderungen allzumenschlich zur Darstellung bringt oder ob er in einer mehr realistischen Betrachtung der nie endenden menschlichen Not in dieser Welt, dem geschichtlichen, nicht dem verklärten Kreuz Christi auch in der Wahrheit von der Gnade Christi Rechnung tragend, dem „Evangelium von der Gnade" (Apg 20, 24) nicht mehr hinreichend gerecht wird. Eine Hilfe, diesem Dilemma etwas zu entkommen wäre eine mehr geschichtliche Darstellung dieser Lehre, die den verschiedenen Gnadensystemen, wie sie sich seit der besonderen Ausbildung einer eigenen Gnadenlehre durch Augustinus, im Hochmittelalter und in der nachtridentinischen Theologie entfaltet haben, ihr Eigenrecht im Ganzen der Gnadenlehre zuerkennt. Gerade hinter den großen „Gnadenstreitigkeiten" der großen Theologie verbirgt sich und wird andeutungsweise sichtbar das wirkliche Geheimnis der Gnade. Auch das hier vorgestellte, tiefe thomistische Werk hätte durch diese geschichtliche Betrachtungsweise noch gewinnen können und die meditative Betrachtung des Gnadengeheimnisses braucht, wie mir scheint, durch die historische Sicht der verschiedenen menschlichen Zugänge zu diesem Geheimnis nicht zu leiden. Zugleich wird dadurch erst als Hintergrund der ganzen Problematik die notwendige Mannigfaltigkeit der Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen sichtbar.

Sinzing. J. Auer.

Lang, Albert: **Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik.** Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder 1964. 226 S.; DM 22,80.

Von der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre herkömmlicher Art ist angesichts der Krisis heutiger Theologie eine neue kritische Reflexion auf die tragenden Grundlagen der Theologie als Wissenschaft und damit auf die grundlegende Struktur theologischen Erkennens und Verstehens gefordert. In dieser Situation darf das vorliegende Werk des emeritierten Bonner Ordinarius für Fundamentaltheologie mehr als ein nur historisches Interesse beanspruchen, da gerade in diesen fundamentalen Fragen die Geschichte Lehrmeisterin der Gegenwart ist. Grundlagenreflexionen werden von einer Wissenschaft vor allem erst dann angestellt, wenn ihre „Prinzipien selbst in Frage geraten oder wenn die fortgeschrittene Entwicklung die Wissenschaft dazu drängt, ihre Grundlagen und Methoden zu überprüfen, um dadurch ihren Weg zu rechtfertigen und neue Möglichkeiten zu ihrer weiteren Entfaltung aufzudecken" (6). Die Eigenart der Theologie als Glaubens-Wissenschaft gibt die Spannung an, innerhalb deren die geschichtliche Entwicklung der theologischen Prinzipienlehre steht; denn „einerseits (muß) ihre Glaubens-Grundlage gewahrt werden, andererseits die Wissenschaftlichkeit ihres Verfahrens zur Geltung kommen. Die Auffassung von Glauben und Offenbarung wird deshalb in der theologischen Prinzipienlehre ebenso zur Auswirkung kommen wie die herrschende Auffassung von dem Wissenschaftsideal und Wissenschaftsziel" (5). So zeigt die Geschichte, daß „alle Schwankungen und Wandlungen, die in der Erfassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen auftreten, jede fortschreitende Klärung und jede schiefe Deutung" (5), insbesondere aber auch die „Wandlungen der allgemeinen Wissenschaftstheorie", ihre Fortschritte wie auch ihre Erschütterungen und Krisen (6) die „Formung der theologischen Methoden- und Prinzipienlehre . . . und damit die Gestaltung der Theologie" (5) maßgeblich beein-

flußt haben. Darin dürfte vorzüglich die aktuelle Bedeutung dieser historischen Untersuchung liegen.

Die problemgeschichtliche Darstellung umfaßt die großen Perioden der Scholastik. Ein erster, einleitender Abschnitt handelt allgemein über „die Methode und Methodologie der Scholastik" (15—40); der zweite Abschnitt behandelt „die theologische Prinzipienlehre der Frühscholastik unter dem Einfluß der aristotelischen Topik" (41—105); gerade dieser Abschnitt über die Regularmethode (von den ersten Ansätzen bei Gilbert Porreta bis zu Alanus von Lille) und die „mathematische Methode" (Nikolaus von Amiens) sowie über ihr Fortwirken in der Hochscholastik dürfte zu den theologiegeschichtlich interessantesten, weil auch am allerwenigsten bekannten, Partien dieses Buches gehören. Ein dritter Abschnitt beschäftigt sich mit der „theologischen Prinzipienlehre der Hochscholastik unter dem Einfluß der aristotelischen Wissenschaftstheorie" (106—166); ein vierter Abschnitt mit der Periode der Spätscholastik (167—195). Abschließend behandelt der Verf. die Ansätze der Spätscholastik für „eine andere tiefgreifende Entwicklung der theologischen Methoden- und Prinzipienlehre": den „Durchbruch zur positiven Theologie und zur fundamentaltheologischen Begründung" (196—222). — Ein Autorenverzeichnis schließt das Werk ab.

Der Verf. ist durch eine Vielzahl von Einzeluntersuchungen zur theologischen Erkenntnislehre des Mittelalters als einer der besten Kenner dieses Forschungsgebietes bekannt. Schon aus diesem Grunde ist dieses zusammenfassende und weiterführende Werk, das trotz seiner hohen wissenschaftlichen Qualität in einer klar verständlichen und für den interessierten Leser fesselnden Sprache geschrieben ist, bestens empfohlen. Es ist ihm eine weite Verbreitung zu wünschen, nicht nur unter Fachgelehrten, sondern auch unter den Studenten der Theologie, die sich — gerade um der aktuellen Bedeutung dieses Problemkreises willen — den geschichtlichen Horizont der hier anstehenden Fragen erschließen sollten.

Bonn. Hans Jorissen.

Georgopoulou, Nikolitsa D.: Ἡ ἁγιότης τῆς Ἐκκλησίας ἐξ ὀρθοδόξου ἐπόψεως [= Die Heiligkeit der Kirche vom orthodoxen Gesichtspunkt]. Athen: 1967. 143 S.

ders.: Τὸ γεγονὸς τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ ὁ ἄνθρωπος [= Die Tatsache des christlichen Glaubens und der Mensch]. Sonderdruck aus der Festschrift für Prof. Basileios M. Vellas. Athen: 1968.

Mit Freude stellt man fest, daß die Ekklesiologie immer mehr das Interesse orthodoxer Theologen gewinnt. Eine Reihe Schüler des Athener Dogmatikers Prof. J. Karmiris, zu denen auch die Verfasserin der vorliegenden Monographie gehört, hat mit Arbeiten aus dem Gebiet der Ekklesiologie promoviert. Begrüßenswert ist, daß auch die ökumenische Anforderung der Zeit G. zum Studium der Ekklesiologie geführt hat (7).

G. gliedert ihre Dissertation in fünf Kapitel, denen sie ein kurzes Vorwort (7f) und eine Einleitung (9—13) vorausschickt, in der sie eine von der Schuldogmatik etwas abweichende Definition des Begriffes Kirche gibt. Treffend ist die Herausstellung des sichtbaren und unsichtbaren Charakters der Kirche wie auch die Betrachtung der Heiligkeit als Grund der drei weiteren Eigenschaften der Kirche — Einheit, Katholizität und Apostolizität.

Im ersten Kapitel werden in knapper Form die Begriffe *„Ekklesia"*, *„Hagios"* und dessen Synomyme *„Hosios"* und *„Katharos"* erläutert. Zwar ist es immer schwierig, notwendige Voraussetzungen für das Verständnis des Eigentlichen nicht zum Hauptanliegen der Arbeit werden zu lassen, aber es hat auch wenig Sinn, „die Bedeutung des Begriffes *‚Ekklesia'*" auf zwei Seiten zu behandeln.

Der Hauptteil der Arbeit beginnt eigentlich mit dem zweiten Kapitel, das die Überschrift „Das Fundament der Heiligkeit der Kirche" trägt. Zunächst wird die paulinische Ekklesiologie behandelt, d. h. die Verbindung der sichtbaren und unsichtbaren Elemente in der Kirche, die Kirche als Leib Christi, die Einheit der Christen in dem einen Leib, die Kirche als Volk Gottes und als die Erfüllung Christi. Der christologische Charakter der Heiligkeit der Kirche ist vor allem in dem anschließenden Abschnitt „Christus als das Haupt der Kirche" herausgestellt, in dem die Heiligkeit als Folge der Einheit von Haupt und Leib angesehen wird (41). Zum Abschluß des Kapitels schildert die Verf. die Geschichte des Terminus *Communio sanctorum,* die sie treffend als „das Ergebnis einer echten Begegnung des Menschen mit Gott, des Geschöpfes mit dem Schöpfer" definiert (56f).

Im dritten Kapitel begründet die Verf. „die Wahrheit und Wirklichkeit der Heiligkeit der Kirche" anhand der Aussagen des NT und der Tradition, aus der sie die Bekenntnisse der alten Kirche, die Didache, Ignatius, Clemens von Rom, Hermas, die Liturgie der Ostkirche, Augustinus u. a. Kirchenväter anführt. Angesichts der darauffolgenden Gegenüberstellung mit der Lehre der „Heterodoxen" erscheint dieser Abschnitt unvollständig, denn es wird nicht deutlich die spezifisch orthodoxe Lehre herausgestellt. Augustinus z. B. tritt als Zeuge sowohl in dem Abschnitt „Die Lehre der heiligen Tradition" (71), d. h. der auf. Weiterhin ist es methodisch unzulässig, die katholische Lehre über die Heiligkeit der Kirche hauptsächlich auf Augustinus zu stützen, der, orthodoxen Kirche, wie auch in dem über „Die heterodoxe Lehre" (75f) wie G. selbst bemerkt, „in den Irrtum der absoluten Prädestination . . . gefallen ist" (76). Zudem läßt sie die protestantische Auslegung der Prädestinationslehre Augustinus' außer acht.

Die „systematische Erklärung des Dogmas von der Heiligkeit der Kirche" erfolgt auf zweifache Art: ontologisch und ethisch. Der ontologische Abschnitt (88—97) deckt sich allerdings z. T. mit dem über „Christus als Haupt der Kirche" (39—48) und gipfelt im panegyrischen Ergebnis: „Die Orthodoxe Kirche, als eine, wahre, katholische und apostolische Kirche, ist die wirkliche heilige Kirche . . . So unterscheidet sich die Orthodoxe Kirche von allen häretischen und schismatischen Kirchen" (96). Dieser Ton ist um so unverständlicher, als die Verf. kurz vorher (86) zu der wohlbegründeten Erkenntnis gekommen ist, daß die Eigenschaft der Heiligkeit der Kirche von allen Kirchen anerkannt, doch verschieden interpretiert wird . . .".

Treffend ist dagegen die ethische Betrachtung der Heiligkeit der Kirche (97—108), deren Mitglieder nach Kyrillos von Jerusalem nicht naturgemäß heilig sind, sondern durch die Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit. Die Unantastbarkeit der Heiligkeit der Kirche trotz der Existenz der Sünder wird deutlich herausgestellt.

Eine weitere Bekräftigung dieser Auffassung bietet das letzte Kapitel über „Das Werk der Heiligung der Gläubigen in der Kirche" (109—130). In dem Abschnitt „Die Wirkung des heiligen Geistes in der Kirche" (109—119) wird besonders die Vollendung der Heiligung durch den Geist hervorgehoben. Seine Gegenwart in der Kirche bedeutet ihre Heiligung, denn nach Basileios dem Großen gibt es keine Heiligkeit ohne den Geist (119). Als Mittel der Heiligung werden Predigt und Sakramente genannt und kurz erläutert (119—126). Das Kapitel schließt ab mit der Erörterung der kirchlichen Praxis der Verehrung von Heiligen, die ihrem Wesen entspricht.

Im Epilog faßt G. ihre Ergebnisse zusammen und weist abschließend auf die Bedeutung der Heiligkeit der Kirche für die Verkündigung des Evangeliums hin, die vor allem die Einheit aller Kirchen in Liebe und Heiligkeit verlangt (134).

Mehr als die Widmung deutet die benutzte Literatur auf das Studium der Verf. auch in Deutschland hin. Dies bemerkt man auch in ihrem kurzen Aufsatz über „Die Tatsache des christlichen Glaubens und der Mensch", den sie zur Festschrift für den Alttestamentler Prof. Vellas beigetragen hat. Allerdings erfüllt diese Erweiterung des theologischen Horizonts insofern nicht ganz ihren Zweck, als man oft das Kriterium des eigentlich Orthodoxen vermißt und die Frage stellen muß, inwiefern das Dargebotene die Lehre der orthodoxen Kirche ist, wenn auf G. Bardy, Y. M.-J. Congar, R. Guardini, F. Kattenbusch, M. Schmaus u. a. Theologen des Westens hingewiesen wird.

Doch diese Bemerkungen möchten der Verf. nicht das Verdienst absprechen, die erste wissenschaftliche Arbeit innerhalb der orthodoxen Theologie über dieses wichtige Thema der Ekklesiologie geliefert zu haben.

Münster. A. Kallis.

Beasley-Murray, George R.: **Die christliche Taufe.** Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. Kassel: Verlag Oncken 1968. 546 S.; Ln DM 38,—.

„Baptism in the New Testament" heißt das 1962 erschienene Original. Das wird dem Inhalt gerechter; denn dem Anspruch des Untertitels „... über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart" kommt allenfalls das Kap. VI über „Auftreten und Bedeutung der Kindertaufe" samt 10 Seiten Nachwort „Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen" nach. Diesen Fragen sind über 100 S. gewidmet. Die Proportionen sprechen für sich; es hätte des freimütigen Eingeständnisses des Verf. kaum bedurft: „Jener Abschnitt verrät zwangsläufig einen konfessionellen Standpunkt" (10) — B.-M. ist Baptist. — Der Aufbau des Werkes: Kap. I behandelt die Vorgeschichte der christlichen Taufe: Waschungen im AT — jüdische Täufer — Proselytentaufe — Johannestaufe. Kap. II untersucht die Grundlagen der christlichen Taufe: Taufe Jesu — hat der irdische Jesus getauft? — Missionsbefehl. Kap. III gilt den Anfängen der Taufe in der Apg. Das Kernkapitel IV verfolgt die Entwicklungen im *Corpus Paulinum,* bei Johannes und im Hebräer- und 1. Petrusbrief. Zusammenschauend bringt Kap. V einigermaßen systematisch die Lehre des NT über Taufe und: Gnade, Glaube, Geist, Gemeinde, Ethik, Hoffnung; Notwendigkeit der Taufe.

Man sieht: es ist ein beinahe enzyklopädisches Abschreiten des Feldes (soweit es vom ursprünglichen Titel her abgesteckt war). Dem entspricht dann die Darbietungsweise. Der Stoff wird breit ausgelegt, und manchmal kann man kaum umhin zu sagen: etwas zu breit. Selbst wenn man in Rechnung setzt, daß in unterschiedlichen theologischen

Landschaften die offenen Türen, die gelegentlich noch einmal eingerannt werden, unterschiedlich weit offengestanden haben — des öfteren wäre weniger mehr gewesen: 10 S. über die Vikariatstaufe könnten hier ebenso genannt werden wie mancher bemühte Nachweis der Taufirrelevanz von Texten, aus denen man auch bisher nichts Grundlegendes erstmalig hatte ableiten wollen. Aber dann darf auch das Positive nicht verschwiegen werden, das sich aus dieser Darstellungsweise ergibt: es ist ein Buch, das sich sehr angenehm liest, und nicht nur beispielsweise in der Raffung der Diskussion um Röm 6 spürt man die meisterliche Hand. Für ein so weit gefaßtes Stoffgebiet ist die Literatur uferlos. Das wissen heißt denn auch, die rechten Erwartungen an dieses Buch heranbringen. Noch nie formulierte Thesen zu lancieren konnte nicht die Absicht sein, sondern Information, Sichtung und Stellungnahme. Wie schon gesagt, die Information ist reichlich. Um so mehr erstaunt es freilich, daß kath. Autoren nur ganz spärlich vertreten sind. Um nur einige Beispiele zu nennen: Boismard (für 1 Petr) fehlt ebenso wie Dey (für Titus) und Dölger (für *Sphragis* z. B.). Vorbildlich ist, wie B.-M. sichtet und Position bezieht. *Konsensus*, auch wenn durch große Namen gedeckt, ist für ihn kein erstes Wort, gelegentlich nicht einmal dann, wenn er von seiner eigenen Denomination herkommt. Natürlich kann er nicht immer eine eigene gerundete Lösung geben — zu Nuancen, berechtigten Fragezeichen und zurückhaltenderen Formulierungen reicht es immer. Einige seiner Positionsnahmen auf dem mehr geschichtlichen Feld der Vorstufen: in der großen Zurückhaltung, von der Proselytentaufe Linien zur christlichen Taufe zu ziehen, wird man ihm Recht geben müssen. Ebenso darin, dafür die Täuferbewegungen (und Qumran mit Vorzug) sehr viel mehr in der Ahnenreihe zu sehen (fraglich erscheint dann hier allerdings, ob nicht der Charakter wirklicher Initiationstaufe überinterpretiert worden sein könnte?). Gut sind auch die Gründe dafür, christliche Taufübung nicht unmittelbar von der Taufe Jesu abkünftig zu sehen. — Zur Durchmusterung der Urkunden des NT: die Bestreitung von Mk 10, 38 und Lk 12, 50 als direkt taufthematischen Stellen (belangreich für die Frage nach vorpaulinischer Todestaufe) fußt auf guten Gründen. Wenn man Schlatters Aussage im Ohr hat: „Es gibt keine Gnade oder Kraft, die die apostolischen Dokumente nicht der Taufe zuschreiben", wird man mit einer gewissen Gelassenheit die Bemühungen zur Kenntnis nehmen, Stellen wie Kol 1, 13f; 2, 14f; Eph 1, 13; 4, 30; 2 Tim 2, 11f taufthematisch aufzubessern; es nimmt sich nur etwas seltsam aus, wenn man damit die überzogene Strenge vergleicht, mit der gegen Cullmanns Deutung des johanneischen Sakramentalismus angegangen wird: berechtigte Zurückhaltung gegenüber einzelnen Aussagen setzt den großen Duktus noch nicht ins Unrecht. Unbefriedigend ist auch die Wertung von 1 Jo 5, 5ff: Wasser Verweis auf die Taufe Jesu, Blut auf seinen Tod (W. Nauck, ‚Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes' ist nicht benutzt!). Die Reserve gegenüber Jo 19, 34f ist dann zwar konsequent, kann aber ebensowenig überzeugen. Daß in die Frage nach der Notwendigkeit der Taufe der Stellenwert, den man der sichtbaren Kirche zumißt, unumgänglich eingeht, ist nicht zu verwundern. Aber das gibt kein Recht, abweichende Positionen zu vergröbern: die Auseinandersetzung mit Schlier (395f) unterstellt diesem zu Unrecht, er sehe in Wasser und Geist gleichrangige „Mittel" (wie ja überhaupt die Folie „Magie" zur Kontrastierung sparsamer verwendet werden sollte; einem Mann wie J. H. Newman Vorliebe für „magischen Sakramentalismus" zu bescheinigen (347) zeugt wohl nicht gerade von Delikatesse und Bereitschaft zur Einfühlung?).

Die so umfänglich behandelte Frage der Kindertaufe ist dem Verf. konfessionelles Anliegen. Es ist eine heute allgemein vielverhandelte Frage, und so sind die Ausführungen willkommene Orientierung. Hier soll nicht weiter darauf eingegangen werden: es ist eine gescheite Apologie zugunsten der Gläubigentaufe und ist dann doch mit dem Unbefriedigenden der Apologie behaftet. Daß vortaufliche Aprioris (Kirchentheologie) eingehen, ist verständlich. Daß man sich dann schwer tut, eine gemeinsame Gesprächsbasis zu sehen, ist eine leidige Folge (wie soll man jemandem so schnell die als „selbstwirksam" etikettierte Kindertaufe ausreden, wenn sie auf diesen Titel hin so gut zu denunzieren ist...?). Nicht brauchte Folge zu sein, daß die abweichenden Positionen praktisch nur als „gegnerisch" behandelt werden und zu ihrer Erledigung dann auch eine gewisse Konsequenzenmacherei (gegen Cullmann, Jeremias) oder auch eine nicht gerade Vertrauen erweckende Rhetorik nicht verschmäht werden. Die auch dem Exegeten durchaus anstehende Frage „Widerspricht die Praxis der Kindertaufe dem NT?" kommt nicht zum Zuge. – Aber eine Bemerkung über die vorgeschlagene „kirchenpolitische" Behandlung dieses Streitpunkts sei gestattet: sie stimmt nämlich eher etwas melancholisch. Über Animositäten vermeidende Sprachregelungen braucht nicht weiter geredet zu werden: „Wiedertäufer" ist kein verbindliches Vokabular. Wie aber überhaupt Lösung sein könnte der Vorschlag, auf nochmalige Taufe bei denen zu verzichten, die sich dagegen sträuben – bei bleibender Nichtanerkennung der empfangenen Kindertaufe als Sakrament des NT –, ist nicht recht einzusehen; Konzilianz und Kompromißbereitschaft reichen in Fragen solchen Gewichts nicht aus.

Frankfurt/M. A. Stenzel.

Menschliche Existenz und moderne Welt. Ein internationales Symposion zum Selbstverständnis des heutigen Menschen. Hrsg. und mitverfaßt von Richard Schwarz. Teil I und II. Bd 2 u. 3 Bildung — Kultur — Existenz. Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co. 1967. Teil I: XVI, 810 S., Teil II: X, 885 S.; Ganzl. DM 85,— u. 85,—.

Beide Bände dieses Gesamtwerkes sind als eine Einheit zu betrachten, die nur wegen des großen Umfangs in zwei Teilen veröffentlicht wurden. Dennoch hat sich ein sachliches Moment zur Trennung der beiden Bände ergeben, indem der erste Band sich dem deutschen Sprachraum und der zweite Band Europa, Amerika, der afroasiatischen Welt schwerpunkthaft widmet. Ein V. Abschnitt bringt interessante Perspektiven über Gemeinsames und Unterscheidendes in ihrer Bedeutung für „die eine Welt". Die Reihe: „Bildung – Kultur – Existenz" wurde bereits 1962 mit einem internationalen Symposion zum Thema „Universität und moderne Welt" begonnen.

