Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Dr. Vinzenz Pfnür

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

Nummer 1 **1971** **67. Jahrgang**

Balthasar Fischer, Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen . . . . . Spalte 5
Joseph Ratzinger, Offenbarung und Transzendenzerfahrung . . . . . Spalte 11

Dem Worte verpflichtet. 250 Jahre Verlag Aschendorff 1720–1970. Hrsg. von Gottfried Hasenkamp (Gotenburg)

Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam. Hrsg. von Fritz Hoffmann, Leo Scheffczyk u. Konrad Feiereis (Gotenburg)

Exegese des AT und NT

Kaiser: Einleitung in das Alte Testament (Scharbert)

Fohrer: Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. Erster Teil (W. Richter)

Cazelles: De Mari à Qumrân. L'Ancien Testament. Hommage à Mgr J. Coppens (Loretz)

Rad: Weisheit in Israel (Loretz)

Klatt: Hermann Gunkel (Loretz)

Helfmeyer: Die Nachfolge Gottes im Alten Testament (Haag)

Rehm: Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagung des Buches Jesaja (J. Becker)

Haag: Der Mensch am Anfang (Loretz)

Blommerde: Northwest Semitic Grammar and Job (Loretz)

Würthwein – Galling – Plöger: Die Fünf Megilloth. 2. völlig neubearbeitete Auflage (Loretz)

Dexinger: Das Buch Daniel und seine Probleme (H. Schneider)

Fortsetzung Spalte 3

1720 1970

250 Jahre Verlag Aschendorff

Entgegen der Gepflogenheit, zu einem Jubiläum Geschenke entgegenzunehmen, aber durchaus entsprechend der Tradition des Hauses Aschendorff macht der Verlag zu seinem 250jährigen Bestehen (1720—1970) den Beziehern und der Schriftleitung der „Theologischen Revue" das Geschenk dieser im Umfang verdoppelten ersten Nummer des 67. Jahrgangs. Die Schriftleitung sieht darin eine Hilfe in ihrer Verlegenheit, immer wieder Rezensionen wegen Raumnot zurückstellen zu müssen, vor allem aber ein Zeichen der nun schon 200 Jahre bewährten Zusammenarbeit zwischen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und dem Verlag, der der wissenschaftlichen Theologie stets mehr als nur wirtschaftliches Interesse entgegengebracht hat. Ausdruck dafür sind die von Professoren der Fakultät heraus- bzw. mitherausgegebenen Reihen und Zeitschriften wie „Neutestamentliche Abhandlungen", „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters", „Münsterische Beiträge zur Theologie", „Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte", „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft", „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte" und „Corpus Catholicorum", d. h. die Edition von Werken katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Diese reiche Auffächerung ist im kritischen Blick auf das Ganze der Theologie sozusagen zusammengefaßt in der „Theologischen Revue", die seit ihrem Erscheinen 1902 vom Hause Aschendorff verlegt wird und zu einer besonders engen Beziehung von Verlag und Fakultät geführt hat.

Die Zuversicht, daß diese weitergeführt und vertieft wird, verbinden wir mit dem Wunsch, daß dem Verlag gemäß seiner Tradition und den Anforderungen einer sich wandelnden Welt auch in Zukunft ein erfolgreiches und fruchtbares Wirken beschieden ist.

Es trifft sich, daß mit dieser Festnummer ein Wechsel in der Schriftleitung verbunden ist. Herr Professor Dr. Hermann Eising hat um Ablösung gebeten, nachdem er 12 Jahre lang die Schriftleitung mit großer Umsicht und ebenso zähem wie liebenswürdigem Einsatz in Händen hatte. Am 1. 1. 1959 trat er an die Stelle des 1962 durch tragischen Unfall aus unserer Mitte gerissenen Kollegen Professor Dr. Josef Gewiess. So verständlich nach so vielen Jahren die Bitte um Ablösung ist, bedauern wir sie deshalb um nichts weniger. Um so mehr hoffen wir, daß seine Erfahrung und der große Kreis der von ihm gewonnenen Mitarbeiter unserer Zeitschrift weiter zustatten kommt. Herausgeber und neue Schriftleitung würdigen dankbar die großen Verdienste von Professor Eising um die „Theologische Revue".

Für den Fachbereich
Katholische Theologie

Professor Dr. Peter Lengsfeld
Dekan

Die Schriftleitung

Professor Dr. Erwin Iserloh
Dr. Vinzenz Pfnür

U.B. TÜB.
21. JUNI 1971
Gd 128.4°

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten. Heft 1 (Gnilka)

Benoit: Exégèse et Théologie. Tome III (Reuss)

Schürmann: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien

Ders.: Ursprung und Gestalt (Kertelge)

De la Potterie (Hrsg.): De Jésus aux Évangiles (Kertelge)

Kümmel: Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Gnilka)

Räisänen: Die Mutter Jesu im Neuen Testament (Schelke)

Rothfuchs: Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums (Frankemölle)

Schürmann: Das Lukasevangelium. Erster Teil (Dupont)

Brown: Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke (R. Pesch)

Gnilka: Der Brief an die Philipper

Walter: Der erste Brief an die Korinther (P. Hoffmann)

Lohse: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (J. Schmid)

Steinmetz: Protologische Heils-Zuversicht (Mußner)

Renner: „An die Hebräer" – ein pseudepigraphischer Brief (K. Th. Schäfer)

Kirchen- und Dogmengeschichte

Tavard – Caquot – Michl: Die Engel (Seemann)

Amstutz: ΑΠΛΟΤΗΣ, eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch (Hiltbrunner)

O'Malley: Tertullian and the Bible, Language-Imagery-Exegesis (Tränkle)

Vogt: Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (Althaus)

Van Damme: Pseudo-Cyprian, Adversus Judaeos: Gegen die Judenchristen – Die älteste lateinische Predigt (Tränkle)

Henrichs (Hrsg.): Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob, Tura-Papyrus. Teil I u. II (Reichmann)

Thiele: Studien zur Vermögensbildung und Vermögensverwertung der Kirche im Merowingerreich (6. Jh.) (Schröer)

Maß: Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit (Schröer)

Quiter: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Kirchenprovinz Magdeburg. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im zehnten Jahrhundert. (Iserloh)

Schütz, Deus absconditus – Deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes (Schlette)

Schneyer: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 (Autoren: A–D/E–H) (Jorissen)

Frank: Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Clasen)

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De anima (Opera omnia, tomus VII VII pars 1). Edidit Clemens Stroick (Ott)

Bleienstein: Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali) (Weigand)

Kötter: Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566) (Iserloh)

Rischar: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (Pfnür)

Lachenschmid: Louis de Thomassins Inkarnationslehre (Stöhr)

Dogmatik, Fundamentaltheologie, Konfessionskunde

Schmaus: Der Glaube der Kirche (Finkenzeller)

Lubac: Teilhard de Chardins religiöse Welt (Guggenberger)

Weger: Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs „Erbsünde und Monogenismus" von Karl Rahner (O'Donovan)

Schlink: Die Lehre von der Taufe (Neunheuser)

Schwenzer: Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks (A. Peters)

Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Hrsg. von J.-L. Leuba u. H. Stirnimann (Fuchs)

Conzemius: Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft (Engelbert)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft

Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag. Hrsg. von J. Tenzler (Dreier)

Finance: Grundlegung der Ethik (R. Hofmann)

Midgley: Beyond Human Nature: The contemporary Debate over Moral Natural Law (Rauscher)

Wendland: Grundzüge der evangelischen Sozialethik (W. Weber)

Huijts: Gewissenbildung. Geteilte Verantwortlichkeit (R. Hofmann)

Fuchs: Moral und Moraltheologie nach dem Konzil (Ermecke)

Kofler: Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehewillen (Flatten)

Rötzer: Menschenbild, Sexualität und Ehe. Grundriß einer evolutiven Anthropologie (Doms)

Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „Humanae Vitae". Hrsg. von F. Böckle u. C. Holenstein. – Oertel: Erstes Echo auf humanae vitae (David)

Häring: Brennpunkt Ehe. – Ders.: Krise um „Humanae Vitae" (David)

Chauchard: Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral. Aus dem Französischen übertragen von C. H. Eickert (Rauh)

Stern: Die Flucht vor dem Weib. Zur Pathologie des Zeitgeistes (Prohaska)

Klüber: Katholische Gesellschaftslehre. 1. Bd: Geschichte und System (Rauscher)

Rauscher: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft (Messner)

Strohm: Kirche und demokratischer Sozialismus (Rauscher)

Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch? Beiträge zur Enzyklika ‚Populorum progressio' und zur ‚Offenburger Erklärung' der Sozialausschüsse Hrsg. von A. Rauscher (Roos)

Langner: Die politische Gemeinschaft (W. Weber)

Dreier: Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodennutzungsreform (Neundörfer)

Scharffenorth: Bilanz der Ostdenkschrift. Echo und Wirkung in Polen (Missalla)

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Hrsg. von J. Matthes. Fünfter Bd: Religion, Kultur u. sozialer Wandel. I. Religion und Gesellschaft in Entwicklungsländern (W. Weber)

Kirchenrecht

Hortal Sanchez: De initio potestatis primatialis Romani Pontificis (Weigand)

Aymans: Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht (Astrath)

Mühlsteiger: Der Geist des josephinischen Eherechts (May)

Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie

Berger: Kleines Liturgisches Wörterbuch (Langgärtner)

Breviarium Eberhardi cantoris. Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Domes zu Bamberg mit einer historischen Einleitung kritisch hrsg. von E. K. Farrenkopf (Reifenberg)

Höfer: Modelle einer pastoralen Liturgie (Probst)

Lange: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts (Bartsch)

Jacob: Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie (Rohner)

Schnitzler: Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus (Scheffczyk)

Weiler: Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Bd 2 (Padberg)

Zöller: Abschied von Hochwürden. Seelsorger der Zukunft (Fraling)

Ritter: Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie (Greinacher)

Missalla: Weltbezogener Glaube. Analyse und Kritik der katechetischen Literatur für Berufsschulen (Greinacher)

Galtier: Verkündigung in der Welt der Technik. Auf der Suche nach einer neuen Katechese (David)

Missionswissenschaft

Wort und Religion. Kalima Na Dini. Studien zur Afrikanistik, Missionswissenschaft, Religionswissenschaft. Ernst Dammann zum 65. Geburtstag. Hrsg. von H.-J. Greschat u. H. Jungraithmayr (Dörmann)

Die Kongregation für Evangelisation der Völker oder für die Glaubensverbreitung: Instruktion über die Abstimmung bischöflicher Missionshilfe mit den Päpstlichen Missionswerken sowie über Sonderaktionen der Diözesen zugunsten der Missionen. – Instruktion über Grundsätze und Richtlinien für die Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Missionsinstituten in den Missionsgebieten. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert von Josef Glazik (Waldenfels)

Baumgartner: Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche. 25 Jahre Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Glazik)

Religionswissenschaft und Philosophie

Cornelis: Christliche Grundgedanken in nicht-christlichen Religionen (Khoury)

Khoury: Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIIIe–XIIIe s.) 2e tirage (Korn)

Khoury: Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam (Korn)

Geiger: Judaism and Islam (Khoury)

Marxismusstudien. (6. Folge: Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt. Hrsg. von U. Duchrow) (Khoury)

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Hrsg. von J. B. Lotz (Engelhardt)

Coreth: Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag (Casper)

Kremer: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge' in Gott (Th. Schneider)

Scannone: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels (Henrici)

Mynarek: Der Mensch, das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive (Kolping)

Schuler: Pflanze – Tier – Mensch. Wesensart und Wesensunterschiede (Siegmund)

Weinberg: Die Reste des Jüdischdeutschen (Eising)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen

Von Professor Balthasar Fischer, Trier

„Christliche Interpretation der Psalmen" galt lange (und gilt sicher da und dort auch heute noch) als etwas, was unter die Überschrift „Kinderschuhe der Exegese" gehört. Kinderschuhe kann man – wenn einem überflüssige seelische Energie zu Gebote steht – bewundern, aber mit dem besten Willen nicht mehr anziehen. „Was die Väter mit den Psalmen gemacht haben, ist im Grunde doch alles Unsinn", sagte mir unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg im Privatgespräch einer der damals angesehensten deutschen Alttestamentler.

In dem seit jenem Gespräch verflossenen Vierteljahrhundert hat sich einiges geändert. Man hat schärfer unterscheiden gelernt zwischen der ersten und unabdingbaren Aufgabe des Exegeten, mit allen Mitteln moderner Auslegung den Wortsinn der Psalmen zu erschließen, und der dann offen bleibenden Frage, was der so von seinem Verfasser gemeinte Psalm aussagt, wenn er im Lichte der geschehenen ntl Offenbarung „wiedergelesen", vor allem aber wiedergebetet und wiedergesungen wird.

Der von der französischen Bibelwissenschaft geschaffene Begriff der *relecture*[1] ist es gewesen, der den Exegeten einen neuen Zugang zum Phänomen patristischen und mittelalterlichen christlichen Verständnisses des AT eröffnet hat. Auf einmal tauchte in gewandelter Gestalt eine Grunderkenntnis patristischer Exegese wieder auf: Auslegung des AT als ein riesiger, auf vier Pfeilern ruhender Brückenbogen: Vorgeschichte des AT – endgültige Gestalt des AT – frühchristliche Interpretation – Gegenwartsverständnis[2].

Der Psalter ist das von dieser Neuerkenntnis am stärksten betroffene Buch des AT; er ist von den Anfängen her mehr als ein „Lese-Buch", er ist das Gebetbuch der christlichen Kirche geworden und von hierher in besonderer Weise auf zusammenschauende Interpretation angewiesen. Wenn die Psalmen existentiell angeeignetes Gebet des christlichen Beters werden sollen, ist das nur aufgrund von *relecture* im Licht der ntl Offenbarung möglich. Dabei muß sehr wohl unterschieden werden zwischen den Grundvorgängen etwa der Christologisierung eines Psalms – sei es, daß sie von „unten" ansetzend Christus als den Sprecher, oder „oben" ansetzend Christus als den Adressaten des Psalms ansieht[3] – und der vielfältigen „Anwendung" dieser Interpretation auf die Einzelaussagen des Psalmes. Viele dieser Anwendungen gehören sicher unter die Überschrift „Kinderschuhe der Exegese"[4]. Beim Deutungsvorgang als solchem handelt es sich nicht um das in den Anwendungen so häufige allegorische „Umbiegen" des Wortsinns, sondern um eine „Auffüllung", bei der er unangetastet bleibt: ein legitimer Fall von *relecture*, hinter dem die legitimen ntl Kategorien der Typologie und der Jahwe-Kyrios-Christus-Gleichung stehen: Kategorien, die man nicht nur mit dem NT *de facto* an die Psalmen angelegt, sondern die man schon in frühpatristischer Zeit *de iure* als Kategorien für eine christliche Interpretation der Psalmen aufgestellt hat[5]. So wundert sich 25 Jahre nach dem oben erwähnten Gespräch niemand mehr darüber, daß führende Alttestamentler in ihren Psalmenkommentaren bei aller Sorge um gewissenhafte Erhebung des Wortsinns ihre Interpretation nicht abschließen ohne zu fragen, wie solch ein Lied sich im Lichte des NT ausnimmt. Ich nenne auf katholischer Seite den Psalmenkommentar von Alfons Deißler[6], auf evangelischer den von Joachim Kraus[7].

[1] Der Lyoner Alttestamentler E. Podechard (1866–1951) hat in dem 1949 in Lyon erschienenen ersten Band seines Psalmenkommentars diese Kategorie in die Exegese eingeführt; was der Regensburger Alttestamentler H. Groß „Motivtransposition" nennt, liegt auf der gleichen Linie; vgl. H. Groß, „Motivtransposition" als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im AT: in: Sacra Pagina I (Paris-Gembloux 1959) 325–334; überarbeitete und stark erweiterte Neufassung: Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im AT: in: Exegese und Dogmatik, Mainz 1962, 134–152.

[2] Vgl. C. Westermann, Zur Auslegung des AT: in: O. Loretz - W. Strolz, Die hermeneutische Frage in der Theologie, Wien-Freiburg 1968, 181. Entscheidende Anstöße zu dieser Entwicklung sind von G. von Rad ausgegangen; vgl. seine Theologie des AT II (München ^{5}1965) 339–447.

[3] Die Kategorien „Christologisierung von unten" und „Christologisierung von oben" habe ich 1946 in meiner Bonner Antrittsvorlesung vorgeschlagen (Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg 1949; in überarbeiteter Fassung französisch in: La Maison Dieu 27 [1951] 86–113). Sie sind seitdem vielfach übernommen worden (vgl. etwa die u. zu behandelnde Monographie von Drijvers S. 221), nicht zuletzt von dem führenden französischen Alttestamentler Albert Gélin (1902–1960) in seinen posthum veröffentlichten Vorträgen mit dem Titel La prière des psaumes, Paris 1961, 103 (das Werk fehlt noch in der Bibliographie, die den im gleichen Jahr 1961 erschienenen Gedenkband A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gélin, Le Puy 1961) eröffnet. Unter der Chiffre „Christologisierung von oben" ist das von der Forschung vernachlässigte, auch dogmengeschichtlich bedeutsame Phänomen des Psalmenbetens zu Christus, das, von den Schriften des NT angefangen (vgl. etwa Apg 7, 59), patristischer und m. a. Psalmenfrömmigkeit neben dem Psalmenbeten mit Christus durchaus geläufig war, wieder stärker ins Bewußtsein getreten.

[4] Daß man die Aussagen von Ps 22 über Jahwe als Hirt und als Wirt von Christus versteht, gehört zum Urbestand christlicher Psalmeninterpretation; unter den vielfältigen Anwendungen auf die Einzelaussagen des Psalmes gibt es zeitlose, zu denen vor allem die eucharistische Interpretation des Tisches gehört, aber auch höchst zeitgebundene, wie jene bei den Vätern beliebte, die die Zweiheit von „Stecken" und „Stab" in V 4 auf Längs- und Querbalken des Kreuzes deutet. Die altchristliche Deutung von Ps 22 ist besonders gut erforscht durch J. Daniélou: in: Bible et Liturgie = Lex Orandi 11, Paris 1951, 240–258; dt. Übers. München 1963, 180–192 und in: Richesses et déficiences des anciens psautiers latins = Collectanea Biblica Latina XIII, Rome 1959, 189–211.

[5] Das glaube ich nachgewiesen zu haben in meinem Artikel: Christliches Psalmenverständnis im 2. Jh.: Bibel und Leben 3 (1962) 111–119.

[6] Die Schlußüberlegung seiner Deutung von Ps 1 beginnt mit den Worten: „Der Psalm skizziert Weg und Ziel der vollkommenen Bundespartnerschaft. Ihre Hochform hat nur einer ganz verwirklicht: Jesus der Christus": A. Deissler, Die Psalmen I: Ps 1–41 (Düsseldorf 1963) 28. Ob Augustinus es viel anders gemeint hat, als er in der ersten Zeile der Enarrationes in psalmos zum Beatus vir des Auftaktes von Ps 1 schrieb: De Domino nostro Jesu Christo, homine dominico, accipiendum est: CC, Ser. lat. 38, 1?

[7] Die Deutung von Ps 1 z. B. schließt ganz analog wie bei Deissler (vgl. Anm. 6) mit der Überlegung: „Das NT verkündigt, daß Jesus Christus ... das dem atl Psalm vorschwebende und bereits freudig ergriffene Vorbild erfüllt hat": H. J. Kraus, Psalm I = Biblischer Kommentar AT XV/1, Neukirchen 1960, 10.

Aber auch von der Patristik und Liturgiewissenschaft her ist in diesem Vierteljahrhundert einiges geschehen, um die schlecht beleuchtete Szene der Geschichte des christlichen Psalmenverständnisses (über die Erik Peterson 1935 in einer Anmerkung seines Buches von den Engeln[8] Klage führt) durch Quellenpublikationen und Monographien ein wenig besser zu erhellen. Ein Bericht wie der vorliegende kann naturgemäß nur die eine oder andere Station dieses Erhebungsvorganges signalisieren.

A. Quellenpublikationen

Im Jahre 1949 gab der französische Benediktiner Louis Brou, Mönch der Quarr Abbey auf der Insel Wight, aus den nachgelassenen Papieren seines 1941 verstorbenen großen Ordensbruders André Wilmart im Rahmen der Quellensammlung der Henry Bradshaw Society drei ins 5. bzw. 6. Jh. zurückgehende Serien von Psalmenorationen kritisch heraus; er nannte sie *Africana, Hispana* und *Romana Series*. Die beiden ersten Zuweisungen sind inzwischen von der Forschung erhärtet worden; lediglich bei der dritten Serie denkt Christine Mohrmann eher an das kalabrische Kloster Vivarium als Ursprungsort und an Cassiodor als Verfasser[9]. Daß man den poetisch frei dahinströmenden Psalm in einer raffenden Oration ausklingen ließ, ist ein Brauch, den uns Cassian erstmals für die Mönche der ägyptischen Wüste bezeugt, und der nach dem Zeugnis der Psalmenhandschriften bis ins späte Mittelalter angehalten hat. Hier haben wir ein Element vor uns, in dem christliche *relecture* des Psalters frei zu Wort kommen konnte, etwa wenn in der von Wilmart sog. *Series Romana* die Oration zu Ps 73 lautet:

> *Creator omnium elementorum, domine*
> *ante saecula, rex aeterne,*
> *memento gregis tui, quem effusione cruoris*
> *proprii redemisti;*
> *atque omnium te quaerentium voces*
> *propitiatus exaudi.*

Die editorische Arbeit der Benediktiner André Wilmart und Louis Brou († 1961) ist 1967 von einem jüngeren Mitbruder, Patrick Verbraken aus der Abtei Maredsous überprüft und verbessert worden; besonders dankenswert auch für den lateinkundigen Benützer ist es, daß ein so kompetenter Patrologe sich die Mühe gemacht hat, für das gesamte Orationsgut französische Übersetzungen zu bieten[10].

Zehn Jahre nach dem Erscheinen der Psalterkollekten hat ein anderer Benediktiner-Gelehrter ein – ähnlich wie die Psalmenorationen von den Editoren der Psalterien vernachlässigtes – Element in einer kritischen Ausgabe zugänglich gemacht, in dem die christliche *relecture* der Psalmen zwar nicht zu Wort kam, aber in die Augen sprang: die christlichen Psalmentitel, die man vielfach jedem einzelnen Psalm oder als Liste dem Psalterium voraufgehen ließ. Hier ist der Editor, der als Abt der Vulgata-Abtei San Girolamo in Rom mit der Welt der Psalmenhandschriften wohlvertraute, aber auch als Liturgiewissenschaftler hervorgetretene Bischof Pierre Salmon[11]. Auch er hat seinen sechs Serien der Einfachheit halber Namen gegeben, die allerdings mit größerer Vorsicht zu behandeln sind als die André Wilmarts. Wenn die erste Reihe *Série de St. Colomba* heißt, dann nur deshalb, weil sie erstmals in der aus dem 6. Jh. stammenden berühmten Psalmenhandschrift der Royal Irish Academy in Dublin bezeugt ist, die in der Forschung als ein Autograph Kolumbans von Iona († 597) gilt (47). Auch bei der zweiten Reihe (*Série de St. Augustin de Cantorbéry*) ist der Name lediglich von der ältesten Hs. hergenommen, in der die Reihe bezeugt ist, dem sog. Psalterium des hl. Augustinus von Canterbury, einem Psalterium Romanum des 8. Jh.s im British Museum in London (77). Seine dritte Reihe hat der Editor nach Hieronymus benannt, obwohl er nur einige Anleihen bei den Commentarioli des Kirchenvaters nachweisen kann (99). Lediglich die Reihen 4 und 6 tragen unbestreitbare Verfassernamen: vier die des Eusebius von Caesarea (ihr griechisches Original hat den Altersvorrang in der Geschichte der bekannten Psalmenüberschriftenreihen), sechs die Bedas, der seinerseits die Zusammenfassungen im Psalmenkommentar Cassiodors resümiert hat (117. 151f). Besonders schön wäre es, wenn die Überschrift der Reihe 5 zuträfe: *Série inspirée d'Origène*; aber der Editor muß selber zugeben, daß die erstmals bei J. M. Tommasi (1649–1713) bezeugte Überschrift *Ex dictis Origenis* nur auf eine der Serie vorangestellte Vorbemerkung, nicht auf diese selbst zutraf (136). Diese Reihe 5 ist wohl die interessanteste und geschlossenste von allen. Allerdings dürfte sie nicht so alt sein wie der Editor vermutet, nach dem sie ins 4. Jh. zurückgehen könnte (28).

Mehrfache Beschäftigung mit der Reihe im Rahmen seminaristischer Übungen hat ergeben, daß sie – ähnlich wie die sog. *Series Romana* der Psalmenorationen – auffallende Parallelen zum ps. hieronymianischen *Breviarium in psalmos* aufweist. Da bei diesen Parallelen zu wiederholten Malen das Phänomen der „Verfeinerung" zu beobachten ist (Ps 33: *angelica opitulatio* statt *angelicum praesidium*; Ps 41: *restinguere* statt *exstinguere*), liegt die Vermutung einer Abhängigkeit von dem aus dem 5. Jh. stammenden ps. hieronymianischen Werk nahe, was nicht heißt, daß die Reihe noch im 5. Jh. verfaßt sein muß.

Charakteristisch für die Reihe 5 ist die Konsequenz, mit der sie – bei deutlichem Übergewicht des Psalmenbetens zu Christus[12] – alle Psalmen auf Christus deutet und das Geschick und der Geschmack, den sie dabei – unter fast gänzlichem Verzicht auf Künsteleien – walten läßt. Als Beispiel sei die Überschrift zu Ps 90 zitiert:

> *(Psalmus ostendit) quod ipse (= Christus) caput*
> *leonis et draconis perversi rediens victor*
> *ex inferno calcaverit*[13].

Mit den gekennzeichneten hohen theologischen und sprachlichen Qualitäten der Reihe 5 dürfte es zusammenhängen, daß sie als einzige über Jahrhunderte hinweg das Interesse späterer namhafter Autoren gefunden hat; sie taucht sowohl (in einem Bruchstück: Ps 1–89) unter den Schriften Gregors von Tours[14] wie im *Tractatus de psalterio observando* des spätm.a. Liturgikers und Vorkämpfers für die altrömischen Traditionen Radulph de Rivo (1340–1403)[15] wieder auf. Wenn die Christologisierung in dieser einen Serie das Gesamtbild beherrscht, so stehen in den Reihen 1 und 3 90% der Überschriften, in den Reihen 2 und 6 70% und in der Reihe 4 50% unter diesem Gesetz (29). Gewiß gibt es in diesen rund 900 Psalmenüberschriften genug Zeitgebundenes, das der von heutiger wissenschaftlicher Exegese Herkommende nicht mehr realisieren kann. Aber oft läßt die gebotene Knappheit des *genus litterarium* nur Raum für das Zeitlose, etwa an den immer wiederkehrenden Stellen, an denen ein Psalm höchstens mit ganz knapper Inhaltsangabe als *vox Christi* oder *vox Ecclesiae* gekennzeichnet wird.

Schließlich sei auf Quellenpublikationen hingewiesen, die für unser Thema ausgewertet werden müßten. Die inzwischen vorliegenden kritischen Ausgaben des LXX-Psalters und der verschiedenen lateinischen

[8] E. Peterson, Das Buch von den Engeln, Leipzig 1935, 21; im 1951 in München unter dem Sammeltitel „Theologische Traktate" erschienenen unveränderten Nachdruck der Schrift steht die Bemerkung S. 396 in der Anm. 28.

[9] Ch. Mohrmann, A propos des collectes du psautier: Vigiliae Christianae 6 (1952) 1–19. Eine ausführliche Bibliographie zu dem 1949 neu aufgetauchten Thema bietet P. Verbraken in seiner Anm. 10 angezeigten Ausgabe S. 18–20.

[10] P. Verbraken, Oraisons sur les cent cinquante psaumes. Texte latin et traduction française des trois séries de collectes psalmiques = Lex Orandi 42, Paris 1967.

[11] Les *Tituli psalmorum* des manuscrits latins, par Dom Pierre Salmon = Etudes liturgiques 3, Paris 1959. Über den einzigen „überlebenden" Strang christlicher Ps.überschriften im Zisterzienserbrevier hat der Jerusalemer Benediktinerabt L. Klein in seiner Trierer Lizentiatenarbeit gehandelt; sie ist gedruckt Citeaux Com. Cist. 1966, 25–88. Im Gegensatz zu den westlichen Ps.überschriften sind die ostsyrischen ganz vom Wortsinn beherrscht; vgl. W. Bloemendaal, The headings of the psalms in the East Syrian Church; eine dt. Übersetzung der nur syrisch gebotenen Titel verdanke ich H. P. Dr. Radbert Kohlhaas aus der Abtei Maria Laach.

[12] Ein ähnliches Übergewicht, wenn nicht Monopol des *ad Christum* hat sich bei einer Untersuchung der Regula S. Benedicti auf ihr Psalmenverständnis gezeigt; vgl. meinen Aufsatz: Laacher Hefte 4 (1949) 22–35; 5 (1950) 64–79.

[13] Zum deutungsgeschichtlichen Hintergrund und zur ikonographischen Auswirkung der hier in bemerkenswerter Raffung erscheinenden, weitverbreiteten Interpretation des Ps 90 vgl. meinen Artikel: Conculcabis leonem et draconem. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Ps 90 in der Quadragesima: ZKTh 80 (1958) 421–429; zu unserer Überschrift 427 Anm. 40a.

[14] Das Bruchstück ist von B. Krusch unter den Werken Gregors von Tours veröffentlicht worden: MG, SS. rerum Merov. I (Hannover 1885) 874–877. Allein der Sprachvergleich verbietet eine Zuweisung an Gregor von Tours.

[15] Vgl. in der von C. Mohlberg besorgten Ausgabe Münster 1915, 208–214.

Psalterien würden endlich die Beschäftigung mit einem ausgesprochenen Stiefkind der Forschung, den *additamenta christiana* des Psalters ermöglichen. So sehr sie bei der Erhebung des Wortsinnes zurücktreten müssen, so wichtig sind sie als der spektakulärste Niederschlag einer christlichen *relecture* des Psalters [16].

Seit 1956 liegt endlich, von M. Richard besorgt, eine kritische Ausgabe der Psalmenhomilien Asterius des Sophisten († nach 341) vor [17], die es ermöglichen würde, früheste kleinasiatische Psalmenfrömmigkeit (mit starker Prävalenz des *ad Christum*) zu erheben [18].

B. Monographien [19]

Aus den einschlägigen Monographien des angegebenen Zeitraums seien drei der wichtigsten herausgegriffen: eine katholische, eine evangelische und eine anglikanische. Allen dreien ist die selbstverständliche Respektierung des mit heutigen wissenschaftlichen Mitteln erhobenen Wortsinnes gemeinsam; aber alle drei sind unabhängig voneinander überzeugt, daß es für den christlichen Psalmenbeter ohne Infragestellung dieses Wortsinns einen Erfüllungssinn der Psalmen gibt, der allein zu ihrem Gebrauch im christlichen Gottesdienst berechtigt.

Dem holländischen Trappisten Pius Drijvers, Mönch der Abtei Koningshoven, ist es 1956 in dem schmalen Büchlein „Over de Psalmen", das 1958 schon in 4. holländischer Auflage vorlag und 1961 in deutscher Übersetzung erschien [20], gelungen, in schlicht-

[16] Berühmtes Beispiel ist der erstmals bei Justin bezeugte Zusatz: ἀπὸ τοῦ ξύλου zu Ps 95, 10: ein sprechender Beweis, wie selbstverständlich der Generation Justins und zumindest der vor ihm Psalmenchristologisierung von oben war; vgl. in meinem o. Anm. 5 zitierten Artikel aus Bibel und Leben S. 118f. Das eine Beispiel zeigt, was Exegese- und Frömmigkeitsgeschichte (und in diesem Fall zusätzlich die Geschichte der christlichen Ikonographie) von einer gründlichen Untersuchung der *additamenta christiana* des Psalters profitieren können.

[17] Asterii Sophistae Commentariorum in psalmos quae supersunt, ed. M. Richard = Symbolae Osloenses Fasc. Supplet. XVI, Oslo 1956. Inzwischen erschien: R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs des psaumes = ST 264, CdV 1970. [Initia aller, edierten und unedierten, in der Katenenüberlieferung auf uns gekommenen echten Kommentarstücke der griechischen Väter zum Psalter.]

[18] Wer die unglückliche Überlieferungssituation der einflußreichsten aller altchristlichen Psalmenschriften, der des Origenes, kennt, begreift die Ungeduld, mit der man die angekündigte Ausgabe der palästinensischen Katene zu Ps 118 erwartet, die – wenn auch fragmentarisch – den verlorengeglaubten Kommentar des Origenes zu diesem Psalm wieder ans Licht bringen wird; die Aussage wird für Anfang 1972 von der bekannten Pariser Origenes-Spezialistin aus der Schule M. Richards, M. Harl erwartet.

[19] Erst recht hier kann auf Vollständigkeit kein Anspruch gemacht werden. Lediglich einige der wichtigsten monographischen Äußerungen der letzten Jahre zu unserem Thema seien genannt, die sämtlich eine christliche *relecture* des Psalters als möglich und notwendig ansehen: Synkletika Grün, Psalmengebet im Lichte des NT, Regensburg 1958; N. Füglister, Das Psalmengebet, München 1965; O. Schilling, Israels Lieder – Gebete der Kirche – Vergegenwärtigung der Psalmen, Stuttgart 1966; C. Westermann, Der Psalter, Stuttgart ^{2}1969. Aus dem französischen Sprachgebiet sind zwei Veröffentlichungen aus Belgien hervorzuheben: Fr. Vandenbroucke, Les psaumes, le Christ et nous, Louvain 1965 (2. Aufl. v. Les psaumes et le Christ, Louvain 1955) und zuletzt A. Rose, Psaumes et prière chrétienne = Paroisse et Liturgie, Collection de Pastorale Liturgique 66, St. André 1965. Selbständige Veröffentlichungen zum Psalmenverständnis einzelner Kirchenväter sind – trotz der o. Anm. 8 belegten Klage E. Petersons – immer noch eine Seltenheit. 1968/9 wurden fast gleichzeitig zwei umfangreiche Doktorarbeiten über das Psalmenverständnis des Hilarius dem Institut Catholique in Paris und der Theologischen Fakultät in Trier vorgelegt, von denen die eine aus der Schule von Ch. Kannengießer SJ 1969 erschien: Gastaldi, N. J., Hilarius de Poitiers, exegeta del salterio. Un estudio de su exegesis en los Comentarios sobre los salmos. (Eglise nouvelle. Eglise ancienne. Série patristique 1). Paris 1969, während von der anderen von G. Lutz nur ein Teildruck hergestellt werden konnte. Eine Trierer Habilitationsarbeit des Schweizer Liturgikers Hansjörg Auf der Maur über die Psalmenschriften des Ambrosius steht kurz vor dem Abschluß. Aus den viel zahlreicheren Artikeln zum patristischen Psalmenverständnis sei lediglich für alle stellvertretend einer der bedeutendsten zitiert (nicht zuletzt, weil aus der Feder der Pariser Verfasserin eine umfassende Darstellung der Geschichte des patristischen Psalmenverständnisses erwartet wird): die auf frühen Arbeiten Hans Urs von Balthasars: ZKTh 63 (1939) weiterbauende Untersuchung von Josèphe Rondeau, Le commentaire sur les psaumes d'Evagre: Orientalia christiana periodica 26 (1960) 307–348.

[20] P. Drijvers, Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters, Freiburg-Basel-Wien 1961, 271 S.

faßlicher, sichtlich von der ständigen Gebetserfahrung mit dem Psalter geprägter Darstellung zu zeigen, wie sich die einzelnen Gunkel'schen Gattungen der Psalmen ohne Schmälerung ihres Wortsinns „auffüllen", wenn sie im Licht der ntl Offenbarung wiedergelesen, besser gesagt wiedergesungen werden. Mit Recht sieht Drijvers als entscheidenden Wurzelgrund aller Kategorien die Kategorie des Bundes an (226), die unabhängig von der unsicheren Annahme eines „Bundesfestes" (228f) ist. Nirgendwo aber legt sich der Erfüllungssinn selbstverständlicher nahe als bei der Kategorie des Bundes. Für den ntl Beter sprechen die Psalmen vom Neuen Bund, den Gott mit dem Neuen Israel geschlossen hat und alles, was sie an Jubel und Dank, aber auch an Bitte und Sündenklage aussprechen, fügt sich diesem neuen Rahmen ein. Es ist gut, daß diese Funktion gerade den Psalmen zugefallen ist: in ihrer atl Herbheit halten sie das immer notwendige Erzittern auch vor dem nun so nahegekommenen Gott lebendig: „den unbedingten Ernst, ohne den die Botschaft zu einer oberflächlichen Gedankenlosigkeit wird" (231; Zitat aus Eichrodt).

Gewichtiger als das Buch von Drijvers ist eine im katholischen Raum, wenn ich recht sehe, bisher unbeachtet gebliebene, durch Stil und Inhalt hervorragende Dissertation der evangelisch-theologischen Fakultät Leipzig über die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen, die 1961 im Druck erschien [21]. Der Verfasser Norbert Müller, inzwischen an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Rostock berufen, ist ein Sohn des bekannten Leipziger Pastoraltheologen Heinrich Dedo Müller. M. geht von der durch die evangelische Agendenreform wiederhergestellten Propriumspsalmodie des lutherischen Gottesdienstes aus und stellt sich die Frage, wie sie vor dem Forum moderner Psalmenexegese, aber auch (und hierin geht er über Drijvers hinaus) vor dem Forum eines gewandelten theologischen Denkens (vgl. etwa 116) gerechtfertigt werden kann. Auf dem Weg über die gleichfalls im Anschluß an die Gunkel'schen Gattungen erhobenen Grundhaltungen der einzelnen Psalmentypen kommt auch er in behutsamem Abtasten und Vergleichen der Phänomene zu einer vorsichtig-positiven Antwort im Sinn einer den Wortsinn nicht antastenden, sondern auffüllenden *relecture*. Ein gutes Beispiel bietet die als Anhang gebotene Interpretation von Ps 121 als Introituspsalm des Sonntags Laetare (163–166). Zu verschiedenen Malen warnt der Verfasser vor gedankenloser, allzu selbstverständlicher Verchristlichung der Psalmen, vor ihrer „Einschmelzung in eine allgemeine Christlichkeit" (160), in der er mit Recht „eine unbillige Sorglosigkeit im Umgang mit den Texten" (ebda) sieht. Mit dieser Umsicht hängt das kluge Urteil des Verfassers in der vieldiskutierten Frage der sog. Fluchpsalmen zusammen. Er weiß sie im Kontext des AT durchaus richtig zu lesen und ist fern von oberflächlicher modischer Abwertung, ja, er würde das „Verschweigen" (154) dieser Psalmen, also etwa das Fehlen in einem Lese-Psalter, für unzulässig halten; trotzdem kommt er nach reiflicher Abwägung zu dem m. E. richtigen Schluß, daß eine Kirche, die sich unter das Gesetz von Mt 5,43f gestellt sieht, die Aussagen dieser Psalmen „als unmittelbaren Ausdruck ihrer Gebetswünsche" nicht zu übernehmen vermag (154).

Man hat die nachvatikanische Brevierreform heftigt getadelt [22], weil sie sich diese Auffassung zu eigen gemacht hat. Die Tadelsäußerungen – vor allem die massive von Notker Füglister [23] – übersehen genau das, was Müller mit bemerkenswerter Klarheit herausstellt: es geht um Eliminierung aus dem Gebetsvollzug, nicht um Eliminierung aus dem Psalter. Füglisters Angriff gegen die „Häretiker", die nicht den Mut zur Bejahung der ganzen Schrift haben, trifft ins Leere: man kann die Fluchspalmen durchaus bejahen und doch für christlichen Gebetsvollzug ungeeignet halten. Es ist zwar richtig, daß die Überlieferung von der Vollziehbarkeit des ganzen Psalters eine ehrwürdige, in der Regula S. Benedicti (18, 23. 25) bereits vorausgesetzte Geschichte hat. Aber darf man eigentlich aus einer Frömmigkeitsüberlieferung, die

[21] N. Müller, Die Vergegenwärtigung der Psalmen. Untersuchungen zur hermeneutischen Problematik der lutherischen Propriumspsalmodie = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe 10, Band 21, München 1961, 166 S.

[22] Selbst ein dem erneuerten Stundengebet so gewogener Autor wie E. J. Lengeling macht keinen Hehl daraus, daß er die Entscheidung für falsch hält; vgl. E. J. Lengeling, Liturgia horarum. Zur Neuordnung des kirchlichen Stundengebets: Lit. Jahrb. 20 (1970) 154.

[23] N. Füglister, Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sog. Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier: Stimmen der Zeit 184 (1969) 186–200.

offenbar erst in den Kreisen des frühen Mönchtums (aus bisher nicht erforschten Gründen) eingesetzt hat, so etwas wie ein alle Zeiten verpflichtendes Dogma machen?

An der ganz anders gearteten, bewußt nicht-fachwissenschaftlichen anglikanischen Psalmen-Monographie des durch seine Screwtape letters (Dienstanweisung für einen Unterteufel) auch bei uns bekanntgewordenen Cambridger Professors für mittelalterliche englische Literatur C. S. Lewis (1898–1963)[24] ist eines bewundernswert: Offenbar ohne jede Berührung mit der einschlägigen Literatur kommt hier christlicher *common-sense* eines allgemein-theologisch und literarisch hochgebildeten Mannes in der komplexen Frage der Vergegenwärtigung der Psalmen zu fast der gleichen Antwort wie die beiden behandelten Autoren, nur daß er sie blitzender und geistvoller zu formulieren weiß. Er bleibt selbst dort geistvoll, wo man ihm nicht zu folgen vermag; etwa wenn er – offenbar ohne es zu wissen – mit der Regula S. Benedicti (4, 50) den Passus von den am Felsen zerschlagenen Kindern Babylons in Ps 136 für assimilierbar erklärt, weil man ihn allegorisch auf die in uns aufkeimenden bösen Gedanken anwenden könne (136). Bezeichnend für die Hellsichtigkeit des Verf. ist, daß ihm die oben gemachte, für die Beurteilung der überlieferten patristischen und m.a. Psalmenfrömmigkeit grundlegende Unterscheidung zwischen dem (zeitlosen) Deutungsvorgang als solchem und seinen (sehr oft zeitgebundenen) Anwendungen einfach in den Schoß gefallen sein muß (121).

Dieser (höchst fragmentarische) Forschungsbericht aus dem *confinium* zwischen Exegese des AT und Liturgiewissenschaft kann nicht geschlossen werden ohne einen Hinweis auf die Tatsache, daß im Augenblick der Niederschrift die ersten Folgen der geschilderten Forschungsentwicklung auf dem Felde der nachkonziliaren Liturgiereform ans Licht kommen. In diesen Januartagen des Jahres 1971 wird ein „Neues Stundenbuch“[25] ausgeliefert, von dem das Vorwort sagt, es nehme das (in Bälde erwartete) nachvatikanische Reformbrevier in verkürzter Form voraus. Dieses Brevier hat drei neue, in der Geschichte des Römischen Breviers unerhörte Anläufe in Richtung auf ein Psalmenbeten im Sinne einer christlichen *relecture* des Psalters genommen. Es bietet zu jedem Psalm außer einer den Wortsinn zusammenfassenden eine christliche Überschrift; auf jeden Psalm folgt (zu fakultativem Gebrauch) eine vom Erfüllungssinn bestimmte Oration[26] und – die eigentlichen Fluchpsalmen (und einige Fluchstellen aus anderen Psalmen) sucht man in ihm vergeblich. Damit scheint sich – als bemerkenswerte Frucht der Forschungsentwicklung der letzten Jahrzehnte – nach zeitweiliger Unterbrechung so etwas wie eine neue Phase betont christlicher Psalmodie anzukündigen. Ob die Anläufe zum Ziel kommen, wird sich an einer ganz bestimmten Frage entscheiden, auf die der evangelische Theologe Norbert Müller ebenso den Finger legt (161f) wie die katholische *Instructio de Musica Sacra* vom Jahre 1967[27]: an der Frage, ob man in Zukunft bereit ist, mit aller notwendigen Kühnheit und Geduld zu christlichem Psalmenbeten zu erziehen. Wer die bisherigen römischen Dokumente zu Psalmodie und Stundengebet kennt, spürt eine neue, in die Zukunft weisende Tonart, wenn er in der genannten Instructio liest: *Fideles, cultiores praesertim, per aptam institutionem dirigantur ad psalmos sensu christiano intellectos in suis precibus adhibendos*[28].

[24] C. S. Lewis, Reflections on the psalms, London 1958; deutsch: Das Gespräch mit Gott. Bemerkungen zu den Psalmen, Einsiedeln 1959.

[25] Neues Stundenbuch. Ausgewählte Studientexte für ein künftiges Brevier. Band I: Tagzeiten, Einsiedeln-Zürich-Freiburg-Wien 1970, 1036 S.

[26] Zu diesen Hilfen zur Verchristlichung des Psalmenbetens vgl. den o. zitierten Aufsatz von Lengeling S. 155. Dort erfährt man auch, daß die am 2. 2. 1971 erschienene, dem Reformbrevier voraufgehende umfangreiche Institutio sich in den Nrn. 100–109 ausdrücklich mit den Möglichkeiten befaßt, wie man den Psalter im christlichen Geist beten kann. Die Psalmenüberschriften hat man – entgegen einem bereits vor 20 Jahren von mir vorgelegten, stark von der alten Serie 5 inspirierten ersten Versuch (vgl. den o. Anm. 3 zitierten Art. aus La Maison Dieu 109–113) – unabhängig von der Tradition neugeschaffen (oft ein passendes Zitat aus dem NT). Dagegen wurden die Kollekten „in zum Teil freier Anlehnung an alte Serien formuliert“ (Lengeling a.a.O.).

[27] Erschienen als Band I der Sammlung „Nachkonziliare Dokumentationen“, Trier 1967.

[28] A.a.O. Nr. 39 (33).

Offenbarung und Transzendenzerfahrung

Von Joseph Ratzinger, Regensburg

* **Gerken,** Alexander: **Offenbarung und Transzendenzerfahrung.** Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. – Düsseldorf: Patmos Verlag 1969. 115 S. (Theologische Perspektiven) Pp. DM 9.80

Nachdem *E. Simons* in seiner „Philosophie der Offenbarung“ (Stuttgart 1966) eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Denkansatz Rahners in „Hörer des Wortes“ vorgelegt hat, versucht in dem vorliegenden kleinen Band *A. Gerken,* selbst Schüler von Karl Rahner, eine Kritik an den Zentralpunkten seines theologischen Denkens. G. ist sich der Schwierigkeit eines solchen Unterfangens bewußt, die aus dem weithin unsystematischen Charakter von Rahners Schriften folgt; er übersieht nicht die Vielschichtigkeit von Rahners Werk, das oft in spirituellen Texten Aspekte aufweist, die von der theologischen Grundlegung her kaum zu erwarten wären. So versucht G. nicht, das Ganze von Rahners Denken auf einen Nenner zu bringen, sondern beschränkt sich auf einige seiner Schriften, vor allem aus den letzten Jahren, „die am ehesten das Prinzip einer Systematik enthalten, weil sie das Christentum von einem denkerisch genau umrissenen Ansatz her interpretieren“, nämlich von dem transzendentalen Ansatz aus (12). G. stehen bei seiner Kritik zwei Hauptfragen vor Augen: einmal das Mühen um eine immanente Kritik der transzendental-anthropologischen Theologie, die darauf untersucht wird, ob sie ihre ursprüngliche Intention, „dem Menschen sein konkretes Wesen als ‚Hörer des Wortes‘ bewußt zu machen, tatsächlich verwirklicht“ (7); zum anderen die Frage, wieweit sich Rahners Bemühen vor dem Richtmaß einer biblischen Theologie bewährt.

Der Kern von G.s Kritik richtet sich gegen die Unterscheidung von transzendental und kategorial, in der sich Rahners Versuch der Vermittlung zwischen geschichtlicher Partikularität und wesentlicher Universalität des Christlichen ausdrückt. G. versucht in sehr genauen und sauber belegten Analysen zu zeigen, daß dieser Vermittlungsversuch gescheitert ist, sodaß der spezifische Anspruch der Offenbarungsgeschichte vom System Rahners her nicht mehr gedeckt ist, auch wenn Rahner faktisch nachträglich ihn doch immer wieder zur Geltung zu bringen versucht. Dieser Nachweis, der immerhin das eigentliche Zentrum der theologischen Aussage überhaupt betrifft, ist so eindrucksvoll, daß man um der Sache willen eine Antwort Rahners wünschen muß: Hier, wo es um die Mitte des gemeinsam Geglaubten und gemeinsam zu Bedenkenden geht, sollte der Dialog nicht einseitig versickern.

Im Rahmen einer Rezension kann nur ganz schematisch der Grundgedanke von G.s Analyse angedeutet werden. Rahner sieht die Universalität des Christlichen dadurch ermöglicht, „daß jeder Mensch durch die Gnade in seiner transzendentalen Geistigkeit unreflex erhoben“ ist; in dieser „entitativen“ Vergöttlichung erblickt er „eine transzendentale Vergöttlichung der Grundbefindlichkeit, des letzten Erkenntnis- und Freiheitshorizontes des Menschen“. In dieser transzendentalen Vergöttlichung wiederum ist notwendig „eine Geoffenbartheit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung gegeben“ und die ist endlich, obwohl zunächst transzendental gesetzt, „immer geschichtlich vermittelt“. Da Geschichte nie wortlos sein kann, kann diese „gnadenhafte Grundbefindlichkeit des Menschen ... durchaus auch schon als Wortoffenbarung verstanden werden“ (12f; Zitate aus Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, QuD 25, 1965, 17f). Das aber bedeutet, daß das Geschichtliche an der Offenbarung von diesem Ansatz her auf die Seite der kategorialen Vermittlung zu liegen kommt; das

Eigentliche von Gottes Tat verbleibt dann im „transzendentalen" Bereich. Damit verliert nicht nur die christliche Offenbarungsgeschichte ihren spezifischen Charakter, sonder auch die kategorialen Inhalte dieser Offenbarung ihre ausgezeichnete Bedeutung. G. versucht zu zeigen, wie dieser Zusammenhang im Glaubensbegriff Rahners sichtbar wird: Dieser Glaubensbegriff richtet sich zwar gegen die neuscholastische Einengung des Glaubens auf Satzwahrheit, ist aber der Sache nach trotzdem selbst von diesem Ausganspunkt her entworfen, insofern nun der Bezugspunkt des Glaubens zwar nicht mehr in Sätzen, wohl aber im transzendentalen Apriori der Satzwahrheit liegt: Die Aufteilung der Wirklichkeit in transzendental und kategorial führt zwar hinter die Sätze zurück, aber nicht auf die personale Qualität eines im Dialog von Ich und Du lebenden Glaubens, sondern auf den apriorischen, transzendentalen Bereich. So erklärt sich für G. die bei Rahner vorliegende weitgehende Gleichsetzung von Glaube mit Selbstannahme des Menschen und der eigentümliche Triumphalismus einer Heilsgewißheit, in der der Mensch gar nicht mehr verhindern kann, daß er erlöst ist (56ff). Natürlich sieht auch G., daß Rahner entschieden darum bemüht ist, der Inkarnation und von ihr her der Gestalt Jesu Christi ihre zentrale Bedeutung zu erhalten bzw. sie neu zu begründen. Aber er findet zugleich, daß die Deduktionen Rahners an dieser Stelle aufgrund der vorgängigen Einteilung in transzendental und kategorial scheitern: Der Sprung aus dem transzendentalen Bereich ins Geschichtliche gelingt nicht wirklich; es kann zu guter Letzt nur als das „unauflösliche, hinzunehmende Faktum" figurieren, das dann eben nicht mehr vermittelt wird. Hier entdeckt G. einen Extrinsezismus bei Rahner, der im Grunde noch weiter geht als der der alten Apologetik und den Glauben an Christus noch weniger motivieren kann als diese (34f).

Im zweiten Teil seines Buches stellt G. dem theologischen Ansatz Rahners neun Leitthesen zu einer künftigen dialogischen Theologie entgegen. Die Grundkategorien, die er Rahners Begriffspaar transzendental-kategorial entgegenhält, sind die des P e r s o n a l e n und des S a k r a m e n t a l e n. Im einen wie im anderen sieht er die Kluft zwischen kategorial und transzendental geschlossen; die Unterscheidung der beiden Ebenen wird hier in einer ursprünglichen Einheit überstiegen. „Die Möglichkeit, daß das geschichtliche Heilsereignis seine Sinnhelle, d. h. jene die eigene Sinnhelle des Menschen überstrahlende und erlösende „Herrlichkeit des Herrn" selbst mit sich bringt, diese Möglichkeit scheint dem Denken Rahners so ferne zu liegen, daß sie nicht einmal hypothetisch in Betracht gezogen wird" (34). In einem solchen Verständnis der geschichtlichen Gestalt, die nicht nur Anlaß der Sinnerfahrung, sondern selbst Sinn ist (77), sieht G. zugleich die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen systematischer und biblischer Theologie, während Rahners Ansatz seiner Meinung nach den Graben zwischen beiden nur noch vertieft (113).

Das Buch von G. sollte, wie schon oben bemerkt, nicht ungehört liegengelassen werden. Es treibt Fundamentaltheologie in einem ursprünglichen und beispielhaften Sinn, indem es kritisch um die Frage des eigentlichen Zugangs zum Christlichen und seines Ortes im Ganzen der dem Menschen erschlossenen Wirklichkeit sich müht. Seine Kritik stellt den im deutschen Sprachbereich wirksamsten Versuch katholischer Theologie der Nachkriegszeit zentral in Frage; seine Thesen bleiben zwar skizzenhaft und allgemeinprogrammatisch, aber eben doch als Programm bedeutsam. In einer Situation, in der es nicht mehr um dies oder jenes geht, sondern die Grundfragen zur Debatte stehen, muß ein solcher Gesprächsbeitrag aufgegriffen und weitergeführt werden.

Dem Worte verpflichtet. 250 Jahre Verlag Aschendorff 1720–1970. Mit einer Bibliographie der Verlagswerke von 1912–1970. Im Auftr. des Verlages hrsg. von Gottfried H a s e n k a m p. – Münster: Aschendorff (1970). 132 S.; 457 S., 3 Abb. im Text, 47 Abb. auf Tafeln, 1 Falttafel; Lw. DM 40,–

Diese Jubiläumsschrift entfächert im ersten Teil in großen Zügen Eigenart und Struktur des Verlages in seiner geschichtlichen Perspektive, wobei dem unternehmerischen Profil des Familienbetriebs wie der unzertrennlich damit verbundenen Dimension der relevanten Produktionen – dokumentiert an den repräsentativen Reihen und monumentalen Verlagswerken – das vornehmliche Interesse innerhalb des Zeitraumes von 1912 bis 1970 gilt.

Den zweiten und umfangreicheren Teil nimmt die von Helga Oestereich bearbeitete instruktive Bibliographie der Verlagsveröffentlichungen von 1912 bis 1970 ein. Durch die Strukturierung des Materials in 9 Themenkreise, in denen in alphabetischer Abfolge die Titel bibliographisch aufschlußreich dargeboten werden, an die sich die Reihen und Sammlungen mit verkürzten Titelangaben und die Daten der publizierten Zeitschriften, Jahrbücher, Kalender ... anschließen, wird der Informationsgehalt in vielfältiger Selektion synchron bereitgestellt und erschlossen, wozu auch das Registrieren von Titeländerungen und des Herausgeberwechsels gehören. Erweitert und aktiviert wird die Informationsvermittlung durch ein abschließendes Namensregister, das neben den Autoren auch die Herausgeber, Mitarbeiter, Übersetzer und Illustratoren verzeichnet, was insgesamt gesehen einen Redundanzgewinn darstellt, zumal Komplexität bedingt durch die Aufteilung in Großgruppen reduziert wird, was mit dazu beiträgt, daß dieses Dokumentationswerk, das anschaulich die Breite und Vielfalt des Verlagsschaffens demonstriert, daneben eine praxisbezogene Funktion als ein brauchbares Nachschlagewerk erfüllen kann.

M ü n s t e r E. G o t e n b u r g

Sapienter ordinare. Festgabe für Erich **Kleineidam.** Hrsg. von Fritz H o f f m a n n, Leo S c h e f f c z y k u. Konrad F e i e r e i s. – Leipzig: Benno-Verl. 1969. 494 S. (Erfurter theologische Studien 24) br. DM 28.–

Die Erich Kleineidam zu seinem 65. Geburtstag gewidmete Festgabe will bereits in der prägnanten Titelaussage *in nuce* exemplifizieren, was in den 25 Beiträgen insgesamt artikuliert werden soll, nämlich die theologische Problematik in einer informativen Vielfältigkeit zu veranschaulichen und zugleich durch eine ordnende Zuordnung das unterschiedlich Thematische im Ganzen und durch die Gesamtheit bestimmt und vermittelt sein zu lassen, um auf diese Weise das wissenschaftliche Lebenswerk des Geehrten und seine Tätigkeit als Herausgeber der Erfurter theologischen Studien zu verdeutlichen.

Aus dem ersten, Fragen der biblischen Theologie gewidmeten Themenkreis seien summarisch die Beiträge zur biblischen Hermeneutik von W. T r i l l i n g über „Sola scriptura" und „Selbstauslegung der Schrift" im Lichte der Exegese, von H. L u b s c z y k zur hermeneutischen Relevanz des Urbekenntnisses im Alten und Neuen Testament (beide Aufsätze sind jetzt übrigens separat im Verl. des Kath. Bibelwerkes, Stuttgart, erschienen) und auch der von L. S c h e f f c z y k erwähnt, der die ontologischen und dogmatischen Vorgegebenheiten der existentialen Schriftinterpretation erörtert.

Einen breiteren Raum nehmen die durch eine inhaltliche Disparatheit charakterisierten, historisch ausgerichteten Aufsätze im zweiten Teil ein, beginnend mit zwei Studien zur Sprachtheorie (von F. Hoffmann und J. Pinborg), denen ein Beitrag J. L e c l e r c q's über das monastische Zeugnis Abaelards und eine Untersuchung der Sermones de sancti bei Gabriel Biel von W. E r n s t folgen, um mit einer Interpretation zum Schisma von 1054 im Lichte der byzantinischen und fränkisch-deutschen Reichspolitik durch K. B ö h m e r abzuschließen.

Aktuelle Fragen der nachkonziliaren Theologie werden in einem letzten, mehr die praktische Perspektive berücksichtigenden Abschnitt reflektiert, wobei sich der Bogen der behandelten Problematik von einer ökumenischen Darstellung der päpstl. Unfehlbarkeit nach den Aussagen des 1. u. 2. Vatik. Konzils (O. M ü l l e r) und einer Analyse des Pastoraldekrets „Über den kath. Ökumenismus" von 1962 (W. B e c k e r) über die Entdeckung der pneumatischen Dimension der Kirche durch das Konzil (A. L a m i n s k i) bis zur Spiritualität und Lebensform des Priesters (E. P u z i k) und die Aszese des Weltpriesters in der Sicht des Vatic. II (R. Z i e l a s k o) spannt.

Insgesamt ein Sammelwerk, das die im Prolog prätendierte Zielsetzung in einer gewissen repräsentativen Fächerung zur Sprache kommen läßt.

M ü n s t e r E. G o t e n b u r g

Kaiser, Otto: **Einleitung in das Alte Testament.** Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1969. 340 S. Lw. DM 24.–

Wie der Verf. im Vorwort sagt, wendet er sich im vorliegenden Buch „in erster Linie an den Studenten, Lehrer und Pfarrer" (9). Er verzichtet darum bewußt auf Vollständigkeit in der Darstellung der Forschungsgeschichte bei den einzelnen Fragen und in den Literaturangaben. Er klammert aber auch die Textgeschichte aus und verweist dazu einfach auf das bekannte Lehrbuch von E. Würthwein. Daß er auch die Hermeneutik, die man in einem katholischen Lehrbuch der biblischen Einleitung erwarten würde, nicht berücksichtigt, sondern einer eigenen Wissenschaft zuweist, ist man bei evangelischen Lehrbüchern dieser Art schon gewohnt.

Am Schluß des Buches gerade noch gestreift und ganz unbefriedigend behandelt wird die Frage des Kanons und seiner Geschichte (315–322). So findet man in diesem Studienbuch im wesentlichen nur das, was man bisher gewöhnlich die „spezielle Einleitung" nannte.

Allerdings stößt man am Anfang nach einem kurzen Paragraphen über die Aufgabe, die Geschichte und die Methode der Einleitungswissenschaft (13–23) auch auf zwei Paragraphen, die man sonst in einer Einleitung in der Regel nicht findet: Verheißenes Land und erwähltes Volk (25–30), und: Das kanaaäische Erbe (30–38), beide zusammengefaßt unter der Überschrift: B. Die Voraussetzungen. Da die hier behandelten Themen nur sehr summarisch besprochen werden konnten, ist dieser Abschnitt nicht sehr ergiebig; durch Hinweise auf entsprechende Literatur und durch Abdruck einiger kanaaäischer Texte wird aber dem Leser doch deutlich, wie die Landschaft und die geistige Umwelt die israelitische Literatur und Religion geprägt haben.

Der nächste große Abschnitt ist überschrieben: C. Die Geschichtserzählungen Israels. Man würde jetzt einen Paragraphen über die Gattungen der Erzählungs- und Geschichtsliteratur erwarten. Doch stößt man in diesem Abschnitt zuerst auf einen Paragraphen über die Geschichte der Pentateuchforschung (39–48), der die wesentlichen Entwicklungslinien auf diesem Gebiet der Forschung gut herausarbeitet. Allerdings hätte der Name Richard Simon nicht mit Schweigen übergangen werden dürfen.

Erst die beiden nächsten Paragraphen wenden sich den Gattungen der Erzählung (49–54) und des Rechts (55–64) zu. Der Verf. versteht es hier ausgezeichnet, in wenigen Sätzen die wesentlichen Merkmale der einzelnen Gattungen darzulegen. Hinsichtlich der erzählenden Gattungen, unter denen er im AT die Sage, Annalen und Geschichtserzählungen, Märchen und Anekdote nennt, sagt er mit Recht, daß man zu deren Bestimmung nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Kriterien heranziehen muß und daß die Gattungsbestimmung „Erzählung" zu allgemein ist. Sehr anerkennenswert ist es, daß der Verf. den Leser auf die Unsicherheit hinsichtlich des Verhältnisses Bund und Recht sowie Kult und Recht aufmerksam macht.

Die nächsten Paragraphen sind dem „Werden der Pentateucherzählung auf der vorliterarischen Stufe" (64–72), dem Jahwistischen (72–82) und dem Elohistischen Geschichtswerk (82–90), der Priesterschrift (90–100) und dem Deuteronomium (100–113) gewidmet. Die wichtigsten Hypothesen über die Entstehung und das Wachsen der Pentateuchtraditionen werden kurz, aber treffend charakterisiert und beurteilt, aber der Verf. vermeidet es, sich selbst festzulegen; er rechnet lediglich damit, daß das „Grundschema" aus dem Kult stammt und daß erst die literarische Beschäftigung mit der jüngsten Vergangenheit in der Zeit Salomos (Geschichte von der Thronnachfolge Davids) die schriftliche Fixierung der im Pentateuch bezeugten Heilsgeschichtstradition „provoziert" hat (72). J setzt der Verf. in die Zeit kurz nach Salomo an und läßt ihn bis Ri 1 reichen. Eine N- oder L-Quelle lehnt er als selbstständige Pentateuchquelle mit Recht ab. E dagegen läßt er als selbständiges Geschichtswerk gelten. Zu P und Dt umreißt er kurz, aber treffend die Probleme und den Stand der Forschung und verschweigt dem Leser nicht, wie wenig Sicheres der Exeget hier weiß.

So lehrreich für Studenten und die sonstigen ins Auge gefaßten Leser die Ausführungen über die Pentateuchquellen und die Vorgeschichte der Pentateuchtradition sind, werden sie doch in einer ganz wesentlichen Frage völlig im Stich gelassen, nämlich in der Frage der Redaktionsgeschichte, die zu unserem heutigen Pentateuch führt. Das ist um so erstaunlicher, als der Verf. im Vorwort hinsichtlich der Prophetenbücher mit Recht beklagt, daß bisher die Redaktionsgeschichte dieser Bücher vernachlässigt wurde (10). Die Herausarbeitung der Quellen und ihrer „Theologie" sowie die Traditionsgeschichte der vorliterarischen Überlieferungsstoffe hat hier offensichtlich auch den Verf. so in Anspruch genommen und fasziniert, daß er die Leistung der „Redaktoren" und vor allem die große literarische und theologische Leistung des letzten Pentateuchredaktors ganz übersehen hat. Auch dem Studenten muß doch gezeigt werden, wie der Redaktor z. B. die beiden einander widersprechenden „Urgeschichten" in Gen 1–11 harmonisiert oder wie er die von einander wesentlich abweichenden Berichte über die Vorgänge am Sinai miteinander verbunden hat und welche theologischen Überlegungen ihn dabei geleitet haben. Ein Paragraph „Die Pentateuchredaktion" o. dgl. dürfte in einem modernen Einleitungswerk nicht fehlen.

In den folgenden Paragraphen werden in der herkömmlichen Weise die biblischen Bücher Josua (113–119), Richter (119–124), Samuel (124–130) und Könige (131–136) besprochen und dann in einem eigenen Paragraphen das Problem des Deuteronomistischen Geschichtswerkes (136–140) behandelt. Hier beschränkt sich der Verf. nicht auf die gedrängte Darlegung der verschiedenen Theorien, sondern geht wenigstens kurz auf das literarische Vorgehen und die theologische Konzeption des Deuteronomisten ein. Die Bücher Chr, Esr und Neh werden in einem Paragraphen über das Chronistische Geschichtswerk zusammengefaßt (140–150). Die Bücher Rut, Jona und Ester erhalten je einen eigenen kurzen Paragraphen.

Der nächste große Abschnitt D trägt die Überschrift: Die prophetische Überlieferung Israels. Nach einer allgemeinen Einführung in Wesen und Geschichte der israelitischen Prophetie (163–169) erwartet man ähnlich wie vor der Besprechung der einzelnen Bücher geschichtlichen und erzählenden Inhalts einen Paragraphen über die Gattungen der prophetischen Rede. Dieser folgt aber erst nach den Ausführungen über die einzelnen Prophetenschriften (224–230); er zeichnet sich wieder durch ein sehr abgewogenes und vorsichtiges Urteil über den kultischen Sitz im Leben aus. Nicht recht in die sonst gute Gliederung des Buches paßt es, daß die einzelnen Prophetenbücher, die zurecht nicht in der kanonischen, sondern in der chronologischen Reihenfolge besprochen werden, in einen einzigen und darum ungewöhnlich umfangreichen Paragraphen gezwängt werden (169–224). Wenn Rut einen eigenen Paragraphen verdient hat, dann hätte auch jeder der Schriftpropheten einen erhalten sollen. Jesaja, Deuterojesaja und Tritojesaja werden je an ihren chronologischen Ort gestellt und erhalten je eine Zwischenüberschrift wie auch Sacharja und „Deutero- und Tritosacharja". Zu den meisten Propheten wird das Wesentliche wieder kurz, aber doch für den angesprochenen Leserkreis genügend ausführlich gesagt. Nur Jesaja kommt entschieden zu schlecht weg; auf 3½ Seiten kann seine literarische und religiöse Bedeutung unmöglich zutreffend umrissen werden. Auch was der Verf., der doch dazu selbst eine eingehende Monographie geschrieben hat, über die Ebed-Jahwe-Lieder sagt (205f), enttäuscht. An Literatur dazu ist nur seine eigene Monographie „Der königliche Knecht", Göttingen ²1962, und C. R. North, The Suffering Servant, Oxford ²1956, genannt; zumindest hätte auf neuere Forschungsberichte hingewiesen werden müssen. Obwohl der Rezensent sich auch zu dieser Auffassung bekennt, wundert er sich doch, daß der Verf., der seine eigene abweichende Auffassung etwas verschwommen beschreibt, behauptet, die Identifizierung des Knechtes mit Deuterojesaja selbst nehme „die beherrschende Stellung" ein (206); diese Auffassung wird doch heute nur von sehr wenigen Exegeten vertreten. Für den ins Auge gefaßten Leserkreis gewiß aufschlußreich ist aber dann der den Abschnitt über die Propheten abschließende Paragraph „Vom Wort zur Schrift" (230–236).

Der Abschnitt E. Die israelitische Lied- und Weisheitsdichtung ist in die Paragraphen 26 bis 35 gegliedert, in denen die Grundgesetze der hebräischen Poesie (247–253), die Liedergattungen (253–262), die Geschichte der Psalmenforschung (262–270), das Buch der Psalmen (270–273), das Buch der Klagelieder (274–278), das Hohelied (279–284), die Weisheit und ihre Gattungen (284–292), das Buch der Sprüche (292–296), das Buch Hiob (296–306) und Kohelet (306–313) besprochen werden. Bis auf den Paragraphen über den Psalter, der wieder im Verhältnis zu anderen Büchern dieses Teils des AT zu kurz kommt, sind die entsprechenden Probleme genügend ausführlich gewürdigt und dargelegt.

Zu bedauern ist es, daß der Verf. nicht Zeit und Raum fand, die deuterokanonischen Bücher (die „Apokryphen" der Protestanten) und die Pseudepigraphen (die „Apokryphen" der Katholiken und Orientalen) zu berücksichtigen. Im Zeitalter des Ökumenismus, zumal diese Bücher immerhin in der Lutherbibel stehen, ist es unverzeihlich, wenn man die deuterokanonischen Bücher in einem Lehrbuch für Studenten einfach wegläßt.

Die wichtigste Literatur ist jeweils vor den einzelnen Paragraphen in der Reihenfolge der Erscheinungsjahre angegeben, wobei die Kommentare jeweils in einer eigenen Rubrik erscheinen. Diese Anordnung hat den Vorteil, daß man gleich die Geschichte der Forschung überblickt. Es ist dann aber auch für den Studenten unerläßlich, daß ihm ein Autorenregister ein rasches Nachschlagen ermöglicht; ein solches Register fehlt leider. Ein Abkürzungsver-

zeichnis, ein wohl überflüssiges Verzeichnis der Einleitungswerke in alphabetischer Ordnung, ein Stellenregister und ein zu kurzes und darum wenig hilfreiches Sachregister schließen den Band ab.

In den Grenzen, die sich der Verf. selbst gezogen hat, ist das Buch zu empfehlen. Es wird sich neben Kuhl und Weiser behaupten, kann freilich Eißfeldt und Fohrer nicht ersetzen. Wer sich über die Fragen der speziellen Einleitung rasch informieren will, wird das Buch mit großem Nutzen konsultieren.

München Josef Scharbert

Fohrer, Georg: **Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels.** Erster Teil. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1969). 183 S. Lw. DM 16.80

An den theologischen Fakultäten nimmt der Anteil derjenigen zu, die Theologie als zweites oder drittes Fach studieren. Da die Prüfungsordnungen und die Mitglieder der Fakultäten noch nicht von dem unklaren Anspruch einer „Einheit der Theologie" lassen konnten, ergibt es sich, daß Theologie – der Gegenstand der Wissenschaft einer ganzen Fakultät – als ein Fach verstanden wird, auf einer Ebene mit Fächern wie Latein, Mathematik, Germanistik. Da wegen der „Einheit der Theologie" die Beifach-Studenten von allem etwas wissen sollen, bleibt den Fächern in den theologischen Fakultäten nur übrig, ein reduziertes Lehrprogramm anzubieten, das dann allerdings den Anforderungen an eine wissenschaftliche Ausbildung nicht mehr genügt, nur noch ein Grundwissen, jedoch keine Einführung in Methoden mehr vermitteln kann und damit das Niveau der Ausbildung in nichttheologischen Fächern nicht mehr erreicht. Solange dieser Mißstand anhält, wird man ihm durch Überblicksvorlesungen und entsprechende Literatur zum Studium Rechnung tragen müssen.

Fohrer tut dies in einem Werk, das aus entsprechenden Vorlesungen entstanden ist.