Der Initiator und Herausgeber dieses umfangreichen Werkes, Richard Schwarz, der selbst einen beachtlichen Beitrag zum Thema: „Bildungskrise und menschliche Existenz" erbringt, schreibt in der Einführung: „Was ist das für eine Welt, in der wir leben? Wohin führt der Weg? Es gibt offenbar nur zwei Richtungen an dem Wegkreuz: den Weg in die Selbstzerstörung, in die ‚gemachte' Apokalypse des Endes der Menschheit — oder den Weg in ein Zusammen, der allerdings das Bewußtsein in eine mehr als nur zivilisatorische Zusammengehörigkeit der Menschheit in aller Welt voraussetzt. Aber gibt es überhaupt ein solches ‚globales' Menschheitsbewußtsein? Die Vielheit der religiösen und anderen Glaubens- und Lebensüberzeugungen der Ideologien und Traditionen, ist in einer sich enger fügenden Welt zum Problem geworden. Noch sind es offenbar verschiedene Welten, in denen die Menschen der verschiedener Kulturen wohnen. Wir können aber nur einander verstehen, wenn wir versuchen, uns selbst durch den anderen zu verstehen. Und wir können uns selbst nur in Begegnung mit dem anderen verstehen. Damit ist die Thematik des Selbstverständnisses für alle Kulturen in der Welt gefordert. Haben die alten Weltreligionen noch einen maßgebenden und bestimmenden Stellenwert? Ist das Gemeinsame, das die Menschen dieser Erde verbindet, über alle Unterschiede hinweg tiefer greifend als das Trennende, das die Menschen wesenhaft Unterscheidende? Ist unser heutiges Selbstverständnis grundsätzlich verschieden von dem, wie es die Vergangenheit erfuhr. Was bedeuten heute Tradition und der ‚Entwurf' auf die Zukunft?" — Diese Einführung macht mehr als jeder Kommentar deutlich, was den Herausgeber und Mitverfasser dieser beiden Bände bewogen hat, ein solches weltumspannendes Symposion zu den genannten Lebensfragen der Menschheit von heute anzugehen und zu verwirklichen. Daß es ihm gelungen ist, 73 namhafte Autoren aus 21 Nationen als Mitarbeiter zu gewinnen, klingt faßt unglaublich. Erst auf dieser breiten Grundlage aber kann das Werk den Anspruch erheben, sowohl ein echtes Symposion der verschiedenen Wissenschaften vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft als auch ein echtes internationales Symposion in Repräsentanz der wichtigsten Länder, Erdteile und Kulturen darzustellen. Der erste Teil gliedert sich in die folgenden Abschnitte: Die Menschlichkeit des Menschen; der Horizont der modernen Wissenschaft, den der Herausgeber wiederum selbst in 43 Seiten behandelt; die Antworten der christlichen Theologie; die philosophische Besinnung; Seele und Seelenheilkunde; Bildung, Erziehung und Jugend; Geschichte und Geschichtlichkeit; im Spiegel der Kunst; Gesellschaft, Recht und Wirtschaft; Anthropologie, Humangenetik und Medizin; naturwissenschaftliche Perspektiven; Technik und Kybernetik. Für den außerdeutschen Sprachraum in Europa wird der nordische und romanische Raum, sodann in besonderer Weise der marxistische Geistesraum im zweiten Teil des zweibändigen Werkes behandelt. Es schließen sich an die verschiedenen Länder mit hervorragenden Einzelthemen, die als typisch für die Frage nach dem Menschen in diesen Ländern gelten können. Näherhin sind dies Nordamerika, Lateinamerika, Afrika, Indien und Pakistan, China, Japan und Südostasien. Der abschließende V. Teil des zweiten Bandes wird zwar von interessanten Beiträgen über Orient und Okzident, über Weltzivilisation und Weltreligion mitbestimmt; entscheidend jedoch ist der Beitrag des Herausgebers Richard Schwarz, der einer eigenen Monographie (211) gleicht, und den „Problemen der menschlichen und geschichtlichen Existenz in der modernen Welt" unter der Kernfrage: „Krise oder Erfüllung?" gewidmet ist. Da es dem Rezensenten nicht möglich ist, die einzelnen Beiträge dieses umfangreichen Werkes näher anzugehen, ja, auch die von Richard Schwarz selbst erstellten Beiträge gebührend zu berücksichtigen, sei es erlaubt, auf ein abschließendes Wort des Herausgebers zu verweisen, das in der Tat wie eine Zusammenfassung des ganzen Werkes klingt: „Echte Sinnhaltungen werden geboren in der persönlichen Belastung, in der Not, in der Bedrängnis und — was so ganz abhanden kam — in der Stille

einsamer Begegnungen mit dem Ich, der Natur, dem Innenraum seelischer Versenkung. Was uns heute an neuer Geborgenheit, an neuen ethischen Tafeln und an neuen Tragflächen für die Existenz angeboten wird, leidet zumeist doch an seelisch-geistiger Kurzatmigkeit und trägt das Signum verdrängter Verzweiflung und Ausweglosigkeit gar zu deutlich zutage. Sollte seelische Vertiefung, menschliche Reife, humane Gesinnung wirklich auch heute wieder nur noch aus notvoller äußerer und innerer Bedrängnis erwachsen können, welche die betroffene Erfahrung zu leihen vermögen, daß der Mensch doch mehr ist als das Kollektiv, als Ingenieurgeist, als Lebensstandard, Tourismus und Glücks- und Triebbefriedigung in Wohlstandsgesellschaften?" Mit einem Hinweis auf die verschiedene Deutung der Krise im menschlichen Leben betont Schwarz: „Immer bezeichnet Krisis nicht nur ein Negativum, eine Anomalie, eine Gefährdung. Immer wird man sich des Doppelklangs in der Bedeutung des Begriffes erinnern müssen, der immer zugleich auch die offene Möglichkeit, eine Chance zur Neugeburt, eine Nähe zur Erfüllung einschließt . . . Wenn nun aber unter solchen Vorzeichen nach dem Kriterium für die Themenfrage Krise oder Erfüllung? gefragt wird, so bleibt eine allgemein verbindliche Entscheidung offen. Uns aber bleibt nur die Hoffnung, daß es trotz aller Zudringlichkeiten noch die Möglichkeit einer Widerstandskraft des freien Geistes, mehr noch der Menschlichkeit geben möge, wodurch das Zirkelgesetz gegenwärtiger Bewußtseinsstellungen durchbrochen wird. Es wird Geist sein müssen, nicht nur berechnende Intelligenz. Es wird vor allem des muthaften Wagnis eines hohen Glaubens an ein menschenwürdiges, d. h. dem Menschen wesenhaft entsprechendes Menschentum sein müssen, soll der Mensch als Mensch, nicht aber als gesteuerter Roboter und allseits manipulierter Sklave sein Leben leben können."

Auf dem Hintergrund des neuen Bekenntnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Menschen und zur Einheit der Menschheit erhalten diese beiden Bände eine für den Christen und insbesondere für den Theologen besondere Aktualität und Bedeutung. Wird sich doch gerade der Theologe dazu endlich entscheiden müssen, nicht alles, was die Human- und Sozialwissenschaften erheben, in eine bloße theologische Hermeneutik aufzunehmen. Es wird darauf ankommen, einen breiten Dialog zwischen den verschiedenen Disziplinen zu führen, um erst dem Bekenntnis zum Menschen und zur einen Welt ein reales Fundament zu geben. Dazu hat Richard Schwarz mit diesem Symposion einen Beitrag geleistet, wie er im internationalen Bereich z. Z. unübertroffen ist. Es wird nun unsere Aufgabe sein, das zusammengetragene Geistesgut zu sichten, zu werten und in die Aufgaben für die Hamanisierung einer Welt und die Einheit der Menschheit einzubringen. Was diese beiden Bände trotz ihres enzyklopädischen Eindrucks auszeichnet und charakterisiert, das ist bei aller strengen Wissenschaftlichkeit der Aussagen das hohe Engagement von Herausgeber und Mitarbeiter für die Sicherung und Verbesserung menschlicher Existenz in der modernen Welt. Das Werk wird darum jedem eine Hilfe zum wissenschaftlichen Arbeiten und zum Studium sein, der es mit dem Bekenntnis, für den Menschen und die Menschheit einzutreten, ernst ist. Es macht aber auch deutlich, wie jede einseitige oder nur einfache Perspektive einer wissenschaftlichen Disziplin oder einer weltanschaulichen Einstellung des Humanum verkürzen und auch den Dialog des Christen mit allen Wissenschaften und allen nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen für eine bessere Welt als dilettantisch kennzeichnen würde.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Zur Psychologie der Persönlichkeit. (Hrsg. von Nikolaus Petrilowitsch. Wege der Forschung, Bd LXXV) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967. VII, 556 S.; Ln DM 43,40.

Dieser Sammelband verschiedener, bereits in früheren Jahren veröffentlichter Beiträge bekannter Psychologen, Psychiater und Psychotherapeuten wird sowohl den Theologen als auch den Psychologen im Zuge der Neuorientierung beider Wissenschaften zu Denken geben. Wie bekannt, entwickelt sich die moderne Psychologie wieder in Richtung auf die Naturwissenschaften, wozu besonders die Anwendung neuester technischer Geräte und die Auswertung statistischer Erhebungen sowie die Analyse bloßer Verhaltensweisen des heutigen Menschen wichtige Bausteine ergeben haben. In der Theologie ist, nicht zuletzt dank der Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Ausbruch zu einem Dialog mit der Psychologie zu registrieren. Eine kluge Auswahl des Herausgebers macht diesen Sammelband darum sowohl zu einem Wegweiser des Dialogs, als auch zu einem Warnsignal für eine Entwicklung in der Psychologie, die doch wohl wieder von der Sicht des ganzen Menschen wegzuführen droht.

Die 23 Beiträge, so heterogen sie auch vom Titel her zunächst erscheinen mögen, fügen sich gut zu einem Gesamtbild ineinander. Dieses Gesamtbild ist charakteristisch durch die einheitliche Tendenz, sowohl die „Dimensionen des Menschseins" (V. E. Frankl) als auch das „Menschenbild in der neueren Psychologie" (F. Sander) und „Zum Menschenbild der Seelenheilkunde" (G. E. Störring u. H. H. Völkel) zu verdeutlichen. Dabei werden in den Beiträgen von Ph. Lersch über „Das Verhältnis von Grund und Oberbau", von E. Rothacker über „Die Personschicht" die Ansätze einer solchen ganzheitlichen Sicht des Menschen in der geschichtlichen Entwicklung unserer Nachkriegs-Psychologie noch einmal deutlich. Hervorzuheben sind fernerhin vor allem die Beiträge, die sich dem Phänomen des Unbewußten im Menschen widmen. Neben einer Wiedergabe des Aufsatzes von C. G. Jung über „Das persönliche und das überpersönliche oder kollektive Unbewußte" ist vor allem auf die beiden Beiträge von G. R. Heyer über den „Aufbau des Unbewußten" und von K. Conrad über das „Unbewußte als phänomenologisches Problem" zu verweisen. Der Herausgeber selbst bringt einen Beitrag über „Die psychiatrische Diagnostik, ihre Wege und Probleme" bei. Über diese Deutung des Menschen hinaus gehen andere Beiträge des Sammelbandes die Bedeutung des Menschenbildes in der Seelenheilkunde und in der allgemeinen psychologischen Behandlung an. Dabei erstellt E. Pakesch einen interessanten Beitrag über den „Einfluß des Strafvollzuges auf die Psyche des Häftlings".

Der Theologe wird besonders aufhorchen, wenn Petrilowitsch in seiner Einleitung bemerkt: „Die Persönlichkeitsstruktur, eine Neufassung des traditionellen Substanzbegriffes, stellt sich als ein Gefüge von dispositionellen Anlagen, Bereitschaften, Einstellungen, Funktionen und Begabungen dar. Dem Strukturbegriff kommt eine normative Bedeutung zu, die Persönlichkeitsstruktur hat im Sinne der Erfüllung der Idee seiner selbst eine Sollensrichtung auf Selbststeigerung und Selbstverwirklichung." Es ist darum zu erwarten, daß der vorliegende Sammelband die im theologischen Raum seit längerer Zeit ausgetragenen Diskussionen über normative Fragen leben wird.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Chauchard, Paul: **Untugend der Tugenden — Tugend der Untugenden.** Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 188 S.; Paperback DM 15,80.

Die aus dem Französischen übersetzte Studie des auch in Deutschland bekannten französischen Naturwissenschaftlers und Philosophen stellt einen weiteren wichtigen Beitrag zur ganzheitlichen Erfassung des Menschen und seiner natürlich-übernatürlichen Entfaltung dar. Chauchards Überlegungen und Forderungen werden nicht unwidersprochen bleiben, zumal im deutschen Sprachraum die Verbindung naturwissenschaftlicher, psychologischer, soziologischer und theologischer Aussagen von nicht wenigen Theologen als „Teilhardismen" zurückgewiesen werden. Chauchard wird darum nicht nur wegen seiner Aussagen, sondern auch durch seine offene Verehrung Teilhard de Chardins zu emphatischer Zustimmung und zu rigoroser Ablehnung herausfordern. Beides sollte überwunden werden durch eine nüchterne Analyse der vorgelegten Überlegungen. Sie stellen nicht nur einen echten Brückenschlag zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Erkenntnissen von Menschen dar; sie vermögen auch eine tiefere Sicht christlicher Moral und Ethik zu begründen.

Chauchard selbst sieht das Ziel seiner Überlegungen im vorliegenden Band darin, nachzufragen, „inwiefern die verschiedenen Tugenden vom physiologischen Blickwinkel aus richtig und die wichtigsten Laster, also das, was man gewöhnlich als die Hauptsünden bezeichnet, unrichtig sind". Er betont: „Ich werde von Fall zu Fall zeigen, inwiefern die echten Tugenden dem rechten Gebrauch des Gehirns entsprechen, bzw. die Lasten diesem Gebrauch zuwiderlaufen, inwiefern die letztgenannten verfälschende Nachahmung des Tiers oder der Krankheit, Zeichen von Unreife oder Unwissenheit oder von scheinbarer Zivilisation sind, gleichgültig, ob das normale Subjekt sich dessen bewußt ist oder nicht, ob es dafür verantwortlich ist oder nicht." Es geht Chauchard dabei nicht so sehr um eine Untersuchung der Sünde, sondern darum, „Gewissen und Verantwortungsgefühl zu wecken, wo es sich um eine objektiv schlechte und gefährliche Lebensweise handelt, oder, positiver ausgedrückt, bewußt zu machen, daß die Tugend für den Menschen eine Notwendigkeit darstellt". Die Betonung des Gehirns macht es schon deutlich, daß Chauchard dem Zusammenwirken von Leib und Seele besondere Aufmerksamkeit widmet. „Daß aber der Leib, durch das Gehirn auf die seelische Ebene des Bewußtseins gelangt, auf dieser nicht Halt macht, daß er als biologischer Leib wirklich Person ist, daß unser Geistigkeit, unsere Fähigkeit zu freier, verantwortlicher Entscheidung, unsere Liebeskraft gleichfalls in Beziehung zu einer biologischer Funktion stehen, ist eine Tatsache, die man nicht zugeben will." Es wirkt in Deutschland mehr als in Frankreich in der Tat noch schokkierend, wenn Chauchard fortfährt: „Die Moral erscheint uns dann als Hygiene höherer Art. Daher der Protest jener, die die Moral nicht zur Hygiene herabgewürdigt sehen wollen, ganz einfach deshalb, weil sie nicht begriffen haben, daß es um eine Hygiene der Person geht und

daß eine Hygiene der Person die Übertragung der Hygiene auf die höhere Ebene der Moral bedeutet. Es handelt sich dabei also nicht einfach um eine psychosomatische Hygiene oder eine seelisch-geistige Hygiene, sondern um eine Hygiene des ganzen Leibes, die der Präfrontalregion als dem Organ der Personwertung und der Vergeistigung den Vorrang einräumt."

Über diese grundsätzliche Fragestellung hinaus begründet Chauchard seine Tugendlehre in einer Theorie des „Optimums", bzw. des Gleichgewichts. In zwei Hauptteilen sucht Chauchard jeweils an sieben „tugendhaften Handlungen", bzw. sieben „Haupttugenden" und sieben „Haupteigenschaften" als „Geist der Tugend" diese Theorie vom Optimum zu begründen. Er meint selbst: „Ausgehend von einer Moral der dynamischen Tugend, die sich nicht einfach darauf beschränkt, nichts Böses zu tun, habe ich den Versuch unternommen, eine gewisse Anzahl menschlicher Verhaltensweisen anhand eines Optimums zu untersuchen, welches die Tugend, das Gute, bezeichnet, während die Abweichungen von diesem Optimum, als das Böse, das Laster erscheinen. Ich werde also von den traditionellen Hauptsünden zur Darstellung ihres Gegensatzes übergehen — und das ist nicht die Tugend, sondern ein entsprechendes, ebenso gefährliches Laster. Es wird sich dabei herausstellen, daß die Tugend genau in der Mitte steht, daß sie das Optimum ist. Damit stoßen wir erneut auf jenes biologische Gesetz, nach welchem Gleichgewicht herrscht, wo das Optimum erreicht ist, ein zugleich geistiges Gesetz, das für den Sauerstoff- und Vitaminbedarf im gleichen Maße gilt, wie für die menschlichen Beziehungen." Darüber hinaus sucht Chauchard zu begründen, wie eine „leidenschaftliche Begeisterung für das Optimum" erst bedeutet, sich „ihm mit der Dynamik echter Tugend hinzugeben, während in Wirklichkeit Begeisterung und Dynamik meist eingesetzt werden, um leidenschaftlich an den Irrtümern der beiden Extreme festzuhalten; das Optimum erscheint als statische Haltung der Unterlassung, des Neins zu jeglichem Einsatz, was in der Politik in der neutralen Einstellung der Mitte besonders anschaulich zum Ausdruck kommt. Will man also die tugendhafte Haltung definieren, so ist es nicht mit der Verurteilung der Extreme getan, wo Tugend in zerstörende Untugenden oder Laster umschlägt; man muß auch denjenigen verurteilen, der bestrebt ist, jegliches Übermaß zu vermeiden und darunter auch die Verpflichtung zum Fortschritt rechnet."

Wenn Chauchard betont, daß diese Studie „keine erschöpfende Darstellung der Tugenden und Laster geben" will, „wie sie sich in den Handbüchern der Moral" finde, sondern „vielmehr als ergänzende Untersuchung gedacht", „das Interesse des modernen Menschen wecken" soll, „der über seiner Leidenschaft, die Materie vom unendlich Kleinen bis zum unendlich Großen zu beherrschen, das Interessanteste vergißt, nämlich die Beherrschung des irdischen Pols der Komplexität, sich selbst", dann kann dem doppelten Aspekt uneingeschränkt zugestimmt werden. Chauchard macht in aller Deutlichkeit darauf aufmerksam, daß auch eine „Physiologie der Tugenden" keineswegs die „Psychosoziologie und die Metaphysik der Tugenden" ersetzt. Sie ist in der Tat lediglich ein Aspekt" der natürlichen Moral und verweist auf den, der für die Natur verantwortlich ist, ihren Schöpfer". Die Diskussion über diese Studie wird sich darum wahrscheinlich nicht am Detail, sondern an der Grundsatzfrage entzünden. Dabei wird sich zeigen, daß nicht nur unsere Ungeübtheit, um nicht zu sagen: unser Unwissen auf diesem Gebiet einer wissenschaftlichen Differentialanalyse vom Ineinander der Natur und der Gnade, des Leibes und des Geistes zu Mißverständnissen und Verkennungen führen kann, sondern daß auch eine letzte Antwort noch nicht recht möglich erscheint. Darum aber sind die Überlegungen von Chauchard ein wertvoller Baustein für den Neubau einer christlichen Moral, der sich mehr am sündigen und tugendhaften Menschen als an der Sünde orientiert.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Peschke, Karlheinz: **Naturrecht in der Kontroverse.** Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. (Tom. VIII Studia Theologiae Moralis et Pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe). Salzburg: Otto Müller Verlag 1967. 191 S.; Ln DM 19,80.

Für das kontroverstheologische und das dieses ergänzende ökomenische Gespräch bietet die vorliegende Arbeit eine nützliche Standortbestimmung verschiedener besonders repräsentativer evangelischer Theologen in Gegenüberstellung zu Lehren, wie sie in der katholischen Theologie vertreten werden. Näherhin behandelt die Arbeit „I. Das Naturrecht im christologischen Universalismus: Karl Barth" (15–33); „II. Naturrecht als Schöpfungsordnung auf dem Hintergrund des Zwei-Reiche-Denkens: Emil Brunner" (34–72); „III. Naturrechtsdenken mit streng ontologischem Ansatz: Paul Althaus" (73–99); „IV. Naturrechtliche Ansätze in der Ethik der Notordnungen: Helmut Thielicke" (100–126); „V. Eschatologisches Naturrecht: Heinz-Dietrich Wendland" (127–141). Den Schluß bilden „VI. Zusammenfassender Überblick über die Anliegen evangelisch-theologischer Naturrechtsdiskussion" (142–181) und das „Schlußwort" (182–184).

Die verschiedenen Ausgangspunkte bei der Ablehnung der „Fehler" bzw. Annäherung an „das" katholisch verstandene Naturrecht bringt der Verfasser in knapper, aber ausreichender Form. Die Arbeit leidet jedoch an einem Grundfehler, der sich durch alle ihre Ausführungen hindurchzieht und ihren Wert mindert. Seite 11 heißt es: „Häufig möchte man den Begriff des ‚Naturrechts' allein dem objektiven Recht vorbehalten wissen und dann die objektive Sittenordnung als ‚Naturgesetz' bezeichnen. Letzterer Begriff ist aber geeignet, Verwechslungen mit dem physikalischen Naturgesetz herbeizuführen. Allgemein angenommen ist diese Unterscheidung auch heute noch nicht. Damit klar zum Ausdruck kommt, daß es dieser Arbeit um das Naturrecht nicht bloß im rechtlichen, sondern in seinem weiten, ethischen Sinn geht, spricht der Titel von ‚Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit' als Gegenstand dieser Untersuchung, eine Verdeutlichung, die auch im Text häufig wiederkehrt."

Diese methodologische Reflexion halten wir für falsch. Es geht um das sittliche Naturgesetz (= die natürlich-sittliche Gesamtlebensordnung) und als Teil desselben um das in der sittlichen Ordnung begründete Naturrecht (= die Gesamtheit der vor- und überpositiven sittlichen Forderungen für die Rechtsordnung, der es zukommt, das äußere Zusammenleben der Menschen im Hinblick auf das Gemeinwohl zu ordnen). Naturrecht meint negativ den Gegensatz zu Willkürrecht und positiv: Person-Sachgerechtigkeit oder „Sachlichkeit". Diese saubere Unterscheidung setzt sich heute immer mehr durch. Und in der Tat: Wird im kontroverstheologischen und ökumenischen Raume mit dieser Unterscheidung diskutiert, dann wird man sich über die eigentlichen naturrechtlichen Grundfragen leichter in Theorie und Praxis einigen können, während für die Diskussion der sittlich verbindlichen Gesamtlebensordnung biblisch Röm. 1 u. 2 den locus classicus abgeben müssen.

Es ist vom Standpunkt des Verfassers schwer verständlich, aber vom begrenzten Gegenstand seiner Abhandlung zu bedauern, daß er evangelische Theologen wie H.-H. Schrey, E. Wolf und Juristen wie H. Dombois, J. Heckel u. a. nicht herangezogen hat. Diese Kritik will aber nicht übersehen, daß der Verfasser auf engstem Raume für die erste Beschäftigung mit dem Grundproblem eine wichtige Orientierungshilfe geliefert hat. Diese wird besonders durch Kapitel VI. im „Zusammenfassenden Überblick" geboten.

Bei der negativen Kritik katholischer Positionen werden leider, wie das gewöhnlich auch anderswo geschieht, wenig konkrete Beispiele aufgezeigt, die „zur Vereinseitigung einer ganzen Schulmeinung" führen können (144). Richtig wird H. Thielickes ablehnende Haltung zum sittlichen Naturgesetz und Naturrecht als nicht repräsentativ für die protestantische Ethik der Gegenwart bezeichnet (149).

Die von einigen katholischen Theologen (vgl. vor allem K. Rahner) übernommene Lehre von K. Barth, daß alles Sittliche und die darauf bezogene Erkenntnis und Deutung schon immer unter dem Einfluß der Gnade stehen („übernatürliches Existential", K. Rahner), besagt aber nichts gegen die wenn auch dem Urstand gegenüber (also relativ!) verschlechterte natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Und auf die kommt es hier an. (Vgl. Röm. 1 u. 2). Die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für das Naturrecht beruht auf seiner Zuständigkeit für das sittliche Naturgesetz (s. oben). Hinsichtlich der Verbindlichkeit der einschlägigen kirchlichen Lehrverkündigung hätten vom Verfasser (156) genauere Angaben gemacht werden sollen. Ebenso ist der Begriff Kasuistik (159) zu eng. Vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd I (1959). Ebd. Bd III (1961), wo der Verfasser auch zum Naturrecht wichtige Hinweise hätte finden können.

Nur Voreingenommenheit kann der katholischen Moraltheologie unterschieben, sie sei „syllogistische Deduktionsmoral" (159). In Wirklichkeit müssen hier Wissensfragen nach dem Konkreten und Gewissensfragen gegenüber dem Konkreten ebenso unterschieden werden wie anthropologische, gnoseologische, psychologische und historische Erkenntnisumstände. Eine bloße „Subsumtionsmoral" ist jedenfalls die klassische katholische Moral nie gewesen, weil dagegen immer schon ihre Lehre vom Gewissen wie von der sittlichen Bedeutsamkeit der Lebens- und Handlungsumstände gerichtet war. – Seite 164 wird den einsichtigen Prinzipien des sittlichen Handelns „vor allem formale Natur" zugeschrieben, wobei es sich „nach Autoren verschieden nur um sehr wenige Grundnormen" handelt. Hier wird formal und allgemein verwechselt und übersehen, daß alle Normen normative Definition des menschlichen Seins vor Gott, vor sich selbst und vor dem Nächsten darstellen. Seite 174 wird richtig dargelegt: Soweit die menschliche Natur wandelbar ist, soweit ist es auch die darauf bezogene sittliche Norm. Soweit jene unwandelbar ist, ist auch die Norm unwandel-

bar. Dieser Gedanke hätte jedoch noch eingehender dargestellt werden müssen.

„Die Kritik Wendlands, das Naturrecht sei zu einseitig ontologisch ausgerichtet und vernachlässige die Eschatologie, richtet sich auch gegen das katholische Naturrecht" (78). „Eschatologisch kann man das katholische Naturrecht kaum nennen." Und das mit Recht: Weil das Naturrecht als Teil der sittlichen Gesamtlebensordnung im Lichte der Vernunft über die christliche Eschatologie nichts ausmachen kann. Um diese geht es in einer Naturrechtstheologie, die den Glauben zur Grundlage hat, und daran fehlt es allerdings sowohl in der überkommenen Moraltheologie als auch in der sich erst entwickelnden Sozialtheologie. Hier ist dann vor allem auch der Raum für Kontakte mit den evangelischen Theologen, die der Verfasser vorführt.

Zustimmen möchten wir dem Verfasser, wenn er den Ausdruck „Naturrecht" als den „die gemeinte Sache am treffendsten" benennenden hält (182). Durch Hinzufügung des Wortes „kritisch" – nicht eschatologisch! – wird eine naive Naturrechtsauffassung abgelehnt, welche einem „kritischen Realismus" nicht standhält.

Bochum. G. Ermecke.

Oelinger, Josef: **Organisierte Verantwortung.** Zeitfragen der katholisch-sozialen Verbände. Köln: Verlag J. P. Bachem 1967. 158 S.

Es ist erstaunlich, wie wenig man sich sozial-wissenschaftlich mit dem hier gestellten Thema bislang befaßt hat. Kein Wunder, daß man mit dem ihm zugrunde liegenden Problem bis zur Stunde nicht fertig wird. Oe. verweist mit Recht auf die verwirrende Lage nach 1945, als man zuerst mancherorts für die Beibehaltung der „kirchenorganischen Linie", von der NS-Zeit aufgezwungen, gegen die doch schließlich wieder sich durchsetzende „verbandspluralistische" eintrat (28). Oe. behandelt zunächst „I. Ideen und Prinzipien des katholisch-sozialen Verbandswesens" (18–47), wobei er mit Recht auf die doppelte Aufgabe der Verbände hinweist: auf die religiöse Formung ihrer Mitglieder und deren weltverantwortenden Einsatz im Leben der Gesellschaft von heute. Diese Doppelaufgabe wird im ganzen Buch immer wieder dargestellt, wobei jedoch der Akzent vor allem auf der Behandlung der christlichen Weltverantwortung im Lichte heutiger soziologischer Erkenntnis gelegt wird. Mit Recht wird (18f) betont, daß die Einteilung der Verbände in „Personalverbände" und „Sachverbände" im katholischen Raume keine Trennung, sondern nur verschiedene Akzentsetzungen bedeuten kann.

Immer obliegt dem Katholischen die Trägerschaft zum Apostolat, und sie ist Instrument „zur Verwirklichung der katholischen Soziallehre". Jener Begriff hätte näher noch vertiefter Darlegungen bedurft, dieser einer stärkeren Präzisierung! — Pfarrprinzip und Verbandsprinzip müssen einander ergänzen, weil die Pfarrei nicht der einzige Raum zur Erfüllung der Verbandsaufgabe sein kann. Der Verf. lehnt das „Familienprinzip" ab als ein Grundprinzip kirchlich sozialer Gestaltung. Wir glauben, daß er hier übersieht, wie die kirchliche Verkündigung, gerade in ihrer offiziellen Form bis hin zum Konzil, immer wieder den Begriff der Familie (Hausfamilie, Völker- und Menschheitsfamilie, Familie der Gotteskinder = Kirche) in analoger Weise gebraucht und gerade so eine bloß funktionale soziologische Betrachtungsweise durch eine personal-existentielle ergänzt. Es geht dabei nicht um die Intimität der Hausfamilie, sondern um Familie als Ort der Auszeugung des Menschen in Gemeinschaft zu seinem vollen Menschentum. Vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd III, Münster 1961, und G. Ermecke, Familienhaftigkeit des Menschen als Prinzip des sozialen Denkens und Handelns, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft (Festschrift für J. Messner), Innsbruck-Wien-München 1961, S. 263–281.

Der „Familiarismus", der die Familienhaftigkeit des Menschen in Kirche und Welt zum Grundprinzip erhebt — falsch dargestellt sowohl im LThK IV (196) 8 sowie bei N. Monzel, Katholische Soziallehre II, Köln 1967, 95, Anm. 9 —, wird von Oe. leider nicht richtig aufgegriffen.

Weil die Kirche „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" ist, darum müssen auch katholische Verbände dieser kirchlichen Sendung gegenüber sich verantwortlich fühlen. Allerdings müßten bei diesen Verbänden klarer unterschieden werden solche, welche innerkirchliche funktionale Aufgaben verrichten, die nach dem Praesidessystem bislang organisiert waren — heute tritt hier eine weitgehende „Demokratisierung" zutage —, und solche kirchlich gegründeten katholischen nicht-funktionalen Verbände, welche keine innerkirchliche Funktion, sondern vor allem christliche Aufgaben in der Weltgestaltung auszuüben haben. Hier ist der geistliche Beirat statt eines Praeses am Platz (vgl. 40).

Die Geschichte der katholischen Verbände aus dem 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart wird kurz und treffend skizziert und ihre Entstehung sowohl wie ihre Tätigkeit von innerkirchlichen und weltlich-sozialen Umständen hergeleitet.

Das II. Kapitel „Grundzüge der industriellen Gesellschaft" (48—67) und das III. Kapitel „Die Schichtung der Gesellschaft" (68—80) bringen allgemeine soziologische Ausführungen über die moderne Gesellschaft. Für denjenigen, der die soziologischen Kategorien und deren Anwendung auf die soziale (nicht „soziologische"!) Wirklichkeit nicht kennt, können diese beiden Kapitel instruktiv sein. Für das Thema des Buches bringen sie jedoch wenig.

Das IV. Kapitel „Katholisch-soziales Verbandswesen und Sozialschichtung" (81—98) stellt die Bedeutung des Berufes als Schichtenspezifikum heraus, wobei die „neue Mittelschicht" und das „Organisationsdefizit" ihr gegenüber gut dargestellt werden (90ff). Mit Recht wird auf die notwendige „innerkatholische Pluralität" hingewiesen.

Gut scheint uns das V. Kapitel „Ergänzende soziologische Aspekte der Organisationsfrage" (99—110) gelungen zu sein, wobei auch gestreift werden „Organisationsmüdigkeit, Organisationsverdruß", „Unterbewertungen aber auch Überbewertungen von Organisationen". Wir möchten jedoch Organisation nicht als eine „Vergesellschaftungsform", sondern als eine Formierung von Gesellschaft auffassen: Organisation heißt Vereinigung von Kräften zur Erreichung bestimmter Zwecke. Vgl. G. Ermecke, Die katholischen Verbände im Lichte christlich-gesellschaftswissenschaftlicher Sicht, in: Die Neue Ordnung 1968 (22), S. 226—231. — Die Notwendigkeit von Organisation gerade in der heutigen Gesellschaft wird eindrücklich dargelegt, ebenso wie das Problem der „Mehrfachmitgliedschaft" (108) kurz gestreift wird.

Das VI. Kapitel „Aspekte der besonderen Situation der katholisch-sozialen Verbände" (111—137) und das VII. Kapitel „Weitere Fragen und Aufgaben" (138—154) gehen nun im einzelnen den Gründen für die Schwierigkeiten und Mißverständnisse hinsichtlich des katholischen Verbandswesens nach:

Verhältnis von Verbänden und kirchlicher Hierarchie, Probleme der Massenorganisation, stärkere Betonung des „Dienstleistungsprinzips" gegenüber dem allerdings immer unentbehrlichen „Erfassungsprinzip", Vertretung kirchlicher Soziallehren inmitten einer „pluralistischen Gesellschaft" — „für fehlende christliche Substanz gibt es keinen ‚subsidiären' Ersatz durch den Staat" (122) —, Programm und Bildung, Probleme „christlicher Politik" (124ff) bei allem „innerkatholischen Pluralismus", Staatsbejahung in der Demokratie, „Probleme der sozialen Bildung des Klerus", „innerverbandliche Demokratie", „religiöse Bildungsarbeit" der Verbände sind die Hauptthemen, zu deren sachgerechter Diskussion Oe. gute Gedanken beisteuert. Alles in allem: ein nützliches zu weiterem Nachdenken, zu vertiefter Forschung und zu lebendiger Praxis anregendes Buch.

Bochum. G. Ermecke.

Salomon, Klaus-Dieter: **Der soziale Rechtsstaat als Verfassungsauftrag des Bonner Grundgesetzes.** Köln: Verlag J. P. Bachem 1965. 58 S.; Kart. DM 4,80.

Diese vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln herausgegebene Abhandlung will aus der Sicht des Verfassungsrechts ein Diskussionsbeitrag „zur sozial-reformatorischen Thematik der christlich-sozialen Bewegung" sein (47). „Sozialreform" ist danach zu verstehen als strenge verfassungsrechtliche Pflicht des Staates und aller gesellschaftlichen Gruppen mit Öffentlichkeitsauftrag, für deren Ausgestaltung der „Geist" des sozialen Rechtsstaats mannigfache Hilfen gibt. Mit großem Geschick vermag der Verf. auch einem breiteren Leserkreis die hierfür grundlegenden Einsichten (Kritik einer mangelnden Unterscheidung der Termini „Demokratie" und „Rechtsstaat"; Warnung vor einer „bindungslosen" Volksherrschaft; Möglichkeiten von rechtlichen Bindungen der Staatsgewalt im umfassend verwaltenden Massenstaat) nahezubringen (7ff). Aus der Verfassunggeschichte der jüngsten Vergangenheit kommt knapp, aber ausreichend das Versagen der positivistischen und liberalen Rechtsstaatsidee zur Sprache (13ff). „Der Bereich des Solidarischen, der gesellschaftlichen Beziehungen und der dort liegenden Möglichkeiten und Gefahren außerstaatlicher Machtzusammenballung wurde nicht gesehen" (15). Unter anderem von daher erklärt sich, warum die Väter des Bonner Grundgesetzes (Parlamentarischer Rat) nicht am „liberalen Rechtsstaat alter Prägung" (18) anknüpfen wollten. Man ging vielmehr daran, in Wahrung und Ausgestaltung liberalen Gedankenguts (Grundrechte, Gewaltenteilung, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung) das Staatsvolk der BRD auf das Leitbild vom „Sozialstaat" (Art. 20 Abs. 1 GG) oder „sozialen Rechtsstaat" (Art. 28 Abs. 1 GG) als „Staatszielbestimmung" zu verpflichten.

Der Verf. fördert mit seinen Ausführungen das Bemühen, die aus dem sozialen Rechtsstaatsprinzip abzuleitenden Grundsätze für die Entwicklung gesellschaftspolitischer Ordnungsvorstellungen fruchtbar zu machen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei dem Verf. voll beigestimmt: Diese Grundsätze vermögen auch der „Programmgestaltung" einer christlich-sozialen Bewegung wichtige Hinweise und Impulse zu geben (48). In diesem Zusammenhang ist die Warnung des Verf. zu

unterstreichen, „das verfassungsrechtliche und überhaupt das juristische Argument bei der öffentlichen wie politischen Diskussion von Programmentwürfen zu unterschätzen" (48).

Allerdings verbietet sich von der Sache her auch das Gegenteil. So geht der Verf. wohl mehr als einen Schritt zu weit, wenn er bei Behandlung der Mitbestimmungsfrage die These vertritt, Gesetzgebung und Sozialverbände mit Öffentlichkeitsauftrag seien von Verfassungs wegen mit einer planmäßigen Fortentwicklung des Mitbestimmungsrechtes beauftragt (35). Sozialverbände mit Öffentlichkeitsauftrag dürfen — so notwendig sie sind im Prozeß demokratischer Meinungs- und Willensbildung — mit ihren Zielvorstellungen nicht in die Rolle eines sozialstaatlichen Gegenverfassungsgebers hineinwachsen. Das Leitbild einer „sozialen Demokratie in den Formen des Rechtsstaates" beläßt die Verantwortung für eine allgemeine sozialgerechte Gestaltung und die Kontrolle jeder Sozialgestaltung bei den Organen der Staatsgewalt. Zudem kann sich keine der zur Sozialgestaltung „konkret" erhobenen Forderungen unmittelbar vom Grundgesetz selbst her legitimieren. Auch in Fragen der betrieblichen Mitbestimmung ist keine Regelung verfassungsrechtlich vorgeformt, keine Regelung auch in ihrem Bestand verfassungsrechtlich garantiert. Von einem Verfassungsauftrag zur weiteren Ausgestaltung der Mitbestimmung kann deshalb nach Ansicht des Rezensenten keine Rede sein. Damit ist nicht gesagt, eine weitere Ausgestaltung der Mitbestimmung stoße in der Verfassung inhaltlich sehr bald auf eine Grenze.

Dem Verf. sei für seine gehaltvolle, anregende Schrift gedankt.

Freiburg i. Br. Rudolf Henning.

Walther, Christian: **Theologie und Gesellschaft — Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik.** (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich Bd 2). Zürich—Stuttgart: Zwingli-Verlag 1967. 204 S.; Ln DM 22,80; br. DM 18,50.

Spätestens seitdem die Politische Theologie innerhalb der christlichen Lehre einen neuen Akzent gesetzt hat, gewöhnt man sich daran, daß Theologie nicht mehr im elfenbeinernen Turm allein verbleibt, sondern sich berufen fühlt, gesellschaftliche Probleme zu beleuchten. Das war nicht immer so. Der Autor bemerkt im Vorwort mit Recht, „daß sich soziales Geschehen jetzt auf der theologischen Denkebene reflektiert, stellt einen bemerkenswerten Vorgang in der neueren theologiegeschichtlichen Entwicklung dar". Er untersucht im ersten Teil die Problemlage der Sozialethik unter diesem Aspekt, spürt — im zweiten Teil — deren historische Wurzeln auf (anhand von Einzelstudien über v. Oettingen, Joh. Wendland, E. Troeltsch, G. Wünsch und Fr. Brunstäd), um sich im dritten Teil der Freiheit und ihren Problemen in theologischer Sicht als dem zentralen Anliegen der Sozialethik zu widmen. Im vierten Teil des Buches trägt er einige Elemente einer „Theorie der gegenwärtigen evangelischen Sozialethik" zusammen, und zwar mit derselben Methode des Hervorhebens von Schwerpunkten anhand von Einzelstudien. Nachdem die grundsätzliche Verantwortung der Kirche für die Welt gesichert worden ist, werden die Probleme der Theologie der Gesellschaft und der theologischen gesellschaftlichen Institutionen bei A. Rich und der Sozialethik als Explikation der „libertas christiana" bei E. Wolf ausgebreitet. Auf diese Weise entsteht ein ausgezeichneter Überblick über den derzeitigen Stand der Beschäftigung im Bereich der evangelischen Theologie, wie wir ihn in dieser Form noch nicht gekannt haben.

Dem hohen theoretischen Verständnis des Verf. ist es aber nicht nur gelungen, diese kompakte Synopse evangelisch-theologischen Studiums der gesellschaftlichen Fragen zu erarbeiten. Es ist ihm auch gelungen, die immer noch vorhandene Distanz zur politischen Wirklichkeit aufzudecken und die Ansätze in einigen Punkten weiterzudenken. Das führte zum Schlußkapitel „Sozialethik in einer sich differenzierenden Gesellschaft" und zu „offenen Fragen", die nicht nur eine ständig neue Aufgabe dieser Wissenschaft bleiben werden, sondern die auch jeden einzelnen zum Nachdenken anregen.

Salzburg. F.-M. Schmölz.

Die frühen Sozialisten. Hrsg. von Fritz Kool und Werner Krause. Eingeleitet von Peter Stadler. Olten und Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1967. 686 S.; Ln DM 29,—.

Das vorliegende Werk ist der 1. Band der im Walter-Verlag erscheinenden „Dokumente der Weltrevolution". Allgemein als vormarxistisch gekennzeichnet, haben die hier zur Darstellung gebrachten Sozialrevolutionäre im modernen Dialog zwischen Marxisten und Christen nur einen geringen, nur einen historischen Wert. Allerdings sehen sich die Vertreter christlicher Sozialwissenschaft bei einer Analyse der christlich-sozialen Bewegung auch heute noch genötigt, auf den einen oder anderen dieser Denker des 18. Jahrhunderts zurückzugreifen. Viele Ideen, ich denke vor allem an die der Produktionsgenossenschaft, sind im Verlauf des 19. Jahrhunderts von Christlich-Sozialen aufgegriffen und erneut als Forderung an die politische Ordnung in die Debatte geworfen worden. Für ein systematisches Studium und für eine exakte Aufarbeitung dieser Tradition kann der vorliegende Band darum von großem Nutzen sein.

Unter dem schon genannten Titel „Die frühen Sozialisten" gibt der Band einen dokumentarischen Querschnitt durch eine Vielfalt von gesellschaftskritischen, revolutionären oder utopischen Schriften und Programmen, die z. Z. ihrer Entstehung keineswegs als Ausdruck einer einheitlichen sozialistischen Bewegung verstanden wurden. Allerdings sollte man vorsichtig sein, die retrospektiv als vormarxistisch und utopisch gekennzeichnete sozialistische Bewegung des ausgehenden 18. Jahrhunderts nur als belanglosen Vorläufer des Marxismus abzuwerten. An utopischen Vorstellungen, das machen diese Dokumente, aber auch verschiedenen Aussagen des Karl Marx und noch mehr seiner Epigonen, man denke etwa an Friedrich Engels, deutlich, stehen sich beide sozialistischen Bewegungen nicht nach.

Das Herausgeber-Komitee betont, daß es ihm „bei der Auswahl der Texte an erster Stelle" um das Bemühen gegangen sei, „die Wurzeln der Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung und der Hoffnung auf eine ideale Gemeinschaft in repräsentativen Dokumenten anschaulich werden zu lassen. Dabei galt es als editorische Regel, nicht eine bloße Anthologie von Fragmenten und Zitaten zu geben — die immer nur willkürlich sein können — sondern wo immer möglich Texte im vollen Wortlaut aufzunehmen". Es wurde vor allem auf französische, englische und deutsche Quellen zurückgegriffen. Dabei wurden auch Autoren ans Licht gehoben, die üblicherweise nicht in die Reihe der frühen Sozialisten hineingenommen werden. Ausgeklammert wurden die Chartisten und so bekannte frühe Sozialisten wie Blanqui und Proudhon. Da das Wirken des Letztgenannten hauptsächlich in die Zeit nach 1848 fällt, wurde er vom Herausgeber-Komitee aus diesen zeitlichen Gründen nicht berücksichtigt. Das ist um so mehr zu bedauern, als Proudhons Schriften wesentlich dazu beigetragen haben, von einer einheitlichen Tendenz und einem gemeinsamen Streben der Frühsozialisten zu sprechen. Dennoch ist der Band umfangreich genug geworden, wozu nicht zuletzt eine großzügige Ausstattung des Verlages beigetragen hat.

Das Werk zeichnet sich nicht nur durch eine gelungene Gliederung vom Inhaltlichen der Dokumente her aus. Es wurde angereichert durch hervorragendes Bild-Material der behandelten Sozialisten und durch eine umfangreiche Bibliographie sowie ein Namensverzeichnis. Leider fehlt ein Sachregister, das gerade in einem solchen Sammelband hervorragende Dienste leisten würde. So bleibt es dem Leser überlassen, aus einem Gesamtstudium heraus die Parallelen und Gemeinsamkeiten sowie das Unterschiedliche der Ideen und Bestrebungen der frühen Sozialisten herauszuarbeiten.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Hofmeier, Johann: **Seelsorge und Seelsorger.** Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1967. IX, 228 S.; kart. DM 32,—.

In der großen Zahl der Sailerliteratur verdient das Buch von J. Hofmeier besondere Beachtung, weil hier — nach vielen Monographien — eine systematische Zusammenfassung der Pastoraltheologie des Erziehers und Seelsorgers vorgelegt wird.

In zwei Teilen „Der Seelsorger in den Funktionen seines Amtes" und „Priesterbild und Priesterbildung" untersucht der Verf. das breite Spektrum Sailerschen Schaffens auf seine theologischen Hintergründe, die in vier Exkursen dargelegt werden. Sie haben das „Prinzip der Aktualität und Konzentration" in der Homiletik, die „christologische und ekklesiologische Ausrichtung", „das gottmenschliche Prinzip" und das „heilsgeschichtliche Denken" der Pastoraltheologie Sailers zum Gegenstand. In diesen Exkursen ist das Hauptergebnis des Werkes zu sehen, das überzeugend herausgearbeitet wird. Doch hätte die ekklesiologische Ausrichtung der Sailerschen Theologie in ihren verschiedenen Stadien genauer untersucht werden können. Der Hinweis auf den normalen Reifungsprozeß, der den Menschen immer gemeinschaftsbezogener und gemeinschaftsfähiger werden lasse, genügt wohl nicht ganz zur Erklärung der relativ späten Entwicklung einer ausgeprägten Ekklesiologie.

Erstmals hat Hofmeier durch die Einfügung eines eigenen Kapitels über die Liturgik die Stellung Sailers in den liturgischen Bestrebungen der Aufklärung zusammenfassend darzustellen versucht, ein Thema, über das der Rezensent in einiger Zeit eine ausführliche Monographie vorlegen will. Der immer wieder durchgeführte Vergleich der Aussagen Sailers mit zeitgenössischen Pastoraltheologen zeigt einerseits weitgehende thematische Gleichheit, auf der anderen Seite aber auch die Originalität des ebenso gefeierten wie umstrittenen Universitätsprofes-

sors, der diese Themen in seine theologischen Grundanliegen integriert. Damit ist ein weiterer Beitrag zu der noch nicht ganz aufgehellten Quellengeschichte Sailers geleistet.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit, überzeugend die theologischen Prinzipien herausgearbeitet zu haben, die dem Denken Sailers zugrunde liegen, die er aber selber nur wenig reflektiert und systematisch fixiert hat. Von daher beurteilt Hofmeier den rein wissenschaftlichen Wert der Sailerschen Pastoraltheologie gering, wertet sie aber mit Recht als einen bedeutenden „Beitrag zur Weltpriesteraszese", wie sie heute allenthalben gefordert wird.

Zur Abrundung des über das Priesterbild Gesagten darf der Rezensent hinzufügen, daß Sailer sich von der rein kultischen Auffassung des katholischen Amtspriestertums freigehalten hat. Die Lehre und „Seelenpflege" stehen gleichberechtigt neben der sazerdotalen Funktion des Amtes. Ein Widerspruch zwischen den Aussagen, Sailers Glaube sei nie ins Wanken gekommen (9) und, Sailer habe selbst die innere Not von Glaubenszweifeln erfahren (149) und die nach meiner Meinung überbewertete Heiligenverehrung im Leben Sailers seien erwähnt, mindern aber den Wert dieser Arbeit nicht. Sie gewinnt dadurch besondere Aktualität, daß sie eine ähnliche Auf- und Umbruchsituation zum Gegenstand hat wie die unserer Tage.

Münster. Manfred Probst.

Holl, Adolf u. **Fischer,** Gerhard H.: **Kirche auf Distanz.** Eine religionspsychologische Untersuchung über die Einstellung österreichischer Soldaten zu Kirche und Religion. Wien — Stuttgart: Wilhelm Braumüller (1968). 114 S.; kart. DM 12,—.

Dies Buch scheint mir unter zwei Gesichtspunkten besonders interessant zu sein und einen gewissen Seltenheitswert zu besitzen. Erstens versucht es die Sprachgrenze zwischen Psychologie und Theologie dadurch zu überwinden, daß hier der Fachpsychologe (Fischer) in seiner Sprache über das Projekt kurz berichtet (9–31), die Interpretation ad usum theologorum dann aber von einem an der Untersuchung beteiligten, psychologisch versierten Theologen (Holl) gegeben wird. Zweitens bricht das Buch aus der in dieser Thematik üblichen, aber methodisch sehr einseitigen Technik des bloßen Fragebogeninterviews aus und erreicht dadurch vor allem eine deutliche Relativierung des leicht erhebbaren und darum maßlos überschätzten Faktors „Kirchenbesuch" für die Messung von Religiösität.