Der vorliegende erste Teil umfaßt die Bücher Gen bis Kön, faßt zusammen die Bücher Gen-Jos, Ri, Sam, Kön, gibt zu jeder dieser Gruppen eine Inhaltsangabe, einen Überblick über die literarische Entstehung, über die Geschichte und den Glauben der so gegliederten Epochen. Die literaturgeschichtlichen Daten sind eine Kurzfassung seiner bekannten Einleitung.

Der Überblick über die politische und religiöse Geschichte von den Ursprüngen bis zur Königszeit stellt eine gute Information dar über Bewegungen, Institutionen, Bräuche und Frömmigkeitsarten. Hier äußert Verf. wiederholt eine von der übrigen Literatur abweichende Meinung. Das Buch ist in knappem Stil geschrieben und steckt voller Andeutungen für den Wissenden. Es stellt eine gute Einführung in das AT auch für interessierte „Laien" dar.

München Wolfgang Richter

Cazelles, H. u. a.: **De Mari à Qumrân. L'Ancien Testament.** Son milieu. Ses Écrits. Ses relectures juives. Hommage à Mgr J. Coppens. Gembloux-Paris 1969. XII, 158*, 367 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXIV, Vol. I) br. FB 800.–

Dieser erste Band der Festschrift J. Coppens umfaßt als Teil I die Ehrung J. Coppens anläßlich seiner Emeritierung (1*–158*) und als Teil II eine Sammlung von Aufsätzen, die unter der Überschrift De Mari à Qumran stehen (1–331). Ein Index der Personennamen aller drei Bände der Festschrift beschließt das Werk (333–367).

Besonders wertvoll ist die Teil I angeschlossene Bibliographia Academica J. Coppens (95*–132*). Sie zeugt von der unermüdlichen Schaffenskraft und der Breite der Interessen des berühmten Emeritus. Jeder, der auch nur etwas die Schwierigkeiten kennt, die mit einer exakten bibliographischen Erfassung Löwener Publikationen verbunden sind, wird diese Bibliographie mit Dank begrüßen. Inwieweit sie zuverlässig ist, konnte nicht generell überprüft werden. Eine Stichprobe ergab, z. B., daß S. 118* Nr. 104 die angegebenen Seitenzahlen 72–80 zu korrigieren sind: lies S. 104–125.

Im zweiten Teil wechseln Berichte über einzelne Forschungsgebiete (Mari-Altes Testament, 3–13; Ugaritisch-Altes Testament, 4–33; Stand der Pentateuch-Exegese, 34–37; Prophetische Literatur, 58–118; Isaias 53, 119–126; Psalmenforschung 1960–1967, 174–191; Weisheitsliteratur, 246–258;Alttestamentliche Theologie, 259–271; Geschichte der Qumran-Sekte, 272–301; Erforschung der Targume, 302–331) mit der Behandlung von Einzelfragen (zu Ex 20, 4–26, 127–166; „Monseigneur Yahweh" dans le texte hébreu d'Ézéchiel 167–173; Le Cantique des Cantiques en huit chants à refrains alternants 192–245). Die einzelnen Literatur- und Forschungsberichte sind von unterschiedlichem Wert. Der Artikel Mari et l'Ancien Testament z. B. hätte mehr Sorgfalt verdient. Das *dawidum* (5) wäre dann wohl in einem anderen Kontext erschienen. Zur Diskussion des Namens Jahwe (6) hätte z. B. der Artikel W. von Sodens (WO 3, 1964/66, S. 177ff) herangezogen werden müssen.

Mit diesem ersten Band ist nun das aus drei Bänden (Bd. II, 1967; III, 1968) bestehende Donum Natalicium I. Coppens abgeschlossen. Die Tabula gratulatoria (133*–158*) und die Artikel zeigen, daß die Gabe einen Mann ehrt, der durch viele Jahre an verantwortungsvoller Stelle mit großer Hingabe und reichem Wissen die alttestamentliche Wissenschaft vertreten hat.

Münster O. Loretz

Rad, Gerhard von: **Weisheit in Israel.** Neukirchen: Neukirchener Verlag 1970. 427 S.; Ln DM 28,–.

Das seit langem erwartete Buch G. von Rads über die Weisheit in Israel umfaßt vier große Abschnitte mit folgenden Kapitelüberschriften: I Zur Einführung: Die Fragestellung (13–27), Orte und Träger der Lehrüberlieferung (28–38), Erkenntnisbindende Formen (39–73); II Die Freisetzung der Vernunft und ihre Probleme: Erkenntnis und Gottesfurcht (75–101), Die Bedeutung der Ordnungen für das rechte soziale Verhalten (102–130), Grenzen der Weisheit (131–148). III Einzelne Lehrgegenstände: Elemente einer Bewältigung der Wirklichkeit (151–181), Die Lehre von der rechten Zeit (182–188), Die Selbstoffenbarung der Schöpfung (189–228), Die Polemik gegen die Götterbilder (229–239), Weisheit und Kultus (Exkurs) (240–244), Vertrauen und Anfechtung (245–308, mit den Untertiteln: Der Grund des Vertrauens, Antworten auf Leidenserfahrungen, das Buch Hiob, Der Prediger Salomo, Nachwort zu Hiob und Prediger), Die Weisheit des Jesus Sirach (309–336), Die göttliche Determination der Zeiten (Exkurs) (337–363); IV Schlußbetrachtung (364–405). Zwei Register (wichtige Stichworte und Stellen 409–427) beschließen das Buch.

Das Werk des Verf. umfaßt eine Sammlung von Essays zum Problem der Weisheit in Israel. Gedanken und Beweisführung trägt er ohne großen wissenschaftlichen Ballast vor. In den sparsamen Fußnoten gibt er jedoch zu erkennen, daß ihm die neueste Literatur voll bekannt ist und er diese bei der Ausarbeitung des Werkes berücksichtigt hat. Gelegentliche Verbesserungen und Zusätze werden z. B. wie im Falle von S. 181 Anm. 28 (hier wäre z. B. ein Verweis auf W. von Soden, Fischgalle als Heilmittel für Augen, AfO 21, 1966, S. 81–82 wünschenswert) bei einer Neuauflage sicher leicht möglich sein.

Wenn das Buch auch auf Schritt und Tritt von der Meisterschaft des Verf. in der Handhabung der exegetischen Methoden und von seiner Darstellungskunst zeugt, so dürfte es doch von größerem Belang sein, daß er hier für eine Gruppe von Schriften des Alten Testaments ein Wort spricht, die sonst kaum besonderer Beachtung wert zu sein schien. G. v. Rad verschafft hier seinem Gespür Raum, das um vielfache Verflechtung der Weisheit Israels mit der seiner Umwelt weiß und sich bewußt ist, daß Israel so auf eine besondere Weise am geistigen Erbe der Menschheit und an der Offenbarung Gottes Anteil hat. Der Verf. zeigt somit, daß er die geistige Weite besitzt, noch im Alter gegen den Kanon der Zunft zu rebellieren.

Inhalt und literarische Darstellungsform des Werkes bilden ein Ganzes, das kaum einer Einzel- oder Gesamtkritik zu unterwerfen ist. Der Verf. hat uns ein Werk geschenkt, das zur Meditation zwingt, das uns Gedankengänge vermittelt, die einer wissenschaftlichen Behandlung eines Textes vorausgehen oder nachfolgen sollten und welches verdeutlicht, daß grundlegende Aussagen der Schrift (z. B. Schöpfung) von der Weisheit in Israel unter besonderen Gesichtspunkten betrachtet werden. Das Werk des Verf. bietet sich zu einer langen und andauernden Auseinandersetzung an, die zwar Kritik als notwendig anerkennt, aber in ihr weder eine Notwendigkeit noch eine zwingende Pflichtübung sieht.

Münster O. Loretz

Klatt, Werner: **Hermann Gunkel.** Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 280 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 100) Lw. DM 38.–; br./kart. DM 34.–

Der Verf. entwirft in seinem Werk ein anschauliches Bild der Persönlichkeit Hermann Gunkels und seines Einflusses auf die biblische Wissenschaft.

Das Buch behandelt folgende Problemkreise: I. Teil: Die Anfänge 15–45); II. Teil: Die religionsgeschichtliche Periode: A. Schöpfung und Chaos 1895 – das erste Hauptwerk, B. Andere Arbeiten zur Religionsgeschichte (46–103); III. Teil: Die literaturgeschichtliche Periode: A. Die Genesis 1901 – das zweite Hauptwerk, B. Eine Geschichte der Literatur Israels, C. Gunkels Beitrag zur Prophetenforschung, Die Psalmen – das dritte Hauptwerk (104–260). Am Schluß (261–271) würdigt der Verf. zusammenfassend die Arbeit Gunkels und setzt diese zu Gegenwartsproblemen in Beziehung. Ein Literatur-, Abkürzungs- und Namenverzeichnis schließen das Buch ab (272–280).

Die neue Gunkel-Biographie zeichnet sich durch eine gute Dokumentation aus und dürfte in absehbarer Zeit kaum durch eine

andere Darstellung abgelöst werden. Sie sollte zur Lektüre eines jeden gehören, der in der biblischen Exegese arbeitet.

Eine Überprüfung des Abschnittes „Der Babel-Bibel-Streit" (99–103) gibt zu erkennen, daß der Verf. vielleicht nicht immer genügend Zeit für die Bearbeitung auch der Einzelfragen zur Verfügung hatte. So wiederholt der Verf. die von den Gegnern Fr. Delitzschs vorgebrachte These, er habe in seinem Vortrag nichts gesagt, „was nicht unter den Assyriologen und auch inzwischen unter den Alttestamentlern allgemein bekannt war" (100). Fr. Delitzsch hat sich mit dieser Anschuldigung seiner Gegner zurecht ironisch auseinandergesetzt (siehe z. B. Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart 1904, 4ff).

Der Verf. charakterisiert die durch den Vortrag „Babel und Bibel" entstandene Situation folgendermaßen: „Stand doch nicht weniger auf dem Spiel als der Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift, wenn sich, wie Delitzsch nachgewiesen zu haben schien, herausstellen sollte, daß das Alte Testament an wichtigen Stellen und zu großen Teilen direkt von babylonischer Literatur abhängig war" (100). Diese Darstellung dürfte kaum den damaligen *status quaestionis* zutreffend beschreiben. Fr. Delitzsch sah aufgrund der neuen Funde die Verbalinspiration als *ad absurdum* geführt und somit die biblischen Texte als irrend und anderen Texten vergleichbar an. Der besondere Offenbarungsanspruch der Bibel und die Auserwählung Israels waren nach Fr. Delitzsch somit hinfällig (siehe: Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, neue durchgesehene Ausgabe, Stuttgart 1904, 52–54). Der Streit zwischen Fr. Delitzsch und H. Gunkel (vgl. z. B. Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart 1904, 23–27) bedürfte einer sorgfältigen Einzeluntersuchung, die festzustellen hätte, inwieweit die zwei Gelehrten aneinander vorbeigeredet haben und inwieweit H. Gunkels Kritik wirklich den Kern der Sache getroffen hat.

Zu S. 101 Anm. 9: Das Buch „Die große Täuschung" wurde 1920 und nicht 1921 veröffentlicht. Diese irrtümliche Angabe hat der Verf. vielleicht aus H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen 1956, S. 278, übernommen.

Münster O. Loretz

Helfmeyer, Franz Josef: **Die Nachfolge Gottes im Alten Testament.** – Bonn: Peter Hanstein Verlag 1968. XXII, 222 S. (Bonner Biblische Beiträge 29) br. DM 38.50

Der Verfasser dieser kath.-theol. Bonner Dissertation hat sich ein faszinierendes Thema gestellt, zugleich eines, das dringend nach Bearbeitung rief. Mit Recht stellt er einleitend fest: „Während die vom N.T. und der urchristlichen Ethik geprägte Bedeutung des Begriffes (der Nachfolge) bereits vielfältig untersucht und dargestellt worden ist, steht seine Verbindung mit der at.lichen Vorstellung von der Nachfolge Gottes noch aus" (1). Es darf sogleich gesagt werden, daß H. sich seiner Aufgabe mit größter Sorgfalt entledigt hat und zu interessanten Ergebnissen gelangt ist.

Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert, von denen der erste, mit mehr vorbereitendem Charakter, dem Vorkommen der Wendung *hlk 'ḥrj* im profanen Sprachgebrauch gewidmet ist (3–76; S. 78 ist der Seitentitel zu korrigieren!), während der zweite Teil (77–222) den eigentlichen Scopus der Arbeit verfolgt und die theologische Verwendung der Formel untersucht. Im profanen Sprachgebrauch dient diese zur Kennzeichnung der Verhältnisse Knecht-Herr, Kriegsvolk-Feldherr, Parteigänger-Kandidat, Jünger-Meister, Frau-Mann. Trotz ihrer vorbereitenden Funktion bildet schon diese Übersicht in sich einen wertvollen Bestandteil der Arbeit. Erfreulich ist, daß zu den einzelnen Themen immer auch die einschlägigen altorientalischen Parallelen vermerkt werden.

Eigentliches Neuland betritt der Verfasser im theologischen Hauptteil der Arbeit, was erstaunlich ist, wenn man bedenkt, wie viel Fleiß in den letzten hundert Jahren auf die Erfassung und Erforschung formelhafter Wendungen im Alten Testament verwendet wurde. In zwei Schritten werden die Themen „Nachfolge Jahwes" (77–130) und „Nachfolge der Götter" (130–182) angegangen. Ein dritter und letzter Unterteil versucht als Ergebnis Aussagen zu machen über Herkunft, Eigenart und Entfaltung der Nachfolge Jahwes (183–222).

Der religiöse Gebrauch der Wendung *hlk 'ḥrj (JHWH)* liegt an folgenden sieben Stellen vor: Dt 13, 5 (sekundäre Amplifikation im dt Gesetz); 1Kg 14, 8 (dtr Redaktor); 1Kg 18, 21 (dtr Redaktor); 2 Kg 23, 3 („typisch dt Terminologie": 85) und davon abhängig 2Chr 34, 31; Jr 2, 2 (Prophetenspruch aus der Zeit des Josia), schließlich Hos 11, 10 (Glosse). Die Vorstellung der Nachfolge ist jedoch nicht auf die Wendung *hlk 'ḥrj* beschränkt, sondern spiegelt sich in einer ganzen Reihe näherer und fernerer Synonyma wider, die der Verfasser einzeln diskutiert (93–122). Als dominierende Idee hebt er die Ausschließlichkeit der Verehrung Jahwes und die Erfüllung der Bundespflichten, vor allem des ersten Gebots hervor. Als vorläufiges Ergebnis kann gebucht werden, daß die Nachfolgeterminologie im dt-dtr Literaturkreis lokalisiert erscheint und daß sie in unverkennbarer Beziehung zur Bundesterminologie steht (126–130).

Das Inventar der auf die Götter bezogenen Wendung *hlk 'ḥrj* ergibt eine breitere Streuung als beim Bezug auf Jahwe. Indes liegt auch hier der Schwerpunkt der Verwendung in der dt-dtr Literatur (130). Göttern nachfolge ist die in kultischen Ausdrucksformen sich manifestierende Verletzung der Ausschließlichkeitsforderung Jahwes. Im Gegensatz dazu bleibt die Nachfolge Jahwes nicht auf den Kult beschränkt, sondern umfaßt auch die Erfüllung der ethisch-religiösen Pflichten (181f).

Die Darbietung und Diskussion dieses reichen Materials führt den Verfasser zum Schluß, daß die Vorstellung der Nachfolge Jahwes ihren Sitz im Leben im Heiligen Krieg habe, und zwar näherhin in der Lade als dem sichtbaren Substrat des durch die Wüste und in den Krieg führenden Gottes. Auf die Verbindung der Lade mit dem Heiligen Krieg ist auch die Bezeichnung *JHWH ṣᵉbā'ōt* zurückzuführen. Den veränderten Verhältnissen des Kulturlandes entspricht die Funktion der Lade als Prozessionsheiligtum. „Im Umkreis der Lade ... ist demnach der Sitz im Leben für den Begriff *hlk 'ḥrj JHWH* zu suchen, zumal die Nachfolge mit der Nachfolge der Lade eng verbunden ist. Wo die Lade ist, da ist auch Jahwe" (195). Die literarische Heimat des Begriffs ist die dt-dtr Literatur, was mit dem „kriegerischen Geist" des Dt übereinstimmt (201). Hier vollzog sich „wahrscheinlich die Übertragung des mit der Institution des Heiligen Krieges verbundenen Begriffes *hlk 'ḥrj* auf den theologischen Sprachgebrauch" (202). Da andererseits die Hüter der Lade die Leviten waren, ist die literarische Herkunft des Begriffes der Nachfolge Jahwes „wahrscheinlich" in levitischen Kreisen zu suchen (204), wobei sich die Gestalt des Samuel besonders anbietet: „Möglicherweise sind deshalb die Verfasser der dt-dtr Literatur in den Kreisen um Samuel zu suchen" (205).

Der Übergang zum theologischen Sprachgebrauch brachte eine „Spiritualisierung" des Begriffes der Nachfolge mit sich. In der dt-dtr Zeit, in der die Lade vom „Führersymbol und Kriegspalladium" (210) zum Gesetzesbehälter wurde, wandelte sich der Begriff der Nachfolge von seinem ursprünglich räumlichen Verständnis zu dem des Gesetzesgehorsams und der Erfüllung der ethisch-religiösen Pflichten. Hingegen lassen sich für das Verständnis der Nachfolge im Sinne von Nachahmung im Alten Testament nur entfernte Ansätze feststellen.

Der hohe Wert der Arbeit liegt in einer lückenlosen Registrierung der Stellen, an denen die Formel „hinter Jahwe hergehen" und ihre Synonyma vorkommen, sowie in der Bestimmung ihrer literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Zugehörigkeit. Hier zeigt sich der Autor in Problemstellung und Literatur bewandert, wenn er auch seine Quellen etwas einseitig auswählt und von der in Dissertationen häufig zu beobachtenden Manie, jeden Satz und Halbsatz mit einer Referenz zu belegen, nicht verschont geblieben ist.

So wird die Feststellung, daß „das Bundesbuch jedenfalls älter ist als Dt" (62) mit Verweisen auf die Einleitungen von Eißfeldt, Sellin-Fohrer und Weiser gerechtfertigt (ebd. Anm. 193; bei Weiser soll es wohl heißen S. 114 statt 104). Ihr wird kaum jemand widersprechen, es sei denn der Autor selbst, wenn er „die Verfasser der dt-dtr Literatur in den Kreisen um Samuel" sucht (205). Bei der Diskussion der entscheidenden Schrifttexte und der Bestimmung des Begriffs der Nachfolge durch Synonyma würde man die Übersetzung gerne so wörtlich wie möglich finden (vgl. „was mir recht ist" für „was *jāšār* ist in meinen Augen" [80]; „befolgen" für *šmr* [85], anderswo „erfüllen" für *šmr* und „befolgen" für *'śh* [88]; sehr fragwürdig ist die Übersetzung „auf zwei Krücken hinken" 1Kg 18, 21 [82], weil *psḥ* schwerlich „hinken" und *sᵉ'ippim* schwerlich „Krücken" bedeutet). Ungewöhnlich dürfte es sein, der Hochschätzung für die Vorlesungen des Promotors durch deren wiederholte nicht kontrollierbare Zitierung in der Dissertation Ausdruck zu geben.

Weniger überzeugend als die Bereitstellung der Bausteine ist das Gebäude, das der Verfasser damit konstruiert. Dies gilt vor allem von der Lokalisierung des Begriffes der Nachfolge im Phänomen des Heiligen Krieges. Nicht nur fehlt dieser Bezug an den sieben Stellen, an denen der Begriff einen theologischen Sinn hat. Vielmehr lassen auch von den (wenn ich richtig gezählt habe) 36 besprochenen profanen Stellen nur drei eine solche Relation erkennen (Ri 3, 27; 4, 14; 1Sm 11, 7; daß Scheba mit seinem Aufruf „jeder zu seinen Zelten, Israel!" [2Sm 20, 1] „an die von Charismatikern getragene Institution des Heiligen Krieges" anknüpft [43], ist nicht eben überzeugend). Selbst auf die sechs Stellen, an denen ein Kriegsvolk-Feldherr-Verhältnis ausgesprochen ist, macht dies nur die Hälfte aus. In Ri 9, 4 handelt es sich um einen ausgesprochen „unheiligen" Krieg. Ebenso stellt der Verfasser zu 1Sm 17, 13 und 25, 13 ausdrücklich fest, daß sie mit einem Heiligen Krieg nichts zu tun haben.

Dann aber wird es auch sehr fragwürdig, ob „die Nachfolge der Lade als Wanderheiligtum und Kriegspalladium der konkrete Ansatzpunkt für die Nachfolge Jahwes" gewesen ist (222). Bei der

bekannten Tendenz des Dt, die Lade abzuwerten, fällt es schwer, eine typisch dt Vorstellung von der Lade her zu begründen. Gilt für das Dt wirklich: „Wo die Lade ist, da ist auch Jahwe" (195)? Wenn also dem Begriff der Nachfolge Jahwes ursprünglich eine räumliche Vorstellung zugrunde liegt, so ist doch ernsthaft zu bezweifeln, daß diese im Bereich des Heiligen Krieges und der Lade zu suchen ist. Andererseits dürfte die räumliche Vorstellung längst verblaßt sein, als die dt Theologie den Begriff der Nachfolge spiritualisierte. Allen fünf Arten der profanen Verwendung der untersuchten Formel scheint ja der Sinn gemeinsam zu sein: sich auf die Seite jemandes stellen, ihn anerkennen, sich ihm verpflichtet wissen – das, was der Verfasser in anderem Zusammenhang „freundschaftliches Gefolgschaftsverhältnis" nennt (135 Anm. 37). Auf Jahwe übertragen kann dies für die dt Theologie nur gleichviel bedeuten wie „lieben", und zwar „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele", und es umfaßt somit, wie der Verfasser (in der Einzeldiskussion wohl zu wenig, aber doch schlußfolgernd) treffend hervorhebt, die Erfüllung des ganzen Gesetzes (vgl. bes. 210). So ist es – auch wenn sich nicht alle unterwegs geschnittenen und aufgelesenen Ähren am Ende richtig bündeln lassen wollen – das Verdienst der Arbeit, der alttestamentlichen Theologie im allgemeinen und der Dt-Forschung im besonderen entscheidende neue Impulse gegeben zu haben.

Tübingen Herbert Haag

Rehm, Martin: **Der königliche Messias** im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja. – Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1968. XII, 432 S. (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd I) Lw DM 48.–

Die Exegese ist weit davon entfernt, das historische Bild der messianischen Erwartung übereinstimmend zu zeichnen. Die literarkritischen, überlieferungsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Vorstellungen der einzelnen Forscher sind nun einmal zu verschiedenartig und wirken sich auf die Deutung aus. Nicht selten droht die Gefahr kritiklosen Übernehmens anerkannter Positionen, eines Pseudo-Consensus im Bereich der kritischen Forschung. So nimmt man die vorliegende ausführliche Darlegung des königlichen Messianismus mit großen Erwartungen zur Hand.

Im Mittelpunkt stehen, wie der Titel ankündigt, die jesajanischen Texte 7, 14–16; 8, 5–10; 9, 1–6 und 11, 1–9, die den Inhalt von Kap. II–V ausmachen (30–234). Als Vorstufen der jesajanischen Botschaft kommen in Kap. I (1–29) die Väterverheißungen, die Natanweissagung, der Jakobsegen und die Bileamsprüche zur Sprache. Kap. VI (235–245) behandelt unter dem Gesichtspunkt des Fortwirkens der jesajanischen Weissagungen sonstige Texte des Jesajabuches (32, 15–20; 2, 2–4; 11, 10; 4, 2–6; 16, 4f; 28, 16; 29, 17–24), ferner Mich 4–5, die Stellen vom Davidsproß im Jeremiabuch (23, 5f; 33, 14–17), die ezechielischen Stellen (17, 22–24, 21, 30–32; 34, 23f; 37, 15–28; die *nāśî'*-Stellen in 44–46), die Jahweknechtlieder, Jes 65, 17–25 (als nichtjesajanischen Text), Sach 3 und 6, Ps 2 und Ps 110, Sach 9, 9f und Ps 72. Kap. VII (346–397) bringt zusammenfassend die Ergebnisse und sucht den Bezug zur neutestamentlichen Erfüllung.

Uneingeschränkte Bewunderung verdient die Vollständigkeit, mit der in Kap. II–V die jesajanischen Texte untersucht werden. Kein Forschungsaspekt und kein wichtiger Beitrag bleibt unberücksichtigt. Schon allein deshalb wird das Werk dankbar benutzt werden. Dabei ist die Darstellung objektiv und informativ; sie verrät den für exaktes exegetisches Arbeiten bekannten Altmeister des Faches. Die Behandlung der übrigen Stellen ist weniger vollständig und darf es aufgrund der Themenstellung wohl auch sein. Was die kritische Einstellung des Verfassers betrifft, so kann der Leser unbesorgt sein. Das Werk ist alles andere als „fundamentalistisch". Es bietet keine – im unguten Sinn – dogmatisch gesteuerte leichte Lösung, sondern bezieht Positionen, die in der kritischen Exegese bestehen können und in den Grundauffassungen von vielen geteilt werden. Die Zeitgebundenheit der messianischen Weissagungen wird nachdrücklich herausgestellt.

Dennoch ist die Konzeption des Verfassers anfechtbar. Der historische Sachverhalt der messianischen Erwartung, der von spätjüdischer Aktualisierung (die natürlich ihrerseits wieder Äußerung messianischer Erwartung für die eigene Zeit ist) und von neutestamentlicher Erfüllungsinterpretation zu unterscheiden ist, stellt sich dem Rezensenten wesentlich anders dar (vgl. J. Bekker, Isaias – der Prophet und sein Buch, SBS 30, Stuttgart 1968). Entscheidend ist die Frage, ob es in vorexilischer Zeit eine messianische Erwartung gegeben hat. Der Verfasser antwortet in positivem Sinne. Jesaja kann auf schon bestehende Erwartungen, die vor allem in Gn 49 ihren Ausdruck finden, zurückgreifen. Der Prophet selbst prägt dann in der Immanuel-Weissagung, deren königlich-messianische Deutung der Verfasser für zutreffend hält, sowie in den gleichartigen ergänzenden Weissagungen von Jes 8, 5–10; 9, 1–6 und 11, 1–9 sozusagen Standardtexte messianischer Erwartung, denen sowohl der zeitgenössische Micha als auch die späteren Propheten Jeremia, Ezechiel, Sacharja und Deuterojesaja sowie die Verfasser von Ps 2 und Ps 110 verpflichtet sind.

Zunächst ist auf die fatale Unsicherheit hinzuweisen, ob die Immanuel-Stelle überhaupt als Königstext gelten kann, was ja Voraussetzung einer messianischen Deutung ist. Die messianische Deutung wurde noch kürzlich von R. Kilian, Die Verheißung Immanuels. Jes 7, 14, SBS 35, Stuttgart 1968, 59–66, abgelehnt. Eine Reihe anderer Deutungen, über die der Verfasser ausführlich referiert, melden ihren Anspruch an. Vielleicht kommen jene Autoren der Wahrheit am nächsten, die in Immanuel einen Sohn des Jesaja sehen. Daß der Prophet klare Vorstellungen von seiner Immanuel-Gestalt gehabt hat, sollte man nicht bezweifeln. Wenn nun die Immanuel-Stelle zum mindesten umstritten ist, kann man dem Verfasser den Vorwurf nicht ersparen, daß seine Konstruktion einer umfassenden Traditionsmächtigkeit dieser angeblich messianischen Weissagung auf tönernen Füßen steht.

Immerhin bleiben die übrigen jesajanischen Königstexte als möglicher Ausgangspunkt oder als verstärkende Zentralstellen einer messianischen Erwartung. Hier ist nun die entscheidende Frage zu stellen, ob die vorexilische Zeit eine über die gegenwartsbezogene und auf den jeweiligen Herrscher gerichtete Königsideologie hinausreichende eigentliche messianische Erwartung gekannt hat. Diese Frage ist m. E. entschieden zu verneinen. Der Weg zu dieser Einsicht führt freilich nur über eine ganzheitliche Betrachtung der Geschichte der messianischen Idee. Die Texte ergeben, isoliert betrachtet, kein genügend deutliches Bild und sind auf dem Hintergrund der Traditionen Israels und ihrer historischen Möglichkeiten zu befragen. Bei einem Blick auf die gesamte Breite der Überlieferungen fällt auf, daß Jesaja mit seinen angeblich messianischen Weissagungen allein dasteht. Bei Amos und Hosea finden wir nichts Entsprechendes. Ob Mich 5, 1ff als Parallelzeugnis eines Zeitgenossen anzusehen ist, bleibt fraglich, denn Mich 4–5 ist im übrigen eindeutig exilisch-nachexilischer Herkunft. Sollte Mich 5, 1ff wirklich von Micha stammen, hätten wir es mit einem situationsverwandten Parallelzeugnis zu tun. Die Tatsache, daß wir nur bei Jesaja Königstexte finden, ist auf seine besondere Situation am Königshof zu Jerusalem zurückzuführen. Die Texte sind als Zeugnisse gegenwartsbezogener Königsideologie, deren Bedeutung der Verfasser unterschätzt, weder messianisch zu verstehen noch mit einem breiten Strom vorausgehender und nachfolgender messianischer Erwartung in Verbindung zu bringen. Am allerwenigsten ist an eine gesamtisraelitische Tradition zu denken; wir müssen vielmehr noch zur Zeit des Jesaja mit verschiedenen relativ eigenständigen Traditionen Israels rechnen. Es ist auch aus diesem Grunde unwahrscheinlich, daß spätere „messianische" Stellen, wie der Verfasser immer wieder betont (vgl. 235ff, 280, 282, 287, 337), von den jesajanischen Stellen abhängig sein sollen.

In der Argumentation des Verfassers spielt der Rest-Gedanke bei Jesaja eine wichtige Rolle (vgl. 143, 184, 195, 234, 347, 372, 389), insofern er die Möglichkeit bietet, die messianische Heilsbotschaft in der Verkündigung des Jesaja sinnvoll unterzubringen. Es dürfte jedoch erwiesen sein, daß die gewünschte Rest-Vorstellung beim Propheten selbst nicht anzutreffen ist. Sie geht auf das Konto der Redaktion des Buches. Vgl. zuletzt R. Kilian, a.a.O. 49–52, und – stark einschränkend – U. Stegemann, Der Restgedanke bei Isaias, BZ NF 13 (1969) 161–186.

Auch Gn 49 kann nicht als messianische Weissagung gelten (16–23). (Mit Bezug auf Nm 24 wird das vom Verfasser zugegeben.) Beide Stellen sind *Vaticinia ex eventu* auf das davidische Königtum und spiegeln die Einstellung des Jahwisten wider.

Daß diese gegenwartsbezogene Einschätzung der vorexilischen Königstexte richtig ist, zeigt ein Blick auf die Königserwartung seit Beginn des Exils. Hier kann man die Probe aufs Exempel machen. Der vom Verfasser postulierte Strom messianischer Erwartung hätte gerade jetzt an die Oberfläche treten müssen. Wir konstatieren jedoch nur eine matte Königserwartung restaurativen Gepräges, die – wie unsere Interpretation der vorexilischen Königstexte – genau der geschichtlichen Situation entspricht. Man dachte nicht messianisch, sondern erhoffte eine Wiederherstellung des empirischen Königtums. So das deuteronomistische Geschichtswerk sowie die Redaktion des Jeremia- und des

Ezechielbuches. (Der historische Jeremia stand dem Königtum zuletzt gleichgültig und ablehnend gegenüber; Ezechiel hat möglicherweise auf Jojachin, den Gefangenen, gesetzt.) Wie die restaurative Königshoffnung, die den Verfassern dieser Werke vorschwebte, konkret ausgesehen haben mag, ist dem Modellfall der Bücher Haggai und Sacharja zu entnehmen, wo sich die Erwartung auf Serubbabel, den Enkel Jojachins, richtet. Neben der restaurativen Königserwartung gab es Kreise oder Perioden, die rein „theokratisch" dachten und – wiederum in Übereinstimmung mit der historischen Situation – vom Königtum völlig absahen. Die traditionelle Königsidee wird auf das Volk als Ganzes übertragen oder auch anstandslos auf einen Fremdherrscher (Jes 44, 28; 45, 1). (Schon bei Jeremia war Nebukadnezar der Beauftragte Jahwes.) Theokratisch denken vor allem die Redaktion des Jesajabuches, die Priesterschrift und das chronistische Geschichtswerk. Es verdient Beachtung, daß auch die Königsgestalt der Jeremia- und Ezechielredaktion vor dem Gedanken der Königsherrschaft Jahwes fast völlig in den Hintergrund tritt. Besonders im Ezechielbuch wird der König zu einem bloßen Statisten der priesterlichen Theokratie. Ein messianischer König müßte anders dargestellt werden. Die Aufwertung der mit dem Königtum konkurrierenden Priesterschaft zeigt erneut, wie sich die Erwartungen den Realitäten anpaßten.

Der Verfasser gibt zu, daß die Stellen des Jeremia- und Ezechielbuches in der Mehrzahl nur die Restauration des Königtums betreffen, ohne eigentlich messianisch zu sein. Er möchte jedoch Jer 23, 5f und – ausgerechnet – Ez 21, 32 absondern. Bei Jer 23, 5f wirkt sich aus, daß er den deuterojeremianischen Charakter der Stelle nicht erkennt, wie er auch die Echtheit der ezechielischen Stellen mit restaurativer Königserwartung für das Gegebene hält. Die Studie von S. Herrmann (Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament), dem Verfasser wohlbekannt, dürfte in dieser Frage den richtigen Weg weisen. Es geht auch nicht an, zwischen Sach 3 (messianisch) und Sach 6 (Wiederherstellung des Königtums) zu unterscheiden (303–313).

Es wäre aufschlußreich gewesen, die Entwicklung der messianischen Idee noch bis ins Spätjudentum hinein zu verfolgen. Das auffällige Versiegen der Königserwartung – auch diesmal in Übereinstimmung mit der historischen Situation – bestätigt, daß auch vordem nichts vorhanden war, was über die historischen Möglichkeiten des empirischen Königtums und einer Restaurationserwartung hinausging. Erst im Zuge einer antihasmonäischen und antirömischen Bewegung setzt die eigentliche messianische Erwartung ein.

Die Gesamtkonzeption des Werkes („der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagungen") scheint also nicht sachgemäß zu sein. Die Themenstellung drückt ein historisches Wunschbild aus. Sie hat zur Folge, daß zahlreiche Texte und Überlieferungskomplexe nicht zur Sprache kommen, obwohl auch sie einen Anspruch darauf hätten, befragt zu werden. So Gn 3, 15; die übrigen Königspsalmen; das deuteronomistische und das chronistische Geschichtswerk; Hag 2, 20–23; Hos 3, 5 und Am 9, 11f (beide redaktionell); Sach 12, 10; die Hasmonäer-Ideologie. Diese Zeugnisse lassen sich wohl nur – ohne daß dies freilich hier im einzelnen nachzuweisen wäre – in das oben skizzierte historische Bild der „messianischen Erwartung" sinnvoll einordnen. Einige beachtenswerte Diskussionsbeiträge der letzten Jahre seien genannt. Für Gn 3, 15 hat Ortensio da Spinetoli, La data e l'interpretazione del Protovangelo (Gen. 3, 15), in: Il Messianismo (atti della XVIII settimana biblica), Brescia 1966, 35–56, eine Deutung versucht, der man zwar nicht beipflichten wird, die dem Verfasser jedoch sehr zustatten gekommen wäre. Zur Restaurationserwartung des deuteronomistischen Geschichtswerks ist jetzt E. Zenger, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins, BZ NF 12 (1968) 16–30, zu vergleichen. Den historischen Standort von Am 9, 11f ermittelt U. Kellermann, Der Amosschluß als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung, EvTh 29 (1969) 169–183. Die Hasmonäer-Ideologie von 1 Makk glaubt derselbe Verfasser (Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte, BZAW 102, 1967) auch in einer lezten Redaktion des chronistischen Werks entdeckt zu haben.

Einige kritische Anmerkungen zu Einzelheiten. Jes 29, 17–24 (260) und 32, 15–20 (235ff, 239) dürften kaum jesajanisch sein. Auch mit Bezug auf Jes 2, 2–4 (239ff) und 4, 2–6 (253ff) wird man die Entscheidung des Verfassers nicht billigen können. – Der *dawidum* der Mari-Texte wird S. 293, Anm. 194, noch erwähnt (unter Verweis auf Mowinckel, He that Cometh, 164), obwohl längst erkannt ist, daß es sich um ein *ghost-word* handelt (bibliographische Hinweise etwa bei M. Weippert, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, Göttingen 1967, 111, Anm. 2). – Die prophetischen Mari-Briefe (392f) sind von sechs auf dreiundzwanzig angestiegen (vgl. schon H. Schult, Vier weitere Mari-Briefe „prophetischen" Inhalts, ZDPV 82 [1966] 228–232, und neuerdings W. L. Moran, New Evidence from Mari on the History of Prophecy, Bibl 50 [1969] 15–56). – Ps 110 wird als spät erkannt; es ist jedoch zu optimistisch, ihn ganz konkret vor Sach 6, 9–15 ansetzen zu wollen (321f). – *da'at* soll in Jes 11, 2 zusammen mit *jir'at* Nomen regens in einer Status-constructus-Bildung sein (202 u. 206). Das ist nicht nur sprachlich sehr schwierig (vgl. Gesenius-Kautzsch, § 128 a), sondern in Anbetracht des weisheitlichen Gebrauchs von *da'at* sogar positiv auszuschließen (vgl. J. Becker, Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965, 214–222).

Die historisch-kritische Deutung gewisser Texte des Alten Testaments, die durch die neutestamentliche Erfüllung privilegiert worden sind, wird noch immer überzogen. Es ist, als könne man den historischen Sachverhalt nicht ertragen. Die Zeitgebundenheit prophetischer Verkündigung ist unbefangener anzuerkennen, als das gemeinhin geschieht. Das Immanuel-Orakel war historisch ein Orakel wie viele andere und hat – bis auf Mt 1, 22f – keine tragende Rolle in der Entwicklung der messianischen Erwartung gespielt.

Simpelveld (Niederlande) Joachim Becker ss. cc.

Haag, Ernst: **Der Mensch am Anfang.** Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2–3. (Trierer theologische Studien Band 24) Trier: Paulinus-Verlag 1970. VIII, 209 S.; kart. DM 38,–.

Der Verf. teilt seine Arbeit in drei Abschnitte ein. Im ersten (6–100) behandelt er „Die Formen der alttestamentlichen Paradiesvorstellung (A. Die Darstellung der Grundformen in Gn 2,46–3,24; B. Die Variante der Grundform in Ez 28,1–19; C. Die Grundform und die Variante: ein Vergleich), im zweiten den Inhalt der atl. Paradiesvorstellung (A. Die Themen und ihre Struktur: B. Die Komposition der Grundform) und im dritten „Die Bedeutung der alttestamentlichen Paradiesvorstellung (A. Die Eigenart der Schöpfungsaussagen von Gn 2–3; B. Die Bedeutung der Schöpfungsaussagen von Gn 2–3).

Einige Bemerkungen über den generellen Charakter der Arbeit seien hier noch vorangestellt. Das Buch des Verf. dürfte unter den neueren katholischen Arbeiten zu den Fragen des Ursprungs eine besondere Position einnehmen. Das Werk zeugt nämlich von einem starken Interesse an Exegese im Sinne von Textauslegung und zugleich von einer festen Bindung an gegenwärtig in der dogmatischen Theologie akzeptierten Fragestellungen. Offensichtlich hat der Verf. auch zu Grundtendenzen der katholischen französischen Exegese mit ihrem starken Hang zu einer ganzheitlichen Auffassung im Sinne eines Symbolismus eine positive Haltung gewinnen können. Die vom Verf. gewählte Methode bietet sicher den Vorteil, daß er beim Gros der katholischen Theologen Anklang finden wird. Denn diese werden weder philologisch überfordert noch gezwungen, unvermittelt den gewohnten Rahmen ihres Denkens auf eine unbequeme Art in Frage gestellt zu sehen. Die vom Verf. behandelte Thematik ist jedoch auch mit Nachteilen verbunden. Nur einige Andeutungen: Kann heute eine Arbeit über die Ursprünge noch geschrieben werden, ohne daß die neueste Diskussion über Atram-Ḫasis berücksichtigt wird (vgl. z. B. W. G. Lambert – A. R. Millard, Atra-Ḫasis. Oxford 1969)? Ferner setzt eine Arbeit mit dieser Thematik nicht eine breitere und selbständige Auseinandersetzung mit den Göttern Baal und El der ugaritischen Texte voraus? Die wichtigste Frage wird jedoch folgende sein müssen: Kann bei dem gegenwärtigen Wissen über die kanaanäische Religion und Kultur, wie sie uns durch die Ausgrabungen und die Texte aus Ugarit bekannt geworden sind, trotz der Unkenntnis der früheren Form der Mythen, die im Alten Testament offenkundig weiterleben, noch in einer Herausstellung einer sogenannten biblischen Gesamtlinie ein Ersatz gesucht werden? Mehrere Anzeichen deuten darauf hin, daß sich die alttestamentliche Wissenschaft nicht mit einer Ersatzlösung zufrieden geben kann. Daß auch im Buch des Verf. die großen Bögen gefährlichen Rissen ausgesetzt sind, zeigen z. B. die Ausführungen zu Ps 45 (107f), wo eine nachträgliche allegorische Interpretation eines Epithalamiums mit der Allegorese neuerer Kommentare verwechselt wird. Der Verf. schreibt zu Ps 45,7 („Dein Thron, o Elohim, [besteht] für immer und ewig"): „Eine derart uneingeschränkte Bezeichnung des Königs als Gott ist für die alttestamentliche Überlieferung ganz ungewöhnlich und ist auch hier sicher nicht als eine formelle Aussage über die Göttlichkeit des Königs zu verstehen;

denn der Psalm unterscheidet deutlich zwischen dem König und seinem Gott (V. 8)." (108). Die vom Verf. behandelte Problematik besteht nur, wenn bei Ps 45 nicht zwischen ursprünglicher Form des Textes und späterer Überarbeitung, der das „Elohim" in v. 7 zuzuschreiben ist, unterschieden wird.

Seinen Lesern bleibt der Verf. m. E. eine ausführliche Beschreibung seines eigenen Mythos-Begriffes schuldig. Er wandelt zwar geschickt die biblische Sprache in die heutiger katholischer Theologie um (s. z. B. S. 178ff) und schreibt z. B. „Mit dem Begriff der Ursünde ist vielmehr ein theologisch zu verstehender Sachverhalt umschrieben, nämlich die Auflehnung des Menschen gegen den von Jahwe gesetzten Anfang schlechthin" (191). Die Frage an den Interpreten wäre vielmehr: Warum übernimmt die Bibel die Sprache des Mythos und warum spricht unsere Theologie und mit welchem Recht so, wie es ihr heute beliebt. Der Verf. gibt jedenfalls an mehreren Punkten zu erkennen, daß der Mythos bei ihm eine Wertung erfährt, die stark von der mythenfeindlichen Theologie her eingefärbt ist. Nur so dürfte z. B. ein Satz wie der folgende verständlich werden: „Gleichwohl läßt sich ein mythischer Urgrund bei den einzelnen Themen nicht ganz verheimlichen" (16). Warum verheimlichen? Gn 2–3 kennt da offensichtlich weniger Sorgen als der Verf.

Das Buch stellt eine willkommene Bereicherung der Literatur zu Gen 2–3 dar. Die exegetische Methode des Verf. wirft grundsätzliche Fragen auf, und wird die wachen Leser oft zur Frage zwingen, ob diese hält, was sie verspricht. Es bleibt auch abzuwarten, ob die Fachkollegen dem Verf. in der von ihm befolgten Methode bereitwillig folgen werden.

Münster. O. Loretz.

Blommerde, Anton, CM: **Northwest Semitic Grammar and Job.** (Biblica et Orientalia 22) Rome: Pontifical Biblical Institute 1969. XXVIII, 151 S.; br. $ 4.50.

Das Buch bietet eine Zusammenfassung der bisherigen Diskussion über die „nordwestsemitischen" Sprachelemente im Buche Hiob. Der Verf. geht hierbei von den Arbeiten M. Dahoods aus und sucht diese weiterzuführen.

Der Verf. verzichtet auf eine exakte Definition seines Begriffes „nordwestsemitisch" (1), so daß besonders seine Wertung des Aramäischen im Zusammenhang mit dem Verständnis des Ugaritischen und der Sprache des Hiobbuches unklar bleibt.

Das Buch des Verf. leidet an der ungelösten Frage der Literaturverweise. Hätte er die verwendete Literatur in einem exakt gearbeiteten Sigel- und Abkürzungsverzeichnis zusammengefaßt, dann wäre eine Kürzung derselben besonders auf den Seiten 3–35 möglich gewesen. Eine überlegte Gestaltung der Literaturnachweise nach modernen Maßstäben, wie sie z. B. in den führenden naturwissenschaftlichen Zeitschriften üblich sind, hätte es ermöglicht, den Umfang des Werkes um ca. ein Viertel zu mindern.

Der Verf. folgt an den meisten Stellen seinem Lehrer M. Dahood. Der mehrmals festzustellende Verzicht auf eine selbständige, gründliche Auseinandersetzung mit dem Text wirkt sich dabei oft ungünstig aus. Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht. Die Stelle Hiob 5,7 übersetzt er (44) folgendermaßen: "It is man who engenders the real mischief // just as the bᵉne rešep soar in flight." Sein Kommentar hierzu lautet dann: „Dahood reads yôlid für Masoretic yûlād and explains l in leʿāmāl as emphatic lamed ... One may add that also kî may be emphatic ... 'it is man who ...'" (44). Die größte Schwierigkeit hat bisher der terminus bnj-ršp bereitet. Falls man von den Deutungen absieht, die bnj-ršp mit „Brandfunken" oder „Vögel" übersetzen, und man gewillt ist, in bnj-ršp ein Synonym zu 'dm in der ersten Vershälfte zu erblicken und es sinngemäß mit „die Sterblichen" (= die dem Rešep, dem Gott der Pest, oder der Seuche, der todbringenden Krankheit angehören) zu übersetzen, dürfte der Sinn klar werden. Das Schicksal des Menschen ist die „Mühe" (ʿml), aber die „Sterblichen" fliegen hoch, sie wollen „hoch hinaus". Der Sinn von Job 5,6–7 könnte dann vielleicht so umschrieben werden: Das Böse kommt nicht aus der Erde, es ist im menschlichen Bereich da, es bildet einen Bestandteil des menschlichen Lebens, und äußert sich darin, daß der zur Mühe geborene und sterbliche, dem Unheil ausgesetzte Mensch sich über seine Grenzen erhebt. Die vom Verf. verteidigte Lesung yôlid sowie die Erklärung des l vor ʿml als Lamed emphaticum sind überflüssig, zumal sie keineswegs geeignet sind, zwischen den beiden Vershälften einen sinnvollen und überzeugenden Bezug herzustellen.

Dem Verf. verdanken wir eine höchst willkommene Kritik der bisherigen philologischen Analyse des Buches Hiob sowie die Klärung zahlreicher strittiger Punkte.

Münster. O. Loretz.

Würthwein, E. – **Galling,** K. – **Plöger,** O.: **Die Fünf Megilloth.** 2. völlig neubearbeitete Auflage. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1969. 196 S. (Handbuch zum Alten Testament 18) Lw. DM 29.80

In der vorliegenden Neuausgabe behandelt E. Würthwein die Bücher Ruth, Das Hohelied und Esther, K. Galling das Buch Qohelet und O. Plöger die Klagelieder. Die Neubearbeitung zeichnet sich durch Klarheit und präzise Darstellung aus. Wer eine zuverlässige und wenig zeitraubende Information über die Megilloth sucht, wird gerne und mit Gewinn zu diesem Kommentar greifen.

Einige Einzelbemerkungen:

Ruth, 1–3 und 5–6: E. Würthwein betont mit Recht, daß 4, 17b in seiner heutigen Form auf späterer Konstruktion beruht. Er zieht hieraus jedoch den eigenartigen Schluß, daß 4, 17b nicht haltbar ist" (3), und folgert ferner, daß die Erzählung die Treuepflicht (*ḥsd*) gegenüber der Sippe in den Vordergrund stelle. Der Verf. dürfte hier aus einer zutreffenden literarischen Analyse die falsche Folgerung ableiten, daß die Hinordnung auf David für die Deutung der ganzen Erzählung belanglos sei.

S. 18 Anm. 1, wird Philologie durch generelle Überlegungen ersetzt.

Hohelied, S. 31. Der Verf. sieht das HL als ein Produkt der nachexilischen Weisheit an. Stellen wie 4, 8 (52) dürften dieser Annahme widersprechen. Vielleicht wäre zu sagen, daß in nachexilischer Zeit ältere Überlieferung zusammengefaßt wurde.

S. 65, der Passus aus dem ugaritischen Mythos von Jerach und Nikkal sollte als CTA 24, 22f und nach der dort gegebenen Transkription zitiert werden.

S. 77. Die Darstellung des Verhältnisses zwischen der Weisheit des Ostens und der Qohelets ist so summarisch, daß sie nichtssagend ist. Fast möchte man sagen *Babyloniaca non leguntur!*

S. 181, zu Est 2, 19 siehe ferner R. Sellheim, Das ‚Tor' des Herrschers, 1969, 555–562; H. P. Rüger, „Das Tor des Königs" – der königliche Hof, Orientalia 50, 1969, 247–250.

Münster O. Loretz

Dexinger, Ferdinand: **Das Buch Daniel und seine Probleme.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1969. 88 S. (Stuttgarter Bibelstudien, Heft 36) kart. DM 6.80

Die „Stuttgarter Bibelstudien" wollen einen entscheidenden Beitrag leisten in der gegenwärtigen Diskussion um die Bibel. Sie möchten nicht nur dem Theologen, sondern jedem wachen Christen dienen. Diesem erklärten Zweck entspricht auch die Arbeit Dexingers über die Probleme des Danielbuches. Sie legt nicht neue Lösungsversuche vor, sondern will entsprechend Vorgebildete über den gegenwärtigen Stand der Daniel-Forschung informieren.

In fünf Kapiteln behandelt D. hauptsächlich die sogenannten Einleitungsfragen. Den Schlußgestalter in der Makkabäerzeit rechnet er (mit seinem Lehrer K. Schubert) bereits zu den Asidäern. Ziemlich ausführlich erörtert D. aber auch einige exegetische Hauptprobleme, nämlich die Apokalyptik, das Reich der Heiligen des Höchsten, den Menschensohn und die Frage der Auferstehung, bemerkenswerterweise aber nicht die siebzig Jahrwochen. Zu allen Fragen verwertet er die neueste Literatur, meist in der ganzen internationalen Breite. Bei der Darstellung der Apokalyptik vermißt man freilich die wesentliche Studie von O. Plöger, Theokratie und Eschatologie (1959, ²1962). Und beim Bericht über die verschiedenen Interpretationen des Menschensohnes wäre eine Beurteilung der neuen, mehr anthropologischen Auslegung von Kl. Koch willkommen gewesen (Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel: HZ 193, 1961, 1–32, bes. S. 23–25). D. registriert diese Arbeit zwar im Literaturverzeichnis; in seiner Darstellung ist sie aber, auch nach Auskunft des sonst dankenswert ausführlichen Autorenverzeichnisses, nicht zitiert. Kl. Koch also verwirft sowohl die Deutung auf das Volk Israel als die auf den Messias und sieht im Menschensohn den „Garanten einer vollendeten Menschheit" (28); er „bringt jene endzeitliche Wende, durch die die Menschen befreit werden zu ihrer eigentlichen Bestimmung" (24). In der Skizze Kochs bleiben Einzelfragen unbeantwortet, und wir werden abwarten müssen, bis sein angekündigter großer Danielkommentar im Neukirchener Biblischen Kommentarwerk erschienen ist.

Im übrigen unterrichtet Dexinger umfassend und zutreffend. Seine Schrift hilft zum notwendigen katholischen „Aggiornamento" bezüglich des Danielbuches. Die Interpretation der siebzig Jahrwochen auf Jesus Christus hat z. B. nur noch für die Auslegungsgeschichte Bedeutung. In der heutigen Zeit, so betont D. abschließend mit Recht, ist eine differenziertere Sicht der Probleme nötig. Was uns das Danielbuch aber weiter verbürgt, ist die Hoffnung auf das Kommen der Gottesherrschaft.

Mainz Heinrich Schneider

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten. Heft 1 mit Beiträgen von E. Schweizer, R. Schnackenburg, U. Wilckens, J. Blank und R. Pesch. Neukirchen: Neukirchener Verlag/ Zürich: Benziger Verlag 1969. 108 S.; kart. DM 16,80.

Was vor Jahren noch als ein Ding der Unmöglichkeit erschien, scheint hier Wirklichkeit werden zu wollen, daß Exegeten evangelischer und katholischer Konfession sich gemeinsam an das Werk machen, einen Kommentar zum Neuen Testament zu schreiben. Es ist wahr, auf dem Feld, wo die Konfessionen sich relativ am nächsten stehen, nämlich auf dem Feld der Schriftinterpretation, sollte man mit solchen zukunftsverheißenden Unternehmungen beginnen. In einem Vorwort geben die Herausgeber bekannt, daß der Kommentar „mit dem bewußten Willen zum Gespräch" erarbeitet werden soll .

Um dieses Gespräch zu führen, traf sich das zur Zeit aus 15 Mitarbeitern bestehende team-work zu einer ersten Arbeitstagung im Frühjahr 1968, deren Ergebnisse hier vorgelegt werden. Zur Debatte standen zwei Themen: Der Christushymnus in Kolosser 1,15–20 und „Was heißt bei Paulus: Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?" Beide Referate wurden doppelt gehalten, von einem evangelischen und einem katholischen Kollegen. In diesem Fall haben die Herausgeber Schweizer, Schnackenburg, Wilckens und Blank die Last des Anfangs übernommen. Dieses Prinzip der Doppelauslegung entspricht der Arbeitsweise des geplanten Kommentars, in dem je zwei Autoren aus den verschiedenen Kirchen zwei beieinanderliegende neutestamentliche Bücher in nochmals besonderer Zusammenarbeit auslegen sollen. Die Resultate und die ebenfalls veröffentlichte Diskussion zeigen, daß es den Herausgebern gelungen ist, den Anfang zu setzen und die in die Zukunft weisende Richtung anzuzeigen. Daneben aber wird eine aus manchem ökumenischen Gespräch bereits bekannte, aber immer wieder interessante Erfahrung deutlich, daß nämlich sogenannte konfessionelle Grenzen heute mitten durch die Konfessionen gehen. Sollte das das Resultat des Unternehmens werden, wäre das wahrscheinlich ein anderes Ergebnis als das erwartete, aber nicht minder bemerkenswert. Man wird den mutigen Herausgebern viel Ausdauer und Erfolg wünschen und das entstehende Werk sorgfältig im Auge behalten müssen.

Münster. Joachim Gnilka.

Benoit, Pierre: **Exégèse et Théologie.** Tome III. – Paris: Les Éditions du Cerf (1968). VIII, 446 S. br. FF 38.–

Bereits 1961 legte Pierre Benoit OP zwei Bände seiner gesammelten Aufsätze unter dem Titel „Exégèse et Théologie" (Paris 1961) vor, die in dieser Zeitschrift besprochen wurden (59 [1963] 156–157). Eine deutsche Übersetzung in Auswahl erschien 1965 unter dem Titel: „Exegese und Theologie" (Kommentare und Beiträge zum A u. NT), Düsseldorf 1965 (vgl. diese Zeitschrift 63 [1967] 305–306). Nun ist der Band 3 der gesammelten Aufsätze unter dem gleichen Titel wie früher erschienen.

Gleichsam als Einleitung zu dem gesamten Band beschäftigt sich der 1. Artikel mit dem Verhältnis von Exegese und Biblischer Theologie („Exégèse et Théologie biblique" [1–13]). Der Verf. legt kurz Ziel, Gegenstand und Methode der Exegese dar, zeigt die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Exegese und Biblischer Theologie auf und untersucht die Beziehungen der letzteren zu den anderen Disziplinen der Theologie. Sehr beachtenswert sind die Mahnungen, die der Verf. am Schluß seines Artikels ausspricht.

Eine erste Gruppe der folgenden Artikel befaßt sich mit den Fragen der Schriftinspiration und Hermeneutik, mit Problemen die immer noch stark umstritten sind (17–156). Es seien wenigstens die Themen der einzelnen Aufsätze genannt: 1. „Les analogies de l'inspiration" (17–30); 2. „La plénitude de sens des Livres Saints" (31–68); 3. L'inspiration des Septante d'après les Pères" (69–89); 4. „Révélation et inspiration selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussions modernes" (90–142); 5. „La vérité dans la sainte Écriture" (143–156).

In der zweiten Gruppe sind Themen aus der Evangelienforschung zusammengefaßt (159–282). Hier finden wir zwei ausführliche Rezensionen, einmal über das Buch von Xavier Léon-Dufour „Les évangiles et l'histoire de Jésus" (159–164), ferner über das Werk von Paul Winter „On the Trial of Jesus" (243–250). Von den übrigen Aufsätzen beschäftigen sich drei mit der sog. Kindheitsgeschichte: „L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1" (165–196); „L'Annonciation" (197–215); und „Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme" Lk 2,35 (216–227). Die Titel der drei übrigen Artikel lauten: „Les épis arrachés" (Mt 12,1–8 Par., 228–242); „Les outrages à Jésus prophète" (Mk 14,65 Par., 251–269); „Marie-Madeleine et les disciples au tombeau" (Jo 20,1–18, 270–282).

Die Aufsätze der dritten Gruppe befassen sich mit Paulus und seinem Schrifttum (285–357). „La deuxième visite de saint Paul à Jerusalem" (285–299) eröffnet diese Untersuchung. Es folgt ein Vergleich paulinischer und johanneischer Theologie (Paulinisme et Johannisme", 300–317). Die beiden letzten Studien haben das Verhältnis von Kol und Eph („Rapports littéraires entre les épitres aux Colossiens et aux Éphésiens", 318–334) und die Einheit der Kirche nach dem Eph zum Gegenstand („L'unité de l'Église selon l'épitre aux Éphésiens", 335–357).

Die Artikel der vierten Gruppe kreisen um zwei sehr schwierige Fragen (361–441), zunächst um das Verhältnis von Qumrân und dem NT („Qumran et le Nouveau Testament", 361–386), sodann um die besondere Stellung Israels in der Heilsgeschichte („La valeur spécifique d'Israel dans l'histoire du dalut", 400–421), und das Verhältnis von Kirche und Israel („L'Église et Israël", 422–441). Dazu kommt noch eine eingehende Rezension des Buches von G. Baum „The Jews and the Gospels" (387–399). Ein Index der wichtigsten zitierten Bibelstellen und Autoren beschließt den Band (443–446).

Wie man sieht, hat Benoit zu vielfältigen Fragen der ntl. Forschung Stellung genommen. Wenn auch drei sehr ausführliche Rezensionen in diesem Band Aufnahme gefunden haben, dann sicher aus dem Grund, weil der Verf. in ihnen nicht nur kritisch Stellung nimmt, sondern auch zur Lösung der aufgeworfenen Fragen einen positiven, durchwegs sehr beachtlichen Anteil beisteuert. Die Beiträge sind in den Jahren von 1956–1966 in den verschiedensten Zeitschriften erschienen (ich nenne: Revue Biblique mit zwei Aufsätzen und Rezensionen, New Testament Studies mit drei Aufsätzen, ferner Catholic Biblical Quaterly, Studii Biblici Franciscani liber Annuus, Biblica); ferner in den Festschriften für H. de Lubac, Oscar Cullmann, Joachim Jeremias, Josef Schmid. Die übrigen sind Vorträge auf verschiedenen Kongressen, die z. T. zum erstenmal in diesem Band in französischer Sprache dargeboten werden.

Wir danken P. Benoit, daß er die soweit zerstreuten Arbeiten nunmehr in einem Band leicht zugänglich gemacht hat. Daß der heute weithin bekannte und gelehrte Direktor der École Biblique de Jerusalem in diesen Arbeiten die Texte des NT mit aller wissenschaftlichen Akribie untersucht, um seine Leser zu einem vertieften Verständnis des Gotteswortes und zu einer Erhellung des Glaubens zu führen, ist so selbstverständlich, daß man es nicht mehr besonders hervorheben muß.

Würzburg J. Reuss

Schürmann, Heinz: **Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.** Beiträge. – Düsseldorf: Patmos 1968. 368 S. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Lw. DM 44.–

Ders: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. – Düsseldorf: Patmos 1969. 360 S. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Lw. DM 44.–

In diesen beiden Bänden legt der bekannte Erfurter Neutestamentler seine teilweise an entlegenen Stellen erstmalig veröffentlichten Untersuchungen, Referate und Meditationen gesammelt vor. Beide Bände zeigen je in ihrer Gestalt die besonderen Schwerpunkte und Intentionen der umfassenden exegetischen Arbeit des Verf's.

Der erste Band, den Verf. dem Andenken seines 1962 verunglückten Freundes, des Münsteraner Neutestamentlers Josef Gewieß, gewidmet hat, befaßt sich in seinen einzelnen Beiträgen durchgängig mit der Geschichte der synoptischen Überlieferung. Das Wort „Traditionsgeschichte" ist von Schürmann im Titel seines Buches „umfassend" gebraucht, nämlich als Bezeichnung der Periode der Entstehungsgeschichte neutestamentlicher Überlieferungen „bis hin zur Textgeschichte und zur nachevangelischen Überlieferung der Evangelientraditionen" (9). Unter diesem weitgespannten Bogen finden die gesammelten Beiträge ihren bestimmten Platz, angefangen von dem Ursprung neutestamentlicher Überlieferung in der Verkündigung Jesu selbst über die Tradierung der Herrenworte und ihre Redaktion vor allem in den Evangelien des Matthäus und Lukas bis hin zur Frage ursprünglicher Textüberlieferung etwa von Lk 22,19b–20. Dazwischen stehen noch Untersuchungen zur Überlieferung der Geschichte Jesu wie etwa zum „Bericht vom Anfang" in Lk 4,14–16 und zum „Geschichtswert der Vorgeschichte Lk 1–2". Aber deutlich ist zu erkennen, daß das Hauptgewicht auf die Überlieferung der Worte Jesu fällt.

Die insgesamt 18 ursprünglich mehr oder weniger unabhängig voneinander veröffentlichten Beiträge werden hier unter folgenden sieben Hauptthemen gruppiert: I. Die Christusoffenbarung (Eschato-logie und Theo-logie in der Verkündigung Jesu); II. Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition; III. Der „Bericht vom Anfang" (Lk 4,14–16); IV. Zur Tradition der Herrenworte („Die Sprache des Christus"); V. Auf der Suche nach der Redequelle (darunter Mt 5,19; 10,5b–6; 10,23); VI. Zur lukanischen Sondertradition (im Inhaltsverzeichnis irrtümlich „Zu lukanischen Sondertraditionen"); VII. Zur lukanischen Redaktion (Lk 1,1–4; Dubletten; Lk 6,20–49; Apg 20,18–35). Personenregister, biblisches Stellenregister, griechisches Wortregister und Sachregister schließen den Band ab.

Es ist hier nicht nötig und auch kaum möglich, die Beiträge im einzelnen vorzustellen und zu besprechen. Die meisten von ihnen

sind seit ihrer Erstveröffentlichung oft zitiert, vielfach bestätigt und als Anregung zu weiterer Arbeit aufgenommen worden. Erinnert sei nur an den Aufsatz „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition", erstmals in dem Sammelband „Der historische Jesus und der kerygmatische Christus", hrsg. von H. Ristow und K. Matthiae, Berlin 1960. Dieser Aufsatz zeigt in charakteristischer Weise, wie Sch. in seiner exegetischen Arbeit in die aktuellen Fragen der Forschung eingreift und sie auf seine Weise weiterzutreiben sucht. So geht es in diesem Aufsatz nicht mehr nur um die fach- und sachgerechte Anwendung der formgeschichtlichen Methode auf die älteste Überlieferung von den Logien Jesu, sondern um die *theologische* Frage nach der Identität von Jesus als dem Verkünder und dem Verkündigten, die der Exeget Sch. allerdings nicht anders gelöst haben möchte als auf *historischem* Wege, also eben mit der formgeschichtlichen Methode. Mit der Feststellung, „daß die Anfänge der Logientradition im vorösterlichen Jüngerkreis und damit bei Jesus selbst liegen müssen", möchte er den „Belagerungsring einer Blockade durchbrechen helfen, die weniger von exegetischen Beobachtungen als von systematischen Vorurteilen gehalten wird" (63f). Wenn es auch – nach den eigenen Worten des Verf's – noch weiterer sorgfältiger Analysen der überlieferten Logien bedarf, um zu einem gesicherten Ergebnis zu kommen, so ist dieser Versuch doch sicher einer der markantesten und originärsten Beiträge am Anfang eines Weges, auf dem bis heute immer eindringlicher und unnachgiebiger nach Jesus selbst und damit nach der letztgültigen Verbindlichkeit christlicher Verheißung und Weisung gefragt wird.

Daß solches Bemühen immer auch an die Grenzen des wissenschaftlich Nachweisbaren gerät, zeigt sich auch in Sch's Arbeiten an verschiedenen Stellen. So wird man den „historischen Jesus" schwerlich als Initiator und damit als „Bestandteil des Traditionsgeschehens", das in den Logien seinen Niederschlag gefunden hat, ansehen können. Dieses Traditionsgeschehen ist ja eine sehr komplexe Größe, die als solche nicht ohne weiteres auf den „historischen Jesus" zurückzuführen ist, auch wenn eine Reihe von überlieferten Logien der Evangelien „echt" sind. Der „historische Jesus" oder besser: der Jesus der Geschichte bleibt der Überlieferung, die ihn zum Gegenstand hat, sachlich-geschichtlich immer vorgeordnet. Dieser Jesus findet sich dann in der Überlieferung, die ihren eigenen Gesetzen folgt, immer schon, also von Anfang an, in einer bestimmten (theologischen) Auslegung. Nur so entsteht Jesus*tradition*, daß Tradenten ein bestimmtes, möglicherweise sehr stark wechselndes Interesse an Jesus finden, ein Interesse, das freilich sachlich-ursprünglich von Jesus selbst hervorgerufen ist. Der Unterschied von Traditionsgeschichte und Geschichte müßte also bei aller gegenseitigen sachlichen Bezogenheit gewahrt bleiben.

Eine kleine Anfrage sei bezüglich der Ermittlung des „Selbstbewußtseins" Jesu gestattet. Im ersten Beitrag dieses Bandes „Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu" (aus der Festschrift für Karl Rahner „Gott in Welt") geht es um das Verhältnis von Eschatologie und Theologie, näherhin um den Ort der Basileia-Verkündigung in der Botschaft Jesu. Sch. wendet sich mit Recht gegen einen „Paneschatologismus", der Jesus und sein messianisches „Selbstbewußtsein" nur noch als eine Funktion einer religionsgeschichtlich umfassenden eschatologischen Bewegung begreift. Läßt sich dagegen aber im Blick auf die Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien wirklich von einem echten Nebeneinander einer *theo*-logischen und einer *eschato*-logischen Aussagereihe sprechen? Diese Aufteilung scheint etwa der programmatischen Eröffnung des Wirkens Jesu in Mk 1,14f nicht ganz gerecht zu werden. Und auch die von Sch. zitierten Stellen, an denen von Gott als Gegenstand der Verkündigung Jesu, etwa von seiner Güte oder von seinem *gegenwärtigen* Vater-*Sein*, die Rede ist, lassen kaum eine solche Entgegenstellung als gerechtfertigt erscheinen; in Lk 12,32 wird Gott als „euer Vater" gerade dadurch offenbar, daß es ihm „gefallen hat, euch das Reich zu geben". Dennoch wird man mit Sch. sagen dürfen, daß in aller eschatologischen Verkündigung Jesu die Radikalität seines Gottesgedankens entdeckt werden muß. Aber der Gottesgedanke selbst ist doch auch dort, wo mitteilende Aussagen über Gott, sein Dasein und Sosein gemacht werden, eschatologisch bestimmt. Gott ist für Jesus immer der Gott der Zukunft und des kommenden Reiches und als solcher auch der Gott der Gegenwart. Von daher scheint es fraglich, ob das Sohnesbewußtsein Jesu so eindeutig und ausschließlich der angeblich eigenständigen theologischen Aussagereihe zuzuordnen und in einem von den Gottesaussagen abgeleiteten Sohn-*Sein* zu begründen ist. Ist die Antwort auf die an sich berechtigte Frage nach dem seinem Kommen und Wirken grundsätzlich vorgeordneten *Sein* Gottes und seines Sohnes anders zu gewinnen als aus den durchgängig eschatologisch-geschichtlich zu deutenden Worten und Werken Jesu selbst? Wieweit ist es einem Exegeten als Historiker möglich, eine überlieferungsgeschichtlich orientierte Sammlung von Beiträgen mit der Feststellung des „Sohnesbewußtseins" Jesu zu beginnen? Müßte diese Feststellung nicht eher am Ende stehen?

Wie dieser so zeugen alle Beiträge von einer mit viel Geduld geleisteten Arbeit des Verf's am Einzelmaterial und von seinem oft außerordentlich scharfsinnigen Urteil. Auch wenn man etwa bei dieser oder jener Zuweisung zur Logienquelle anderer Meinung sein könnte, so wird man doch den methodischen Grundsätzen Sch's in der Regel gerne zustimmen. Besonders dankbar ist der Leser für die den einzelnen Aufsätzen beigefügten Nachträge mit Verweisen auf neuere Literatur und Stellungnahmen. Das Stellenregister (33 Spalten Schriftstellen „in Auswahl") erleichtert sehr die Auswertung der materialreichen Einzeluntersuchungen. Auf einige Druckfehler sei aufmerksam gemacht: S. 33 Zeile 8 muß es heißen „begnadenden" statt „begnadeten"; S. 34 Zeile 10 θεοῦ statt Θεοῦ; S. 35 Zeile 15 „J. B. Metz" statt „J. M. Betz"; S. 65 Zeile 4 „M. Vanhengel" satt „M. van Hengel"; außerdem siehe oben zu VI des Inhaltsverzeichnisses.

Der zweite Band behandelt in 22 Beiträgen – nur der zweite („Lukanische Reflexionen über die Wortverkündigung in Lk 8,4–21") ist ohne Verweis auf eine Erstveröffentlichung abgedruckt – verschiedene Fragen der Exegese und Themen, die sich aus der neutestamentlichen Exegese für die praktisch-kirchliche Arbeit ergeben. Der gegenüber dem ersten Band mehr „bibelpastorale Charakter" dieses Buches geht schon aus den Überschriften hervor, unter denen die einzelnen „Erörterungen und Besinnungen" angeordnet sind: I. Das Wort des Herrn (Jesu letzte Weisung Jo 19,26–27a; Lk 8,4–21, s. o.); II. Die Gemeinde des Herrn (Jüngerkreis Jesu; Gemeinde als Bruderschaft); III. Das Mahl des Herrn (mit 6 Aufsätzen zur urchristlichen Überlieferung und Interpretation des Herrenmahles); IV. Die Feste des Herrn (Osterfeier; Weihnachten); V. Die Dienste des Herrn (Apostolische Existenz nach 2 Kor 2,14–16a; Die geistlichen Gnadengaben; Lk 5,1–11; 22,8); VI. Weltdienst im Herrn (Eschatologie und Liebesdienst; Entsakralisierung). Nur mühsam fügt sich letzterer Überschrift der Schlußbeitrag ein: „Die Überwältigung der antiken Stilregel durch die Geschichte Christi", eine Auseinandersetzung mit einer literaturwissenschaftlichen These Erich Auerbachs. Die Nachträge und Register entsprechen denen des ersten Bandes.