Nachdem die Autoren in einer Voruntersuchung mit 40 unstrukturierten Interviews zunächst einmal den Fragenkomplex „Kirche und Religion" abgegrenzt und umgangssprachlich aufgeschlossen hatten, formulierten sie auf dieser Basis 172 Feststellungen über Religion und Kirche, zur Hälfte positive Aussagen (z. B. „Die Lehre der Kirche ist eine gute Grundlage, um zu wissen, wie man sich im Leben moralisch verhalten soll"), zur Hälfte negative Items („Anstelle von Gotteshäusern sollte man mehr Wohnungen bauen"). Jeder Feststellung war eine — von „sehr richtig" bis „ganz falsch" — fünffach abgestufte Skala beigegeben, auf der die jeweilige Antwort des Befragten notiert wurde. (Abdruck der Feststellungen und der Skalenwerte [in absoluten Zahlen] S. 99—109). Mit diesem Katalog von Aussagen konfrontierten die Autoren in ihrer Hauptuntersuchung insgesamt 417 Soldaten des österr. Bundesheeres (altersmäßig zwischen 17 und 26 Jahren, da sich für diese Altersgruppe am ehesten Vergleichswerte aus der gerade in Österreich recht stark entwickelten Jugendforschung heranziehen ließen). Obwohl sich aus den so gewonnenen Daten bereits Meinungshäufungen und -trends erkennen ließen, wurde das gesamte Material einer Faktorenanalyse unterworfen, die — trotz aller Bedenken der Autoren selbst (14) — zumindest eine bessere Übersicht über die Interkorrelation und damit über die Struktur der gewonnenen Meinungsmengen erlaubt. Als wichtigste Faktoren ergaben sich eine Reihe von Aussagenkonstellationen, die von den Autoren unter den Begriffen Religiösität, Distanz zur Kirche als Organisation, Sozialkontakt, Kritik am Althergebrachten und Funktionalität (Kirche als Institution) zusammengefaßt wurden.

Inhaltlich bringt die Untersuchung nichts umwerfend Neues, wenngleich die Bestätigung von Vermutungen wissenschaftlich — und vor allem praktisch — durchaus ihren Wert hat. Bezeichnenderweise erhielt die Feststellung (Nr. 7) „An irgend etwas muß der Mensch glauben" die meisten Zustimmungen (87,5 %). In derselben Linie liegt es, wenn die Meinung, selbst in der „richtigen" Kirche zu sein (Nr. 76:79,6 % Zustimmung) mit der Ansicht parallel läuft, daß es gleichgültig sei, welcher Kirche man angehöre, solange man nach seinem Glauben lebe (Nr. 57c:70,9 % Zustimmung). Als „freundliche Distanz" oder als „vages Wohlwollen" lassen sich diese Grundeinstellungen beschreiben, was einerseits der institutionalisierten Kirche eine relative Sicherheit für ihr Weiterbestehen verheißt, andererseits die Hoffnung auf eine nachkonziliare Erneuerung im Sinne eines verstärkten Engagements des Gesamtkirchenvolks stark in Frage stellen muß.

Nachteilig wirkt es sich auch bei dieser Arbeit aus, daß die finanzielle Begrenzung die Verf. dazu zwang, sich von vornherein auf eine leicht erreichbare Gruppe von Probanden zu beschränken — in diesem Fall Soldaten, was vielleicht militärsoziologisch ganz ergiebig sein mag, für jegliches „Hochrechnen" aber ganz eindeutig eine schiefe Basis ist. Insofern verbieten sich — was die Autoren auch selbst immer wieder betonen — allzu weit gehende Schlußfolgerungen Daß der „Interpret" des psychologischen Materials, der Theologe Holl, innerhalb seines Berichtsteils zunehmend mehr dem oft schwer verdaulichen Psychologenjargon verfällt, mag sachlich erklärlich und psychologisch verständlich sein, nur erschwert es eben die Interpretation, und insofern gibt das Buch dem psychologisch interessierten Leser eigentlich mehr einen Einblick in bestimmte, methodisch recht interessante Forschungsansätze empirischer Untersuchungen, als daß es wirklich neue Erkenntnisse zum Thema vermitteln oder gar begründen könnte. Eine Fundgrube sind allerdings die zahlreich abgedruckten Protokollausschnitte aus den Interviews der Voruntersuchung, die — einzeln zitiert — natürlich ganz „falsche" Akzente setzen, insgesamt jedoch recht aufschlußreiche, volkstümlich zugespitzte Kurzformeln anthropologisch-theologischer Grundfragen darstellen. Einige Beispiele:

„Obwohl man sich das logisch überlegt, einer muß das ganze Ding gemacht haben, irgendwas muß dran wahr sein." (34) oder „Wenn sie es beweisen können, kann man glauben, das ist klar, aber die können nichts beweisen. Später einmal, wenn man gestorben ist und man kommt wirklich in den Himmel, kommt in die Hölle, wie sie es so zeichnen auf den Bildern, ob es wahr ist, das weiß man erst nachher." (35)

zwei Meinungen über die Kirche:

„Ein Gefüge, das schon zweitausend Jahre lang gehalten hat, muß schon gut sein. Also wenn man da etwas grundlegend ändert, kann es sein, daß es einstürzt." (94) dagegen aber: „Die Kirche wird sich ewig halten bestimmt. Die haben so viel Reichtum, so viel Gründe und so viel Güter und was weiß ich alles; das wird sich ewig halten. Eine Fabrik geht zugrunde, aber eine Kirche nicht." (48)

und zwei Meinungen über die Priester:

Er ist weit weg von den anderen, der Pfarrer" (49), dagegen jedoch (beinahe tröstlich) „Intrigen gibt es vielleicht im Vatikan auch; sind auch nur Menschen." (49)

Hamburg. Gregor Siefer.

Casel, Odo, OSB: **Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes.** (Herausgegeben von P. Viktor Warnach OSB) Graz Wien Köln: Verlag Styria 1968. LV, 719 S.; Ln S 420,—; DM 65,—.

Dieses von Odo Casel als krönender Abschluß seiner geplanten Trilogie über das Mysterium gedachte Werk erschien erst zwanzig Jahre nach seinem Hinscheiden in der Osternacht 1948. Er hatte schon in der 1. Auflage seines Buches über das „Kultmysterium" und in den Vorbemerkungen zu allen drei Auflagen desselben „ein größeres Buch über das christliche Opfermysterium, das in Vorbereitung ist" angekündigt. Dieses Vorhaben ist zu sehen im Rahmen des Bemühens um die Wiedererschließung des Christusmysteriums, wie es ihm zufolge seiner geistigen Beheimatung in der feierlichen Liturgie des Klosters, in der Liturgie des frühen Christentums und der Religionsgeschichte der Spätantike zur großen Entdeckung seines Lebens geworden und vornehmlich im Kult begegnet war. Daher bietet auch dieses posthume Werk eine aus authentischen alten Quellen erneuerte Sicht jenes Opfergeschehens in der Messe, das ein betonter und gegenüber der Reformation polemisch zugespitzter Opferbegriff zwar tradiert, aber durch eine unvermeidliche Verengung zugleich weithin dem gläubigen Verständnis entzogen hatte.

Die schwierige Lage der „Mysterientheologie" nach dem Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei" (1947) machte es unmöglich, die Fragmente als solche gleich nach C.s Tod zu veröffentlichen. Die Kontroverse um die „Mysteriengegenwart" ging aber weiter und präzisierte die einschlägigen Fragen zunehmend (vgl. B. Neunheuser, Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart, in: Archiv f. Liturgiewiss. V [1958] 333—353, und die Artikel „Casel", „Myteriengegenwart", „Mysterientheologie" und „Mysterium" in den Bänden II und VII des LThK), wobei sich mit einzelnen Vorbehalten z. B. J. Betz (Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (1955), II/1 (1961, ²1964)) und der reformierte Theologe J. Plooij mit seinen ex professo der Lehre C.s gewidmeten Buch (De Mysterieleer van Odo Casel. Een bijdrage tot het oecumenisch gesprek der Kerken, 1964), das nunmehr auch deutsch zugänglich ist (Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum öku-

menischen Gespräch der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Oda Hagemeyer mit einem Vorwort von Burkard Neunheuser [1968]), positiv zu den wichtigsten Anliegen und Ergebnissen stellten. Damit erscheint die Mysterienlehre nunmehr als organische Weiterführung der tradierten Dogmatik und zudem als bedeutsamer Ansatz für eine ökumenische Verständigung über die Eucharistie. Das für C. so wichtige religionsgeschichtliche Argument spielt dabei freilich nicht mehr die ihm vom Initiator der Mysterientheologie zugedachte Rolle, vgl. etwa Betz (a.a.O. I/1 S. 243 Anm. 80): „Wir vermeiden den Ausdruck ‚Mysteriengegenwart', weil er von Casel selbst unnötigerweise mit übertriebenen Analogievorstellungen aus der heidnischen Mysterienwelt belastet wurde." Erwägt man, daß weniger der Inhalt von C.s Lehre und auch nicht der Vergleich mit außerbiblischen Parallelen an sich Schwierigkeiten bereitet, so mag der Wunsch nach einer verbesserten Nomenklatur verständlich sein. Angesichts der biblischen Verankerung des Wortes in Mk 4,11 Par. und den einschlägigen ntl Briefstellen (vgl. die Besprechung des angeführten Werkes von Plooij durch V. Warnach in dieser Zeitschrift 65 [1969] 392f) dürfte die Zukunft eine Verdeutlichung des Mysterienbegriffes im biblischen und liturgischen Sinn noch verstärken, wozu die Verwendung von Ausdrücken wie „Mysterium Christi" und „Mysterium paschale" in den Konzilsdokumenten ohne belastendes Mitklingen religionsgeschichtlicher Mißverständnisse beiträgt. Von da her mag der Begriff „Mysterium", mit dem sich C. auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einem unerwarteten Ausmaß durchgesetzt hat, noch eine ebenso große Zukunft haben wie die Sache selbst, die C. entdeckt und gelehrt hat.

Daß die Auseinandersetzung mit dem nachgelassenen Werk C.s, das vor dem Konzil gewiß sofort Aufsehen erregt hätte, nur langsam beginnt (vgl. die Rezension von F. Nikolasch in: Heiliger Dienst 22 [1968] 159f), liegt an der Bindung wichtiger Kräfte durch die Reformarbeit, aber auch am großen Umfang und der den Werken C.s eigenen theologischen Tiefe, die infolge der Bearbeitung von seiten des C.-Schülers Warnach noch gewachsen ist.

Diese Bearbeitung war für V. Warnach und seine Mitbrüder B. Neunheuser und A. Häußling keineswegs einfach. Gedruckt lag unter dem Thema „Das christliche Opfermysterium" von C. zwar eine kleine Skizze aus früher Zeit vor (Sammelband „Der Weg der Kirche im heiligen Jahr 1926", München 1926, 55—75), dafür aber enthielt der umfangreiche handschriftliche Nachlaß nur etwa die Hälfte der nunmehrigen Kapitel des Buches, nämlich V/3—7 („Die Kirche als Leib Christi", „Die Bilder ‚Leib' und ‚Weib'", „Der eine Leib Christi: Christus Haupt, Ekklesia Leib", „Das Essen und Trinken des Leibes und Blutes", „Die Kommunion bei den Vätern", alle abgefaßt vor 1943), II/1—2 („Der Mysterienruf ‚Sursum corda'", „Die Präfation als prophetischer Hymnus", verfaßt um 1944) und III/1—5 („Wort und Begriff" [Eucharistia], „Die Eucharistia des Neuen Bundes", „Der ganze Meßkanon als Eucharistia", „Inhalt und Aufbau der urchristlichen Eucharistia", „Alte Spuren der Eucharistia", abgefaßt zwischen 1944 und 1948). Es fehlte die Disposition und dazu Notizen und Entwürfe für wichtige Abschnitte (Opfer, Kanon, Epiklese, Anamnese), die C. nach seinen Äußerungen für das geplante Werk vorgesehen hatte. Daher blieb für diese Teile nur ein langer Weg, die Rekonstruktion von C.s Gedanken aus Vorträgen und Konferenzen vor den Frauen der Abtei Herstelle, deren Spiritual C. 1922—1948 war und die in getreuen Nachschriften vieles von seinem Gedankengut gerettet haben, ferner aus seiner umfangreichen Korrespondenz (c. 22 000 Stücke) und anderen Fundstellen, nur gelegentlich aus früheren gedruckten Werken. Dieser mühevolle Weg dokumentarischer Darbietung wurde dankenswerter Weise einer Überarbeitung vorgezogen, „da sie das Erbe Odo Casels am wenigstens antastet und am ehesten in seiner Eigenart und Fülle zur Geltung bringt" (Vorwort, XII).

Was noch zu tun blieb, war sehr viel: II/3 („Das Trishagion als Hymnus der Glorie"), IV/1—6 („Aufbau des Kanon als Ganzes", „Der Kanon als Opfergebet: Die Preces im Kanon", „Der Einsetzungsbericht — Mysteriengegenwart und Realpräsenz", „Der Kanon als Anamnese", „Der Kanon als Epiklese", „Die Doxologie und das Amen der Gemeinde") und V 1—2 („Herrengebet und Friedenskuß", „Die Kommunion als Opfer- und Gedächtnismahl"). Für diese Kapitel gab es nur gelegentliche Hinweise in den Anmerkungen zu den von C. selbst abgefaßten Teilen. Für die Disposition konnten dessen Äußerungen über etwa 25 geplante Kapitel helfen. Dagegen stellen die fünf Haupttitel, durch die das gesamte Werk gegliedert ist („*Oblatio*", „*Praefatio*", „*Eucharistia*", „*Canon Missae*", „*Communio*") bereits einen Versuch dar, das Denken C.s in ein vom Hochgebet und seinen Teilen sowie anderen Meßteilen abgeleitetes System zu bringen. Die nachkonziliare Sicht der Liturgie scheint dabei nicht oder nur wenig mitgespielt zu haben, sonst wäre der heute ziemlich eindeutig mit dem einleitenden Präfationsdialog und der Schlußdoxologie gegebene Rahmen des Eucharistiegebetes nicht mit den Bennungen des ersten Teiles mit „*Oblatio*" und des letzten mit „*Communio*" nach beiden Seiten überschritten worden, da man die entsprechenden Äußerungen C.s auch im Rahmen des Hochgebetes selbst hätte unterbringen können.

Der Inhalt selbst ist weniger liturgiehistorischer als liturgietheologischer Art. Probleme und Ergebnisse der Liturgiegeschichte stehen, soweit herangezogen, stets im Dienst der Theologie, was wohlbegründete gelegentliche Deutungen historischer Fragen (z. B. über das berühmte „Gebetswort" bei Justin im Anschluß an C.s Dissertation auf 389—395) nicht ausschließt. In diesem Sinn steht die im Untertitel genannte „Morphologie" des Eucharistiegebetes durchaus im Dienst der „Theologie", sie ist zumindest von ihr bestimmt.

Im ersten Teil („*Oblatio*" = kultisches Moment) lesen wir gleich anfangs (3f) eine Briefstelle, die sich mit J. Kramp S. J. auseinandersetzt. Die aus C.s christozentrischer Blickrichtung verständliche Ausklammerung des atl Passahopfers aus dem Mysterium erfährt durch die Bearbeiter eine klärende Ergänzung (42). In Kap. 4 („Mysterium und Opfer") ist wiederum der Opferbegriff im Sinn der Mysteriengegenwart gegen Kramp begründet. Der zweite Teil („*Praefatio*" = prophetisches Moment) handelt im eigenen, schon genannten Kapitel vom „*Sursum corda*" als Mysterienruf; beim folgenden über die Präfation als prophetischen Hymnus dürfte die starke Heranziehung religionsgeschichtlicher Parallelen, obgleich für die schließliche Form des Hochgebetes bedeutsam, den bekannten Einwänden gegen die religionsgeschichtliche Komponente der Mysterientheologie begegnen. Im Kapitel über das *Trishagion* als Hymnus der Glorie wird man die Bewertung von C.s Stellungnahme zur Frage des *Sanctus* in der Anaphora Hippolyts (194, 202) kaum ganz teilen können. Das Formular ist nicht das einzige Zeugnis für ein Hochgebet ohne Sanctus, auch belegen die ältesten Zeugnisse für das *Trishagion* nicht schon dessen Verwendung im Rahmen des Eucharistiegebetes. Doch ist durch C. der Gesang sehr überzeugend in das Hochgebet integriert. Den dritten Teil („*Eucharistia*" = latreutisches Moment) bezeichnen die Bearbeiter als „das reifste Stück, zugleich Schwer- und Höhepunkt des gesamten Werkes" (XI). Hier konzentrieren sich C.s eigene Darlegungen zum thematischen Kern des Buches. Im Kapitel „Wort und Begriff" (von „*Eucharistia*") stehen die ihm eigenen, erheblichen Rückgriffe auf außerbiblische Wurzeln, das folgende „Die Eucharistia des Neuen Bundes" führt in das AT und NT weiter, und das dritte deutet den ganzen Kanon als *Eucharistia*. Stärker historisch sind die Kapitel über „Inhalt und Aufbau der urchristlichen Eucharistia" und über die „alten Spuren der Eucharistia" bei Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, in der Aberkios-Inschrift, bei Irenäus, Clemens von Alexandrien und Origenes. Gegenüber diesem Zentralteil erscheint die vierte („*Canon Missae*" = formales Moment im Sinne der inneren Wesenswirklichkeit und in diesem Sinne auch „geregelter Vollzug") deutlicher von den Bestandteilen des römischen Kanons selbst und ihrem gegenseitigen Verhältnis her bestimmt und von ergänzender Zielsetzung schon im ersten Kapitel „Aufbau des Kanon als Ganzes", das über Herkunft des Hochgebetes, Verhältnis von Präfation und Kanon, Kanon als Konsekrationsformel (und in diesem Zusammenhang über das „Gebetswort" bei Justin) handelt. Im 2. Kapitel „Der Kanon als Opfergebet: Die Preces im Kanon" wird man heute stärker den Fürbittcharakter und das „*offerre pro*" zu sehen haben und die der Konsekration folgenden Gebete von den Fürbitten im Kanon absetzen müssen. Im dritten „Der Einsetzungsbericht — Mysteriengegenwart und Realpräsenz" zeigt sich eine bei der sonstigen Betonung des konsekratorischen Charakters für den ganzen Kanon bei C. zu beachtende Hervorhebung des Einsetzungsberichtes in religionsgeschichtlicher Anlehnung an den „Mysterienspruch bzw. ein ‚*Symbolon*', d. h. heilige Worte, die das verborgene Heilsgeschehen wie eine Losung zum Ausdruck bringen und zugleich bewirken" (so der verbindende Text auf 437). Auch fällt die nun bereits unaktuelle Verknüpfung von „Mysterium fidei" in der Übersetzung „des Neuen und Ewigen Bundes Glaubensmysterium" auf (nach F. Hamm, 431f). Die folgenden Kapitel „Der Kanon als Anamnese" und „Der Kanon als Epiklese" weiten den Blick von den technischen Bezeichnungen auf die theologischen Zusammenhänge, in denen das anamnetische und das epikletische Moment zu sehen sind, ein abschließendes Kapitel behandelt „Die Doxologie und das Amen der Gemeinde". Der fünfte Teil („*Communio*" = ekklesiales Moment, gnadenhafte Lebenswirklichkeit in der Gemeinschaft mit Gott und untereinander in Christus als Ziel des Opfermysteriums) gehört nur zufolge der engen Verbindung, in der C. Opfer und Mahl sieht, noch in dieses Buch. Nach den die betreffenden Stücke mit dem Opfergeschehen identifizierenden, von den Bearbeitern redigierten Gedanken über „Herrengebet und Friedenskuß" und „Die Kommunion als Opfer- und Gedächtnismahl" folgen hier noch C.s eigene Kapitel „Die Kirche als Leib Christi", „Die Bilder ‚Leib' und ‚Weib'", „Der eine Leib Christi: Christus Haupt, Ekklesia Leib" und „Das Essen und Trinken des Leibes und Blutes". Das letzte macht dabei die Einbeziehung dieses ganzen Teiles noch verständlicher. Mit diesem Teil soll C.s Eucharistielehre möglichst umfassend dargestellt und durch seine nachgelassenen Schriften sowie die Mitschriften von Herstelle abgerundet sein.

Der Wert des Buches besteht in der umfassenden Darstellung der Lehre vom Meßopfer und ihrer mit den wichtigsten inneren Strukturen und äußeren Bauelementen des Hochgebetes zusammenhängenden Aspekte vor dem Hintergrund der Christologie und der Heilsgeschichte. Sie erschöpft sich nicht in der Rolle einer theologiegeschichtlichen Dokumentation, sondern schließt auch eine bleibende Aussage über die Eucharistie von C.s Mysterientheologie her ein, die von der bisherigen Auseinandersetzung um diese

längst bestätigt wurde. Das Werk will aber noch mehr sein: „... denn wenn man heute im Zuge der Liturgiereform sogar den Kanon der Messe umgestalten will, muß man die überlieferte Form in ihrem Werden und Wesen gut kennen, weil sonst die neue Gestalt einen bedauerlichen Rückschritt bedeuten könnte." (XII) Man wird es bedauern, daß weder C. selbst noch sein nachgelassenes Werk die neuen Hochgebete beeinflußt hat. Er hätte vielleicht einfallsreichere Lösungen gefunden als die neuen Preces eucharisticae mit ihrer wenig abgewandelten römischen Struktur und den kleinen Ergänzungen, im wesentlichen Dubletten des bisherigen Kanons. Gestaltet sind sie im wesentlichen im Sinn von C.s Kritiker C. Vaggagini (Il canone della messa e la riforma liturgica, Torino 1966).

Soweit der Aufbau des weithin aus langen wörtlichen Zitaten zusammengesetzten dokumentarischen Buches zu unvermeidlichen Überschneidungen und Wiederholungen führt, erleichtert das Register die Durcharbeitung nach bestimmten Fragen und erschließt zugleich die Begriffswelt C.s. Das Literaturverzeichnis beschränkt sich auf die Schriften C.s selbst und die von ihm benützten Werke anderer Autoren, wie das ganze Werk nicht durch Einarbeitung neuerer Literatur den dokumentarischen Charakter zu gefährden bemüht war. Die Neuerscheinungen sind jedoch summarisch in der vorangestellten, überaus treffenden und hilfreichen „Einführung in die Theologie Odo Casels" von dem nach Erscheinen des Buches durch einen tragischen Unfall uns entrissenen V. Warnach (XVII–LV) verarbeitet.

Man darf den Bearbeitern zu dieser Leistung gratulieren und für sie danken. Zugleich sei eine Anregung erlaubt: Neben dieser nun erfreulicherweise vorliegenden Dokumentation wäre eine kürzere, systematisch aufgebaute Zusammenfassung mit einer Auswahl besonders repräsentativer Zitate überaus wertvoll. Sie könnte auch gleich an den einzelnen Punkten den Fortgang der Auseinandersetzung und vor allem die wichtige Rolle C.s für das Zweite Vatikanische Konzil berücksichtigen. Dafür wäre die Disposition jedoch nochmals zu überprüfen.

Graz. Karl Amon.

Hübner, Kurt: **Die mittelalterlichen Glockenritzungen.** (Schriften zur Kunstgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Heft 12) Berlin: Akademie-Verlag 1968. IX, 67 S., 28 Taf.; Ln DM 39,—.

Das vom Direktor des Glockenmuseums in Apolda vorgelegte Manuskript wurde in der Berliner Akademie von Erhard Drachenberg überarbeitet und ergänzt. Die verschiedenen Ornamentierungstechniken des älteren, bei Theophilus beschriebenen, und des seit dem 12. Jahrhundert bis zur Gegenwart üblichen neueren Gußverfahrens der christlichen Großglocke werden erläutert, der Zusammenhang des Ritzens oder „Reißens" mit der neueren Gießtechnik wird dargelegt. Aus dem Katalog von 337 nachgewiesenen Glockenritzungen wird die zeitliche Abgrenzung dieser graphischen Technik zwischen 1100 und 1500 ersichtlich, die Verbreitung scheint sich auf das Gebiet der beiden sächsischen Reichskreise zu beschränken. Wenige signierte Glocken nennen ihre „Schreiber" oder „Zeichner", mit kunsthistorischen Argumenten wird versucht, Meister Bertram oder sogar Tilmann Riemenschneider in unmittelbare Beziehung zu erhaltenen Ritzungen zu bringen. Das Aussterben der Sondertechnik wird hypothetisch begründet. Ein knappes Literaturverzeichnis (86 Titel) und 69 Abbildungen, großenteils Papierabdrücke, ergänzen die Arbeit.

In der ungedruckten Arbeit von Ingrid Schulze „Figürliche Glockenritzzeichnungen des 14. und 15. Jahrhunderts in Mittel- und Norddeutschland" (Phil. Diss. Halle 1958) ist dieses Sondergebiet spätmittelalterlicher Glockenornamentik erstmalig in größerem Rahmen behandelt worden. Hübner erfaßt jetzt alle ihm zugänglichen Zeugnisse der Technik des Ritzens vom einfachen Zeichen über Inschrift und Ornament bis zu figürlicher Darstellung. Die wesentliche Leistung seiner Arbeit ist der umfangreiche Katalog, aus dem sich die kaum zu bezweifelnde zeitliche Abgrenzung ergibt. Weniger repräsentativ erscheint der Katalog bezüglich des Verbreitungsgebietes. Die Mehrzahl der bei Hübner erfaßten Glocken ist schon früher beschrieben worden, nur in wenigen Fällen ergibt sich aus der älteren Beschreibung ein Hinweis auf die Ritztechnik in Inschrift und Ornament. In den Gebieten, die Hübner nicht intensiv bearbeiten konnte, besteht sicher Aussicht auf weitere Funde, die das Gesamtbild verschieben können. Die Einbeziehung Riemenschneiders (in immerhin 40 Zeilen) mutet wie ein überflüssiger Aufwertungsversuch an. Diese erste größere Veröffentlichung wird, wie auch Edgar Lehmann im Vorwort zum Ausdruck bringt, zu sorgfältigerer Beachtung eines hochinteressanten Spezialgebietes innerhalb der Glockenliteratur anregen.