Man mag sich fragen, ob die eigentliche Intention der theologischen Arbeit Sch's nicht in diesem Band noch deutlicher zum Ausdruck kommt als im vorigen. Hier zeigt sich besonders nachdrücklich, daß er seine Exegese nicht rein wissenschaftsimmanent betreibt, sondern immer auch in geistlicher Verantwortung und Ausrichtung auf die Anforderungen der christlich-kirchlichen Praxis. Dafür werden besonders viele „Praktiker", Theologen und Nicht-Theologen, dankbar sein. Gelegentlich möchte man allerdings wünschen, daß diese Ausrichtung und Begegnung mit der Praxis nicht nur den Charakter des helfenden und bestätigenden Verstehens, sondern auch der herausfordernden Entgegenstellung zeigen würden – nicht zuletzt auch zum Besten der Praxis. So wäre etwa zu fragen, ob der „Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel" im Sinne der neutestamentlichen Überlieferung zugleich auch „als Urbild des kirchlichen Rätestandes" gelten kann oder nicht eher als Urbild christlicher Gemeinde in *jeder* Gestalt. Denn die Zeichenhaftigkeit des Jüngerkreises besteht doch nicht nur darin, daß sie „sich in einer derartig ostentativen Weise dem Wort Gottes gegenüber hörend zu verhalten und sich bezeugend (lehrend und wirkend) zu ihm zu bekennen" vermochten (59), sondern zuerst in ihrer Bedeutung als Kerngemeinde des *neuen* Israel, die im Entsprechungsmotiv der „Zwölf" Ausdruck findet.

Sehr schön und erfrischend ist eine Bemerkung des Verf.'s in seinem Aufsatz zur Frage der Entsakralisierung: „In verwirrten Zeiten soll man viel um die Gabe der ‚Unterscheidung der Geister' beten, dazu sich freilich auch etwas theologisch anstrengen und um die ‚Unterscheidung des Christlichen' bemühen" (309). Zweifellos sind beide Bände, die uns Sch. geschenkt hat, Zeichen solchen wegweisenden Bemühens um die besonders heute erforderlichen „Unterscheidungen" aufgrund der theologischen Arbeit am Neuen Testament.

Trier Karl Kertelge

De la Potterie, I. (Hrsg.): **De Jésus aux Evangiles.** Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques. – Paris: Gembloux 1967. XIV, 271 S. (BiblEphThLov 25) bfr 400.–

Unter dem Thema dieses Bandes stand die XVI. Tagung des Colloquium Biblicum Lovaniense. Die dort vorgetragenen Referate werden hier als Buch vorgelegt und damit einem weiteren fachwissenschaftlichen Forum zur Diskussion vorgestellt. Die zwölf Aufsätze sollen beispielartig die Anwendung der gegenwärtig allgemeingültigen exegetischen Methode auf die synoptischen Evangelien zeigen, so daß deutlich wird, was die traditions-, form- und redaktionsgeschichtliche Behandlung der Texte zu leisten vermag, freilich auch, was an offenen Fragen bei der Anwendung dieser Methode immer auch noch zu verfolgen bleibt.

Eingeleitet wird der Sammelband mit einem Vorwort des Herausgebers, in dem die methodische Entwicklung der Evangelienkritik seit den Anfängen der „Formgeschichte" bis heute skizziert wird.

Die beiden ersten Aufsätze befassen sich mit der „Synoptischen Frage" und ihrer Bedeutung für die Interpretation der Evangelien. X. Léon-Dufour sucht zwar die Stabilität und Tragweite der Zweiquellentheorie erneut in Zweifel zu ziehen, aber seine Argumente dürften vor allem in Erinnerung gerufen haben, daß es sich bei dieser Theorie zunächst nur um eine Arbeitshypothese handelt, die ihre Brauchbarkeit aber in vielen wertvollen Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien und auch in den meisten Beiträgen dieses Bandes erwiesen hat. Dennoch wird man zugeben müssen, daß diese Theorie nicht alle Fragen der Traditionsgeschichte oder Evangelien restlos zu beantworten vermag. Der zweite Aufsatz von S. McLoughlin erweist anhand der Frage der „minor agreements" zwischen Mt und Lk gegen Mk die Priorität des Mk, ohne daß es nötig erscheint, einen besonderen Mk-Text als Vorlage von Mt und Lk anzunehmen. Die meisten der 342 kleinen Übereinstimmungen lassen sich redaktionsgeschichtlich und die übrigen 11 textkritisch erklären.

Die nächsten drei Aufsätze von F. Neirynck, J. Delorme und A. George suchen die theologische Struktur und Eigenart der drei synoptischen Evangelien darzustellen. Diese Beiträge zeigen, daß die Autoren mit der „redaktionsgeschichtlichen" Betrachtungsweise und der entsprechenden neuesten Literatur wohl vertraut sind. Freilich bleibt die Behandlung des Mt zu sehr in literarkritischen Fragen stecken. Delorme betont sehr stark den Lehrcharakter des Mk-Evangeliums und seine Bedeutung für die Jüngerbelehrung und die Mission der Kirche. Dabei scheint die eigentlich christologische Intention des Evangeliums, vor allem die Bedeutung des „Messiasgeheimnisses", zu wenig Beachtung zu finden. Bestimmte neue Erfahrungen der Kirche ließen Lk nach George die Zeit der Kirche von der Jesu deutlicher unterscheiden: die Geistmitteilung, die apostolische Verkündigung, die Verfolgung, die Heidenmission. Die mit diesen Erfahrungen ausgezeichnete Kirche ist genau die Kirche, die Jesus wollte.

In drei weiteren Beiträgen wird jeweils ein Kapitel der drei synoptischen Evangelien redaktionsgeschichtlich behandelt und interpretiert. P. Bonnard stellt die Frage, ob Mt 18 eher als Gemeindeordnung oder als Gottesreich-Ethik zu verstehen sei. Nach dem Vorgang von W. Trilling sieht er beide Aspekte miteinander verbunden. J. Lambrecht wiederholt die These seines Buches zu Mk 13 (Analecta Biblica Bd 28), die freilich inzwischen schon wieder durch die These von R. Pesch zum gleichen Thema relativiert ist. E. Rasco sucht das Gleichniskapitel Lk 15 nach dem Beispiel von E. Linnemann mit der hermeneutischen Kategorie des „Sprachgeschehens" zu erschließen und so die besondere Weise der unsere Existenz betreffenden Rede Jesu aufzuzeigen.

Die restlichen vier Aufsätze behandeln weitere Einzelfragen der synoptischen Evangelienauslegung. M. Sabbe stellt die literarischen Entstehungsverhältnisse der synoptischen Berichte von der Taufe Jesu dar. Mit Recht wendet er sich gegen die „psychologische" Rekonstruktion des Tauferlebnisses von A. Nisin, die Theophanie Jesu versteht er als redaktionell-theologische Interpretation des Taufgeschehens, deren Motive (messianisches Bewußtsein Jesu, eschatologische Geisttaufe) im Leben Jesu wurzeln. B. M. F. van Iersel behandelt „Traditionen und Redaktionen" in der Erzählung von der Berufung des Levi. Er beachtet richtig die grundlegende Kombination verschiedener Traditionsdaten schon im Mk-Bericht und ihre kerygmatische Transposition: „les membres de la communauté, qui se savent invités à suivre Jésus, se reconnaissent dans les pécheurs qu'il est venu appeler et qu'il accueille dans sa communion". A.-M. Denis geht der Traditionsgeschichte der Erzählung vom Seewandel Jesu nach. Er nimmt eine ältere Fassung der Erzählung an, die die Macht Jesu über das Meer darstellte und die von Mt, Mk und Jo jeweils unterschiedlich weiterentwickelt wurde. Ein Beitrag von M. Didier zum Gleichnis von den anvertrauten Pfunden beschließt den Band. Anhand dieses Gleichnisses wird versucht, den Weg der Jesustradition von seinem ursprünglichen Sitz im Leben Jesu über die mündliche Tradition bis hin zu den verschiedenen Redaktionen zu entwickeln. Danach habe Jesus die spätere Zeit seiner Jünger vorausgesehen und prophetisch angesagt.

Gerade im Hinblick auf den letzten Aufsatz (aber auch auf andere) ist zu fragen, ob die traditionsgeschichtliche Stufung der Jesusüberlieferung in drei Phasen (Sitz im Leben Jesu, in der Gemeinde bzw. „apostolischen Überlieferung" und in den Evangelien) nicht zu schematisch ist. So geradlinig, wie der Titel des Buches nahezulegen scheint, verläuft die Traditionsgeschichte der synoptischen Evangelien doch nicht. Denn die mittlere Größe „Gemeinde" oder „apostolische Tradition" gibt es nicht als eindeutigen, historisch in sich geschlossenen Faktor, sondern in einer Vielheit von Überlieferungsträgern und Einflüssen. Zudem dürfte der Weg der Jesustradition nicht in jedem Fall bis zum ersten, ursprünglichen „Sitz im Leben" Jesu zurückführen, was nicht zuletzt auch an verschiedenen Stellen dieses Bandes bestätigt wird.

An Druckfehlern wurde bemerkt: Im Inhaltsverzeichnis muß es zu van Iersel „Traditions" statt „Tradition" heißen. S. 86 ist zweimal „VI, 30"; statt „VI, 39" zu lesen (einmal in Anm. 40). S. 97 unten soll das letzte Wort wohl „spéculative" heißen.

Trier Karl Kertelge

Kümmel, Werner Georg: **Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2. Aufl. 1968. 64 S. kart. DM 5.80

Nach 25 Jahren erscheint ein Nachdruck der 1943 in den Symbolae Biblicae Upsalienses veröffentlichten Studie. Da die Zweitveröffentlichung unverändert ist, auch auf Literaturnachträge verzichtet, genügt es, sie anzuzeigen. Dem Verlag gebührt Dank, daß er den seit langem nicht mehr zugänglichen Beitrag Kümmels zu einer wieder wichtiger werdenden Frage neu herausgebracht hat, der heute mehr als Einblick in die jüngste Geschichte der neutestamentlichen Exegese denn als aktuelle Stellungnahme betrachtet werden muß.

Münster Joachim Gnilka

Räisänen, Heikki: **Die Mutter Jesu im Neuen Testament** (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom 158) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1969. 217 S.; br. FKr 28,–.

Diese finnische Darstellung der neutestamentlichen Mariologie will diesseits literarhistorischer und biographischer Fragen das neutestamentliche Kerygma über die Mutter Jesu erheben. Die Darstellung läßt eine heute weitreichende internationale und interkonfessionelle Übereinstimmung hinsichtlich der Methode wie des Ergebnisses erkennen. Die neutestamentlichen Texte dürfen nicht etwa einfachhin zu einer Biographie addiert werden, sondern sie sind unter form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Rücksichten nach literarischen Arten, Entstehungszeiten und Ort im Kanon kritisch zu werten. R. folgt der sich danach ergebenden Übung, die mariologischen Texte so zu reihen, daß man mit Gal 4,4 beginnt, mit den Evangelien nach Mk (3,20–25), Mt, Lk und Jo fortfährt und mit Apk 12 schließt. Dabei wird hier die Vision der apokalyptischen Frau heilsgeschichtlich-ekklesiologisch zu verstehen sein; ob konkret auch die geschichtliche Gestalt Marias gemeint ist, wird fraglich sein. Über die neutestamentlichen Texte hinaus gibt R. einen Abschnitt über die Mariologie des Ignatius von Antiochien bei.

Soweit in der Exegese Einzelheiten kontrovers sind, erwägt R. sorgfältig die vorgetragenen und möglichen Erklärungen. Die Interpretation wird da und dort offenbleiben. R. stellt fest, daß Maria nach dem Lukasevangelium wie dem Johannesevangelium in der Kirche schon eine hohe Verehrung empfängt. Es spiegelt sich darin auch die Schätzung der christlichen Frau allgemein wider. R. lehnt – wie es scheint, mit Recht – eine exzessiv typologische Deutung der neutestamentlichen Texte ab, wie sie zuerst protestantischerseits durch E. Sahlin, dann – wohl gemäßigt – auch katholischerseits durch A. Feuillet, P. Gaechter, R. Laurentin vorgetragen wurde. R. findet für Mk 4,10–12 eine mariologische Relevanz mit seiner Deutung, die Familie Jesu gehöre hier zu den „Außenstehenden", die verstockt bleiben. Die Sätze enthielten

„implicite Ansätze einer denkbar negativen Mariologie". Das Mk 4,12 verwendete Zitat Is 6,9f steht jedoch auch Jo 12,40 und Apg 28,26. Mit dieser Prophetie suchte sich die Kirche den ihr rätselhaften Unglauben Israels als Gottes Plan und Willen zu erklären.

Erstreckt sich der festzustellenden zwischenkirchliche Consensus auch auf die neutestamentliche Aussage der Jungfrauengeburt? Sie ist nach R. eine Glaubenslegende spätneutestamentlicher Zeit, die Matthäus und Lukas als Geschichte galt. Dies nimmt die heutige protestantische Theologie wohl fast allgemein an. R. erinnert daran, daß es wirkliche und volle religionsgeschichtliche Parallelen zur biblischen Jungfrauengeburt nicht gibt, insofern die Mythologie allenfalls von der Empfängnis durch eine Jungfrau im *Hieros gamos*, nicht aber von einer Jungfräulichkeit der Mutter spricht wie Mt 1 und Lk 1. Das Alte Testament führt aber wohl auf die Aussage des Neuen Testaments zu, da das alttestamentliche Motiv der durch Gottes schöpferischen Eingriff ermöglichten Geburt (wie bei Isaak) in der Schöpfung Christi aus dem Geist aufs äußerste gesteigert erscheinen kann. Ob die Gemeinde von Qumran eine Geistzeugung des Messias erwartete, ist sehr fraglich, da Lesung und Deutung einer infrage kommenden Stelle (1 QSa 2,11) sehr schwierig ist. Doch erwähnt das in Qumran gefundene Genesisapokryphon (wie schon länger bekannte Texte) die mögliche, jedoch dann widerlegte Vermutung, daß Noe durch einen Engel, nicht durch einen irdischen Vater gezeugt wäre. In einer zusammenfassenden biblischen Mariologie, Die Mutter des Erlösers, 3. Aufl. 1967 – ich erwähne diese Schrift, um Mißverständnissen zuvorzukommen –, deute ich den theologischen Sinn der Überlieferung der Jungfrauengeburt dahin, daß Christus der von Gott gesetzte absolute neue Anfang, der neue Adam nach Röm 5,14–19 ist, halte aber fest, daß die Jungfrauengeburt nicht eine sinnvolle Legende, sondern ein sinnvolles Ereignis sei. Auch katholische Exegese hat wohl schon früher, wie sie es neuerdings unbestreitbar zunehmend tut, die Überlieferung von der Jungfrauengeburt als reine Glaubensaussage aufgefaßt. Der neue Holländische Katechismus tendiert dorthin, in kirchlichen Ämtern wird diese Meinung erwogen, an theologischen Fakultäten gelehrt (s. Catholica 23, 1969, 1–15). Die wahrhaftig schweren Fragen haben weitreichende Folgen für Predigt, Katechese und Liturgie, offenbar auch für die Dogmatik. „Die Religion darf nicht in unseren Phantasiegebilden bestehen; denn besser ist eine, sei es auch noch so geringe Wirklichkeit, als alles, was nur nach Gutdünken von uns gebildet ist" (Augustinus).

Tübingen. Karl Hermann Schelkle.

Rothfuchs, Wilhelm: **Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums.** Eine biblisch-theologische Untersuchung. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Fünfte Folge, Heft 8) Stuttgart: Kohlhammer 1969. 202 S.; kart. DM 38,–.

Die Erfüllungszitate des MtEv („damit erfüllt werde, was durch den Propheten gesagt wurde ...") sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. In der Tat aber bezieht der Verf. die entsprechenden Stellen bei Mk (146f) und Lk (147–151) sowie das JohEv (151–172. 173–177) mit ein. Vor allem die Bearbeitung des joh Stoffes sprengt den gestellten Rahmen – zum einen durch den Umfang, zum anderen aber, weil der traditionskritische Ansatzpunkt nicht recht deutlich wird. Warum liegen bei Mt und Joh formal ähnliche Wendungen vor? Haben Mt und Joh in diesem Kontext eine gemeinsame Tradition?

Methodisch, wenn im Umfang auch knapper, ist der Joh-Teil dem Mt-Teil analog. Zunächst werden die Bestandteile der Erfüllungsformel (der Begriff „Formel" dürfte allerdings bei den vorliegenden Variationsmöglichkeiten [vgl. S. 32f] problematisch sein) generell analysiert (27–44. 151–154), dann die Texte im einzelnen erarbeitet (57–89. 155–166), wobei – entsprechend dem Ziel der Arbeit – die Abhängigkeit der Zitate von griechischen oder hebräischen Versionen des AT untersucht wird. Es folgt jeweils eine Untersuchung der Funktion der Zitate (89–109. 166–169) und ihrer theologischen Bezüge (110–133. 170–172), die entsprechend dem Schwergewicht für Mt breiter entfächert werden (Schriftverständnis und Christologie der Erfüllungszitate). Eingeschoben sind Untersuchungen zu den Traditionselementen der Erfüllungsformel (44–54) und zur Eigenständigkeit der mt Erfüllungszitate gegenüber dem zeitgenössischen Judentum (Rabbinen, Apokalyptik, Qumran), allerdings in reichlich kurzer und z. T. nur referierender Art (134–143).

Das behandelte Thema, wie vor allem die Arbeiten von Kilpatrick, Stendahl und Strecker zeigen, ist nicht neu. Neu sind die Intensität der Fragestellung und die Nuancen der Ergebnisse, verbunden mit Korrekturen an der diskutierten Literatur. Hier sah der Verf. seine eigentliche Aufgabe (17.11). Dabei bleibt er allerdings gerade bei den umstrittenen Fragen, z. B. nach dem Sitz im Leben der Zitate, bei einem Referat der verschiedenen Ansichten stehen (104–109), um sich in der Zusammenfassung (178–183) für den liturgischen Hintergrund, näherhin für die Predigttätigkeit (Kilpatrick) als der „einfachsten Lösung" (180f) zu entscheiden. Dieses Ergebnis ist m. E. von den vorhergehenden Untersuchungen her nicht zu verifizieren; dafür ist die textliche Basis zu schmal, zumal der Verf. auch den jeweiligen Kontext der Erfüllungszitate nur in geringem Maße aufarbeitet. (Ob es legitim ist, das, was Trilling zum ganzen Evangelium formgeschichtlich feststellt, auf die Erfüllungszitate zu übertragen [S. 14], bleibt methodisch doch wohl mehr als fraglich. Was für die Gattung „Evangelium" insgesamt gilt, trifft für das Genus „Erfüllungszitate" nicht ohne weiteres zu).

Sind bei diesen Punkten kritische Anmerkungen nicht zu umgehen, so wird man die eigentliche Intention in gleichem Maße positiv würdigen. Denn es dürfte aufgrund der Detailuntersuchungen feststehen, daß es dem Endredaktor des Mt-Ev weder um geographische und biographische Begebenheiten im Leben Jesu ankam, die er mit Hilfe der Zitate untermauern will (Strecker), noch ihm eine einzige, schriftlich fixierte Testimoniensammlung atl. Zitate vorgelegen hat nach Art der Spruchsammlungen vom Toten Meer (Stendahl, Strecker). Sowohl die Erfüllungs„formel" wie auch die eigentlichen Zitate zeigen mt Spracheigentümlichkeiten. Bei der Frage nach der Testimoniensammlung verhält der Verf. sich allerdings salomonisch: widerlegen kann er diese These nicht; sie vorsichtig bejahend zieht er diese Möglichkeit mit in seinen Vorschlag ein (43. 76. 89. 93f. 97. 178ff), da die Texte eine multivalente Lösung nahezulegen scheinen: Mt wird die Erfüllungszitate nicht ausschließlich aus einer Zitatensammlung mechanisch zitiert haben, sondern er hat sie bearbeitet aufgrund des atl. und des eigenen Kontextes. Dadurch gelangt Mt zu einer eigenständigen theologischen Durchdringung der Geschichte Jesu (vor der Passion!) von den atl. Prophetien her, die als Gottes Wort ihre Erfüllung im Leben Jesu finden, so daß Gott als der eigentlich Handelnde erscheint. Die damit verbundene (bereits von Stendahl gesehene) Freiheit des Mt dem AT gegenüber (sie zeigt sich in Kombinationen, Raffungen, Auslassungen und Veränderungen) hat der Verf. (gegen Strecker) gut herausgestellt.

Münster. Hubert Frankemölle.

Schürmann, Heinz: **Das Lukasevangelium.** Erster Teil, Kommentar zu Kap. 1,1 – 9, 50. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1969. XLVIII, 591 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd III, 1) Lw. DM 96.–

Sans comparaison possible, l'ouvrage monumental dont la première partie vient de paraître constitue aujourd'hui, et sans doute pour longtemps, le grand commentaire scientifique du troisième évangile. Par la somme énorme des renseignements qu'il accumule, par le soin minutieux de ses analyses, par le caractère personnel de ses positions, il dépasse de loin tout ce qu'on possédait jusqu'ici. Voici donc un instrument de travail sans lequel on ne peut plus concevoir une étude sérieuse sur l'évangile de Luc.

L'introduction générale a été reportée à la fin du commentaire: il faudra donc attendre la publication du tome II pour avoir une vue d'ensemble. C'est là aussi qu'on trouvera l'équivalent des aperçus synthétiques dont l'auteur évite de surcharger son commentaire, qui contient peu d'excursus. Après d'abondantes listes bibliographiques, on entre donc immédiatement dans le sujet. L'étude du prologue (1, 1–4) permet de saisir l'intention de Luc et la manière dont il compte procéder. La suite des deux premiers chapitres constitue dans sa pensée, non pas une „Vorgeschichte", mais un „Präludium": en suivant le schéma „promesse- accomplissement", cette introduction présente au lecteur les grands thèmes christologiques du kérygme. Le récit évangélique proprement dit commence avec 3, 1. En s'appuyant sur Lc 23, 5 et sur Act 10, 37–39, Schürmann croit pouvoir diviser ce récit en trois grandes parties: le commencement en Galilée (3, 1 – 4, 44), le ministère de Jésus au pays des Juifs (5, 1 – 19, 27), son achèvement à Jérusalem (19, 28 – 24, 53). L'importante coupure marquée par 9, 51 ne représenterait donc qu'une sous-division de la partie centrale de l'évangile: après la description de l'activité de Jésus dans „tout le pays des Juifs", elle marque le commencement de la montée à Jérusalem. Lc 5, 1 – 9, 50 est partagé en deux grandes sections: „Die neue Ordnung und Weisung des Herrn" (5, 1 – 6, 49),

„Scheidung und Entscheidung" (7,1–9,50), partagées elles-mêmes en deux sous-sections (5,1–6,11; 6,12–49 et, après le ch. 7 qui constitue une introduction: 8,1–56; 9,1–50).

Les explications du texte consacrent à chaque groupe de versets d'abord quelques remarques d'ensemble, puis un commentaire détaillé qui suit le texte pas à pas, pour finir par les observations qui concernent la Traditionsgeschichte du passage, ces observations étant imprimées en caractères plus petits. Les précisions accessoires et surtout les références bibliographiques, en nombre considérable, se trouvent dans les notes. La consultation sera facilitée par un double index: celui des sujets traités et celui des principaux mots grecs expliqués.

Fruit d'une longue préparation, jalonnée par une série de publications antérieures, cette „Somme" lucanienne force l'admiration par la richesse de son information. Elle a évidemment ses limites, dont l'auteur est parfaitement conscient (p. VI), et on peut penser qu'elle soulèvera des discussions sur plus d'un point. Le plan suivant lequel l'évangile a été divisé est intéressant, mais on se demandera s'il répond bien à toutes les données. L'auteur porte une attention toute particulière à la reconstitution des sources utilisées par Luc, et il prend sur cette question des positions très indépendantes sur lesquelles on peut prévoir que l'accord sera difficile à réaliser. De plus, nous avons l'impression que l'intérêt porté à ces problèmes n'est pas suffisamment équilibré par un intérêt égal pour les points de vue personnels de l'évangéliste dans la composition de son ouvrage, et particulièrement pour sa pensée théologique. Il est vrai que cette impression pourra être corrigée par „l'introduction générale", qui a été reportée au volume suivant.

La présentation typographique est excellente, et le texte a été soigneusement corrigé. En vue d'une édition ultérieure, signalons cependant quelques erreurs dans les noms propres: écrire Mattill, au lieu de Mattil (XXV) et de Mattil (16); Soubigou, au lieu de Soubigon (XXVI); F. J. Foakes Jackson, au lieu de F. J. F. Jackson (XXXIV); J.-P. Audet, au lieu de J.-B. (19); O'Neill, au lieu de O'Nell (238); R. E. Brown, au lieu de E. (273); Arvedson, au lieu de Arwedson (329); également Ephrem, au lieu de Ephraim (XXVII).

Brugge (Belgien) Jacques Dupont

Brown, Schuyler: **Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke.** – Rome: Pontifical Biblical Institute 1969. XVI, 166 S. (Analecta Biblica 36); br. Lire 2700.

Die im WS 1967/68 von der Kath. Theol. Fakultät in Münster i. W. als Dissertation angenommene Arbeit ist ein der redaktionsgeschichtlichen Methode verpflichteter, über die Arbeiten von (insbesondere) H. Conzelmann und W. C. Robinson Jr. hinausführender, sehr beachtenswerter Beitrag zum Verständnis der lukanischen Theologie.

Der erste Teil (5–19) befaßt sich mit dem lukanischen Verständnis von πειρασμός, das sich allgemein urchristlichen gründlich unterscheidet. πειρασμός zeigt bei Lukas nicht die bedrohte Situation der Gemeinde und des einzelnen Christen an, sondern (in den wenigen lukanischen Belegen) die tödliche Bedrohung, die zum Abfall führt: zur Apostasie. Brown bestreitet Conzelmanns These von der Zeit Jesu als der satansfreien Zeit und der Passion als eines erneuerten πειρασμός für Jesus mit einleuchtenden Argumenten.

Im zweiten Teil (20–52) wird das Ergebnis des ersten Teils durch Abschreiten des ganzen zugehörigen Wortfeldes abgesichert; es zeigt sich, daß Lukas πειράζειν /πειρασμός im gemeinurchristlichen Verständnis nicht zufällig meidet, daß es dem dritten Evangelisten vielmehr um den Gegensatz von Apostasie und Bewährung, um das Bleiben im Glauben (Apg 14,22) der Kirche als der fides quae praedicatur (48) zu tun ist.

Im dritten Teil (53–148) stellt Brown die lukanische Konzeption von „Apostasy and Perseverance" positiv dar: das ungebrochene Durchhalten und Ausharren der Apostel im Glauben während der Zeit Jesu (53–81) als Grund der Kirche; den Abfall des Judas (82–97); Apostasie in der Zeit der Kirche (Ananias und Sapphira; Simon Magus: 98–113); Ausharren in der Zeit der Kirche in Verbindung mit den Aposteln und in der Kraft des Geistes (114–130); eine zusammenfassende Schlußbetrachtung gilt der lukanischen Konzeption des „Weges des Herrn" (131–145).

Schrift- (149–164) und Autorenregister (165f) schließen den Band ab.

Eine Fülle von wichtigen Einzelbeobachtungen wird der Lukas-Exegese sehr dienlich sein. Das lukanische Verständnis von Apostolat und Kirche gewinnt an Schärfe. Die positive Bewertung der lukanischen Theologie (unter Abweisung des Prädikats „frühkatholisch", 147f) erhält Sukkurs. Einzelne Überzeichnungen (etwa des Gedankens der räumlichen Nähe und Entfernung im Bezug zu perseverance und apostasy, besonders etwa im Judas-Abschnitt) müssen kritisch zurechtgerückt werden. Doch schmälert dieser Hinweis nicht das Verdienst dieser vorbildlichen Arbeit.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Gnilka, Joachim: **Der Brief an die Philipper.** – Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969. 84 S. (Geistliche Schriftlesung 11) Lw. DM 7.80

Walter, Eugen: **Der erste Brief an die Korinther.** – Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969. 344 S. (Geistliche Schriftlesung 7) Lw. DM 13.80

Aus der in Zusammenarbeit mit K. H. Schelkle und H. Schürmann von W. Trilling herausgegebenen Reihe des Patmos-Verlags sind diese zwei weiteren Bänddchen zu den Paulusbriefen vorzustellen.

J. Gnilkas Kommentar zum Brief an die Philipper bietet sozusagen den „geistlichen Extrakt" der wissenschaftlichen Bearbeitung des Briefes, die derselbe Verfasser in Herders Theologischem Kommentar veröffentlichte. Die wissenschaftliche Solidität der Bearbeitung ist dadurch gesichert. Der Korinther-Kommentar von Eugen Walter kommt von dem entgegengesetzten Erfahrungsbereich des Gemeindepfarrers her und erschließt auf seine Weise den Zugang zu dem großen Gemeindebrief des Apostels.

Eine grundsätzliche Frage zum Konzept der Reihe selbst sei gestattet. Nimmt man diese Kommentare zur Hand, so drängt sich immer wieder die Frage auf, wem eigentlich diese „Erläuterungen ... für die Geistliche Lesung" dienen, dem „Buchstaben" oder dem „Geist"? Zur Erarbeitung der historischen Sachverhalte liegen genügend Hilfen vor; die heute notwendige Aufgabe einer Übersetzung der Botschaft (und diese ist doch wohl mit „geistlich" intendiert) ist noch nicht erfüllt, wenn die Aussagen von einst mit Sorgfalt und Liebe umschrieben und so dem Leser zur Betrachtung vorgelegt werden. Müßte nicht der Leser in den jene neutestamentlichen Autoren bewegenden Prozeß des Geistes hineingenommen und befähigt werden, im Geiste Jesu seine Sache weiter- und nicht nur nachzudenken?

Bamberg Paul Hoffmann

Lohse, Eduard: **Die Briefe an die Kolosser und an Philemon.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 291 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von H. W. A. Meyer, 9. Abteilung, 2. Band, 14. Aufl., 1. Aufl. der Neubearbeitung) Lw. DM 19.80

Durch das vorliegende Werk wird E. Lohmeyers 1930 erschienene und bis 1964 mehrmals nachgedruckte Erklärung der Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon durch eine vollkommen neue Auslegung der beiden letztgenannten Briefe ersetzt. Wenn man an die Intensität der Paulusforschung und insbesondere an die große Zahl der Arbeiten gerade zum Kolosserbrief, die in den Jahrzehnten seit Lohmeyers Werk erschienen sind, denkt, so muß man sagen, daß der Kommentar von Lohse gerade zur rechten Zeit kommt. Die Diskussion der Probleme dieses Briefes, nicht zuletzt die erst wieder neu erwachte Frage nach seiner Herkunft, werden hier in vollem Umfang und selbständig neu durchdacht dem Leser vorgelegt. Dem Zug der Zeit entsprechend verlegt L. das Hauptgewicht seiner Auslegung auf die Ausschöpfung des theologischen Gehalts des Kol. Die kurzgehaltene Einleitung visiert die Probleme des Briefes nur an. Behandelt werden sie erst im Zusammenhang mit der Textauslegung. Diese geht von der Tatsache aus, daß der Brief unter dem Namen des Paulus überliefert ist. Die Beantwortung der Frage, ob er auch wirklich vom Apostel stammt, wird dem Leser im Lauf der Auslegung vorgeführt und daneben noch an zwei getrennten Stellen eingehend besprochen.

Ich nenne zuerst aus der Textauslegung einige problemgeladene Stellen. Der christologische Hymnus *1,15—20*, mit dessen Herkunft, Aufbau und theologischem Gehalt in den letzten Jahren sich eine ganze Reihe von Forschern beschäftigt haben, erfährt eine eingehende Behandlung, die keinem seiner Probleme aus dem Weg geht. Auch L. nimmt an, daß hier ein vom Verfasser des Briefes übernommener, nicht selbst erst geschaffener Hymnus vorliegt, der sich schon durch seine Terminologie vom übrigen Brief unterscheidet. Damit ist dann gesagt, daß auch die in ihm enthaltene kosmische Christologie nicht erst vom Verfasser des Briefes stammt. L. hegt aber keinen Zweifel, daß der Hymnus

christlichen und nicht gnostischen Ursprungs ist. Was seinen Textbestand betrifft, so will L. nur in V. 18 die Worte τῆς ἐκκλησίας und in V. 20 διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ als Zusätze des Briefverfassers anerkennen. Ein altes Problem liegt in den Worten über die Versöhnung des Alls in *V. 20*. L. versteht sie dahin, daß Gott durch Christi Auferstehung und Himmelfahrt Himmel und Erde in ihre bei der Schöpfung bestimmte Ordnung zurückgebracht und das All auch wieder unter ein Haupt gestellt hat. Ein anderer rätselhafter Satz ist *1, 24*. L. glaubt, das beste Verständnis sei dies, daß mit den θλίψεις τοῦ Χριστοῦ, deren Mangel Paulus durch die von ihm ausgestandenen Leiden ergänzt, das Leidensmaß gemeint ist, das Gott der Kirche zugemessen hat. Aber nichts von mystischer Passionsgemeinschaft! Nicht überzeugt bin ich, daß der bestimmte Artikel τά vor ὑστερήματα den ganzen Ausdruck als schon bekannt voraussetzt. Könnte der Artikel überhaupt fehlen, wenn hier kein festgeprägter übernommener Ausdruck vorliegen sollte? In *2,18.23* erkennt auch L. an, daß ταπεινοφροσύνη hier nicht wie 3,12 „Demut" heißen kann, weil an beiden Stellen von einem kultischen Verhalten gesprochen wird. Er glaubt aber, „Fasten", das einen in den Zusammenhang passenden Sinn zu ergeben scheint, nicht akzeptieren zu dürfen, sondern meint, es sei mit dem Wort die „willige Dienstbereitschaft" gemeint, mit der man die kultischen Forderungen erfüllte. Ist aber damit nicht wieder eine Gesinnung bezeichnet, die nicht in den Zusammenhang paßt? Bei *Kap. 2*, dessen Text mancherlei zu wünschen läßt, widersteht L. grundsätzlich der Versuchung, der Unbeholfenheit und Dunkelheit des Textes durch Konjekturen aufzuhelfen. Es liegt nahe, anzunehmen, daß der Verf. des Kol. hier einen Text der von ihm bekämpften Irrlehrer anführt und kommentiert. Die Hypothese von G. Schille, in Kol 2, 9–15 liege ein Erlöser- bzw. Tauflied vor, lehnt er ab.

In der heutigen Forschung wird der Kol weithin zu den „deutero-paulinischen Briefen" gerechnet. Doch hat sich die Ablehnung der paulinischen Autorschaft nicht so allgemein durchgesetzt, wie beim Eph und den Pastoralbriefen. Auch Forscher, die durchaus nicht apologetisch oder traditionalistisch eingestellt sind, glauben an der paulinischen Autorschaft festhalten zu müssen. L. behandelt diese Frage an zwei getrennten Stellen, zunächst hinter 2, 5 in einem Exkurs das in der sprachlichen Eigenart des Kol liegende Problem. Ein Argument gegen die paulinische Herkunft liegt viel weniger im Wortschatz als in dem feierlich-liturgischen Stil; der aber hauptsächlich im Hymnus des 1. Kap. und dem gegen die Irrlehrer polemisierenden Kap. 2 zu beobachten, also „zum größten Teil aus der Tradition, aus der hier der Verfasser schöpft, zu erklären ist" (138). Wenn einzelne Ausleger die sprachliche Eigenart des Kol durch die Annahme erklären möchten, ein Sekretär habe im Auftrag des Apostels diesem die sprachliche Gestalt gegeben, so erklärt es L. für viel wahrscheinlicher, daß dieser Schreiber des Briefes ein erst nach dem Tode des Paulus selbständig arbeitender Paulusschüler gewesen ist. Daß aber diese Ansicht dem Brief im ganzen gerecht wird, ergibt sich ihm aus den theologischen Unterschieden gegenüber den unzweifelhaft echten Paulusbriefen, die in der Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie unleugbar vorhanden sind. Die eigentümliche kosmische Christologie finden wir in der Hauptsache in dem vom Verfasser übernommenen Hymnus in Kap. 1. In sie fügt sich auch 2, 10 gut ein, wonach Christus das Haupt aller Mächte und Gewalten ist (vgl. 1, 16). Über die anderen Paulusbriefe hinaus geht die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi; denn der Vergleich der Kirche mit einem Leib in Rö 12 und 1 Kor 12 ist dazu keine wirkliche Parallele und auch der Begriff „Haupt" hat dort einen anderen Sinn als im Kol. Dagegen kann man von dem Gedanken von Kol 3, 1, daß die Gläubigen in der Taufe mit Christus auferweckt worden sind, viel eher sagen, daß er wenigstens auf paulinischer Linie bleibt, da er in Röm 6, 4 wenn auch nicht formell ausgesprochen, so doch unleugbar vorhanden ist. Ferner ist nicht zu bestreiten, daß das Leben auch für den ursprünglichen Paulus nicht bloß Objekt der Hoffnung, sondern auch schon gegenwärtiger Besitz ist, wie Röm 6, 13 und 2 Kor 5, 17 klar gesagt wird. Und dem kommt Kol 3, 4 doch recht nahe. Während Paulus die christliche Ethik sowohl aus dem Geistbesitz durch die Taufe als auch durch den Blick auf die Eschatologie motiviert, fehlt im Kol das letztere Motiv fast ganz (vgl. aber 3, 24). Dieser Unterschied ist aber dadurch begründet, daß im Kol der Gedanke der nahen Parusie ganz fehlt. Betrachtet man den Kol als das Werk eines um 80 schreibenden Paulusschülers, der tief in die Theologie seines Meisters eingedrungen war, also als Pseudonym, so ergeben sich dabei unvermeidlich Probleme, die die traditionelle Datierung nicht kennt. Die konkreten Angaben des Briefes ,namentlich die zahlreichen Grüße von Mitarbeitern des Paulus in Kap. 4, ferner das Lob, das 1, 7 (vgl. auch 4, 12) Epaphras empfängt, und der Auftrag an die Kolosser, ihren Brief mit einem an die Nachbargemeinde von Laodicea geschickten auszutauschen, werden dadurch fiktiv. Sie dienen nur dazu, dem Brief ein paulinisches „Gesicht" zu geben. Auch die Erwähnung des Onesimus als Reisebegleiter des Tychikus kann dann nur fiktiv sein, nicht aber die Bedrohung der kolossischen Gemeinde durch die Irrlehre, zu deren Bekämpfung der Brief geschrieben wurde. Kann aber der Brief dann mit den größtenteils anachronistischen Personalangaben an die kolossische Gemeinde wirklich übersandt worden sein?

Von der Auslegung des Philemonbriefs erwähne ich nur, daß L. ihn in die ephesinische Zeit des Paulus, also um die Mitte der 50er Jahre datiert.

Durch das Werk Lohses ist die im Gange befindliche Neubearbeitung des Meyerschen Kommentars um einen substanzreichen Beitrag vermehrt worden, der unseren aufrichtigen Dank verdient.

München J. Schmid

Steinmetz, Franz Josef: **Protologische Heils-Zuversicht.** Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief. – Frankfurt: Verlag Knecht 1969. X, 158 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 2) kart. DM 27.–

Diese Trierer Doktorarbeit mit ihrem etwas umständlichen Titel befaßt sich mit der Eigenart der Eschatologie des Kolosser- und Epheserbriefes. Während man früher einfach von „paulinischer Eschatologie" redete, hat sich unterdessen die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Corpus Paulinum durchgesetzt und zu der Erkenntnis geführt, daß das eine simplifizierende Redeweise war, die mehr verdeckte als aufdeckte. Heute wissen wir, daß die einzelnen Gruppen des sogenannten Corpus Paulinum so verschiedene theologische Physiognomien besitzen, daß sie gesondert ins Auge gefaßt werden müssen, wenn man ihren Lehrgehalt erfassen will. Dies gilt vor allem auch für den Kolosser- und Epheserbrief, deren Eschatologie von jener der frühen Paulinen so sehr differiert, daß davon auch die Verfasserfrage tangiert wird. Steinmetz geht nun in seiner Arbeit den spezifischen Konturen der Eschatologie (und mit ihr zusammenhängend: der Christologie und Soteriologie) der genannten Briefe nach, indem er zunächst die Probleme anspricht, um die es geht („Futurische" und „präsentische" Eschatologie; „Zeitliche" und „räumliche" Vorstellungen; „Eschatologische" und „protologische" Christologie; Wissen oder Hoffnung?). Er legt dann kurz Rechenschaft über seine Untersuchungsmethode ab – aber hier zeigt sich bereits eine gewisse Schwäche seiner Arbeit. St. sucht nämlich eine Vermittlung zwischen der Position Schlier/Käsemann einerseits und der des Rezensenten anderseits (vgl. mein Buch: Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier ²1968) zu finden. Die Kontroverse zwischen mir und Schlier/Käsemann entspann sich seinerzeit vor allem über die Frage der religionsgeschichtlichen Herkunft der Motiv- und Begriffswelt speziell des Epheserbriefes, deren verschiedene Beantwortung selbstverständlich auch zu einer jeweils anderen Gesamtauffassung der Theologie des Briefes führt, jedenfalls auf weite Strecken (s. Schliers großen Kommentar zum Epheserbrief). Nun schaltet aber Steinmetz von vornherein die Diskussion des religionsgeschichtlichen Materials für seine Arbeit aus, aber gerade dadurch entsteht die Frage: Kann man ohne diese Diskussion zu einer rechten Beurteilung unserer Kontroverse und auch zu einer überzeugenden Gesamtlösung der theologischen Problematik kommen? Dennoch hat St. sein Buch nicht umsonst geschrieben. Denn er bringt auf jeden Fall die von den frühen Paulinen sehr verschiedene Eigenart der Eschatologie des Kol und Eph genügend ins Bewußtsein, indem er zunächst die Eschatologie der pln. Hauptbriefe kurz darstellt und dann jenen „Spuren" der futurischen Eschatologie in Kol und Eph nachgeht, „die den Vorstellungen der älteren Paulusbriefe und damit auch der jüdischen Tradition entsprechen"; freilich sind sie gering an Zahl. Die eigentliche Eschatologie des Kol und Eph ist eine entschieden präsentische, die sich etwa darin zeigt, daß nach der Lehre der Briefe die Getauften mit Christus schon auferweckt und mit in die Himmel versetzt sind. Dies wiederum führt zum Problem von

Raum und Zeit nach der Auffassung der beiden Briefe; deshalb untersucht nun St. die Zeitbegriffe „einst" und „jetzt", die bekanntlich in den Briefen eine wichtige Rolle spielen (dazu wäre jetzt noch heranzuziehen P. Tachau, „Einst" und „Jetzt" im NT, Mschschr. Diss. Göttingen 1968, dazu Selbstbericht in der ThLZ 95, 1970, 75–77), und die schwierige Äonenlehre des Briefes, wo sich aber der Mangel der Diskussion des religionsgeschichtlichen Materials wieder besonders spürbar macht; doch kann man den Ergebnissen weithin zustimmen. Jedoch, so betont St. mit Recht, ist mit diesen Ergebnissen die „tieferliegende Ursache der präsentischen Eschatologie" noch nicht beantwortet; diese Antwort hängt vielmehr mit der Christologie der Briefe zusammen, in der der protologische Aspekt eine besondere Rolle spielt. Deshalb untersucht nun St. die protologische Christologie der Briefe (Christus: Anfang, Ende und Fülle; Christi Abstieg und Aufstieg; Christus das Haupt des Leibes; Christus der Bräutigam der Kirche); was St. darüber vorlegt, ist auch für den Dogmatiker von Wichtigkeit.

H. J. Holtzmann hat einst das Christentum des Eph und Kol als „Theosogie" bezeichnet. St. prüft an Hand der eigentümlichen gnoseologischen Sprache diese These, indem er die Begriffe „Mysterium" und „Weisheit" ins Auge faßt und in den Briefen eine Tendenz zur „Wort-Eidetik" (im Anschluß von E. Przywara so formuliert) feststellt. „Es geht darin im Unterschied zu den Hauptbriefen ganz reflex um Offenbarung und Teilnahme an ihr ... Nicht eine Vielzahl von Mysterien wird verkündet, sondern nur ein einziges, und dieses eine heißt letztlich Christus". D. h. die für die gesamte pln. Theologie eigentümliche radikale Reduzierung des Heilsgeschehens auf das Christusgeschehen (solus Christus) hält sich auch im Kol und Eph durch (wie später auch noch weithin in den Pastoralbriefen). „Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie werden nicht als auseinanderliegende Größen nebeneinandergestellt, sondern bilden das eine Mysterium, das schon im Gläubigen lebt, aber noch fortwährend weiter auf ihn zuwächst". St. fragt dann weiter, ob sich im Kol ud Eph Äquivalente für die offensichtlich in diesen Briefen vernachlässigten Perspektiven und Ausdrucksformen der futurischen Eschatologie der frühen Paulinen finden und er entdeckt solche vor allem in den Motiven des Wachstums, der Erfüllung und der Hoffnung, die er im Schlußteil seiner Arbeit untersucht.

Zu vielen Einzelheiten der Arbeit gäbe es Bemerkungen zu machen, was bei dem geringen Raum, der dem Rezensenten in der ThR zur Verfügung steht, nicht geschehen kann. Ich nenne wenigstens einige. S. 47f: Bei den recht mager ausgefallenen Erörterungen über die Idee, daß die Christen „Mitbürger der Heiligen" sind, wäre ein Rückgriff auf analoge Vorstellungen in Qumran und im übrigen Spätjudentum förderlich gewesen. S. 62 (zu Eph 2, 7): das temporale ἐν läßt hier die Äonen eindeutig als Zeitbegriffe verstehen, nicht „als ansprechbare Einheiten von Welten", mit denen angeblich „ein personales Element" gegeben sei. S. 63 (zu Eph 3, 9: ἀπὸ τῶν αἰώνων): der Plural αἰώνων in der Bedeutung „Zeiten" ist nicht auffällig angesichts von 2, 7; Kol 1, 26; Röm 16, 25f (vgl. auch noch Poimandres § 16; ferner die Übersicht bei E. Schweizer, ThLZ 86, 1961, 251). Es wäre noch manches zu nennen. Vor allem fallen die Literaturlücken auf; so fehlen A. Hockel, Christus, der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1, 15 (Düsseldorf 1965); H. J. Gabathuler, Jesus Christus. Haupt der Kirche und Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1, 15–20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre (Zürich 1965); J. Cambier, La bénédiction d'Eph. 1, 3–14: ZNW 54 (1963) 58–104; K. G. Kuhn, Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte: NTS 7 (1960/61) 334–345; E. Lohse, Christologie und Ethik im Kolosserbrief: Apophoreta (BZNW 30), Berlin 1964, 156–168; ders., Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief: NTS 11 (1964/65) 203–216; u. a.

Steinmetz hat auf jeden Fall die Eigenart der Eschatologie und mit ihr zusammenhängend der Christologie und Soteriologie des Kol und Eph kräftig ins Bewußtsein gebracht und damit auch die „tiefgreifenden Struktur-Unterschiede zwischen dem Kol/Eph und den paulinischen Hauptbriefen"; er sieht die große Rolle „räumlicher" Kategorien und die „betont protologische Ausrichtung der gesamten Theologie" (143). Seine Arbeit verdient große Beachtung, auch wegen ihrer methodologischen Überlegungen, die auch eine gute philosophische Begabung verraten.

Regensburg Franz Mußner

Renner, Frumentius: **„An die Hebräer" – ein pseudepigraphischer Brief.** – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1970. 165 S. (Münsterschwarzacher Studien Band 14.) kart. DM 23.60

Daß die Überschrift des Hbr erst aus der Zeit der Sammlung von urchristlichen Briefen stammt, und daß der Brief nicht von Paulus herrührt, braucht heutzutage nicht mehr bewiesen zu werden. Eine andere Frage ist die, ob der Brief selbst paulinische Herkunft beansprucht. P. Frumentius Renner O.S.B. behauptet dies. Nach seiner Meinung ist der Verfasser bestrebt, „mit allen Mitteln die Fiktion eines echten Paulusbriefes heraufzubeschwören". Ob er zu diesen Mitteln auch die Tatsachen rechnet, daß der Verfasser sich 2, 3 als erst der zweiten christlichen Generation angehörig zu erkennen gibt und sich im Gegensatz zu Paulus (vgl. Gal 1, 1.11f) als von den Hörern des irdischen Jesus abhängig bezeichnet, ferner einen von dem des Paulus denkbar verschiedenen Stil gewählt hat, läßt R. nicht erkennen. Er stützt sich auf den Briefschluß, in dem die Nachricht über Timotheus 13, 23 ein Fälschertrick sei, um den Brief als von Paulus herrührend erscheinen zu lassen; eine harmlosere Erklärung kommt für R. nicht in Betracht. Außerdem müsse aber auch ein Präscript vorhanden gewesen sein, das Paulus als Absender genannt habe. Auf diese Weise habe der Brief bereits in frühester Zeit Aufnahme in das „Urpaulinum" gefunden. Angesichts der bekannten Tatsachen der Kanongeschichte macht diese Behauptung neugierig.

Um dieses Urpaulinum zu gewinnen, macht R. sich daran, Handschriften und Kanones zu zwingen, „Farbe zu bekennen und wohlgehütete Geheimnisse zu offenbaren" (S. 63). Ein solches Geheimnis verrät ihm seiner Meinung nach zunächst der um 200 in Ägypten geschriebene Papyrus 46, der die Briefe in der Reihenfolge Rm Hebr 1.2 Kor Eph Gal Phil Kol 1 Thess enthält. Da von 1 Kor bis 1 Thess die Länge stetig abnimmt, postuliert R. eine Vorlage des Papyrus 46, in der sowohl Rm 16 als auch die Überschrift des Hbr gefehlt hätten, so daß Rm und Hbr zusammen als eine einzige Schrift, wenigstens zunächst als eine einzige Zähleinheit, gelten konnten; dann wären Rm + Hbr mit 1628 Stichen richtig vor dem 870 Stichen zählenden 1 Kor eingeordnet. R. folgert weiter, daß Rm 1–15 mit Hbr auch als eine gewisse literarische Einheit gegolten hätten; erst als Rm 16 und dazu noch der Hebräertitel Eingang gefunden hätten, sei diese einstige Einheit Schritt für Schritt zerbrochen worden.

Mit dem auf diese Weise konstruierten Schlüssel öffnet R. dann ein Geheimfach des Kanon Muratori. Dieser hat die Paulinen in einer ganz anderen, ausdrücklich als ordo bezeichneten Reihenfolge; R. meint, sie sei prinzipiell nach dem lateinischen Alphabet angelegt, obwohl das faktisch selbst bei der sehr fragwürdigen von R. vorgenommenen Unterscheidung von Schichten im Muratorianum und trotz Vermischung des griechischen mit dem lateinischen Alphabet nicht herauskommen will. Den Hbr hat bisher niemand im Kanon Muratori nachweisen können; als Bestandteil des Corpus Paulinum ist er schon dadurch ausgeschlossen, daß der Verfasser den größten Wert darauf legt, daß Paulus an nicht mehr und nicht weniger als sieben Gemeinden geschrieben habe. R. stellt jetzt die Hypothese auf, daß die Zeilen 44–46 des Fragments, die bisher kein Mensch anders als auf den allein darin genannten Rm bezogen hat, auch für Hbr gälten, ja eigentlich erst dann richtig verständlich seien, Hbr also auch im Umkreis des Verfassers des Kanon Muratori mit Rm zu einer literarischen Einheit gekoppelt gewesen sei.

In ein alphabetisch geordnetes Urpaulinum, das im griechischen Osten Gal 1.2 Kor Rm, im lateinischen Westen 1.2 Kor Gal Rm einander habe folgen lassen, ist nach R. schon in allerfrühester Zeit auch Hbr aufgenommen worden, ehe er eine Überschrift hatte und ehe die kleineren Paulinen hinzukamen. Außer dem Papyrus 46 weist auch der um 400 geschriebene syrische Kanon vom Sinai die Reihenfolge Rm Hbr auf. Das ist für R. ein weiteres Zeugnis einer urchristlichen Tradition dafür, daß der einer Überschrift entbehrende Hbr mit Rm gekoppelt gewesen sei.

Der Leser fragt sich schon lange, warum dieses Postulat für R. so wichtig ist. Nun, die textgeschichtlich umstrittene Doxologie Rm 16, 25–27 liefert ihm das Material, das er braucht, um dem Hbr den Briefeingang zu verschaffen, den freilich ein sich als Paulus ausgebender Fälscher sehr nötig hätte. Er löst das Stück 25b.26 heraus, das seiner Meinung nach erst nach Einführung des Hebräertitels infolge einer schweren Textkorruption in die Doxologie hineingeraten, ursprünglich aber Anfangsglied des Hbr gewesen ist. Damit glaubt R. auch für den Anfang des Hbr den Fälscher am Werk gezeigt zu haben, so wie er sich seiner Meinung nach am Ende des Briefes verrät. Bedauerlich ist nur, daß er sich nicht die Mühe macht, das grammatikalisch in der Luft hängende Stück so umzuformen, daß es zu Hbr 1, 1 paßt, und zu zeigen, wie der Name Paulus eingefügt zu denken ist.

Dies ist der Kern der Darlegungen Renners. Der Leser muß ihn freilich mühsam aus einem Wust von Erörterungen herausschälen, die zur Sache nichts beitragen. Beispielsweise wird auf zehn Seiten nochmals die Benutzung des Hbr im 1. Klemensbrief nachgewiesen, zu deren Feststellung ein Satz genügt hätte, und werden Handschriften und Kanones vorgeführt, aus denen sich für die Konstruktionen des Verfassers gar nichts gewinnen läßt; dazu kommt eine Unmenge von Wiederholungen. Was man vermißt,

ist eine Rechenschaftsablegung über frühere in gleicher Richtung gehende Bemühungen und die darüber erfolgten wissenschaftlichen Diskussionen. Nach dem Vorgang de Wettes (1826) hat 1906 W. Wrede die Behauptung aufgestellt, Hbr wolle sich durch seinen Schluß als Paulusbrief ausgeben; R. nennt zwar Wredes Arbeit einmal in einer Anmerkung (113), jedoch ohne den Leser erkennen zu lassen, daß er in Wredes Fußstapfen geht; noch weniger kümmert er sich um das, was die Wissenschaft gegen Wrede eingewandt hat und sich erst recht gegen die Rennerschen Phantasien einwenden läßt. Der Raum der ThRev ist zu kostbar, auch die zahlreichen Beanstandungen zu drucken, die an Einzelheiten zu machen wären; zu einer Urteilsbildung dürfte die obige Darstellung des wesentlichen Inhalts der Arbeit P. Renners genügen.

Bonn Karl Th. Schäfer

Tavard, Georges / **Caquot,** André / **Michl,** Johann: **Die Engel.** (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd II, Faszikel 2b). – Freiburg – Basel–Wien: Herder 1968. 96 S.

Wie bekannt, hat Herbert Haag mit seiner Schrift „Abschied vom Teufel" (Einsiedeln 1969) und durch weitere Veröffentlichungen zu diesem Thema eine harte Kontroverse um die bisher (und u. E. immer noch) gültigen kirchlichen Lehraussagen über die Existenz der Engel und Dämonen ausgelöst. Zwar kann der hier angezeigte, von G. Tavard verfaßte Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte – erweitert um zwei Beiträge zur biblischen Angelologie (A. Caquot: Altes Testament; J. Michl: Neues Testament) (Kap. 1) – nicht als unmittelbarer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion angesehen werden, verdient aber insofern Beachtung, als hier die Tradition, auf die sich die Lehre der Kirche ebenso zu stützen hat wie auf kritische Exegese, eingehend dargestellt und bestens bezeugt wird. Es würde zu weit führen, hier anzuführen, was im einzelnen zur Angelologie der ersten christlichen Jahrhunderte (Kap. 2), der Hochpatristik (Kap. 3), der Scholastik (Kap. 4 und 5), der Ostkirchen (Kap. 6) und der protestantischen Theologie (Kap. 7) an systematischer Darstellung geboten wird.

Gegen Tavard ist zu bemerken, daß das 4. Laternakonzil von 1215 nicht die Existenz der Engel, sondern – gegen den Dualismus der Katharer gerichtet – die Geschöpflichkeit der Engel definierte; die Existenz ist dabei vorausgesetzt und als „de fide ex magisterio ordinario" anzusehen. Ebenso dürfte sich Tavard täuschen in der am Schluß des Buches geäußerten Ansicht, die durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitete liturgische Erneuerung und die Einführung der Muttersprache könnten „eine gewisse Wertschätzung der Frömmigkeit gegenüber den Engeln wieder herstellen". Eine Antwort auf die zur Zeit anstehenden Fragen ist vielmehr aus weiterer sachlich-nüchterner Diskussion zu erwarten, zu der Exegeten und Dogmatiker das Ihre beizutragen haben – auch aus dem Gebiet der Dogmen- und Theologiegeschichte. So ist den drei Verf. vor allem für die weiterführenden Literaturangaben zu danken, die den einzelnen Kapiteln des Buches vorangestellt sind.

Beuron Michael Seemann

Amstutz, Joseph: ΑΠΛΟΤΗΣ, **eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch.** – Bonn: Peter Hanstein Verlag 1968. 160 S. (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd 19) br. DM 32.80; Lw. DM 37,50

Haplotes gehört zu jenen Begriffen der biblischen Sprache, in denen jüdischer und griechischer Geist zu einer neuen Einheit verschmelzen. Von der griechischen Seite wirkt vor allem Platon und seine Schule: Ontologisch gesehen ist für den Platoniker *Haplotes* (= Das Eins-sein) die Seinsform der Gottheit, der gegenüber die Vielheit der zusammengesetzten, gemischten Materie als Abfall gewertet wird. In ethischer Sicht eignet die Haplotes dem der Wahrheit verbundenen, dem ehrlichen, arglosen Menschen von schlichter Offenheit und seelischer Großzügigkeit, im Gegensatz zum arglistig-schlauen, doppelzüngigen, kleinlichen. In diesem Sinne ist das Wort seit dem 5. Jh. v. Chr. in der griechischen Sprache heimisch. Im jüdischen Griechisch liegt der etwas anders akzentuierte Begriffsinhalt von *tam — tamim* zugrunde im Sinne der Ganzheit, Integrität; unter ethischem Aspekt liegt darin das vollständige Hingegebensein an den einen Gott, und, erst aus dieser Bezogenheit abgeleitet, sekundär die Bewahrung des wahren, schlichten Lebens in Redlichkeit, Treue und Unschuld. Gerade dieser Zug der religiös fundierten Vollkommenheit fehlt ursprünglich dem mehr psychologisch orientierten griechischen Begriff, der erst im jüdisch-christlichen Raum nach dieser Seite hin bereichert wird. Haplotes wird daher von den Übersetzern der biblischen Texte in älterer Zeit noch nicht als adäquate Wiedergabe des hebr. Begriffs empfunden; das Wort fehlt in der Ur-Septuaginta und wird erst gegen Ende des 1. Jh. v. Chr. häufiger (38f). Man wird wohl sagen dürfen, daß erst die hellenistische Philosophie, insbesondere Platonismus und Stoa, die Annäherung des griechischen Begriffs an die Vorstellungswelt des Judentums so weit gefördert haben, daß das Wort zur Übersetzung tauglich wurde.

Amstutz führt die Verwendung des Haplotes-Begriffs in chronologischer Abfolge von Bereichen vor. In der griechischen Bibel des AT zeigt sich die *Haplotes* mehrfach an exemplarischen Trägern: Jakob (bei Aquila), Job, David, Daniel als der Knabe, dem um seiner Reinheit willen das göttliche Charisma der richterlichen Weisheit geschenkt ist. Das nächste Kapitel behandelt die jüdisch-hellenistische Lit., in der Philon v. Alexandrien gerade für die Synthese jüdischer und platonisch-stoischer Begriffswelt eine Hauptrolle zukommt. Mit den Testamenta XII patriarcharum rückt eine Schrift ins Blickfeld, die in der *Haplotes* das einfache Leben des gottestreuen Ackerbauern und Hirten propagiert. Im Mittelpunkt der NT-Stellen steht das Logion vom einfachen Auge (Mt. 6, 22f par.); Amstutz versteht es vom Gegensatz zu ὀφθαλμὸς πονηρός (= *ra' 'ajin*, ‚neidiges Auge') her als das neidlose Auge. Wenn gesagt wird, daß das einfache Auge (als Lichtquell) den Leib hell mache, das schlechte Auge ihn in Finsternis lasse, so ist die physiognomische Deutung (71) auf heiteres, bzw. düsteres Aussehen des Menschen nur ein Vordergründiges, hinter dem die ethische Deutung stehen muß. Die *Haplotes* der paulinischen Briefe ist einmal die des vorbehaltlos Schenkenden, zum andern die des seinem Herrn mit ganzen Kräften willig Dienenden. Ein letztes Kapitel gilt dem Hirten des Hermas als einem frühchristlichen Zeugnis für die Haplotes des Asketen.

Der Rez., der 1958 in seinen ‚Latina Graeca' versucht hatte, von der lat. *simplicitas* ausgehend einen Überblick über diese Bedeutungsbereiche zu geben, freut sich, durch die Spezialuntersuchung von Amstutz seine Darlegungen fruchtbar vertieft zu sehen. Wenn ihm da und dort der Eindruck zurückbleibt, daß vielleicht der Gehalt einer Aussage nicht voll ausgeschöpft worden ist, so liegt das an der von Amstutz geübten Methode. Er nimmt als Wortbedeutung strikt nur das, was sich aus dem Textzusammenhang erweisen läßt. Daß dabei vieles nicht zum Klingen kommen kann, ist unvermeidbar. Die Zusammenstellung der verschiedenen festgestellten Bedeutungen am Schluß jedes Kapitels gleicht das nicht aus. Vielmehr müßte als weiterer Schritt, nachdem auf die Weise die überhaupt gegebenen Möglichkeiten von Bedeutungen in einem Literaturbereich festgestellt sind, nun wieder auf die Einzelstelle zurückgegangen und die Frage gestellt werden, was hier an Bedeutungen noch mitschwingen könnte, rein von der allgemein im Bewußtsein des Schreibers gegenwärtigen Bedeutungsbreite des Wortes her, auch ohne ausdrückliche Stütze im Kontext. Obwohl diese Methode gewisse Risiken eingeht, wird man, glaube ich, ohne sie doch nur zu einem lückenhaften Bilde gelangen.

Münster Otto Hiltbrunner

O'Malley, T. P. SJ: **Tertullian and the Bible,** Language-Imagery-Exegesis. – Nijmegen-Utrecht: Verlag Dekker u. Van de Vegt 1967. XVI, 186 S. (Latinitas Christianorum primaeva, Fasc. 21) kart. hfl 19.50

Tertullian ist mit der hl. Schrift innig vertraut gewesen; seine Werke sind geradezu übersät von Reminiszenzen, bewußten Anspielungen und Zitaten, und wenn er auch keine Kommentare zu einzelnen Büchern des Alten oder Neuen Testamentes geschrieben hat, so bestehen seine Darlegungen doch zu einem erheblichen Teil aus Interpretationen von Bibelstellen. Die damit zusammenhängenden Fragen haben die Patristiker seit langem beschäftigt, etwa ob er schon eine lateinische Übersetzung der hl. Schrift gekannt hat, nach welchen Grundsätzen er bei seiner Exegese verfahren ist, u. ä. m. Ein Werk freilich, das alle diese Teilaspekte zusammenfaßte, gibt es bis heute nicht. Auch das vorliegende Buch erfüllt diese Aufgabe nicht, und sein Verf. hat von vornherein durch die drei präzisierenden Begriffe des Untertitels dafür gesorgt, daß sich bei seinen Lesern keine allzu weitgespannten Erwartungen einstellen. Der Ankündigung entsprechend zerfallen seine Darlegungen in drei, wohl nur äußerlich miteinander verbundene, Abschnitte.

Im ersten (‚Language') versucht er zu zeigen, daß T. zwar durchaus mit dem griechischen Text der hl. Schrift vertraut gewesen sei, daß er aber zum mindesten bei einzelnen Abschnitten – wohl bei solchen, die in der Verkündigung eine besondere Rolle spielten, wie etwa der Prolog des Johannesevangeliums – mit einer verbreiteten

lateinischen Übersetzung rechne und nach ihr zitiere. Auch die Marcionbibel habe er lateinisch gelesen. Als Beweis sieht O'M. vor allem die zahlreichen erläuternden Glossen an, die T. den Bibelzitaten beigegeben hat; das deute darauf, daß er sich einer vorgegebenen Textform bedient habe, nicht ohne ihr „Anderssein" zu empfinden. Der zweite Abschnitt (‚Imagery') ist T.s Bildersprache gewidmet, wobei dieser Begriff sehr weit gefaßt ist und Vergleich und Symbol ebenso wie Metapher und Allegorie einschließt. Der Verf. nimmt verschiedene Bereiche der Natur und des Menschenlebens vor – Vegetation, Tierwelt, Wasser und Meer, Kleidung, Medizin, Kampf und Wettkampf – und stellt die Bilder, die T. ihnen entnommen hat, zusammen mit dem Ziel, den Einfluß der hl. Schrift auf dem Hintergrund des heidnisch Traditionellen abzugrenzen. Nach seiner Meinung zeigt sich immer wieder, daß zwar die in der heidnischen Literatur gängige ‚imagery' bei T. noch ganz selbstverständlich lebendig ist, daß aber gerade seine auffälligsten Metaphern und Allegorien die Einwirkung bestimmter Bibelstellen zeigen. Den Kern des dritten Abschnitts (‚Exegesis') bilden semasiologische Untersuchungen über fünf Wörter, die T. mit Vorliebe in exegetischen Darlegungen verwendet: *aenigma, allegoria, figura, portendere, simplicitas*. Vorausgeschickt hat der Verf., gleichsam als Einführung, eine skizzenhafte Erörterung der exegetischen Prinzipien T.s, doch erklärt er ausdrücklich, daß sein Ziel nicht eine theologische Betrachtung sei.

Die Lektüre des Buches hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Den Argumenten des ersten Abschnittes wird man im ganzen gerne zustimmen, ja man wird sogar mehr aus ihnen ablesen, als der Verf. möchte, nämlich daß T. eine lateinische Übersetzung zum mindesten der wichtigeren alt- und neutestamentlichen Bücher gekannt hat; denn die von O'M. offenbar ernsthaft in Erwägung gezogene Annahme, er habe lediglich aus einer lateinischen Testimoniensammlung geschöpft, wird man schwerlich für eine sehr verlockende Alternative halten. Freilich, viel Neues erfährt man über die seit H. Rönsch ausgiebig verhandelte Frage nicht, und im Falle der Marcionbibel behauptet der Verf. mehr, als das vorgelegte Material hergibt: Wenn ich recht sehe, ist unter den von ihm besprochenen 10 Stellen von Adversus Marcionem keine, die als halbwegs zuverlässiger Beweis für die Existenz eines lateinischen Evangelikon oder Apostolikon dienen könnte. Der Leser muß sich hier, gleichsam auf Treu und Glauben, auf einige nur beiläufig aufgezählte Belege verlassen.

Der zweite Abschnitt, bei dem sich der Verf. kaum auf Vorarbeiten stützen konnte, ist wohl der wichtigste Teil des ganzen Buches. Der Reichtum an, oftmals sehr drastischen, bildhaften Wendungen gehört zu den Haupteigentümlichkeiten von T.s Stil und so ist es ein wirkliches Verdienst, daß O'M. z. B. einmal T.s Neigung zu breit entfalteten Allegorien herausgestellt hat, nicht ohne darauf hinzuweisen, wie genau und folgerichtig sie gebaut sind, oder daß er hervorgehoben hat, wie sich manchmal ganze Traktate mit Vorliebe innerhalb bestimmter Bildsphären halten, so etwa De paenitentia im Bereich von Vorstellungen, die mit Schiffahrt und Seesturm zusammenhängen. Leider kommt das eigentliche Anliegen des Verf. nicht immer deutlich genug heraus, und zwar deswegen nicht, weil er die heidnische Tradition, auf der T. fußt, zu oberflächlich in die Untersuchung einbezogen hat. Metaphern wie *innocentiam induere* (paen. 6,18) z. B. liegen noch durchaus auf einer Linie mit Wendungen wie *audaciam i.* (Cic.) oder *caritatem i.* (Val. Max.), und J. B. Hofmann hat gut daran getan, sie Thes. l. L. VII 1, 1264, 25ff unter die gleiche Rubrik zu stellen. Erst *Christum i.* (res. 3,4) und *baptismum Christi i.* (bapt. 12,2) setzen Gal. 3,27 voraus: Hier beginnt der Einfluß der Bibel. Vor allem hätte oft deutlicher gesagt werden müssen, welchen Strömen heidnischer Tradition T. seine ‚imagery' verdankt. Auf diese Weise wäre der Einfluß antiker Rhetorik und Philosophie in helleres Licht getreten. Die allegorische Schilderung des Skorpions am Anfang von Scorp. etwa beruht auf einem Kunstgriff, den die Rhetoren am Anfang der Kaiserzeit in den sogenannten Prolalien gerne angewandt haben – Lukians Schrift De dipsadibus bietet ein schönes Beispiel. Daß die Vorstellung von dem *medicus Christus* nicht nur christliche, sondern auch heidnische Wurzeln hat, ist O'M. nicht entgangen, aber der Hinweis „Comparisons drawn from the doctor and his art were commonplaces in Latin literature" genügt nicht. Entscheidend ist, daß der Arztvergleich in der philosophischen Schriftstellerei eine zunehmende Rolle gespielt hat: Die Philosophie wird unter dem Bild einer *medicina* für den kranken Geist gesehen (vgl. etwa W. Schmid, Philosophisches u. Mediz. i. d. Consol. d. Boethius, Festschr. Snell, München 1956,123ff).

Seltsam unbefriedigend ist der dritte Abschnitt ausgefallen. Hier mag der Hinweis genügen, daß von den fünf besprochenen Begriffen nur zwei im Sinne der bezeichneten Fragestellung wirklich fruchtbar sind, *figura* und *simplicitas*. Gerade sie sind aber nicht erschöpfend behandelt. Im Falle von *figura* hat sich der Verf. mit etwas skizzenhaften Andeutungen begnügt, und bei *simplicitas* sind die heidnischen Voraussetzungen des für T. so typischen positiven Gebrauchs im Dunkeln geblieben. O. Hiltbrunners Darstellung der Wortgeschichte in: Latina Graeca, Bern 1958,15–105, wo 93ff auch ein Teil der von O'M. herangezogenen Tertullianstellen besprochen ist, hätte da weiterhelfen können.

Zusammenfassend wird man sagen müssen: Das vorliegende Werk krankt daran, daß der Verf. sich zu viel vorgenommen hat. In jedem von den drei Abschnitten steckt Stoff für ein ganzes Buch, aber in keinem ist er wirklich ausgeschöpft. Das ist um so mehr zu bedauern, als O'M. seinen Autor gut kennt, ausgesprochenes Verständnis für seine schriftstellerische Eigenart mitbringt und bisweilen vorzügliche Beiträge zu seiner Erklärung liefert (vgl. vor allem S. 22–25 zu pud. 4,1). Ärgerlich sind die vielen Druckfehler des Buches, besonders in den lateinischen Zitaten. Beginnen auch in unserem Nachbarlande die Verlage schon, sich nach dem Grundsatz zu richten ‚*Latina non leguntur*'? Verwunderlich wär's nicht; wir leben in einem Zeitalter, in dem der Fortschritt keine Grenzen kennt.

Münster Hermann Tränkle

Vogt, Hermann Josef: **Coetus sanctorum.** Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. – Bonn: Peter Hanstein Verlag 1968. 307 S. (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd 20) br. DM 48.–; Lw. DM 53.60

Entsprechend dem Titel zerfällt die Arbeit in zwei Teile, wobei nach einem kurzen Kapitel über Novatians Person und Schisma der erste Teil der theologischen Frage nach Novatians Kirchenbegriff und der zweite der historischen Frage nach der Geschichte der novatianischen Sonderkirche gewidmet ist.

Im historischen Kapitel über Novatians Person und Schisma werden die Grundlagen für die folgende theologische Untersuchung gelegt. Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß Novatian sein Schisma nicht aus persönlicher Verärgerung über die Wahl des Cornelius zum Bischof von Rom, sondern aus seiner theologischen Vorstellung von Buße und Sündenvergebung hervorgerufen habe. Folgerichtig wird im folgenden theologischen Teil der Kirchenbegriff Novatians untersucht, und zwar in den Abschnitten über die Erlösung, die Aussagen über die Kirche, Novatians Lehre von den Sakramenten, die kirchliche Gesinnung und die Kirchenzugehörigkeit. Den weitaus größten Umfang nehmen die historischen Erörterungen über die Geschichte der Sekte ein. Im einzelnen werden folgende Kapitel abgehandelt: Novatians Sonderlehren und Praxis, die weitere Entwicklung der Novatianerkirche, die literarische Bekämpfung des Novatianismus, die Geschichte der Novatianer im Osten und spätere Zeugnisse für den Novatianismus. In der Zusammenfassung am Schluß des Buches werden noch einmal folgende Ergebnisse festgehalten:

1. Novatian ist nicht der letzte Vertreter des Heiligkeitsideals der alten Kirche, sondern ein weniger durch Aufstellen neuer Lehren als vielmehr durch Nichtbeachten einzelner Teile der altkirchlichen Tradition zum Schismatiker gewordener Theologe. Das Wesen von Sünde und Erlösung war für das stark von der Stoa beeinflußte Denken Novatians eine im Grunde unfaßbare Wirklichkeit. Das hatte seine Auswirkungen auf die Soteriologie und Ekklesiologie. Die Kirche ist keine Weiterführung des Erlösungswerkes Christi, sondern nur die Gemeinschaft der Heiligen. Sie besitzt nicht die Kraft, den in Sünde gefallenen Getauften zur Heiligkeit zurückzuführen, sondern ist nur die statische Gemeinschaft der im Besitz der einmal geschenkten Gnade verbliebenen Gläubigen.
2. Die Praxis der novatianischen Sonderkirche bleibt von der Theologie Novatians wesentlich bestimmt, was sich vor allem in der konsequent durchgehaltenen Verweigerung der kirchlichen Buße und in dem Verzicht auf jegliche Sünderseelsorge zeigt. Der völlige Ausschluß der Sünder aus der Gemeinde ist nach Verf. nicht so sehr Ausdruck eines Rigorismus, sondern eines Puritanismus. Kollektives Überlegenheitsbewußtsein ist die Ursache für den Jahrhunderte langen Fortbestand der novatianischen Sekte.

Die aus einer von der Bonner Theologischen Fakultät angenommenen Dissertation hervorgegangene Arbeit stellt eine sehr solide und gründliche kirchengeschichtliche Untersuchung dar, die den seit Harnacks berühmten Novatianartikel in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche erreichten Stand der wissenschaftlichen Forschung voraussetzt. Der von Verf. selbst als solcher vindizierte neue Beitrag zur Wissenschaft betrifft einmal die Auffassung, daß es beim novatianischen Schisma nicht so sehr um einen Streit der Personen, sondern vielmehr der Sache ging, ferner und vor allem die Frage, ob hinter Novatians Verweigerung der

Rekonziliation der Lapsi und Fleischessünder letztlich nicht die Anschauung von der Unmöglichkeit einer göttlichen Verzeihung für die Todsünden gestanden habe. Da eine explizite Äußerung Novatians zur Frage fehlt, ist Verf. auf die Polemik der großkirchlichen Gegner Novatians angewiesen, die nur dann verständlich sei, wenn Novatian tatsächlich die Vergebbarkeit von Todsünden durch Gott ausgeschlossen habe. Mit Hilfe dieser Hypothese versucht Verf. auch Licht in das Dunkel gewisser indirekter Novatianstellen zu bringen. Das auf diese Weise von Novatian gewonnene Bild ist sehr einheitlich und in seiner Art auch imponierend. Novatian erscheint als ein sehr klar und konsequent denkender Theologe, der die Wirklichkeit allerdings nur insoweit in seinem Denken berücksichtigt, als sie zu seinem vorgefaßten starren rationalistischen Schema paßt. Bei der mit viel Scharfsinn vorgetragenen Argumentation fällt auf, daß der Stelle *quaest. vet. et novi test.* 102,23, die die ältere Forschung als Beleg dafür ansah, daß Novatian die Vergebbarkeit der Todsünden durch Gott angenommen habe, das Gewicht genommen ist, ferner daß die Aussagen des Pacianbriefes als ursprüngliche Lehre Novatians hingestellt wird, während Socrat. *hist. eccl.* 4,28 als spätere Lehrentwicklung des östlichen Novatianismus erscheint. Beide Dokumente lassen immerhin den einen Schluß zu, daß in der zweiten Hälfte des 4. und in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts der gesamte Novatianismus die Möglichkeit einer Vergebung von Todsünden durch Gott grundsätzlich zugestand. Dennoch ist die von Verf. aufgestellte Hypothese m. E. im wesentlichen richtig, nur müßte feiner differenziert werden. Alles deutet darauf hin, daß Novatian tatsächlich nicht ernstlich an die göttliche Vergebung der Todsünden geglaubt hat. Es ist aber aufgrund der schon von Seeberg angeführten Gründe wie auch aufgrund der vom späteren Novatianismus eingenommenen Haltung durchaus denkbar, daß Novatian die Vergebbarkeit aller Sünden durch Gott theoretisch zugestand, nur fand er bei seinen von einem anderen Kirchenbegriff ausgehenden Gegnern keinen Glauben und konnte ihn auch nicht finden, weil er sich mit dieser Auskunft in einen offenen Widerspruch zu seiner sonstigen Lehre verwickelte. Insofern, als die historische Tatsachenfrage durch die von Verf. vorgebrachten Argumente noch nicht ganz gelöst ist, kann der Standpunkt Seebergs, daß Novatian aus Verlegenheit die göttliche Vergebung der Todsünden zugestanden habe, noch nicht als überwunden gelten.

Zum Schluß noch einige Hinweise: Bei der Darstellung der Erlösungslehre findet sich ein Unterabschnitt über „die Erbsünde". Alle Äußerungen Novatians zur Sache lassen aber erkennen, daß dieser noch keinen wirklichen Erbsündenbegriff gehabt hat. Verf. muß denn auch S. 83 zugeben: „Erbsünde ist etwas Physisches, das Vorherrschen des Todesfleisches im Wesen des Menschen und das Darniederliegen der Dynamik der Seele auf Gott hin, also Dinge, die von der Theologie sonst lediglich als Folgen, nicht aber als deren Wesen bezeichnet werden." Konsequenterweise hätte daher der feste Terminus Erbsünde eigentlich vermieden werden müssen. S. 19 interpretiert Verf. *de trin.* 29,169 auf ein mit der Taufe verbundenes Genesungserlebnis des Novatian, übersieht aber dabei, daß hier ein Gedanke des Irenaeus in etwas abgewandelter Form übernommen ist (*adv. haer.* 3,18,1 Harvey 2,93). Natürlich ist Novatian nach der Taufe von seiner Krankheit genesen, aber daß die Genesung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Taufe gestanden hätte bzw. von Novatian so aufgefaßt worden wäre, kann aus dieser Stelle nicht geschlossen werden, zumal die *de trin.* 29,169 aufgezählten Wirkungen des Heiligen Geistes nicht bloß auf dessen Wirksamkeit in der Taufe beschränkt sind.

Münster Heinz Althaus

Van Damme, Dirk O. P.: **Pseudo-Cyprian, Adversus Judaeos: Gegen die Judenchristen — Die älteste lateinische Predigt.** — Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1969. XIX, 200 S. (Paradosis, Heft XXII) br. sfr. 25.–

„Hic tractatus nullius est pretii." So hatte W. v. Hartel vor 100 Jahren über die kleine, unter Cyprians Briefen überlieferte und ihm bereits um die Mitte des 4. Jh. zugeschriebene, aber sicher nicht von ihm stammende Schrift *Adversus Judaeos* geurteilt, und mancher Kenner hat seither ähnlich gedacht. Trotzdem ist mehrfach versucht worden, sie aufzuwerten, indem man sie illustren Verf. anhängte; so wurde sie Novatian oder Papst Sixtus II. zugeschrieben, und schließlich hat man sogar die Möglichkeit erwogen, es handle sich um die Übersetzung einer Predigt des Melito von Sardes. Als Entstehungszeit wurde allgemein das 3. Jh. angesehen, nicht zuletzt deswegen, weil die Schrift eine offenkundige Reminiszenz an Tertullians 212 oder 213 entstandene Schrift *Scorpiace* zu enthalten schien. Der Verf. des vorliegenden Buches, ein Schüler von O. Perler, glaubt nun zeigen zu können, daß in Wahrheit Tertullian der Nehmende gewesen sei und Iud. bereits den letzten Jahrzehnten des 2. Jh. angehöre.

Höchstwahrscheinlich sei die Schrift in Rom entstanden. Da sie gewiß nicht aus dem Griechischen übersetzt sei, müsse sie künftig als eines der ältesten erhaltenen Originalwerke der christlichen lateinischen Literatur angesprochen werden. Ihre Intention werde durch den wahrscheinlich erst später hinzugefügten Titel nicht angemessen bezeichnet; denn sie richte sich nicht gegen die Juden, sondern gegen Judenchristen innerhalb einer heidenchristlichen Gemeinde und sei somit ein Zeugnis, daß der Streit zwischen Judenchristen und Heidenchristen, von dem der paulinische Römerbrief die erste Belegstelle liefert, Ende des 2. Jh. noch nicht völlig ausgetragen gewesen sei. Der literarische Charakter der Schrift werde durch die verbreitete Bezeichnung „Traktat" nicht getroffen; es handle sich um eine Predigt, genauer eine Homilie über die Parabeln von den ungleichen Söhnen, den bösen Winzern und dem königlichen Hochzeitsmahl (Mt 21,28–22,14), wobei freilich nicht der reine Matthäustext zugrundegelegt sei, sondern die mit Formulierungen aus Lukas vermischte Fassung von Tatians Diatessaron.

All das klingt höchst interessant und stellt die erheblichste Aufwertung dar, die die von Hartel einst so sehr mißachtete Schrift bis jetzt erfahren hat. Die Frage ist nur, wie es um die Argumente bestellt ist, die der Verf. für seine Thesen vorweisen kann. Ehe wir darauf eingehen, müssen wir noch vermerken, daß er zu den skizzierten Darlegungen auch eine auf eigenen Handschriftenkollationen beruhende kritische Ausgabe des Textes mit Übersetzung, Kommentar und Wortregister hinzugefügt hat. Da Hartels Ausgabe im CSEL, auf die allein wir bisher angewiesen waren, nur wenige Hss. berücksichtigt und zudem recht flüchtig gearbeitet ist, kann man das nur begrüßen. Auch verdienen Fleiß und Spürsinn des Verf. hohe Anerkennung; er hat es sich nicht leicht gemacht. Aber die grundlegende Schwäche, die dieses ganze, doch ausnahmslos philologischen Problemen gewidmete Buch durchzieht, tritt bereits hier zu Tage: Der Verf. verfügt zwar über nicht unbeträchtliche philologische Kenntnisse, aber er hat allem Anschein nach keine methodische Unterweisung in dieser Disziplin genossen. Da er das Gewicht seiner Argumente nicht abzuschätzen vermag, bleibt er mit seinen Aussagen bald zu zaghaft im Unbestimmten, bald türmt er unbekümmert Hypothesen über Hypothesen.

Von der Überlieferung wird man aus den Ausführungen auf S. 97–104 kaum eine klare Vorstellung gewinnen können. Dabei ist zum mindesten über die nichtkontaminierten Gruppen **ABB'**, und **C** ein ziemlich sicheres Urteil möglich: Sie gehen auf zwei antike Hyparchetypi zurück, **ABB'** auf den einen und **C** auf den anderen. Gemeinsame Fehler von **ABB'** (gegen **C**) sind häufig, dagegen scheint es keine erheblichen von **BB'C** (gegen **A**) und **AC** (gegen **BB'**) zu geben. Damit daß gelegentlich **C** allein den ursprünglichen Wortlaut bewahrt hat, rechnet auch V. D., wenn er § 39[1] – mit vollem Recht – die nur von dieser Gruppe gebotenen Sätze ohne eckige Klammern in den Text setzt. Aber warum hat er dann diese Erkenntnis nicht auch an anderen Stellen genützt, etwa § 22, wo das störende *eum* in **C** fehlt[2], oder § 73, wo wiederum **C** allein mit *de Sion lex exiet et verbum dei de Hierusalem* das Richtige bietet? Die Trennung zwischen **A** und **B** ist dann wohl noch in der Spätantike erfolgt, während **B'** auf eine Hs. der **B**-Gruppe zurückgeht, die U sehr ähnlich war (gemeinsame Fehler **UB'** § 8; 11 u. 14). V.D.s Annahme, daß der Hyparchetypus dieser Gruppe wenigstens um eine Hs. früher anzusetzen sei als der von **B**, wird durch den angeführten Beleg nicht bewiesen und ist abwegig. Allein schon der Sonderfehler von **B'** in § 4 hätte ihn vor diesem Irrtum bewahren sollen.

Die Textgestaltung verdient insofern Anerkennung, als V.D. sich nicht damit begnügt hat, seinen Lesern den von allen oder einem Teil der Hss. gebotenen Wortlaut vorzusetzen, sondern Verderbnisse, Lücken oder spätere Zusätze bezeichnet und gelegentlich Konjekturen wagt. Aber was dabei herauskommt, leuchtet oft nicht recht ein. Hier nur ein paar Beispiele: Was soll die „Verbes-

[1] V. D. hat eine neue durchgehende Paragraphenzählung eingeführt, nach der im folgenden zitiert wird. Die alte Kapiteleinteilung, an die sich auch Hartel gehalten hatte, wird von ihm überhaupt nicht berücksichtigt. Offenbar hat er nicht bedacht, welche Unannehmlichkeiten dem Benützer seiner Ausgabe daraus erwachsen.

[2] M. E. ist hier *universos etenim vates persecuti sunt, ex quibus ...* zu schreiben. Daß sich diese Verfolgung eigentlich auf Christus bezogen hat, ist der neue Schritt, den das Ende des Satzes bringt.

serung" des schwierigen *sine domino defecto* in § 66 zu *sine, domine, defecto?* Ich neige dazu, den Ausdruck für eine Glosse zu *deserto* zu halten, ebenso wie auch *tempore quo moriebatur* in § 28 lediglich eine Glosse zu dem folgenden *in suo tempore* ist und getilgt werden sollte. Dagegen besteht kein Grund, *per illud genus (sc. fabricae)* in § 12 zu tilgen[3], und statt *condita* (**A**) im gleichen Satz verdient *conditus* (**BB'C**) den Vorzug. **B'** bietet zuweilen eindeutige, von V. D. übergangene Verbesserungen: § 3 *percipere* (was soll hier *perspicere?*); § 8 *quo,* von *novi testamenti* abhängig.

Weitaus unangenehmer machen sich die bezeichneten Mängel in den Teilen des Buches bemerkbar, in denen Herkunft, Entstehungszeit und Bedeutung von Iud. erörtert sind. Gewiß, auch hieraus läßt sich das eine oder andere lernen. Vor allem hat V. D., indem er den tiefgreifenden Einfluß von Vorstellungen aus dem römischen Erbrecht hervorhob, ein für allemal gesichert, daß es sich bei der Schrift um ein lateinisches Originalwerk handelt. Bei einem griechischen Theologen würde man weder mit solchen Kenntnissen im römischen Recht noch überhaupt mit einer so stark auf juristische Finessen ausgerichteten Denkart rechnen können. Doch allzuoft erliegt V. D. phantastischen Einfällen oder zieht aus an sich richtigen Beobachtungen zu weitgehende Schlüsse.

Es trifft z. B. durchaus zu, daß die drei genannten Parabeln des Matthäusevangeliums in der Predigt mehrfach anklingen. So eng freilich, wie V. D. möchte, sind die Beziehungen nicht; denn daß § 27 „eine genaue stilistische und inhaltliche Parallele" zu Mt 21,40f darstelle, wird man schwerlich behaupten können. *digna dignis optigerunt* hat nichts mit κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς zu tun; vielmehr ist es ein römisches Sprichwort, das schon Plautus fast gleichlautend verwendet hat (Poen. 1270 – vgl. F. Bücheler, Rhein. Mus. 46,1891,243). Aber selbst dann, wenn die Anklänge so weit gingen, wie V. D. meint, wäre es eine krasse Übertreibung, den Text als Homilie über die betreffende Perikope zu bezeichnen. Ähnlich schlecht fundiert ist die These, die Schrift richte sich gegen Judenchristen in einer heidenchristlichen Gemeinde: Sieht man genau zu, so beruht sie lediglich auf der Tatsache, daß in § 73 Is 2,3 *et iudicabit in medio gentium* zitiert wird. Der Autor spricht vom Volk Israel allgemein, und was die Schrift bietet, ist Scheinpolemik von einer Art, wie sie in dieser Literaturgattung nur allzu verbreitet war, nicht erst, wie V. D. meint, in späterer Zeit, sondern schon ums Jahr 200 – Tertullians Schrift Adversus Iudaeos zeigt das deutlich genug (vgl. Rez., Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos, Wiesbaden 1964, LXVIIIff). Als Zeugnis dafür, daß Rom oder die Gemeinden des lateinischen Westens allgemein noch Ende des 2. Jh. mit judenchristlichen Strömungen zu kämpfen hatten, ist die pseudocyprianische Predigt vollkommen ungeeignet.

Der Beweis dafür, daß Tertullians Scorpiace von Iud. abhängig ist, wird auf folgende Weise geführt: In beiden Schriften (Scorp. 8,3 – Iud. § 24f) endet die Aufzählung der von den Juden wegen ihrer Liebe zum kommenden Erlöser verfolgten Propheten mit Johannes und Zacharias, die jedoch in umgekehrter Reihenfolge erscheinen. Da nun Tertullian, so meint V. D., den von ihm an letzter Stelle genannten Täufer ausdrücklich als *clausula legis et prophetarum* bezeichnet habe, könne Iud. nicht von seiner Darstellung inspiriert sein; denn in diesem Fall dürfte Zacharias dort nicht am Ende der Reihe erscheinen. „Die einzige sonstige Lösung ist, daß beide von einer gemeinsamen Quelle abgeschrieben haben. Aber wegen der Art der Übereinstimmungen müßte diese Quelle dann lateinisch gewesen sein. Es gibt nun ein Element in Aduersus Iudaeos, das es wahrscheinlich macht, daß unser Prediger diesen Abschnitt von einer griechischen Quelle abgeschrieben hat, nämlich der Satz, wodurch die Prophetenreihe eingeleitet wird. Dort heißt es nämlich, daß die Juden: ... *insimulatos et perfidos et mendaces et contrarios Christi susceperint* (§ 23). Das Wort *insimulatos* ist in der lateinischen Literatur sonst unbelegt, und kann nur als buchstäbliche Übersetzung des griechischen ὑποκρινομένους gedeutet werden. Eine Rückübersetzung ins Griechische dieser Reihe von Adjektiven gibt einen vollkommenen Reim: ὑποκρινομένους καὶ ἀπίστους | καὶ ψευδομένους καὶ ἀντιχρ ίστους". Mit Verlaub, das ist nicht einmal der Schatten eines Beweises! Einmal hatte V. D. S. 64 selbst darauf hingewiesen, daß die auffällige Stellung des Zacharias in Iud. mit dem Jesuswort zusammenhängt, alles von den Juden unschuldig vergossene Blut von dem des Abel bis zu dem des Zacharias werde über sie kommen (Mt 23,35; Lk 11,51). Es ist also keineswegs notwendig, bei einem Verhältnis direkter Abhängigkeit von der Reihenfolge Tert.–Iud. auszugehen. Und die Verwendung des Wortes *insimulatos* ist so auffällig nicht, wenn man bedenkt, daß *insimulare* auch sonst im Spätlatein für das Simplex *simulare* verwendet wurde (vgl. Thes. l. L. VII 1, 1912, 54ff). Die Annahme einer griechischen Vorlage erzwingt sie jedenfalls nicht. Aber selbst wenn man für § 23 mit einer solchen zu rechnen hätte, würde das wenig besagen. Kurz, die Priorität von Iud. kann nicht als erwiesen gelten, wie es überhaupt schwierig ist, derlei Fragen durch den Vergleich isolierter Stellen zu lösen.

In dieser Lage dürfen allgemeine Erwägungen in ihr Recht eintreten: 1) Das Eindringen unechter Schriften in die Sammlungen von Werken berühmter Autoren ist in der Überlieferungsgeschichte der antiken Literaturen ein verbreiteter Vorgang, dem Latinisten etwa von Virgil, Tibull oder Ovid her wohlvertraut. Auch in den genannten Fällen hat es ähnliche Diskussionen gegeben wie bei Cyprian. Diese haben nach manchen Irrwegen ganz eindeutig zu dem Ergebnis geführt, besonders klar bei Virgil, daß die unechten Werke, wie man auch erwarten möchte, entweder etwa der Zeit des betreffenden Schriftstellers angehören oder später entstanden sind, nicht jedoch erheblich früher. Die Übernahme eines bekannten, von angesehenen Schriftstellern benützten und bei der Zusammenstellung des Corpus bereits 80 Jahre alten Werkes wäre ein überaus merkwürdiger Vorgang. Natürlich kann es Ausnahmen geben; aber wer sie glaubhaft machen will, muß schon handfeste Beweise liefern. 2) Iud. ist ebenso ärmlich dem Inhalt nach wie prätentiös in der Form. Hier will ein Musterschüler zeigen, daß er die modische Beredsamkeit mit ihren Homoioteleuta und Isokola beherrscht und sogar ein wenig im Recht zu glänzen versteht. Die Ärmlichkeit der theologischen Gedanken tritt dadurch nur um so klarer heraus. Ein solches Produkt soll Tertullian in einem späten, gegen Gnostiker gerichteten Werk benützt haben! Einem unvoreingenommenen Betrachter wird das Gegenteil eher wahrscheinlich vorkommen: daß nämlich zunächst ein Mann von der Bedeutung Tertullians versucht hat, seine vielfältige Bildung im Kampf gegen Irrlehren aller Art einzusetzen, immer mit dem Bewußtsein, daß nur der Kampf den Einsatz solcher Waffen rechtfertige (res. 5,1 *ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari philosophi.*) und daß dann geringere Geister ohne solche Bedenken die große Entdeckung in Kleinmünze umwechselten. Wenn die pseudocyprianische Schrift gegen die Juden einen Wert hat, dann den eines Zeugnisses für Tertullians Wirkung auf die christliche Beredsamkeit.

Münster Hermann Tränkle

[3] Nebenbei sei zu dem Ausdruck *ut faceret fabricam in modum machinae* bemerkt, daß V. D.s Behauptung, das Wort *machina* sei wegen seiner Unbestimmtheit zur näheren Bestimmung von *fabrica* völlig ungeeignet, ebenso abwegig ist wie seine Übersetzung „Zeug". *fabrica* hat in unserem Zusammenhang – wie oft – etwa die Bedeutung von *aedificium,* zu *machina* vgl. Vitr. 10,1,1 *machina est continens e materia coniunctio maximas ad onerum motus habens virtutes.* Das präzisiert *fabrica* und paßt zur Arche Noah ganz ausgezeichnet!

Henrichs, Albert (Hrsg.): **Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus)** Teil I und II. – Bonn: Rudolf Habelt Verlag GmbH 1968. 333 und 219 S. (Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd 1 und 2, herausgegeben von Ludwig Koenen und Reinhold Merkelbach) br. DM 72.– u. 58.–; Lw. DM 86.– u. 72.–

Von dem aus dem Turafund (1941; vgl. L. Doutreleau: Recherches de science religieuse 43, 1955, 161ff) stammenden Kodex (Papyruspalimpsest, Bibelunziale des VI. Jhdts.) liegt die Edition der Seiten 1–185 vor, die Job 1–6, 29 enthalten; die Seiten 186–192 sind unbeschrieben, die 13. Lage mit den Seiten 193–208 ist verloren gegangen (Job 6, 30 – 7, 19 fehlen); die Seiten 209–229 (Job 7, 20 – 8, 21), 241–396 (Job 9, 10 – 15, 22) und 401–408 (Job 15, 26 – 16, 2) sind noch nicht veröffentlicht.

Der Bearbeiter hat außer den bekannten Katenenfragmenten (in PG 39.64.93) Mikrofilme der Handschriften Vatican gr. 749, Sinai gr. 3 und Venedig, San Marco gr. 21 berücksichtigt, um eine zu starke Abhängigkeit von der späteren Fassung der Hiobkatene durch Niketas zu vermeiden; aus drei anderen Handschriften werden 5 Fragmente mitbehandelt, um einen Ersatz zu schaffen für das Fehlende zwischen 6, 30 und 7, 19. Eine genaue Untersuchung der Überlieferung der Hiobkatene wurde allerdings nicht vorgenommen, sie wird für Bd. III in Aussicht gestellt. Man kann den Aufschub bedauern, da wir so nur einen vorläufigen Text des Kommentars bekommen haben; aber wenn man die Schwierigkeiten bedenkt, denen die Lesung des Papyrus, der an vielen Stellen schadhaft und schwer lesbar ist, gegenüberstand, muß man dieses Ver-

fahren billigen; sonst hätte die Edition dieses interessanten Werkes zu lange auf sich warten lassen. – Der Druck gibt die Handschrift getreu nach Seiten- und Zeilenanordnung wieder, Randzeichen für Zitate werden wie in der Handschrift neben den Text gesetzt, über unsichere Lesungen und mögliche Ergänzungen orientiert der Apparat. Bei Lücken wird die Zahl der fehlenden Buchstaben angegeben, mögliche Konjekturen werden im Apparat mit „possis" oder „suppleveris" vorgeschlagen. Ferner bekommt man im Vorwort (16ff) genaue Angaben über Interpunktions- und Korrekturzeichen, Akzente und Randbemerkungen. Wo Katenenfragmente zusätzlich zur Handschrift vorliegen, ist deren Anfang und Ende neben und im Text gekennzeichnet. Auf der rechten Seite begleiten den Text Übersetzung und Anmerkungen. Außer 4 Exkursen gibt der Herausgeber jeweils am Schluß der Bände 3 Indices (Bibelzitate. Von Didymus gedeutete Wörter. Namen- und Sachindex). – Druckfehler (korrigiert): 20, 20 θεοσεβῆ. In Anm. 43 (Bd I) ἡγώμεθα. 37, 20 ὑποκριταί. 101, 19 οἰκοδομήσω. 143, 9 τὰς θῆρας. In Bd II Anm. 120 νενεμημένης, 152, 13 ἑκατόν, zu 176, 8 im App.: VT, 182, 3 ἐξάλειψον. Auslassungen in der Übersetzung: 21,14f (S. 81 unten). 27, 28ff (S. 98 oben). 156, 11f (Bd II S. 119 fehlt Übersetzung zu μεταναστεύσαι eqs.). Fehler des Buchbinders: in Bd I fehlen die Seiten 150f u. 154f.

D. bereitet dem modernen Übersetzer vor allem durch seinen Satzbau Schwierigkeiten; substantivierte Infinitive, Partizipialkonstruktionen und Relativsätze werden zur Weiterführung des Gedankenganges in reichlichem Maße verwendet, um die bis ins Einzelne gehende Exegese vorzutreiben; dabei kann es vorkommen, daß z. B. der Gegensatz zu einem mit μέν eingeleiteten Satz gar nicht mehr erscheint (100, 27). Es verdient Anerkennung, daß es H. gelungen ist, trotzdem eine Übersetzung zu bieten, die als wörtlich zu bezeichnen ist, ohne daß sie unverständlich wäre. Geschickt werden angereihte Relativsätze als Hauptsätze wiedergegeben (z. B. 4,14.5,23.65,8.91,9.183,9); das gleiche gilt in vielen Fällen für ἵνα (164,10.29), ἐπεί (89,20) u. ä. Dies ebenso wie die notwendige Auflösung der Partizipialkonstruktionen führt zu einer Durchsichtigkeit der Übersetzung, die zugleich den besten Kommentar darstellt, so z. B. 161, 11–17; hingewiesen sei auch auf die gute Ausfüllung einer Lücke des Papyrus: 69, 19ff. 134, 8ff. Auch da, wo der Periodenbau nachgeformt wird, bleibt das Deutsche verständlich (z. B. 163, 23–32.173,1–11). Gelegentlich hätte H. aber doch aus Stilgründen etwas freier übersetzen sollen; das gilt z. B. für 45, 12ff (S. 143) „aus welcher reich gesegneter Lebensweise er durch den Versucher in was für ein elendes Dasein hinübergewechselt war" und für 48, 21 (S. 153) „nachdem sie sich zur Tugend geändert hatten"; langatmig wirkt die Übersetzung zu 71,10–29 und 100,20ff.

Das Prinzip der wörtlichen Übersetzung ist auch in Einzelheiten befolgt; so wird z. B. Ds. Unterscheidung (18,27) mit „sinnen ... im Sinn haben ... Sinn ändern" (S. 75 oben) richtig wiedergegeben, es kann aber auch hier und da zu schiefen Ausdrücken führen, so etwa die Übersetzung zu 46,34 „da sie einen schwachen Verstand hatte", zu 107,6 „einen menschlichen Verstand haben", ähnlich zu 104,11 „darf man nicht immer Verstand erwarten von jeder Person, die in der Schrift vorkommt", wo σύνεσιν etwa „tiefere Einsicht" bedeutet; zu 93, 27 „das Düstere, das die Menschen befällt" wäre „Elend" besser, das H. selbst an anderen Stellen (179,8.30) für σκυθρωπά verwendet; „Lärm" zu 106, 11 ist wohl durch „Unruhe" zu ersetzen. Das unbestimmte Pronomen (43,29) mit „welchen" wiederzugeben, sollte man vermeiden. In Anmerkung 62 S. 111 betont der Verfasser mit Recht die Schwierigkeit den immer wiederkehrenden (33,25.46,16.21.53,28.56,4.97,11ff.98,30.184,13) Begriff der ὀλιγωρία zu übersetzen, er entscheidet sich für „Pflichtvergessenheit". Formal gesehen ist es Hiobs Pflicht durchzuhalten, aber es scheint doch besser zu sein, sich an den materialen Inhalt des Begriffs, nämlich „Nachlassen, Kleinmut" (bis hin zur Verzweiflung, z. B. 33,22. 184,9) zu halten, was H. auch in Erwägung zieht, aber aufgibt, weil es in den modernen Wörterbüchern nicht stehe. Immerhin bringt aber L.-Sc. unter ὀλιγωρέω „feel faint" und im Suppl.-Bd. unter Punkt 4 zum Verbum „to be troubled"; leider ist die Erforschung des in der Patristik vorliegenden Sprachmaterials noch so wenig fortgeschritten, daß man sich nicht mit Sicherheit auf die Lexika verlassen kann; am besten erkennt man den Sinn des Wortes aus Test. Abr. A 17 S. 100, 4, A 18, S. 100, 23 und 20, S. 103,14 James; Chrysostomus scheint im Hiobkommentar ἀπόγνωσις (MG 64,560 A) zu verwenden; von D. hat Niketas βέλος ὀλιγωρίας übernommen (ibid. 561 C, vgl. Didymus 47,20 und Einleitung Anm. 11). – Das κεκριμένως 35,19 ist statt „ganz entschieden" mit „nach einem Beschluß" zu übersetzen. Bei 36,9 ἀντιτύπως liegt schon das Bild des gleich darauf (36,13–16) vorgeführten Athleten vor; die Übersetzung „entsprechend" ist daher zu unbestimmt, also besser im Sinne von Bedeutung 1. bei Lampe. 40,27 προσέσχες ist irrig mit dem Imperativ übersetzt. 80,31 ἀντιλαμβάνεσθαι hat hier nicht die Bedeutung „sich in Acht nehmen", sondern die von „teilhaben, erfahren, spüren" (wie z. B. Justin., dial. 103,8). 122,8 ἀληθές (Job 8,12) ist, wie der Zusammenhang zeigt, besser mit „Wirklichkeit" zu übersetzen. Im Susannazitat (124,32) ist στενά nicht mit „Seufzen" wiederzugeben. Mit dem δι' αὐτοῦ 136,17 (Übersetzung mit Fragezeichen geboten) ist offenbar gemeint, daß ἅπτεσθαι im strengen Sinne die Vermittlung durch andere Personen ausschließt. Eine schwierige Stelle ist 136,28, die H. folgendermaßen übersetzt: „weil er sich mit (Erreichen) der Vollkommenheit hindurchgezwängt hat". Der Vergleich mit Plato, Nomoi 836a führt zu dem Sinn „weil er (schon durch den Stand der) Vollkommenheit dazu gezwungen wird". 145,12 κατὰ τρόπον ist wohl nicht „charakterlich". Vielmehr scheint D. hier auf das Problem einzugehen, warum auch Worte des Eliphas, der doch nicht zu den Heiligen gehört, κατὰ διάνοιαν interpretiert werden dürfen (vgl. 135,1ff. 137,6ff). 152,30 οἴκησιν (entsprechend zu ἀπόλαυσιν) ist hier nicht „Gebäude", sondern „Wohnen". Job 6,7 (163,22) enthält das Wort βρόμος. H. übersetzt es mit „Getöse", was keinen Sinn gibt. Natürlich handelt es sich im LXX-Text nur um andere Schreibung für βρῶμος „Gestank"; daß es D. nicht anders aufgefaßt hat, ergibt sich aus δυσῶδες 165,19. Für ἀγώνισμα (166,9) scheint „Prüfung" zu schwach; besser „Ringen" oder „Kampfpreis". 167,12f ist nach dem, was folgt, wohl eher mit „Beachte die göttliche Gewißheit (Hiobs)" zu übersetzen, der weiß, daß sein Gebet berechtigt ist; so hat D. wohl auch die umstrittene Stelle im Hebräerbrief 6,11 aufgefaßt. 169,29 ist δεικνύναι nicht „hinweisen", sondern „aufzeigen", mit ἐνεργῶς „verwirklichen". – Die Konjekturen des Herausgebers zu lückenhaften Stellen sind durchaus zu billigen; in den meisten Fällen werden sie vorsichtshalber im Apparat gebracht (35,35.162,22). Ergänzend sei empfohlen 148,32 μενούσης für μὲν οὔσης, 150,2 ist εἰς ἀκ[ρω]ριαν τῆς ἀρετῆς wohl richtig, 160,2 κατα[λαλιὰν] αἰτιῶνται; 1 Kor 13,8 in 132,30 ist wohl schon für 132,28 anzunehmen.

In insgesamt 330 Anmerkungen werden sachliche und sprachliche Probleme erläutert. Gedanken des D. werden auf ihren philosophischen oder theologischen Ursprung zurückgeführt, z. B. τὸ ἐφ'ἡμῖν 4, Tugendkette 15, Scheidung in praktische und dianoetische Tugenden 17, Tugendhaftigkeit bei Tieren 22, Güterlehre 72, Innen und Außen 75, Praeexistenz u. ä. 94, Lebensalter-Theorien 128; im 2. Bd. Lichtsymbolik 28, Etymologie der Patriarchennamen (Philon) 48/49, das Gute in der Menschenseele 59, der stoische Telos-Begriff 86, die Seele als Gottesbraut 91, Lokalisierung des Hegemonikon (Embryologie) 93, über die Freundschaft 120. In reichem Maße werden D.-Zitate, meist bisher unveröffentlichte, sowie Stellen aus Origenes gebracht. Sprachlichen Problemen und Fragen der Symbolik gelten z. B. 20 (φιλόκαλος), 68 (ἀκακία; dazu jetzt J. Amstutz, Haplotes: Theophaneia, Beiträge z. Rel.- und Kirchengeschichte 1968 Bonn), 69 (εὐήθης), 178 (ζωϋφάριον), 183 (λόγος, φωνή der Seele), 185 (Ohren des Verstandes); im 2. Bd. 24 (χείρ), 98 (Lilie), 116 (Stein und Eisen). Für eine endgültige Ausgabe müßte man manches gewiß kürzer fassen, auf manches kann man unter der Voraussetzung fachlich geschulter Leser verzichten, so etwa 82.118 (Medizin-Philosophie), 91 (Unsterblichkeit), 114 (Prinzip des Bösen, bei Manichäern), 173 (Nebukadnezar), 181 (ὁ ἐντυχών „Leser"); im 2. Bd etwa 34 (Novatian), 81 (Sämannsgleichnis); einige Anmerkungen könnten in eine zusammengezogen werden, z. B. 14 und 128, 41 und 149. In anderen Fällen wären Verweise auf schon vorhandene Veröffentlichungen angebracht, z. B. A. Gesché, Christologie S. 203 zu 23 und 45, N. Glatzer, The Book of Job: Biblical Motifs, Cambridge/Mass. 1966 S. 199 zu 86, A. Kehl, Turapsalmen S. 111 zu II Anm. 6. Unzutreffend ist wohl der Hinweis auf Bezahlung philosophischer Lehrer II Anm. 54, vielmehr ist die im ersten Satz der Anm. ausgesprochene Auffassung richtig. –

Zu einigen Anmerkungen wären Ergänzungen nötig, so zu 5 über die Rolle, die αὐτεξούσιον auch bei den Apologeten spielt, zu 14 Aristeides (JTh St 25, 1923, 76 Zl. 41) über Sündlosigkeit der Säuglinge, zu 34 kann man daran erinnern, daß es schon zur Tendenz der griech. Job-Übersetzung gehört, die Vorstellung des Sprechens mit Gott in ein Sprechen vor Gott umzuwandeln (Henry S. Gehman: JBiblLit 68, 1949, 239. Donald H. Gard, JBiblLit, Monograph Series B S. 27–31); zu Ds. Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes Tyrann S. 163 ist zu erinnern an die Bemerkung von G. Gerleman (Lund, Univ. Ärsskrift Bd. 43, 1946, 35) „selten in kanonischen Büchern, negativ nur in 4 Makk". Zu 58,17 (es wäre besser gewesen, gar nicht erst in die Welt zu kommen) ist Origenes hom. in Lev. 8,3 anzuführen. Zu Anm. 103: der Passus kann sich nicht gegen Origenes richten, da sich dieser von der μετενσωμάτωσις distanziert hat (in Matth. 17,10 GCS 10,176,5–32). Zur speziellen Bedeutung des Wortes φιλόσοφος als Theologe (130) ist an Justins Dialogus Kap 1 und W. Jaeger, Das frühe Christentum und die griech. Bildung 1963 S. 23 zu erinnern. Zu 83,16ff gehört ein Verweis auf 1 Kor. 9,25; ebenso zu 88,22ff auf 1 Kor 9,27. Zur Lehre der Arianer (92,25ff), der Logos sei κτίσμα, ist anzuführen, daß bereits Origenes sich so ausgedrückt hat (de princ. IV 1 S. 349,13. in Joh. I 244 S. 43,24. Katene I S. 485,4f; nach Prov 8,22), Didymus sich also indirekt hier von Origenes absetzt. Zu der von D. übernommenen Glosse ἐσπούδασας τετάραξαι (97,27) führt H. Chrysostomus (MG 64,585 B) τεθορύβησαι an; es sei verwiesen auf ἐθορυβήθης Symmachus (F. Field, Orig. Hexapla Bd II S. 10). Zum Begriff „Tropologie" (Anm. 172): PsAristeas 150 p. 545 (moralische Allegorese), Justin, dial. 57,2 (allgemeine Allegorese); das Hieronymus-Zitat nach CSEL epist. 120,12,18 statt nach ML. Job-Komm. 119,14 kommt das Medium χαίρομαι vor, was als Barbarismus hervorzuheben ist. Zu Bd. II Anm. 19 φαινόμενα zur Bezeichnung des

Wortsinnes sei auf den Zachariaskommentar verwiesen (78,15 Bd I 345 Doutreleau). 137,24 ⟨οτι⟩ καὶ ὅ{τι}: danach ist anzunehmen, daß der Pap. nur καὶ ὅτι hat, was in Verbindung mit νομίσαι, durchaus Sinn gibt; H. übersetzt jedoch die Fassung der Katene, wofür eine Begründung erwünscht wäre. Zu 141,30 führt H. in Anm. 59 die Vorstellung vom Guten im Menschen auf die Stoa zurück. Auch hier wäre ein Hinweis auf Tatian oder Melitos Passahomilie (48,341 ὡσεὶ βῶλος γῆς) wegen des Bildes angebracht, damit man nicht meint, D. schöpfe hier direkt aus stoischen Schriften. Zum Bilde des Mischkrugs (Anm. 95) sei an Plato, Philebos 61 C erinnert.

Im ersten Exkurs (Seelenlehre) stellt der Verfasser mit Recht fest, daß die Verurteilung des D. auf dem 2. Konzil von Konstantinopel nicht ohne Grund erfolgt ist. Weiter geht er auf die Frage ein, welche Rolle der praeexistente Fall und die Erbsünde bei Origenes spielen. Es wäre wohl besser gewesen, die wichtigsten der in der langen Anm. 7 gegebenen Stellen mit in den Kontext des Exkurses zu verarbeiten. Was die Deutung der δερματίνοι χιτῶνες (Gen. 3,21) als σάρξ angeht, so hätte er, außer Epiphanius, Prokop von Gaza und Diodor von Tarsus, schon Klemens von Al. direkt zitieren können, der (Strom. 3,95,2. Exc. ex Theod. 55,1) sich gegen die von dem Gnostiker Kassianos vorgebrachte Deutung wendet. Im zweiten Exkurs geht der Verfasser dem Ursprung des Sprichwortes „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold" nach. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß dieser Kommentar überhaupt sehr sentenzenreich ist (z. B. 42,33ff 165, 2–4.172,22f). Gut wird in diesem Zusammenhang die Streichung des οὐ 73,4 begründet und die Abwertung des λόγος προφορικός gegenüber dem ἐνδιάθετος auf pythagoreischen Ursprung zurückgeführt. – Zu den Charakteristika des griech. Job gehört der sogenannte Ameisenlöwe (Job 4,11). Es handelt sich dabei nicht, wie man annehmen könnte, um eine Erfindung des Übersetzers; vielmehr ist nach G. Gerleman (Lund Univ. Ärsskrift 43, 1947, 46) der Sachverhalt folgender: der Übersetzer verfügte nicht über genügend Äquivalente für die verschiedenen hebräischen Synonyme zur Bezeichnung des Löwen. In dieser Not wählte er aus der zoologischen Literatur seiner Zeit die Bezeichnung einer seltenen Löwenart Arabiens, die Strabo 16,4,15, S. 744 beschreibt: λέουσι τοῖς καλουμένοις μύρμηξι. Da nun die Darstellung des D. der des Physiologus nahesteht und auch in beiden Texten Jak. 1,8 verwendet wird, kommt H. unter Berufung auf Wellmann zu dem Schluß, daß D. den Physiologus benutzt hat. Das endgültige Urteil muß denen vorbehalten bleiben, die die Probleme und die Entstehungsgeschichte des Ph. erforschen. So naheliegend die Auffassung des Verfassers ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß es zwei Punkte gibt, in denen die beiden Darstellungen von einander abweichen; D. sagt, daß der „Ameisenlöwe" die Größe eines Bären habe, was im Ph. nicht steht, letzterer hingegen bezieht die Zwitterhaftigkeit des Tieres auch auf dessen Aussehen, was D. nicht tut. – Job 5,4 κολαβρισθείησαν gab Anlaß zu einem Exkurs über Glossenverwendung durch D. Aus zahlreichen teils unveröffentlichten Glossaren und Katenen hat der Verfasser die Spuren der zu dem genannten Wort gegebenen Erklärung gesammelt. Als sicher muß die Zurückführung von κόλοβρος μικρὸς χοῖρος auf Aristophanes von Byzanz angesehen werden. Dem Verfasser ist weiter darin zuzustimmen, daß D. Glossare zu schwierigen Bibelworten, wie ja auch zu hebräischen Namen, verwendet hat; dazu wurde er schon durch seine gründliche Auslegungsarbeit geführt. Es ist aber zu beachten, daß D. direkt auf κόλος und κολοβός (ohne das Verb auch Hesych) zurückgeht, um das Verbum zu erklären, und die Aristophanes-Glosse dann als Beleg anführt. Da das Anfangsglied κόλος κολοβός sonst überall fehlt, erscheinen die in den Glossaren gegebenen Erklärungen zu κολαβρισθείησαν gegenüber der des D. als Verstümmelungen.

Die Frage nach dem Bibeltext, den D. benutzt hat, soll erst nach der Edition des gesamten Kommentars behandelt werden (Einleitung 19). Schon jetzt muß man H. darin zustimmen, daß jener Text sich von dem heute üblichen an vielen Stellen unterschied. Was zunächst den Jobtext betrifft, so ist im allgemeinen kein Unterschied zu sehen zwischen der Textform der der Exegese vorangestellten Lemmata und dem in ihr vorausgesetzten Wortlaut, ausgenommen z. B. zu Job 2,3 (40,14 + τῇ διανοίᾳ wie 1,8) und zu 6,19 (176,8 'Ασεβῶν wie Kod. A, im Kontext das richtige Σαβῶν). Zur Charakteristik des Jobtextes bei D. seien einige Stellen angegeben:

1,5 + τῆς ζωῆς αὐτοῦ. 1,8 + δικαιος mit AScorr.. 1,17 ἐν μαχαίρᾳ f. -αις. 2,3 ἄνθρωπος δίκαιος θεοσεβής f. ἄ. ἄκακος usw. 2,9 d fehlt περιερχομένη wie in BS*; ebenda πλανωμένη (44,33) mit BS* f. πλανῆτις. 3,9 καὶ μὴ ὑπομείναι mit C* f. ὑπομείναι. 3,19 θεράπων δεδοικώς mit BS* f. οὐ δεδοικώς. 3,23 ἀνάπαυσις mit Scorr. AC f. ἀνάπαυμα. 4,13 φόβῳ mit BS* f. φόβοι. 5,7 γυπῶν mit AScorr. f. γυπός. 6,23 ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν mit A f. ἐξ ἐχθρῶν. –

Zu Zitaten aus anderen Büchern der LXX:

Dt 15,17 (77,2) δοῦλος f. οἰκέτης. 24,13 (139,16) πρὸ δυθμῶν f. περὶ δυσμάς. Ps 18,13 (13,2) ἀπὸ mit 2035, Theodoret f. ἐκ. 26,12 (115,17) ἑαυτήν mit Hesych v. Jer. f. ἑαυτῇ. Eccl. 1,10 (57,12) ἐπερχομένοις f. γενομένοις. 7,24 (106,22) αὐτήν mit S* f. αὐτό. Sir 9,10 (175,23) ὅμοιος mit 421 f. ἔφισος. Hab 3,16 (106,1) + με hinter προσευχῆς (hinter τρόμος Scorr.). Jes 26,18 (157,28) ἀπὸ τοῦ φόβου f. διὰ τὸν φόβον. Jer 7,18 (180,33) ποιοῦσιν χαυῶνας (vgl. Jer 51,19) f. τρίβουσιν σταῖς. Anderes muß darauf geprüft werden, ob es nur Gedächtnisfehler ist.

Ebenso weicht der NT-Text, der D. vorlag, von dem heutigen ab. Die Möglichkeit von Gedächtnisfehlern ist hier natürlich größer; insbesondere sind Mischungen von Mt und Lk für sich zu betrachten; so wird Mt 7,24 (147, 15ff) im Schlußteil mit Lk 6,48 (ὅμοιός ἐστιν f. ὁμοιωθήσεται), Mt 10,30 (120,27ff) mit Lk 12,7 (ἠρίθμηνται), Mt 24,42 (88,15f) mit Lk 12,39 (ποίᾳ ὥρᾳ ...) fortgeführt. Besonders auffallende Varianten sind Lk 12,20 (101,20) αἰροῦσιν f. (ἀπ)αιτοῦσιν, Rom 9,7 (151,19) πάντως f. πάντες, Phil 1,23 (82,21) κάλλιον ἀναλῦσαι für εἰς τὸ ἀναλῦσαι. Zu 1 Pt 5,8 (4,4.63,24. 143,22) fehlt ὠρυόμενος. Zum Schluß die Abweichungen, die auch sonst in Handschriften oder Zitaten bezeugt sind:

Mt 3,12 (157,5) τὸν σῖτον εἰς ἀποθήκην mit Itala abff¹, Justin, Klem. gegen τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην. Mt 7,25 (147,20f) ἔπνευσαν ... ἦλθον mit Itala bcgq gegen ἦλθον ... ἔπνευσαν. Mt 21,43 (117,2) τοὺς καρποὺς αὐτοῦ mit ℵ* 238 gegen τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Lk 17,21 (141,22) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit Origen. hom. in Jer. 18,2 S. 153,25 gegen ἡ β. τοῦ θεοῦ. Lk 22,30 (87,18e) ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν gegen ἐν τῇ β. μου (im Fehlen des μου mit Afra und andern Altlateinern). Joh. 10,29 (22,21.150,13) mit AD sowie t. r. Sd. τοῦ πατρός μου gegen τοῦ πατρός. Acta 14,22 (164,28) τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν mit Origen. Basil. gegen τὴν β. τοῦ θεοῦ. Rom 8,35 (26,7.141,7) ἀγάπης τοῦ θεοῦ mit ℵ und einer Anzahl Minuskeln gegen ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; dasselbe Zitat aber an anderer Stelle (90,4) ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ (vgl. den Apparat in der UBS-Ausgabe). 1 Kor 8,13 (77,6) κρέας mit ℵ* 1611 gegen κρέα. 2 Kor 1,8 (51,15) γεναμένης ἡμῖν ἐν mit t. r. gegen γενομένης ἐν. 2 Tim 4,17 (101,29) καὶ ἐρύσατό με mit 547.1827 gegen καὶ ἐρρύσθην. Tit 2,8 (133,5) περὶ ὑμῶν λέγειν mit A t. r. gegen λέγειν περὶ ἡμῶν. 1 Pt 5,8 (4,5.16,18.63,25.143,23) τίνα καταπίῃ mit p^{72} A t. r. gegen τινα καταπιεῖν (vgl. den Apparat in der UBS-Ausgabe).

Für die Textgestaltung des NT dürfte danach eine umfassende Untersuchung des Didymustextes, wie sie in Aussicht gestellt ist, von hohem Wert sein.

Es muß als ein besonderer Glücksfall angesehen werden, daß dieser Kommentar wiedergefunden wurde; denn einmal wirft das Hiobthema in besonderem Maße theologische Probleme auf, so daß wir etwas über die dogmatische Haltung des Exegeten erfahren, zum anderen haben wir die Gewißheit, daß dieser Text nicht durch Eingriffe verändert ist. Unsere Kenntnis der Theologie des D. wird wesentlich erweitert: mit aller Klarheit spricht er sich in einem ausführlichen Exkurs (56,20ff) für die Praeexistenz der Seele aus; diese Lehre zieht sich durch die gesamte Exegese der ersten Hiobrede hindurch, sie ist nach seiner Ansicht unerläßlich um das Bild des sündlosen Heiligen, des Kämpfers gegen den Teufel, das in den ersten beiden Kapiteln vorliegt, durchzuhalten. So ist sie keineswegs als nur beiläufig aufgegriffen anzusehen, ebenso wenig seine Erbsündenlehre, die neben dem praeexistenten Fall einen festen Platz in seinem Denken einnimmt (66,16 τὸ τοῦ γένους ἁμάρτημα; dazu die Anm. Bd. I 128 und Exkurs I 7). Noch Leipoldt war der Meinung, daß die sonst gelegentlich vorkommenden Äußerungen, nach denen die Sünde keine eigene οὐσία hat, für D. keinen sonderlichen religiösen Wert gehabt hätten und mehr als Argumente im Kampf gegen Häretiker dienten; nun zeigen 114,32ff (dazu Anm. 6), daß D. diese Lehre als biblisch begründet ansieht unter Berufung auf Ps 36,36 und Job 5,3. Sie hat zur Konsequenz auch die Überzeugung von der Erlösungsmöglichkeit für den Teufel (schon in der Hypothesis; vgl. auch Anm. 41.149). Hervorzuheben ist ferner der antiarianische Exkurs (92,25ff), der in seiner klaren Logik und zugleich in seiner Kürze das Ergebnis früherer Untersuchungen darstellt. Ebenso wie Origenes hat D. die Sterne als Engel angesehen (Ekkles Tura 341 bei H. Anm. I 8). In der Trinitätslehre ist der Begriff ἐνέργεια zu beachten (62,30):

die Verfluchung des Tages des Abfalls (Job 3,8) geschieht nicht durch den Schöpfer, sondern gehört bereits zu οἰκονομία, zur Christologie. Da der erhaltene Kommentar bei 16,2 enden wird, bekommen wir wohl keine Ausdeutung zu 19,25ff, wo D. seine Vorstellungen von der Auferstehung entwickelt haben könnte.

Was die hermeneutische Methode betrifft, so muß man davon ausgehen, daß Job nach LXX praktisch ein anderer ist als der hebräische Hiob. Wie die Arbeiten von Gerleman, Gehman, Gard und Orlinsky gezeigt haben, sind nicht nur anstößig erscheinende Stellen des Originals gemildert worden und dadurch bereits der Weg zum Job des Testaments und des D. beschritten, sondern es gibt auch Sätze, die einfach das glatte Gegenteil zum Original aussagen; dazu gehört Job 40,8 – für D. geradezu ein Leitmotiv: „Glaubst du, daß ich mich deiner zu einem anderen Zwecke bediene als dazu, daß du als gerecht erscheinst?" Dazu kommen Stellen, die infolge Vertauschung ד und ר (wiederholt), oder כרר für כרה (Job 6,27) oder Umstellungen der Konsonanten (von נאש zu נשא 6,26b) für den Übersetzer schwierig wurden (an Tricks ist doch wohl nicht zu denken) und seine Phantasie in Gang brachten, besonders grotesk zu Job 6,10a. Da aber die Worte der Schrift keinen Unsinn enthalten dürfen, ergab sich hier für D. in besonderem Maße der von Origenes (de princ. 4,2,9,16 S. 321,6) für die Anwendung der Allegorese gesetzte Fall; vgl. 55,33ff 137,21ff 144,12ff. Trotzdem muß man sagen, daß er maßvoll mit ihr umgeht, so zu 3,19 (78,12ff), 5,19 (137,6ff); deshalb sei hier sein Grundsatz (zu Ps 6,22 Tura-Komm., zitiert bei H. Bd. I Anm. 138) wiedergegeben: „man muß den Wortlaut so auffassen wie sich die zugrundeliegenden Tatsachen verhalten und darf nicht gewaltsam die Tatsachen in die (vorgefaßte) Deutung hineinbringen". Als Gegenkraft gegen die Allegorese wirkte bei ihm die Gewissenhaftigkeit, mit der er den Sinn einzelner Worte festzustellen und zu belegen suchte; immer wieder treffen wir auf Unterscheidungen (zu αἰώνιος 76,13, ἅπτεσθαι 22,27ff. πανουργία 123,1f. ἀκακία 41,3f), Grammatikertermini werden benutzt (ὑπερβάτως 174,1). Gelegentlich verliert er sich in der Exegese eines Psalmenzitats – die Psalmen werden besonders oft zitiert; ein einzelnes Wort wie πέποιθα veranlaßt ihn dazu alles anzuführen, was er im Gedächtnis hat (so zu Job 6,20: 176,10ff). Diese intensive Exegese führt an vielen Stellen zu dem erstaunlichen Resultat, daß die Umdeutung des Übersetzers wieder rückgängig gemacht wird, ohne daß D. das Original gelesen hat. So nimmt er (28,12ff) zu Job 1,6 ohne weiteres an, daß Gott es war, der das Feuer geschickt hat (im Gegensatz zur Erklärung des Origenes: in Matth. tom 13,8 GCS 10 S. 201); der LXX-Übersetzer hatte die Nennung Gottes weggelassen. Zu 5,15 (127,29) schließt er gegen die Optative der LXX richtig auf die ursprünglichen Indikative zurück (vgl. dazu G. Fohrer, Das Buch Hiob S. 133 und 151). Nach LXX sagt Hiob (6,9b) „doch gänzlich soll er mich nicht vernichten", im Original wird aber ein Todeswunsch ausgesprochen. Die Bitte in der Form der LXX ist wiederum für D. nicht annehmbar; denn Todesfurcht wäre des Heiligen unwürdig. Überdies wird dem Kommentator deutlich, daß nun (in LXX) 6,9 nicht zu 3,23 paßt. So machen ihm also die Schwächen der griechischen Übersetzung zu schaffen; ein Beweis für die Sorgfalt seiner Exegese. Um zu zeigen, wie weit seine Methode führt, sei schließlich noch auf die kurze Bemerkung 73,23–28 zu Job 3,16 verwiesen. Da dieser Vers nach unserem Empfinden besser hinter 3,12 stehen würde, haben moderne Ausleger mit Umstellungen gerechnet; die sind aber unnötig, da es sich um eine Stileigentümlichkeit handelt (D. N. Freedman, the structure of Job 3: Biblica 49, 1968, 504f). D. stellt ganz richtig fest: „Das bezieht sich auf die Stelle ‚warum habe ich an den Brüsten gesogen' (3,12); dazwischen liegen die Verse von ‚so hätte ich jetzt die Ruhe des Entschlafenen' (3,13) bis ‚die ihre Häuser mit Silber füllten' (3,15); der Sinn ist also der gleiche wie in dem früheren Zitat" (Übersetzung nach H.).

Wenn einmal das gesamte Tura-Material veröffentlicht ist, wird man ein Gesamtbild von D. haben, das in vielen Punkten die bisherigen Vorstellungen korrigiert. Dem Herausgeber muß man für die vielfältige Arbeit, die er sich gemacht hat, sehr dankbar sein; der Text ist sorgfältig wiedergegeben, gut ergänzt und mit echtem Verständnis für sprachliche und theologische Probleme kommentiert. Mögen die folgenden zwei Bände ähnlich aussehen und recht bald erscheinen [Bd III (Job 7,20c–11) ist inzwischen (1968) erschienen].

Münster V. Reichmann

Thiele, Augustinus, OSB: **Studien zur Vermögensbildung und Vermögensverwertung der Kirche im Merowingerreich (6. Jh.).** (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, Band 80 Jg. 1969 Heft III–IV) Ottobeuren: Kommissionsverlag Winfried-Werk GmbH Augsburg 1969. 143 S.

Die lehrreiche Studie blendet eingangs zurück auf die Anfänge der kirchlichen Vermögensbildung, um dann die verschiedenen Gruppen der Stifter herauszustellen, die das Kirchengut in der Merowingerzeit vermehrten. Das Schwergewicht der Untersuchung liegt auf der Frage nach der Verwaltung und Verwertung des Vermögens, wobei der Verf. die wirtschaftliche Betätigung der Kirche (Eigenwirtschaft und Grundherrschaft, Arbeitskräfte, Leihformen, Geld und Gold, Zehnt, Handel) und die sozial-karitative Verwendung des Kirchenvermögens besonders beleuchtet. Das Kirchengut wurde gleichgesetzt mit dem Gut der Armen. Wer sich an ihm vergriff, wurde zum „necator pauperum" (134). Selbst der Bischof konnte nicht eigenmächtig darüber verfügen. Wenn auch eine bewußte kirchliche Erwerbspolitik in dieser Zeit kaum erkennbar ist, wuchsen doch mit der raschen Ausdehnung des Besitzes Einfluß und Macht der Kirche. Die umfassende Sorge der verantwortlichen Kirchenmänner für die Menschen in Armut und Not zeigt, daß die Kirche durchweg von ihrem Vermögen den rechten Gebrauch machte. Dies wiegt um so schwerer, als außerhalb der Kirche und ihrer Institutionen im Merowingerreich von sozialem Verantwortungsbewußtsein kaum die Rede sein konnte.

Die quellenmäßig gut fundierten Ausführungen werfen neues Licht auf eine Frage, die stets zu den Kriterien der Sendungstreue der Kirche zählen wird.

Münster. A. Schröer.

Maß, Josef: **Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit.** Die Bischöfe Anno (854–875), Arnold (875–883) und Waldo (884–906). (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte Band 2) München: Franz X. Seitz & Val. Höfling 1969. 241 S.; br. DM 15,20, Ln DM 19,80.

In sechs großen Abschnitten zeichnet der Verf. ein Bild des Bistums Freising unter den Bischöfen Anno (854–875), Arnold (875–883) und Waldo (884–906). Der letzte war ein Schüler des Notker Balbulus von Sankt Gallen.

M. untersucht das Verhältnis dieser Bischöfe zum König, zu ihrem Bistum (Seelsorge und Mission) und zu ihren Mitarbeitern in der Verwaltung (Domkapitel, Chorbischöfe, Vögte). Das umstrittene Freisinger Bischofswahl-Privileg von 906, das nach Auffassung des Verf. seinen Ursprung gewissen Spannungen zwischen Bischof und Kapitel verdankt, weist auffallende Parallelen zu ähnlichen Privilegien in Paderborn (885) und Bremen (888) auf.

Da die soziale Stellung der Bischöfe dieser Zeit auf Besitz und Beherrschung des Bodens gründete, tritt in der geschichtlichen Perspektive die Wirtschaftspolitik zwangsläufig in den Vordergrund ihres Wirkens. 97 % aller erhaltenen Urkunden des Bistums haben wirtschaftliche Vorgänge zum Inhalt. Damit ist jedoch nichts über die pastorale Aktivität der Oberhirten ausgesagt, da dieser Bereich in den schriftlichen Quellen nur spärlichen Niederschlag fand und daher der Nachwelt unbekannt blieb. Reicher fließen die Nachrichten über die Eigenklöster des Bistums. Die Domschule und das bischöfliche Skriptorium befanden sich in hoher Blüte. Die erhaltenen Handschriften sind eindrucksvolle Zeugen für das Niveau des Unterrichts. Als ein Zeichen für die in Freising gepflegte hohe Musikkultur gilt ein Papstbrief aus dem Jahr 873, worin Johannes VIII. Bischof Waldo um einen Orgelsachverständigen bittet.

Die sorgfältig durchgeführte Untersuchung, die Lücken im Quellenmaterial nicht verschweigt und sich vor gewagten Kombinationen hütet, hat das historisch gesicherte Forschungsterrain des mittelalterlichen Bistums Freising nicht unerheblich erweitert.

Münster. A. Schröer.

Quiter, Eduard: **Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Kirchenprovinz Magdeburg. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im zehnten Jahrhundert.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1969. 212 S. Lw.

Zur 1000jährigen Wiederkehr der Gründung des Erzbistums Magdeburg (968) will diese Freiburger theologische Dissertation die Entstehungsgeschichte in einem eingehenderen Zusammenhang als bisher geschehen darstellen und dabei der rechtsgeschichtlichen Bedeutung besondere Aufmerksamkeit schenken.

Zunächst wird die politische und kirchliche Situation im Osten vor der Errichtung des Erzbistums Magdeburg behandelt. Während man in der ganzen Karolingerzeit im Wendenland keine Missionsarbeit leistete, trat Otto d. Gr. mit großer Tatkraft an die Christianisierung und kirchliche Organisierung heran. Mit der Gründung des Moritzklosters in Magdeburg 937 legte er einen Grundstein für das neue Erzbistum. Verf. möchte nicht wie Albert Hauck ausgeschlossen wissen, daß Otto schon dabei die Missionierung und

kirchliche Gliederung des Wendenlandes im Auge gehabt hat. Der seit 955 faßbare Plan Ottos der Errichtung eines Erzbistums Magdeburg gibt Verf. Gelegenheit zur Erörterung einer Reihe allgemeiner rechtsgeschichtlicher Probleme, wie die Verlegung eines Bischofssitzes, die Abtrennung von Suffraganbistümern aus einem Metropolitanverband, die für eine Bistumsgründung rechtlich zuständige Instanz, die Koppelung von Kloster und Bischofssitz bzw. deren Trennung und das Ausmaß der Verfügung des Eigenherrn über sein Kloster. Nach Verf. dachte Otto „durchaus in Übereinstimmung mit dem geltenden Recht" (74), wenn er die Abtei in ein erzbischöfliches Stift umwandelte und den gesamten Besitz einem anderen Zweck zuführte. Entsprechend sei der Mainzer Erzbischof Wilhelm zu seinem Protest „rechtens" nicht befugt gewesen. Dem kann man nicht bedenkenlos zustimmen. Eigenkirche und Eigenkloster waren zweckgebundenes Sondervermögen; als Ganzes durften sie verkauft, vererbt und verschenkt, aber nicht geteilt oder ihrem Zweck entfremdet werden. Sonst wird Wilhelm von Mainz vom Verf. sehr wohlwollend behandelt. Es sei einseitig, ihn als hartnäckigen Gegner von Ottos Plänen hinzustellen (113f). Das Sichwehren gegen die Einschränkung seines Metropolitanbezirkes als Motiv für die Opposition Wilhelms wird ebenso gering angesetzt (86), wie die Exemtion des Mainzer Eigenklosters Hersfeld als Kampfmaßnahme des Kaisers gegen den Gegner seiner Ostpolitik (139).

Neue Ergebnisse vorgelegt zu haben, nimmt Verf. selbst nicht in Anspruch (176). In der vergleichenden Zusammenschau der vorliegenden Einzelforschungen und im Aufweis der rechtsgeschichtlichen Bedeutung der Einzelmaßnahmen liegt der Wert der Studie.

Münster Erwin Iserloh

Schütz, Christian, OSB: **Deus absconditus – Deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes.** – Rom 1967. XXV, 398 S. (Studia Anselmiana 56)

Mit einem stattlichen Band hat Schütz die internationale Hugo-Forschung bereichert. Es handelt sich – wahrscheinlich (vgl. p. VIII) – um eine an der theologischen Fakultät von S. Anselmo angefertigte Dissertation. Abgesehen von dem historischen Interesse bewegt Sch. die Absicht, „dem Anliegen einer Erneuerung des Offenbarungsbegriffes zu dienen" (p. VII). Das ist ein hochgestecktes Ziel; es fragt sich, ob Sch. die erforderliche methodische und hermeneutische Reflexion aufbringt, um seiner Ankündigung zu entsprechen. Pure historische Rekonstruktion kann jedenfalls – darüber dürfte Einigkeit herrschen – eine „Erneuerung des Offenbarungsbegriffes" nicht bewirken.

Auf der Basis ausgedehnter Quellen- und Literaturstudien (vgl. p. XIII–XXV) ist die Arbeit in folgender Weise angelegt: Im einführenden Teil werden die Leben und Werk Hugos betreffenden Probleme wiedergegeben und das Thema der Untersuchung charakterisiert; es geht in ihr vornehmlich um die Interpretation von *De sacr.* I, 3, 3 im Rahmen des Gesamtwerks Hugos, von dem Sch. erklärt, es dürfe als eine Einheit betrachtet und ausgelegt werden, da die immanente Entwicklung in sachlich-theologischer Hinsicht unerheblich sei (vgl. 17). Des weiteren beschreibt Sch. einleitend Hugos bekannte Unterscheidung von *opus conditionis* und *opus restaurationis* sowie dessen Auffassung von „Natur und Gnade", sodann den sog. „Symbolismus", und schließlich wird Röm 1, 19f als wichtigster biblischer Anknüpfungs- und Ausgangspunkt zur Darlegung des Offenbarungsverständnisses vorgestellt (1–89).

Der thematische Hauptteil der Arbeit ist der zweite Teil: „Entfaltung des Hugonischen Offenbarungsverständnisses" (92–357). In einem ersten Abschnitt werden die vier Wege oder Weisen der göttlichen Offenbarung nachgezeichnet, wie Hugo sie in seinen (ungedruckten) „Vorlesungen" bzw. in *De sacramentis* entfaltet hat: Im Bereich der „Natur" offenbart sich Gott in der *ratio humana* (d. h. *intus*) und durch die sichtbare Schöpfung (*foris*) (vgl. 92–166). Im Zusammenhang dieser Darlegungen erörtert Sch. Hugos „Menschenbild" bzw. Grundfragen der Anthropologie (95–108) und das Weltverständnis des Viktoriners (131–144). Die folgenden Kapitel beschreiben, wiederum in engem Anschluß an die Texte, die Offenbarung auf der Ebene der Gnade, und zwar zunächst als das „sichtbare Heilshandeln Gottes" in der Geschichte (d. h. *foris*) (167–252) und sodann als die Mitteilung im Inneren des Menschen (*intus*) aufgrund dessen, was bei Hugo *inspiratio* heißt (252–285). Bei der Darstellung der Offenbarung auf der Ebene bzw. im Bereich der Gnade geht Sch. ausführlich auf Hugos Verständnis der Schrift als doctrina (180–207), auf das „Geschichtsdenken" Hugos (208–252) und auf subtile Fragen der viktorinischen Spiritualität, Mystik und Engellehre ein (259–285). Mehrfach weist Sch. darauf hin, daß Natur und Gnade bei Hugo eng ineinander verwoben sind und daß die konkrete, biblisch-geschichtlich orientierte Denkweise gegenüber einer abstrakt-ontologischen bzw. „dialektischen" dominiert. Es zeigt sich, daß die vier Offenbarungsweisen in der teils zeitlich-geschichtlich, teils logisch zu verstehenden Reihung *intus-foris-foris-intus* angeordnet sind; das bedeutet, daß Welt und Geschichte als die beiden Erscheinungsweisen des *foris* immer schon umgriffen und relativiert sind durch die Dimensionen des *intus*.

Sch. versucht sodann, die „Einheit" der vier Offenbarungswege, so wie Hugo selbst sie verstanden hat, aufzuzeigen (286–315). Hier ergibt sich eine nachdrückliche Bestätigung des christozentrischen Ansatzes der gesamten Theologie Hugos. Sch. macht auch auf die Bedeutung des *exitus-reditus*-Schemas und des *participatio*-Begriffs aufmerksam (304–315).

Der Hauptteil wird abgeschlossen mit drei Kapiteln über den „Zugang des Menschen zur Offenbarung Gottes", in denen Hugos Verständnis der ratio, der fides und der Relation beider referiert werden (316–357).

Der dritte und letzte Teil des Buches fragt nach dem Weiterwirken der Anschauungen Hugos über die Offenbarung. Die Spuren der diesbezüglichen Lehrmeinungen des Viktoriners sind vergleichsweise gering. Sch. verweist vor allem auf die *Summa Sententiarum* und Robert von Melun sowie deren Einflußbereiche (359–382).

„Rückblick und Ergebnis" (383–389) und Namen- und Sachregister bilden den Abschluß des gut ausgestatteten Bandes.