Münster. Rudolf Reuter.

Hinweise

Bianchi, Giovanni: **L'Italia del dissenso.** Seconda edizione. (Outsidersqueriniana, 2). (Brescia): Queriniana (1969). 219 S.; kart. Lire 1000,—.

Nach dem Vorwort des Fernando Vittorino Joannes (5—12) gehört der Verfasser zur jungen Generation und ist Student oder junger Wissenschaftler. Nach seinem eigenen Vorwort hat er seine Erfahrungen mit der Gruppe Kulturzentrum „Ricerca" in Sesto San Giovanni verarbeitet (13). Nach dem Vorwort von Joannes ist die Sprache bisweilen scharf ironisch und nicht gerade pietätvoll. Auf Anmerkungen verzichtet der Verfasser weitgehend, bietet aber eine ziemlich umfangreiche Bibliographie (188—200). Es geht ihm darum, aus soziologischer Sicht die von nonkonformistischen Gruppen getragenen Unterströmungen darzustellen, die sich vor allem in den Studentenkrawallen 1967/68 Luft gemacht haben. Er führt den „Dissens" und die „Kontestation" auf die Verfremdung in der Konsumgesellschaft und im politischen Bereich zurück und versucht, die Verkrustungen bei den Parteien, in den Gewerkschaften und auch in den Kirchen aufzuzeigen und aufzubrechen. Die Unruhe in der nachkonziliären Kirche wertet er durchaus positiv (59—72). Als Brücken für den Dialog empfiehlt er die auch im katholischen Bereich entstandenen Kulturzentren und Spontangruppen, die sich in dem umfangreichen Verzeichnis von Gruppen im Anhang finden (201—216). In dem Buch stehen sicher manche beherzenswerten Gedanken, mit denen sich auch die ältere Generation auseinandersetzen sollte. Ob freilich die Vorschläge des Verfassers realisierbar sind und einen gangbaren Weg in die Zukunft zeigen, wird nicht von allen bejaht werden können.

Münster. Paul Hellbernd.

Walliser, Franz: **Cistercienser Buchkunst.** Heiligenkreuzer Skriptorium in seinem ersten Jahrhundert 1133—1230. Heiligenkreuz-Wien: Heiligenkreuzer Verlag 1969. 44 S., 4 Farbbilder, 96 Schwarzweißabb.; kart. DM 23,50.

Die Untersuchung von W. beschränkt sich auf den Buchschmuck der frühen Codices des Stiftes Heiligenkreuz in Österreich.

Ausgangspunkt ist dabei der älteste Bibliothekskatalog des Klosters, der zw. 1133 u. 1140 entstanden ist. Von den 69 Büchern dieses Verzeichnisses sind nach W. noch 26 Bände in 22 Codices erhalten (14). W. kann im untersuchten Zeitraum 5 Gruppen unterscheiden. Dabei stellen die Hss. aus dem 1. Viertel des 13. Jhs. den „Höhepunkt der Entwicklung der Heiligenkreuzer Lokalschule" (17) dar. Im 2. Teil seines Buches bietet W. eine „Dokumentation der illustrierten Handschriften", in der die behandelten Codices katalogartig zusammengestellt sind. Wertvoll sind die zahlreichen, z. T. allerdings sehr kleinen Abb. des Werkes.

Ein Hinweis auf den gedruckten Hss.katalog von Heiligenkreuz (B. Gsell, Xenia Bernardina II, 1, 115—272) wäre angebracht gewesen. Enttäuschend wirkt das völlige Fehlen paläographischer Analysen. Schwerwiegender ist die mangelnde Auswertung der zisterziensischen Fachliteratur. So hätte z. B. das schöne Werk von Ch. Oursel, Miniatures cisterciennes (1109—1134), Mâcon 1960 manche Anregungen geben können. Wie verhielt sich z. B. Heiligenkreuz zum Verbot mehrfarbiger Initialen? Welchen Einfluß haben die französ. Zisterzienserhss. im einzelnen auf das Skriptorium der österreich. Cisterce ausgeübt? Die von W. 17f gegebenen Hinweise sind zu spärlich und unscharf, um als befriedigende Antwort gelten zu können. Wünschenswert wäre auch eine größere Einordnung der kunsthistor. und bibliotheksgeschichtl. Ergebnisse der Arbeit W.'s in die Klostergeschichte von Heiligenkreuz gewesen.

So willkommen das Buch von W. als erste Übersicht über den Bestand an frühen illustrierten Hss. aus Heiligenkreuz auch ist, so bleibt doch für künftige Forschungen noch viel zu tun übrig.

Gerleve. Pius Engelbert OSB.

Personennachrichten

Prof. Dr. Richard A. Strigl wurde zum o. Prof. für Kirchenrecht an der Univ. Salzburg ernannt.

Prof. Dr. Notker Füglister OSB wurde zum o. Prof. für Altes Testament an der Univ. Salzburg ernannt.

Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ, bisher Ordinarius für alttestamentliche Wissenschaften am päpstlichen Bibelinstitut, Rom, wurde zum o. Prof. für Exegese des Alten Testaments an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt-Main ernannt.

Prof. Dr. Eduard Syndicus SJ wurde zum o. Prof. für christliche Kunst und Archäologie an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt-Main ernannt.

Priv. Doz. Dr. Klaus Hemmerle wurde zum o. Prof. für das Fach Fundamentaltheologie an der Kath. Theol. Abteilung der Ruhr-Universität Bochum ernannt.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque organisé par le Centre Intern. d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, Rome, 5—12 janvier 1970, aux soins de Enrico Castelli. — (P:) Aubier Ed. Montaigne (1970). 584 p.; F 50,—.

Dörries, Hermann: Wort und Stunde. Bd III: Beiträge zum Verständnis Luthers. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). XII, 496 S.

Schlette, Heinz Robert: Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 363 S.; Lw. DM 58.

Mémorial Mgr Gabriel **Khouri-Sarkis** ‹1898—1968›. Fondateur et directeur de L'Orient syrien 1956—1967. — Louvain: Impr. Orientaliste (1969). 322 p.; FB 400,—; p. 287—288: Bibliographie de Mgr G. Khouri-Sarkis.

Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich **Schlier**. Hrsg. von Günther Bornkamm und Karl Rahner. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 355 S.; Lw. DM 52,—.

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

Trummer, Peter: Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von **1 Kor. 15** in der griech. Kirche bis Theodoret. Mit Tab. — Wien: Verl. Notring 1970. X, 124 S. = Dissertationen der Univ. Graz I; kart. ÖSch 75,—.

Moingt, Joseph, SJ: Théologie trinitaire de **Tertullien**. IV: Répertoire lexicographique et tables. — (P:) Aubier (1969). 315 p. = Théologie LXXV; F 48,—.

Morán, José, OSA: San **Agustín** y la escolástica. ‹Perspectivas de estudio.› — August X, 1970, 118—141.

Schild, Maurice E[dmund]: Abendländische **Bibelvorreden** bis zur Lutherbibel. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1970). 286 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLIX; Lw. DM 45,— [Diss., Heidelberg]

Huber, Wolfgang: Heliand und Matthäusexegese. Quellenstudien insbes. zu **Sedulius-Scottus**. — Mchn: Hueber (1969). 270 S. = Münchener germanistische Beiträge III = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fak.; kart. DM 34,— [Diss., München]

Southern, R.W.: Medieval humanism and other studies. — Oxf: Blackwell (1970). X, 261 p., 8 pl.; sh 65/—.

D'Anna, Gabriella: **Abelardo** e Cicerone. — Studi medievali X/1, 1969 = A Giuseppe Ermini I, Spoleto 1970, 333—419.

Schneyer, J.B.: **Alberts** des **Grossen** Augsburger Predigtzyklus über den hl. Augustinus. — RechThAncMéd XXXVI, 1969, 100—147.

Konrad: Büchlein von der geistlichen Gemahelschaft. Untersuchungen und Text von Ulrich Schülke. — Mchn: Beck 1970. X, 288 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXXI; Lw. DM 48,— [Diss., München]

Casado Barroso, Félix: La virtud de la esperanza en Melchor **Cano**. Estudio del objeto de la esperanza teologal. Edición del texto inédito del Comentario a la II. II. de Santo Tomás. — R: Iglesia Nacional Española 1969. 212 p. = Publicaciones del Instituto español de historia eclesiástica. Monografías XII; pes 150,—.

Krüger, Friedhelm: **Bucer** und **Erasmus**. Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers. ‹Bis z. Evangelien-Kommentar von 1530.› — Wiesb: Steiner 1970. X, 233 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LVII; Lw. DM 40,— [Diss., Münster]

Chantraine, G., SJ: Théologie et vie spirituelle. Un aspect de la méthode théologique selon **Érasme**. — NRTh, A. CI = A. XCI, 1969, 809—833.

Stella, Pietro: Il «De sacrificio Missae» del Card. **Bona** ‹1668›. Note per una storia del testo. — Sales XXXI, 1969, 629—659; p. 659—665: Appendice. Saggio di edizione. Caput V, § II. De sacris vestibus, et earum significatione.

Heutger, Nicolaus C[arl]: Die evangelisch-theologische Arbeit der **Westfalen** in der **Barock**zeit. — Hild: Lax 1969. VIII, 176 S.

Williams, Charles Harold: William **Tyndale**. — Lo: Nelson 1969. XVI, 175 p.; sh 63/—.

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen. Hrsg. von Herbert Vorgrimler u. Robert Vander Gucht. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 239 S.; Lw. DM 25,—.

Delgado Varela, J.M.: Amor **Ruibal**, teólogo posconciliar. — Salm XVI, 1969, 609—633; p. 389—395: Silva, E.: En torno a unos inéditos de Amor Ruibal.

Balthasar, Hans Urs von: Romano **Guardini**. Reform aus dem Ursprung. — Mchn: Kösel (1970). 118 S. = Münchener Akademieschriften LIII; kart. DM 8,80.

Sontag, Frederick: The future of theology: A philosophical basis for contemporary protestant thought. — Phil: Westminster 1969. 155 p.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Kitagawa, Joseph M.: Die Schulung des Religionswissenschaftlers. — Kairos N. F. XI, 1969, 264—274.

Cencillo, Luis: **Mito**. Semántica y realidad. — Madr: Ed. Católica 1970. X, 463 p. = Biblioteca de autores cristianos CCXCIX; pes 180.

Blythin, Islwyn: Magic and methodology. — Numen XVII, 1970, 45—59.

Hasenfuss, Josef: Kirche und Religionen. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1969). IX, 82 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik XXIII; kart. DM 5,80.

Historia religionum. Handbook for the history of religions. Edited by C. Jouco Bleeker and Geo Widengren. Vol. I: Religions of the Past. — Leid: Brill 1970. VIII, 691 p.; hfl 120,—.

Bianchi, Ugo: Pour l'histoire du dualisme: un Coyote africain, le Renard pâle. — Liber amicorum. Studies in honour of C. J. Bleeker = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XVII, Leiden 1969, 27—43; p. 44—54: Brandon, S.G.F.: Saviour and judge, two examples of divine ambivalence; p. 55—68: Brelich, Angelo: Mitologia. Contributo a un problema di fenomenologia religiosa; p. 69—79: Hidding, K.A.H.: Sehen und hören; p. 80—98: Hoens, D.J.: *Prasāda in the Rāmāyana*; p. 99—112: James, E.O.: The concept of creation in cosmology; p. 113—125: Morenz, Siegfried: Der Schrecken Pharaos; p. 126—139: Ort, L.J.R.: Jesus and Mani — a comparison.

Chan, Wing-Tsit: The historic chinese contribution to religious pluralism and world community. — Religious pluralism and world community = Studies in the history of religions. ‹Supplements to Numen› XV, Leiden 1969, 113—130; p. 131—174: Nakamura, Hajime: The indian and buddhist concept of law; p. 175—192: Schimmel, Annemarie: Islam in the modern world; p. 193—221: Ganguli, H.C.: Religion and the population explosion.

Driel, G. van: The cult of **Aššur**. — Assen: van Gorcum 1969. X, 228 p., 6 pl. = Studia semitica Neerlandica XIII; hfl 49,90.

Eichrodt, Walther: Religionsgeschichte **Israels**. — Bern, Mchn: Francke (1969). 146 S. = Dalp-Taschenbücher CCCXCIV; sfr 3,80.

Gross, Benjamin: Le messianisme juif. "L'éternité d'Israël" du Maharal de Prague ‹1512—1609›. — P: Klincksieck 1969. 381 p., 7 ill. = Études maharaliennes II; F 38,—.

Zarathustra. Hrsg. von Bernfried Schlerath. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1970. X, 415 S. = Wege der Forschung CLXIX; Lw. DM 53,10.

Widengren, Geo: The death of **Gayōmart**. — Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade . . ., Chic and Lo (1969), 179—193.

Bareau, André: Les positions du **Bouddhisme** ancien devant les thèses de l'origine de l'univers et de la création du monde par Dieu. — The origin of cosmos and man = Studia missionalia XVIII, R 1969, 75—85; p. 87—110: Snellgrove, David L.: Cosmological patterns in buddhist tradition. ‹Distinction between philosophic and religious tendencies.›

Benz, Ernst: Buddhismus in der westlichen Welt. — Saec XX, 1969, 355—368.

Massenzio, Marcello: Cultura e crisi permanente: la «**xenia**» **dionisiaca**. — StMStRel XL, 1969, 27—113.

Khoury, A.-Th.: Messianische Bewegungen in **Afrika**. — Erwartung, Verheißung, Erfüllung, (Wü 1969), 206—229.

Schubert, Rose: Methodologische Untersuchungen an **ozeanischem** Mythenmaterial. Mit 3 Ktn u. 35 Tab. — Wiesb: Steiner 1970. 237 S. = Studien zur Kulturkunde XXIV; kart. DM 30,— [Diss., Frankfurt/M]

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Anderson, Gerald H.: Studies in **Philippine** church history. — Ithaca & Lo: Cornell Univ. Pr. 1969. XIV, 421 p.; sh 138/—.

Miranda, Maria do Carmo Tavares de: Os **Franciscanos** e a formãçao do **Brasil**. — Recife: Univ. Federal de Pernambuco 1969. 306 p.

Colombo, Domenico, PIME: La fisionomia del missionario d'oggi. — Mondo e missione IC, 1970, 366—389.

Kohler, Werner: Kirche und Mission im Umdenken. — EvTh XXX, 1970, 379—391.

Dumoulin, Heinrich: Christlicher Dialog mit Asien. — Mchn: Hueber (1970). 109 S. = Theologische Fragen heute XIV; kart. DM 6,—.

Servizi missionari diocesani: una speranza per la Chiesa italiana. — Mondo e missione IC, 1970, 234—255.

Dickson, Kwesi A. — Paul Ellingworth (Ed.:) Biblical revelation and African beliefs. — Lo: Lutterworth 1969. 191 p.

Hallencreutz, Carl F.: New approaches to men of other faiths. — Gen: World Council of Churches 1970. 95 p.; sh 13/—.

Adalberto da Postioma: Cristianesimo africano. — R: Cesca 1969. 77 p.

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

Câmara, Helder: Pour arriver à temps. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1970. 188 p.

Cayuela, José: Helder Câmara: **Brasile**, un Vietnam cattolico? — Bol: Ed. Nigrizia 1970. 352 p.; Lire 2000.

Christus und die Völker. 154. Jahresbericht der Basler Mission 1968/69. — Bas: Ev. Missionsgesellschaft 1969. 88 S.

Darcourt, P.: Requiem pour l'Eglise de **Chine**. — P: La Table Ronde 1969. 286 p.; F 17,—.

Declaração do episcopado **argentino** ‹26 abril 1969›. — SEDOC. Serviço de Documentação II, 1969/70, 163—172. 351—358. 491—506.

Gera, Lucio — Guillermo Rodríguez Melgarejo: Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina. — Víspera XV (Montevideo, feb.) 1970, 59—88.

Gheddo, Piero: Katholiken und Buddhisten in Vietnam (Cattolici e buddisti nel Vietnam, dt.) — Mchn: Pfeiffer (1970). 363 S.; DM 20,—.
Margerie, Bertrand de, SJ: La pénurie de clergé en Amérique latine. Faudra-t-il ordonner prêtres des hommes mariés? — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 468—504.
Melis, Giorgio, SJ: La Chiesa **indonesiana** di fronte alla conversione dei musulmani. — Mondo e missione IC, 1970, 53—61.
Nuscheler, Franz — Hans Zwiefelhofer, SJ (Hrsg.:) Kirche und Entwicklung in Lateinamerika. — Mannheim: Pesch-Haus 1969. 113 S. = Taschenbuchreihe „Kirche und Dritte Welt" I; DM 4,80.
Patterson, George N.: Christianity in communist China. — Waco, Texas: World Books 1969. XII, 174 p.; $ 4,95.
Muskens, M.P.M.: Indonesië. Een strijd om nationale identiteit. Nationalisten, islamieten, katholieken. — Hilv: Brand 1969. 595 blz.
Protestantes en América Latina. — Cuadernos de Marcha, n. XXIX (Montevideo, sept. 1969). 80 p.
Die Philippinen. — Brux: Pro Mundi Vita 1970. 43 p. = Pro Mundi Vita XXX.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Goodwin, Donald Watson: **Text-restoration** methods in contemporary U.S.A. biblical scholarship. — Nap: Istituto Orientale di Napoli 1969. X, 178 p. = Pubblicazzioni del Seminario di semitistica. Ricerche V.
Childs, Brevard: Biblical **theology** in crisis. — Phil: Westminster Pr. 1970. 256 p.; $ 8,—.
Berghe, P. van den: **Leven na de dood** in de Bijbel. — CollBrugGand XVI, 1970, 145—158.
Dietrich, S. de: Le **renouveau biblique** hier et aujourd'hui. Vol. I: Qu'est-ce que la Bible? Vol. II: Comment lire la Bible? — P: Éd. Delachaux et Niestlé 1969. 200 p.; 194 p.

2. Altes Testament

Engnell, Ivan: Critical essays on the Old Testament. Transl. from the Swedish and ed. by John T. Willis. With the collabor. of Helmer Ringgren. — Lo: SPCK 1970. XIV, 303 p.; sh 50.
The Broadman Bible commentary. Ed. by Clifton J. Allen. Vol. I: General articles, **Genesis, Exodus**. — Nashv: Broadman 1969. 472 p.
Hermann, Siegfried: Israels Aufenthalt in **Ägypten**. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 110 S. = Stuttgarter Bibelstudien XL; DM 9,80.
Schmidt, Johann Michael: Erwägungen zum Verhältnis von **Auszugs- und Sinaitradition**. — ZAW LXXXII, 1970, 1—31.
Braulik, Georg: Die Ausdrücke für „Gesetz" im Buch **Deuteronomium**. — Bibl LI, 1970, 39—66.
Malamat, Abraham: The **Danite migration** and the Pan-Israelite exodus-conquest. A biblical narrative pattern. — Bibl LI, 1970, 1—16.
Schmid, Herbert: Die Herrschaft Abimelechs ‹**Jdc 9**›. — Jud XXVI, 1970, 1—11.
Eising, Hermann: Das Buch **Jesaja**. Teil I. — Düs: Patmos-Verl. (1970). 244 S. = Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum AT für die Geistliche Lesung II, 1; Lw. DM 12,80.
Dion, Paul-Eugéne: Les chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentés d'**Is 40—55**. Un essai sur leurs limites précises et sur leurs origines respectives. — Bibl LI, 1970, 17—38.
Lust, Johan: Traditie, redactie en kerygma bij Ezechiël. Een analyse van **Ez., XX, 1—26**. — Bruss: Paleis der Academiën 1969. XIX, 176 p. = Verhandelingen ... Koningklijke Vlaamse Academie voor Wetenschapen ... Klasse der Letteren XXXI, 65; FB 367.
Ward, James M.: **Amos** and **Isaiah**, prophets of the word of God. — Nashv: Abingdon 1969. 287 p.; $ 6,50.
Watts, John D.W.: **Obadiah**. A critical exegetical commentary. — GrR: Eerdmans 1969. 78 p.; $ 3,50.
Sorg, Rembert: **Habaqquq III** and Selah. — Fifield (Wis.): King of Martyrs Priory 1969. VII, 81 p.
Sabourin, Leopold, SJ: The **psalms**. Their origin and meaning. Preface by R.A.F. MacKenzie. Vol. I—II. — Staten Island (N.Y.): Alba House 1969. XXI, 253 p.; XXI, 373 p.; $ 17,50.
Maillot, Alphonse — André Lelièvre: Les psaumes. Traduction nouvelle et commentaire. P. III: Psaumes 101 à 150 avec, en appendice, des psaumes de Qumran. — Gen: Labor et Fides (1969). 280 p.
Beyerlin, Walter: Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 174 S. = FRLANT XCIX; Lw. DM 33,—.
Bruce, F.F.: The book of **Daniel** and the Qumran community. — Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of Matthew Black, Ed (1969), 221—235; p. 245—255: Reicke, Bo: Da'at and gnosis in intertestamental literature; p. 256—263: Vermes, Geza: He is the bread: Targum Neofiti Exodus 16:15.
Harrison, R.K.: **Introduction** to the Old Testament. — Lo: Tyndale Pr. (1970). XVI, 1215 p.; £ 3,—.
Millard, A.R.: "Scriptio continua" in early Hebrew: ancient practice or modern surmise? — Journal of Semitic Studies XV, 1970, 2—15.
Emerton, J.A.: Were Greek transliterations of the Hebrew Old Testament used by Jews before the time of Origen? — JThSt N.S. XXI, 1970, 17—31.
Kornfeld, Walter: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels. Mit einem Beitrag von Rudolf Schwarzenberger: Reflexionen Israels über die Anfänge ‹Die biblische Urgeschichte Gen 1—11›. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1970). 376 S.; Lw. DM 45,—.
Perlitt, Lothar: **Bundestheologie** im Alten Testament. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1969). 300 S. = WissMonANT XXXVI; Lw. DM 44,— [Habil.-Schrift, Heidelberg]
Rogerson, J.W.: The Hebrew conception of **corporate personality**: A reexamination. — JThSt N.S. XXI, 1970, 1—16.
North, Robert, SJ: Angel-Prophet or Satan-Prophet? — ZAW LXXXII, 1970, 31—67.
History of the Jewish people. Ed. by H.H. Ben-Sasson. Vol. I: The ancient times. By A. Malamat, H. Tadmor [e. a.]. — Tel Aviv: Dvir 1969. XXX, 381 p.
Grintz, Yehoshua M.: Studies in early biblical ethnology and history. — Tel Aviv: Hakibutz Hameuchad Publ. House [1969]. VIII p. [Engl.], 364 p. [Hebr.]
Dickson, K.A.: From Hezekiah to the return from exile. — Lo: Darton, Longman & Todd 1969. 144 p. = History and religion of Israel II; sh 10/6.
Rothenberg, Beno: An archaeological survey of **South Sinai**. — PalExplQu CI 1970, 4—29, pl. I—XI.
Meyers, Eric M.: Secondary burials in Palestine. — BiblArch XXXIII, 1970, 2—29.
Stone, Michael E.: The **Testament of Levi**. A first study of the Armenian Mss of the Testament of the XII Patriarchs in the Convent of St. James, Jerusalem. With text, critical apparatus, notes and translation. — Jer: St. James Pr. 1969. X, 203 p., 1 ill.
Bowker, John: The Targums and rabbinic literature. An introduction to Jewish interpretations of Scripture. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1969. XXI, 379 p.; sh 75.
Lamberigts, S.: Le sens de Qdwšym dans les textes de **Qumran**. — EphThLov XLVI, 1970, 24—39.