Bei der Gesamtwürdigung des Buches muß hervorgehoben werden, daß Sch. nicht nur die bisher umfangreichste deutschsprachige Arbeit über Hugo von St. Viktor verfaßt hat, sondern daß er mit bemerkenswerter Einfühlungsgabe den Überlegungen des Viktoriners nachgegangen ist. Dabei gelingen Sch. wertvolle Einzelanalysen und -beobachtungen vor allem zu Hugos Schrift- und Geschichtsverständnis, speziell der Geschichtsbewegung von Osten nach Westen (224–227), zu den Heilsmöglichkeiten der Nichtchristen (241–244) und der Identität des heilvermittelnden Glaubens (241f), zu der Anschauung von der Gottesgeburt im Geiste (268f), zu der Verwendung der Worte *inspiratio* und *illuminatio* sowie zu Hugos Beurteilung der *ratio* und damit auch der Philosophie und der Philosophen (dazu bes. 158f, 204–206, 345–357). Hinsichtlich der Methode von Sch. ist zu sagen, daß er über eine sehr breit paraphrasierende Wiedergabe nur selten mit einigen historischen Seitenblicken hinausgegangen ist. Die ausladende Breite der Wiedergabe ist andererseits der präzisen Rekonstruktion der Gedanken Hugos natürlich auch nützlich, doch scheint mir insgesamt der Ertrag der Arbeit nicht so reichhaltig, daß er den Aufwand an Mühe und Zeit „lohnen" würde. Daß Hugos Theologie von „geschichtlichen" Gesichtspunkten mehr als von „metaphysischen" bzw. „statischen" bestimmt wird, war schon bekannt; daß sich dies insbesondere bei seinem Offenbarungsverständnis auswirkt, war zu erwarten und ebenfalls nicht mehr ganz unbekannt, wenn auch thematisch noch nicht in dieser Ausführlichkeit dargestellt. Daß Sch. auf Kritik an Hugo weitgehend verzichtet und gewisse Unstimmigkeiten im Werk des Viktoriners beschwichtigend harmonisiert (vgl. 45f, 99–101, 132f, 140f), verwundert nicht, weil er damit in der Arbeitsweise einer im Grunde historistischen, alles „verstehenden" oder „erklärenden" Mediävistik verbleibt, in manchem seinem Lehrer B. Stoeckle (p. VIII) folgt und weil er offenbar bedacht war, Hugo zwar immanent gerechtzuwerden, indes die Divergenzen zu einer späteren oder gar heutigen Theologie nur sehr behutsam anzusprechen und vor allem die Präsenz neuplatonischer (und insofern nicht christlicher) Elemente zu minimalisieren. Sch. weiß natürlich, daß Hugo bald von Augustinus, bald von Ps.-Dionysios beeinflußt ist, aber die gerade in dieser Vermittlung zur Geltung kommenden neuplatonischen Züge erkennt er als solche nicht oder zu wenig an, so z. B. wenn er die Illuminationslehre und die Lichtmetaphorik überhaupt vorwiegend auf Jak 1, 17 gestützt sein läßt (vgl. 42f, 265, 306) und nicht auf Platon und die späteren *platonici* und wenn er das Schema *exitus – reditus* nicht als ein platonisch-neuplatonisches und auch gnostisches erkennt, sondern lediglich als ein augustinisches und ps.-dionysisches (vgl. 306–315). Es soll aber nicht verkannt werden, daß Sch. die bei Hugo liegenden Ansätze für eine stärker geschichtlich bzw. „dynamisch" angelegte Theologie aufgedeckt, daß er dabei sehr sorgfältig auf die oszillierende Sprache und den fragmentarischen Charakter vieler Äußerungen des Viktoriners geachtet hat und somit im Ganzen der theologiegeschichtlichen Bedeutung Hugos durchaus gerechtzuwerden vermochte. In einigen Punkten müssen wir jedoch Bedenken und Fragen anmelden; ich führe sie hier nur in loser Folge und ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf, ohne im Detail auf sie eingehen zu können:

Worte wie „Begegnung" und „Dialog" in bezug auf die Offenbarungsproblematik und andere Fragen (183, 275, 316, 385) fördern m. E. eine nicht motivierbare Modernisierung Hugos. Daß der Viktoriner

zwischen „Dialektikern" und „Antidialektikern" die Position eines „neutralen Beobachters" (343) eingenommen habe, halte ich nicht für richtig; Hugo war ein gemäßigter, „konservativer" (343) Dialektiker. Mit dem Begriff „Rationalismus" geht Sch. zu unbekümmert um (vgl. 109, A. 51; 333); Abälard und seine Schule habe einem „extremen Rationalismus" gehuldigt (1); mit dieser Formulierung werden leider alteingesessene Vorurteile gegenüber Abälard verfestigt. Ein weiteres Vorurteil wird tradiert, wenn Sch. von dem „späteren geschichtsblinden Aristotelismus" (207) spricht, ohne sich präzis zu äußern. Die Sprache des Ps.-Dionysios mag uns mißfallen, aber Adjektive wie „schwulstig und überladen" (266) sind unangebracht. In bezug auf die Einschätzung der mystischen und aszetischen Schriften Hugos liegt ein Widerspruch vor zwischen S. 21, wo der besondere heuristische Wert dieser Schriften betont wird, und S. 132f, wo Sch. sie gegenüber den sog. „systematischen" Schriften abwertet. Das Wort „Geschichtlichkeit", auf die Offenbarung bezogen (220), bedürfte gerade bei einem Autor des 12. Jh. der Erläuterung – wenn man es überhaupt verwenden will. Sch. meint, nach Hugo sei zur Schrift in gewissem Sinne auch die Theologie zu zählen (178–180); hier wäre größere Klarheit nützlich gewesen, zumal die Textbasis doch recht schwach ist. Die problematische Einschätzung der Frau und der Ehe geht gerade aus den Darlegungen und Zitaten von Sch. selbst hervor (101, 236); in dieser Frage zeigt sich wieder die harmonisierende Absicht des Verf. Verschiedentlich spricht Sch. über das „Wesen" von etwas (z. B. 106: „der Erbsünde" [Verwechslung von Wesen und Folgen?]; 208: „der Geschichte"; 285: „der *inspiratio*"), doch eine entsprechende Wesensphilosophie gibt es bei Hugo nicht, so daß der Wesensbegriff eine Erläuterung verdient hätte. (Ähnliches gilt für den Begriff „Geschichte", der oftmals in der Schwebe bleibt und dann etwa bedeutet: biblisch, dynamisch, oder auch: infralapsarisch.) Bei der Darstellung der Geschichte als des „sichtbaren Heilshandelns Gottes" hätte (da Sch. im allgemeinen sehr ausführlich berichtet) die Beachtung von *De vanitate mundi* III und IV interessant sein können. Bei der Erwähnung des Zusammenhangs von Glaube und Taufe (249, 341) vermisse ich die Berücksichtigung des wichtigen Briefes Bernhards v. Cl. an Hugo (PL 182, 1031 A – 1046 A) (vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises. Münster 1937, 495–548) sowie der Kapitel *De Sacramentis* II, 6, 3–5. Auf die Unstimmigkeiten im Weltverständnis Hugos brauche ich hier nicht mehr einzugehen.

Das Werk von Sch. bestätigt erneut die Wichtigkeit Hugos von St. Viktor innerhalb der Theologie seiner Zeit. Die breitangelegte Untersuchung dürfte trotz mancher Unebenheiten und offener Fragen nicht nur für die Mediävistik im engeren Sinne interessant sein, sondern auch für die fundamentaltheologische und dogmenhistorische Erforschung der Geschichte des christlichen Offenbarungsverständnisses. Daß die Arbeit dem „Anliegen einer Erneuerung des Offenbarungsbegriffes" (p. VII) dienen kann, will mir nicht „einleuchten". In dieser Frage stehen wir heute bekanntlich vor neuartigen schweren Problemen.

Bonn H. R. Schlette

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters** für die Zeit von 1150–1350 (Autoren: A-D/E-H) – Münster: Verlag Aschendorff 1969/70. IX, 821 S./836 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLIII, Heft 1/2) kart. je DM 138.–

Auf die Bedeutung, die die scholastischen Sermones für die Erschließung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, der Kirchen-, ja selbst der Profan-, der Literatur- und Kulturgeschichte leisten können, haben namhafte Forscher schon seit langem nachdrücklich hingewiesen, oblag doch dem theologischen Lehrer im Mittelalter neben dem *legere* und *disputare* als eigene Aufgabe auch das *praedicare*. Mit den beiden vorliegenden Teilbänden zu einem Sermonesrepertorium beginnt sich deshalb ein lang gehegtes Desiderat zu erfüllen, das den Zugang zu diesem weit verstreuten und bislang nur mit größten Mühen aufspürbaren handschriftlichen Quellenmaterial erheblich erleichtert. Das Verdienst dieses Werkes ist um so größer, als bei weitem nicht alle mittelalterlichen Predigtsammlungen nach Autoren oder nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sind, sondern in lockerer Folge oder sogar willkürlicher Aneinanderreihung erscheinen, sehr oft ohne Angabe des Autors oder der liturgischen Jahres- und Festzeiten.

Das großangelegte Gesamtwerk, über dessen Anlage, Einteilung und Schwierigkeiten der Erstellung die Einführung (1–32) berichtet, sieht folgende Ordnung vor: I. Die Initienreihen der namentlich bekannten und in alphabetischer Folge geordneten Prediger und Sammler. II. Die anonymen Predigtsammlungen bestimmter Orden und Konvente. III. Die Universitätspredigten. IV. Die Kurial-, Konzils- und Synodalpredigten. V. Die bislang noch nicht bestimmbaren anonymen Predigtreihen und Sammlungen in der Reihenfolge der Bibliotheken. VI. Prothemensammlungen. VII. Indices. – Den nach Autoren geordneten Initienlisten sind die (damals oft wechselnden und unterschiedlichen) Namensangaben, die wichtigsten Lebensdaten sowie das homiletische Werk betreffende Literaturangaben vorangestellt. Im Anschluß an die gesicherten Predigten werden die zweifelhaften bzw. dem betr. Autor irrtümlich zugeschriebenen Predigten angeführt. Die Predigten selbst sind gruppiert nach Sermones de Tempore (T), de Sanctis (S), de Communi sanctorum et de occasionibus (C). Zur leichteren Benutzbarkeit ist dem Band eine Sigeltabelle auch lose beigegeben.

Dem Verfasser gebührt für die entsagungsvolle Kärrnerarbeit des Sammelns, Sichtens und Ordnens der an die hunderttausend Nummern zählenden Sermones des von ihm abgegrenzten Zeitraumes (1150–1350) höchster Dank.

Bonn Hans Jorissen

Frank, Isnard Wilhelm OP: **Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500.** – Graz-Wien-Köln: Verlag Hermann Böhlaus Nachf. 1968. XXIV, 333 S. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse: Archiv für österreichische Geschichte 127) kart. öS 280.–

Die 1226 gegründete Wiener Dominikaner-Niederlassung entfaltete zunächst eine rege seelsorgliche Tätigkeit, mit der sie bald auch den Kampf gegen die Irrlehren verband und deren Bedeutung vor allem dadurch zunahm, daß die Studien in der Ordensgesetzgebung verankert wurden: Es gab keinen Konvent ohne Lehrer und Studentenmeister, der die Studien zu überwachen und zu vertiefen hatte. Ferner bekam jeder seine Zelle, in der er studieren sollte. Die Begabten wurden gefördert. Um des Studiums willen wurde von monastischen Übungen dispensiert und das Chorgebet gekürzt. Ziel des Studiums war die Predigt, ihr Ziel aber das Heil der Seelen (1–35).

Da jeder Konvent eine Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden war, hatte auch der Wiener Konvent seinen Konventslektor, wenn sich auch deren Reihenfolge und Schrifttum infolge mangelnder Dokumentation nicht mehr rekonstruieren läßt. Noch im 13. Jahrhundert wurde das Wiener Haus ein *studium particulare*, d. h. auch Studenten aus anderen Häusern konnten jetzt studieren und nicht, wie bisher, nur die eignen Bewohner des Konvents. Dadurch bekam der Konvent eine Bedeutung, die über das eigne Haus und dessen Wirkungsbereich hinausging. Solche *studia particularia* nahmen eine Mittelstellung zwischen Konventsstudium und dem Generalstudium ein, das den wissenschaftlichen Nachwuchs aus allen Provinzen ausbildete. Zwar durfte seit 1304 fast jede Provinz ein Generalstudium einrichten, aber auch nach 1315 standen für den ganzen Orden nur 45 solcher Studienplätze zur Verfügung, die durchaus nicht ausreichten. Daher schuf man Partikularstudien mit scholastischem Lehrbetrieb, also mit kursorischer Schrift- und Sentenzenerklärung und magistraler Schrifterklärung, die durch Quästionen und Disputationen vertieft wurde, und mit einem entsprechenden Lehrkörper, nämlich einem *magister regens cathedram* und zwei Bakkalaren – auch die Liste dieser Lektoren und erst recht die der Studenten, zumal diese Studien im 13. und 14. Jahrhundert noch den Säkularklerikern zugänglich waren, ist nicht mehr zu rekonstruieren. Aufgabe solcher Studien war es, theologisches Wissen zu tradieren und die Studenten mit den verschiedenen scholastischen Übungen vertraut zu machen, damit sie entweder nach Beendigung eines genau festgelegten Studiengangs zur Weiterbildung an ein Generalstudium oder, wenn sie sich für Beichtstuhl und Predigt qualifiziert hatten, in den Heimatkonvent geschickt werden, und darum erreichte ein solches Studium nicht das Niveau der Generalstudien. Außerdem erheischte die scholastische Arbeitsmethode der Partikularstudien – trotz anfänglichen Sträubens der Ordensleitung – besondere Vorbereitungsschulen, die sog. *studia artium und naturarum*, die das Generalkapitel von Barcelona 1261 vorschrieb. Auch die österreichische Provinz hat solche Studienhäuser, von denen wir nur zufällig hören, eingerichtet, bis sie im Laufe des 15. Jahrhunderts dafür die Wiener Artistenfakultät in Anspruch nahm (36–63).

Da der Papst die *claves omnis scientiae* beanspruchte, verliehen die Universitätskanzler in seinem Namen die *licentia ubique terrarum docendi*; aber auch der Papst selbst machte von dieser seiner Vollmacht Gebrauch, indem er sog. *magistri bullati* ernannte oder, wie er 1402 es tat, den Dominikanern die Vollmacht delegierte, aus Anlaß eines Generalkapitels einen Magister zu ernennen, wogegen man jedoch schon Mitte desselben Jh.s polemisierte. War das Generalstudium eines Mendikantenordens an einem Universitätsort, so wurde es der theologischen Fakultät automatisch inkorporiert; dies war auch in Wien bei den Generalstudien der vier Mendikantenorden und dem der Zisterzienser, die ihre Studienordnung der jener Orden am weitesten angeglichen hatten, der Fall: die Orden anerkannten das Universitätsstudium als *universitas approbata* und die Universität die philosophische und theologische Ausbildung der Mendikantenstudenten, die diese an ihren Ordensstudien erhalten hatten; der Theologiestudent aus diesen Orden brauchte deshalb nicht *magister artium* zu sein und auch nicht erst noch sechs Jahre lang in der Fakultät Theologie zu hören, ehe er *cursor biblicus* werden konnte, ja, wenn er

nicht akademische Grade erwerben wollte, war nicht einmal die Immatrikulation gefordert (64–104).

An der Universität Paris besaßen die Lehrstühle eine relative Selbständigkeit: zu jedem Lehrstuhl gehörte ein *magister regens*, ein *baccalarius biblicus* und ein *sententiarius*, und Studenten aus demselben Orden wie der Magister und die Bakkalare hörten deren Vorlesungen, so daß es auch auf diesem Wege zu Schulbildungen kam. Wien wich jedoch zugunsten einer geschlossenen Fakultät von dieser Regelung ab, so daß die einzelnen Schulen der Mendikanten im Fakultätsverband der Theologen aufgingen; denn dort studierende Dominikaner haben nicht ausnahmslos auch bei einem Dominikanermagister ihre Schrift- und Sentenzenerklärung gehalten und sich von ihm zur Promotion führen lassen. Weil die Ordensschulen ganz im Fakultätsverband standen, gab es dort Dominikaner als *magistri stipendiati* mit einem fixen Einkommen, wodurch das Dominikanerstudium besonderes Gewicht erhielt. Sie hatten jedoch ihre Lehrstühle und Hörsäle im Konvent und hielten dort ihre Vorlesungen und Disputationen, so daß Bakkalare aus dem Weltklerus oder aus anderen Orden, die ein Dominikanermagister zur Promotion führen sollte, auch dort ihre akademische Ausbildung erhielten und umgekehrt Dominikanerstudenten, die einen anderen Doktorvater wünschten, dessen Vorlesungen und Disputationen außerhalb des Konventes besuchten (105–119).

Was die philosophische Ausbildung der Dominikaner angeht, so gab es im Wiener Konvent schon vor 1300 Studien der Philosophie, wie einzelne uns erhaltene Schriften von Konventsinsassen bezeugen. Ob Wien auch Studium der Philosophie blieb, als die Provinz zur Schulung des wissenschaftlichen Nachwuchses eigene Häuser zum Studium der Philosophie einrichtete – die Namen einzelner solcher Studienkonvente werden immer nur beiläufig erwähnt –, steht nicht fest. Die Gegenstände dieser Studien hingegen kennen wir: es sind vor allem die gesamten Werke des Aristoteles. Freilich sah die Artistenfakultät, die auch in Wien zunächst allen Mendikanten den Zugang zu ihrer Fakultät sperrte, mit einem gewissen Argwohn auf solche Studien, weil sie bei ihnen die relative Selbständigkeit der Philosophie in Gefahr sah. Um die Mitte des 15. Jh.s öffnete sich auch die Artistenfakultät den Mendikanten, und nun konnten diese ihre eigenen Philosophiestudien aufgeben. Dies konnte umso unbedenklicher geschehen, als der Nominalismus in Wien nicht mehr die Vorherrschaft besaß (120–155). Schließlich befaßt sich F. im letzten Kapitel dieses Teiles mit den verschiedenen Stufen dieses Studiengangs: Die unterste Stufe ist der von ihm sog. *studens simplex* oder der junge Ordensmann, der nach Beendigung des Noviziates Philosophie – das Studium der rationalen Philosophie dauerte drei, das der realen zwei Jahre – und Theologie studierte, sofern er die akademische Laufbahn einschlagen sollte; sonst genügte die Qualifikation für Predigt und Beichtstuhl. Auch in Wien bestand der Kursus der *studentes simplicies* fort, als der Konvent Partikular- und Generalstudium wurde, weil die *filii nativi* der eignen Provinz dort herangebildet wurden. Ferner gab es den *studens generalis*, der wissenschaftliche Vorbildung und Lehrtätigkeit in der Philosophie, intellektuelle und moralische Voraussetzungen aufweisen mußte und der vom Generalkapitel für das Studium assigniert wurde; eine Entartung dieser Stufe ist der *studens honoris*, der zwar dem Studiengang des Generalstudiums nicht folgte, aber dessen Privilegien zu erlangen verstanden hatte. Die Stufe des *lector* ist in ihrer Bedeutung mehrdeutig: abgesehen vom Lektor des Hausstudiums gibt es a) den *lector artium* und den *lector naturarum* oder *philosophiae*, die für eine bestimmte Zeit *artes* oder *philosophia* zu lesen hatten, aber kein abgeschlossenes theologisches Studium nachzuweisen brauchten; b) den *lector secundarius*, der entweder kursorisch die Bibel oder die Sentenzen des Petrus Lombardus erklärte; c) den *lector principalis, primarius* oder *regens studii*, dem die *lectores bibliae* und *sententiarum* unterstanden und der *magister in sacra pagina* war; d) *studentes pro forma* oder *pro gradu magistri* hießen zuerst die Studenten des Pariser Generalstudiums, dann auch die der später gegründeten anderen Generalstudien. Schließlich umreißt der Verf. auch die wissenschaftlichen Voraussetzungen, die für die einzelnen Stufen des Studiums zu erfüllen waren (156–183).

Der zweite Teil der Untersuchung bringt die verschiedenen Wiener *regentes studii*, nämlich Franz Retz (1388–1424), Heinrich Rostock (1424–1447), Leonhard Huntpichler (1450–1475), Chrysostomus Haman (1475–1487), Ulrich Zehentner (1488–1495), Eberhard von Kleve (1495–1500) und Johannes Werd (1500–1510), wobei er auch die Liste ihrer Studenten, soweit möglich, rekonstruiert (185–305). Eine Zusammenfassung beschließt die Arbeit (306–318). Register der Handschriften (319–321), der Personen (322–331) und erwähnten Dominikanerklöster (332f) sowie eine umfangreiche Liste der benutzten Quellen und Literatur (XI–XXIV) leisten willkommen Hilfe bei Auswertung der Arbeit.

Die vorliegende Untersuchung bringt sowohl die Geschichte des Wiener Dominikanerkonvents als auch der dort eingerichteten Studien, die bislang unerforscht waren. F.s Verdienst ist umso höher zu werten, als er sich die Arbeit nicht leicht gemacht – man achte nur beispielsweise auf die umfangreiche Literatur, die er ausgewertet hat – und sogar den undankbaren Versuch gewagt hat, die Liste der Veröffentlichungen der Wiener Professoren und die der Wiener Studenten zu rekonstruieren, einen Versuch, der wegen unzureichender Quellen ein, wenn auch wertvoller, Torso bleiben muß. Ferner ist anzuerkennen, daß der Verf. sich nicht engstirnig an sein Thema gehalten, sondern darüber hinaus auch die ähnlich strukturierten Studien der andern drei großen Mendikantenorden und übrigen Universitäten, deren Ähnlichkeit größer ist, als man hier vermuten sollte, mitberücksichtigt hat. Unglücklich formuliert sind m. E. seine Ausführungen über die *lectio ordinaria* (108f), die geradezu zum Mißverständnis verleiten, als sei diese mit der *lectio stipendiata* identisch, während sie doch im Unterschied zur *lectio extraordinaria* als Vorbedingung zur Erlangung akademischer Grade gefordert bzw. angerechnet wurde (vgl. 113). Wenn die Wiener Dominikaner bis ins 16. Jahrhundert hinein vom Amt des Universitätsrektors ausgeschlossen blieben (98), so ist der Grund dafür sehr einsichtig: Der Rektor ist aus der Artistenfakultät zu Paris hervorgegangen und mußte auch an den anderen Universitäten *magister artium* sein, die Wiener Dominikaner aber hatten bis um die Mitte des 15. Jahrhunderts ihre eignen Philosophiestudien und haben erst nachher ihre Studenten zur philosophischen Ausbildung an die Universität geschickt, so daß vorher eben diese Voraussetzung für dieses Amt nicht gegeben war. Als übler Druckfehler sei verbessert, daß zum *principium* eines Sententiariers die *laudatio Magistri*, d. h. Petrus Lombardus, gehörte, nicht aber „die Laudatio auf die Magistri" oder die Professoren (175). Die *licentia* beinhaltete nicht die *venia ubique terrarum docendi* (178), sondern die Erlaubnis, die feierlichen Promotionsakte, nämlich Vesperien und Aula, zu halten. Unbeachtet dieser bei einem so gewaltigen Stoff und einer so umfangreichen Untersuchung geringfügigen Ausstellungen verdient F.s Leistung Anerkennung und Beachtung.

Bonn Sophronius Clasen OFM

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum **De anima** (Opera omnia, tomus VII pars 1). Edidit Clemens Stroick O.M.I. – Münster: Aschendorff 1968. XXII, 284 S. Einzelpreis: brosch. DM 146.–, Halbleder DM 158.–, Halbperg. DM 162.–; Subskriptionspreis: brosch. DM 132.–, Halbleder DM 142.–, Halbperg. DM 146.–

Der neuerschienene Band der Editio Coloniensis der Werke Alberts des Gr., in der Reihenfolge des Erscheinens Band 8, enthält ein weiteres wertvolles Stück der großen Aristoteles-Paraphrase, die Erklärung zu *De anima*. Die Prolegomena unterrichten in sorgfältiger Weise über die Abfassungszeit, die von Albert benützten Aristoteles-Übersetzungen, die handschriftliche Überlieferung, die Druckausgaben und den Wert des Kommentars.

Die Echtheit des Kommentars unterliegt keinem Zweifel. Sie wird verbürgt durch das Zeugnis der alten Kataloge und eine sehr reiche handschriftliche Überlieferung. Nicht weniger als 23 Hss. – die Hälfte der unseren Kommentar enthaltenden Hss. – schreiben ihn ausdrücklich Albert zu, während ihn die übrigen anonym überliefern. Die Abfassung verlegt der Herausgeber auf das glaubwürdige Zeugnis einer alten Hs. in Basel (Universitätsbibliothek F IV 34, s. XIII/XIV) hin in die Zeit, da Albert Provinzial der Theutonia war, d. i. in die Jahre 1254–1257. Die älteste Hs., Cod. Vat. lat. 718, gehört nach den Untersuchungen von A. Dondaine bereits den Jahren 1259 oder 1260 an.

Als Textvorlage benützte Albert die ältere griechisch-lateinische Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert, die heute Jakob von Venedig zugeschrieben wird, daneben aber auch die arabisch-lateinische Übersetzung des Michael Scotus (nach 1217). Albert vergleicht an einer Stelle (p. 8, 59–80) die beiden Übersetzungen miteinander und gibt der griechisch-lateinischen den Vorzug. Die Ansicht von P. G. Queneau O.P., Albert habe bei der Abfassung des Kommentars die neue griechisch-lateinische Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke bereits gekannt und wenigstens an zwei Stellen benützt (was einen späteren zeitlichen Ansatz des Kommentars, nämlich nach 1261, zur Folge hätte), lehnt der Herausgeber ab. Die auffallende Übereinstimmung des Kommentars mit einigen von der älteren Übersetzung abweichenden Ausdrücken der neuen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke erklärt er mit B. Geyer aus der Benützung eines Exemplars der älteren Übersetzung, das von einem unbekannten Korrektor an einigen Stellen anhand des griechischen Textes überarbeitet war. Die Textvorlage ist leicht zu erkennen, da sie zum großen Teil in die Erklärung aufgenommen wurde. In der Textausgabe sind die aus der Vorlage übernommenen Ausdrücke durch Kursivdruck hervorgehoben. Um den Textvergleich zu erleichtern, wurde die ältere griechisch-lateinische Übersetzung unter dem Text beigegeben. Der Herausgeber konnte die von M. Alonso hergestellte vorläufige Ausgabe, die Alonso seiner Ausgabe des Kommentars des Petrus Hispanus (1952) beigegeben hatte, benützen; er hat jedoch den Text verbessert, indem er zusätzlich zu den sechs von Alonso benützten Hss. drei weitere Hss. verglich.

Die handschriftliche Überlieferung des Kommentars ist ungewöhnlich reichhaltig, was auf eine große Verbreitung und hohe Wertschätzung hinweist. Der Herausgeber konnte 46 Hss. anführen, davon acht aus dem 13. Jh., drei aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., 17 aus dem 14. Jh. und 18 aus dem 15. Jh. Dazu kommen noch einige Fragmente und Auszüge in acht weiteren Hss. Für die Erstellung des Textes empfahlen sich besonders drei sehr alte Hss. aus dem 13. Jh.: Paris, Bibliothèque Mazarine 3462 (M), Rom, Bibl. Apost. Vat., Vat. lat. 718 (R), und Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Bibliothek 103 (S). Eine Aufgliederung der Hss. nach Textfamilien wurde nicht versucht. Den besten Text bietet die genannte Pariser Hs., die auch die alte griechisch-lateinische und die arabisch-lateinische Übersetzung sowie den Kommentar des Averroes enthält.

Die erste Druckausgabe erschien im Jahre 1481 zu Venedig. Dieser folgten in den Jahren 1494, 1495 und 1517–18 weitere Ausgaben. Die letztere bildete die Vorlage für die Ausgaben von P. Jammy (Lyon 1651) und von A. Borgnet (Paris 1893). Die Textgestalt steht R. nahe, zeigt aber in manchen Lesarten auch Verwandtschaft mit S.

Als Quelle für seinen Kommentar benützte Albert hauptsächlich den von Michael Scotus übersetzten Kommentar des Averroes. Ob er die Kommentare des Petrus Hispanus und des Adam von Buckfield kannte und benützte, wie M. Alonso annahm, ist unsicher. Der Herausgeber schließt eine unmittelbare Benützung aus. Der Kommentar Alberts ist keine bloße Kompilation und keine bloße Texterklärung, sondern ein selbständiges Werk. Seine persönliche Leistung zeigt sich vor allem in den zahlreichen „Digressionen", in denen er sich mit den Meinungen anderer Philosophen auseinandersetzt. Besonders hervorzuheben ist seine Stellungnahme in der Frage nach der Einheit des Intellektes, in der er die echte Lehre des Aristoteles gegen die Auslegung arabischer Philosophen, besonders des Averroes, verteidigt.

Auf die Textausgabe wurde große Sorgfalt verwendet. Bei der großen Zahl von Hss. konnten nur die Varianten einiger der ältesten und besten Hss. berücksichtigt werden. Ein hohes Maß von Zeit und Mühe erforderte der Nachweis der zahlreichen Zitate und Hinweise auf eigene und fremde Schriften, da die mittelalterlichen Autoren gewöhnlich sehr ungenau zitieren. Zu vielen Stellen wurden inhaltliche Parallelen in den übrigen Schriften Alberts, in den Schriften des Aristoteles und anderer philosophischer und theologischer Schriftsteller angeführt. Umfangreiche Indices der vom Verfasser und vom Herausgeber angeführten Autoren, der Namen moderner Autoren, der Sachen und Wörter beschließen die treffliche Ausgabe.

Eichstätt Ludwig Ott

Bleienstein, Fritz: **Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali).** Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung. – Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag 1969. 360 S. (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, Bd IV) Ln DM 42.–

In einer Zeit, in der das rechte Verhältnis von Staat und Kirche zu überprüfen ist und öfters in polemischer Einseitigkeit radikale Änderungen gefordert werden, ist es nützlich, den historischen Rahmen über die Zuordnung beider Gewalten besser zu erhellen und die Verzahnung einzelner Gesichtspunkte mit der Lehre von der Beteiligung des „Volkes" an der Ausübung beider Gewalten zu untersuchen, zumal heute praktisch für alle Bereiche eine weitgehende „Demokratisierung" gefordert wird.

Bleienstein macht in einer mustergültigen textkritischen Edition (69–211) auf Grund der sämtlichen 19 bekannt gewordenen Handschriften den Traktat des Johannes Quidort über königliche und päpstliche Gewalt zugänglich und bringt anschließend eine im allgemeinen gute deutsche Übersetzung.

Problematisch ist eine Übersetzung immer. Doch erscheint es nicht gut vertretbar, *„dominus"* stets mit „Herr" zu übersetzen, auch wenn dem Zusammenhang nach eindeutig vom „Eigentümer" die Rede ist; *„dominium"* wird im gleichen Zusammenhang teils mit „Eigentumsrecht", öfters mit „Herrenrecht" wiedergegeben (234–239 und öfter). Die Verifizierung der Quellenstellen erfolgt nur im deutschen Teil, was gelegentliche Falschangaben begünstigt. So stammen die Huguccziozitate S. 341f (199f) nicht aus der Glossa ordinaria, die diese Aussagen nicht enthält, sondern entweder direkt aus der Summe des Huguccio zu diesen Stellen (so z. B. in der Handschrift der Vatikanbibliothek Vat. lat. 2280 fol. 19va und 151ra), oder aus dem sog. Rosarium des Guido von Baysio.

Johannes Q. (ca. 1270–1306, Dominikaner) hat seinen Traktat auf dem Höhepunkt des Kampfes zwischen Papst Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich verfaßt, wohl in der ersten Hälfte des Jahres 1302. Wie Aegidius von Rom in seinem Werk *„De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate"* die Grundlagen für die Bulle *„Unam sanctam"* lieferte, so begründet und unterstützt Johannes die königliche Partei.

Bei der Frage, wer in der einen Societas Christiana die Vorherrschaft habe, unterscheidet Johannes sehr deutlich, indem er die Herrschaft des Papstes im wesentlichen auf das Geistliche beschränkt und dem König die Herrschaft über das Weltliche einräumt. Diese ist ihm nicht vom Papst übertragen und kann ihm auch nicht von ihm genommen werden (so aber die sog. „Zwei-Schwerter-Theorie" in ihrer hierokratischen Ausgestaltung im Anschluß an die allegorische Auslegung von Lk. 22, 38). In die Eigentumsverhältnisse kann der Papst nicht eingreifen, auch dann nicht, wenn Bischöfe weltliches Gut zu Lehen haben. Überhaupt erscheint bei Johannes die Macht des Papstes begrenzt. Er kann nicht nur bei Glaubensabfall oder Irrlehre, sondern auch wegen festgestellter sonstiger Verbrechen von einem Konzil oder den Kardinälen abgesetzt werden, ja sogar durch den weltlichen Arm, und zwar kraft originären Rechts, wenn sich der Papst in weltlichen Dingen vergeht (z. B. Zinsfrage!), in anderen Fällen gegebenenfalls auf Bitten der Kardinäle.

Deutlich schon sind die Züge der konziliaren Idee zu erkennen, die gestützt wird durch den Korporationsgedanken und die Repräsentationstheorie (37). Bezeichnenderweise zieht Johannes auf der königlichen Seite die entsprechenden Rechte des Volkes und der Adeligen (auf Absetzung des Königs) nicht in der gleichen Deutlichkeit aus. Die Lehre von der „Volkssouveränität" wird nur sehr gemäßigt vertreten, um die Position des Königs im Streit mit dem Papst nicht zu schwächen (39).

Johannes ist wohl der erste bedeutendere Theologe des Mittelalters, welcher den inneren Zusammenhang zwischen Staat und Kirche konsequent aufgibt (40) und den Staat in seine Eigenständigkeit und Selbständigkeit entläßt, ohne daß er schon alle Folgerungen aus dieser Lehre übersehen könnte (40). Dabei verwendet Johannes in gleicher Weise theologische (Hl. Schrift, Kirchenväter) und kanonistische Quellen für seine Beweisführung, daß Staat und Kirche getrennte Größen sind, die je eigenen Gesetzen gehorchen. Die Herrschaft Christi ist übernatürlicher Art und kann nicht durch den Anspruch des Papstes, in die weltlichen Dinge des Staates eingreifen zu wollen, verfälscht werden.

Bleienstein hat dieses bedeutsame Werk über das Verhältnis der königlichen und päpstlichen Gewalt der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und durch eine sachgemäße und abgewogene Einführung (9–41) erschlossen. Die praktische Handhabung des Werkes wird durch mehrere Register erleichtert, die allerdings nicht ganz vollständig sind. (Sach-, Autoren- und Schriftstellenregister; beim Autorenregister wird z. B. die Glossa ordinaria nicht vermerkt. Man hätte noch ein Register der zitierten kanonistischen und legistischen Quellen gewünscht.) Alles in allem ist das vorliegende Buch eine sehr gute Leistung und verdient hohes Lob.

Würzburg Rudolf Weigand

Kötter, Franz Josef: **Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566).** – Münster: Aschendorff 1969. XX, 318 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 98) kart. DM 54.–

Wenn man weiß, daß Luther die Feier des Meßopfers als den größten Götzendienst bezeichnet hat, der je unter Juden und Heiden geschehen sei (WA 6, 363), und der Heidelberger Katechismus (Fr. 80) bis heute von der Messe als vermaledeiter Abgötterei redet, und wenn man sich klar macht, daß die spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis und Theologie dieser Polemik ein gewisses Recht gegeben hat, dann braucht die Bedeutung der Frage, wie die Katechese des 16. Jahrhunderts diesem reformatorischen Angriff begegnet ist, nicht eigens betont zu werden. Da weiter die Spaltung der Christenheit bei der Eucharistie als Sakrament der Einheit sich am schmerzlichsten und verhängnisvollsten zeigt, ist es auch eine ökumenische Aufgabe, die Mängel und Grenzen der damaligen „Auseinander"-setzung aufzuweisen. Denn wenn man sich damals über einer ungenügenden Darstellung des Katholischen in Theorie und Praxis getrennt hat, dann besteht um so eher Aussicht, sich über einer vertieften Auffassung wieder zu finden.

Die Arbeit beschränkt sich auf die Zeit bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566). Daß diese Beschränkung notwendig war, ergab sich aufgrund der katechismusgeschichtlichen Forschungen Kötters. Diese erwiesen, daß nach dem katechetischen Vakuum des Mittelalters schon vor Canisius viele katholische Katechismen mit beachtlichem Niveau und großer Verbreitung erschienen waren. Hier die wichtigen Arbeiten von P. Bahlmann, Chr. Moufang und J. Hofinger wesentlich ergänzt und die schon lange fällige Katechismusgeschichte der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts geboten zu haben, ist das große Verdienst des ersten ca. 100 Seiten umfassenden katechismusgeschichtlichen

Teils der Arbeit. Darin werden Entstehen, Verbreitung, Eigenart und Aufbau der frühen katholischen Katechismen dargestellt und die bisher recht lückenhafte Literatur darüber ergänzt und – wo nötig – berichtigt.

Auch im 2. Teil, der Untersuchung der Eucharistielehre der Katechismen, werden diese einzeln behandelt. Verf. meint mit Recht, die mit dieser Methode gegebene Gefahr der Wiederholungen in Kauf nehmen zu müssen, um jegliche Schematisierung zu vermeiden und das Besondere der jeweiligen Darstellung herausstellen zu können. Denn weniger, als wir erwarten, sind die Katechismen von einander abhängig. Besonders die Lernkatechismen zeigen ein sehr eigenes Gepräge. Die Polemik tritt hinter der positiven Darlegung zurück.

Entsprechend dem damals Geforderten wird innerhalb der Eucharistielehre dem Meßopfer besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Nicht allen Autoren gelingt es, das Opfer in das Ganze des Sakramentes der Eucharistie einzubeziehen. Durch die Einseitigkeit der spätmittelalterlichen Theologie und die Tagespolemik standen beim Sakrament die Realgegenwart und die Transsubstantiationslehre zu sehr im Vordergrund. Erstaunlich ist aber, wie sehr man sich der ekklesiologischen Bedeutng der Eucharistie noch bewußt war. Der These von F. X. Arnold, die Messe sei bis Canisius vordringlich als Lob- und Dankopfer der Kirche gesehen worden, kann Verf. aber nicht zustimmen. Das Sühn- und Versöhnungsopfer stand im Vordergrund. Dabei ist man sich aber der Einmaligkeit des Opfers am Kreuze bewußt. „Das Meßgeschehen ist ein sakramentales Geschehen, ein Geschehen im Geheimnis, unter Zeichen" (309).

Allerdings gelingt es nicht allen Autoren, die „sakramentale Leitidee" voll durchzuhalten. Verf. stellt „Ansätze" zu einer Neuorientierung fest und bedauert zugleich, daß diese in der nachreformatorischen und nachtridentinischen Eucharistiekatechese nicht stärker zum Zuge gekommen seien. Damit weist die inhalt- und problemreiche Studie in unsere Gegenwart und zeigt eine wichtige bis heute gestellte dogmatisch-katechetische wie ökumenische Aufgabe auf.

Münster E. Iserloh

Rischar, Klaus: **Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530.** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hrsg. von Aug. Franzen, Heft 97) Münster: Aschendorff 1968. XXVI, 142 S.; kart. DM 24,–.

Dem Thema dieser Arbeit – einer Bonner historischen Dissertation – kommt insofern Bedeutung zu – als der Reichstag von Augsburg 1530 eine entscheidende Stelle in der Reformationsgeschichte markiert und Johannes Eck als Wortführer der katholischen Theologen eine besondere Rolle zufällt.

K. Rischar gliedert seine Untersuchung nach den drei Themenkreisen: 1. „Die Auseinandersetzung mit den Lutheranern", 2. „Die Auseinandersetzung mit Zwingli", 3. „Die Auseinandersetzung mit den Straßburger Reformatoren". Diese Gliederung legt sich insofern nahe, als jede der drei Gruppen ein eigenes Bekenntnis (*Confessio Augustana, Fidei ratio, Confessio Tetrapolitana*) vorlegte und J. Eck jeweils eine eigene Erwiderungsschrift besorgte. In einem einleitenden Teil informiert K. Rischar über die „Voraussetzungen". In instruktiver Weise werden behandelt: „Ecks wissenschaftliches und kirchenpolitisches Wirken bis 1530", „Karl V. und die Reformation", „Die bayerischen Herzöge und die Reformation" und „Ecks Streitschrift für den Reichstag", die berüchtigten „Vierhundertundvier Artikel", in denen Eck eine Sammlung von anstößigen und ketzerischen Sätzen, exzerpiert aus den Schriften der verschiedensten reformatorischen Strömungen, präsentiert. Im Hauptteil stellt K. Rischar jeweils zunächst den „äußeren Verlauf" dar und geht dann auf die „Hauptthemen" ein.

Insgesamt gesehen handelt es sich um eine mit viel Fleiß durchgeführte Untersuchung, die eine Unmenge nicht leicht zugänglicher Literatur verarbeitet und viele alte Drucke der Reformationszeit heranzieht. Im einzelnen sind jedoch einige Korrekturen anzubringen:

Was die Widerlegung der *Confessio Augustana* betrifft, so sind drei Stadien zu unterscheiden. Der päpstliche Legat, der die Widerlegungsarbeit leitete, schlug zunächst vor, die Artikel der CA auf die etwa zwanzig Mitglieder des eingesetzten Theologenausschusses zu verteilen. Zeugnis des ersten Stadiums dieses Unternehmens sind die Artikel der *„Responsio theologorum"* zu CA 1–4, die von Cochläus in den Philippicae IV überliefert sind. Da diese Arbeiten zu weitschweifig ausfielen, wurde Anfang Juli Eck mit der Redaktionsarbeit an der ganzen Schrift beauftragt. Das Ergebnis dieses Stadiums ist die am 12. Juli dem Kaiser überreichte *„Catholica et quasi extemporalis responsio"*. Der Kaiser war jedoch mit der Art der Widerlegung nicht einverstanden. Die schließlich am 3. August im Namen des Kaisers verlesene *„Confutatio Pontificia"* unterscheidet sich von den Vorstufen vor allem dadurch, daß alle Sätze, die den Lutheranern frühere reformatorische Äußerungen vorhielten und der CA gegenüber ausspielten, konsequent getilgt wurden.

Da K. Rischar offensichtlich weder die *„Responsio theologorum"* noch die Endgestalt der *„Confutatio"* (beide in CR XXVII abgedruckt) eingesehen hat, kommt es zu einigen Fehlinterpretationen. Der Beitrag von Cochläus zur *„Responsio catholica"* wird unterschätzt (32; bei den S. 29 angeführten Büchern des Cochläus über den Glauben, die Sakramente und die Zeremonien handelt es sich um den Titel *„Libri tres ..."* eines nur handschriftlich erhaltenen Werkes von Cochläus, woraus J. Fabri einen Auszug erstellte). Der Anteil Ecks am vierten Artikel der *Catholica responsio* und der *Confutatio* ist verhältnismäßig gering. Es ist nicht so, daß Eck den vierten Artikel (m. E. wahrscheinlich eine Gemeinschaftsarbeit von Cochläus und Arnold von Wesel) der *Responsio theologorum* „durch ein eigenes Kapitel mit vielen Schriftzitaten über die Bedeutung der Verdienste ergänzte", wie K. Rischar (32) unter Bezug auf J. Ficker behauptet, vielmehr führt bereits die *Responsio theologorum* 11 Stellen über die Bedeutung des Verdienstes an. Davon übernimmt die *Catholica responsio* 10 Stellen – die 11. Stelle zitiert lediglich Mt 20,2 statt Mt 20,8 (in der *Confutatio* wird dann wieder Mt 20,8 zitiert) –, davon 9 in derselben Reihenfolge. Entgegen K. Rischar (ebd.) sind auch nicht „Anordnung und Umfang der Zitate" Ecks Enchiridion entnommen. Obwohl Eck im erheblich erweiterten Kap. 5: *„De fide et operibus"* der neu bearbeiteten Ausgabe von 1529 insgesamt 69 Schriftstellen zum Beleg anführt, finden sich 5 der 13 Schriftstellen dieses Abschnittes der *Catholica responsio* nicht bei Eck. Die restlichen 8 Stellen sind bei Eck in völlig anderer Anordnung verstreut unter den 69 Stellen. Hinzu kommt, daß von diesen 8 Stellen 7 in Anordnung und Zitationsweise wohl mit der *Responsio theologorum*, nicht aber mit Ecks Enchiridion übereinstimmen.

Die einzige Stelle, die Ecks Enchiridion und der *Catholica responsio* gemeinsam ist und in der *Responsio theologorum* fehlt, ist Apg 10,4. Doch ist auch hier die Zitationsweise verschieden. Zudem wird in der Endgestalt der *Confutatio* Apg 10, 4 zusammen mit der bei Eck fehlenden Stelle Lk 17,10 – um diese beiden Stellen wurde der Schriftstellenkatalog der *Responsio catholica* gegenüber der *Responsio theologorum* erweitert – wieder getilgt. Die Endgestalt der *Confutatio* ist irreführend charakterisiert, wenn es heißt: „... alle Urteile mußten unpersönlich formuliert und so der Text gemildert werden, daß er keine Beleidigungen mehr enthielt" (36). Es geht nicht um eine „in der Form versöhnliche" Neufassung, sondern darum, daß die CA ernst genommen wurde und man nicht mehr auf das rekurrierte, was die Lutheraner „vor zehn Jahren" sagten (vgl. CR II 241). Der Anstoß, den die Confutatio „bei Reformatoren und Erasmianern" (!) erregte, war denn auch nicht so groß, wie Rischar es darstellt (37). Melanchton und Luther sahen vielmehr in der *Confutatio* alle Lehrartikel der *Confessio Augustana* der Sache nach „concediert" (CR II 269; WABr 5, 590). Mitte bis Ende August kam es in Augsburg dann zu Einigungsverhandlungen über die Artikel der *Confessio Augustana*. Was die „Lehre von der Erbsünde" betrifft, so kommt K. Rischar zu dem Ergebnis: „Eine Einigung über das Problem der Konkupiszenz mußte sich als unmöglich erweisen, weil sich beide Glaubensparteien zu keinem Zugeständnis bereit erklärten" (43). Dies ist eine bedauerliche Verkehrung des Sachverhaltes: Erstens kam es nach allen Berichten zu einer faktischen Einigung. Zweitens ist diese Einigung durchaus in der Sache begründet. K. Rischars Urteil basiert auf einer mangelnden Kenntnis der einschlägigen Quellen und des dogmengeschichtlichen Hintergrundes.

Die Berichte der Ausschußmitglieder H. Vehus, J. Cochläus und G. Brück, ein wichtiges Gutachten Ecks über die *Confessio Augustana* und ein Bericht Ecks über die Verhandlungen des Vierzehnerausschusses an den päpstl. Legaten L. Campeggio, ferner die Endgestalt der *Confutatio* werden nirgends berücksichtigt. Die entsprechenden wichtigen neueren Veröffentlichungen von St. Ehses (RQ 17 [1903] – 21 [1907]), G. Müller, Johann Eck und die CA (QFIAB 38 [1958] 205–242) und Eu. Honée (ebd. 42/43 [1963] 426–434) werden nicht einmal im Literaturverzeichnis aufgeführt. Auch der Briefwechsel der verschiedenen Reichstagsteilnehmer (etwa von M. Mäglein und S. Heller) ist nicht ausgeschöpft. Für die Zeit bis Ende Juli 1530 wäre auch noch das Tagebuch von A. Weiß über den Reichstag von Augsburg zu nennen. Alle Berichte stimmen nun darin überein, daß man sich über die in CA 2 behan-

delte Frage der Erbsünde geeinigt hat. K. Rischar belegt seine Behauptung, daß eine Einigung sich als unmöglich erwies, mit der Anmerkung: „Nach den Angaben von G. Spalatinus, *Annales reformationis* 160, hat Eck die bestehenden Unstimmigkeiten als terminologische Differenzen betrachtet; dieser Behauptung widersprechen die Mitteilungen in: Martin Luthers sämtliche Schriften und Werke, hg. von J. G. Walch XVI 1657 und die Aufzeichnungen Ecks (Corp. Ref. III 1055)" (43 Anm. 23). Abgesehen davon, daß den Annalen Spalatins in diesem Punkt besonderes Gewicht zukommt, da Spalatin im Vierzehner-Ausschuß offizieller Protokollführer war und sein (bei Förstemann, FU II 219–229, aus Spalatins Handschrift abgedrucktes) Protokoll hier wiedergegeben ist, teilt Eck selbst in den „Aufzeichnungen" von 1540 die Vergleichsformel mit und zählt den Artikel von der Erbsünde ebenso wie in seinem Bericht an L. Campeggio zu den Artikeln in denen es „zu einer Einigung kam". Bei den von Walch abgedruckten „Mitteilungen" handelt es sich um das von H. Tüchle (MüThZ 19 [1968] 334) vermißte bei Schirrmacher S. 203–208 mitgeteilte Gutachten Ecks über die CA, das aus der Zeit *vor* Beginn der Einigungsverhandlungen stammt. Doch ist auch hier, ebenso, wie schon in der Endgestalt der *Confutatio* eine Einigungsmöglichkeit aufgezeigt. Im Resümee des Gutachtens betrachtet Eck, was die Lehrartikel betrifft, lediglich Art. 21 *„De cultu sanctorum"* als schwierig. Bei den übrigen Artikeln könne es in einem Verhandlungsausschuß sogleich zu einer Einigung kommen: *„Credo statim fieret concordia in aliis XXII articulis"* (Cod. 296 Univ. Bibl. Gießen Fol. 119^{v}). Schwerwiegender als die mangelnde Quellenberücksichtigung ist jedoch, daß die Position Ecks aus den gegen Biel und Zwingli gerichteten Passagen der Apologie erhoben wird (S. 42 Anm. 11.12; S. 43 Anm. 20; vgl. S. 44 Anm. 39; S. 49 Anm. 78). Mit Au. Franzen (RQ 63 [1968] 207) wünscht man sich eine intensivere dem heutigen Forschungsstand entsprechendere Bearbeitung der theologischen Probleme. So heißt es etwa bei Rischar:

„Der protestantische Theologe (Melanchthon) warf nun die Frage auf, ob die böse Begierlichkeit als weitere Folge (!) der Erbsünde neben dem Verlust der Urstandsgnade in einer wahren Sünde besteht, die den Menschen zur Hölle verdammt, oder nicht; er selbst hielt den Sündencharakter für gegeben[6]. Diese Lehre konnte Eck nicht teilen" (41). In der Anmerkung 6 verweist Rischar auf die Bekenntnisschriften S. 53. Dort heißt es in CA 2, daß die Erbsünde alle die unter ewigen Gotteszorn verdammt, „die nicht durch die Taufe und den Heiligen Geist wiederum neu geboren werden". Daß die Erbsünde in diesem Sinne *vor* der Taufe wahrhaft verdammende Sünde ist, wird zwar von Zwingli abgelehnt, aber von der *Confutatio* ausdrücklich gebilligt.

Meint also Rischar die erbsündliche Konkupiszenz vor der Taufe, so ist Eck verzeichnet, meint er die Konkupiszenz nach der Taufe, so ist die CA verzeichnet. Allgemein kann man sagen, daß weder die Position Ecks noch die Melanchthons getroffen ist. Obwohl man sich in Augsburg in 15 der 21 Lehrartikel der CA voll einigte und obwohl Rischar selbst Eck vorwirft, er „verharmlose" das ungelöste Problem der Buße, da „er es nur als terminologische und nicht als sachliche Differenz behandelte" (62), stellt Rischar abschließend Eck als kalten Krieger hin, dessen „Hauptziel war, ein Übereinkommen zu verhindern" (138). Daß Eck in dem von G. Müller edierten Gutachten etwa eine recht verstandene „Rechtfertigung durch den Glauben allein" (Art. 4) bejaht und selbst das Verhältnis von Gnade und freiem Willen durch den Vergleich von Reiter und Pferd erläutert (Art. 18), ist K. Rischar entgangen. So ist es eine Karikatur der Position Ecks, wenn K. Rischar zusammenfassend sagt: „Mit seinem freien Willen ist der Sünder imstande, sich im hohen Maß auf den Gnadenstand vorzubereiten, ohne ihn aus eigener Kraft zu erreichen" (135, vgl. dagegen S. 62). Nicht weniger wird die Auffassung der CA entstellt. Nach Rischar suchte Melanchthon Luther mit Hinweis auf Augustinus „als orthodox zu interpretieren, weil Gott in der Taufe die Sünden *nicht* nachlasse, sondern nur zudecke". Verwiesen wird auf: „Bekenntnisschrift 151f", gemeint ist 153f, wo es ausdrücklich heißt, daß die Sünde in der Taufe nachgelassen wird. In der Zusammenfassung wird als Auffassung der Lutheraner auf dem Reichstag hingestellt: „Wen Gott einmal aus Gnade und Barmherzigkeit durch Zudeckung (!) seiner Schuld (!) gerechtfertigt hat, den verläßt er niemals. Ein solcher Mensch ist des Heilsstandes unbedingt gewiß" (135; vgl. S. 45). In CA 12 jedoch „werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst fromm worden, nicht wieder fallen mugen". In Unkenntnis des ersten Antinomistenstreites, entgegen CA 12 und im Gegensatz zu Ecks Gutachten (*„Concordari posset, quia contritionem cum ecclesia ponunt pro prima parte"*: Schirrmacher 204) bestreitet Rischar, daß Melanchthon die Reue als Bestandteil der Buße wertet (61). Zwei Seiten weiter jedoch spricht Rischar von der bereits in der Bulle *„Exsurge Domine"* verurteilten „protestantischen Auffassung von den zwei Bestandteilen der Beichte (Reue, Glaube)". S. 60 wird in der Deutung der Absolution entgegen CA 25 (BSLK 98) und CA 28 (BSLK 122,2ff lT) der Glaube gegen die „kirchliche Gewalt" ausgespielt. Die Auffassung des frühen Luther vom allgemeinen Priestertum, „mit dem er den grundlegenden Unterschied zwischen Priestern und Laien beseitigte", findet sich in der CA nicht (vgl. 60).

Unklar blieb dem Rezensenten, inwiefern aus dem Beleg „Marburger Artikel (Bekenntnisschriften 65)" zu entnehmen ist: „Luther kritisierte diese Darlegung [des kath. Dogmas] als gefährlichen Schritt von der Zweinaturenlehre in Richtung auf den häretischen Monophysitismus. Die Vereinigung mit dem Herrn geschehe nämlich nicht durch eine Substanzverwandlung, sondern durch den heilsschenkenden Liebeswillen Christi, der nur im Glauben erfaßt werden könne" (66f). Anm. 22 S. 26 muß es statt „VII 31 (WABr V 526)": „VII 21 (WABr V 496, 2f)" heißen. Anm. 37 S. 28 entspricht Anm. 31 und belegt nicht das im Text Ausgeführte. S. 33 schlichen sich bei der Übertragung aus J. Ficker zwei Versehen ein: Anm. 86 muß es heißen: „J. Eck, *De satisfactione*"; Anm. 98 „EA XXIV 361" (entspricht WA 30 II 324).

Die Untersuchung von K. Rischar fordert einen kritischen Leser. Ein solcher wird ihr sicher manch wertvollen Hinweis entnehmen.

Münster. V. Pfnür.

Lachenschmid, Robert: **Louis de Thomassins Inkarnationslehre.** Eine platonische Explikation des Geheimnisses der Menschwerdung. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 17. Jahrhunderts. – Trier: Paulinus-Verlag 1968. XXVI, 216 S. (Trierer Theologische Studien, Band 22) kart. DM 26.–

Die theologiegeschichtlichen Untersuchungen über bedeutende Autoren des 17. Jahrhunderts sind bisher noch keineswegs zahlreich, vor allem nicht in unserem Sprachbereich. Voreilige und vage Gesamturteile, ja grobe Simplifizierungen sind deshalb heute auch bei namhaften Autoren zu finden. So behandelt man die „scholastisch" genannten Männer und Meinungen praktisch immer wieder als monolithischen Block; seit Jahrzehnten überwundene (vgl. dazu K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts, Münster 1928, S. 251, 256) schlagwortartige Urteile über „die Schultheologie" werden neu propagiert. Die Arbeit von L. erweist hier wiederum die erstaunliche Vielfalt der theologischen Erklärungsversuche dieser Zeit. Ihre Drucklegung in der Reihe der Trierer theologischen Studien muß als wirklicher Gewinn für die theologiegeschichtliche Forschung begrüßt werden.

Der Oratorianer Louis Thomassin (1619–1695) ist bei uns in letzter Zeit besonders durch zahlreiche Veröffentlichungen von P. Nordhues wieder bekannt geworden (vor allem: „Der Kirchenbegriff des L. de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung", Erfurter theologische Studien 4, Leipzig 1958), ferner durch die bio-bibliographischen Studien von A. Molien (Dict. théol. cath. XV, 787–823) und P. Clair (Paris 1964) und Arbeiten von F. Engler, A. Piolanti – V. Sina. Insbesondere regte das neu belebte Interesse an der französischen Spiritualität des 17. Jahrhunderts dazu an, sich näher mit ihm zu beschäftigen.

R. L. hat sich in der vorliegenden Untersuchung die Erschließung der Lehre Thomassins vom Geheimnis der Menschwerdung und ihre theologiegeschichtliche Einordnung zur Aufgabe gemacht. Nach recht knappen biographischen und literargeschichtlichen Vorbemerkungen wird einleitend Thomassins Methode und Zielsetzung gekennzeichnet: Er will im Anschluß an D. Petau die geltende Glaubenslehre aus den Quellen darstellen; er will aber nicht die Glaubenslehre, wie sie sich bei einem bestimmten Kirchenvater oder in einer bestimmten Zeit findet, wissenschaftlich analysieren. Obwohl ihm die Scholastik vertraut ist und er manche Problemstellungen einfach übernimmt, übergeht er doch nach L. weitgehend die Darstellungsweise und präzise Begrifflichkeit der Theologen späterer Jahrhunderte. „Der Wert von Thomassins theologischen Dogmen besteht zunächst darin, daß er sich bemühte, die Glaubenswahrheiten aus den Dokumenten vor allem des ersten christlichen Jahrtausends darzustellen. Er besteht aber auch darin, daß in ihnen seine persönliche Sicht der Glaubenslehre enthalten ist, die zwar nicht immer leicht erkannt werden kann, aber ihre eigene Note hat." (5) Kennzeichnend ist für ihn die Hinwendung zum Oratorium und zur Mystik Bérulles.

Eine sorgfältige Darstellung des Themas findet sich auf den Seiten 7–102; ein zweiter Teil befaßt sich mit der Deutung der Inkarnationslehre Thomassins (103–204), und zwar im Lichte von Bérulle's Spiritualität und aus dem zugrundeliegenden Platonismus. Im Schlußwort (205–208) wird auf den Einfluß der Inkarnationslehre Thomassins auf die spätere Zeit hingewiesen, z. B. auf A. Arnauld, J. B. du Hamel, G. Perrone, C. Passaglia, J. B. Franzelin, L. Lescoeur. Ein Verzeichnis der Quellen und der Sekundärliteratur wurde vorangestellt (XI–XXV), auch das Namensregister fehlt nicht.

Als Ergebnis seiner Studien kann der Verf. feststellen, daß Thomassins Inkarnationslehre das bedeutendste theologische Werk des französischen Oratoriums des 17. Jahrhunderts ist: „In ihm ist sowohl inhaltlich als auch methodisch als auch philosophisch das geistige Erbe des französischen Oratoriums des 17. Jahrhunderts aufgenommen und einem Höhepunkt zugeführt: Christozentrik – Hinwendung zu Schrift und Tradition – Platonismus" (202).

Einige kritische Anmerkungen sollen die Bedeutung der Arbeit nicht schmälern: Erwünscht gewesen wären zunächst nähere Angaben über die Qualität der verschiedenen Ausgaben der Werke Thomassins und über den etwaigen Nutzen eines Rückgriffs auf die handschriftliche Überlieferung.

Thomassin handelt ausführlich über die Mittlerfunktion Christi (De incarnatione, lib. 9 c. 1–6) und den Genugtuungscharakter seiner Erlösungstat (lib. 9 c. 7–11); L.s Darstellung übergeht dies.

In der Frage nach dem Wissen Jesu dürfte der Autor in seinem theologiegeschichtlichen Urteil vielleicht doch ein wenig zu sehr „vorprogrammiert" worden sein durch einige wenige deutschsprachige Veröffentlichungen jüngeren Datums. Kann man wirklich behaupten: „In der Frage des Wissens Christi gibt es nicht schlechthin die Lehre der Väter" (171)?

In seiner Lehre von der Allwissenheit Christi stützt sich Thomassin besonders auch auf Nicolaus von Cues (Excit., liber de visione), zitiert Rob. Pullus, Alexander von Hales, Petrus von Poitiers, Bonaventura und nimmt Stellung zur Verurteilung des Arnald von Villanova (lib. 7 c. 9). Für die theologiegeschichtliche Einordnung seiner Lehre ist dies nicht ohne Bedeutung; L.s Darstellung nimmt keinen Bezug darauf, hebt jedoch vielleicht ein wenig zu betont hervor, daß Thomassin nachpatristische theologiegeschichtliche Präzisierungen übergangen habe.

Bei Thomassins Sprache ist Vorsicht geboten (66); auch L.s Arbeit spiegelt die Tatsache wider, daß eine theologiegeschichtliche Einordnung seiner Lehren oft sehr viel schwieriger ist, als ihre Darstellung. Es muß z. B. offen bleiben, ob die nicht immer ganz ausgewogenen Formulierungen den Rückschluß auf eine Leugnung der geschaffenen Heiligkeit Christi zulassen, wie L. gegen P. Nordhues behauptet.

Die These L.s von einem Schwanken der Aussagen Thomassins zwischen Angemessenheit und Notwendigkeit der Menschwerdung scheint nicht ganz überzeugend begründet: Die Texte S. 26 Anm. 3, 4, 13 gehen aus vom konkreten Faktum der Menschwerdung und behaupten nicht einfach ihre innere Notwendigkeit; Thomassin selbst erklärt diese Texte (Zitat Anm. 5).

Die Auffassung, daß der Vater und der Geist nicht Mensch werden können, hat nach L. die Scholastik gegen sich, sei aber bis ins 12. Jahrhundert implizit und explizit von der gesamten Tradition als einzig gültige angesehen worden (188). Hier scheint es fraglich, ob das genannte Problem in der Patristik schon so allgemein gestellt und gelöst wurde, wie L. behauptet; seine theologiegeschichtlichen Begründungen (185–189) müßten hier verbessert werden.

L. führt aus, wie nach Thomassin bei der Menschwerdung Gottheit und Menschheit eine Mischung eingehen, „die inniger und tiefgehender ist als die Mischung von Seele und Leib im Menschen". (38–41) Hier muß betont werden, daß Thomassin den Vergleich der hypostatischen Union mit dem Ineinander von Leib und Seele nur mit starken Einschränkungen gelten läßt. „Anima et corpus non omnino dissident; summo enim in genere substantiae cohaeserunt semel, amicitiamque conglutinarunt tam artam, tamque tenacem, ut dissui post hac longa peregrinatione non in totum adeo potuerint, quin ubi primum alterius alteri copia fit, in amplexus convolent, in unamque naturam fermententur. At Deus et homo, figulus et lutum immaniter distant; nullo ne in summo quidem ullo genere consentiunt. Nam substantia quidem nominetenus utrique adscribitur, sed reapse non coelum terra remotius ... Consubstantialitas, seu congressus in genere substantiae saltem, necessaria est naturarum plurium conciliatricula, ad hoc ut in unam fermententur naturam. Ea corpori animaeque, non autem Deo et homini intercedit" (De incarn. III c. 19 n. 17; ed. 1680, 222).

Besonderes Interesse verdient auch die Lehre Thomassins über das Miteinander von Freiheit und Unsündlichkeit, insbesondere beim Todesgehorsam Christi – bei L. nur relativ knapp behandelt (73f). Thomassin stützt sich direkt zwar besonders auf Augustinuszitate, indirekt jedoch vor allem auf die thomistische Tradition (vgl. die auf S. 75 genannte Distinktion). Für das in der Barockscholastik sehr lebendig diskutierte Problem nennt Thomassin verschiedene gängige Erklärungsversuche (lib. V c. 14) – übrigens ohne die Namen der zugehörigen Autoren anzugeben; er selbst verteidigt den Gehorsam Christi im strikten Sinne und lehnt eine Einschränkung auf die bloßen Umstände des Kreuzestodes ab.

Die hl. Eucharistie versteht Thomassin nach L. als Ausweitung der Menschwerdung (97–102). Treffender dürften hier doch die Ausführungen von P. Nordhues sein; L. hat sie in nicht ganz glücklicher Weise zusammengefaßt.

In Kap. VII seiner Arbeit bemüht sich L. um die dogmengeschichtliche Einordnung der Inkarnationslehre Thomassins und unterscheidet hier die nicht-authentische (170–173) und die authentische Explikation von Offenbarungswahrheiten. Die Offenbarungskonstitution des Vaticanum II (Kap. 2a 10) spricht die Aufgabe der authentischen Interpretation des Gotteswortes allein dem lebendigen Lehramt der Gesamtkirche zu. Dieser Sprachgebrauch dürfte maßgebend sein, so daß beim einzelnen Theologen vielleicht legitime, mögliche und nicht rezipierte Interpretation zu unterscheiden ist, eigentliche Authentizität jedoch nie vorliegt.

Die auf S. 148 genannten „typischen Kennzeichen" des Freiheitsbegriffes Thomassins und Gibieufs sind tatsächlich weitgehend Allgemeingut, insbesondere der thomistischen Schule.

L. bringt für seine Erklärungen ausführliche Belege in den Anmerkungen, er verzichtet nicht auf eingehende, aus den Quellen gewonnene Begründungen. Er bemüht sich, die zur Verfügung stehende Literatur vollständig zu erfassen, und begnügt sich gewöhnlich nicht mit einer engen Auswahl deutschsprachiger Literatur – wie es leider immer mehr Mode zu werden scheint nach dem Vorbild mehrerer fast zu einer Art Zitier- und Lobekartell liierter Starautoren. Seine Zitate sind im allgemeinen zuverlässig. Nur einigemale sind sie ungenau oder ohne Seitenangaben, z. B. S. 205 Anm. 3 unten; S. 207 Anm. 22; S. 198 Anm. 135. Bezüge auf Texte der Kirchenväter oder Theologen des Mittelalters sollten – auch wenn sie nicht einfach der Sekundärliteratur, sondern dem Werk Thomassins entnommen sind – in neuzeitlichen Ausgaben verifiziert werden; so z. B. S. 175 Anm. 28–35, S. 177 Anm. 42–44, S. 176 Anm. 35–40 (Augustinus), S. 172 Anm. 8 (Fulgentius), S. 178 Anm. 45 (Joh. Damasc.), S. 178 Anm. 47 und S. 179 Anm. 50 (Alcuin), S. 178 Anm. 48–50, (Anselm), S. 180 Anm. 56 (Hugo v. St. Viktor), S. 191 Anm. 100 (Richard v. St. Viktor) usw. Davon ausgehend hätte der Vergleich mit der neueren patrologischen und dogmengeschichtlichen Forschung noch in mancher Hinsicht weitergeführt werden können.

Der unbestimmte Hinweis auf das Vorhandensein von unveröffentlichten Manuskripten Thomassins auf S. 2 Anm. 5 ist in dieser Form wertlos; hier wäre ein Zitat des Verzeichnisses von P. Clair, L. Thomassin, Paris 1964, 101–122 eher am Platze gewesen, bzw. ein deutlicher Verweis auf S. XI–XII: Liste der Werke Thomassins. S. 1 soll es wohl heißen, daß Th. seit 1654 (statt: 1653) imSeminar St. Magloire lehrte?

Die zitierten Werke sind im Literaturnachweis hinreichend genau gekennzeichnet; jedoch wirkt die Unvollständigkeit der entspr. Angaben in den Anmerkungen (Kurztitel ohne Verlagsort und -jahr) verschiedentlich doch etwas störend. Vereinzelt gegebene ausführliche biographische Angaben über von Thomassin zitierte Autoren (z. B. Rupert von Deutz, S. 9 Anm. 18) scheinen jedoch wohl etwas isoliert bzw. überflüssig. Den Text Thomassins De incarn. II, c. V, 6 hat L. etwas ungenau wiedergegeben (S. 8 oben); richtiger muß es heißen: Die Aussagen der Schrift über die barmherzige Liebe Gottes (vgl. Rom. 5, 20; Eph. 2, 4) kommen nach Thomassin nicht zu ihrem Recht, wenn das göttliche Wort auch in einer Welt ohne Sünde unsterblicher Mensch geworden wäre. Im Zitat S. 26 Anm. 3 muß es heißen „Filii" statt „Filius" (wie schon in der Ausgabe vom Jahre 1680, S. 102); die Stellenangabe in Anm. 4 dürfte unrichtig sein. S. XIV muß es heißen: W. Breuning ... Trierer Theologische Studien 11. S. 189 Anm. 135 fehlt die Seitenangabe eines deutsch übersetzten Zitates aus einem Artikel von Y. Congar. Wünschenswert wäre gelegentlich die Angabe von Seitenzahl und verwendeter Ausgabe beim Zitieren von M. J. Scheeben (206–207). Auch bei Rückverweisen auf das eigene Werk S. 201 Anm. 147, 148) sollte nicht nur das Kapitel angegeben werden.

Diese kritischen Hinweise sollen jedoch nicht den Eindruck verwischen, daß der Autor sehr wertvolle Arbeit geleistet und in unser Bild der Theologie des 17. Jahrhunderts eine Reihe reicher und farbiger Einzelzüge eingetragen hat.

Bamberg Johannes Stöhr

Schmaus, Michael: **Der Glaube der Kirche.** Handbuch katholischer Dogmatik Band II. – München: Verlag Max Hueber 1970. XXVIII, 933 S. Lw. DM 58.–

In rascher Folge hat Michael Schmaus nun auch den II. Band seines Handbuches katholischer Dogmatik, der Glaube der Kirche, vorgelegt. Da der I. Band des Lehrbuches in dieser Zeitschrift (66 [1970] 133–135) verhältnismäßig ausführlich rezensiert wurde, erscheint es als sinnvoll, den II. Band in der Form von zusätzlichen Hinweisen zu besprechen.

In der Form der Darstellung und in der grundsätzlichen Thematik im Blickpunkt der heutigen Fragestellungen hat sich kaum etwas geändert. Inhaltlich bietet dieser II. Band die Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Gnadenlehre und die Eschatologie.

Alle diese Traktate sind unter Einbeziehung der modernen Fragestellungen behandelt, wobei die traditionelle Lehre keineswegs außer acht gelassen wird. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils werden gebührend berücksichtigt und, wo es dem Verf. notwendig erscheint, auch dem Texte nach zitiert.

Im Blick auf das abgeschlossene Konzil gewinnen die eschatologischen Aussagen eine besondere Bedeutung. Gerade hier wäre es wünschenswert gewesen, manche kritische Fragestellung der nachkonziliaren Theologie deutlicher einzubeziehen. Dies gilt um so mehr, wenn man bedenkt, daß viele Aussagen gerade auch des II. Vatikanischen Konzils aus der Natur der Sache nur Kompromißformulierungen sein konnten, die notwendig eine weitere Diskussion und Erörterung erfordern.

Die Aussagen, Paulus bezeichne sich selbst indirekt als Priester, die Apostel seien an die Stelle der alttestamentlichen Kultdiener getreten (204), sind zumindest mißverständlich. Der Unterschied zwischen den religionsgeschichtlichen und auch alttestamentlichen Priestern und den Amtsträgern der neutestamentlichen Kirche sollte deutlicher herausgearbeitet werden. In der Frage nach der Entstehung des monarchischen Episkopats (205f) werden nicht alle Historiker der Meinung des Verf. folgen können.

Zurückhaltend und vorsichtig formuliert sind die Ausführungen über das Verhältnis zwischen Amt und Charisma in der Kirche (142). Beide integrieren sich zur Ganzheit der Kirche Christi. Eine Ansiedlung der Charismen in der kirchlichen Verfassung hingegen führt zu tiefgreifenden Mißverständnissen. Die Charismen gehören nach der vorliegenden Darstellung zur Dimension des Lebens, nicht zu jener der Ordnung der Kirche (a.a.O.).

In der Sakramentenlehre ist die eingehende Darstellung der Auseinandersetzung über die Transsubstanziation, Transsignifikation und Transfinalisation hervorzuheben (336f). Ob man aus der Tatsache, daß die Taufe von Anfang an in der Urgemeinde gespendet wurde, mit der heutigen Exegese erschließen kann, daß Christus selbst (gemeint ist doch wohl der historische Jesus) die Taufe verordnet hat (393), wird man zumindest als kontrovers bezeichnen dürfen.

Desgleichen wird man den Satz, das II. Vatikanische Konzil habe die Sakramentalität der Bischofsweihe definiert (432), nicht so verstehen müssen, daß in dieser Frage ein Dogma erklärt wurde. Wenn man bedenkt, wie schwierig die Entfaltung des Amtes im Bereich der Hl. Schrift und die Ausbildung des monarchischen Episkopates in der nachapostolischen Zeit ist, so erscheint es nicht zweckmäßig, für den Satz, daß der Bischof der alleinige Spender der Weihe ist, auf die bekannten Stellen der Pastoralbriefe hinzuweisen (434). Unter den eingehenden Ausführungen der Eschatologie verdienen vor allem die abgewogenen Darlegungen über die sogenannte politische Theologie besondere Beachtung (706f).

Diese wenigen kritischen Anmerkungen sollen in keiner Weise den Wert des vorliegenden II. Bandes mindern. Es sei ausdrücklich auf die grundsätzliche Würdigung des I. Bandes verwiesen.

München Josef Finkenzeller

Lubac, Henri de: **Teilhard de Chardins religiöse Welt.** Aus dem Französischen von Karlhermann Bergner. — Freiburg: Herder 1969. 384 S. Lw. DM 55.–

Das schon 1962 herausgekommene Original, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, erscheint nun endlich in deutsch, nachdem, wie bekannt, die Übersetzung damals verhindert wurde. Die Titelübertragung „religiöse Welt" ist sehr zutreffend. Zwar geht es de Lubac vor allem um die Spiritualität Teilhards; sie ist der Leitfaden des ganzen Werkes. Aber Teilhards Denken ist so kohärent, seine Weltsicht ist derart durch alle Schichten der Wirklichkeit durchgebaut, daß, gleich wo man ansetzt, stets das Ganze ins Spiel kommt. So ist es wirklich die „Welt", gesehen mit den geistig-geistlichen Augen Teilhards, die de Lubac zur Darstellung bringt. Er kann es aus persönlichem Kontakt mit Teilhard, seinem Mitbruder und Freund, und aus umfassender Kenntnis seines veröffentlichten und unveröffentlichten Schrifttums.

Ginge es nach dem Urteil des „Bauern von der Garonne", Jacques Maritain, dann hätte dies Buch nie geschrieben werden dürfen. Er ist nämlich der Meinung, daß Teilhards subjektive Rechtgläubigkeit unbezweifelbar ist. Was er aber an Aussagen über seine geistig-religiöse Erfahrung vorbringt, sei in den Bereich der Poesie zu verweisen. Wer seine Denkentwürfe, seine Essays, an denen Teilhard bekanntlich unablässig arbeitete, „zu einer Lehre verhärtet" (Der Bauer..., 132), müsse daraus einen „Teilhardismus" machen, der die schlimmste Häresie, die verderblichste gnostische Auflösung des katholischen Glaubens sei.

Die Bedeutung des Werkes von de Lubac könnte durch nichts schärfer ins Licht gerückt werden, als auf dem Hintergrund dieses Verdikts. Das Unternehmen de Lubacs zielt ausgerechnet dahin, den lehrhaft-inhaltlichen Teil des Teilhardschen Gesamtwerkes herauszustellen.

Da für Teilhard uneingeschränkt gilt, daß er lebte, was er in Wort und Schrift vertrat, lenkt der Verfasser in den ersten zwei Kapiteln („Der innerste Bezirk", „Der göttliche Bereich") den Blick auf den Mutterboden, dem Teilhards Gesamtschau entstammt. Es ist die Mystik, in deren Glaubenslicht getaucht Teilhard die Gegenwart Gottes und Christi in der Welt und die Welt auf dem Wege der Vollendung in Ihm sieht. Wer die diesbezüglichen Texte liest, die de Lubac aus dem ganzen Schaffen Teilhards zugänglich macht und analysiert, ist überrascht von der Behauptung Maritains, daß bei Teilhard eine starke und überwiegende Dosis „natürlicher Mystik", gemeint ist die Naturmystik einer Dichterseele, wirksam war, in der „wohl auch eine Spur übernatürlicher Mystik dabei gewesen sein" kann, da ja Teilhards Seele „in der Gnade lebte" (Der Bauer..., S. 125). Doch hinter dieser Aufteilung, die Teilhard gerade noch eine kleine Portion übernatürlicher Gnadenmystik zubilligt, steckt eine theologisch ernste Sache. An ihr scheiden sich die Wege, in die des Theologen de Lubac und des christlichen Philosophen Maritain Teilhard-Verständnis geht. Es handelt sich um das Verhältnis von „Natur und Gnade" bei Teilhard, dem de Lubac ein eigenes elftes Kapitel widmet, das aber in allen seinen Ausführungen immer wieder zur Sprache kommt. Dem Meister des „Unterscheidens um des Einens willen" – das ist der Untertitel eines Hauptwerkes von Maritain – hat seine Unterscheidungskunst den Blick versperrt für den von Anfang an alles tragenden und lebendig-einen Grund, aus dem Teilhards Schau wie aus einem zeugenden Grund hervorwuchs. Es ist sein Glaube an den Gott, der in Christus der Welt sich zugewandt hat; und dieser übernatürliche, umfassende Glaube ist es, in den Teilhard als Forscher, Wissenschaftler und Denker seinen „Glauben an die Welt" einbringt und einschmilzt. Davon geht de Lubac, der Verfasser von „Le surnaturel", aus und belegt mit eindeutigen Texten, daß Teilhard Natur und Übernatur sehr wohl unterschieden hat. Eine Unterscheidung ist es jedoch, die an einer vorgegebenen konkret-geschichtlichen Einheit erst nachträglich angebracht werden kann. Teilhard weiß von der „absteigenden Bewegung", d. i. von der Priorität und Initiative Gottes, auf die die „aufsteigende Bewegung" des begnadeten Menschen folgt.

Die meisten Fehldeutungen Teilhards haben ihre Wurzel gerade in der Verkennung dieses seines Ausgangspunktes. Vor allem gleich der kapitalste und plumpeste Vorwurf, daß er der natürlichen Evolution, dem „kosmischen Werden", erlösende Funktion zuschreibe. De Lubac geht ausführlich darauf ein und weist die Unterschiebung dieses Irrtums, der das ganze Christentum zerstören würde, zurück (183ff). Er kann sich dafür auf einen scharfsinnig kritischen Leser Teilhards berufen, auf den Dominikaner Olivier Rabut, der Teilhard bestätigt: „es ist die Gnade Christi, die rettet, und nicht die Kräfte der Evolution" (186). Wer mit Maritain behauptet, Teilhard erwarte die „Befreiung der Schöpfung" „als Endresultat der Evolution des Geschaffenen", „einer Evolution, die nur als aus der natürlichen Ordnung stammend begriffen wird" (Der Bauer..., 257), hat Teilhard entweder nicht gelesen oder trägt sein Vorurteil an ihn heran.

Aus den gleichen Gründen kommt es, ob das, was Teilhard „Punkt Omega" nennt, recht oder falsch verstanden wird. Der Punkt Omega hat bei Teilhard eine mehrschichtige Bedeutung, die er in klar abgehobenen Stufen erarbeitet (bes. 268f). In seinem gefüllten und erfüllenden Sinn ist es der Christus-Omega, der „unabhängig von den Kräften sein" muß, „aus denen die Evolution ihr Gewebe errichtet" (269). Schon vor Maritain wurde in Teilhard der „Gedanke Hegelscher Theogonie" (Der Bauer..., 259) hineingelesen. De Lubac ist kritisch genug, daß er den „Anschein" dieser Gefahr, an die manche Äußerungen Teilhards streifen, gebührend hervorhebt, daß er ihn aber, aufs Ganze gesehen, als „Schein" entlarvt. Dabei handelt es sich um das christologische Kernthema Teilhards: Christus und die Welt, sein Vorzugsthema, durch das er aber keineswegs die theologischen Aussagen der bisherigen Christologie abschaffen oder auch nur verdrängen wollte. Teilhard wollte kein System der Theologie bieten. Wer

sich mit ihm beschäftigt, muß dies immer vor Augen haben, eine Gebrauchsanweisung, die ganz besonders aus dem Buch von de Lubac zu lernen ist. Das Verhältnis Christus-Welt ist, mindestens für die lateinische Theologie, neu zu bedenken, so daß begreiflicherweise auf diesem Neuland dem Teilhard nicht jeder Schritt mit Sicherheit gelingt (vgl. 305). Mit Sicherheit aber hat er der heutigen Theologie eine Aufgabe gestellt, die sie auch, weitgehend auf seine Anregung hin, unter dem Titel „Christologie in einer evolutiven Welt" (K. Rahner) aufgegriffen hat.

Entscheidend über Teilhards Denken und für die Darstellung seiner „religiösen Welt" sind die methodischen Fragen, die de Lubac außer einem besonderen Kapitel darüber (das fünfzehnte) durch seine ganze Arbeit immer wieder erörtert. In der Sache mag man dem pauschalen Urteil Maritains, daß bei Teilhard „Naturwissenschaft, Glaube, Mystik, Theologie und Philosophie unentwirrbar miteinander vermengt sind" (Der Bauer..., 126), zugutehalten, daß letzterer uns leider kein methodologisches Opus hinterlassen hat wie ersterer (Maritain) mit seinem Standardwerk „Die Stufen des Wissens". Das ist mit de Lubac zu bedauern (239). Ein Grund für diesen ernsten Ausfall ist vielleicht auch der, daß Teilhard viel, sehr viel zu tun hatte. Die Sache selbst, und das meint hier die Überwindung des modernen Spezialistentums, aber ohne Abtrag für die speziellen Methoden der Spezialwissenschaften, beanspruchte ihn ganz und gar. Das bewahrte ihn auf jeden Fall vor dem Fehler des Gärtners, dem vor lauter Wegbahnungen kein Anbaufeld mehr blieb.

Doch begegnet einem bei der Lektüre Teilhards auf Schritt und Tritt ein sehr waches Methodenbewußtsein. Es kann hier aus dem umfangreichen Werk von de Lubac – es umfaßt zwanzig Kapitel mit Anhang – nur noch auf die differenzierten Ausführungen über Teilhards Denkweise und Wissenschaftsbegriff verwiesen werden. Ein Prüfstein dafür ist die Anwendung der die Gesamtwirklichkeit durchwaltenden Analogie, die Teilhard sowohl an einzelnen Begriffen, so besonders am Zentralbegriff Evolution, illustriert und die er auch gerade an evolutiven Übergängen und Schwellenüberschreitungen unübersehbar deutlich heraushebt. Ein umso unverständlicheres Unrecht ist es, das Maritain mit der Aburteilung von Teilhards Denken als „Sünde wider die Vernunft" diesem antut (Der Bauer..., 126). Nur darauf sei noch aufmerksam gemacht, daß Maritains Formel von „der auf Wahrscheinlichkeiten aufgespießten Wahrheit" einen Newmann nicht weniger trifft als Teilhard, Newmann, für den Teilhard sehr viel übrig hatte – de Lubac nimmt wiederholt darauf Bezug –, der aber von einem gewissen „Neuthomismus" nur zu lange unter den Scheffel gestellt wurde.

Da schließlich nach Thomas v. A. in der Philosophie die Autorität das geringste Argument ist, ist es erlaubt, zunächst mit Journet, jetzt Kardinal, auf den Maritain sich beruft, anzuerkennen, daß Teilhard von Anfang bis zu Ende logisch ist, und zugleich der gegenteiligen Ansicht zu sein, daß man deswegen Teilhards „Weltanschauung" „entweder ganz annehmen oder ganz verwerfen" müsse (Der Bauer..., 261). Das Buch von de Lubac ist ein einziges Zeugnis dafür, daß man Bedenken gegen Teilhard anmelden kann, auch Kritik und Klarstellungen anbringen muß, daß man sich dabei dennoch dem Wort des zitierten kritischen Teilhard-Kenners O. Rabut anschließen kann: „Die notwendigen Erklärungen zerstören das Denken Teilhards nicht."

Aus der im allgemeinen gut leserlichen Übersetzung seien einige Fehler herausgegriffen. S. 133 steht „radikaler Kern" statt radialer; der Fehler wurde unbesehen aus dem dort angeführten „Der Mensch im Kosmos" übernommen. – S. 168, Anm. 52 muß es Kontext heißen, nicht „Kontakt". – S. 323 hat die Übersetzung: „Als ‚Punkt der Ultra-Hominisation' wird er... den dichtelosen Augenblick kennzeichnen, der unmittelbar auf den Eintritt ins Trans-Humane folgen muß." Es muß heißen: dem unmittelbar der Eintritt ins Trans-Humane folgen muß. Auf das Ultra-Humane folgt das Trans-Humane; die Übersetzung kehrt den Sinn des Originals um, wo es heißt:„ que doit suivre", nicht „qui".

Gars am Inn Alois Guggenberger

Weger, Karl-Heinz: **Theologie der Erbsünde.** Mit einem Exkurs „Erbsünde und Monogenismus" von **Karl Rahner.** – Freiburg: Herder 1970. 230 S. (Quaestiones Disputatae 44) kart. DM 24.–

Aus dogmatischer Sicht untersucht W. die gegenwärtige katholische Theologie der Erbsünde und versucht ein existentiell bedeutsames Verständnis für die universale, geschichtlich verursachte und vorpersonale Schuldverfallenheit der Menschheit herauszuarbeiten.

In einem ersten Kapitel prüft er die Grundaussagen traditioneller (hier: nachtridentinischer) katholischer Erbsündenlehre, die folgendermaßen zusammengefaßt wird: „eine wirkliche, der persönlichen Sünde allerdings nur analoge Schuld..., die in der Geschichte der Menschheit ihre Ursache hat, jeden Menschen vom Beginn seiner Existenz an umfaßt, weil und insofern er die durch die menschliche Geschichte zu vermittelnde, heiligmachende Gnade Gottes nicht besitzt" (31). Die nachtridentinischen Voraussetzungen dieser Lehre findet W. erstens in einem (geschichtlich) ursprünglichen Heilsplan Gottes, der durch die Sünde „Adams" verkehrt wurde und zweitens in der zeugungsmäßigen Abstammung aller Menschen von Adam. Hinsichtlich solcher Stellen der lehramtlichen Äußerungen wie des dritten Kanons des tridentinischen Erbsündendekrets hat allerdings neuere Forschung stichhaltig aufgewiesen, daß weder biologischer Monogenismus noch physiologische Übertragung der Erbsünde durch Zeugung zum unrevidierbaren Glaubensgut der Kirche gehört. Unter den theologischen Neuansätzen, welche keinen biologischen Monogenismus voraussetzen, gibt es zwar Vorschläge für einen (theologisch) „gemäßigten Polygenismus", aber W. teilt die Meinung der Autoren, die Mono- oder Polygenismus als eine naturwissenschaftliche Frage verstehen, „die für die Erbsündenlehre irrelevant ist" (48; vgl. 75). Die einmalige Heils- oder Unheilsfunktion eines ersten Menschen gehöre, wie auch die Ableitung eines Verständnisses der Erbsünde von der Erbschuld ungetaufter Kinder (67–70), eher zur scholastischen Denkweise in der nachtridentinischen Tradition als zur im Grunde gemeinten Sache.

Die Voraussetzungen der traditionellen Lehre, insofern diese aus der Schrift zu belegen sind, untersucht W. in seinem zweiten Kapitel. In den Forschungen von Alttestamentlern wie J. Scharbert und N. Lohfink sieht er sich bestätigt in seiner formalen und inhaltlichen Unterscheidung zwischen den neuzeitlichen Voraussetzungen und dem „Kern" katholischer Erbsündenlehre. Etwas gründlicher wendet sich der Verf. dem klassischen Locus in Röm 5, 12–20 zu, wofür er sich besonders auf P. Lengsfeld beruft. Die christologische Aussageabsicht des Apostels sei hier zu betonen. „Daß der eine Adam mehr wäre als eine literarische Aussageform, ist nicht ersichtlich" (89). Paulus unterscheide sich von den Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums in seinem Verständnis des Todes, weiter auch in seiner Ableitung der Sünde nicht von einem bösen Trieb, sondern von der freien Entscheidung des Menschen, letztlich indem er die Macht der Sünde in der Welt als ein verbindendes Mittelglied zwischen der Sünde Adams und dem Sündigen aller Menschen verstehe. In Röm 5, 19 gehe Paulus aber nicht über das in Röm 5, 12 Gesagte hinaus, und deshalb sei an dieser Stelle von einer *Alleinursächlichkeit* eines *einzigen* Stammelternpaares für eine Erbsünde keine verbindlich lehrhafte Rede. Trotz alledem bestehe kein Zweifel, „daß *die* Sünde für Paulus eine Unheilsmacht ist, der der Mensch [als solcher, in seinem innersten Wesen] ausgeliefert ist" (103), und *wie* er dies tue, entspreche durchaus dem Kern des mit „Erbsünde" Gemeinten.

Dem dritten Kapitel von W.s Untersuchung gilt besonderes Interesse. Zusammenfassend könnte man sagen, daß er hier Schoonenbergs „sündiges Situiert-sein der Person" mit dem Instrument einer Rahnerschen Anthropologie zu ergänzen und zu begründen versucht. Als Leitsatz soll gelten: „Wo es persönliche Sünde gibt, gibt es auch Erbsünde" (107), oder anders: Wo die heiligmachende Gnade Gottes durch menschliche Schuld nicht vermittelt wird, da gibt es Erbsünde, eben im Fehlen derselben Gnade. Hier ist ein neuer anthropologischer und theologischer Verständnishorizont erforderlich. Zuerst weist der Verf. auf, wie die Vorstellung von der genealogischen Abstammung von Adam durch die Vorstellung von der geschichtlichen Einheit der mitmenschlichen Interkommunikation ersetzt werden könnte: Indem es nicht nur die Transzendenz menschlicher Freiheit gebe, sondern auch ein kategoriales mitmenschliches Existential der Freiheit, vermöge diese menschliche Geschichtseinheit *alle* Menschen *innerlich* und *vorpersonal* zu bestimmen; eigene Freiheit sei immer auch der Andere, immer auch die vor- und aufgegebene Geschichte. Indem sich aber der Heilswille Gottes wirklich universal *innerhalb* der Geschichte der Menschheit sich auswirke, werde man sagen müssen, das Mitsein der Menschen sei immer schon auch *übernatürliches* Mitsein und menschliche Geschichte immer schon *Heils*geschichte; die göttliche Gnade von Jesus Christus her und auf ihn hin müsse durch die interkommunikative Existenz des Menschen geschichtlich vermittelt werden (auch im außerchristlichen Raum), und so dürfe der erarbeitete anthropologische Verständnishorizont auf die heilstheologische Ebene transponiert werden. So gelingt es W. aufzuzeigen, daß jeder Mensch „von der personal angenommenen [oder abgelehnten] heiligmachenden Gnade der anderen Menschen innerlich und vorpersonal bereits bestimmt ist" (134). In einer weiteren Stufe der Reflexion kann alsdann argumentiert werden, daß die vorgegebene Unheilsgeschichte erst ihr volles Wesen als geerbtes Unheil in der persönlichen Sünde eines Menschen offenbare, der eben so die vorausliegende Unheilswirklichkeit nachvollziehe und sich damit solidarisiere. „Sündiges Situiert-sein" scheine also eine zeitgemäße Übersetzung für das innere Überliefertsein zum Herrschen der Sünde in der Welt (Paulus), und die zur persönlichen Sünde analoge Schuld bestehe darin, daß die aus der Menschheitsgeschichte her kategorial zu vermittelnde Gnade den Menschen nicht zukomme, obwohl sie ihnen nach Gottes Willen habe zukommen sollen. Nach diesem Verständnis sei immer

noch im Gerechtfertigten die Konkupiszenz von der Erbsünde zu unterscheiden, auch wenn dieser Unterschied nicht unbedingt im noch nicht Gerechtfertigten zu treffen sei (156–8). Letztlich sei auch die Erbsünde im ungetauften Kind von der dem Erwachsenen immer vorausliegenden und von ihm nachvollzogenen Unheilsgeschichte her zu verstehen; am Ende seiner Abhandlung setzt der Verf. das Gnadenleben des Kindes mit dessen Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi gleich und meint, eben dies fehle im ungetauften Kind.

Der Verf., der betont seinen Ausgangspunkt in der gegenwärtigen Diskussion genommen hat, überzeugt mit seiner anthropologischen Fundierung und auch mit seiner Forderung nach einer ausführlicheren geschichtlichen Transponierung dieser Anthropozentrik (es darf hier von dem weniger glücklichen Begriff der „übernatürlichen Ebene" abgesehen werden, so wie auch von einigen anderen Begriffsbildungen wie dem übernatürlichen Existential als „Konkretisation" des Heilswillen Gottes oder der „Vollendung" der Unheilswirklichkeit). Wenn seine Auslegung der herkömmlichen Denkweise etwas schematisch bleibt, scheint doch sein Ansatz unentbehrlich, will man je die theologische Erklärung der menschlichen Sündenverfallenheit erkenntnistheoretisch begründen und auch durch psychologische und soziologische Kenntnisse ergänzen. Es ist ein individuell- und geschichtlich-dynamisches Verständnis der Erbschuld, das dieser Ansatz ermöglicht und entwickelt; Erbsünde wird in keine Isolierung versetzt, sondern in schicksalhafter Verbindung mit Sündigkeit überhaupt verstanden. Zu fragen bleibt, ob der Begriff der Sünde dann nicht schärfer geprägt werden müßte (ob z. B. Erbsünde allein im kategorialen Bereich zu suchen ist? s. 126, 151, und vgl. 135–6, 171–2), und noch viel mehr wie das Verhältnis zwischen Erb-schuld und Erb-gnade (für diesen Ausdruck s. 32, 99, n. 69, 153, 161, 164–5, 169, 171, 173), zwischen Erbsünde als vorpersonales Sündersein und Erlösung in Christus als vorpersonales Gerechtfertigtsein zu verstehen ist. Etwas unausgeglichen wirken hier W.s Behauptungen, zum einen, Erbsünde folge unweigerlich persönlicher Sünde, und zum anderen, Solidarität mit Christus (in und durch die Gemeinde) nehme „das Fehlen der kategorialen Gnade" (159, *sic*) hinweg. Vermißt man hier nicht das geschichtliche Übermaß der göttlichen Zuneigung zu allen Menschen, den gesellschaftlichen Vorrang menschlicher Bruderschaft mit Christus über deren Solidarität in eigener Schuldverfallenheit? Vermißt man aber auch nicht in etwa die volle Tragik der Sünde? Es dürfte sein, obwohl W. mit Recht den neuen Verständnishorizont für unentbehrlich hält, daß seine Ausklammerung des ursprünglichen Sündenfalls (s. 11), doch Konsequenzen zeigt, und daß die Arbeit so sehr mit der geschichtlichen Vermittlung des Heils bzw. Unheils beschäftigt war, daß sie deren geschichtlichen Grund zu wenig bedacht hat. Anders gesagt: der Prozeß der Geschichte wird so betont, daß deren Grund zu kurz kommt und daß es der Geschichte der Freiheit an deren Wurzeln fehlt. Dann besteht aber nur schwerlich ein Schlüssel für das dialektische Verständnis der einen, erbsündigen, aber auch erlösten Menschheit.

W.s Untersuchung wird ein Exkurs von Karl Rahner über „Erbsünde und Monogenismus" angeschlossen. Der Aufsatz, der größtenteils auf einen römischen Vortrag von 1966 zurückgeht, soll im Zusammenhang mit Rahners Artikeln über „Erbsünde" (*Sacramentum Mundi* I, 1967), „Die Sünde Adams" (*Schriften* IX, aber 1968 geschrieben), und „Monogenismus" (*Sacramentum Mundi* III, 1969) gelesen werden. Es geht hier um eine Erweiterung eines Artikels in *Concilium* (1967), wo gefragt wurde, ob denn die kirchliche Erbsündenlehre den Monogenismus notwendig impliziert. Zu seiner damaligen Antwort fügt R. jetzt eine Zusammenfassung der Erbsündenlehre hinzu (187–92), so wie auch zwei weitere und wichtige Fragen: erstens, ob ein *„posse non mori"* und eine Freiheit von Konkupiszenz bei dem (den) ersten evolutionistisch verstandenen Menschen wirklich gedacht werden können (205–16), und zweitens, ob „der erste Mensch" ernsthaft als Subjekt der Schuld gedacht werden kann, die das *„peccatum originale originans"* genannt wird (216–23). Man merkt R.s. Absicht, die dem Erbsündendogma schon immer einwohnende „Sinndynamik" *innertheologisch* zur Entfaltung zu bringen. Der größte Unterschied zu W.s Überlegungen wird wohl da zu finden sein, wo R. die Notwendigkeit einer formalen Philosophie und einer formalen Theologie des geschichtlich ursprunggebenden *Anfangs* in dessen innerem Zusammenhang mit dem eschatologischen Ende betont.

Münster Leo J. O'Donovan S.J.

Schlink, Edmund: **Die Lehre von der Taufe.** – Kassel: Johannes Stauda Verlag 1969. 174 S. brosch. DM 15.–

Das Buch ist die Sonderausgabe des gleichnamigen Beitrages aus dem wohlbekannten Handbuch des evangelischen Gottesdienstes *Leiturgia*; dort folgt es in Band V: *Der Taufgottesdienst* den wertvollen Darstellungen der Taufliturgie von G. Kretschmar (Alte Kirche) und B. Jordahn (Mittelalter und Gegenwart). S. kann sich also ganz konzentrieren auf die eigentlich theologische Lehre von der Taufe. Er weist darauf hin, daß „die Taufe heute ein Brennpunkt im Denken der Christenheit" ist (7), ähnlich zentral wie in der alten Kirche, aber unter zwei neuen Gesichtspunkten: als Band der Gemeinschaft in ökumenischem Sinn und ob der Kritik an der Taufpraxis vor allem der Kindertaufe. „Die Aufgabe der Lehre von der Taufe ist nicht leichter, sondern schwieriger geworden. Sie kann sich heute in keiner Kirche auf die Interpretation der geltenden dogmatischen Entscheidungen beschränken, sondern muß die neu aufgebrochenen Fragen aufnehmen" (8).

Der Aufbau des Ganzen: Nach ausführlicher Literaturangabe (zum NT, zur Entstehung der Kindertaufe, Geschichte der Tauf-theologie, Orthodoxie, römisch-kath. Lehre, luther., reformierte, angl., baptistische Lehre, gegenwärtige Diskussion über Kindertaufe, Missionspraxis [8–12]) gibt Abschn. A Die Begründung der Taufe (13–38): Taufbefehl, geschichtl. Voraussetzungen, historisches Problem der Entstehung, ntl Aussagen, Ansatz zur Tauflehre. Abschn. B erörtert Das Heilshandeln Gottes durch die Taufe (39–92): in Christus, durch den Hl. Geist, in der Kirche, Tat Gottes, Notwendigkeit. Abschn. C bespricht Die Spendung und den Empfang der Taufe (93–141): Einmaligkeit, Spendung, Empfang, Kindertaufe, tiefster Unterschied im Taufverständnis. Abschn. D behandelt Die Gestalt der Taufhandlung (142–167): nach dem NT, das Problem, die konstitutive Mitte, Entfaltung der Handlung im Wort und weiteren Handlungen, Gefahr der Verdunklung des Taufverständnisses. Den Schluß bildet ein Absatz über Die ökumenische Bedeutung der Taufe (168–171). Endlich ein knappes Personenregister (173f).

Entscheidend für S. ist, daß er nach der Begründung „zuerst von Gottes Tat (B) und erst danach von der Spendung und dem Empfang der Taufe (C) handelt" (37). Das ist gut lutherisch. Doch tragen wir keine Bedenken, die Akzente in gleicher Weise zu setzen: Gottes Tat ist auch nach kath. Lehre in jeder Hinsicht das Erste und Grundlegende, auch bei der Erwachsenentaufe und erst recht bei der Taufe von Unmündigen; das ist ja der tiefere Sinn des so oft mißverstandenen *opus operatum*! Ausgehend vom „im Namen Jesu Christi", das soll heißen, unter Absehung von „der allgemein religionsgeschichtlichen Funktion kultischer Namen", aber auch „dem allgemeinen Phänomen eines Namensgebrauchs im Sinne des effektiven magischen Exorzismus", also ansetzend „bei der geschichtlichen Person ...: bei Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen ..." (37) will S. „Gottes Wirken durch die Taufe ... christologisch, pneumatologisch, ekklesiologisch und dann trinitarisch entfalten" (37).

Sachlich können wir auch hier volle Zustimmung geben, obwohl wir die so stark betonte Reserve gegenüber der religionsgeschichtlichen Funktion für unnötig halten und in der (in sich berechtigten) Ablehnung des „effektiven magischen Exorzismus" eine, m. E. nicht nötige, Absicherung auch gegen die kath. Lehre vermuten (in Anm. 42 wird allerdings nur auf W. Heitmüller, 1903, hingewiesen). Immerhin lehnt S. die extreme Gegenposition des Taufbuches von Markus Barth entschieden ab (41). Sachlich ist S. klar: „Paulus hat die Taufe nicht nur als Übereignung an die Person Christi, sondern auch als Übereignung an seine Geschichte verstanden. Die Taufe in Christus ist Taufe auf seinen Tod" (43). Und mehr noch: „Das Ereignis des Todes Christi und das Ereignis der Taufe sind im Ablauf der Geschichte zeitlich voneinander getrennt. Dieser Abstand kann nicht übersehen werden. Aber das Interesse der paulinischen Aussagen ist nicht auf den Abstand, sondern auf das Miteinander, ja Ineinander beider Ereignisse gerichtet„ (46).

Damit tritt S. in die Nähe der Problematik Odo Casels (47). Wohl macht er einige Einschränkungen. Diese „können jedoch nicht die Rechtmäßigkeit der Aussage aufheben, daß Christi Tod in der Taufe gegenwärtig ist. Sie findet sich auch bei Luther und ist in der gegenwärtigen ev. Theologie besonders von Peter Brunner vertreten worden" (47).

Für sehr beachtenswert halten wir ferner den Hinweis, es sei „für die Lehre von der christlichen Taufe entscheidend, daß der Christusname nicht ungeschichtlich verstanden und nicht nur auf den der irdischen Geschichte entnommenen Kyrios in seiner Herrlichkeit bezogen wird ..." (51).

Sehr anzuerkennen ist die ganz positive Wertung der Tauftheologie der großen Väter und selbst noch des Thomas von Aquin (52). Wichtig ist ferner der Abschnitt über das „Ineinander von Wort, Wasserbad und Gottes Heilstat" (75–82 und noch bis 89). Hier werden am ehesten „heiße Eisen" der Kontroverstheologie berührt. Es geht dabei besonders um die theologische Reflexion. Man kann mit der Darstellung und Akzentsetzung wohl einverstanden sein. Vielleicht überspitzt S. die Strukturverschiebung bei Augustinus etwas zu sehr, „die grundsätzliche Trennung von Taufakt und Gottes Gnadenhandlung" (80). Immerhin, damit sind „theologische Probleme aufgebrochen, die vorher nicht reflektiert worden waren und nun in sehr verschiedener Weise erörtert werden konnten" (ebd.). Ausgeglichen sind die kurzen Bemerkungen zur Scholastik und besonders zu den Reformatoren (die zu Unrecht das Wort Augustins *accedit verbum ad elementum* ... gedeutet hätten im Sinne des zugesprochenen Wortes der Verheißung: 81) und speziell zu Luther (dem Unterschied zwischen seinen frühen Taufaussagen und den späteren gegenüber den „Schwärmern": 81f). Im letzten Abschnitt wird „die Gefahr des Auseinanderfallens der Aussagen über Wort, Wasserbad und Gottes Heilstat" (82–89) besprochen, d. h. vor allem der Gegensatz zwischen „magischem Mißverständnis der Taufe und Zwinglis Bestreitung der Taufe als Heilsmittel" (82).

Erneut haben wir keine Schwierigkeit zuzustimmen. Es ist auch wahr, daß Mißverständnisse magischen Taufverständnisses „durch theologische Formeln gefördert" werden können (83). Aber wir können nicht einsehen, daß der Satz *„sacramenta continent gratiam"*, im Sinne der frühen Scholastiker, vor allem etwa des Hugo von St. Viktor, verstanden, ein solches Mißverständnis zeitigt. Im Grunde gibt S. das, sogar für Hugo, ausdrücklich zu (84). Warum dann aber Entgleisungen einer populären Frömmigkeit (wie sie überall vorkommen) jener Theologie zur Last legen wollen (wenigstens als dem möglichen Ausgangspunkt), deren ganzes hohes Anliegen es immer war, alles magische Mißverständnis auszuschließen, um gerade das souveräne Handeln Gottes herauszustellen, bis zu dem klassisch scholastischen Satz „Christus non alligatur sacramentis suis"?!

Wertvoll ist im Anschluß daran, zumal für unsere kath. Sicht der Reformatoren, die Erörterung des Taufverständnisses bei Luther, Calvin, Zwingli, den Täufern, K. Barth (84–89).

Alles Folgende ist in gleicher Weise ausgeglichen, z. B. der Abschnitt *Der Zusammenhang von Glaube und Taufe* (105f) und *Der vom Glauben losgelöste Empfang der Taufe* (106–109), in Auswertung der alten Theologie und Weiterführung bis zur Theologie der Reformatoren. Dabei ist der oft wiederkehrende Grundgedanke S.s: „Alle diese Aussagen über die Taufe haben zur Voraussetzung ihre Anerkennung als Verheißung, Zeichen und Tat Gottes (Betonung vom Verfasser). Wird sie dagegen nur als Tat des menschlichen Gehorsams verstanden, so kann die ohne Glauben empfangene Taufe folgerichtigerweise nicht als gültige Taufe anerkannt werden. Sie muß wiederholt werden, wenn sie im Glauben begehrt wird" (109). Von hier geht logisch der Weg zu den Problemen der *Kindertaufe* (109–138). Das Kapitel darüber ist ein Meisterstück und zweifellos einer der Höhepunkte des ganzen Buches. Verfasser umreißt seine eigene Stellung in 12 Thesen über die dogmatische Berechtigung der Kindertaufe (131–134).

Er macht „deutlich, daß es in der Auseinandersetzung um die Kindertaufe um das Ganze der Tauflehre geht. Es geht nicht nur um das Verhältnis von Glaube und Taufe, sondern auch um das von Taufe und Gottestat, sowie von Taufe und Kirche und somit um das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Tun überhaupt..." (131).

Die folgenden Erwägungen zur praktischen Problematik der Kindertaufe (134–138) sind in ihrer realistischen Einstellung und weisen, pastoralen Mäßigung sehr beachtenswert.

Der tiefste Unterschied schließlich im Taufverständnis (138–141) ist der zwischen Ostkirche-Augustinus-Thomas-Luther und selbst noch Calvin „einerseits und Zwingli und den Täufern andererseits..., das Verständnis der Taufe als Gottes Tat oder als Tat des menschlichen Gehorsams" (140).

Die theologischen Erörterungen zur Liturgie der Taufe (142–167) bis zur Bejahung der Entfaltung der Kernhandlung in der Taufspendung zur Fülle der Taufriten (153–162) sind ebenfalls voll anzuerkennen. Nur das Problem der Firmungsriten (in Ost und West) wird allzu knapp behandelt; liturgiewissenschaftlich dürfte aber auch hier eine Verständigung nicht schwer sein. Im letzten Paragraphen dieses Abschnittes *Die Gefahr der Verdunkelung des Taufverständnisses* (163–167) tritt uns erneut eine typische reformatorische Grundsorge entgegen, etwa wenn es heißt, daß die begleitenden Handlungen „nicht nur veranschaulichen und vergewissern, sondern auch verdunkeln. Ihre Vielzahl, ihre Wiederholungen, ihre effektive Deutung können die Einmaligkeit und Kraft der Taufe verdecken..." (166). Zugegeben. Indessen S. selbst gibt ein ausgleichendes Schlußurteil: „... die Gefahr einer Verdunkelung ... droht nicht weniger von einem Überhandnehmen von Worten, die die Taufhandlung umgeben, ohne das Taufgeschehen klar zu bezeugen. Es gilt Taufreden, Gebete und Ermahnungen, die die Taufe entwerten und entleeren, indem sie nicht die Mitte des Taufgeschehens, nämlich Gottes neuschaffendes Handeln, zum Inhalt haben, sondern sich in allgemeines Gerede und in familiäre Sentimentalitäten verlieren. Ihr Inhalt ist dann z. B. das glückliche Ereignis der Geburt, aber nicht die Wiedergeburt..." (166f); und „Eine Verdunkelung ... kann auch dadurch erfolgen, daß diese Handlung weder in Worten noch in begleitenden Handlungen entfaltet wird" (167).

Wenn S. schließlich die ökumenische Bedeutung der Taufe erörtert (im Rückblick auf die gesamte Geschichte, die immer wieder herausgestellt hat, daß „die Taufe im entscheidenden Gottes Tat, nicht Tat der Kirche ist, auch wenn die Gnade allein innerhalb der kath. Kirche [so für Augustinus] zuteil wird" [169] und feststellt, daß „die gegenseitige Anerkennung der Taufe von großer ekklesiologischer Bedeutung" ist (171), so möchten wir abschließend sagen, daß diese lutherische Darstellung der Tauflehre auch ihrerseits wahrhaft ökumenisch ist, in der Weite des Verständnisses, das sie zeigt gegenüber der Lehre der alten und mittelalterlichen Kirche, und in der Weise, in der sie uns den wertvollen kritischen Beitrag der Reformatoren für ein geläutertes Taufverständnis erkennen läßt, dabei freilich dies reformatorische Verständnis immer wieder gerade im Lichte der Tradition voll auswertend.

Ein Wunsch sei aber doch beigefügt: Bei so viel Gemeinsamkeit dürfte eigentlich katholische Literatur im Verlauf der Darstellung etwas mehr berücksichtigt und zitiert werden als es tatsächlich geschieht.

Rom/Maria Laach Burkhard Neunheuser OSB

Schwenzer, German: **Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1969, 208 S. (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. XXII) Lw. DM 16.–

Schwenzers Studie bietet eine liebevolle und sorgfältige katholische Interpretation des Kirchenverständnisses des evangelischen Dogmatikers und Konzilsbeobachters Edmund Schlink. Sie ist damit zugleich eine hilfreiche Einführung in die reformatorisch-lutherische Sicht der Kirche.

Schwenzer setzt ein mit einer Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre (Teil I, 16–42); hierzu verknüpft er Schlinks Interpretation der lutherischen Bekenntnisschriften mit dessen eigenen Arbeiten zu jenem „Articulus stantis et cadentis Ecclesiae". Dieses Vorgehen ist natürlich gewagt, es läßt sich aber verantworten, da Schlink bewußt als reformatorischer Theologe schreibt und auch seine Analyse der Bekenntnisse stärker dogmatisch-symphonisch als kritisch-historisch vorträgt. Schwenzer entfaltet zunächst Schlinks Sicht des Menschen und beschreibt sodann das komplizierte Geflecht der Relationen zwischen dem Gesetz und dem Evangelium. Dabei verbleibt eine eigenartige Spannung zwischen dem Einsatz bei der Ursünde des Menschen und der streng christozentrischen Orientierung aller Aussagen. Diese Spannung ist bei Schwenzer leider nicht bewußt durchreflektiert.

Das Zentrum des Buches bildet die Analyse der Ekklesiologie Schlinks (Teil II, 43–166). Schwenzer setzt ein und schließt ab mit Schlinks strukturalen Überlegungen zum interkonfessionellen Dialog, welche vor allem in dem Aufsatz: „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem" (1957) vorgelegt wurden. Als Gemeinschaft der Glaubenden darf die Kirche nicht hypostasiert oder objektiviert werden, erwächst sie doch aus Gottes Heilstaten an uns und bewährt sich in unseren Glaubensanfechtungen. So ist auch die Ekklesiologie durchwaltet von der Dialektik von Gesetz und Evangelium, weil Christus als Retter auch der Richter der Seinen bleibt. Nicht wir Christen sollen allererst die Einheit der Kirche herstellen, sondern wir sollen „der durch den dreifaltigen Gott gewirkten Einheit Raum schaffen" (145). In diesem Ringen lenkt Schlink unseren Blick auf den kommenden Herrn. Zugleich möchte er in seinem wohl „originellsten Beitrag für den ökumenischen Dialog" (156) aufzeigen, wie durch eine Strukturanalyse der theologischen Aussagen der Weg von der biblischen Grund-

legung zu den dogmatischen Konsequenzen zu überprüfen und zu verifizieren sei. Nur hierdurch könnten die unterschiedlichen Traditionen zusammenwachsen, die Zensurierungen überprüft und die Anathematismen aufgehoben werden, die Sakramente und Ämter wechselseitig anerkannt und eine echte Einheit in der Fülle sichtbar gemacht werden.

Die Kirche versteht Schlink primär als durch Jesus Christus aus der Welt herausgerufenes und zugleich in die Welt gesandtes prophetisch-priesterlich-königliches Gottesvolk, welches alle Menschen vor das Angesicht des Kommenden zu rufen hat. Die Kirche als gottesdienstliche Versammlung entfaltet er nach dem reformatorischen Schema: Der Dienst Gottes an seiner Gemeinde – Der Dienst der Gemeinde vor Gott. Die polemische These lautet (nach Confessio Augustana und Apologie XXIV): „Der christliche Gottesdienst ist kein von Menschen Gott dargebrachtes Sühneopfer, sondern das von Gott den Menschen zugewandte ein für allemal vollbrachte Sühneopfer Christi, das die Gemeinde im Glauben lobpreisend empfängt. Das Tun der Kirche im Gottesdienst ist nicht sacrificium propitiatorium, sondern sacrificium eucharistikon aufgrund des sacrificium propitiatorium Christi am Kreuz, an dem uns Gott durch Wort und Sakrament Anteil gibt" (72). Indem Schlink das Verhältnis der Kirche als des Christusleibes zu ihrem Haupte und des Gottestempels zu dem in ihm wohnenden Christusgeist präzisiert, unterstreicht er das hoheitliche Gegenüber. Die Kirche ist nicht einfach der „fortlebende Christus", noch existiert Christus als Gemeinde (Bonhoeffer), sondern in der Christenheit lebend, wohnend und wirkend bleiben der Herr und der Geist zugleich eschatologischer Richter nicht allein dem einzelnen Gläubigen gegenüber, sondern nach der Apokalypse auch ganzen Gemeinden und Kirchenkörpern gegenüber.

Die Attribute der Kirche, ihre Einheit, Heiligkeit und Katholizität, gründet Schlink ein in deren Apostolizität. Die Apostel stehen in der Gemeinschaft aller Christen und sind doch zugleich der Gemeinde vorgeordnet. Die Apostolizität der Christenheit ist Gabe wie Aufgabe zugleich. Weil die Kirche normiert ist durch das ursprüngliche Apostelzeugnis, muß sie darum ringen, daß dieses apostolische Kernevangelium ständig in ihr neu laut wird und in seiner substantiellen Identität unversehrt gewahrt, daß ihm entsprechend auch die Sakramente gespendet und empfangen werden. So gründet die Autorität von Kanon, Dogma und Kirchenordnungen in jener vorgegebenen Autorität des apostolischen Zeugnisses. Aus diesem Ansatz zieht Schlink die Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und Amt. Mit dem Neuen Testament läßt er das spezifische Leitungsamt eingefügt sein in den Kosmos der Charismen, und mit den Reformatoren läßt er die Sukzession der Ämter umschlossen sein von der Sukzession der Gesamtkirche. Eine echt ökumenische Lehre vom Amt muß dem höchst komplexen neutestamentlichen Befund gerecht werden und darf nicht eine bestimmte Tradition favorisieren. Schlink unterscheidet zwischen den mannigfaltigen Charismen und dem spezifischen Dienst der Kirchengründung wie Gemeindeleitung, dem „Hirtenamt" (131f). Im Hirtenamt setzt sich der Auftrag der Apostel fort. Amt und Gemeinde bleiben dem einen Herrn unterstellt. Zugleich bleibt die „apostolische Sukzession" jenes spezifischen Hirtendienstes eingebettet in die ekklesiale Gesamtverantwortung aller Getauften. Deshalb möchte Schlink grundsätzlich drei Wege offenhalten, auf welchen Menschen zu jenem besonderen Dienst berufen werden. Der erste und bevorzugte Weg wäre „die Sendung zum Hirtendienst durch solche, die zuvor selbst als Hirten gesandt worden sind", wobei die gottesdienstliche Gemeinde irgendwie beteiligt sein sollte. Die Kette bischöflicher Handauflegungen wäre ein Zeichen für die Einheit und Katholizität der Christenheit. Ein zweiter möglicher Weg wäre „die Sendung zum Hirtendienst durch die Kirche", und zwar durch Glieder, „die nicht selbst als Hirten gesandt worden sind; dies unter Anerkennung oder darüber hinausgehender Mitwirkung berufener Hirten". Aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes wie des Zweiten Weltkrieges heraus möchte Schlink grundsätzlich auch noch einen dritten Weg offengehalten wissen, „die Anerkennung eines faktisch geschehenden, in pneumatischer Freiheit aufgebrochenen Hirtendienstes durch die Kirche und die berufenen Hirten" (141).

In einem abschließenden dritten Teil (167–198) rückt Schwenzer Schlinks Kirchenverständnis in das Licht der „katholischen" Schau von Christus und seiner Kirche als dem „Ursakrament"; dabei definiert er Kirche als „Selbstvollzug" und „Wesensverwirklichung" in Christus (178). Richtig unterstreicht er noch einmal, daß Schlink durch seine bewußte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die „absolute Unverfügbarkeit des Heils" sowie „das existentielle Ausgeliefertsein des Menschen an Gott" einprägen möchte. Wenn er dies freilich mit einer „absoluten Transzendenz Gottes und seiner Offenbarung" identifiziert (181), ist dies höchst mißverständlich, geht es doch gerade um Gottes Kondeszendenz. Leider bedenkt Schwenzer auch nicht selbstkritisch, daß jene angeblich „katholische" Schau des „Mysteriums Kirche" tiefe Wurzeln im deutschen Idealismus hat und deshalb auch im evangelischen Lager ihre Vertreter (etwa in Tillich und Stählin) findet.

Schwenzer konzentriert sich auf die priesterliche Funktion des Amtsträgers, welcher im Meßopfer seinen Herrn sakramental repräsentiert (181ff), dabei kann er das vielschichtige Problem des Opfercharakters der Eucharistie nur andeuten. Seine behutsamen Gedanken lauten: Der Priester bewirke nicht die innere Opfergesinnung Jesu, sondern lediglich den ihr korrespondierenden äußeren Vollzug. „Der Amtspriester bringt nur insofern Gott ein Opfer dar, als seine äußere liturgische Handlung das einmalige Opfer Jesu Christi gegenwärtigsetzt" (184). Diese neutrischen Formulierungen lassen freilich den Impetus der reformatorischen Rechtfertigung nicht mehr sichtbar werden. Luther drängt auf die personale Einsicht, daß Jesus Christus als der bleibende Hohepriester uns auch in unserem Abendmahlsvollzug vertritt vor dem heiligen Gesetzeszorn Gottes. Auf seine Zusage berufen wir uns, wenn wir uns in seine Institutio hineinbergen. Diese echt worthaft-personale Dimension eröffnet sich bei Schwenzer dort, wo er von der „persönlichen Aneignung des Heiles" durch den einzelnen Glaubenden handelt (186). Doch auch hier zeigt er nicht, daß gerade diese Aneignung des Heiles sowie Gottes unmittelbarer Zugriff nach dem Menschen bleibend durch Jesus Christus hoheitlich vermittelt sind.

Interessant und bedenkenswert sind ferner Schwenzers Überlegungen zu Schlinks These von den möglichen außerordentlichen Wegen, ins kirchliche Amt berufen zu werden (188ff). In Analogie zur „Taufe in voto" möchte er einen „Ordo in voto" und in Analogie zur geistlichen Abendmahlskommunion eine „rein charismatische Weihevollmacht" zur Diskussion stellen. Der evangelische Theologe wird freilich zu bedenken geben, daß hierbei nicht allein „die inkarnatorische Struktur der Kirche" zu beachten sei, sondern die Eingründung des Amtes in das Priestertum aller Gläubigen, die Würde und der Auftrag der Taufe (auch Thomas unterstreicht die Firmung als Einweisung in den öffentlichen Christusdienst); zugleich würde er mit Schlink den Blick auf das eschatologische Forum lenken: Erstlich und letztlich kommt alles darauf an, ob der wiederkommende Herr selber sich zu jenem außerordentlichen Dienst an Wort und Sakrament bekennt; nur in der pneumatischen Gewißheit, daß er dies tut, kann der Dienst im Segen getan werden. Er muß aber zugleich die Anerkennung der Ekklesien und ihrer verantwortlichen Diener suchen. Unter diesem eschatologischen Gesichtspunkt würde auch ein reformatorischer Christ die abschließende Frage nach dem Verhältnis zwischen der Unfehlbarkeit der Kirche und ihres Amtes (191ff) zu beantworten suchen. Zugleich wird er dankbar sein, daß Schwenzer die Kathedralentscheidung des Papstes so energisch in die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche hineinbindet und an das authentische Urzeugnis der Apostel rückkoppelt. Freilich wird er fragen, was diese doppelte Orientierung für die einzelnen Entscheidungen inhaltlich bedeutet.

Alles in allem ist das Buch von Schwenzer eine ausgezeichnete, liebevolle und höchst ökumenische Wiedergabe der Ekklesiologie von Edmund Schlink. Eine gravierende Verzeichnung habe ich nicht gefunden, wenn hier und dort auch der reformatorische Impetus etwas abgeschwächt ist. Die zwischen den Konfessionen stehenden Probleme konnten nur markiert werden. Zugleich hat Schwenzer einige mutige Ansätze angedeutet, diese aufzugreifen und zu überwinden. Die von ihm gewiesenen Wege sollten zuchtvoll und beharrlich beschritten werden.

Heidelberg Albrecht Peters

Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Hrsg. von Jean-Louis Leuba und Heinrich Stirnimann OP. Frankfurt: Knecht-Verlag in Gemeinschaft mit dem Evangelischen Verlagswerk Stuttgart 1969. 504 S.; Ln DM 28,–.

Diese Festschrift ehrt den 80jährigen Otto Karrer – einen Theologen, für dessen wissenschaftliche Arbeit und für dessen ökumenischen Mut nach eigenem Zeugnis „von Anfang an die seelsorgliche Intention bestimmend war" (492). So ist Titel und Inhalt des vorliegenden Bandes eine durchaus zutreffende Kennzeichnung von Werk und Persönlichkeit des Jubilars. „Freiheit in der Begegnung" ist zugleich Stichwort und Leitfaden für die 22 Beiträge evangelischer, altkatholischer und katholischer Autoren, deren Aufsätze nach Intention, Umfang und Bedeutung recht verschieden sind. Der Eigenart der Arbeit Otto Karrers entsprechend und dem Zwang der Sache folgend, widmen sich die Einzelbeiträge sowohl Fragen ökumenischer Theologie wie ökumenischer Praxis und Spiritualität. Dabei gilt ein besonderes Interesse der „Ökumene am Ort" (konkret in der Schweiz), ohne daß die allgemeinen Perspektiven und Probleme dabei zu sehr vernachlässigt würden.

Zum Verständnis des allgemeinen Horizonts, in dem Ökumene geschieht, sind die Meditationen zweier Systematiker von Nutzen: B. Welte bedenkt unter dem Thema „Logik des Ursprungs und Freiheit der Begegnung" (21–29) die Eigentümlichkeit und Reichweite menschlichen und theologischen Erkennens und Sprechens. Dabei bewegt er sich in deutlicher Nähe zu der *„docta ignorantia"* des Nikolaus von Kues, dessen ökumenischer Bedeutung G. Bartning einen wichtigen und umfangreichen Artikel widmet („Toleranz als Konkordanz": 61–88). H. Ott geht dem Verhältnis von „Wahrheit und Geschichte" (181–189) nach, dessen genaue Bestimmung für alle theologischen und ökumenischen Einzelfragen von grundlegender Bedeutung ist. Das zeigen thematisch die Beiträge von J. L. Leuba („Wahrheit und Konsens ...": 165–180) und H. Mühlen („Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog ...": 191–227). In diesen Zusammenhang gehört auch die Forderung von P. Meinhold nach einer „Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht"

(43–60). Für die Diskussion ökumenischer Einzelfragen und Beobachtungen gibt der sachkundige und hilfreiche Überblick von R. Frieling über „Die ökumenische Bewegung und die römisch-katholische Kirche" (89–125) den notwendigen Rahmen, innerhalb dessen naturgemäß ekklesiologische Fragen einen breiten Raum einnehmen. J. J. Allmen stellt unter dem Titel „Probleme heutiger Ekklesiologie" (231–246) mögliche Modelle kirchlicher Einheit zur Diskussion und geht auf das Problem des Amtes in der Kirche ein, das auch in den Beiträgen von H. Chavannes („Evangelische Katholizität": 269–296) und A. Ahlbrecht („Neue katholische Gesichtspunkte zur Frage der Kommuniongemeinschaft": 297–313) zur Sprache kommt. Das Amtsverständnis nimmt auch in dem ausführlichen Aufsatz des altkatholischen Bischofs Urs Küry („Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche": 127–146) eine besondere Stellung ein. H. Stirnimann bedenkt den Ort der Kirche innerhalb der vielfältigen modernen Weltanschauungsangebote: „Hoffnung – Struktur der Kirche" (247–267).

Unter dem Stichwort „Ethik und Pastoral" schreiben H. v. Oyen über „Kirche und Nachfolge" (317–333), A. Stadelmann über „Ökumenische Seelsorge" (335–342), deren Bedeutung F. Böckle in seinem Artikel „Zur Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen" (343–354) konkretisiert.

Fragen der Spiritualität durchziehen fast alle Beiträge. Besonders deutlich und ausführlich kommen sie in L. Höfers Aufsatz „Maria in der Kirche..." (357–406) zu Wort. Von besonderem Gewicht ist das bescheidene und mutige Plädoyer von Pierre-Yves Emery aus Taizé für größere Risikobereitschaft in der ökumenischen Arbeit: „Konfusionismus?" (407–429). Die Gefahren, die mit diesem Programm auch gegeben sind, bringt besonders der Beitrag O. Cullmanns zur Sprache („Ökumene, Bibel, Exegese...": 31–39), der vor einer unbekümmerten Abkehr von der Schrift zugunsten der säkularen Welt warnt.

Sachlich und formal die vielleicht wichtigsten Beiträge sind die beiden letzten zur Theologie der Religionen: P. Beyerhaus („Zur Theologie der Religionen im Protestantismus": 433–452) und W. Bühlmann („Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem": 453–478); sie informieren nicht nur klar und umfassend über die Forschungslage, sondern stellen von dort her kritische Fragen an das geläufige Verständnis von christlicher Ökumene.

Die Vielzahl der Themen und Verfasser spiegelt anschaulich die geistige Weite dessen, dem die Würdigung gilt und der selbst in seinem Beitrag „Autobiographisches" zeigt, wie sehr Sache und Person, Aufgabe und Situation gerade in der ökumenischen Arbeit zusammengehören. Dieser Zusammenhang wird auch durch P. Vogelsangers Bericht „Über die Anfänge der ökumenischen Bewegung in der Schweiz (147–161) deutlich, die engstens mit dem Weg O. Karrers zusammenhängen. Eine „Bibliographie Otto Karrer 1959–1968" schließt den Band ab.

Eine Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs muß je nach Standpunkt, Situation und Aufgabe des Diagnostikers verschieden ausfallen. Daß sie überhaupt notwendig ist, bedarf kaum einer Frage in einer Situation, in der die Kirchen wiederum in Gefahr zu sein scheinen, aus Angst vor dem eigenen Mut die Schleifung konfessioneller Bastionen weiter aufzuschieben und stattdessen sogar gegenreformatorischem Geist breiten Raum zu geben. Diese – im Blick auf die Kirchen insgesamt zu beobachtende – Spannung zwischen Mut und ängstlicher Besorgtheit, zwischen binnenchristlicher Beschränktheit und selbstloser Weltverantwortung kennzeichnet auch die Beiträge des vorliegenden Querschnitts – je nach Thema und Verfasser verschieden akzentuiert. Insofern ist dieses Buch tatsächlich Zwischenbilanz auf einem Weg, der weitergehen muß in Richtung eines säkularen, „indirekten", über die nichtchristliche und nichtkirchliche Welt vermittelten zwischenkirchlichen Ökumenismus. Anfänge dazu werden sichtbar. So wird gerade vom gesuchten Ziel her die historische Leistung und Grenze der Generation deutlich, die in O. Karrer geehrt bleibt. Vorausblickend freilich wird man der ökumenischen Arbeit mit P. Emery „etwas mehr geistliche Intuition, etwas Empirimus, etwas von der Macht des Vorgriffs und der Phantasie" (429) – kurz den „zweiten Mut" (J. .B Metz) wünschen und schaffen müssen.

Münster. Gotthard Fuchs.

Conzemius, Victor: **Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft.** – Einsiedeln: Verlag Benziger 1969. 169 S. kart. DM 14.80

Hundert Jahre nach dem I. Vaticanum hat sich das Klima zwischen den Altkatholiken und den römischen Katholiken wesentlich gebessert. Die „Internationale Alt-Katholische Theologenkonferenz" hat jüngst beachtliche Thesen zum Petrusamt aufgestellt. Auf römisch-kath. Seite darf das vorliegende Buch als Zeichen einer positiven Sicht des altkath. Anliegens gewertet werden.

Der Verf., der sich in der Erforschung der Kirchengesch. des 19. Jhs. bereits einen Namen erworben hat, behandelt in einem ersten Teil die Vorgeschichte des Altkatholizismus und das I. Vaticanum, daran anschließend in einem zweiten Teil die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der in der Utrechter Union zusammengefaßten altkatholischen Kirchen in den Niederlanden, in Deutschland und der Schweiz, die poln. Nationalkirche in Amerika und in Polen, sowie den Altkatholizismus in Österreich und in einigen anderen Ländern. In einem Anhang des Buches wird auch die Unabhängige Philippinische Kirche beschrieben, mit der die Utrechter Union seit 1965 Sakramentsgemeinschaft pflegt. Theologisch wichtiger ist der dritte Teil („Der theologische Ort"), in dem auf das altkath. Anliegen und auf die Beziehungen der Altkatholiken zu den Protestanten, Anglikanern und Orthodoxen eingegangen wird.

Das Werk darf als gelungen gelten. Der Verf. bemüht sich augenscheinlich um ein unvoreingenommenes Urteil, hält aber auch mit freimütiger Kritik nicht zurück. Ob er dem altkatholischen Anliegen allerdings voll gerecht geworden ist, schon gar, ob die röm.-kath. Reformen nach dem II. Vaticanum tatsächlich die altkath. Lösungen vielfach übertreffen (155), mögen kompetentere Leser beurteilen. Zu einer wirklich tiefschürfenden Auseinandersetzung mit den altkath. theologischen Positionen, wie sie U. Küry in seinem grundlegenden Werk *Die altkatholische Kirche,* Stuttgart 1966, dargelegt hat, ist der Verf. m. E. nicht gekommen. Er wirft den Altkatholiken Historismus und Urkirchenromantik vor (148f). Daß es dabei um Ernsteres und Wesentlicheres geht, hat Küry deutlich herausgestellt. C. steht jedoch in dem Banne eines „dynamischen" Traditionsbegriffes, der nach J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum,* München 1968, 30 A. 6 „seit etwa einem Jahrhundert [!] immer stärker dahin tendiert, Tradition stillschweigend mit Fortschritt gleichzusetzen, beziehungsweise die Traditionsidee in die Fortschrittsidee umzuinterpretieren, indem sie Tradition nicht mehr als das feststehende Überlieferungsgut des Anfangs, sondern als die vorwärtstreibende Kraft des Glaubenssinnes versteht". Hier scheiden sich die Geister. Das Festhalten an der normativen Bedeutung der alten, ungeteilten Christenheit ist gegenüber gewissen modernen theolog. Strömungen innerhalb der röm.-kath. Kirche mehr denn je Aufgabe der Altkatholiken (und Orthodoxen). Beim Traditionsbegriff, nicht bei den Entscheidungen des I. Vaticanum, wird denn auch ein tiefergehendes theolog. Gespräch der Katholiken untereinander ansetzen müssen.

Bei der Behandlung der Kirche von Utrecht vermißt man die Erwähnung des hochbedeutsamen Briefes von A. Kard. Bea an Kard. Alfrink vom 14. März 1966, in dem offiziell mitgeteilt wird, daß Rom nicht mehr auf der Unterschreibung der Formulare Alexanders VII. und der Konstitution „Unigenitus" des Papstes Clemens XI. besteht. Ist es vermessen, wenn man darin nach soviel Leid und Streit eine Art stillschweigender *réhabilitation du jansénisme* erblickt?

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Johannes Tenzler. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1968. 720 S. Lw. DM 72.–

Wie alle Festschriften ist auch diese mit ihren 40 Beiträgen ein heterogenes Werk, das dennoch durch zwei entscheidende Kriterien eine gewisse Einheitlichkeit ausstrahlt. Einmal ist es die Verbundenheit, um nicht zu sagen Verehrung und Dankbarkeit gegenüber dem zu ehrenden Jubilar August Vetter, die aus allen Beiträgen direkt oder indirekt herauszuhören ist. Zum anderen hat die große Ausstrahlungskraft August Vetters die in diesem Werk sich dankbar erzeigenden Schüler und Freunde aus den verschiedensten Wissenschaften, aus der betrieblichen und ärztlichen Praxis bewußt oder unbewußt so geformt, daß man fast von einer Vetterschen Schule sprechen kann, die sie hier darstellt. Darum ist der Titel des Werkes „Wirklichkeit der Mitte" nicht nur ein zentraler Gedanke des Vetterschen Lebenswerkes; ihm fühlen sich auch in gleicher Weise alle Autoren dieser Festschrift verpflichtet. Darum auch enthält dieser Band in der Tat „Beiträge zu einer Strukturanthropologie", obschon die Interessen und Arbeitsgebiete der Autoren weitgestreut sind und jeder einzelne sein Thema frei gewählt hat. Und noch eins fällt auf: Die in diesem Band geäußerten wissenschaftlichen Erkenntnisse sind von einem hohen Ethos getragen. Darum kann man dem Herausgeber, Johannes Tenzler, gratulieren zu dem hervorragenden Motto, das sowohl das Vettersche Werk als auch diesen Festband und die sich darin produzierenden Autoren kennzeichnet: „Zuerst muß der Mensch selber sich zurückgegeben werden, damit er, gleichsam zur Stufe geworden, von dorther sich aufmache und aufgehoben werde zu Gott" (Augustinus).

Es kann nicht die Aufgabe des Rezensenten sein, die dem Werk vorangeschickte „Summula anthropologica" in Auszügen zu wiederholen. Der Leser wird auf diese „Summula", die der Herausgeber erstellt hat, verwiesen. Sie kennzeichnet in hervorragender Weise die einzelnen Beiträge, ihre mosaikartig zu sehende Einheit. Sie stellt die ganze Festschrift damit in einer zusammengefaßten Deutung in Beziehung zum Lebenswerk des Jubilars August Vetter. Der „Summula Anthropologica" folgt ein Beitrag von Wilhelm Josef Revers „Über das Staunen". Es gelingt dem Verf. über ein sachliches, auf die ganze Wissenschaft der Psychologie und Anthropologie bezogenes Thema charakteristische Züge des Jubilars ans Licht zu heben. „Der erste große Psychologe, der sich der Notwendigkeit ausgeliefert sah, sich als Psychologe einzusetzen, Sigmund Freud, sah sich gezwungen, auf die ‚schwebende Aufmerksamkeit' hinzuweisen als Grundhaltung des erkennenden Psychoanalytikers. Und jeder Psychologe, der in die Lage gerät, raten und helfen zu sollen, der also in die Notdurft geriet, jeden Rat und jede Hilfe einer sofortigen Bewährungskontrolle ausgeliefert zu sehen, kennt die Nöte der Schleichwege der Aufmerksamkeit zwischen Notwendigkeit des Urteils und geduldiger Offenheit des nahen ‚Auf-sich-wirken-Lassens'. Mir scheint, daß diese Grundhaltung den Psychologen August Vetter als Psychologen und Diagnostiker ausweist wie wenige. Ihr Hauptmerkmal ist die ungeheuere Spannweite zwischen der kritischen Distanz des Philosophen und der drastischen Nähe des psychologischen Praktikers, der unterscheiden hat lernen müssen zwischen der Laboratoriumsdiagnose, die exakt sein soll, und der praktischen Diagnose, die stimmen und zu praktischem Erfolg führen muß". In 10 Hauptabschnitten sind sodann 39 weitere Beiträge zusammengefaßt und untergliedert: Philosophica, Anthropognomica, Sociologica, Imaginativa, Analogica-Symbolica, Paedagogica, Centroversalia, Diagnostica, Psychotherapeutica, Theologica.

Es sei dem Rezensenten erlaubt, für alle Beiträge auf einen hinzuweisen, der die Verbindung des Jubilars August Vetter über eine persönliche Freundschaft zur Theologie dokumentiert, wie umgekehrt in dem wissenschaftlichen Werk und Wirken des hier angesprochenen Wilhelm Heinen die Vettersche Anthropologie wirkmächtig geworden ist. Heinen steuert einen Beitrag zur Festschrift bei mit dem Titel: „Anthropologische Grundierung und Motivierung moraltheologischer Aussagen und Forderungen". Hier macht Heinen deutlich, daß es sich bei einer solchen anthropologischen Grundierung und Motivierung um mehr handelt als um die Übernahme von Lemmata aus der Anthropologie in die Theologie. „Die Theologie als wissenschaftliche Disziplin will antworten auf Fragen, die den Menschen vom Beginn seines Lebens direkt oder indirekt beschäftigen oder auffordern. Es sind die urständigen Fragen nach seiner Herkunft, nach seiner Zukunft, nach dem Sinn seines Hier und Jetzt, nach Sinn, Wert und Zweck seines Lebens." Jedem Theologen ist die immanente Forderung dieser Aussage verständlich. Heinen verdeutlicht sie, wenn er schreibt: „Wenn die Theologie insgesamt das Heilswirken Gottes mit dem Menschen und seiner Schöpfung sichtbar, hörbar, annehmbar machen will, dann hat sie dabei sowohl auf Gott als auch auf den Menschen zu achten. Den unsichtbaren Gott zu vernehmen, scheint hindernisreicher zu sein, als den sichtbaren Menschen wahrzunehmen. Dennoch ist unverkennbar der Mensch der ungleich schwerer zu erreichende Partner in der Theologie, weil er seit einiger Zeit der nachdrücklich Fragende und Fordernde ist." Heinen weist sodann Wege auf, wie man in der Theologie, wie man insbesondere in der Moraltheologie den heute fragenden und fordernden Menschen besser erkennen und annehmen kann. „Mit der anthropologischen Grundierung moraltheologischer Forderungen sind die Motivierung (Motivbildung) und die Motivation (Begründung) eng verbunden. Sie verhelfen nicht nur zum Annehmen des Gesetzes, zur Entfaltung des Gewissens und zur Einübung der christlichen Freiheit; sie dienen ebenso dem sich entfaltenden Glauben (fides qua), dem vertrauenden Hoffen, dem multiformen, vielseitigen Lieben." Da wir gerade heute wieder eine neue Bewegung erkennen können, die sich vor einer angeblich zu weit reichenden Humanisierung der Theologie fürchtet, kommt den Aussagen nicht nur dieses Beitrags, sondern der ganzen Festschrift erhöhte Bedeutung zu. Heinen betont zu Recht: „Wenn die Frohbotschaft des Menschensohnes, von den Menschen ausgehend, an die Menschen gerichtet ist, und zwar in bild- und symbolhaltigen Kommunikationsformen, dann wird eine zeitnahe und menschenverbundene Theologie nicht übernatürlicher, durch eine abstrakte Begrifflichkeit realitätsfremder oder symbolärmer sein dürfen." Jedes tiefere Eindringen in das Geheimnis des Menschen sollte beim Theologen mit der Erkenntnis und dem Wissen verbunden sein, „daß der Mensch so eindeutig und offenkundig mit der Offenbarung gemeint ist, daß Gottes Sohn auf der Höhe der Selbstmitteilung persönlich Mensch geworden ist. Wer das Grunddogma von der Inkarnation wirklich glaubt, wird die genannten und bekannten Bedenken nicht hegen: der Mensch werde zu ernst genommen, er neige darum zur Selbstapotheose oder zu irgendeiner Art von Selbsterlösung".

Gerade der Beitrag Wilhelm Heinens in der Festschrift für August Vetter macht somit deutlich, daß der ganze umfangreiche Band für den Theologen nicht nur einige interessante Grenzfragen seines Faches anspricht. Auch die „Wirklichkeit der Mitte" heutiger Theologie selbst ist gefragt. „Wo immer eine Theologie sich nicht Selbstzweck ist, wird sie auf das indirekte Fragen und Fordern der Gläubigen wie der Ungläubigen adäquat, d. h. dem Menschen dieser Zeit entsprechend, ohne Angst antworten und dienen wollen. Das Ewige in ihrer Botschaft erleidet dadurch keinerlei Einbuße!" (W. Heinen). Was jedoch dem Psychologen, Arzt und sogar dem Unternehmer in diesem Band eine selbstverständliche Voraussetzung seines wissenschaftlichen Forschens und seines Dienstes am Menschen ist, wird dem Theologen vielfach Neuland bedeuten. Es kann darum diese Festschrift als ein erster Einstieg in die vor uns liegende Aufgabe nur wärmstens empfohlen werden. Ein Sammelband verschiedener Beiträge bietet darüber hinaus auch dem vielbeschäftigten Wissenschaftler und Praktiker die Möglichkeit, sich mannigfach anregen zu lassen, ohne durch die Schwierigkeit der Materie gleich mutlos gemacht zu werden. Das der Festschrift beigefügte vollständige Verzeichnis der Veröffentlichungen August Vetters wird eine weitere Hilfe darstellen können, sich mit den Vetterschen Überlegungen und Erkenntnissen selbst vertraut zu machen. Es bleibt zu hoffen, daß der immer noch rüstige und dienstbereite Jubilar sein Lebenswerk noch weiter ausdehnen und abrunden wird. Diese Hoffnung zum 82. Geburtstag August Vetters äußern zu dürfen, möge zugleich Glückwunsch und Verehrung des Rezensenten zum Ausdruck bringen.

Würzburg Wilhelm Dreier

Finance, Joseph de: **Grundlegung der Ethik.** – Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1968. 486 S. (Philosophie in Einzeldarstellungen, i. A. der Philos. Fakultät des Berchmannskollegs in Pullach, hrsg. v. Josef de Vries u. Walter Kern 2. Bd) Lw DM 52.–

Die Problematik der Gesamtkonzeption dieses Buches deutet sich in etwa schon in der Wahl der unterschiedlichen Titel an. Die französische Originalausgabe (Essai sur l'agir humain, 1962) läßt – abgesehen von dem wohl auch für französische Ohren im Wort Essai bei einem systematisch voll durchgegliederten Buch von 430 Seiten gelegenen Understatement – zunächst wohl eine vorwiegend anthropologische und psychologische Behandlung erwarten. Die 6 Jahre später erschienene deutsche Übersetzung würde mit einer Präzisierung als metaphysische und anthropologische Grundlegung Gegenstand und Fragestellung richtiger anzeigen. Der Verf. ist durch sehr bemerkenswerte bisherige Publikationen, die teilweise unmittelbar einschlägig sind, bestens ausgewiesen. Das Werk will nicht eine Art Fundamentalmoral sein oder die Grundfragen der Ethik als solche behandeln. Geplant ist vielmehr eine metaphysische, d. h. eine auf Grund der obersten Bedingung im Sein deutende Klärung der typischen Struktur und des typischen Prozesses des menschlichen Handelns vom anfänglichen Plan bis zur tatsächlichen Ausführung. Spezifisch ethische Fragestellungen sind dabei unerläßlich, da es kein wahrhaft menschliches Handeln ohne irgendwelche sittliche Relevanz gibt, also der ethische Wert nicht außer acht gelassen oder seine Gültigkeit nicht ausgeklammert werden kann. Die ethische Thematik muß dem Umfang nach einen ziemlich breiten Raum erhalten, weil zum vollen Verständnis des Handelns im Lichte des Seins auch die Erkenntnis gehört, woraufhin und wie es zu lenken sei.

Die sehr eingehende Untersuchung erfolgt in 5 groß angelegten Kapiteln. Zunächst (1.) wird das Motiv untersucht, da sich menschliches Tun durch die Motivierung von einem bloß naturhaften, instinktiven Wirken unterscheidet. Von vornherein wird ausgeschlossen, die Kausalität des Zieles oder des Guten in vereinfachender Reduktion auf den zunächst leichter erfahrbaren Kausalitätstyp der Wirkursächlichkeit zurückzuführen. Entscheidend ist die Geltung der Objektivität und zugleich die echte Verinnerlichung des Wertes. Deswegen wird eine sorgfältige Analyse der Teleologie des Handelns, ferner des Wertes und der Werterkenntnis sowie der Motivierungsfunktion unternommen. Ein 2. Kapitel umschreibt den Horizont des Begehrens. Hierfür ist der maßgebliche Begriff des Überstiegs (dépassement im Original) herausgearbeitet unter grundsätzlicher Absetzung von Theorien der bloßen Negativität und anderer, weniger tiefgreifender Formen der Transitivität, etwa durch Vervollständigung oder Vervollkommnung, als Überstieg zum Andern, zur Menschheit oder zum Kosmos. Diese Überlegungen führen zum zentralen Begriff des „Ideals" (auch im Originaltext stets in Anführungszeichen), der die Grenze unserer möglichen Teilhabe am Guten ausdrückt. Die Werte münzen dieses „Ideal" aus und bemessen unsere Annäherung an es. Das zentrale Thema, dem das Interesse des Verf.s am meisten gilt und zu dem er auf der Grundlage früherer Arbeiten am eingehendsten eigene Stellungnahmen unter Verarbeitung neuzeitlicher Diskussionen beizusteuern vermag, bildet die Freiheit (3.). Die Struktur der Freiheit wird aus dem unrückführbaren Charakter des geistigen Subjekts er-

hoben. Dieser letztlich einfache, nicht analysierbare Begriff wird S. 272ff sehr sorgfältig gegen Mißdeutung und vordergründiges Verständnis abgesichert. In diesem Zusammenhang werden die das ganze Werk fundierenden Begriffe und Sichtweisen des klassischen Thomismus unter Beschäftigung und Auseinandersetzung mit neueren Autoren geklärt, ergänzt und modifiziert. So treten die grundlegenden Voraussetzungen und die Ausrichtung des ganzen Werkes hier am meisten und am lebendigsten entgegen. Auch die im 4. Kapitel neu einsetzende Darstellung des sittlichen Wertes im wesentlichen Bezug zur menschlichen Freiheit stellt einen der eindrucksvollsten Teile des Buches dar. Der abschließende Teil (5.) bespricht das letzte Stadium des Handelns, die Tat und das Wirken des Menschen in der Welt, wobei in der Vielfalt der Lebens-, Sinn- und Wertbereiche stets gerade auch die Einheit des menschlichen Handelns gewahrt bleibt.