3. Neues Testament

Ingelaere, Jean-Claude: La «parabole» du jugement dernier ‹**Matthieu 25/31-46**›. — RHistPhilRel L, 1970, 23—60.
Bornkamm, Günther: Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus. — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier..., Frb/B, Bas, Wien (1970), 93—107; S. 108—144: Pesch, Rudolf: Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums ‹Mk 1, 1—15›; S. 145—168: Kremer, Jacob: Die Voraussagen des Pfingstgeschehens in Apg 1, 4—5 u. 8. Ein Beitrag zur Deutung des Pfingstberichts.
Schweizer, Eduard: Observance of the law and charismatic activity in Matthew. — NTSt XVI, 3, 1970, 213—230.
Thompson, William G., SJ: Matthew's advice to a divided community. Mt. 17, 22 — 18, 35. — R: Biblical Institute Pr. 1970. XVI, 297 p. = Analecta biblica XLIV; Lire 4500.
Berger, Klaus: Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des altjüdischen Vorwurfs in **Mc 10,5**. — ZNW LXI, 1970, 1—47.
Potterie, Ignace de la: Le titre κύριος appliqué à Jésus dans l'évangile de **Luc**. — Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux, (Gembloux 1970), 117—146; p. 147—171; George, Augustin: Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Luc 1—2; p. 173—186: Benoit, Pierre: ‹Non erat eis locus in diversorio› ‹Lc 2,7›; p. 187—205: Schürmann, Heinz: Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4, 16—30; p. 207—212: Menoud, Philippe H.: Le sens du verbe βιάζεται dans Lc 16, 16; p. 213—234: Schnackenburg, Rudolf: Der eschatologische Abschnitt Lk 17, 20—37.
Rigaux, Béda: La petite apocalypse de Luc ‹XVII, 22—37›. — Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Gembloux (1970), 407—438.
Barker, Charles Joseph: The **Acts** of the Apostles: a study in interpretation. — Lo: Epworth Pr. 1970. 186 p.; sh 21/—.
Lönning, Inge: Paulus und Petrus. **Gal. 2, 11** ff als kontroverstheologisches Fundamentalproblem. — StudTheol XXIV, 1970, 1—69.
Elliott, John H.: Ministry and church order in the NT: A traditio-historical analysis ‹**1 Pt 5, 1—5** and plls›. — CaBiQ XXXII, 1970, 367—391.
Andriessen, P. — A. Lenglet: Quelques passages difficiles de l'Épître aux **Hébreux** ‹5,7.11; 10,20; 12,2›. — Bibl LI, 1970, 207—220.
Kümmel, Werner Georg: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. 2., überarb. u. ergänzte Aufl. — Frb/B, Mchn: Alber (1970). VIII, 612 S. = Orbis academicus III, 3; DM 65,—.
Das Neue Testament als **Kanon**. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. Hrsg. von Ernst Käsemann. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 410 S.; Lw. DM 36,—.
Aland, Kurt: Bemerkungen zum Schluß des Markusevangeliums. — Neotestamentica et semitica. Studies in honour of Matthew Black, Ed (1969), 157—180; p. 181—197: Baarda, Tj.: Gadarenes, Gerasenes, Gergesenes and the "Diatessaron" traditions; p. 198—208: Kilpatrick, Georg D.: Some problems in New Testament text and language; p. 209—220: Metzger, Bruce M.: A comparison of the Palestinian Syriac lectionary and the Greek gospel lectionary.
Delling, Gerhard: Zeit und Endzeit. Zwei Vorlesungen zur Theologie des Neuen Testaments. — (Neuk:) Neukirchener Verl. (1970). 114 S. = Biblische Studien LVIII; kart. DM 8,80.
Riesenfeld, Harald: Till frågan om den historiske **Jesus**. — Svensk exegetisk årsbok XXXIV, 1969, 51—76.
Linnemann, Eta: Studien zur **Passions**geschichte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 187 S. = FRLANT CII; kart. DM 25,— [Habil.-Schrift, Marburg]
Schnackenburg, Rudolf: **Christologie** des Neuen Testamentes. — Mysterium salutis. III/1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 227—388.
Hengel, Martin: War Jesus Revolutionär? ‹Antrittsvorlesung›. — Stu: Calwer Verl. (1970). 46 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christlichen Lebens CX; kart. DM 2,50.
Stuhlmacher, Peter: Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus. — Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag..., Gö (1970), 341—361.
Evans, C.F.: Resurrection and the New Testament. — Lo: SCMPr. (1970). 190 p. = Studies in biblical theology II, 12; sh 30/—.
Blank, Josef: Das **Evangelium** als Garant der Freiheit. — (Wü:) Echter-Verl. (1970). 78 S.; kart. DM 4,80.
Fitzer, Gottfried: Taufe, Gemeinschaft, Mission. — Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wupp (1970),

263—277; S. 279—301: Lindeskog, Gösta: Empirie und Glaube im Neuen Testament; S. 303—315: Pesch, Wilhelm: Zu Texten des Neuen Testaments über das Priestertum der Getauften.

Schelkle, Karl Hermann: **Hoffnung** im Neuen Testament. — Hoffnung für alle. Weihnachts-Seelsorgertagung 29.—31. Dez. 1969, Wien (1970), 80—99.

Kertelge, Karl: Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung. — BiblZ, N. F. XIV, 1970, 161—181.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Montgomery, John Warwick: Where is history going? — Grand Rapids: Zondervan 1969. 250 p.; $ 5,95.

Weiler, Anton: Kirchengeschichte und Neuorientierung der Geschichtswissenschaft. — Concilium VI, 1970, 459—467; S. 468—472: Cobb, John: Auf dem Wege zur Ablösung des Historismus und Positivismus; S. 473—478: Mönnich, Conrad: Die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropolgischen Wissenschaften.

Denzler, Georg: Kirchengeschichte als historische Wissenschaft. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd III, Frb/B/Bas/Wien (1970), 435—470.

Welte, Bernhard: Erfahrung und Geschichte. — WoWa XXV, 1970, 145—153.

Bartelink, G. J. M.: Eunape et le vocabulaire chrétien. — VigChr XXIII, 1969, 293—303.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kühner, Hans: Gezeiten der Kirche in zwei Jahrtausenden. — (Wü:) Echter; (Zü:) NZN (1970). 302 S.; Lw. DM 19,80.

Clasen, Sophronius, OFM: Das **Heiligkeitsideal** im Wandel der Zeiten. Ein Literaturbericht über Heiligenleben des Altertums und Mittelalters. — WissWeish XXXIII, 1970, 46—64. 132—164.

Scrinium **Erasmianum**. Mélanges historiques publ. sous le patronage de l'Université de Louvain à l'occasion du 5° centenaire de la naissance d'Erasme = Historische opstellen. I: Ed. J[oseph] Coppens. — Leiden: Brill 1969. X, 446 p., 3 pl.; hfl 64,—.

Mühlsteiger, J., SJ: Sanctorum communio. — ZkTh XCII, 1970, 113—132.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Holm, Erik: Herrscher und Priester in der Antike. — Antaios XII, 1970, 161—176.

Crouzel, Henri: Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd III, Frb/B/Bas/Wien (1970), 504—529.

Campenhausen, Hans von: Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts. — Saec XXI, 1970, 189—212.

Vogt, J.: Ecce ancilla Domini. Eine Unteruchung zum sozialen Motiv des antiken **Marienbildes**. — VigChr XXIII, 1969, 241—263.

Speigl, Jakob: Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von **Domitian** bis **Commodus**. — Amst: Hakkert 1970. XXVIII, 262 S.

Meslin, Michel: Le christianisme dans l'Empire romain. — P: Pr. Univ. de France 1970. 197 p. = L'historien IV; F 10,—.

Speigl, Jakob: Die Rolle der **Wunder** im vorkonstantinischen Christentum. — ZkTh XCII, 1970, 287—312.

Petersen, J. M.: **House-churches** in Rome. — VigChr XXIII, 1969, 264—272.

Langewiesche, Marianne: Wann fing das Abendland zu denken an? **Jüdischer** Glaube und **griechische** Erkenntnis. — Mchn: Südwest-Verl. (1970). 221 S. mit Abb. = Die Südwestbibliothek; Lw. DM 9,80.

Étienne, Jacques: Sagesse et prudence selon le **stoïcisme**. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 175—182.

Gaffron, Hans-Georg: Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens. Bemerkungen zur „**Epistula** ad **Rheginum**". — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier . . ., Frb/B/Bas/Wien (1970), 218—227.

Jacques, Xavier: Les **Actes d'André et de Paul**. Traduction du copte. — RechScRel LVIII, 1970, 289—296.

Bandstra, Andrew J.: Paul and an ancient interpreter: A comparison of the teaching of redemption in **Paul** and **Irenaeus**. — Calvin theological journal V, 1970, 43—63.

Orbe, Antonio, SJ: S. Ireneo y el discurso de Nazaret ‹Lc. IV, 18s = Is. LXI, 1s›. — Scriptorium Victoriense XVII, 1970, 5—33.

Riggi, Calogero: Una testimonianza del "kerygma" cristiano in **Alessandro di Licopoli**. — Sales XXXI, 1969, 561—627.

Speigl, Jakob: Zum Kirchenbegriff des **Laktanz**. — RömQu LXV, 1970, 15—28.

Heck, E.: Bemerkungen zum Text von Lactanz, *De opificio Dei*. — VigChr XXIII, 1969, 273—292.

Boer, S. de: Paradosis, dogma en kerygma naar de opvatting van **Basilius de Grote**. — NedThT XXIV, 1970, 333—372.

Vives, José: El pecado original en S. **Gregorio de Nisa**. — EstEcl XLV, 1970, 203—235.

Orlandi, Tito: Storia della chiesa di **Alessandria**. Testo copto, traduzione e commento. II: Da Teofilo a Timoteo II. — Mil, Varese: Istituto Ed. Cisalpino 1970. 144 p. = Testi e documenti per lo studio dell'antichità XXXI = Istituto di Papirologia dell' Università degli studi di Milano. Studi copti II b.

Verbraken, P.: Les pièces inédites du manuscrit latin 1771 de la Bibliothèque Nationale de Paris [trois sermons pseudo-augustiniens]. — RevBén LXXX, 1970, 51—63.

Testard, Maurice: Saint **Jérôme**. L'apôtre savant et pauvre du patriciat romain. — P: Les Belles Lettres 1969. 240 p. = Collection d'études anciennes; F 25,—.

Duval, Y.-M.: Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: de l'arianisme à l'origénisme. — RHistEccl LXV, 1970, 353—374.

Jansma, T.: La notice de Barḥadbešabba 'Arbaïa sur l'hérésie des **Daisanites**. — Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis ‹1898—1968›, Louv (1969), 91—106; p. 107—113: Guillaumont, Antoine: Les «arrhes de l'Esprit» dans le livre des degrés; p. 115—120: Albert, Micheline: Lettre de **Jacques** de **Saroug** au prêtre Jean; p. 121—133: Janeras, V. Sebastià: En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de **Théodore** de **Mopsueste**?

Gessel, Wilhelm: **Germanus von Auxerre** ‹um 378 bis 448›. Die Vita des Konstantius von Lyon als homiletische Paränese in hagiographischer Form. — RömQu LXV, 1970, 1—14.

Courreau, Joël: Saint **Césaire d'Arles** et les Juifs. — BullLittEccl LXXI, 1970, 92—112.

Dagens, Claude: La fin des temps et l'Église selon saint **Grégoire le Grand**. — RechScRel LVIII, 1970, 273—288.

Pozo, Cándido, SJ: La doctrina escatológica del "Prognosticon futuri saeculi" de S. **Julián de Toledo**. — EstEcl XLV, 1970, 173—201.

Ross, Alan S. C.: A connection between **Bede** and the Anglo-Saxon gloss to the Lindisfarne gospels? — JThSt N. S. XX, 1969, 482—494.

Jaeckle, Erwin: Keltentum und Christentum. — Antaios XII, 1970, 177—192.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schrader, Franz: Weltliche und geistliche Jurisdiktion in den Herrschaften **Egeln** und **Hadmersleben**. Ein Beitrag zur Territorialgeschichte des Erzbistums Magdeburg. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte X, Lpz (1969), 229—273.

Kloster **Haina**. Regesten u. Urkunden. Bearb. von Eckhart G[ötz] Franz. Bd II: 1300—1560. ‹1648›. Hälfte 1: Regesten. — Marb: Elwert 1970. XXI, 677 S. mit 1 Abb. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck IX: Klosterarchive, Regesten und Urkunden VI; brosch. DM 74,—.

Zeschick, Johannes: Das Augustinerchorherrenstift **Rohr** und die Reformen in bairischen Stiften vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. — [Passau:] Verein für Ostbair. Heimatforschung 1969. XXIII, 142 S. mit Abb. = Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung XXI; kart. DM 21,— [Diss., Würzburg]

Skobel, Paul: Das Jungfräuliche Klosterstift zur Heiligen Maria Magdalena von der Buße zu **Lauban** in Schlesien von **1320—1821**. Hrsg. u. ergänzt bis zur Gegenwart von Edmund Piekorz. Mit Geleitw. von Rudolf Graber und Hubert Jedin. — Stu u. Aalen: Theiss Verl. (1970). XIX, 411 S., 54 Abb., 2 Ktn.; Lw. DM 35,—.

Pauly, Ferdinand: Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. VII: Das Landkapitel **Engers** und das Klein-Archidiakonat **Montabaur**. — Tr: Bistumsarchiv 1970. 246 S., 3 Ktn-Beil. = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XIX.

5. Mittelalter

Kottje, Raymund: Studien zum Einfluß des **Alten Testamentes** auf **Recht** und **Liturgie** des frühen Mittelalters ‹**6.—8.** Jh.› 2., verb. u. erg. Aufl. — Bo: Röhrscheid 1970. 138 S. = Bonner historische Forschungen XXIII; kart. DM 19,—.

Kürbisówna, Brygida: Une histoire de l'Église en **Pologne** au moyen âge. — RHistEccl LXV, 1970, 456—465.

Dannheimer, Hermann: **Epolding-Mühlthal**. Siedlung, Friedhöfe und Kirche des frühen Mittelalters. Mit Beitr. von M[iloslav] Bartuška [u. a.] (Mit 31 Abb. u. 5 Taf. im Text, sowie 55 Taf. u. 5 Plan- u. Ktn-Beil.) — Mchn: Beck 1968. VI, 156 S., 55 S. Abb., 5 Ktn. Beil. in Rückentasche 4° = Veröffentlichungen der Kommission zur Archäologischen Erforschung des spätrömischen Raetien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften VII = Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte XIII; Lw. DM 58,—.

Neuss, Erich: Die Gründung des Erzbistums **Magdeburg** und die Anfänge des Christentums im erzstiftischen Südterritorium ‹Saalkreis›. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte XI, Lpz (1969), 45—86.

Delius, Walter: Papst **Hadrian II.** ‹**867—872**› und die beiden **Hinkmare**. — Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtl. Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag . . ., B(1969), 49—65.

Reynolds, Roger: A florilegium on the ecclesiastical grades in CLM 19 414: testimony to ninth-century **clerical instruction**. — HarvThR LXIII, 1970, 235—259.

Grégoire, Réginald: Un commentaire latin inédit des béatitudes. — RevÉtAug XVI, 1970, 147—158.

Larroque, François: **Souvigny**. Les origines du prieuré. — RevMab LVIII, 1970, 1—22.

Haring, Nicholas M., SAC: Die spanischen Teilnehmer am Konzil von **Reims** im März **1148**. — MedStud XXXII, 1970, 159—171.

Schubert, Kurt: Das Judentum in der Welt des mittelalterlichen Islam. — Kairos N. F. XI, 1969, 105—121.

Buczek, D. S.: Medieval **taxation**: The French crown, the papacy and the cistercian order ‹1190—1320›. — AnalSOCist XXV, 1969, 42—106.

Haring, N. M.: Epitaphs and necrologies on bishop **Gilbert II** of **Poitiers**. — AHDLMA, A. XLIV = T. XXXVI, 1969, P 1970, 57—87.

Meijknecht, A. P. J.: Le **concile de Bâle**, aperçu général sur ses sources. — RHistEccl LXV, 1970, 465—473.

Urkundenbuch der Stadt Wetzlar. Bd III: Das **Marienstift** zu **Wetzlar** im Spätmittelalter. Regesten **1351—1500**. Bearb. von Wolf-Heino Struck. — Marburg: Elwert im Komm. 1969. XXXIV, 856 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen u. Waldeck VIII, 3; brosch. DM 94,—.

Santiago-Otero, Horacio: **Pablo de Santa María** [o de **Burgos**]. Manuscritos de sus obras en la Staatsbibliothek de Munich. — RevEspTeol XXX, 1970, 81—92; ~ p. 93—106: **Juan de Segovia**. Manuscritos de sus obras en la Biblioteca Vaticana.

Strnad, Alfred A.: Der Apostolische Protonotar Dr. Georg **Heßler**. — RömQu LXV, 1970, 29—53.

Holland Smith, John: The great **schism 1378**: the disintegration of the papacy. — Lo: Hamilton 1970. 280 p. = Turning points in history; sh 45/—.

Kleineidam, Erich: Universitas studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der **Universität Erfurt** im Mittelalter **1392—1521**. Teil II: 1460—1521. — Lpz: St. Benno-Verl. 1969. XVIII, 396 S. = Erfurter theologische Studien XXII; kart. DM 24,50.

Hardegger, Joseph Anton: Beiträge zur spätmittelalterlichen Geschichte der Benediktinerabtei **Pfävers**. — Frb/S: Univ. Verl. 1969. XXIV, 203 S., 4 Taf. = Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Beih. XXII. [Diss., Frb/S.]

Gottschalk, Joseph: Der Breslauer Johannes **Beckensloser** ‹† 1489›, Erzbischof von Gran und Salzburg. Mit 3 Abb. auf 2 Taf. — Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVII, 1969, 98—129.

6. Gesamte Neuzeit

McAvoy, Thomas T., CSC: A history of the catholic church in the United States. — Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1969. 512 p.; $ 14,—.

Scherer, James A.: Mission and unity in **Lutheranism**. — Phil: Fortress 1969. XIV, 258 p.; $ 8,—.

Thompson, K. A.: Bureaucracy and church reformation. The organizational response of the Church of England to social change, 1800—1965. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1970. 288 p.; sh 55,—.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Erbe, Michael und Heinz Scheible: Zeitschriftenschau. — ArchRefG LXI, 1970, 84—107.

Coppens, J.: **Bibliographia erasmiana.** 1: Répertoires et bibliographies. 2: Erasmiana. 3: Erasme et son milieu. — Scrinium Erasmianum II, (Leiden 1969), 621—678.

Bäumer, Remigius: Adolf **Herte**. Seine Verdienste um die Reformationsgeschichtsschreibung. — ThGl LX, 1970, 374—387.

Feld, Helmut: Der **Humanisten**-Streit um **Hebräer 2, 7** ‹Psalm 8, 6›. — ArchRefG LXI, 1970, 5—35.

Martínez, Enrique Llamas, OCD.: Cinco cartas, inéditas del teólogo Bartolomé **Torres** ‹1512—1568›. — RevEspTeol XXX, 1970, 69—79.

Rogness, Michael: Philipp **Melanchthon**, reformer without honor. — Minneapolis: Augsburg 1969. IX, 165 p.; $ 4,95.

Bäumer, Remigius: Martin Luther und der Papst. — Mstr: Aschendorff (1970). 100 S. = Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXX; kart. DM 9,—.

Vekene, E. van der: Das gedruckte Schrifttum des **Bernhard von Luxemburg**. Ein Beitrag zur Bibliographie des XVI. Jhs. — Refugium animae bibliotheca. Festschrift für Albert Kolb, (Wiesbaden 1969), 452—480.

Fast, Heinold: **Soziale Utopien** in der Reformationszeit. — Zeitw XLI, 1970, 283—294.

Lehmberg, Stanford E.: The reformation parliament **1529—1536**. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1970. XI, 282 p.; sh 70/—.

Yule, George: Continental patterns and the reformation in England and Scotland. — ScJTheol XXII, 1969, 305—323.

Maurer, Wilhelm: Erwägungen und Verhandlungen über die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe vor und während des **Augsburger** Reichstags von **1530**. — SavZ, kan. LV, 1969, 348—394.

Estes, James M.: The two kingdoms and the state church according to Johannes **Brenz** and an anonymous colleague. — ArchRefG LXI, 1970, 35—50.

Nieto, José C.: Juan de **Valdés** and the origins of the spanish and italien reformation. — Gen: Droz 1970. XVIII, 356 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CVIII; sfr 70,—.

Anderson, Marvin W.: Word and spirit in exile ‹1542—61›: the biblical writings of Peter Martyr **Vermigli**. — JEcclH XXI, 1970, 193—201.

Haugaard, William P.: John **Calvin** and the catechism of Alexander **Nowell**. — ArchRefG LXI, 1970, 50—66.

Delius, Walter: Kurfürst **Joachim II.** von Brandenburg und das Konzil von Trient. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag . . ., Witten 1969, 195—211.

Monumenta antiquae **Hungariae**. Edidit Ladislaus Lukács, SJ. (Vol.) I: **1550—1579**. — R: Institutum Historicum S.J. 1969. XXXI, 38*, 1041 p. = Monumenta historica Societatis Iesu CI; Lire 12 000,—.

Casteel, Theodore W.: Calvin and Trent: Calvin's reaction to the Council of Trent in the context of his conciliar thought. — HarvThR LXIII, 1970, 91—117.

Les premiers défenseurs de la liberté religieuse. Tome I—II. Textes choisis et présentés par Joseph Lecler, SJ et Marius-François Valkhoff. — P: Ed. du Cerf (1969). 199 p.; 196 p. = Chrétiens de tous les temps XXXIV/XXXV; F 29,—.

Beumer, Johannes, SJ: Die Prozessionen im kath. **Frankfurt** während der Reformationszeit. — ArchMRhKG XXI, 1969, 105—118.

Bellinger, Gerhard: Der **Catechismus Romanus** und die Reformation. Die katechet. Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren. — Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1970). 312 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXVII.

Bücking, Jürgen: Johann **Rasser** ‹ca. 1535—1594› und die Gegenreformation im Oberelsass. — Mstr: Aschendorff 1970. XII, 121 S. = RefGStT CI; kart. DM 18,—.

8. Neuere Zeit

Hair, P.E.H.: Protestants as pirates, slavers, and protomissionaries: **Sierra Leone** 1568 and 1582. — JEcclH XXI, 1970, 203—224.

Jedin, Hubert: Die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio **Santorio** ‹†1602›. — Wiesb: Steiner in Komm. 1969. 35 S. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandl. der geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg 1969 II; kart. DM 7,60.

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

Duchon, Robert: De **Bossuet** à **Febronius**. — RHistEccl LXV, 1970, 375—422.

Groot, Aart de: Zur Charakteristik des **Sozinianismus**. — NedThT XXIV, 1970, 373—384.

Schrader, Franz: Kirchliches Einheitsbewußtsein und Toleranz im Herzogtum **Magdeburg** während des 17. und 18. Jahrhunderts. — RömQu LXV, 1970, 54—66.

Joppen, Rudolf: Das Erzstift Magdeburg unter Leopold Wilhelm von Österreich ‹1628—1635›. — Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte XI, Lpz (1969), 290—342.

Lekai, L. J.: Catalogue des **pamphlets** des XVII^e et XVIII^e siècles concernant la lutte entre les abbés de **Cîteaux** et les quatre premiers pères de l'ordre. — AnalSOCist XXV, 1969, 107—128.

Zlabinger, Eleonore: Lodovico Antonio **Muratori** und Österreich. — Innsbr: Kommissions-Verl. der Österreich. Kommissionsbuchhandl. 1970. 256 S., 6 Abb. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LIII = Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte VI. [Diss., Innsbruck]

Menzel, Beda Franz, OSB: Abt Franz Stephan **Rautenstrauch** von Břennov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis. — Königstein: Königsteiner Institut für Kirchen- u. Geistesgeschichte der Sudetenländer 1969. 284 S., 8 Abb. = Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer V; kart. DM 20,—.

Pásztor, Lajos: Problèmes d'histoire du gouvernement de l'Église au XIX^e s. A propos du tome VII de la Hierarchia catholica medii et recentioris aevi. — RHistEccl LXV, 1970, 474—488.

Pitocco, Francesco: Ricerche sul **sansimonismo** in **Italia**. Lambruschini: la sua formazione culturale e il sansimonismo nella sua idea di riforma religiosa. — StMStRel XXXIX, 1968, 321—364; XL, 1969, 283—329.

Baker, William J.: Hurrell **Froude** and the reformers. — JEcclH XXI, 1970, 243—259.

Fastenrath, Elmar: Die korporative Einheit von Papst und Episkopat innerhalb der synodalen Strukturen der Kirche nach Wilhelm E. Freiherrn von **Ketteler**. — MüThZ XXI, 1970, 43—56.

May, Georg: Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität **Breslau** von **1811** bis **1945**. Ein Beitrag zu dem Ringen um Parität in Preußen. — SavZ, kan. LIII, 1967, 155—272; LIV, 1968, 200—268.