Der Lehrrichtung nach steht das Werk in der Tradition des Thomismus. Seine herkömmlichen Lehren und Aussagen werden in mancher Hinsicht geklärt, vor allem aber dem heutigen Denken verständlich gemacht und im Licht neuzeitlichen Wissens vertieft und weitergeführt. Die in der Arbeit angewandte Verfahrensform bezeichnet der Verf. selbst als „Reflexion". Damit ist dem individuellen spekulativen Denken, das im wesentlichen von seinen aristotelisch-thomistischen Voraussetzungen geprägt ist und vor allem in ihren Kategorien nach Natur, Geist, Wille, Handeln, Ziel und Wert fragt, viel freier Raum gegeben. Beschreibung und Erklärung der einzelnen Phänomene erfolgen nicht unter maßgeblicher Auswertung der psychologischen oder naturwissenschaftlichen Empirie. Solche Erkenntnisse neuzeitlicher Forschung werden gelegentlich erwähnt und herangezogen, aber nur sehr peripherisch und akzidentell, mehr nuancierend oder illustrierend. Der zentrale Begriff des „Ideals", der notwendig sehr unbestimmt bleiben muß, ist wie das Freiheitsverständnis letztlich im Blick auf theologische Prämissen gefaßt. Insgesamt sind statische Betrachtungsweise des Seienden und zuversichtliches Ordnungsdenken beherrschend. Entwicklung und Geschichtlichkeit spielen keine bedeutende Rolle. Das fundamentale Verfahren, das vom natürlichen dinghaften Wirken unter Verwendung der überkommenen Schichtung nach materieller, vegetativer, animalischer und geistiger Ebene die Betrachtung und Erklärung des menschlichen Handelns entwickelt, trägt mit dazu bei, daß die mitmenschlich-dialogischen und mehr dynamischen Grundgegebenheiten nicht gebührend zum Tragen kommen. Der Ethiker oder Moraltheologe, der aufgrund des Titels erwartungsvoll nach diesem Buch greift, das von einem fachlich so gut qualifizierten Verfasser einen Beitrag aus der reichen Tradition für die heutigen Grundprobleme seiner Disziplin verspricht, wird eine gewisse Enttäuschung erfahren. Ihm wäre vielleicht mit begrenzter Einzeldarstellung der wertvollen Erkenntnisbeiträge des Verf.s gedient, die er dem umfänglichen Werk trotz dem sehr dienlichen Namens- und Sachverzeichnis nur mit Mühe entnehmen kann. Besondere Anerkennung gebührt der guten Übersetzung.

Freiburg i. Br. Rudolf Hofmann

Midgley, Louis C.: **Beyond Human Nature: The contemporary Debate over Moral Natural Law.** – Provo, Utah (USA): Verlag Brigham Young University Press 1968. (Charles E. Merrill Monograph Series in the Humanities and Social Sciences) 134 S.

Verf. will eine Lücke in der bisherigen Literatur über die „politische" Ideenwelt der führenden evangelischen Theologen der Gegenwart schließen. Während nämlich der Beitrag von R. Niebuhr, P. Tillich, C. S. Lewis, E. Brunner oder D. Bonhoeffer zum europäischen und amerikanischen Geistesleben allgemeine Anerkennung und ihre theologischen Entwürfe größte Beachtung gefunden haben, blieb ihr Bemühen um die Erneuerung eines naturrechtlichen Denkens und der Fundierung des natürlichen Sittengesetzes weithin unberücksichtigt. Die Suche nach einer tragfähigen Basis in der Auseinandersetzung mit revolutionären Ideologien, die Legitimierung dessen, was mit „Demokratie" gemeint ist, die Begründung einer stabilen politischen Ordnung und nicht zuletzt die Gefahr eines Abgleitens in sittlichen Nihilismus und politische Tyrannei haben die Frage nach einem die zeitliche Veränderung und die kulturspezifischen Werte übergreifenden Maßstab akut werden lassen. Anhand des einschlägigen Schrifttums der genannten Autoren zeigt die Untersuchung, wie die Ablehnung eines weitverbreiteten Nominalismus, die Vorbehalte gegen den Existentialismus und die kritische Auseinandersetzung mit dem bei K. Barth durchschlagenden Kantschen Agnostizismus zu einer ontologisch-naturrechtlichen Neubesinnung geführt haben.

Die vergleichenden Hinweise auf die katholische Naturrechtsauffassung freilich sind insofern unbefriedigend, als sich Verf. vorwiegend auf J. Maritain und den „Neothomismus" bzw. eine diesem zugedachte „Doktrin" stützt, die Breite und Intensität der modernen Naturrechtsdiskussion jedoch nicht in den Griff bekommt. Die Frage, ob das Naturrecht etwa eine totalitäre Struktur besitze und eine den Katholiken nicht selten unterstellte autoritäre Neigung begünstige, wird im Zusammenhang mit der Haltung der Katholiken zum Nationalsozialismus reichlich oberflächlich behandelt. Auch die Abgrenzung, als ob die katholische Auffassung zumindest bis zum II. Vatikanum nur das absolute Moment des Naturrechts gesehen habe, kann in dieser Vereinfachung nicht gelten.

Insgesamt bietet die Arbeit einen guten Einblick in die Naturrechtsansätze in der protestantischen Theologie, die hauptsächlich von Amerika her die Entwicklung des sozialethischen Denkens auf den Konferenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen vorantrieb.

Münster A. Rauscher

Wendland, Heinz-Dietrich: **Grundzüge der evangelischen Sozialethik.** – Köln: Bachem 1968. 281 S. kart. DM 19.80

Die hier vorgestellte Schrift ist aus einer Vorlesung zur Einführung in die Grundlagenprobleme der christlichen Sozialethik (Sommersemester 1966) entstanden. Der Vorlesungsstil ist noch deutlich erkennbar, jedoch nicht zum Schaden der Sache.

In vierzehn Abschnitten werden einzelne Problemkreise abgehandelt, die einen guten Überblick über die zur Zeit am meisten diskutierten Themen der evangelischen Sozialethik bieten. Den katholischen Sozialethiker interessieren besonders die Abschnitte über den „theologischen Ansatz" (I), über „Das Problem des Naturrechts" (IV), über die „Anordnung Gottes für die Welt" (VIII), über „Kirche und Revolution" (IX) sowie über den „ökumenischen Horizont der christlichen Sozialethik" (XIV).

Unter der Überschrift „Der theologische Ansatz" (11ff) werden sehr heterogene Ansätze verschiedener „Schulen" oder einzelner Theologen für die evangelische Sozialethik zur Sprache gebracht, von denen einige mehr formaler, andere mehr inhaltlicher Natur zu sein scheinen, wenngleich auch diese Unterscheidung nicht ganz adäquat ist. Über den vom Verfasser gewählten eigenen Ansatz („Und zwar setzen wir ein im Begriff der Kirche, ..." 25) konnte der Rezensent keine richtige Vorstellung gewinnen. Es gibt offensichtlich nicht „den" Ansatz für christliche Sozialethik, sondern mehrere legitime Ansätze, die schließlich in der Kirche ihren Konvergenzpunkt finden müssen, wenn es sich um wirkliche christliche Sozialethik handeln soll.

Beachtenswert ist, was der Verfasser zum Naturrecht sagt. Eine geläuterte Naturrechtsauffassung innerhalb der katholischen Soziallehre dürfte keine unüberwindlichen Schwierigkeiten haben, mit der Wendlandschen Konzeption zu einem Einverständnis zu kommen.

Die sozialethischen Aussagen zur Revolution sind von einer Vorsicht und Zurückhaltung getragen, die von einem großen Teil moderner Theologen wohl nicht geteilt werden, aber sicher biblisch fundiert sind.

Wer sich einen knappen, aber wohlfundierten Überblick über die wichtigsten Grundsatzfragen der gegenwärtigen evangelischen Sozialethik verschaffen möchte, ist mit der Schrift Wendlands bestens bedient.

Münster Wilhelm Weber

Huijts, Joseph Hubertus: **Gewissensbildung. Geteilte Verantwortlichkeit.** Eine Einführung in die Psychologie der moralischen Selbstverwirklichung. – Köln: Verlag J. B. Bachem 1969. 263 S. Linson DM 19.80

Um über Gewissen und die einschlägigen anthropologischen, psychologischen und ethischen Fragen ein einigermaßen weiterführendes Gespräch zu beginnen, bedarf es einer Art Entmythisierung und Entideologisierung des Begriffs sowie vieler herkömmlicher Vorstellungen. Als ein sehr beachtlicher Versuch einer solchen Klärung kann das Werk des im holländischen Sprachbereich durch zahlreiche entsprechende frühere Studien bekannten Verf.s gewertet werden. Beherrschende Absicht des vorliegenden Buches ist, Vielheit, Verflochtenheit und Zusammenwirken möglichst aller erfaßbaren Funktionen, Zusammenhänge, Entwicklungsstadien und Weisen des sittlichen Erlebens aufzuzeigen, um so ohne jede Vereinfachung oder perspektivische Vereinseitigung das Gewissen als zentrale Funktion der menschlichen Selbstverwirklichung in der

ganzen Komplexität, Dynamik und lebendigen Offenheit erscheinen zu lassen. Der Untertitel „Geteilte Verantwortlichkeit" gilt demnach im prägnanten Sinn. Für diese Aufgabe werden im großen Umfang gültige, wie auch ergänzungsbedürftige Erkenntnisse aus den zuständigen Erfahrungs- und Wissensbereichen herangezogen, wobei die primär psychologische Akzentuierung nicht begrenzend wirkt.

Grundlegend (1. Teil: Die Psychologie der moralischen Selbstverwirklichung) werden die vielfach ineinander verwobenen Zusammenhänge zur Geltung gebracht, in denen die moralische Selbstverwirklichung innerhalb des persönlichen und des mitmenschlichen Lebens geschieht. Das Gewissen erfährt die intersubjektiven Beziehungen zugleich als Selbstwertung, die für die Lebensentfaltung wesenhaft ist. Demgemäß wird es nicht irgendwie als gesonderte Instanz des Menschen bestimmt, sondern ebenso weit wie differenziert innerhalb des Gesamtgefüges der Person gesehen, in dem alle Aspekte des Daseins ineinander fließen und sich zu einem „Organ für das Gute" verdichten. In ihm funktionieren alle Persönlichkeitsaspekte (50–76). So ist es zentrales Moment der Persönlichkeitsentfaltung innerhalb der sittlichen Selbstverwirklichung, in der den Funktionen von Norm und Gesinnung besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Für diese fundierende Theorie sichtet der 2. Teil („Bilanz der experimental-psychologischen Untersuchung") das reiche erfahrungswissenschaftliche Material nach vier Hauptthemen: Sittliches Urteil, Schuldbewußtsein, moralisches Bewußtsein und äußere Manifestation des Gewissens im Handeln. Die vielfältigen psychologischen Erkenntnisse und Hypothesen werden sehr kritisch auf Isolierung, sei es im Untersuchungsbereich oder in der Methodenwahl geprüft und sorgfältig mit Hinweis auf offene Frage verarbeitet.

Die gegenwärtige und kommende Aufgabe der Psychologie des Gewissens (3. Teil: „Geteilte Verantwortlichkeit") muß nach dem Verf. vor allem von der fundamentalen Einsicht bestimmt sein, daß die sittliche Selbstverwirklichung nicht in individueller Absonderung, sondern nur in wesenhafter Wechselbeziehung mit Milieu und Mitwelt erreicht wird und daß dieser Bezug sowohl unter Berücksichtigung der steten strukturellen Veränderungen in der Gesellschaft, einschließlich der wandelnden psychologischen Theorienbildung, wie auch in allen Modalitäten des Lebensablaufs und seiner Phasen zu sehen ist.

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt vor allem in den ebenso vielfältigen wie sorgfältig fundierten Hinweisen auf eine differenzierende, alle Gegebenheiten und Zusammenhänge berücksichtigende moralpsychologische Analyse des Gewissensphänomens, der sittlichen Erfahrung und des sittlichen Erlebens. Der primär psychologische Ansatz läßt dabei die Grenzen der psychologischen Erklärung sittlicher Gegebenheiten keineswegs außer acht. So bietet das Buch für Psychologie und Ethik, namentlich für den Problembereich der Moralpsychologie sehr wertvolle inhaltliche und methodische Beiträge. Die kulturanthropologischen Fragen von Gewissen und sittlicher Selbstverwirklichung treten entsprechend der Gesamtanlage in den Hintergrund. Bei der oft weit ins einzelne vordringenden und terminologisch nicht immer ganz klaren Darstellung erleichtern die regelmäßig gebotenen Rückblicke auf den Gedankengang das Verständnis der Zusammenhänge.

Freiburg i. Br. Rudolf Hofmann

Fuchs, Josef, SJ: **Moral und Moraltheologie nach dem Konzil.** – Freiburg - Basel - Wien: Verlag Herder 1967. 104 S. kart. DM 8.80

Erst allmählich beginnen wir, die Lehre des Konzils auch in moraltheologischer Hinsicht aufzuarbeiten. Wenn nicht alles täuscht, bewegt sich jedoch der Hauptstrom heutiger moraltheologischer Reflexion eher in die Richtung, die auch in dieser Sache auf dem Holländischen Pastoralkonzil eingeschlagen wurde: Statt Offenheit und Wende zur Welt – weithin Aufgehen, Anpassen an Welt; statt gezielter anthropologischer (im Unterschied von früher mehr allgemein-ontologischer) Seinsbegründung der Moraltheologie – anthropozentrische Betrachtungsweise; statt Verchristlichung der Welt unter Preisgabe ihrer „Verkirchlichung" durch weitgehende Säkularisation im Sinne einer Befreiung der Welt zu ihrer (relativen) Eigentlichkeit und Eigenständigkeit (wofür gerade Holland in seiner jüngsten Geschichte signifikant ist) – horizontalistische Verweltlichung des Denkens; statt christologischer und damit ntl Seins- und Lebensbegründung als Grundlegung der Moraltheologie – überwiegend rationale bis rationalistische; statt inhaltlicher Christlichkeit der sittlichen Normen als Vertiefung, Verinnerlichung, Zusammenfassung und Krönung der bloß vernünftig begründeten Verbindlichkeiten – nur formale Christlichkeit im so verstandenen „Liebes"-Gebot und seiner Auffüllung durch soziologische-psychologische - kulturanthropologische- „politisch - kritische" Tatsachenerkenntnisse; statt Weiterführung der überkommenen moraltheologischen Tradition – unmittelbares Anknüpfen (natürlich wo es beliebt . . .!) an die Schrift. Und das alles unter den Stichworten: Mehr Existenzialität – Geschichtlichkeit – Sozialität gleichsam als Versuch einer Überwindung eines „in der Welt" von heute wachsenden neo-nominalistisch fundierten moralischen Positivismus – Funktionalismus – Pragmatismus.

In dieser Situation begrüßt man freudig die Schrift von J. F., eines Moraltheologen, der wie nur wenige auch existenziell die Zeitenwende und den Umbruch in der Moraltheologie miterlebt hat.

In drei Beiträge behandelt J. F. sein Thema:

„I. Erneuerung der Moraltheologie" (9–61) mit den Kapiteln: „1. Die Grundwahrheit: ‚Die erhabene Berufung der Gläubigen in Christus'" (11–23); „2. Die Grundpflicht: ‚In Liebe Frucht bringen für das Leben der Welt'" (23–33); „3. Die Lehre der Bibel: ‚Nährboden' der christlichen Moraltheologie" (33–46); „4. Der wissenschaftliche Charakter der Moraltheologie" (46–61). Dazu Anmerkungen 99–102. Dieser 1. Beitrag erschien zuerst als „Theologia moralis perficienda: Votum Concilii Vaticani II", in: Periodica de re morali, canonica, liturgica 55 (1966) 499–548.

Der II. Beitrag behandelt „Christliche Sittlichkeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (63–82) mit den Kapiteln: „1. Eine Moral der Berufung in der Person Christi" (64–72); „2. Eine Moral der Gemeinschaft der Kirche" (72–77); „3. Eine Moral für die Welt von heute" (77–82).

Die III. Abhandlung betrifft „Das Gesetz Christi" (83–98) mit den Kapiteln: „1. Die Person Christi als Norm und Gesetz" (85–88); „2. Das Gesetz Christi als Gnade und als Forderung" (89–94); „3. Gesetz Christi und Naturgesetz" (94–98). Zu diesem Beitrag folgen die Anmerkungen 102.

Diese vielsagende Inhaltsangabe zeigt, worauf nach J. F. der Hauptakzent in der Moraltheologie zu suchen ist: Auf die gnadengegründete personale ganzmenschliche Teilhabe an Christus, in der wir das göttliche Leben haben, das in unserm eigenen Leben in Kirche und Welt in der Liebe bezeugt und fruchtbar werden soll. Mit Recht wendet sich J. F. ab von jeder Moraltheologie, welche nur eine „Sammlung oder feststehende Anzahl von Gesetzen und neutralen unpersönlichen Verpflichtungen . . . eine Gesetzesenzyklopädie" (19) wäre. Das Wesentliche ist ein christologisch neugegründeter dialogischer Personalismus, welcher das *esse* des Christen als Grundlage des *agere* herausstellt *(agere sequitur esse)*. Hier liegt das entscheidende Kriterium für die Christlichkeit der Moral gegenüber jeder bloßen Gesetzesethik. Neben oder vor einer Moral für Christen eine solche für Nicht-Christen, eine bloß „natürliche Sittenlehre" aufzubauen, wird abgelehnt, weil dies dem inkarnatorischen Prinzip widerspricht. Es gibt nur eine Sittlichkeitslehre, aber diese hat verschiedene (Vor-)Stufen.

Der Hinweis auf das Frucht-Bringen, wohl vereinbar mit dem Gedanken der Pflicht (24), wird besonders vom Konzil herausgestellt. Die Frucht besteht aber zutiefst in der Liebe zu den Menschen dieser Welt (25). Nicht Werke werden verlangt, sondern personale Hingabe.

Von hier aus muß jede individualistische Heilsauffassung auch in der Moraltheologie überwunden werden. Hier hat die „soziale Bedeutung" der christlichen Sittlichkeit ihren Ort (28), und zwar sozial verstanden hinsichtlich der Menschen in der Welt, vor allem aber auch hinsichtlich der Verwirklichung der Brudergemeinschaft in der Kirche. „Die Tugenden sind also wesentlich ‚Vermittlung' der Liebe . . . " (33).

Sehr gut wird von J. F. herausgestellt der eigentlich christliche Charakter der Moraltheologie aus „grundlegender biblischer Sicht" (33ff). Es wird mit Recht betont, daß es weder mit Bibelzitaten noch mit „biblischer Moraltheologie" getan ist, wenn Moraltheologie ihre Aufgabe erfüllen soll (36)." Nicht nur allgemeine Orientierung . . ., sondern auch einzelne Prinzipien und konkrete Einzelnormen" können aus der Schrift entnommen werden (36). Hier ist Zusammenarbeit mit den Exegeten notwendig, zumal noch viele Fragen offen sind, besonders in der Sexualmoral. Die kritische Beurteilung des Dekalogs (38) müßte u. E. aber wohl unterscheiden: seine atl Bedeutung und sein ntl Nachwirken einerseits und die einhellige Lehrtradition der Kirche in der christlichen Verkündigung anderseits. Richtig wird von F. betont, daß das „Prinzip der Moraltheologie letztlich nicht die Vernunft, sondern der Glaube (ist), durch den wir die Offenbarung des Christus- und Heilsgeschehens annehmen" (39). Daher muß das „Naturgesetz in diese Glaubenssicht emporgehoben werden, nicht dagegen ist die Glaubenssicht nur als Bestätigung des Naturgesetzes oder der Vernunfteinsicht aufzufassen" (39).

Unter den praktischen Folgerungen hebt J. F. hervor: 1. Moraltheologie darf nicht zunächst Gebots- und Sündenlehre sein; sie

muß „Aszetik und Mystik" mitübernehmen. Wir glauben jedoch, daß die Moraltheologie zwar vom sittlichen Ziel und den Wegen dahin zu handeln hat, daß aber die Aszetik gerade die Aufgabe hat, das Wählen der Mittel und das Begehen der konkreten Wege zum Ziel zu erforschen und zu lehren.

Daß Moraltheologie mehr sein muß als Unterweisung von Beichtvätern, daß 2. viele Traktate des Kirchenrechts nicht in die Moraltheologie gehören (wenngleich diese die Grundlegung zu leisten hat) und ähnliches, ist von F. mehr in die Vergangenheit und im Hinblick auf „römische" Lehrmethoden gesagt.

Bei der Frage nach den Quellen der Moraltheologie möchten wir die kirchliche Lehre an die Spitze stellen; denn das NT enthält doch schon das erste Christuszeugnis der Kirche für alle Zeiten. Gut wird von F. unterschieden „Kasus" (= eine mehr oder weniger konkret vorgestellte persönliche Lage") und Situation (= eine „absolut einmalige persönliche Lage") (50). Aus einer tieferen ontologischen Sicht muß das Verhältnis von Natur und Übernatur, natürlichem und übernatürlichem Sittengesetz, Allgemeinem und Individuellem – Existenziellem, Gutem und Bösem herausgearbeitet werden.

So sehr wir mit F. die Gefahr sehen, daß sich im christlichen Raum neben einer Moraltheologie eine vorgängige Moralphilosophie oder Ethik aufbaut, so möchten wir gerade aus dem inkarnatischen Prinzip heraus beide gelten lassen, aber in ihrer inneren Zuordnung sehen. Vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd. I, Münster 1959.

Der II. Beitrag behandelt zum Teil dieselben Themen wie der I. J. F. hält sich von allen Einseitigkeiten fern, die sich heute im Umbruch der Zeit so leicht einstellen. Besonders kann man die Moraltheologie nicht auf ein sittliches Vernunftgesetz reduzieren. F. betont aber auch: „Es wäre unmenschlicher und weltfremder Supranaturalismus, wollte man die naturgesetzliche Sittlichkeit aus der christlichen Sittlichkeit ausklammern" (71).

Nicht bloß das Problem von „zwei verschiedenen Arten von Sittlichkeit" müßte u. E. noch tiefer angefaßt werden, sondern auch das Problem christlicher Weltgestaltung (77ff).

Der III. Beitrag behandelt das „Gesetz Christi" und gibt damit eine Antwort auf die heute so oft gestellte Frage nach der material-inhaltlichen Christlichkeit sittlicher Normen. Nach F. sprechen wir beim „Naturgesetz" „in Abstraktion", „indem wir sie (die sittliche Ordnung) nämlich herauslösen aus der Gesamtwirklichkeit, dem Gesetze Christi. Wir verstehen dann auch, daß das Naturgesetz sich nicht eigentlich auf eine gedachte natura pura als letztes ontologisches Fundament bezieht – sie wäre ebenso wie die natura lapsa und die natura redempta ein bestimmter (nämlich der *nur* – natürliche) status des Menschseins –, sondern auf die spezifische Menschennatur, unabhängig von bestimmten status ihrer Verwirklichung. Das ist wichtig, wenn man von der Frage der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen Naturgesetz und Christi spricht" (97).

Wir sehen, F. trifft mitten hinein in die heutige Diskussion und befreit sie vor einem gefährlichen Rationalismus und existenzialistischen Relativismus ebenso wie vor einem Legalismus und ungeschichtlichen Essentialismus.

Bochum G. Ermecke

Kofler, Anton: **Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehewillen.** Entwicklung des Problems von Sanchez bis in die Gegenwart. – Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana 1968. XV, 189 S. (Analecta Gregoriana, Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita, Vol. 165. Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B n. 23) br. Lit 3000; $ 5

Diese von Urbanus Navarrete angeregte Dissertation behandelt das Problem: Welche Auswirkung hat ein trennendes Ehehindernis auf den Ehekonsens? Hat das Vorliegen eines solchen Ehehindernisses zur Folge, daß ein Ehekonsens überhaupt nicht existieren kann? Oder beschränkt sich der Effekt des impedimentum dirimens darauf, daß die Existenz des Ehekonsenses in sich nicht unmöglich ist, ihm jedoch durch das Ehehindernis die Rechtswirksamkeit genommen wird? Die angeschnittene Frage erhält praktische Bedeutung bei der *sanatio in radice*, da diese stets einen *consensus naturaliter sufficiens, etsi iuridice inefficax* zur Voraussetzung hat. An der Entwicklung der sanatio in radice hat sich daher auch die hier erörterte Problemstellung entfaltet.

Die Untersuchung Koflers trägt hauptsächlich rechtsgeschichtlichen Charakter, indem sie die vielgestaltige Entwicklung der vorgelegten Frage, von Thomas Sanchez (1550–1610) angefangen bis in die Gegenwart, umsichtig nachzeichnet. Da sie damit zu den jüngsten Erörterungen um die Natur des Ehekonsenses hinführt, erbringt sie nebenbei einen rechtsdogmatischen Ertrag.

Historisch verlief die Diskussion in drei Etappen. Die erste ist beherrscht von Sanchez und seiner These: Ein trennendes Ehehindernis schließt die Existenz eines Ehekonsenses aus. Die zweite Phase setzte mit Benedikt XIV. (1675–1758) ein und führte bis zur Schwelle des Codex Iuris Canonici (1918). Ausgehend von der erweiterten Dispenspraxis bei der sanatio in radice unter Benedikt XIV. wurde dabei differenziert nach dem Ursprung des jeweils vorliegenden Ehehindernisses: Handelt es sich um ein impedimentum iuris mere ecclesiastici, so ist die Existenz eines Ehekonsenses an sich noch möglich. Nur für das impedimentum iuris divini hielt man an der Meinung des Sanchez fest; ein solches Ehehindernis schließt die Existenz eines Ehekonsenses aus. Mit c. 1139 des Codex Iuris Canonici ist bereits die dritte Entwicklungsstufe beschritten. Zur sanatio in radice einer Ehe, die mit einem impedimentum iuris divini ungültig geschlossen wurde, trifft c. 1139 § 2 auch für den Fall, daß das Ehehindernis inzwischen entfallen ist, die Feststellung: Ecclesia non sanat in radice. Bewußt haben sich die Kodifikatoren auf diese rein faktische Feststellung beschränkt und eine Grundsatzaussage (Ecclesia sanare in radice nequit) vermieden. Man wollte sich nicht auf die Meinung festlegen, ein Ehehindernis göttlichen Rechts lasse keinen hinreichenden Ehekonsens zu, so daß eine sanatio in radice gar nicht möglich sei. Seitdem hat sich eindeutig die Erkenntnis durchgesetzt, daß ein impedimentum dirimens ohne Unterschied, ob es im göttlichen Recht oder im nur kirchlichen Recht wurzelt, einen consensus naturaliter sufficiens nicht ausschließt. Damit ist die jüngste Entwicklung untermauert, die zwar c. 1139 § 2 noch nicht formell aufgehoben, aber sein „Ecclesia non sanat" durch eine neue, gegenteilige Dispenspraxis kurzerhand beiseitegeschoben hat.

Der Verf. hat das, was hier nur in groben Umrissen skizziert ist, in breiter Entfaltung entwickelt. Das Material ist sauber aus den Quellen erarbeitet, der Ertrag in klarer Übersicht dargeboten.

Bei der inhaltlichen Qualität bleibt um so mehr zu bedauern, daß die Arbeit in formaler Hinsicht viele Wünsche offenläßt. Die Zahl der Druckfehler übersteigt bei weitem das erträgliche Maß. Mit der deutschen Sprache scheint der Verf. obendrein auf Kriegsfuß zu leben. Ein einziges, noch harmloses Beispiel sei angeführt: „die gegenständliche Arbeit" (16); gemeint ist „die vorliegende Arbeit". Im Literaturverzeichnis stecken manche Flüchtigkeitsfehler; für den Aufsatz von Wenner ist nicht einmal angegeben, wann und in welcher Zeitschrift er erschienen ist. Bei Zitaten aus mehrbändigen Werken müßte die Bandzahl vermerkt sein (z. B. S. 163 A. 15). Von den vielen Verweisungen innerhalb des Buches stimmt nicht eine einzige Seitenzahl; vermutlich sind die Zahlen des Manuskripts unkorrigiert stehengeblieben.

Bensberg H. Flatten

Rötzer, Josef: **Menschenbild, Sexualität und Ehe.** Grundriß einer evolutiven Anthropologie. – Bergen-Enkheim b. Frankfurt a. M.: Verlag Gerhard Kaffke 1969. 167 S. Text, 465 Nummern Lit.-Verz.

R. behandelt im ersten Abschnitt (nach dem Vorwort) „Hirnforschung und Anthropologie" (9–53), wobei für den Nichtfachmann in Medizin oder Psychologie wohl die Behandlung der plastischen Perioden des orbitalen Stirnhirns (20–22 u. 32–34) besonders bedeutungsvoll ist. Die Plastizität steht mit dem Lebensalter in Zusammenhang und damit auch mit der Entstehung von normalen oder nicht normalen Haltungen oder Ausfallerscheinungen. R. stimmt Penfield zu, der sagt, daß das Gehirn durch die Psyche geformt wird (40). R. zitiert Spatz, der eine zerebrale Leistungspotenz von einer zerebralen Leistungsentfaltung unterscheidet. Diese Unterscheidung hat nach R. sowohl für die Entwicklung des Menschen als Art wie auch als Individuum Gewicht (41). Der letzte Satz von Abschn. 1 lautet: „Die Erlangung echter Entscheidungsfreiheit ist abhängig vom rechten Gebrauch der Plastizität und der plastischen Perioden des Gehirns."

Der 2. Abschn. behandelt die biologische Sonderstellung des Menschen (54–67). Gegenüber der Instinktsicherung des Tieres und seiner Verhaltensangewiesenheit auf Signale der Umwelt und eigene Organspezialisierung hebt R. beim Menschen Kenntniserwerb, Fehlen von Verhaltensmustern im Zusammenhang mit weniger einseitiger Organspezialisierung, eigene Schaffung von Umwelt, Weltoffenheit hervor als Voraussetzungen für freies und verantwortungsvolles Handeln, auch Angelegtsein für religiöse Bindung. (Hier verlangt m. E. manches ausführlichere und schärfere Unterscheidungen.) Triebverzicht ist für den Menschen, wie R. richtig betont, unentbehrlich, und zwar über das Gebiet der Sexualität hinaus, doch hält R. den Trieb als Ansatzpunkt für Unterscheidung des Menschen vom Tier für problematisch. Für R. ist es die Funktion des Stirnhirns (65). Als besonders interessant sei der

Schlußsatz des Kapitels über die „Instinktsicherung des Tieres" (57) hervorgehoben, sowie der letzte Absatz des Kapitels „Nur Sublimierung der Sexualität?" (66/67).

Der 3. Abschn. (68–83) behandelt die Sonderstellung des menschlichen Fortpflanzungsgeschehens. Aber hier wird wieder zunächst über die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse im ganzen Tierreich berichtet. Zunächst werden Fortpflanzung und Zweigeschlechtlichkeit allgemein behandelt, es folgen die Behandlung von Brunftzeit und Brunst oder Oectrus, über Sexualzyklus und Menstruationszyklus. Besonders beachtenswert ist die Behandlung von „Menstruationszyklus beim Menschen und Libidoschwankung" (79–83), wonach sich eine Wahrscheinlichkeit für eine nicht sowohl hormonal, als vielmehr psychologisch bedingte „Wunsch-Libido" oder „psychogene Pseudo-Libido" (nach R.s Meinung) zu ergeben scheint. S. 82 sagt der Autor: „Eine gesetzmäßig schwankende Libido, sei es auf Grund hormonaler Einflüsse, sei es auf Grund endogen-nervöser Erregungsschwankungen, ist bei der gesunden Frau nicht nachweisbar."

Der Abschnitt IV: „Der Fruchtbarkeitsrhythmus der Frau" (84–131) ist medizinisch-deskriptiv. Er ist aber deshalb für jeden Nichtmediziner der am schwierigsten verständliche Teil des Buches. R. hebt hervor, daß es sich bei der Empfängnisverhütung nicht um eine rein medizinische Frage, sondern um ein gesamtmenschliches Problem handle, und daß es eine einfache und sichere Verhütungsmethode nicht gebe (89). Das kurze Kapitel über „Die Notstandsamenorrhoe", d. h. über das Ruhen der zyklischen Funktionen bei Frauen, die unter besonders schweren körperlichen, vor allem aber auch seelischen Bedingungen leben müssen (z. B. in Arbeits-, Konzentrations-, Kriegsgefangenenlagern mit Furcht vor Vergewaltigung oder unerträglichen Folgen einer etwaigen Schwangerschaft), ist lehrreich für den Einfluß unmenschlicher Lebensbedingungen auf den Organismus, zumal auf dem Wege über das Psychische.

Abschnitt V bietet eine Zusammenfassung als Grundlage für eine evolutive Anthropologie. Einem kurzen Kap. über den Verlust der Freiheit aus eigener Schuld folgt ein längeres, das ausdrücklich eine positive Sicht der Sexualität bietet. Jetzt treten Wertfragen ins Blickfeld. Es wird die menschenwürdige Form der Empfängnisregelung, danach die Problematik naturrechtlicher Begründungen behandelt; darauf folgen Kapitel über Zusammenhänge kirchlicher Lehrentscheidungen und biologischer Gesetze.

In diesen Kapiteln steht m. E. viel für praktisch-seelsorgliche Belange Wertvolles, aber ich habe doch Bedenken, jetzt das „Offensein auf Zeugung" von Akten zuzugeben (169–172), die trotz ihrer Naturgemäßheit aus in der konkreten Zuständlichkeit der Frau gelegenen Gründen mit vorher erkannter Sicherheit unfruchtbar bleiben werden. Das bloße „Offensein" ist nur ein anderer und m. E. nicht glücklicher Ausdruck für das, was man bisher an unfruchtbaren ehelichen Akten als *per se aptus ad generationem prolis* bezeichnete. Auch diese Bezeichnung war sachlich irreführend. Ehegatten, die wußten, daß die Frau das Klimakterium hinter sich hatte oder aus medizinischen Gründen unfruchtbar war, konnten ebensowenig *actus per se aptos ad procreationem* setzen, wie ein Klaviervirtuose auf einem Klavier ohne Saiten musizieren kann, auch wenn er die Tasten ganz richtig im Sinne einer bestimmten Komposition drückt. Eine stumme Klaviatur ist kein *instrumentum per se aptum* zum Musizieren. Die *aptitudo actus ad procreationem prolis* hat die *aptitudo personarum coeuntium ad procreationem* zur unabdingbaren Voraussetzung. Im 13. Jh. konnte man dies noch nicht unterscheiden, weil man die in der copula von der Frau ausgeschiedene Flüssigkeit für die Materie hielt, die durch einen von der Seele des Mannes ausgehenden spiritus, der mittels des sperma virile übertragen gedacht wurde, zur lebenden Materie und weiterhin zu einem menschlichen Leibe geformt werde. Soweit es sich um die moraltheologische oder kanonistische Bewertung solcher Akte handelt, ist natürlich stets Bedingung, daß es actus humani sind. „Offen" für Zeugung scheinen mir nur solche ehelichen Akte zu sein, bei denen die Gatten mit der Möglichkeit einer Zeugung, besser: Befruchtung einer Eizelle durch ein Spermium (als Auswirkung des Aktes nach mindestens mehreren Stunden) rechnen. Während des Vollzugs des Aktes selbst findet niemals die Befruchtung statt, und ich kann nicht sehen, daß eheliche Akte einige Zeit nach Beginn einer Schwangerschaft oder gar nach vollendetem Klimakterium der Frau noch „offen" für Zeugung sein könnten. Eine copula maritalis wird von seiten eines gesunden Gatten stets Spermien in den weiblichen Organismus transportieren. Die Reifung von Spermien erfolgt beim Manne kontinuierlich, das Platzen eines Eifollikels bei der Frau erfolgt aber zyklisch. Außerdem erlischt die Fortpflanzungsfähigkeit der Frau erheblich früher als beim Mann, und wenn die Zyklen der Ovulationstermine auch durch Krankheiten oder vom Psychischen her (vgl. 108–128) störbar sind, so liegen sie doch normalerweise weit auseinander, und bei sorgfältiger Beobachtung von Basaltemperatur (= Aufwachtemperatur) und Zustand des Zervixschleims kann man wenigstens mit Wahrscheinlichkeit „empfängnisfreie Tage" berechnen. Nach S. 130 bestehen „nur etwa 4 fruchtbare Tage im Zyklus". Von einer Zusammenschau der von R. dargelegten Sachverhalte aus ergibt sich die Möglichkeit einer nicht schematischen, aber auf sorgfältiger Beobachtung beruhenden Benutzbarkeit von Tagen im Zyklus der Gattin zum ehelichen Akt der Vollhingabe, an denen doch eine Empfängnis nicht zu erwarten ist, was sittlich einwandfrei sein kann.

Der Abschn. V behandelt: Evolutive Anthropologie, Sexualität und Ehe. Die Formulierung: Evolutive Anthropologie „meint den Auftrag zu immer besserer Integrierung unbewußter Triebregungen, damit die Gesamtperson frei wird zu größerer ethischer Verantwortlichkeit" (139). „Typisch menschlich ist ... die Möglichkeit einer ethischen Wertvorstellung und das danach bewußt ausgerichtete Handeln" (140). Das besagt: „im Dienste einer Liebeszuwendung vom Ich zum Du, welche die Person voll engagiert und in diesem vollen Selbsteinsatz der gesamtmenschlichen Fähigkeit erst das Tor aufmacht zu einem tiefen Befriedigtsein, zu echter gegenseitiger Beglückung" (142/43). Es ist demgemäß zu unterscheiden zwischen Geburtenbeschränkung oder Empfängnisverhütung einerseits und Geburtenregelung auf der Grundlage von ethischer Triebbeherrschung andererseits (ebda). Aber ich habe Bedenken, wenn R., sogar unter Berufung auf eine Enzyklika, von der untrennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, nämlich der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung spricht (152). Ich vermag nicht zu erkennen, wieso der eheliche Akt bei sicherer konkreter Unmöglichkeit einer Empfängnis die Bedeutung der Fortpflanzung haben oder auch nur bezeichnen könnte, z. B. nach dem Klimakterium der Frau, oder vorher in ihren durch sorgfältige Beobachtung gesicherten empfängnisfreien Zeiten oder in fortgeschrittenen Zeiten einer Schwangerschaft. Hier hat doch die Natur selbst die Verbindung der copula maritalis mit der Fortpflanzung aufgehoben, und das wissen heute Millionen von Eheleuten. Dies weiß auch das Kirchenrecht, das zwischen bloßer sterilitas und Impotenz unterscheidet und festsetzt, daß die bloße *sterilitas* die Ehe weder trennt noch hindert (vgl. *can 1068*, bes. *§ 3*) und zum Vollzug der Ehe ausreicht. Es wäre wirklich zu wünschen, daß endlich davon Abstand genommen würde, die *copula maritalis* als „Zeugungsakt" zu charakterisieren. In der naturgemäßen copula maritalis kann, wie schon erwähnt, nur in Abhängigkeit vom zyklischen Follikelsprung bei der Frau die Möglichkeit einer Befruchtung hergestellt werden, und die empfängnisfreie Zeit ist in jedem Zyklus erheblich länger als die für eine Befruchtung geeignete Zeit. Von einem „ehelichen Zeugungsakt", einem *actus humanus generandi*, sollte überhaupt nicht geredet werden, weil es überhaupt keinen solchen *actus humanus* gibt. In der *copula perfecta* geschieht biologisch nicht mehr, als daß vom kopulationsfähigen Manne in seinem Sperma eine riesige Menge von Spermien in die weiblichen Geschlechtswege ausgeschüttet wird. Aber auch wenn das sperma virile keine Spermien enthält, z. B. nach Vasektomie, ist gültige Ehe möglich. Alles Weitere ist normalerweise reines Naturgeschehen, das bestenfalls einige Stunden, vielleicht einige Tage nach der copula zu einer Befruchtung (Vereinigung von Ei- und Samenzelle) führen kann.

S. 164 stehen mehrere Aussagen, die ich mit Fragezeichen versehen, wenn nicht ablehnen muß. R. sagt, daß unmittelbar im Anschluß an die Befruchtung die ersten Furchungen und Zelldifferenzierungen beginnen. Das halte auch ich für wahrscheinlich, aber es ist m. W. auch heute noch keine gewisse empirische Tatsache. Bis vor nicht langer Zeit waren jedenfalls die allerersten Teilungsschritte der befruchteten menschlichen Eizelle noch nicht beobachtet worden, zumal nicht unter den natürlichen Bedingungen im Organismus einer gesunden Frau.

Ferner sagt R. mit Bezug auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Beginns der Schwangerschaft, daß die Frage nach dem Beginn des Lebens auch die theologische Literatur beschäftigt. Ich meine, daß schon die Aufwärtswanderung der Spermien zweifellose Lebensakte der Spermien sind, und daß noch viel gewisser die Vereinigung von Spermium und Eizelle zur Zygote das eigene Leben von Spermium und Ei schlechthin zur Voraussetzung hat. Die Bildung der Zygote kommt dadurch zustande, daß Spermium und Eizelle aufeinander hin Aktivität entfalten. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß heute auch alle katholischen Theologen, sofern sie von Eizelle, Spermium und deren Vereinigung zur Zygote wissen, auch

den Keimzellen Leben zuerkennen. Das Unberechtigte dieser Hoffnung müßte bewiesen werden. Eine berechtigte Diskussion unter Theologen kann m. E. aber auch heute noch darüber bestehen, von wann ab ein menschlicher Foetus ein geistiges Lebensprinzip hat, d. h. Person ist. Geistige Lebensakte kann man erst relativ spät feststellen, und die morphologische Voraussetzung für geistige Akte ist nach unserem Wissen das Gehirn. Aber trotzdem bleibt es möglich, daß das geistige Lebensprinzip des Foetus von der Befruchtung an vorhanden ist, und diese Möglichkeit muß beim freien Verhalten gegenüber dem Foetus stets berücksichtigt werden.

.S 165ff wird über die Begriffe *inclinatio naturalis* (Thomas) und Naturtendenz gehandelt. Von hier bis zum Schluß (174) werden noch viele kluge Gedanken geäußert, die z. T. auch noch eingehender Diskussion bedürften, die hier nicht geboten werden kann. Ich bin persönlich der Meinung, daß der letzte Sinn von Zweigeschlechtigkeit und Ehe nicht ohne Berücksichtigung der Erschaffung von Mann und Frau in übernatürlicher Gottesgemeinschaft und ihrer Zusammenführung zur Ehe durch Gott im Paradiese und ohne die Ähnlichkeitsbeziehung von monogamer, christlicher Ehe und Christus-Kirche-Beziehung nach Eph 5 erfaßbar sind, wie ich in dem Buche „Dieses Geheimnis ist groß" (1960, S. 101–121) dargelegt habe. Das aus einer Einehe hervorgehende Kind ist in der durch die Verschmelzung je einer haploiden väterlichen und mütterlichen Chromosomengarnitur im Zellkern der Zygote und demgemäß aller aus ihr hervorgehenden Zellkerne in seinem Organismus auch als neuartiges, substantiales Nachbild der zweieinigen Lebensgemeinschaft seiner Eltern, nicht bloß als deren Zielpunkt zu sehen, und Eph 5, 31–33 muß zusammengesehen werden mit Christus. Von hier aus könnte sicherlich noch manches entfaltet werden, was theologisch und pastoral beachtlich wäre.

Es war aber richtig, daß der Arzt Rötzer im natürlichen Bereich blieb, in dem er viel sehr Anregendes zu sagen weiß.

Münster H. Doms

Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „Humanae Vitae". Hrsg. von Franz **Böckle** und Carl **Holenstein.** – Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger Verlag 1968. 208 S. DM 8.80

Oertel, Ferdinand: **Erstes Echo auf humanae vitae.** Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle. Zweite Aufl. – Essen: Verlag Fredebeul & Koenen 1969. 101 S. DM 3.90

Wer heute diese Dokumentationen liest, die vor einem Jahr zusammengestellt wurden, kann überrascht feststellen, wie damals schon fast alle wichtigen Gesichtspunkte aufgegriffen wurden und wie wenig sich die Diskussion weiter entwickelt hat. Oertel hat schon im September 1968 auch die Stellungnahmen in Zeitungsartikeln erfaßt, Böckle konzentriert sich mehr auf die größeren, schwergewichtigen Stellungnahmen von Bischöfen und Wissenschaftlern. – Die Standpunkte beider Seiten haben sich kaum geändert, und die ablehnende Haltung ist zahlenmäßig in Theorie und Praxis nicht schwächer, sondern stärker geworden, ohne das wesentlich neue Momente aufgetaucht wären. Vor allem scheint die Praxis sowohl der Eheleute wie der Seelsorger den Aufstellungen der Enzyklika davon zu laufen.

Rasch haben sich zwei Hauptdiskussionspunkte herausgebildet: 1. Die Frage nach Natur und Naturrecht (und in diesem Rahmen die Frage nach der „Natur" der Sexualität und des Sexualaktes). 2. Die Frage der Lehrkompetenz der Kirche in naturrechtlichen Fragen, in denen die kirchliche Autorität nicht von der Offenbarung gedeckt ist.

Der bemerkenswerteste Beitrag scheint mir das „Nachwort" des Herausgebers Prof. Böckle in seinem Sammelband zu sein. Er arbeitet in besonnener, aber entschiedener Weise zwei Hauptpunkte heraus und bezieht auch persönlich (negativ) Stellung.

Bei der Frage der Lehrkompetenz der kirchlichen Autorität (und der entsprechenden Glaubens- oder Gehorsamspflicht des Gläubigen) weist B. darauf hin, daß zwar im ersten Schema der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (1961/1962) die Formulierung Papst Pius XII. in *„Humani Generis"*, daß im Falle einer päpstlichen Entscheidung zu einer klar umrissenen, strittigen Meinung dieser Punkt der freien Diskussion entzogen sei, wörtlich aufgenommen worden, im endgültigen Text aber ersatzlos gestrichen worden sei – „weil bei all diesen Entscheidungen eine viel differenziertere Beurteilung erforderlich ist". B. erklärt dann seine Auffassung. Eine lehramtliche Entscheidung des Papstes habe normalerweise die gefestigte Meinung der Gesamtkirche zum Ausdruck zu bringen. Das sei nicht eine Frage „demokratischer Wahrheitsfindung", sondern die Konsequenz aus der wohl verstandenen Kollegialität zwischen Papst und Weltepiskopat. Aber (und darauf legt B. meines Erachtens mit Recht Wert) das päpstliche Votum habe nicht den Charakter eines präsidialen Stichentscheides zwischen zwei rivalisierenden Gruppen, sondern vielmehr die Funktion des „Scheidens": „Der päpstliche Entscheid gleicht einer Scheidung zwischen dem von der überwiegenden Mehrheit sicher Erkannten und dem eben noch nicht klar und eindeutig genug Gesehenen. Der Papst als Vorsteher und Hüter der Einheit im Episkopat hat nun festzustellen, worüber sich praktisch alle Bischöfe einig sind. Und darüber soll dann auch nicht mehr weiterhin frei diskutiert werden. Der Entscheid des Papstes setzt also von seiner Funktion her eine weitgehende Übereinstimmung mit der Gesamtkirche geradezu voraus." Hier scheint eine gute Richtung gewiesen, um in der Diskussion über das kirchliche Lehramt, seine Sicherheit und seine Verbindlichkeit weiter zu kommen. Aber die These muß noch weiter entwickelt und differenziert werden. Außer den Bischöfen kommt auch dem gesamten Kirchenvolk eine wesentliche Funktion zu. Außerdem darf es sich nicht nur um augenblickliche, sondern um langdauernde Übereinstimmung handeln. Die Formel des 1. Vaticanums, der Papst besitze jene Unfehlbarkeit, mit der Christus seine Kirche ausgestattet wissen wollte, muß noch weiter durchdacht werden. Sie scheint nicht nur den Umfang, sondern auch den Grund, ja sogar den eigentlichen Sitz der Unfehlbarkeit zu enthalten.

Außerdem, und das scheint mir eine wesentliche Ergänzung, muß unter den Objekten des kirchlichen Lehramtes genauer unterschieden werden. Die eigentliche Lehrautorität bezieht sich nach allen großen Dokumenten auf die Offenbarung, das *„Depositum fidei"* und muß in diesen Grenzen gehalten werden. Wir unterscheiden heute ja auch in der Heiligen Schrift zwischen Aussage und Offenbarungsaussage. Sonst müßte die Sonne sich immer noch um die Erde drehen, das Zinsnehmen verboten sein, der Kirchenstaat noch bestehen oder postuliert werden. Aus solchen Fehlentscheidungen sind endlich und entschieden die grundsätzlichen Konsequenzen und Klärungen zu ziehen. (Leider hat Prof. Ermecke in seiner Besprechung meiner Schrift „Das Naturrecht in Krise und Läuterung", 1969/1, zwar temperamentvoll polemisiert, aber kein einziges der Argumente widerlegt noch irgend ein halbwegs stichhaltiges Gegenargument vorgebracht).

Ein zweiter Hauptpunkt, den B. aufgreift, ist die nähere Bestimmung, in welcher Weise, nach welchen Begriffen, in welchen Grenzen „die Natur als Norm" sittlichen Handelns zu gelten habe. Dabei weist er nach A. v. Melsen darauf hin, wie schwierig die „Natur" bei Thomas in diesem Zusammenhang zu bestimmen sei („Von einer Bindung an biologische Gesetzmäßigkeiten, die es den Menschen verbieten würden, diese Gesetzmäßigkeiten mit der Vernunft zu steuern und sittlichen Zielen des ganzen Menschen dienstbar zu machen, ist bei Thomas keine Rede."). – In der Spätscholastik verstehe man unter „Natur" nicht mehr die Natur des Verstandes (was allerdings auch Thomas kaum so verstanden haben kann), sondern die allen Menschen gleiche Wesensnatur, von der dann vor allem die Forderungen des Völkerrechtes abgeleitet wurden. Bedeutsam erscheint mir aber der Hinweis auf die Verengung dieses Naturbegriffes in der späteren Zeit auf die Natur des Aktes, und gar seine „metaphysische" Natur; damit ist man doch wohl in eine Sackgasse geraten. Die weiteren Ausführungen, die gute Anstöße enthalten, beweisen aber zugleich, wie sehr hier die Spekulation noch im Argen liegt. Wie will ich aus der Wesensnatur des Menschen (oder gar aus der Natur seines Verstandes) die Zweigeschlechtlichkeit, wie Rechte und Pflichten, die aus ihr folgen, den Zusammenhang zwischen geschlechtlicher Liebe und Zeugungsauftrag, das Verbot der Homosexualität usw. usw. ableiten? Und außerdem: was ist hier Theologie, was nur Philosophie, Anthropologie, Psychologie usw.? Böckles Hinweise, die in dem von ihm herausgegebenen Band „Naturrecht im Disput" weiter ausgeführt werden, tragen viel zum Verständnis der Denkkategorien, der Problematik und Krise der kirchlichen Sexualmoral in der gegenwärtigen Stunde bei. Lösungen sind damit freilich noch nicht gefunden, aber doch der Weg dazu immer mehr freigemacht. Wir kommen nicht darum herum, die gesamte Sexualmoral von Grund auf neu zu durchdenken, und zwar nicht völlig neue Normen, wohl aber neue, tiefere Beweisgründe aufzustellen.

Zürich Jakob David

Häring, Bernhard: **Brennpunkt Ehe.** Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt. – Bergen-Enkheim b. Frankfurt/Main: Verlag Gerhard Kaffke 1968. 63 S. (Theologische Brennpunkte Bd 16) kart. DM 6.80

Häring, Bernhard: **Krise um „Humanae Vitae".** – Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke 1968. 93 S. (Theologische Brennpunkte Bd 17) kart. DM 6.80

Die beiden Schriften des verdienten römischen Moraltheologen setzen sich vor allem mit den Thesen von Humanae Vitae (und Casti connubii) auseinander, und machen viele Vorbehalte und Einwände geltend. Sie berichten aus nächster Nähe und zum Teil eigener Beteiligung einige nicht unwichtige Einzelheiten aus der Vorgeschichte der beiden Enzykliken. Sie distanzieren sich zugleich deutlich von deren Sichten des ehelichen Geschehens und der Empfängnisregelung. Auch aus der Geschichte der Theologie werden interessante Texte beigebracht. – Die beiden Bändchen bieten freilich keine voll ausgearbeiteten Studien und man spürt es ihnen an, wie schwierig es einem in Rom lebenden Theologen bisweilen wird, zwischen der Loyalität zur Einsicht und Wahrheit und jener zum kirchlichen Lehramt den richtigen Weg zu finden.

Zürich Jakob David

Chauchard, Paul: **Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral.** Aus dem Französischen übertragen von Carl Heinz Eickert. – Düsseldorf: Verlag Patmos 1968. 208 S. Pp. DM 16.80

Chauchard geht es hier, ähnlich wie in früheren Veröffentlichungen (Naturwissenschaft und Katholizismus – Olten/Freiburg 1962, und: Christentum und Menschenhirn – Wien/München 1966), um den Entwurf eines Menschenbildes, das die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Evolutionsforschung und die Aussagen der theologischen Anthropologie in einer Weise integriert, die auch den heutigen Menschen anspricht. Die evolutive Schöpfungstheologie Teilhard de Chardins kann dabei als Grundkonzeption des Verfassers angesehen werden, der als Neurophysiologe die Hominisation besonders unter dem Aspekt der Gehirnentwicklung betrachtet und von der Hirnforschung her biologisch vorgegebene Strukturen im moralischen Verhalten des Menschen aufzeigt.

Wissenschaftstheoretische Überlegungen, das Problem um Freiheit und Determination und die im Menschsein begründete sittliche Aufgabe sind die Hauptakzente der Gliederung:

Im ersten Teil „Biologie und menschlicher Fortschritt" (33–80) wird eingangs dem wahren Ziel des technischen Fortschritts „die Erde menschlicher zu machen" (33) die Gefahr der Selbstzerstörung durch Radioaktivität, schädliche Chemikalien, Psychopharmaka und psychologische Manipulationen gegenübergestellt (35–48). Da also wissenschaftliche Fortschritte auch zum Bösen führen können, ist eine kritische Auseinandersetzung mit der traditionellen These von der Neutralität der Wissenschaft erforderlich (51). Die exakten Wissenschaften können weder wertneutral sein (52), noch kommt ihnen das Recht einer statistisch begründeten Normierung menschlichen Verhaltens (z. B. Kinsey) zu (55). Vor allem darf eine recht verstandene Biologie vom Menschen nicht einseitig biologistisch (60) arbeiten, sondern muß die Sonderart des Menschen (63) herausschälen, womit sie zwangsläufig, „weil sie eine Wissenschaft vom menschlichen Lebewesen ist, die alles Geistige vom Organischen her begreift, in die Sonderrichtung einer Moral der Natur und des eigensten Wesens des Menschen" mündet (64). Hinsichtlich der wissenschaftlichen Aussagegrenzen ist aber festzuhalten, daß die Moral nicht auf der Biologie gründet, sondern auf der Natur des Menschen. Die „Biologie ist normativ nur in dem Maße, in dem sie uns unter einem besonderen Aspekt über jene Natur unterrichtet" (77).

Der zweite Teil „Entartung der Freiheit" (83–128) sieht die Freiheit und sittliche Entscheidungsfähigkeit des Menschen im richtigen Funktionieren des Gehirns begründet (87), wobei aber erzieherische und allgemein psychologische Faktoren einschließlich der gesamten Umweltsituation entscheidend mitspielen (92). Beeinträchtigt oder aufgehoben wird die Freiheit durch pathologische Gehirnveränderungen, Hormonstörungen, Psychosen und Neurosen (92–116). Eine restlose Determination des Menschen zum Bösen und damit eine Freiheit von jeglicher Schuld lehnt aber Chauchard ab: „Da ... jeder Mensch ein bestimmtes Maß an Freiheit behält, besitzt er unbestreitbar die Möglichkeit, über das Bedingtsein hinaus wirklich zu sündigen" (128).

Im dritten Teil „Die Kunst, Mensch zu sein" (131–183) will der Verfasser zeigen, „was es heißt, sein Gehirn menschlich zu gebrauchen" (133). Das Verhalten zum Nächsten, die Verantwortung für Welt, Fortschritt und Zukunft kommen zur Sprache. Als Schlußfolgerung ergibt sich „das Schicksal des Menschen, daß er, wenn er frei bleiben will, sich in Freiheit an die moralischen Bedingtheiten binden muß" (187).

Die Bedeutung des Werkes liegt darin, der sich heute immer mehr an empirischen Daten orientierenden Moraltheologie und Moralpsychologie eine Reihe neurophysiologischer Fakten zu liefern, die für eine sittliche Beurteilung menschlicher Verhaltensweisen relevant sind. Gerade für das aktuelle Problem der moraltheologischen Normenfindung ist die Einbeziehung biologischer und medizinischer Erkenntnisse erforderlich. Chauchard ist es gelungen, für die Moraltheologie wesentliche Forschungsergebnisse der Neurologie und Humanbiologie unter ihrem ethischen Aspekt herauszuarbeiten. Die starke Betonung der Hirnforschung muß vom Fachgebiet des Autors her verstanden werden. Eine solche Schwerpunktbildung kann, wie im vorliegenden Fall, für den Theologen durchaus instruktiv sein. Angesichts der zahlreichen Grenzfragen zwischen Verhaltensbiologie (Ethologie) und Moraltheologie ist allerdings der Untertitel „Biologie und Moral" zu allgemein gehalten, da ja tatsächlich nur Teilaspekte behandelt werden.

Der wissenschaftlich interessierte Leser wird das Fehlen eines Literaturverzeichnisses und die geringe Zahl der Anmerkungen bedauern. (In der gleichen Patmos-Reihe finden sich z. B. bei Bröker und Gründel zahlreiche Literaturverweise).

Es mag noch ergänzend auf folgende, auch moraltheologisch bzw. moralpsychologisch beachtenswerte Publikationen hingewiesen werden: J. M. R. Delgado, Die experimentelle Hirnforschung und die Verhaltensweise: Endeavour XXVI (1967) 149–154 (Deutsche Ausgabe); E. v. Holst u. U. v. Saint Paul, Vom Wirkungsgefüge der Triebe: Naturwissenschaften 47 (1960) 409–422 (behandelt Hirnreizversuche!); D. Ploog, Verhaltensforschung und Psychiatrie: Psychiatrie der Gegenwart Bd I/1 B (Berlin, Göttingen, Heidelberg 1964) 291–443.

Diese Literatur bezieht sich auf die Thematik des besprochenen Bandes im engeren Sinne. Darüber hinaus müßten die bei Chauchard nur kurz (44–46) behandelten Psychopharmaka wohl auch moraltheologisch stärker beachtet werden. Nicht zuletzt sei für das Problem „Biologie und Moral" auf die zahlreichen Arbeiten auf dem Gebiet der vergleichenden Verhaltensforschung verwiesen.

Die genannten Ergänzungen sind als weiterführende Hinweise gedacht. Der Wert des Buches als Beitrag zum offenen Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen wird dadurch keineswegs berührt. Die Integration empirischer Fakten in den theologischen Erkenntnisprozeß wird vielmehr durch solche Werke angeregt und in ihrer Notwendigkeit bestätigt.

München Fritz Rauh

Stern, Karl: **Die Flucht vor dem Weib.** Zur Pathologie des Zeitgeistes (aus dem Englischen von Otto Lause). – Salzburg: Verlag Otto Müller 1968. 231 S. Lw ÖSch 138.–; DM 23.–

Es ist verständlich, daß ein Psychiater nach den pathologischen Zügen seiner Zeit forscht. Aber der Autor geht weiter, denn er begründet die erhobenen Tatsachen mit ihrer ontologischen Dimension. Daraus ergibt sich die Form seiner Darstellung, die eine deskriptive und hermeneutische ist.

Nachdem er die Polarität der Geschlechter in Antithesen behauptet hat, prüft er sie eingehendst unter Beobachtung von „Analyse und Intuition", „Wissenschaft und Weisheit", „Wissenschaftliche und dichterische Aussage", „homo faber und homo sapiens". Dann erst weist er auf den ontologischen (metaphysischen) Hintergrund seiner psychologischen Beobachtung hin. Und wieder erweist er sich als analytischer Psychologe, wenn er den Mann-Frau Konflikt in repräsentativen Menschen sowohl aus der Biographie wie literarischen Dokumentation charakterisiert. Descart, Schopenhauer, Sarte, Ibsen's Hedda Gabler und ihre Genossen, Tolstoy, Kierkegaard, Goethe stehen zum Nachweis. In abschließenden Marginalien faßt der Autor nochmals seine Erkenntnisse zusammen und ergänzt sie durch ein paar Anmerkungen wie über die gesegnete Spannung, über Liebe und Macht, über Person und Gesellschaft, über Mensch und Natur und über die Abhängigkeit.

Lohnenswert aber auch zugleich problematisch ist der Vergleich von Wissensgebieten, wobei das eine auf impirischer Erfahrungsgrundlage und das andere auf einer metaphysisch geisteswissenschaftlichen Grundlage aufbaut. Beide Denkkategorien erscheinen oft schwer in Verbindung zu bringen, gehen auch dementsprechend nach verschiedenen Methoden vor und verschreiben sich einer gegensätzlichen Methodologie. Darum wird wohl der Leser am meisten Gewinn daraus schöpfen, der sich des kriteriologischen Unterschieds bewußt bleibt. Der größte Gewinn aber ergibt sich ihm, wenn er die Anthropologie der Psychoanalyse und Phänomenologie des christlichen Glaubens gegenüberstellt, dann scheinen ihm vielleicht auch mit dem Autor moderne Theoreme bestätigt.

Der manichäische Zug in den Konflikten der behandelten sechs Repräsentanten der modernen Geistigkeit erweist sich nicht nur für den abendländischen Menschen, sondern auch für die Menschheit als conditio humana.

Im Hinblick auf die kulturanthropologische Entwicklung – manche bezeichnen sie revolutionär (Marx – H. Marcuse) statt evolutionär – kann das Studium von K. Sterns Beobachtungen und Reflexionen zu Schlußfolgerungen führen, die vor schweren Irrtümern positivistischer Anthropologie bewahren und dem „Mysterium der Androgynie" dienen, „das in der Krisis dieser geschichtlichen Stunde offenbar wird" (212).

Salzburg Leopold Prohaska

Klüber, Franz: **Katholische Gesellschaftslehre.** 1. Bd: Geschichte und System. – Osnabrück: Verlag A. Fromm 1968. 1021 S. Lw. DM 98.–

Verf., der durch seine Arbeiten zum Naturrecht, zu den Sozialprinzipien und zur Eigentumstheorie hervorgetreten ist, unternimmt in seinem umfänglichen Werk den Versuch, die Geschichte und die systematischen Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre darzustellen. Ohne eine klare Unterscheidung zwischen der Soziallehre der Kirche, die im strengen Sinne kein „System" darstellt, und der katholischen Sozialwissenschaft zu treffen, bestimmt K. als das Materialobjekt der katholischen Gesellschaftslehre „die vom Menschen als ens individuale et sociale begründeten Formen des Zusammenlebens. Der spezifische Blickpunkt, durch den sie sich von anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen unterscheidet, ihr Formalobjekt, ist dadurch bestimmt, daß sie unter dem Aspekt des katholischen Welt- und Menschenbildes die rechte Ordnung des Zusammenlebens zu erkennen sucht; daß sie also die Gesellschaftsordnung in ihrer Bezogenheit auf die in Natur und Übernatur fundierte christliche Gesamtordnung sieht. Der besondere, ihr eigene Forschungsgegenstand ist das Ganze der auf die Gesellschaft bezogenen Prinzipien und Normen, die in der natürlichen Schöpfungsordnung und der übernatürlichen Gnadenordnung grundgelegt und durch Naturrecht und Offenbarung erkennbar sind" (14).

Der I. Teil „Geschichte der katholischen Gesellschaftslehre" befaßt sich zunächst allgemein mit der „sozialphilosophischen Entwicklung" in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit (35–256). K. wählt einen sehr einfachen Weg, wenn er im wesentlichen der Reihe nach die Gesellschaftsvorstellungen Platos, Aristoteles', Thomas' von Aquin, einiger spätscholastischer Autoren und der Träger der katholisch-sozialen Bewegung des 19. Jh. in Deutschland darlegt. Lohnender wäre es gewesen, die ideengeschichtlichen Verbindungslinien herauszuarbeiten, zumal man dann die sehr breit geratene Darstellung der sozialen Ansätze bei Thomas straffen und dafür manche andere Gedankenströme wie etwa der deutschen Romantik oder des französischen sozialen Katholizismus stärker berücksichtigen hätte können. Auch wäre eine gelegentliche Hintergrundinformation über die realen Zustände und Entwicklungsphasen der Gesellschaft willkommen gewesen, da sie dem der christlichen Gesellschaftslehre nicht selten gemachten Vorwurf, sie bewege sich in Abstraktionen, vorgebeugt hätte.

Daran schließt sich eine sehr eingehende Analyse der Dokumente der päpstlichen Soziallehre von Leo XIII. bis Paul VI. einschließlich der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (257–616). Mit Ausnahme der Stellungnahmen Pius XII. zu gesellschaftlichen Ordnungsfragen, die unter mehr systematischer Rücksicht behandelt werden, bietet K. eher eine Darlegung und Kommentierung der großen Sozialenzykliken, denn eine unter historischer Rücksicht erwartete Perspektive der Lehrentwicklung. Daraus erklären sich die zum Teil recht ermüdenden Wiederholungen z. B. in der Eigentumsfrage. Die Literaturhinweise sind in diesem Teil wie auch in den anderen Abschnitten des Buches außerordentlich zahlreich. Allerdings handelt es sich dabei vorwiegend um Anregungen zum Weiterstudium, während man eine Einbeziehung und Verarbeitung dieser Literatur, von wenigen Autoren abgesehen, arg vermißt. Der wissenschaftliche Anspruch eines Werkes muß notgedrungen leiden, wenn beispielsweise bei der Behandlung der Mitbestimmungsfrage durch Pius XII. zwar die Publikationen O. v. Nell-Breunings bis zur Neige ausgeschöpft, die entsprechenden Äußerungen G. Gundlachs unterschlagen werden (371–376), wenn gleichfalls bei der Kommentierung der Pastoralkonstitution zu diesem Problem nur die Befürworter einer sogenannten „paritätischen" Mitbestimmung herangezogen, die gegenteiligen Ansichten Joh. Messners oder W. Webers, der immerhin als Konzilsberater fungierte, überhaupt nicht genannt werden (526ff), wenn Pius XII. eine „Linie des Abwartens und der Zurückhaltung gegenüber der Idee der wirtschaftlichen Mitbestimmung" (374) unterstellt wird oder wenn G. Gundlach – und zwar an einer Stelle, wo man es nicht vermutet, nämlich im Zusammenhang mit der Pastoralkonstitution – abgetan wird, er habe „ohne Erfolg" „seine persönliche Meinung in den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes zur Geltung zu bringen" versucht (544). Ist dem Verf. eigentlich die bis heute anhaltende innerkatholische Kontroverse entgangen? Der Standpunkt von K. ist seit langem bekannt; aber nichts entbindet in einem Werk über Geschichte und System der katholischen Gesellschaftslehre von dem Gebot zur wissenschaftlichen Redlichkeit.

Nicht nur in der Mitbestimmungsfrage, auch an anderen Stellen erheben sich Bedenken, ob K. bei der Auswertung der Dokumente der päpstlichen Soziallehre nicht eine bestimmte Tendenz hineininterpretiert hat. Ein typisches Beispiel dafür ist die Behauptung, „Der Begriff des Kapitalismus (werde) von Paul VI. ebenso präzis umschrieben wie schon von Pius XI. in n. 101 u. 105ff der Enzyklika *Quadragesimo anno*" (584). O. v. Nell-Breuning hat bereits in seiner Würdigung darauf hingewiesen (Theologie und Philosophie 44 (1969), 103f), daß Pius XI. „das vieldeutige und emotional belastete Wort" „Kapitalismus" überhaupt vermieden und nur von kapitalistischer Wirtschaftsweise gesprochen habe, diese aber gerade im Unterschied zu der Stelle in *„Populorum progressio"* über den „sogenannten" Kapitalismus eindeutig umschrieben habe.

Der II. Teil „System der katholischen Gesellschaftslehre" behandelt zunächst das natürliche Sittengesetz als Erkenntnisquelle (617–735) und dann die Sozialprinzipien, zu denen das Personprinzip, das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip gezählt werden (735–910). Die Ausführungen sind, abgesehen von einigen nicht unwichtigen Erweiterungen, eine Wiederholung der Gedanken, die K. in seinem Buch „Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft. Der Weg der katholischen Soziallehre" (Köln 1966) niedergeschrieben hat, das wiederum eine Zusammenfassung der bereits früher veröffentlichten Arbeit „Christliche Soziallehre" (I. Teil. Das Naturrecht; II. Teil. Gerechtigkeit; III. Teil. Sozialprinzipien) darstellte. Dieser „Rückgriff" hat den Autor wohl daran gehindert, tiefer in die Problematik mancher heiß diskutierter Fragen einzusteigen. Liest man beispielsweise den Abschnitt über „Unwandelbares und wandelbares Naturrecht" (633–637), so ist man überrascht, wie dürftig die dort angebrachten Literaturhinweise sind und wie problemlos eigentlich die Frage mit den Kategorien vom prinzipiellen und angewandten, vom abstrakten und konkreten Naturrecht gelöst wird. Auch die angrenzenden Abschnitte über „Primäres und sekundäres Naturrecht" (637–639) und „Naturrecht und ius gentium" (639–642) schaffen hier nicht mehr Licht. Die Anmerkungen „Zur geschichtlichen Entfaltung der Naturrechtsidee" (642–702) hätten besser im ersten geschichtlichen Teil ihren Ort gefunden. Im Gegensatz zu der in der Einleitung betonten Doppelartigkeit der Erkenntnisquellen der katholischen Gesellschaftslehre wird nur das Naturrecht behandelt, über die Offenbarung nichts gesagt. – Schließlich hat K. erneut das Solidaritätsprinzip auf die Sozialnatur, das Subsidiaritätsprinzip hingegen auf die Individualnatur des Menschen zurückgeführt. Auch wenn diese schematische Betrachtung durch die Voranstellung des Personprinzips gemildert wird, so bleibt die schon früher aufgeworfene Frage bestehen, ob das Subsidiaritätsprinzip als wirkliches Sozialprinzip von einer „Individualnatur" seinen Ausgang nehmen kann. Dies deutet auf eine nicht ganz geglückte Bewältigung des Verhältnisses von Person und Gemeinschaft hin.

Man wird gespannt sein dürfen, welche und wieviele weitere Volumina diesem "I. Band" folgen werden. Trotz der hier angeklungenen Bedenken ist die enorme Arbeitsleistung des Verf. anzuerkennen. Der Wert dieser „Zusammenschau" fällt besonders ins Gewicht in einer Zeit, in der die christliche Gesellschaftslehre Mißverständnissen und allerlei Vorbehalten ausgesetzt ist. Das Werk wird auch für alle diejenigen, die im sozialen Schulungswesen tätig sind, eine willkommene Handreichung sein. Unter dieser Rücksicht wäre eine größere Aufgliederung des Textes durch Zwischenüberschriften wünschenswert gewesen. Das sorgfältig angelegte Register (985–1021) wird die Benützung erleichtern.