Schwaiger, Georg: Das Papsttum im neunzehnten Jahrhundert. — Hchl LXI, 1969, 97—112.

Reinhardt, Rudolf: Quellen zur Geschichte der **Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen**. Ein unerwarteter Fund im Nachlaß von Stefan Lösch ‹† 1966›. — ThQu CXLIX, 1969, 369—388.

Ellis, John Tracy: John Henry **Newman**. A bridge for men of good will. — CathHistR LVI, 1970, 1—24.

Derek Holmes, John: Cardinal **Newman** and the first Vatican Council. — Annuarium historiae conciliorum I, 1969, 374—398; S. 399—411: Mai, Paul: Bischof Ignatius' von **Senestréys** Aufzeichnungen vom 1. Vatikanischen Konzil.

Gilg, Otto: Der antivatikanische Zeugenchor nach dem 18. Juli **1870**. — IntKirchlZ LX, 1970, 60—84.

Strnad, Alfred A.: Relatio status ecclesiae **Wratislaviensis 1883**: Ein Bericht von Fürstbischof Robert Herzog über den Stand seiner Diözese an den Papst. — Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVIII, 1970, 183—215.

Burckhardt, Max: Studentenbriefe aus den 1890er Jahren. Aus der Korrespondenz des Theologen Paul **Wende** mit dem Historiker Paul **Burckhardt**. — Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Bas u. Stu (1969), 495—528.

Aland, Kurt: Aus der Blütezeit der Kirchenhistorie in Berlin. Die Korrespondenz Adolf von **Harnacks** und Karl **Holls** mit Heinz **Lietzmann**. — Saec XXI, 1970, 235—263.

9. Neueste Zeit

Rousseau, Olivier, OSB: Trois lettres inédites de R. **Gardiner**, premier secrétaire de "Faith and Order", au cardinal **Marini** en 1917. — RHistEccl LXV, 1970, 489—494.

Schreck, Karl: Aus dem Kampf der **Bekennenden Kirche** in **Lippe**. 1933—1945. — [Kalletal-]Varenholz: [Selbstverl.] 1969. 56 S. 4°

McGill, William J.: Something of worth from Boeotia: The presidential addresses of the American **Catholic Historical Association, 1920—1968**. — CathHistR LVI, 1970, 25—41.

Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung. II: **1937—1945**. Bearb. von Dieter Albrecht. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). XXVII, 237 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern A, 10; Lw. DM 38,—.

Weinzierl, Erika: Das Selbstverständnis der päpstlichen Autorität bei **Pius XII**. — WoWa XXV, 1970, 35—45.

Bourdeaux, Michael: Patriarch and prophets: persecution of the Russian Orthodox Church today. — Lo: Macmillan 1970. 359 p.; sh 70.

VI. Christliche Philosophie

Weier, Winfried: Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung. — Sa, Mchn: Pustet (1970). 636 S. = Salzburger Studien zur Philosophie VII; kart. DM 69,—.

Holz, Harald: Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei **Origines**. — NZSystThRelph XII, 1970, 63—84.

Schöpf, Alfred: **Augustinus**. Einführung in sein Philosophieren. — Frb/B, Mchn: Alber (1970). 136 S. = Kolleg Philosophie; kart. DM 10.

Bürke, Bernhard: Das neunte Buch ‹Θ› des lateinischen großen Metaphysik-Kommentars von **Averroes**. Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin. — Bern: Francke (1969). 153 S. = Schriften hrsg. unter dem Patronat der Schweizerischen Geisteswissenschaftl. Gesellschaft X; sfr 18,— [Diss., Freiburg/S]

Brown, Colin: Philosophy and the christian faith. A historical sketch from the middle ages to the present day. — Lo: Tyndale Pr. (1969). 319 p. = Tyndale paperback; sh 12/—.

Chatillon, Jean: Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'**Achard** de **Saint-Victor**. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard. — P: Vrin 1969. 355 p., 2 pl. = Études de philosophie médiévale LVIII; F 60,—.

Aquinas. A collection of critical essays. Ed. by Anthony Kenny. — Lo, Melbourne: Macmillan (1970). VI, 389 p.; sh 36/—.

Arnou, René, SJ: L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité. Réponse de saint Thomas: La connaissance par habitus. — R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1970. 255 p.; Lire 3500.

Maurer, Armand, CSB: St. Thomas and eternal truths. — MedStud XXXII, 1970, 91—107; p. 138—158: Owens, Joseph, CSSR: Judgement and truth in Aquinas.

Andrés, Teodoro de, SJ: El nominalismo de **Guillermo** de **Ockham** como filosofía del lenguaje. — (Madr:) Gredos (1969). 301 p. = Biblioteca hispánica de filosofía LX; pes 160,—.

Moreau, Joseph: Le dieu des philosophes. ‹**Leibniz**, **Kant** et nous.› — P: Vrin 1969. 166 p. = Problèmes et controverses; F 19,80.

Czuma, Hans: Der philosophische Standpunkt in **Schellings** Philosophie der Mythologie und Offenbarung. — Innsbr: Öster. Kommissionsbuchhandel in Komm. 1969. 192 S. = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät II = Veröffentlichungen der Univ. Innsbruck XXI; kart. ÖSch 160,— [Diss., Rom]

Sillem, Edward: The philosophical notebook of John Henry **Newman**. Edited at the Birmingham Oratory. Vol. I: General introduction to the study of Newman's philosophy. — Louv: Nauwelaerts 1969. 257 p.

Towers, Bernard: Concerning **Teilhard** and other writings on science and religion. — Lo: Collins 1969. 254 p.; sh 36/—.

Heinrichs, Johannes, SJ: Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul **Tillich**. Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik. — ZkTh XCII, 1970, 249—286.

Schwarz, Balduin: Dietrich von **Hildebrands** Lehre von der „Soseinserfahrung" in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen. — Wahrheit, Wert u. Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand..., Rgb (1970), 33—51; S. 147—155: Chervin, Ronda: The valid moments and von Hildebrand's value philosophy.

Cromp, Germaine: L'avoir et l'être dans le lien au corps chez le second **Marcel**. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XXII, 1970, 49—75.

Sonnemans, Heino: Bekenntnis zur Hoffnung. Ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcels. — FrbZPhTh XVII, 1970, 161—185.

Fabro, Cornelio, CSS: Tomismo e pensiero moderno. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1969. 471 p. = Cathedra Sancti Thomae XII; Lire 4500.

Sikora, Joseph J., SJ: Theological reflections of a christian philosopher. — The Hague: Nijhoff 1969. X, 278 p.; hfl 36,—.

King-Farlow, John: Reason and religion. — Lo: Darton, Longman & Todd 1969. VIII, 173 p. = General studies series; sh 16/—.

Altmann, Alexander: Studies in religious philosophy and mysticism. — Lo: Routledge and Kegan Paul (1969). 308 p.; sh 60/—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Siemers, Helge: Fides quaerens intellectum? Theologie als kritischrationale Wissenschaft. — Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Gö (1970), 197—216.

Trtík, Zdeněk: Die Theologie zwischen Theismus und Atheismus. — ThZBas XXV, 1969, 419—440.

New essays on religious **language**. Ed. by Dallas M. High. — NY: Oxford Univ. Pr. 1969. XV, 240 p.; $ 5,—.

Ladrière, Jean: La théologie et la langage de l'interprétation. — Revue théologique de Louvain I, 1970, 241—267.

Biser, Eugen: Glaubensprobleme. — Augsb: Winfried-Werk (1970). 132 S. = Christliches Leben heute VIII; kart. DM 6,50.

Ratzinger, Joseph: Glaube und Zukunft. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 130 S. = Kleine Schriften zur Theologie; kart. DM 8,50.

Waldenfels, Hans: Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 214 S.; kart. DM 19,—.

Stoevesandt, Hinrich: Die Bedeutung des **Symbolums** in Theologie und Kirche. Versuch einer dogm.-kritischen Ortsbestimmung aus evang. Sicht. — Mchn: Kaiser (1970). 46 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLXIII; geh. DM 4,50.

Marlé, René: Dogme infaillible et herméneutique. — L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque... Rome, 5-12 Janvier 1970..., (P 1970), 305—312: p. 313—322: Pättaro, Germano: Infaillibilité et foi.

Smith, Ronald Gregor: The doctrine of God. — Lo: Collins 1970. 192 p.; sh 25/—.

Gevaert, J.: «Creazione immediata dell' anima» e unità dell'uomo. — Sales XXXI, 1969, 461—484.

Alfaro, Juan (,SJ): Die Heilsfunktionen **Christi** als Offenbarer, Herr und Priester. — Mysterium salutis. III, 1: Das Christusereignis, Eins/Zü/Köln (1970), 649—710.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd II. — Mchn: Hueber Verl. (1970). XXVIII, 933 S.

Brunner, Peter: Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basileia. — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier..., Frb/B/Bas/Wien (1970), 228—256.

Margerie, Bertrand de, SJ: Le Fils de l'homme, rédempteur d'une Eglise corédemptrice. — Communio III, 1970, 227—271.

Anton, Angel, SJ: Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario. — Madr: Ed. Católica 1970. VIII, 267 p. = Ediciones de Bolsillo XV; pes 100,—.

Auer, Johann: Das Evangelium der **Gnade**. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche. — Rgb: Pustet (1970). 264 S. = Kleine katholische Dogmatik V; kart. DM 12,80.

Bourassa, François, SJ: Présence réelle-**transsubstantiation**. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XXII, 1970, 263—313.

Castellano, Jesús, OCD: Transubstanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia. — RevEspTeol XXIX, 1969, 305—354.

Ruffini, Eliseo: Note per lo studio di una recente controversia teologica sull' Eucaristia. — ScuCatt XCVI, Suppl. bibl. 1968, 115*—138*; XCVII, Suppl. bibl. 1969, 3*—36*; XCVIII, Suppl. bibl. 1970, 3*—38*.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Camelot, Pierre-Thomas: Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1970. 63 S. = Handbuch der Dogmengeschichte III, 3 b; kart. DM 16,—.

Simone, Rosario de, OSA: Christ the True God and True Man by **Novatian** «De Trinitate». — August X, 1970, 42—117.

Trape, Agostino, OSA: Il sacerdote uomo di Dio e servo della chiesa. Considerazioni patristico-conciliari. — Mil: Áncora (1969). 237 p. = Col. «Caritas veritatis»; Lire 2000.

Moingt, Joseph, SJ: Nature du sacerdoce ministériel. — RechScRel LVIII, 1970, 237—272.

Gerber, Uwe: Disputatio als Sprache des Glaubens. Eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der disputatio und ihres Sprachvollzuges. — Zü: EVZ-Verl. (1970). 327 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XV; Lw. DM 33,— [Habil.-Schrift, Basel]

Kasten, Horst: Taufe und Rechtfertigung bei **Thomas** von **Aquin** und Martin **Luther**. — Mchn: Kaiser Verl. 1970. 298 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 41; kart. DM 29,— [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin]

Plotnik, Kenneth: **Hervaeus Natalis** OP and the controversies over the real presence and transubstantiation. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1970. XI, 71 p. = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. X; kart. DM 9,80 [Diss., München]

Kühn, Ulrich: Lehre und Ordnung der Taufe in der Zeit der Hochscholastik. — NZSystThRelph XII, 1970, 196—220.

Sánchez-Arjona Halcón, Fernando: La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el catolicismo y la reforma. — R: Iglesia Nacional Española 1969. XIX, 262 p. = Publicaciones del Instituto Español de historia eclesiástica. Monografías XIV.

García Lescún, Eliseo: La teología trinitaria de **Gregorio** de **Rimini**. Contribución a la historia de la escolástica tardía. Prólogo de Michael Schmaus. — Burgos: Ed. Aldewa 1970. XX, 248 p. = Facultad teológica del Norte de España XXI; pes 250,—.

Chrysostomus a Pampilona, OFMCap: De christologia **Duns Scoti**. Investigatio critico-historica. — Barcinone: Herder 1969. VIII, 201 p. = Bibliotheca Pampilonensis. Series theologica I; pes 275,—.

Brandenburg, Albert: Martin **Luther** gegenwärtig. Katholische Lutherstudien. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. 159 S.; DM 12,80.

Reinhardt, Klaus: Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1970. XXIV, 534 S.; Lw. DM 56,— [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Aubert, Roger: Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infaillibilité du pape à Vatican I. — L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Actes du colloque... Rome, 5—12 janvier 1970..., (P 1970), 91—103; p. 113—130: Manselli, Raoul: Le cas du pape hérétique vu à travers les courants spirituels du XIVe siècle.

Ranchetti, Michele: The catholic **modernists**. A study of the religious reform movement **1864—1907**. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1969. X, 230 p.; sh 45,—.

Aquilanti, Giuseppe: La dignità della persona umana nel magistero di **Pio XII**. — R: Pont. Univ. Lateranense 1969. 150 p.; Lire 2000.

Gerber, Uwe: Christologie und Gotteslehre. Überlegungen zur Theologie von R. **Bultmann** und D. **Sölle**. — Zü: EVZ-Verl. (1969). 80 S. = Theologische Studien XCIX; kart. DM 8,80.

García Suárez, Alfredo: El carácter histórico-escatológico de la Iglesia en el decreto "Ad gentes". — Scripta theologica I, 1969, 57—116.

Antón, Angel, SJ: Primado y colegialidad en la discusión del sínodo: Temas complementarios. — EstEcl XLV, 1970, 5—34.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Internationale ökumenische Bibliographie. Bd III/IV: 1964/65. — Mchn: Kaiser Verl.; Mz: Grünewald-Verl. (1970). 908 S.; kart. DM 110.

Aland, Kurt: **Toleranz** und **Glaubensfreiheit** im **16.** Jahrhundert. — Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag..., Witten 1969, 67—90.

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von **Christen** und **Juden**. Darstellung mit Quellen. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf u. Siegfried von Kortzfleisch. Bd II. — Stu: Klett (1970). 745 S.

Simon, Edith: **Luther** alive: Martin Luther and the making of the Reformation. — Lo: Hodder & Stoughton 1969. XI, 371 p.; sh 50/—.

Lindbeck, George A.: The Lutheran doctrine of the **ministry**: catholic and reformed. — ThStudies XXX, 1969, 588—612.

Staniloae, Dumitru: Einige charakteristische Merkmale der **Orthodoxie**. — Kyrios N. F. X, 1970, 8—24.

Maczewski, Christoph: Die **Zoi-Bewegung Griechenlands**. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 160 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXI; kart. DM 27,— [Diss., Heidelberg]

Packer, John W.: The transformation of **Anglicanism 1643—1660** with special reference to Henry Hammond. — (Manch:) Manchester Univ. Pr. (1969). VIII, 223 p.; sh 55/—.

Küppers, Werner: Die **Altkatholische** Position heute im Rückblick auf Vatikanum I. — IntKirchlZ LX, 1970, 124—167.

Burridge, Kenelm: New heaven, new earth: a study of **millenarian** activities. — Oxf: Blackwell 1969. VII, 191 p. = Pavillon series. Social anthropology; sh 30/—.

Hasenhüttl, Gotthold: Konfessionelle Momente in der Gottesfrage. — Concilium VI, 1970, 273—277; S. 277—281: Grass, Hans: Konfessionelle Momente in der Christusfrage; S. 282—287: Heuvel, Albert van den: Konfessionelle Momente in der Stellung zur Welt; S. 287—290: Lescrauwaet, Jos: Konfessionelle Momente in der Liturgie; S. 291—295: Thils, Gustave: Vom Ökumenismus zur Ökumenizität.

Höfer, Liselotte: **Maria** in der Kirche. Ein Versuch marianischen Gesprächs mit evangelischen Christen. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 357—406.

Pfister, Paul F.: Die Stellung Marias im Heilsgeschehen. Die römisch-katholische Auffassung und der notwendige Dialog. — IntKirchlZ LIX, 1969, 161—191.

Boyer, Carlo: Sant'**Agostino** e i problemi dell' ecumenismo. — R: Ed. Studium (1969). 190 p. = Universale studium CIX—CX; Lire 800.

Vooght, Paul de: Jean **Huss** à l'heure de l'œcuménisme. — Irén XLII, 1969, 293—313.

Wilcken, John, SJ: **Bonhoeffer**: Church and ecumenism. — Heythrop Journal X, 1969, 5—25.

Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich **Heiler**. In Zusammenarbeit mit Anne Marie Heiler hrsg. von Emmanuel Jungclausen. — Rgb: Pustet (1970). 101 S.; kart. DM 9,80. —; S. 99—101: Bibliographie F. Heiler.

Ökumenisches Direktorium. Teil II: Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung. Geleitwort von Lorenz Kardinal Jaeger. Erläuterungen von Eduard Stakemeier. — Pad: Bonifacius-Dr. (1970). 179 S. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts IX.

Ökumenismus auf dem Wege zur Identifikation. — Concilium VI, 1970, 296—303.

Stiewe, Martin: Das Unionsverständnis Friedrich **Schleiermachers**. Der Protestantismus als Konfession in der Glaubenslehre. — Witten: Luther-Verl. 1969. 172 S. = Unio und confessio IV; kart. DM 16,80 [Diss., Münster]

Míguez Bonino, José: Christian unity in search of locality. — Journal of ecumenical studies VI, 1969, 185—199.

Joannou, P.-P.: Die Einheit der Christen in Vergangenheit und Gegenwart. — OstkSt XIX, 1970, 113—134.

VIII. Moraltheologie

Cunningham, Stanley B.: **Albertus Magnus** and the problem of moral virtue. — Vivarium VII, 1969, 81—119.

Zalba, Marcellinus, SJ: Num in doctrina matrimoniali S. **Alfonsus** novator fuerit. ‹Perpensio iudicii P. Häring.› — PerMorCanLit LIX, 1970, 315—342.

Ziegler, Josef Georg: Die Moraltheologie (im 20. Jahrhundert). — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd III, Frb/B, Bas, Wien (1970), 316—361.

Thakur, Shivesh Chandra: Christian and hindu ethics. — Lo: Allen & Unwin (1969). 216 p.; sh 48/—.

Böckle, Franz: Die Funktion der Moraltheologie in Kirche und Gesellschaft. — Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft..., Mchn (1969), 61—74.

Peinador, Antonio, CMF: El dominio de la naturaleza por el hombre y sus posibiles implicaciones morales. — Salm XVI, 1969, 489—507.

Schiffers, Norbert: Der theologische Begriff der **Schuld** und die Deutung des sittlich Bösen im Lichte der Verhaltensforschung. — Concilium VI, 1970, 406—413; S. 413—422: Korff, Wilhelm: Aporien einer «Moral ohne Schuld»; S. 422—429: Pohier, Jacques-Marie: Die Hermeneutik der Sünde vor dem Forum der Wissenschaft, der Technik und der Ethik.

Häring, Bernhard, CSSR: Das christliche Leben im Zeichen der Hoffnung. — Studia moralia VII, 1969, 7—31; p. 33—55: O'Riordan, Sean, CSSR: The psychology of hope.

Oyen, Hendrik van: Kirche und Nachfolge. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm u. Stu (1969), 317—333.

Häring, Bernhard: Die große Versöhnung (Shalom: peace, dt.) Neue Perspektiven des **Bußsakramentes**. — Sa: Müller (1970). 268 S.

Cahill, Sean, OFMCap: **Euthanasia**: Problematic of morality and law. A critical study of the contemporary euthanasia movements in Great Britain and the United States. — Laurentianum XI, 1970, 36—54. 154—188.

Sexualität als Tabu und christliche Moral. Gespräche der Paulus-Gesellschaft. Hrsg. von Erich Kellner. — Mchn: Kaiser Verl.; Mz: Grünewald-Verl. (1970). 192 S.; kart. DM 12,80.

Günthör, Anselm: Die Bischöfe für oder gegen **Humanae vitae**? Die Erklärungen der Bischofskonferenzen zur Enzyklika. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1970). 132 S. = Wort und Weisung VIII; kart. DM 12,60.

Studie ricerche sulla Humanae vitae. Presentazione di Card. Corrado Ursi. — Nap: D'Auria 1969. 206 p.; Lire 1800.

Sexualität und Geburtenkontrolle. Hrsg. von Hans Göppert u. Wolfgang Wickler. Mit Beitr. von Wolfgang Wickler [u. a.] — Frb/B [u. a.:] Herder (1970). 221 S. = Weltgespräch bei Herder; kart. DM 21,—; [enth.:] S. 15.—32: Wickler, Wolfgang: Ethologie und Ethik künstlicher Empfängnisregelung; S. 33—56: Mohr, Hans: Populationskrise u. Naturgesetz; S. 57—80: Hepp, Hermann: Ärztliche Überlegungen zur Empfängnisregelung; S. 81—114: Greiner, Franz: Familiensoziologische u. bevölkerungspolitische Aspekte der Geburtenkontrolle; S. 115—138: Göppert, Hans: Sexualität u. Person; S. 139—167: Specht, Rainer: Grenzen naturrechtlichen Denkens. Zur Naturrechtsargumentation in „Humanae vitae"; S. 168—188: Hofmann, Rudolf: Geburtenkontrolle als Frage der Moraltheologie; S. 200—221: Loretz, Oswald: Das Verhältnis der Enzyklika „Humanae vitae" zur Heiligen Schrift.

Hellegers, Andre E.: Fetal development. — ThStudies XXXI, 1970, 3—9; p. 10—75: Huntston Williams, George: Religious residues and presuppositions in the American debate on abortion; p. 76—105: Donceel, Joseph F., SJ: Immediate animation and delayed hominization; p. 106—124: Milhaven, John G., SJ: The abortion debate: an epistemological interpretation; p. 125—148: Mangan, Joseph T., SJ: The wonder of myself: ethical-theological aspects of direct abortion; p. 149—169: Drinan, Robert F., SJ: The jurisprudential options on abortion.

Overhage, Paul, SJ: Das biologische Risiko künstlicher Geburtenbeschränkung. — Theologie und Philosophie XLV, 1970, 75—93.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle. ‹Textes originaux et traductions.› Publiés et introduits par Arthur F. Utz avec la collaboration de Médard Boeglin. Tome I—IV. — Bâle-R: Herder; P: Beauchesne (1970). XXXVIII, 3091 p.; Lire 50 000.

Schmidt, Hans: **Frieden**. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1969). 174 S. = Themen der Theologie III; Pp. DM 12,80.

Historische Beiträge zur Friedensforschung. Hrsg. v. Wolfgang Huber. — Stu: Klett; Mchn: Kösel (1970). 242 S. = Studien zur Friedensforschung IV; kart. DM 20,—.

Schaffenorth, Gerta: Friedensforschung als Aufgabe der Kirche. — Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft LIX, 1970, 273—283; S. 283—289: Liedke, Gerhard: Die heutige Friedensproblematik als Anfrage an die Bibel; S. 289—298: Hausmann, Paulus A.: Frieden als Strukturelement des Völkerrechts; S. 298—306: Huber, Wolfgang: Evangelische Kirche und Krieg. Am Beispiel von Stellungnahmen zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs; S. 306—313: Weizsäcker, Ernst von: Das Problem der B- und C-Waffen; S. 313—322: Bopp, Jörg: Revolution und Weltfrieden; S. 322—330: Schwerdtfeger, Johannes: Erziehung zum Frieden; S. 331—340: Duchrow, Ulrich: Kirchenstruktur und Weltfriede.

Kaiser, Karl: Friedensforschung in der Bundesrepublik Mit einem Verzeichnis von Forschungsinstitutionen sowie einer Bibliographie „Wissenschaft und Frieden". — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 271 S.; kart. DM 9,80.

Degen, Johannes: Das Problem der **Gewalt**. Politische Strukturen und theologische Reflexion. Mit Materialien von Jean Cardonnel, Gonzalo Castillo-Cárdenas, Richard Shaull. — Hbg: Furche-Verl. (1970). 181 S. = Konkretionen IX; kart. DM 12,80.

Spiegel, Yorick: Kirche als bürokratische Organisation. — Mchn: Kaiser (1969). 97 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CLX.

Kalusche, Bruno: Kirche wohin? Ein religionsdemoskop. Beitrag zur Situationsanalyse der Institution Kirche. — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1969. 93 S. = Theologische Brennpunkte XXIII; DM 10,80.

Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Hrsg. vom Bensberger Kreis. — Mz: Grünewald-Verl. (1970). 104 S.; kart. DM 7,80.

Eyt, Pierre: L'élément «politique» dans les structures ecclésiales. — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 3—25.

Zum Thema **Eid** und **Repression**. [Von] Werner Birkenmaier [u. a.] — (Stu:) Kath. Bibelwerk (1970). 70 S.; kart. DM 7,—.

Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften. Ein Symposium hrsg. von Herbert Krimm. — Stu: Evang. Verlagswerk (1970). 120 S. = Schriftenreihe des Diakonischen Werks zur Sozial- u. Jugendhilfe II; kart. DM 8,—.

Schwägler, Georg: Soziologie der Familie. Ursprung und Entwicklung. — Tü: Mohr 1970. 208 S. = Heidelberger Sociologica IX.

Collmer, Paul: Sozialhilfe, Diakonie, Sozialpolitik. Gesammelte Aufsätze. — Stu: Evang. Verlagswerk (1969). 350 S.; Lw. DM 24,20.

Diakonie heute. Religions-demoskop. Studie über das Image der Diakonie in der Öffentlichkeit. Hrsg. von Bruno Kalusche im Auftr. des Diakon. Werkes der Evang. Kirche im Rheinland. — Düs: Presseverb. der Evang. Kirche im Rheinland 1970. 61 S.; kart. DM 10,—.

Beutter, Friedrich: Zur naturrechtlichen Argumentation in der **Eigentumslehre**. — JbChrSozWiss XI, 1970, 91—107; S. 109—125: Weber, Wilhelm: Grundeigentum — Faktor einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung.

Flechtheim, Ossip K.: **Futurologie**. Der Kampf um die Zukunft. — Köln: Wissenschaft und Politik (1970). 431 S.; Lw. DM 26,—.

X. Kirchenrecht

Addamiano, Natale: **Chiesa** e **stato** dalle origini del Cristianesimo ai patti lateranensi. — (R:) Bulzoni Ed. (1969). 1022 p. = Biblioteca di cultura II; Lire 11 000.

Brundage, James A.: Medieval canon law and the crusader. — Madison: Univ. of Wisconsin 1969. XX, 244 p.; $ 12,50.

Helmholz, Richard: Canonists and standards of impartiality for papal judges delegate. — Trad XXV, 1969, 386—404.

Gerpe Gerpe, Manuel: La potestad del estado en el matrimonio de cristianos y la noción contrato-sacramento. — Salamanca: (Consejo sup. de Invest. Científ. Instituto «San Raimundo de Peñafort» 1970. XXV, 286 p. = Monografías canónicas Peñafort XIII; pes 250,—.

Heckel, Martin: Zum Sinn und Wandel der **Freiheitsidee** im Kirchenrecht der Neuzeit. — SavZ, kan. LV, 1969, 395—436.

Coccopalmerio, Francesco: La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni. Uno studio teologico sull' essenza del diritto di prendere parte al culto cattolico. — (Brescia:) Morcelliana (1969). 316 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche V.

O'Brien, Charles H.: Ideas of religious **toleration** at the time of **Joseph II.** A study of the enlightenment among catholics in Austria. — Phil: The American Philosophical Society 1969. 80 p. = Transactions of the American philosophical society. N. S. LIX, 7; $ 2,50.

Petroncelli, Mario: Il diritto canonico dopo il Concilio Vaticano II. — Nap: Libr. Scientifica Ed. (1969). 478 p.; Lire 6500.

Romita, F.: Diritto e pastorale nella Chiesa, oggi. Conclusioni con annotazioni del I° Congresso canonistico-pastorale [24.—27. 9. 1969, Napoli]. — Nap: D'Auria 1970. 112 p.; Lire 1400. — [cfr.:] MsuEccl XCIV, 1969, 553—662.

Mikat, Paul: Zur theologischen Ortsbestimmung des **Kirchenrechts**. — Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft . . ., Mchn (1969), 325—340; S. 341—357: Obermayer, Klaus: Kirchenreform und Kirchenrecht. Gedanken zur Neuordnung der evangelischen Kirche.

López Alarcón, M.: El abuso del derecho en el ordenamiento canónico. — IusCan IX, 1969, 121—155.

Frank, Johann: Möglichkeiten und Formen gesamtkirchlicher Rechtssetzung. — ZevKR XV, 2/3, 1970, 113—150.

Mayer-Scheu, Hansjosef: Grundgesetz und Parität von Kirchen und Religionsgemeinschaften. — Mz: v. Hase u. Koehler (1970). 367 S. = Sozialwissenschaftliche Bibliothek V; Lw. DM 38,— [Diss., Mainz]

Schlaich, Klaus: Zur weltanschaulichen und konfessionellen Neutralität des Staates. Eine staatsrechtliche Problemskizze. — Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche IV, Mstr 1970, 9—44; S. 45—61: Diskussion; S. 199—238: Steinmüller, Wilhelm: Kirchenrecht und Kirchensteuer; S. 239—262: Diskussion.

Plöchl, Willibald M.: Das neue päpstliche **Gesandtschaftsrecht**. — OeAKR XXI, 1970, 115—129.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De differentia inter sacerdotium episcoporum et presbyterorum. — PerMorCanLit LIX, 1970, 185—213.

Mörsdorf, Klaus: Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von **Laienräten** in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland. — AkKR CXXXVIII, 1969, 461—509.

Abbo, Ioannes Angelus: Quaestiones quaedam circa probationes in causis matrimonialibus. — PerMorCanLit LIX, 1970, 3—20.

O'Connor, James I., SJ: Trends in canon law. The question of **penalties**. — Studia canonica III, 1969, 209—237.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Gemeindereform. Prozeß an der Basis. Thesen: Osmund Schreuder. Stellungnahmen: Winfried Kramny, Eugen Walter. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 124 S. = Kirche im Gespräch; kart. DM 9,80.

Heasman, Kathleen: An introduction to pastoral counselling. — Lo: Constable (1969). X, 225 p.; sh 35/—.

Farnsworth, Dana L. — Francis J. Braceland [Ed.:] Psychiatry, the clergy and pastoral counselling. The St. John's story. — Collegeville ‹Minn.›: Institute for Mental Health, St. John's Univ. Pr. 1969. XIII, 356 p.; $ 6,50.

Saint-Arnaud, Yves: La consultation pastorale d'orientation rogérienne. Préface par A. de Peretti. — (Bruges:) Desclée [&] de Brouwer (1969). 221 p. = Bibliothèque d'études psycho-religieuses.

Allwohn, Adolf: Evangelische Pastoralmedizin. Grundlegung der heilenden Seelsorge. — Stu: Evang. Verlagswerk (1970). 205 S.

Furrer, Walter L.: Psychoanalyse und Seelsorge. Geleitwort von Otto Karrer. — Mchn: Goldmann (1970). 121 S. = Das wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Medizin IV; kart. DM 14,—.

Duncan, A. D.: The Christ, psychotherapy and magic. A christian appreciation of occultism. — Lo: Allen & Unwin (1969). 228 p.; sh 42/—.

Experiment **Isolotto** (Comunità dell' Isolotto 1954/1969, dt.) Dokumentation einer neuen Gemeinde. Hrsg. u. eingeleitet von Hans-Dieter Bastian. — (Mchn:) Kaiser Verl.; (Mz:) Grünewald-Verl. (1970). 194 S. = Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche I; DM 12,50.

Kubina, Veronika: Jesus und seine Botschaft im Katechismus von Isolotto. — Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier . . ., Frb/B, Bas, Wien (1970), 313—335.

Vorgrimler, Herbert: Das **Bußsakrament** — iuris divini? — Diakonia IV, 1969, 257—266; S. 275—285: Funke, Felix: Zur Sakramentalität der Bußfeiern.

Funke, Felix, SCCC: Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). 203 S.; kart. DM 21,— [Diss., Rom Gregoriana]

Streit um die Christlichkeit der Schule. Das Normproblem in der Schule für alle. Hrsg. von Hans-Bernhard Kaufmann. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1970). 150 S.; kart. DM 12,80.

Religionspädagogische Projektforschung. [Von] Klaus Dessecker [u. a.] — Stu: Calwer Verl.; Mchn: Kösel-Verl. (1970). 246 S., 33 Abb.; kart. DM 18,—.

Nastainczyk, Wolfgang: Erziehungspflicht und Erziehungsrecht der katholischen Kirche. — Pädagogische Rundschau XXIII, 1969, 759—768.

Merkert, Rainald — Theofried Klassen: Religionsunterricht als Schulfach. — Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik XLV, 1969, 324—335.

Croce, W., SJ: Exegese und Katechese. — ZkTh XCI, 1969, 430—459.

Stachel, Günter: Lernziele und Religionsunterricht. — KatBl XCV, 1970, 343—359.

Exeler, Adolf: Katechese, Ankündigung einer Botschaft. Interpretation von Erfahrungen. — Christlich pädagogische Blätter LXXXIII, 1970, 241—250.

Paul, Eugen: Das Ende einer theologisch deduzierten Katechetik. — ThQu CL, 1970, 214—228.

Nastainczyk, Wolfgang: Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1970). 172 S.; Lw. DM 19,80.

Höfer, Albert: Was heißt „**Erlösung**"? Theorie und 15 Katechesen. Unter Mitarb. von Rupert Leitner, Kurt Prantner u. Anton Schrettle. — Sa: Müller Verl. (1970). 147 S.; kart. DM 10,80.

Glaubensunterweisung im achten Schuljahr. Redaktion: Eleonore Beck. — Mchn: Kösel-Verl. (1970). 184 S. = Praxis der Glaubensunterweisung in der Hauptschule; Lw. DM 17,50.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Kerygma und Melos. Christhard **Mahrenholz** 70 Jahre. 11. August 1970. Hrsg. von Walter Blankenburg [u. a.] unter Mitw. von Alexander Völker. — Kassel [u. a.]: Bärenreiter-Verl.; B u. Hbg: Lutherisches Verl. Haus (1970). 579 S.; Lw. DM 48,—. S. 571—579: Bibliographie Christhard Mahrenholz 1960—1970.

Gamber, Klaus: Collecta. Eine alte Bezeichnung für den ‹Wort›-Gottesdienst. — RömQu LXII, 1967, 76—83; ~ Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach untersucht. — OstkSt XVI, 1967, 33—42; ~ Die irischen Meßlibelli als Zeugnis für die frühe römische Liturgie. — RömQu LXII, 1967, 214—221; ~ Das Fragment von Zara. Zwei Doppelblätter eines Lektionar-Sakramentars des 8. Jh. — RevBén LXXVIII, 1968, 127—138; ~ Die Autorschaft von „De sacramentis". — RömQu LXI, 1966, 94—104; ~ Nochmals zur Bedeutung „Missa" als Opfer. — EphLit LXXXI, 1967, 70—73; ~ Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie. — ALW IX, 2, 1966, 375—382; ~ Missa. Von der dreifachen Bedeutung des Wortes. — RömQu LXIII, 1968, 170—184; ~ Das Eucharistiegebet im Zeitalter des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter. — HlD XXII, 1968, 90—111; ~ Das altkampanische Sakramentar. Neue Fragmente in angelsächsischer Überlieferung. — RevBén LXXIX, 1969, 329—342; ~ Ordo missae Africanae. Der nordafrikanische Meßritus zur Zeit des hl. Augustinus. — RömQu LXIV, 1969, 139—153.

Dalmas, I.-H., OP: Mgr **Khouri-Sarkis** et la rénovation liturgique en Orient. — Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis ‹1898—1968›, Louv (1969), 19—28; p. 29—35: Ploeg, J.P.M. van der, OP: La prostration dans le rite syrien oriental et le sens du verbe *sged*; p. 37—46: Sauget, Joseph-Marie: A propos des «Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites. ‹XIe—XVIIIe s.›»; p. 47—70: Hruby, K.: La fête de Rosh ha-Shanah; p. 71—81: Mateos, Juan, SJ: Les strophes de la nuit dans l'invitatoire du nocturne syrien; p. 83—88: Renoux, Athanase, OSB: La canon de la Pentecôte dans la liturgie arménienne.

Arx, Walter von: Das **Klosterrituale** von **Biburg** ‹Budapest, Cod. lat. m. ae. Nr. 330, **12.** Jh.› — Frb/S: Univ. Verl. 1970. XXVIII, 357 S. = Spicilegium Friburgense XIV; sfr 45,— [Diss., Freiburg/S]

Amon, Karl: Die Benedictiones episcopales im Salzburger Pontifikalmissale ‹Furtmeyr-Missale, Clm 12.708 — 12.712›. — HlD XXIII, 1969, 154—164.

Cuming, G. J.: A history of **Anglican** liturgy. — (Lo:) Macmillan; (NY:) St. Martin's Pr. (1969). 450 p.; sh 70/—.

Billington, Raymond John: The liturgical movement and Methodism. — Lo: Epworth Pr. (1969). XIV, 217 p.; sh 40/—.

Wainwright, Geoffrey: Christian initiation. — Lo: Lutterworth Pr. (1969). 107 p. = Ecumenical studies in history X; sh 16/—.

Liturgie und Gesellschaft. Hrsg. von Hans Bernhard Meyer, SJ. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1970). 131 S.; kart. DM 9,80.

Brunner, Peter: Theologische Grundlagen von „**Gottesdiensten** in neuer Gestalt". — Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre, Kassel/B/Hbg (1970), 103—114; S. 115—122: Nagel, William: Kann eine Thematisierung der Gottesdienste zum Prinzip neuer Gottesdienstgestaltung werden?; S. 123—138: Dietz, Otto: Leiturgia im „Umbruch". Eine theologisch-kritische Untersuchung.

Jetter, Werner: Bemerkungen zur Situation und zum Verständnis des Gottesdienstes heute. — Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag, Gö (1970), 183—214.

Nikolasch, Franz: Die Feier der Messe im kleinen Kreis. Arbeitspapier für die Liturgische Kommission Österreichs. — LJ XX, 1970, 40—50.

Danneels, G.: "Jeugdliturgie" en "huisliturgie". Bedenkingen bij een verschijnsel. — CollBrugGand XVI, 1970, 202—227.

Meyer, Hans Bernhard: Politischer Gottesdienst? — Lebendiges Zeugnis H. 1, 1970, 85—100.

Renwart, Léon, SJ: Efficacité des rites sacramentels? — NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 384—397.

Braga, C., CM: In ordinem **baptismi** parvulorum. Commentarius. — EphLit LXXXIV, 1970, 43—55; p. 56—61: Pistoria, Alessandro, CM: I fondamenti dottrinali del battesimo dei bambini nel nuovo rito; p. 62—75: Brandolini, Luca, CM: Aspetti e problemi pastorali del nuovo «Ordo baptismi parvulorum».

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Moereels, L., SJ: Literatuuroverzicht 1969. ‹Conspectus bibliographicus›. — OGE XLIV, 1970, 57—103.

Harb, Paul, OLM: L'attitude de **Philoxène** de **Mabboug** à l'égard de la spiritualité «savante» d'Évagre le Pontique. — Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis ‹1898—1969›, Louv (1969), 135—155; p. 157—172: Khalifé-Hachem, Elie: La prière pure et la prière spirituelle selon **Isaac** de **Ninive**.

Bacht, Heinrich, SJ: Die **Mönchsprofeß** als Zweite Taufe. — CathMstr XXIII, 1969, 240—277.

Leclercq, Jean: L'humanisme des moines au moyen âge. — Studi medievali X/1, 1969 = A Giuseppe Ermini I, Spoleto 1970, 69—113.

Fellenberg, gen. Reinold, Josef: Die Verehrung des Heiligen **Gotthard** von **Hildesheim** in Kirche und Volk. — Bonn: Röhrscheid 1970. 412 S., 54 Abb., 5 Ktn = Rheinisches Archiv LXXIV; kart. DM 48,—.

Huerga, Alvaro: La reforma de la «Santa Madre Iglesia» según el maestro **Juan** de **Avila**. — Communio III, 1970, 175—225.

Deghaye, Pierre: La doctrine ésotérique de **Zinzendorf** ‹**1700—1760**›. — P: Klincksieck (1969). 735 p.; F 72,—.

Courtès, Joseph: La spiritualité des manuscrits autobiographiques de sainte **Thérèse** de **Lisieux** comme système de représentations mythiques. — RAscMyst XLVI, 1970, 183—217.

Combes, André: Theresiana. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1970. 408 p. = Spiritualitas XII; Lire 4000.

Celli, Claudio M.: La vocazione missionaria di S. Teresa di Lisieux. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1969. 379 p. = Spiritualitas XI; Lire 3800.

González F. Cordero, Franzisco: La teología espiritual de santa Teresa de Jesús reacción contra el dualismo neoplatónico. — RevEspTeol XXX, 1970, 3—38.

Bourbeck, Christine: **Frömmigkeit** im Wandel. — Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag..., Gö (1970), 21—38.

Bernet, Walter: **Gebet**. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1970). 174 S. = Themen der Theologie VI; Pp. DM 12,80.

Bamberg, Corona, OSB: Gebet — „Ersatzhandlung" oder Lebenstat? — GL XLIII, 1970, 245—258.

Schultze, Harald: Gebet zwischen Zweifel und Vertrauen. — EvTh XXX, 1970, 133—149.

Beyer, Ioannes, SJ: De vita per consilia evangelica consecrata. — R: Libr. Ed. Univ. Gregoriana 1969. 322 p.; Lire 3000.

Carrasco Aguilar, Isidoro: Teología de la vocación. — Salm XVI, 1969, 533—562.

Häcker, Ethelburga, OSF: Bücher der Weltverachtung. — Ordenskorrespondenz XI, 1970, 136—155; S. 157—169: Lippert, Peter, CSSR: Heutige Welterfahrung als christliche Situation und als Aufgabenfeld für die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens; S. 171—180: Grabner-Haider, Anton: Die Welt im Spannungsbogen von Schöpfungsordnung und Erlöserbotschaft; S. 181—191: Voss, Gerhard, OSB: Biblische Anmerkungen zum Weltauftrag christlicher Gemeinschaften; S. 203—223: Silberer, Rudolf, SJ: Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" als neuer Ansatz für die Erhebung natürlicher Werte in die religiöse Ebene.

Besert, Bernard: Libération de l'homme. Essai sur le renouveau des valeurs monastiques. — P: Desclée [&] de Brouwer 1969. 149 p.

Leclercq, J., OSB: Qu-est-ce que vivre «selon une Règle»? — CollCist XXXII, 1970, 155—163; p. 164—181: Halflants, André-Corneille: Vie contemplative et monde contemporain.

Fischer-Barnicol, Hans: Theologische Methode und mystische Erfahrung. — Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft..., Mchn (1969), 88—109.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Trier 5—11. September 1965. I: Text. II: Tafeln. — CdV: Pontificio Instituto di Archeol. Cristiana; B: Deutsches Archäol. Institut (1969). LXI, 785 S.; 393 Taf. = Studi di antichità cristiana XXVII; Lire 30 000.

Ward-Perkins, J(ohn) B(ryan): Memoria, martyr's tomb and martyr's church. — Akten des VII. Internationalen Kongresses für christl. Archäologie, Trier 5—11 Sept. 1965, CdV — B (1969), 3—24; p. 29—158: Kollwitz, J(ohannes): Die Malerei der Konstantinischen Zeit (Taf. 1—67); p. 159—214: De Bruyne, L(ucie): La peinture cemeteriale constantinienne (pl. 68—110); p. 215—235: Pelekanidis, S(tylianos): Die Malerei der Konstantinischen Zeit (Taf. 111—130); p. 237—254: Krautheimer, R(ichard): Constantine's church foundations.

Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Le memorie archeologiche di Pietro e Paolo a Roma. — Petrus et Paulus martyres..., (Mil 1969), 31—57.

Loffreda, Stanislao: Evoluzione d'un piatto-tegame secondo gli scavi di Cafarnao. — Studii biblici francescanii. Liber annus XIX, 1969, 237—263, 9 fig.; p. 328—348: Scavi a Kafr Kanna (14 fig.); p. 349—366: Due tombe a Betania presso le suore della Nigrizia (6 fig.).

Dassmann, Ernst: Das Apsismosaik von **S. Pudentiana** in Rom. Philosophische, imperiale und theologische Aspekte in einem Christusbild am Beginn des 5. Jahrhunderts. — RömQu LXV, 1970, 67—81.

Deichmann, F. W.: Zur Frage der Gesamtschau der frühchristlichen und frühbyzantinischen Kunst. — Byzantinische Zeitschrift LXIII, 1970, 43—68.

Griffe, Élie: En relisant l'inscription damasienne "ad Catacumbas". — BullLitEccl LXXI, 1970, 81—91.

Gamber, Klaus: **Churrätische Saalkirchen** mit Dreiapsiden-Chor liturgiegeschichtlich untersucht. — RömQu LXV, 1970, 98—126; 11 Fig.

Horster, Gertrud: Statuen auf Gemmen. — Bo: Habelt 1970. 136 S, 12 Bl. Abb. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klass. Archäologie III; kart. DM 28,—. [Diss., Freiburg/B]

Guillou, André: Demography and culture in the Exarchate of **Ravenna**. — Studi medievali X/1, 1969 = A Giuseppe Ermini I, Spoleto 1970, 201—219; 26 pl.

Dom zu **Havelberg. 1170—1970**. Hrsg. von Alfred Schirge u. Winfried Wendland. — B: Evang. Verlagsanstalt (1970). 85 S. mit Abb., 18 Bl. Abb.; engl. brosch. DM-Ost 8,80.

Beer, Ellen J.: Das Scriptorium des **Johannes Philomena** und seine Illuminatoren. Zur Buchmalerei in der Region Arras-Cambrai, 1250 bis 1274. — Scriptorium XXIII, 1969, 24—38; 10 pl.

Kofler, Oswald: Der **Schnatterpeck**-Altar zu Lana bei Meran. 60 schwarzweiße und 11 Farbfotos. Mit e. Einführung von Kosmas Ziegler. — Innsbr: Pinguin-Verl.; Ffm: Umschau-Verl. 1970. 84 S. mit Abb., S. 17—84 Abb.; Pp. DM 29,—.

Walter, Ewald: Zur ältesten Baugeschichte der **Breslau**er Kirchen St. Ägidi, St. Maria auf dem Sande und St. Peter und Paul. — Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVII, 1969, 1—29.

Bibra, Marina Freiin von: **Wandmalereien in Oberbayern**. 1320—1570. — Mchn: Stadtarchiv; Wölfle in Komm. 1970. XIX, 141, 97 S. mit Abb. u. 1 Kt. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXV; kart. DM 12,50. [Diss., München]

Uhl, Ottokar: Neue Konzepte im Kirchenbau. — Christliche Kunstblätter CVIII, 1970, 117—121; S. 122—129: Much, Herbert: Typen kirchlicher Präsenz.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Karl Amon, Graz, Heinrichstr. 131; Prof. Dr. Dr. Johann Auer, Sinzing üb. Regensburg, Bergstr. 21; Prof. Dr. Josef Blinzler (†); Dr. Walbert Bühlmann OFMCap, Fribourg (Schweiz), Postfach 139; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Würzburg, Jahnstr. 1; Dr. Pius Engelbert OSB, Gerleve üb. Coesfeld; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; StR. Dr. Ernst Feil, Münster, Pötterhoek 29; Dr. Hans A. Fischer-Barnicol, Dossenheim, Heidelberger Str. 35; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Konz üb. Trier, Röntgenstr. 1; Dr. Paul Hellbernd, Nienberge b. Münster; Prof. Dr. Manfred Hellmann, Münster, Von-Esmarch-Str. 107; Prof. Dr. Rudolf Henning, Freiburg i. Br., Türkenlouisstr. 3; Prof. Dr. Paul Hoffmann, Bamberg, Hainstr. 37; Prof. Dr. Hans Jorissen, Beuel-Vilich-Müldorf, Im Ziegelfeld 7; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Str. 14; Prof. Dr. Karl Kertelge, Trier, Weberbach 17; P. Manfred Probst SAC, Münster, Zum Guten Hirten 11; Dr. Werner Promper, Münster, Johannisstr. 8—10; Prof. Dr. Rudolf Reuter, Angelmodde b. Münster, Boelestr. 6; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, Freiburg i. Br., Poststr. 9; Dozent Dr. Lothar Ruppert, Fulda, Domplatz 5; Prof. Dr. Josef Scharbert, München 55, Pählstr. 7; Prof. Dr. Franz-Martin Schmölz, Salzburg, Mönchsberg 2a; Prof. Dr. Josef Schreiner, Würzburg, Sanderring 2; Dr. Gregor Siefer, Hamburg 80, Dreieichenweg 7; Dr. Eberhard Simons, München 22, Kaulbachstr. 29; Dr. Adolf Smitmans, Kilchberg üb. Tübingen, Hessestr. 3; Prof. Dr. Alois Stenzel SJ, Frankfurt/Main 70, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Bochum, Platanenweg 31; Kurat Johannes Tenzler, Weichs üb. Dachau, Freiherrnstr. 12; Dr. Clemens Thoma SVD, Mödling b. Wien, Missionshaus St. Gabriel.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Alberti Magni Opera Omnia" (Verlag Aschendorff, Münster) bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.