Münster Anton Rauscher

Rauscher, Anton: **Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens.** Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft. – Paderborn: Ferd. Schöningh 1969. 313 S. geheftet DM 35.–

Behandelt wird die entscheidende Wende in der sozialen Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jh. Bis weit in die Siebzigerjahre stand man ohne wissenschaftliches Rüstzeug der schweren sozialen Frage gegenüber, sah die verheerenden Wirkungen des laissez-faire Liberalismus im Gefolge von A. Smith, ebenso die rasch wachsende Anziehungskraft der Marxschen Heilsbotschaft auf die proletarischen Massen. Heute weiß jeder, was Heinrich Pesch für die Erarbeitung der wissenschaftlichen Grundlage des katholisch-sozialen Denkens in Deutschland geleistet hat. Rauschers Arbeit macht ersichtlich, wie diese Leistung möglich wurde durch die Kritik Hermann Roeslers am Smithschen Wirtschaftsliberalismus und seiner mechanistischen Auffassung des Tauschverkehrs, dessen Gesetzen die Arbeit als Ware wie jede andere Ware unterworfen sei. Dagegen Roesler: Der Mensch ist das Um und Auf der Volkswirtschaft, für deren Ordnung daher die soziale Rechtsidee maßgebend ist, Arbeit und Eigentum sind „zwei Seiten einer und derselben Sache", nämlich des Prozesses der Volkswirtschaft als

Kulturaufgabe mit der Verantwortung des Eigentums für die Erzielung der dafür gebotenen volkswirtschaftlichen Produktivität. Roeslers Schlußfolgerung: Gegenüber der Willkür des Eigentums ist der Arbeitnehmer durch ein Arbeitsrecht, gegenüber dem Sozialismus ist die Eigentumsinstitution wegen ihrer Gemeinwohlfunktion zu schützen. Mit seinen Gedanken über den Waren-Charakter der Arbeit sich mit der Marxschen Kapitalismuskritik berührend, sieht er mit scharfer Wendung gegen den Sozialismus in diesem eine Fortsetzung der mechanistischen Gesellschaftsauffassung des Wirtschaftsliberalismus mit anderem Vorzeichen. Rauschers Arbeit geht weit über eine bloß historische Studie hinaus, da sie im Denken Roeslers den immer gleichen Kern der Sozialproblematik, den das Verhältnis von Eigentum und Arbeit bildet, und den immer gleichen Ansatz für ihre Bewältigung, die soziale Rechtsidee für die immer neu sich stellende Frage der Ordnung dieses Verhältnisses klarstellt. Es ist die heute wieder in der Mitbestimmungsdiskussion den hohen Wellengang verursachende Frage. Im ganzen bietet das Buch einen bedeutenden Beitrag zur Grundlagenforschung der christlichen Soziallehre, auf die sich diese heute zurückgeworfen sieht. Rauschers Werk ist keineswegs nur ein Buch für den Fachmann, da der Leser den Durchbruch durch mächtige ideelle Fronten in der schöpferischen Leistung einer großen Persönlichkeit erlebt.

Wien Johannes Messner

Strohm, Theodor: **Kirche und demokratischer Sozialismus.** Studien zur Theorie und Praxis politischer Kommunikation. – München: Verlag Chr. Kaiser 1968. 203 S. br. DM 15.80

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage nach der Entsprechung der sozialen Position der Evangelischen Kirche seit dem Bekenntnis von Barmen und dem demokratischen Sozialismus des Godesberger Programms der SPD. Vorausgehen zwei Kapitel, die den geschichtlichen Hintergrund abtasten und einige Stufen der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Protestantismus und Sozialismus beleuchten wollen. Zunächst werden die „Ansätze zur gesellschaftspolitischen Reform im neueren deutschen Protestantismus bis zum Jahre 1933" (25–60) dargelegt. Verf. versucht, die Verbindungslinien von dem sozialen Reformanliegen der Ev. Kirche und den Zielen der Sozialdemokratie anhand des „sozialen Programms" von 1884 (Theodor Lohmann), der Ideenwelt Fr. Naumanns und des Evangelischsozialen Kongresses (seit 1890) zu skizzieren, ebenso die Krise des protestantischen Sozialismus nach 1918. Das Gegenstück hierzu bilden einige Streiflichter über „revisionistische Tendenzen in der Sozialdemokratie, namentlich in der weltanschaulichen Programmatik" (61–92). Von der leider allzu vereinfacht gezeichneten religiösen Problemstellung bei Karl Marx – sie wird auf den „methodischen Atheismus" reduziert, ohne der Frage nach der systemimmanenten Wurzel des Atheismus in der Entfremdungstheorie des Menschen nachzugehen – wird der Bogen über die Erklärung der Religion zur „Privatsache" in den Programmen von 1878 und 1891 bis hin zu der eigenen „Entdogmatisierung" des Sozialismus gespannt. Dabei wird die Rolle des „Religiösen Sozialismus" (Paul Tillich, Eduard Heimann) besonders bedacht, der eine „Koalition von Protestantismus und demokratischem Sozialismus" (93), von protestantischem Prinzip und sozialistischer Verwirklichung erstrebte.

Daß es sich bei diesen „Ansätzen zur gesellschaftspolitischen Reform" des Protestantismus und ihren Korrelationen zur Sozialdemokratie nur um singuläre Positionen und um in ihren Wirkungen sehr beschränkte Kräftegruppen handelte, wird deutlich, wenn Verfasser von einer „grundsätzlichen Neuorientierung" der Kirche in der Barmer theologischen Erklärung spricht, die gegen die überkommene evangelische, namentlich lutherische Staatsmetaphysik eine Distanzierung gegenüber den staatlich-politischen Prozessen vornahm (94f). „Die Barmer Erklärung befreite mit der Ablehnung des positiven Staatsgesetzes als Gottesgesetz den deutschen Protestantismus von der Gefahr der Ideologisierung der nationalen Traditionen und des autoritären Staates" (95). Auch hier wird man einschränkend feststellen dürfen, daß damit der Anstoß zum Befreiungsprozeß gegeben wurde, der sich erst nach dem 2. Weltkrieg vornehmlich in der Neuentdeckung und Vertiefung des sozialethischen Auftrages manifestierte.

Bei der Erörterung der „öffentlichen Einordnung der Kirche in das Funktionssystem der Demokratie" (101ff) werden drei Modelle unterschieden. Im „hoheitlichen" Modell erstrebe die Kirche aufgrund bestimmter Vorbehalte gegen die Grundwerte und die plurale Grundstruktur der Demokratie eine Sicherung ihrer Hoheitssphäre mit Hilfe einer Vertrags- und Konkordatspolitik. Daneben gebe es das „Konkurrenzmodell", in dem sich die Kirche als eine gesellschaftliche Gruppe unter anderen verstehe, in den Interessenkampf der Gruppen, Verbände und Parteien eintrete und sich Bundesgenossen suche gegen eine „Preisgabe des öffentlichen Feldes an die säkularen Mächte". Dem dritten Modell liegt der Gedanke von der gesellschaftlichen Diakonie der Kirche zugrunde, indem die Kirche auf institutionellen Einfluß auf die Öffentlichkeit verzichte, die verantwortliche Solidarität mit den Nöten des gesellschaftlichen Daseins teile und dadurch „inkommensurabel" für alle Gruppen und Mächte werde.

So sehr dem Grundanliegen des Verf., der das dritte Modell in der evangelischen Theologie und Kirche in den letzten dreißig Jahren dominierend vorfindet, zuzustimmen ist, so bleibt hier doch die Frage, wie die Kirche als eigene gesellschaftliche Wirklichkeit und inmitten dieser Welt lebt. Darüber kann eine idealisierende Betrachtungsweise allein nicht hinweghelfen, ebenso wie der Versuch, das erste und zweite Modell der katholischen Kirche zuzuschreiben und alles einer „konstantinischen Ära" anzulasten, weder dem Selbstverständnis der Kirche noch der geschichtlichen Realität gerecht wird.

Die idealisierende Verkürzung der historischen Perspektive führt notwendig auch zu einer fragwürdigen Deutung der Verflechtung von Kirche und Parteiendemokratie. Sicherlich kann die Bildung von „christlichen Parteien" als „Notlösung" bezeichnet werden und die Parteiendemokratie wäre auch in Kontinentaleuropa besser gefahren, wenn sie von Anfang an dem angelsächsischen Modell gefolgt wäre. Die weltanschauliche Polarisierung der politischen Parteien nationalliberaler und sozialistischer Prägung zwang jedoch zur „Notlösung", wenn der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und die Verantwortung der Christen für die Gesellschaft gewahrt werden sollten. Daß diese Situation auch noch nach dem 2. Weltkrieg gegeben war, geht hinreichend aus dem Selbstbekenntnis der sozialdemokratischen Partei hervor, erst mit dem Godesberger Programm habe sie die marxistischen Bestände abgestreift.

Die neuen Möglichkeiten, die durch die Entideologisierung der SPD vom Programm her in ihrem Verhältnis zu den Kirchen und zu den Christen eröffnet wurden, werden gebührend hervorgehoben (111ff). Die beiden letzten Kapitel untersuchen die Grundforderungen des Godesberger Programms im Licht der evangelischen Sozialethik. Dabei wird vom Verfasser eine Gleichgerichtetheit und Gemeinsamkeit in fast allen Punkten bis hin zu den Fragen der Wirtschaftspolitik, der Sozialhilfe und Wohlfahrtspflege und der Bildungskonzeption betont. Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, so überrascht doch – vor allem im Hinblick auf das vom Verf. befürwortete „dritte Modell" mit „der Distanzierung von der Politik der Parteien" (107) – die Feststellung, „daß die evangelische Kirche in der Theorie weitgehend mit den Zielen des demokratischen Sozialismus übereinstimmt, in der politischen Praxis aber eher mit den konservativen Parteien zusammenarbeitet" (184). Das im Nachsatz ausgedrückte Bedauern wird noch unterstrichen mit dem Hinweis auf eine These der kritischen Soziologie, das Prinzip der protestantischen Haltung sei Auslieferung an die bestehende Herrschaft.

Die erfreuliche Öffnung des demokratischen Sozialismus auch für das Engagement aus christlicher Verantwortung kann man nur begrüßen. Das vorliegende Buch hätte jedoch gewonnen, wenn es auch dem demokratischen Sozialismus gegenüber die so häufig beschworene ideologiekritische Funktion der evangelischen Sozialethik hätte walten lassen. So vermißt man beispielsweise eine Auseinandersetzung mit dem Zentralsatz des Godesberger Programms, daß Demokratie nur durch Sozialismus erfüllt würde – ein ideologischer Anspruch, der im Interesse der Demokratie und ihrer Funktionsfähigkeit aufgegeben werden müßte. Das Buch bietet eine Fülle von Aspekten, letztlich bleibt aber ein Unbehagen, ob nicht der sachliche Gehalt vom politischen Bekenntnis allzusehr überlagert wird.

Münster Anton Rauscher

Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch? Beiträge zur Enzyklika ‚Populorum progressio' und zur ‚Offenburger Erklärung' der Sozialausschüsse. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 196 S. Balacron DM 13.80

Zu der im Titel aufgeworfenen Frage sind in jüngster Zeit im Zusammenhang mit der am 26. 3. 1967 veröffentlichten Enzyklika „Populorum progressio" und der am 9. 7. 1967 verabschiedeten „Offenburger Erklärung" der Sozialausschüsse der Christlich-demokratischen Arbeitnehmerschaft mehrere, z. T. aufeinander bezogene Stellungnahmen christlicher Sozialwissenschaftler und Sozialpolitiker erschienen. Das Bändchen ver-

einigt diese sonst kaum zugänglichen Quellen und stellt damit ein interessantes Dokument über den gegenwärtigen Diskussionsstand in einer wichtigen Detailfrage der katholischen Soziallehre zur Verfügung.

In einem I. Teil befassen sich Oswald von Nell-Breuning, Hanno Helbling (NZZ), Johannes Messner und Wilhelm Weber mit dem Echo auf „Populorum progressio", insbesondere auf die in Nr. 26 und anderswo vorgetragene Kapitalismuskritik. Dabei weisen v. Nell-Breuning und Weber übereinstimmend auf die Kontinuität der päpstlichen Aussagen zum Kapitalismus-Problem seit Leo XIII. hin. Die Überraschung über die Schärfe mancher Formulierungen in PP komme meist von einer Unkenntnis der früheren Sozialenzykliken. Allerdings gibt die Enzyklika selbst auch Anlaß zu einigen Mißverständnissen, wie Helbling und Weber betonen. Letzterer läßt sich gerade dadurch anregen, über die „Mehrschichtigkeit der katholischen Soziallehre" zu reflektieren, wobei er zwischen einer „prophetischen" Aussageschicht, „traditionell-doktrinalen" Gehalten und „sachlichen Anregungen und Empfehlungen von Handlungsmodellen" unterscheidet (vgl. 66–69). Diese literarischen Genera – das dürfte wohl die wichtigste Aussage dieses I. Teils sein – sind bei der Interpretation von Sozialenzykliken zu beachten.

Der II. Teil des Werkes kreist hauptsächlich um die von Heinz Budde (KAB-Sekretär, MdB) aufgestellte These: „Die christliche Soziallehre war seit je entschieden antikapitalistisch und ist es bis auf den heutigen Tag. Das gilt für jede Form und Spielart des Kapitalismus, auch für einen ‚sozialtemperierten Kapitalismus', falls es den geben sollte" (89f). Dabei kommen neben Budde Goetz Briefs, Erwin Häußler MdB, Wilfried Schreiber, Johannes Messner, Wilhelm Weber und Anton Rauscher zu Wort. Daß mit einer solchen These nicht viel zu gewinnen ist, muß sich Budde wohl ins Stammbuch schreiben lassen. Denn auch seine Definition „Kapitalistische Grundstrukturen hat eine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung dann, wenn der Ablauf der sozialökonomischen Prozesse nachhaltiger von dem mit dem Großeigentum verbundenen Kapitalinteresse als vom Ordnungselement Arbeit bestimmt wird" (113) ist im Grunde eine Leerformel. Wer will nach welchen Kriterien bestimmen, wann dies der Fall ist?

Abschließend läßt sich feststellen: Der Wert des Bändchens liegt nicht darin, daß es eine positive oder negative Antwort auf die im Titel gestellte Frage gibt, sondern daß aus der Zusammenschau der verschiedenen Beiträge deutlich wird, warum eine solche Antwort gar nicht ohne weiteres gegeben werden kann. Dazu ist der Begriff „Kapitalismus" viel zu unscharf. Weiter wird ersichtlich, wie vorsichtig man damit sein muß, die Prinzipien der christlichen Soziallehre in konkrete Verdikte oder politische Imperative umzumünzen. Schließlich zeigen insbesondere die Aufsätze von Briefs, Messner und Weber, welche intensive ökonomisch-soziologische Sachkenntnis erforderlich ist, um bei der Anwendung der katholischen Soziallehre auf wirtschafts-, gesellschafts- und sozialpolitische Einzelfragen nicht der Ideologiegefahr zu erliegen. Endlich gebührt dem Herausgeber Anerkennung dafür, daß er durch eine geschickte Kombination verschiedener, in ihrer Grundeinstellung recht unterschiedlicher Beiträge, wie auch durch seine eigenen Ausführungen zur Problemgeschichte mehr Licht in jenes Dunkel der Schlagworte gebracht hat, in dem sich die populärwissenschaftliche Kapitalismusdiskussion z. T. befindet.

St. Peter bei Freiburg i. Br. Lothar Roos

Langner, Albrecht: **Die politische Gemeinschaft.** Kommentare zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Über die Kirche in der Welt von heute, Bd 8. – Köln: Bachem 1968. 167 S. kart. DM 12.80

Wie alle Veröffentlichungen des Juristen A. Langner, so zeichnet sich auch der hier vorgestellte Kommentarband durch Kenntnisreichtum, Exaktheit und klare Sprache aus. Innerhalb der von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach herausgegebenen und ursprünglich auf 11 Bände angelegten Kommentarreihe (die nicht mehr ganz vollständig werden wird) zur Pastoralkonstitution des Konzils legt Langner den Band über „Die politische Gemeinschaft" vor, ein Thema, das ihm besonders liegt.

Von den beiden Möglichkeiten, entweder eine Textexegese und Interpretation des einschlägigen Kapitels der Pastoralkonstitution zu bieten oder einen systematischen Aufweis von Grundfragen ideeller und institutioneller Art, von Fragen der verfassungsrechtlichen Wirklichkeit, der Konkurrenz der Humanismen und der heutigen Position des Christentums zur Demokratie in wichtigen Zügen, zu versuchen, wird die zweite gewählt. Man kann darüber streiten, ob das für einen Kommentar der beste Weg ist. Der Bezug zum Originaltext wird damit formal sehr locker, auch wenn inhaltlich weitgehende Deckung erreicht wird.

In vier Abschnitten werden abgehandelt (I) Begriff und Gestalt der Demokratie, (II) Das Menschenbild der Demokratie, (III) Protestantismus und Demokratie und (IV) Katholizismus und Demokratie, wobei dem letzten Abschnitt naturgemäß der breiteste Raum gewidmet wird (88–147). Der von den deutschen Bischöfen autorisierte Übersetzungstext (Glaudium et Spes, II. Teil, 4. Kapitel: Das Leben der politischen Gemeinschaft) ist am Schluß des Bandes abgedruckt.

Kritisch wäre anzumerken, daß der Begriff der „Demokratie", der schon rein optisch in den Überschriften der vier Abschnitte immer wieder hervorsticht, jedenfalls formal nicht ohne weiteres das Anliegen des Konzilstextes zu decken vermag. Die Konzilsväter hatten Rücksicht auf die verschiedenen Staatsformen zu nehmen, unter denen die Kirche in der Welt von heute lebt, wenngleich eine sehr deutliche Präferenz des Konzils für die demokratische Staatsform erkennbar wird.

Im Abschnitt über „die klassische amerikanische Demokratie" (26ff) hätte man sich eine Gegenüberstellung zur aufklärerisch-kontinentaleuropäischen Konzeption gewünscht. J. C. Murray, auf den sich der Verf. beruft, hätte hier weiterhelfen können. Das Konzil neigt in der Tat eher der amerikanischen Konzeption als der der europäischen Aufklärung zu.

Abgesehen von diesen Ausstellungen, bietet der Band ein kleines Kompendium der politischen Ethik dar, das man mit Gewinn liest. Empfehlenswert ist angesichts der aktuellen Diskussion die Lektüre der beiden Unterabschnitte „Kirche und Staat" (134ff) sowie „Kirche und Öffentlichkeit" (142ff).

Münster/Westf. Wilhelm Weber

Dreier, Wilhelm: **Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodennutzungsreform.** – Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 304 S. Lw. DM 35.–

Die Schrift ist in sechs Teile gegliedert:

I. Die Liberalisierung der Bodenordnung und ihre Folgen
II. Die Reaktion der Bodenreformbewegung
III. Ergebnisse erster sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Behandlung der Bodenordnungsprobleme
IV. Leitbild bodenpolitischer Neuordnung
V. Grundlagen einer Theorie der Bodenpolitik
VI. Kritische Würdigung der bodenpolitischen Maßnahmen in der Bundesrepublik

Historische Perspektiven (Teile I/II und III), z. T. sach-, zum anderen Teil wissenschaftsgeschichtlicher Art, theoretische Prinzipienfragen (Teile IV/V) und die Darstellung von bodenrelevanten Maßnahmen der letzten 25 Jahre im Raum der Bundesrepublik Deutschland sind miteinander verbunden. Damit geht die Schrift über den klassischen Bereich der „Christlichen Sozialwissenschaften" im Feld der Sozialphilosophie und Sozialethik hinaus, zum einen in Richtung der Sozialgeschichte, zum anderen in Richtung einer konstruktiven Sozialpolitik heute und hier. Der Verf. zeigt sich auf allen drei Gebieten als außerordentlich belesen. Davon zeugen die 38 Seiten Anmerkungen, die 22 Seiten Literaturverzeichnis und die vielen Zitate, die einen nicht unbeträchtlichen Teil des Textes ausmachen. Man spürt, daß ihm lange Zeit eine gut dotierte und weitsichtig ausgebaute Institutsbibliothek zur freien Verfügung stand. Dies ist vor allem für denjenigen Leser nützlich, der, von der Theorie herkommend, mit den Sachfragen und Tatbeständen weniger vertraut ist.

Dreier geht von der These aus, daß die Liberalisierung des 19. Jahrhunderts in Wirtschaft und Gesellschaft das auslösende Moment für die Schwierigkeiten und Ungerechtigkeiten in der Bodenordnung der Gegenwart darstellt. Sie steht unter der Devise der Freiheit des Individuums und der immer weitergreifenden Befriedigung der Lebensbedürfnisse über den Markt mit seinem Spiel von Angebot und Nachfrage. Sie löst damit eine Sozialordnung ab, in der die öffentliche Hand, hergeleitet aus der jahrhundertealten Lehenspflicht, in Gestalt des Grundherren zum einen die Sorge dafür übernahm, daß der Acker bestellt und so der Lebensunterhalt der im Raum lebenden Menschen gesichert wurde, zum anderen diesen selben Grundherren die Fürsorgepflicht in den Wechselfällen des Lebens für diejenigen oblag, die den Acker bestellten, den Bauern und seine Angehörigen. Die sogenannte „Bauernbefreiung" – schon der Name weist in eine falsche Richtung – entläßt den Grundherren aus seinen öffentlichen Verpflichtungen, schafft durch die Art der Ablösung in den ostelbischen Gebieten Preußens einen privaten Großgrundbesitz und ein sozial ungesichertes Landproletariat. Im Westen, also im Bereich der heutigen Bundesrepublik Deutschland, wird die aus den napoleonischen Gesetzen entstandene Realteilung von Grund und Boden wirksam. Sie schafft im Laufe weniger Generationen eine Besitz-

zersplitterung, die eine rentable Landwirtschaft unmöglich macht, andererseits aber den in anderen Bereichen der Wirtschaft Tätigwerdenden (Arbeiter, Angestellten) durch das Eigentumshaus im Dorf verbleiben läßt.

Viel entscheidender für die Rolle, die der Boden im Lebensvollzug der Menschen spielt, ist die Einführung des Grundbuchs und des darauf fußenden Hypothekenwesens im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Leider verwendet Dreier nur zwei Zeilen seines Buches darauf (88). Die Einführung eines öffentlichen Katasters mit Vermerk von Fläche, Verwendungsart, Eigentümer und der Möglichkeit, Verpfändungsrechte Dritter einzutragen, war ursprünglich als Kredithilfe für ostelbischen Großgrundbesitz gedacht. Die Ausdehnung auf alle Grundstücke im Hoheitsbereich – also auch nichtlandwirtschaftlich genutzte oder zum Bauen zu nutzende – zusammen mit dem aus Frankreich übernommenen Hypothekenwesen, d. h. der Kapitalbeteiligung Dritter gegen ein Pfandrecht am Boden und dem damit fest Verbundenen (z. B. Wohnhaus, Vielparteienmiethaus) haben die bis heute währende Problematik des Bodenpreises entstehen lassen. Wer bauen will, braucht in aller Regel dazu fremden Boden und fremdes Kapital. Hypotheken erhält er nur bei Nachweis entsprechenden Bodeneigentums. Damit ist der Vorbesitzer des Bodens hinsichtlich des Kaufpreises fast in einer Monopolstellung, zumal wenn es sich um Renditeobjekte handelt. Er will mit dem einmaligen Bodenpreis an der erwarteten Rente des neuen Bodenbesitzers aus dessen Bau teilhaben, wie der Hypothekenbesitzer durch seinen ständigen Zins teilhat. Das ist der Punkt, an dem die Bodenreformer um die Jahrhundertwende ansetzen, und es ist ein typisches Problem der Ballung vieler Menschen auf engem Raum. Ein einmal gewährter qm-Preis erzeugt Kettenreaktionen. Diesen Teufelskreis zu durchbrechen, ist bis heute nicht gelungen. Die Eigeninteressen sind so stark, und der Besitzwechsel von Grund und Boden bringt beiden Partnern solche Gewinne ein, daß daran alle Appelle an Verantwortung für das Volksganze abprallen. Die wirklich Leidtragenden sind diejenigen Menschen, die sich und ihrer Familie in urbanen Räumen ein eigenes Haus und einen Garten schaffen möchten.

Dagegen ist in bezug auf die Bodennutzung gegenüber dem laissez faire des 19. Jahrhunderts in den letzten 50 Jahren ein deutlicher „Fortschritt" in Richtung einer Sozialorientierung zu verzeichnen. Dreier registriert die einzelnen Etappen. Ein markanter Festpunkt ist das Bundesbaugesetz von 1960. Ich kann heute zwar Bodeneigentum verkaufen oder behalten, insoweit frei über dasselbe verfügen, aber ich bin gebunden hinsichtlich seiner Verwendung. Dies hängt mit der Raumordnung zusammen, die als öffentliche und gesetzliche Maßnahme zunächst partiell in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts einsetzt und im Bundesbaugesetz allen Gemeinden auferlegt, Flächennutzungs- und Bebauungspläne rechtskräftig zu verabschieden. Dies bedeutet, daß der Boden nur innerhalb des öffentlich festgelegten Zweckes (Wohngebiete, Industrieflächen, Freiflächen, Verkehrsanlagen) Verwendung finden kann und damit auch das Kaufinteresse eingeschränkt ist. Insofern hat hier der Gemeinnutz über den Eigennutz gesiegt. Die willkürliche Verwendung von Bodeneigentum – z. B. die Errichtung von Wohnhäusern mitten im freien Feld – hat in der Vergangenheit durch nachträgliche Erschließungskosten (Wasser, Kanalisation, Energie, Straße) und anderes zu unrationellen Belastungen der Gesamtheit der Bürger, i. e. der Steuerzahler geführt.

In der Praxis der Durchführung dieses rechtswirksam gewordenen Grundsatzes entstehen viele Schwierigkeiten. Dies wird besonders dort deutlich, wo Boden unmittelbar öffentlichen Zwekken gewidmet, deshalb in das Eigentum der öffentlichen Hand überführt und enteignet werden muß. Der Richter, der in vielen Fällen letztinstanzlich über die Höhe der Entschädigung befinden muß, ist an den erzliberalen Eigentumsbegriff des BGB (§ 903) gebunden, der in der Rechtspraxis schwerer wiegt als der sehr allgemein gehaltene Begriff der Sozialverpflichtung des Eigentums in Art. 14 (2) des Grundgesetzes. Wenn die für die soziale Ordnung verantwortlichen Politiker in Richtung einer integrierten Bodenordnung vorankommen wollen, müssen sie an einer Reform des Sachenrechtes im BGB ansetzen, zuvörderst der §§ 903ff – Eigentum von Grundstücken –. Es lohnt, auch in einer Rezension den Wortlaut des § 903 BGB in Erinnerung zu rufen: „Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen." Die hier dem Eigentümer zugebilligte Willkür schafft in jüngster Zeit noch auf einem ganz anderen Gebiete Probleme der Bodennutzung im Interesse des Gemeinwohles. Vor allem im Südwesten Deutschlands breitet sich zunehmend die Sozialbrache aus. Landwirtschaftlich nutzbarer Boden verwildert, er wird von den Eigentümern für die Ernährung der Familie nicht mehr benötigt, aber auch nicht an einen besseren Wirt abgegeben. Ein nicht unbeträchtlicher Teil des Bodens von rund 500 000 Kleinstbetrieben, die seit dem Kriegsende in der Bundesrepublik Deutschland aufgegeben wurden, befindet sich in dieser Situation. Die Maßnahmen zur Verbesserung der Agrarstruktur sind dagegen wirkungslos. Dreier spricht nicht von diesem Phänomen.

Zwischen dem historischen Teil der Arbeit, der der Liberalisierung des 19. Jahrhunderts und ihren Folgen gewidmet ist, und der kritischen Würdigung der bodenpolitischen Maßnahmen in der Bundesrepublik, die im wesentlichen referierend gehalten ist, steht wie ein erratischer Block ein theoretischer Teil: Leitbild und Theorie der Bodenpolitik (93–199). Er enthält eine Darstellung der christlichen Soziallehre, anschließend an Thomas von Aquin die Sozialencykliken der Päpste und Äußerungen des zweiten Vatikanums, aber auch eine Fülle von Zitaten anderer Autoren, Christen und Nichtchristen. So wird das Kapitel über „Leitbild bodenpolitischer Neuordnung" eher zu einem Katalog von Leitbildern, die in einer pluralistisch denkenden Gesellschaft entstehen und mehr verwirren als leiten. Wer die Grundsatzdiskussionen um eine rechte Bodenordnung der letzten Jahrzehnte kennt, weiß um das verzweifelte Ringen der Verantwortlichen und ihrer Berater, einen Richtpunkt zu gewinnen, von dem aus Zweck, Maß und Wirkung einzelner bodenordnender Maßnahmen beurteilt und auf den hin alle einzelnen Maßnahmen integriert werden könnten. Es wäre eine lohnende Mühe, zu versuchen, aus christlicher Grundhaltung zur Welt ein Leitbild zu entwickeln und daraus auch die Kriterien für das Gegenwärtige zu gewinnen. Vielleicht ist bei Thomas von Aquin ein Denkansatz zu finden, aber es bedarf dann der sorgfältigen Exegese dieser Texte, die unter anderen Gesellschaftsformen entstanden sind als den unseren. Nur so könnte man ihren allgemeingültigen Inhalt erschließen und für die heutige Situation nutzbar machen. Die „Theorie der Bodenpolitik" referiert nach einer Einleitung über soziale Marktwirtschaft zunächst über die heute vorhandenen oder angestrebten Mittel zur Steuerung des Grundstücksmarktes, der landwirtschaftlichen Strukturpolitik und der gemeindlichen (öffentlichen) Bodenvorratspolitik. Sie betreffen im wesentlichen Fragen des Eigentumübergangs von Grund und Boden. Als direkte Mittel der Bodennutzungspolitik werden Planung und Lenkung zur Funktionstrennung und Funktionsordnung genannt. Es folgt ein Abschnitt über Neuordnung der Stadtregionen aus den Raumordnungsberichten der Bundesregierung, und es schließen an kurze Abschnitte über allgemeine öffentliche Verwaltungspolitik, Finanz-, Verkehrs-, Verteidigungspolitik und allgemeine Wirtschaftspolitik im Rahmen der europäischen Integration. Dieser Teil der Arbeit enthält Informationen über Ansatzpunkte einer Bodenordnung und gewährt einen Blick auf die außerordentliche Kompliziertheit der Probleme, da Bodenpolitik in viele Bereiche des Lebensvollzugs der Menschen eingreift. Nicht nur sind private Interessen am Boden gegen öffentliche abzuwägen, sondern öffentliche Interessen konkurrieren auch in erheblichem Maße untereinander. Eine „Theorie der Politik" sollte den am Steuer Stehenden instandsetzen, Prioritäten und Zusammenhänge, Kräfte und Gegenkräfte und – um mit Max Weber zu sprechen – Nebenwirkungen zu erkennen, ihn gegen die Ressortenge zu wappnen und Augenmaß auf das Ganze zu haben.

Schließlich, die Raumordnung ist zwar, als sie in den dreißiger Jahren institutionalisiert wurde, von der Bodennutzung ausgegangen. Aber sie wendet sich in der letzten Zeit immer stärker infrastrukturellen Problemen zu, der Sorge um Arbeitsplätze, Schulen, Gesundheit, Versorgung mit Wasser, Kanalisation, Energie. Insofern ist der Titel des Buches: Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodennutzungsordnung nicht mehr ganz aktuell.

Frankfurt L. Neundörfer

Scharffenorth, Gerta: **Bilanz der Ostdenkschrift. Echo und Wirkung in Polen.** Darstellung, Analyse, Dokumentation. – Hamburg: Furche-Verlag 1968. 161 S. (Stundenbücher Bd. 77) kart. DM 3.80

Am 1. Oktober 1965 wurde mit Zustimmung des „Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland" die von der „Kammer der

EKD für öffentliche Verantwortung" erarbeitete Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" veröffentlicht. Diese Denkschrift hat ein vielfältiges Echo gefunden und eine mit Leidenschaft und auch mit Erbitterung geführte Diskussion ausgelöst, die noch nicht abgeschlossen ist. Das Schreiben des polnischen Episkopates vom 18. 11. 1965 an die deutschen Bischöfe ist zwar nicht durch die Ostdenkschrift veranlaßt, doch in manchen Ausführungen durch sie mitbestimmt worden. Das vom Bensberger Kreis am 2. 3. 1968 vorgelegte „Memorandum deutscher Katholiken zu den deutsch-polnischen Fragen" sowie dessen Zweites Momorandum vom Juli 1969 ist bei allen Unterschieden doch vom gleichen Willen und Impuls getragen wie die Ostdenkschrift der EKD, die auch für den Bensberger Kreis stimulierend gewirkt hat.

Heinz Eduard Tödt sieht die Denkschrift als Antwortversuch auf die erste Frage der Kirche angesichts neuer Probleme und zu fällender Entscheidungen: „Was ist der Wille Gottes in dieser Situation?" und als Hilfe zur Antwortfindung auf die zweite Frage: „Was muß geschehen, damit Gottes Wille in dieser Situation durch uns bezeugt und befolgt wird?" (Vorwort 7). Um eine solche Antwort zu finden, bedarf es nicht nur der Anstrengung des Analysierens und Denkens, sondern ebenso des Hörens auf die Meinung der jeweils anderen Seite, des Bemühens um ein Verständnis ihres Denkens und Fühlens. Gerade dazu bietet der vorliegende Dokumentarband eine wichtige Hilfe. In ihm wird nicht nur das Echo registriert, das die Denkschrift in Polen gefunden hat, sondern ebenso die Reaktion auf den Meinungsstreit, den die Veröffentlichung der Denkschrift in der Bundesrepublik ausgelöst hat. Jede der hier wiedergegebenen Stellungnahmen – seien es die von Politikern oder Bischöfen, von Journalisten oder kirchlichen Gruppen – wäre einer eigenen, hier nicht zu leistenden Analyse wert. Dringend notwendig aber ist die Kenntnisnahme der Tatsache, daß in Polen alle Äußerungen, Stellungnahmen und Verhaltensweisen, die sich auf das deutsch-polnische Verhältnis und insbesondere auf die Grenzfrage beziehen, mit außerordentlicher Anteilnahme vermerkt werden, eine Tatsache, die in der leidvollen Geschichte des polnischen Volkes begründet ist.

In dem vorliegenden Dokumentarband werden zunächst jene Vorgänge beschrieben, die mit der Veröffentlichung der Ostdenkschrift der EKD und dem Schreiben des polnischen Episkopates vom November 1965 an den deutschen Episkopat sowie dessen (viele Polen und Deutsche enttäuschende) Antwort ausgelöst wurden. Dazu zählen die Diskussion der evangelischen Denkschrift und des Bischofsdialogs in Presse und Parlament Polens (19–29), ein Abriß des Konfliktes zwischen Staat und Kirche in Polen (29–40), eine Darstellung des Dialogs über Vergebung zwischen den Kirchen (40–55) und ein Überblick über die innerpolnische Bilanz der Diskussion über die Ostdenkschrift (55–63). In einem zweiten Teil, „Kritische Erwägungen" genannt, zeichnet die Verf. das Bild der deutsch-polnischen Beziehungen im gegenwärtigen Polen (64–71). Sie benennt „offene Fragen" (72–83) und macht einige bedenkenswerte Anmerkungen zu den Bedingungen kirchlicher Friedensbemühungen (83–86). Der letzte Teil bietet eine 63 Seiten umfassende Dokumentation (99–161), die einen lebendigen Eindruck von der Wirkung eines Schriftstückes in Polen vermittelt, das als Wort von Deutschen an Deutsche verfaßt wurde.

Wer die polnischen Kommentare und Stellungnahmen zur Ostdenkschrift aufmerksam liest, wird jene Meinungen und Vorstellungen nicht mehr undifferenziert vertreten können, die die Verf. als landläufige „Argumente" vorstellt (16) und die noch von zu vielen Menschen geteilt werden: In einem sozialistischen Staat käme nur die einheitlich kommunistische Reaktion auf kirchliche Friedens- und Versöhnungsbemühungen zur Geltung; der polnische Klerus sei bedingungslos national; das Unrecht der Vertreibung werde mit dem Eintreten für die Lebensrechte der Polen legalisiert u. a. Und was die innerpolnischen Auseinandersetzungen über das Schreiben der polnischen Bischöfe vom November 1965 an die deutschen Amtsbrüder angeht, sollte folgende Feststellung die deutschen Kritiker der Denkschrift stutzig machen: „Bei der Lektüre der Texte ist man betroffen, im sozialistischen Staat genau die gleichen Kriterien zur Beurteilung eines kirchlichen Friedensdokumentes auftauchen zu sehen, wie sie in der Bundesrepublik gegenüber der Ostdenkschrift von Vertriebenenverbänden, kirchlichen Gruppen wie der ‚Notgemeinschaft evangelischer Deutscher' und in Einzelstellungnahmen verwendet werden" (30).

G. Sch. zeigt großes Verständnis für die „starre Einseitigkeit" (65), mit der im heutigen Polen über die Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen geurteilt wird. Sicher wird man mit Geduld darauf hinwirken müssen, daß man auch in Polen nicht ausschließlich „Militarismus, Imperialismus und Überheblichkeit" als immer schon vorhanden gewesene Kennzeichen deutschen Verhaltens gegenüber den östlichen Nachbarn sieht (ebd.). Doch wird man auch fragen müssen, ob man (wenigstens im Augenblick) die Polen nicht überfordert, wenn sie in Erinnerung z. B. an die Bismarcksche Ostpolitik zugleich daran denken sollen, daß Bismarck im preußischen Landtag heftige Kritik erfahren und daß die Deutsche Fortschrittspartei die Vernichtung eines selbständigen polnischen Staates für ein Verbrechen an der polnischen Nation und am Frieden Europas gehalten hat (vgl. 68). Denn erfahren hat man in Polen nur die Unterdrückung, und angesichts dieser Erfahrung fällt wenig ins Gewicht, daß es auch damals schon Kritiker einer national-staatlichen Machtpolitik gegeben hat, deren Einspruch, Warnung und Protest jedoch ohne realpolitische Wirkung geblieben ist.

Es ist erfreulich, daß dieser wichtige Dokumentarband in einer billigen Taschenbuchausgabe vorliegt. Ohne großen finanziellen Aufwand haben viele Einzelne, Gruppen und Schulklassen die Möglichkeit, an dem unerläßlichen Lernprozeß in einer lebenswichtigen Frage teilzunehmen. Man wird bei der künftigen Diskussion auf die in diesem Buch vorgelegte „Teilbilanz" (8) nicht verzichten können.

Bochum Heinrich Missalla

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Hrsg. von Joachim Matthes [In Zusammenarbeit mit Norman Birnbaum u. a.] Fünfter Band: Religion, Kultur und sozialer Wandel. **I. Religion und Gesellschaft in Entwicklungsländern.** – Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag (1969). 194 S. kart. DM 39.–

Der vorliegende Band des renommierten Jahrbuches befaßt sich mit einer Thematik, die durch die zunehmende technologische und industrielle Einswerdung der Welt immer dramatischere Akzente gewinnt. In nichtchristlichen Gesellschaften, die sich in raschem Industrialisierungsprozeß technisch und wirtschaftlich schnell entwickeln, entstehen Konflikte aus dem gesellschaftlichen Wandel auf der Basis traditionaler Verhaltensmuster und -normen. Den Zusammenhängen zwischen Kultur, Religion und sozialem Wandel wird in diesem Band des Jahrbuchs in mehreren grundsätzlichen Abhandlungen, die sich auf nichtchristliche Gesellschaften beziehen, nachgegangen. Eine weitere Studie befaßt sich mit der Behauptung der Magie auch unter den Bedingungen fortgeschrittener Industrialisierung.

Von spezifischem Interesse für den Theologen sind Aufsätze wie der des Inders A. K. Saran „The Hindu View" (41–67). Seine Unterscheidung zwischen „hinduistischer Spiritualität" und „hinduistischer Religion" ist auch für Reflexionen über das Verhältnis zwischen „christlicher Spiritualität" und „konfessionell verfaßter christlicher Religion" bedeutsam. Die vom Autor avisierte Suche „nach zeitgemäßen Ausdrucksformen hinduistischer Spiritualität" berührt die hermeneutische Problematik jeder Religion in der modernen Welt.

Zum Problem des Prophetismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen (es werden sechs Arten aufgezählt) und seinen politischen Implikationen äußert sich der Niederländer Jean van Baal in einem Aufsatz „The Political Impact of Prophetic Movements" (68–88).

Mit den besonderen Schwierigkeiten der christlichen Mission befaßt sich der Beitrag des Amerikaners Joseph S. Roucek „The Roles and Criticisms of Christian Missions in Africa" (156–181). Trotz großer Bemühungen der Missionare, das aus Europa importierte Christentum nicht als europäische Religion erscheinen zu lassen, hat sich dieses Selbstverständnis nicht hinreichend als Fremdbild durchsetzen können, so daß eine Identifizierung der christlichen mit der weltweiten neuzeitlichen Expansion noch gang und gäbe ist. Der römisch-katholischen Mission wird eine etwas weniger belastete Zukunft vorausgesagt, weil sie, so der Verf., „erhebliche Anstrengungen zur Verwirklichung eines afrikanischen Christentums unternommen" (181) habe.

Lesenswert sind auch die übrigen Beiträge von Werner Cohn („On the Problem of Religion in Non-Western Cultures", 7–19), Henri Desroche („Religionssoziologie und Entwicklungssoziologie", 20–40), C. A. O. van Nieuwenhuijze („Muslims Attitudes towards Planning", 89–117), Chai Sik Chung („Religion and Cultural Identity: The Case of ‚Eastern Learning'", 118–132), Syed Hussein Alatas („Some Comments on Islam and Social Change in Malaysia", 133–140), Lars Clausen („Behauptung der Magie", 141–155), Arnulf Camps („New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries", 182–194).

Generelle Untersuchungen wie die vorliegenden und spätere Case Studies könnten im Sinne des fruchtbaren Ansatzes des ver-

storbenen Nikolaus Monzel („Sinn und Wert eines Orientierungsschemas idealtypischer Beziehungen zwischen Religion und Gestaltung des irdischen Soziallebens"; vgl. N. Monzel, Katholische Soziallehre, Bd I: Grundlegung, Köln 1965, 31ff) allmählich zu einer „Theorie des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft" verdichtet werden. Hier harrt der theologischen und religionssoziologischen Forschung noch ein weites und unbeackertes Feld.

Münster/Westf. Wilhelm Weber

Hortal Sanchez, Jesus: **De initio potestatis primatialis Romani Pontificis.** Investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V. – Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana 1968. XV, 163 S. (Analecta Gregoriana Vol. 167. Ser. Fac. Iur. Can.: sectio B, n. 24) br. Lit 2800; $ 4.70

Die vorliegende, von Professor Wilhelm Bertrams betreute Dissertation hat nicht die Entwicklung der Primatialgewalt des römischen Bischofs zum Gegenstand, sondern untersucht die Frage: Ab wann besitzt der zum Papst Gewählte die primatialen Rechte? Besitzt er diese schon, falls er noch nicht Bischof ist, bereits mit der Annahme der Wahl, oder erst mit der nachfolgenden Bischofsweihe? Diese Frage ist nicht eindeutig geklärt. Papst Pius XII. sagte beispielsweise in einer Ansprache am 5. 10. 1957 (vor dem Laienkongreß), daß auch ein zum Papst gewählter Laie sofort mit der Annahme der Wahl die oberste Lehr- und Hirtengewalt innehabe (AAS 49 [1957] 924).

Kann also ein Laie Träger jeder, auch der obersten, Jurisdiktionsgewalt in der Kirche sein? Wie steht es aber demgegenüber mit der Aussage des c. 118 CIC, daß allein Kleriker Träger der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt sein können? Für die Bestimmung des Verhältnisses von Weihe und Jurisdiktionsgewalt ist die Lösung dieser Frage von großer Bedeutung. Die Formulierung des c. 219 CIC und n. 101 der Apostolischen Konstitution „Vacantis Apostolicae Sedis" vom 8. 12. 1945 scheinen die genannte Ansicht Pius XII. zu stützen.

Dagegen wird neuerdings der einst in der Papstliste im Annuario Pontificio geführte Stephan II. (23.–25. 3. 752), welcher vor Erhalt der Bischofsweihe gestorben ist, nicht mehr als Papst geführt (siehe die Ausgaben des Annuario Pontificio ab 1961). (Hadrian V. dagegen [11. 7.–18. 8. 1276], welcher nicht einmal die Priesterweihe erhielt, wird bis heute in den Papstlisten geführt.)

H. S. prüft zur Beantwortung der ihm gestellten Frage aus dem Zeitraum von 590–1314 folgende Zeugnisse: Die lange Zeit übliche Bestätigung der Papstwahl durch den Kaiser oder seinen Beauftragten, die Besitzergreifung der Lateranbasilika durch den Gewählten, die „Immantatio" und die Huldigung (der Kardinäle) vor dem Gewählten, den Weiheritus des römischen Bischofs nach den verschiedenen Ordines Romani und die näheren Umstände der Weihe, die vor der Weihe durch den Gewählten vorgenommenen Amtshandlungen, die Benediktion und Inthronisation eines zum Papst gewählten Bischofs und schließlich die Krönung.

Auf Grund einer (nicht immer genügend sorgfältigen) Analyse der herangezogenen Quellentexte und historischen Zeugnisse kommt er zu dem Ergebnis, daß in dem untersuchten Zeitraum zwischen einem zum Papst Gewählten, aber noch nicht zum Bischof Geweihten, und dem Gewählten und Geweihten klar unterschieden wird. Der Autor läßt diesen Unterschied im göttlichen Recht begründet sein. Erst mit der Bischofsweihe des „Papstes" ist er Träger der primatialen Vollmacht. Ohne die eigentlichen theologischen Folgerungen daraus zu erörtern, stellt er abschließend fest, daß die Aussage des c. 219 daher nicht absolut zu verstehen ist, sondern nur von dem (seit Jahrhunderten üblichen) Fall, daß ein geweihter Bischof zum Papst gewählt wird.

Diesem Ergebnis ist wohl nur bedingt zuzustimmen. Denn zunächst macht sich für das Ergebnis der Untersuchung störend bemerkbar, daß auf Grund des vom Verf. gewählten Verfahrens die einzelnen Vorgänge und Zeugnisse zu isoliert gesehen und interpretiert werden, nicht genügend in ihrer gegenseitigen Zuordnung. Bedenklicher erscheint, daß in einer rechtsgeschichtlichen Untersuchung weder die Bestimmung des c. 1 des 3. Laterankonzils von 1179 über die Papstwahl (Licet de vitanda, 1 Comp. 1, 4, 15; X 1, 6, 6) entsprechend, noch überhaupt Kommentare von Kanonisten zu diesem Text oder zum gesamten Fragenkomplex herangezogen werden. Fällt nicht seit Ende des 12. Jh.s die Antwort auf die gestellte Frage anders aus als in der Zeit vorher, vor allem wegen der (relativen) Eigenständigkeit der Jurisdiktionsgewalt? Hierüber gibt die neue Untersuchung von Robert L. Benson, The Bishop-Elect, A Study in Medieval Ecclesiastical Office, Princeton 1968, besonders auf den Seiten 150–167 gute Auskunft.

Im ganzen gesehen ist die Untersuchung von Hortal Sanchez ein Beitrag oder besser gesagt eine gute Anregung für die weitere Klärung der Frage des rechten Verhältnisses von Weihe und Hirtengewalt in historischer und systematischer Sicht, die nach dem 2. Vatikanischen Konzil erneut ansteht.

Würzburg Rudolf Weigand

Aymans, Winfried: **Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht.** Eine rechtsbegriffliche Untersuchung insbesondere aufgrund des Codex Iuris Canonici. – München: Verlag Hueber 1969. XXIII, 206 S. (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abt., Bd 28) brosch. DM 24.–

Die vorliegende Arbeit – eine von der Kanonistischen Sektion in der Kath.-theol. Fakultät der Universität München angenommene Dissertation – ist eine Vorstudie. Bewußt hat der Verfasser nämlich darauf verzichtet, das konziliare und nachkonziliare kirchliche Recht in die Betrachtung einzubeziehen. Dieses hat er in einer angekündigten zweiten, im Manuskript bereits vorliegenden Untersuchung behandelt. Häufig wird in der Vorstudie auf die zweite Arbeit verwiesen. Leider sind, das sei gleich zu Beginn beanstandet, die Verweise hinfällig, da die Seitenzahlen des Manuskriptes bei der Drucklegung auf keinen Fall beibehalten werden können. Wahrscheinlich wird der Verfasser umgekehrt in der zweiten Untersuchung nicht selten auf die vorliegende zurückgreifen müssen; so wären beide Arbeiten besser in einem Band erschienen.

In der Vorstudie untersucht W. Aymans, wie im Untertitel der Arbeit angegeben, den Begriff *collegium* und die damit verbundene Eigenart des kollegialen Aktes aufgrund des CIC, berücksichtigt dabei auch das Papstwahlrecht, das jedoch als Teil des kirchlichen Gesetzbuches angesehen werden kann. Unbeachtet bleibt dagegen weitgehend das Ordensrecht, das in der Tat wegen der zahlreichen zu berücksichtigenden Ordensstatuten den Rahmen der Untersuchung gesprengt hätte.

Die Arbeit endet mit folgender vorgeschlagenen Definition: „Kollegium im rechtlichen Sinne ist ein Personenverband, der als ideales Rechtsgebilde Träger aller seiner Wesensart entsprechenden Rechte und Pflichten sein kann, und dessen Mitglieder dazu miteinander verbunden sind, den Gesamtwillen durch die Integration ihrer Einzelwillen in der Beschlußfassung zu bestimmen, so daß der Verband als solcher seine eigenen Rechte wahrnehmen und seine eigenen Pflichten erfüllen kann." (186). Um diese Definition vorschlagen zu können, wird zunächst der Wortstamm untersucht (*collegium* wird entweder von *colligere* abgeleitet oder mit *legare* und *lex* verbunden); ferner wird aufgezeigt, in welcher Bedeutung *collegium, collegialis, collegiatus, collegialiter* und ähnliche Begriffe im CIC verwandt werden.

Ist auch der Wortgebrauch im Gesetzbuch nicht eindeutig, so bezeichnet *collegium* doch stets eine Personenmehrheit, die entweder den Charakter einer juristischen Person hat oder nach der Bezeichnung des Verfassers als „einfaches Kollegium" zu verstehen ist.

Ausführlich wird der Unterschied zwischen diesen beiden Formen herausgestellt, der jedoch nur in der Festigkeit und Beständigkeit des als ideales Rechtsgebilde bezeichneten Gremiums besteht. Darum vollzieht sich auch der kollegiale Akt, das Tätigwerden beider Gremien, in gleicher Weise, d. h. die Einzelwillen der im Kollegium verbundenen Personen müssen zu einem Gesamtwillen integriert werden, damit die Organe des Kollegiums handeln können.

Diese Integration erfolgt durch den Beschluß; dessen Vorgang wird in breiter Ausführlichkeit dargestellt, die Rechte und Pflichten der Kollegien sowie strafrechtliche Konsequenzen werden dagegen nur kurz gestreift.

Die vorliegende Arbeit ist, wie gesagt, eine Vorstudie, in der aufgezeigt werden soll, daß der Begriff Kollegium als formaler Rechtsbegriff unabhängig vom Konzil im kanonischen Recht vorhanden war und ist. Dieser Aufweis ist dem Verfasser voll und ganz gelungen. Dabei stellt er sich als gründlicher Kenner des positiven Rechts vor. Als Vorstudie aber ist die Untersuchung an vielen Stellen zu ausführlich, enthält z. T. überflüssige Selbstverständlichkeiten. In der Literaturangabe vermißt man den Index Verborum CIC von Arthur Lauer.

Ein abschließendes Urteil kann erst gefällt werden, wenn auch der zweite Teil vorliegt, in dem das synodale Element der Kirchenverfassung hoffentlich ohne Einschränkung des Begriffs „synodal" aufgezeigt werden soll.

Bochum W. Astrath

Mühlsteiger, Johannes: **Der Geist des josephinischen Eherechts.** – Wien-München: Herold-Verlag 1969. 288 S. (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs Bd 5) Lw. DM 39.50

Der Josephinismus ist in den letzten Jahrzehnten ein beliebter Gegenstand historischer Forschung gewesen. Die vorliegende Studie fügt sich ihr nach der rechtsgeschichtlichen Seite an. Sie ist dem josephinischen Eherecht gewidmet. Die Ehe ist ein neuralgischer Punkt zwischen der Kirche und dem Staat der Neuzeit. In der Stellung zu ihr muß der Staat Farbe bekennen. Deswegen ist es berechtigt und verdienstlich, daß Mühlsteiger sich darangemacht hat, den „Geist" des josephinischen Eherechts zu untersuchen.

Übergriffe in den Bereich des kirchlichen Eherechts kamen bereits unter Maria Theresia vor. Aber sie blieben unter der klugen und frommen Herrscherin in einem Rahmen, der von der Kirche hingenommen werden konnte. Die Lage ändert sich, als ihr Sohn Joseph II. den Thron bestieg. Absolutistische Regierungsform, der Wahn der „Vernünftigkeit" und der Haß gegen die Tradition kamen zusammen, um den Kaiser zu rücksichtslosem Vorgehen zu ermutigen. Der böse Geist der Kirchenpolitik Josephs II. war der verschlagene Staatskanzler Kaunitz. Die Reise Pius' V. nach Wien, die auch der Absicht diente, den Kaiser von seinen eigenwilligen Plänen auf dem Gebiet des Eherechts abzubringen, war ein Mißerfolg.

Das kaiserliche Hofdekret vom 4. September 1781 „übertrug" den Bischöfen des Landes die Gewalt, von allen Ehehindernissen des rein kirchlichen Rechtes zu dispensieren. Schon in dieser Maßnahme zeigt sich die Auffassung, daß die rechtliche Ordnung der Ehe eigene Angelegenheit des Staates ist und von diesem zeitweise oder teilweise der Kirche übertragen wird. Den entscheidenden Einschnitt in die Ehegesetzgebung Österreichs brachte dann das Ehepatent Josephs II. vom 16. Januar 1783. Es sprach sich Geltung für Katholiken und Protestanten zu. Die Ehefähigkeit bestimmte sich gemäß dem Ehepatent nach dem staatlichen Gesetz, d. h. die Aufstellung und Befreiung von Ehehindernissen lagen beim Kaiser. Richtig erklärt der Verf.: „Wer sich für die Aufstellung von Ehehindernissen und die Erteilung von Dispensen zuständig erklärt, nimmt das Wesen der Ehe für sich in Anspruch" (257). Für die Entscheidung über die Gültigkeit einer Ehe, die Trennung von Tisch und Bett und die Scheidung (bei Nichtkatholiken) erklärte das Ehepatent das weltliche Gericht für zuständig. Das josephinische Eherecht behielt zwar die Notwendigkeit des Ehewillensaustausches vor dem zuständigen Pfarrer bei. Aber dieser assistierte nicht in seiner Eigenschaft als Diener der Kirche, sondern als vom Staat bestellter öffentlicher Notar. So ist es richtig, wenn der Verf. mehr vom Schein als von der Form einer kirchlichen Ehe spricht (171). Die Ehegesetzgebung Josephs II. ist durch den ihr innewohnenden radikalen Zug gekennzeichnet. So beseitigte das Patent vom 30. August 1782 jede rechtliche Verbindlichkeit des Verlöbnisses. Die Funktion des Aufgebotes wurde überschätzt, als die josephinische Gesetzgebung seine Außerachtlassung die Ungültigkeit der Ehe bewirken ließ. Man wird dem Verf. auch zustimmen müssen, wenn er die Bedeutung des Ehepatents Josephs II. dahin charakterisiert: „Mit seinem Eherecht traf Joseph den Kernpunkt einer im Wesen rein kirchlichen Institution" (254).

Das Ehepatent wurde im wesentlichen unverändert in das Josephische Gesetzbuch, das am 1. Januar 1787 in Kraft trat, übernommen. Kaiser Leopold II. tastete dieses Recht nicht an. Man darf ja nicht vergessen, daß Leopold jener Großherzog der Toskana war, unter dessen Regierung die berüchtigte Synode von Pistoia (1786) abgehalten worden war. Auch Kaiser Franz I., der ganz in rationalistischem Geist erzogen worden war, hielt an den Grundsätzen Josephs II. zur rechtlichen Ordnung der Ehe fest. Das Eherecht des Bürgerlichen Gesetzbuches, das am 1. Januar 1812 in Kraft trat, blieb den josephinischen Grundsätzen treu. Es setzte sich noch entschiedener von der religiösen Betrachtung und den kirchlichen Bezügen der Ehe ab. An der überkommenen Form der Eheschließung wurde zwar nichts geändert. Aber es ist nicht falsch, wenn der Verf. die nach dem ABGB geschlossene Ehe als „eine Zivilehe" bezeichnet, „die man jedoch als solche wegen der Intervention des Pfarrers vor dem Volk tarnen konnte" (215).

Das Eherecht des Josephinismus ist nach Österreich importiert, nicht auf eigenem Boden erwachsen. Seine Grundzüge stammen im wesentlichen von den französischen Regalisten[1]. Man nahm den Ausgangspunkt von der Behauptung, die Ehe sei ein natürliches Verhältnis, und deswegen sei es das ursprüngliche Recht des Staates, ihre rechtliche Ordnung zu schaffen. Während die Kirche aufgrund der Sakramentsnatur der Ehe die gesamte Ordnung der Ehe für sich beanspruchte und dem Staat nur die Regelung der rein bürgerlichen Wirkungen überließ, gründete umgekehrt der Staat seine Kompetenz auf den Vertragscharakter der Ehe und gestand der Kirche nur eine Zuständigkeit hinsichtlich des als sekundär betrachteten Sakramentes zu. Die Lehre von der Trennbarkeit des bürgerlichen Vertrages von dem Sakrament hatte eine große Tragweite. Es konnte danach gültige Ehen von Getauften geben, die nicht sakramental waren. Zwar setzte das Sakrament den bürgerlichen Vertrag voraus. Aber der bürgerliche Vertrag konnte ohne Sakrament bestehen. Die Entscheidung über die Gültigkeit des Vertrages stand dem weltlichen Gesetzgeber zu. Der Staat beanspruchte indes nicht nur die Hoheit über die Ehe, insofern sie bürgerlicher Kontrakt war, sondern er schrieb sich auch die Befugnis zu, darüber zu urteilen, was zum Sakrament gehöre und welche kirchlichen Gesetze aufgrund des sakramentalen Charakters der Ehe notwendig bzw. zulässig wären und welche nicht.

Mit dem Ehepatent war ein gegenüber dem kirchlichen verselbständigtes staatliches Eherecht geschaffen. Es ging in dem Ehepatent tatsächlich um eine weitgehende Verweltlichung des Eherechtes. Auf kirchlicher Seite wurde das auch sofort klar erkannt. Der Wiener Erzbischof, Kardinal Migazzi, protestierte, aber seine Beschwerde deckte nur die Tatsache auf, daß die öffentliche Meinung auf dem Wege über die Universitäten schon zum größten Teil verbildet, die kirchliche Position also unterwandert war. Dazu kam, daß das kaiserliche Plazet für kirchliche Verordnungen eine rasche und durchgreifende Aufklärung des Volkes über die Tragweite des neuen Ehegesetzes verhinderte. Die Bischöfe suchten das Ehepatent dadurch faktisch zu entschärfen, daß sie erklärten, die kirchlichen Ehegesetze blieben wegen des sakramentalen Charakters der Ehe in Geltung, das Ehepatent beziehe sich nach seiner Intention nur auf den bürgerlichen Vertrag. Die Bischöfe hoben zugleich die Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament hervor und wiesen die Unterstellung zurück, der Trauungssegen allein konstituiere das Sakrament. Die regierungshörige Geistliche Hofkommission empfahl, um den Widerstand des Klerus gegen das Recht der Kirche tangierende staatliche Gesetze zu brechen, bessere Studien, d. h. Indoktrination mit der josephinischen Staats- und Kirchenrechtslehre, ähnlich wie heute unter dem Vorwand der „Fortbildung" von Geistlichen und Religionslehrern vielfach progressistische und modernistische Propaganda betrieben wird. Der aufklärerischen Ideologie ergebene Geistliche, wie beispielsweise der Abt von Braunau, Franz Stephan Rautenstrauch, waren nicht selten eifrigere Beförderer der Säkularisierung des Eherechtes und folgeweise der Ehe als manche Staatsbeamte. Zu einem offenen Kampf zwischen den Vertretern der staatlichen Eheauffassung und den Anhängern der kirchlichen Lehre kam es in dem behandelten Zeitraum in Österreich nicht. Gelegentliche und immer wiederkehrende Auseinandersetzungen blieben im allgemeinen auf ein Geplänkel zwischen den Landesregierungen und einzelnen Geistlichen beschränkt.

Der Gewinn der Arbeit liegt hauptsächlich in der Einsicht in die Auseinandersetzung zwischen Regierung und Bischöfen über die staatliche Ehegesetzgebung. Der Verf. schöpft dabei aus ungedruckten Quellen wie den Protokollen des Staatsrats und der Kompilationshofkommission. Die Literatur ist nicht in genügendem Maße herangezogen. Der Verf. hat weder die Rechtsgeschichte von Feine noch jene von Plöchl benutzt. Die Arbeiten von Josef Lederer über die Dispens sind ihm ebenfalls unbekannt geblieben. Die rechtshistorischen Rückblicke, die sich in dem Buch finden, sind meist dürftig und lückenhaft und tragen den Charakter des Zufälligen. Es hätte dem Verf. nicht zu viel Arbeit sein dürfen, ein Zitat des Duns Scotus nachzuprüfen (S. 15 A. 19). Man zitiert nicht die gallikanischen Artikel nach einer Abhandlung über die kirchlichen Zustände in Österreich (S. 17).

Mainz Georg May

[1] Dazu: D. Schwab, Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht Bd 45) Bielefeld 1967, 70–103.

Berger, Rupert: **Kleines Liturgisches Wörterbuch.** – Freiburg i. B. 1969. 495 S. (Herder-Bücherei 339/40/41) DM 6.80

Ohne Zweifel ist es ein Verdienst des Herder-Verlags, in der Herder-Bücherei dieses „Kleine Liturgische Wörterbuch" vorzulegen. Dadurch hat ein weiter Kreis von Interessierten, dem der Rückgriff auf größere Nachschlagewerke nicht möglich ist, leichten Zugang zur Information über liturgische Fragen. Was der als Pfarrer von Bad Tölz in der Seelsorge stehende Verfasser hier auf fast 500 eng bedruckten Seiten vorlegt, ist in der Tat beachtlich. In ziemlich genau 700 Einzelartikeln bietet er einen zuverlässigen Überblick über das Gesamtgebiet der Liturgie, das gerade durch die Vielzahl der Stichwörter (gegenüber etwa 300 im Lexikon für Theologie und Kirche zu Fragen der Liturgie und der Kirchenmusik und gegenüber etwa 150 bei Podhradsky, Lexikon der Liturgie) gut erschlossen und durch die häufigen Querverweise organisch verbunden wurde.

Auffallend zurückhaltend zeigt sich Verf. gegen die Aufnahme von Personalartikeln: Neben den in der Liturgie anzutreffenden Gestalten des Täufers, Josefs und des hl. Nikolaus finden sich nur die liturgiegeschichtlich bedeutsamen Justin, Hippolyt und Benedikt von Nursia. Eine Reihe von geographischen Artikeln (Alexandrien, Antiochien, Braga, Byzanz, Jerusalem, Mailand, Rom) stellt die Bedeutung dieser Zentren für die Entwicklung

der Liturgie deutlich heraus und vermag (bes. die Art. Byzanz und Rom) die Linie bis zu den aktuellen Aufgaben der Gegenwart durchzuziehen. Die für die Liturgie und deren Geschichte bedeutsamen kirchlichen Orden der Dominikaner, Karmeliten und Kartäuser fehlen ebensowenig wie die Epochen von Urchristentum, Mittelalter, Reformation, Barock, Aufklärung und zahlreiche Artikel, die Fragen der heutigen liturgischen Erneuerung berühren, wie: Liturgie und Liturgik, Reform der Liturgie, Liturgische Bewegung, Konstitution über die heilige Liturgie, Consilium, Liturgische Kommission, Liturgische Institute, Mediator Dei, actuosa participatio, Konzelebration und viele andere, die nicht im einzelnen aufgeführt werden können. Dabei muß anerkennend festgestellt werden, daß es Verf. gelingt, mit wenigen prägnanten Strichen alles Wesentliche zu sagen. Mit Interesse liest man, daß in der Kartause manches erhalten blieb, „was Rom jetzt wieder einführt: Priestermesse mit Diakon, Vortrag der Epistel durch ein Glied des Chores, Verneigung statt Kniebeuge zur Verehrung des Altarsakraments; Segen und Schlußevangelium in der Messe wurden nicht übernommen, die Privatmesse an den höchsten Festtagen nicht gestattet. ... Das Brevier (zum Gebrauch auf Reisen und bei Krankheit) ist ein tatsächliches ‚Brevier', in dem die Lesungen gegenüber den Chorbüchern stark verkürzt sind." – Die Definition des Urchristentums als „die von den Aposteln geleitete Kirche des Zeitraums, in dem die Schriften des NT entstehen" ist etwas pauschal. – Der Art. Liturgische Bewegung enthält, wie auch andere, einen Blick auf die Verhältnisse in den Kirchen der Reformation.

Sehr gut gelungen ist u. a. der Art. Advent, der die verschiedene Prägung in Gallien und Rom deutlich entwickelt. – In Art. Allerheiligen findet sich die berechtigte Klage, daß der österliche Charakter dieses Festes beim Volk leider durch das vorausgenommene Allerseelenmotiv verdunkelt werde. – Unter den Akklamationen wäre noch die Akklamation nach dem Einsetzungsbericht zu nennen. – Zu Art. Allegorese: Das Verständnis der Eucharistiefeier wird durch die allegorische Erklärung nicht erst uns Heutigen erschwert. Auch während des Mittelalters hatte diese Methode bereits eine erleuchtete, wenn auch nicht zahlreiche Gegnerschaft. – Im Art. Altarraum wäre ein Hinweis auf den heute häufigen Wegfall der Kommunionbank angebracht. – Den Hinweis in Art. Amen, es sei widersinnig, wenn das akklamatorische Amen vom Vorbeter (noch mehr: vom Liturgen!) selbst gesprochen werde, sollte man sich für die Beurteilung des neuen Ordo missae (Kreuzzeichen zu Beginn!) wohl merken. Auch in diesem Art. findet sich, wie durchgängig in dem Werk, der Hinweis auf konkrete Aufgaben des Seelsorgers: so die Hinführung der Gemeinde zum lebendigen, bewußten Vollzug der beiden entscheidenden Amen-Akklamationen der Liturgie am Ende des Hochgebets und beim Empfang der Eucharistie. – In Art. Andacht ist diese mit Recht in ihrer Ersatzfunktion gegenüber der nichtverstandenen Liturgie gekennzeichnet. Angesichts dieser Aussage ist nicht ganz einsichtig, weshalb sie dann als notwendige Ergänzung der amtlichen Liturgie einer sorgfältigen Pflege bedarf. Geht es nicht eher um die sorgfältige Pflege einer volksnahen Liturgie selbst? – In Art. Angelus wird die echte Wiederbelebung des Gebetsläutens als volkstümliche Teilnahme am Stundengebet gefordert, ohne Zweifel ein wichtiges Anliegen heutiger Gottesdienstpflege, das aber wahrscheinlich weithin leider auf taube Ohren treffen wird. – Im Art. Arkandisziplin begrüßt man dankbar den Hinweis auf die Anwendung dieses Grundsatzes gegenüber den heutigen Kommunikationsmitteln: Mit Fernsehübertragungen der Eucharistiefeier sollte endgültig Schluß gemacht werden! – Art. Backenstreich: Nach der Arbeit von A. Adam über die Firmung sollte der Backenstreich noch betonter als „Denkzettel" herausgestellt werden. – Der erste Satz des Art. Buße ist zu schwer befrachtet. Er sollte aufgelöst werden, sonst geht sein wichtiger Inhalt verloren.

So wechseln in bunter alphabetischer Folge kurze Sacherklärungen mit umfangreicheren geistesgeschichtlich und pastoral geprägten Artikeln bis hin zu den „Zwischengesängen". Die möglichen Ausstellungen und offengebliebenen Wünsche haben kaum Gewicht gegenüber der reichen Fülle des hier Vorgelegten. Wir haben kein trockenes, sich in ungezählte Einzelheiten verlierendes Sachbuch vor uns, sondern ein Werk, das sich auf der Grundlage detaillierter Einzelaussagen mit dem großen liturgischen Anliegen unserer Gegenwart befaßt und gewichtige Anregungen zu geben weiß. Natürlich wird man dieses Buch kaum vom Anfang bis zum Ende durchlesen. Aber es ist allen an der Liturgie Interessierten, den in Seelsorge und Verkündigung Stehenden wie auch weiteren Kreisen, angelegentlich zu empfehlen. Wer damit recht umzugehen versteht, wird reichen Gewinn haben.

So darf man Verf. für sein gelungenes Werk aufrichtig danken. Bei einzelnen Artikeln wird in einer Neuauflage die Berücksichtigung des inzwischen geschehenen Fortgangs der Liturgiereform zu beachten sein.

Würzburg G. Langgärtner

Breviarium Eberhardi cantoris. Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Domes zu Bamberg mit einer historischen Einleitung kritisch herausgegeben von Edmund Karl **Farrenkopf**. – Münster: Verlag Aschendorff 1969. VIII, 275 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 50) kart. DM 48.–

Beim in der genannten Studie herausgegebenen Konvolut des Bamberger Archipresbyters Eberhard (1192 Ernennung zum Domkantor), nach mittelalterlichem Brauch mit „Breviarium" bezeichnet, haben wir es mit einem in der Liturgiewissenschaft unter dem Titel (Liber) Ordinarius geläufigen Buchtyp (also nicht mit einem Brevier!) zu tun. Die Edition besitzt insofern besonderen Wert, weil nicht nur der Archetyp (12. Jh.) vorliegt, sondern die Überlieferung noch über einige Jh. hinaus verfolgt werden kann („Neuauflagen" sowie Glossen).

Nach grundsätzlichen Bemerkungen, verbunden mit einer Einbettung des Materials in das mittelalterliche Gefüge, behandelt Verf. zunächst die Person des Domkantors Eberhard. Er bemerkt, daß man von dessen Leben nicht viel zu erheben vermag, sein Werk aber, über die Liturgiegeschichte hinaus, für weitere Wissenszweige Bedeutung besitzt, beispielsweise: Bamberger Dombauten bzw. Dombrände (letzte Ausgrabung erfolgte 1969/70), Erhellungen zur Kunstgeschichte der Kathedrale, ihrer Topographie (Altäre), ihres Brauchtums (Rationale; Kinderbischof) usw. Dazu kommen Einblicke in entsprechende, speziell mit Gottesdienstfragen zusammenhängende Komplexe (vgl. auch Nachträge) sonstiger Orte.

Die Basis für die Ausgabe bildet eine Handschrift (A), welche Ende 12. Jh. gefertigt wurde, und in der Verf. das Urexemplar sieht. Zu diesem Archetyp gesellt sich noch ein Reigen von vier auf ihn zurückgehende „Neuauflagen" (B–E) des 13. bis 15. Jh. Diese Bände wurden zum Teil im Dom, teilweise im berühmten Bamberger Stift St. Gangolf (der sog. Theuerstadt) verwendet, und für den liturgischen Gebrauch auf dem laufenden gehalten. Zum Abdruck zieht Verf. außer A noch C heran, nach seinem Urteil die älteste (ergänzte) Nachschrift (Mitte 13. Jh.). – Die Edition des Materials ist übersichtlich und entspricht im wesentlichen dem üblichen Verfahren. Ein detailliertes Register erschließt das Gut nach verschiedensten Gesichtspunkten. Bei den darin enthaltenen „liturgischen Texten" (222ff) wäre außer der Aufgliederung in Brevier und Messe eine separate dritte Gruppe (etwa: nichteucharistische Sakramente und Sakramentalien), welche Stücke registriert, die zwar evtl. mit den genannten beiden Bereichen zusammenhängen aber eigentlich nicht zu ihnen gehören, für den Benutzer sehr hilfreich gewesen; vgl. etwa die Antiphon zur Fußwaschung des Gründonnerstag (Ante diem festum), die beim Brevier (Antiphon) eingeordnet wurde.

Obwohl schon eine ganze Reihe von Ordinarien veröffentlicht ist, harren noch wertvolle Bestände der Bearbeitung. Deshalb wird man für jede das Bild bereichernde Neuausgabe dankbar sein. Die Bamberger Ordnung darf zunächst aufgrund ihres Alters und ihrer lange greifbaren Weiterentwicklung ein solches positives Prädikat beanspruchen. Darüber hinaus ist sie beachtenswert, weil es sich bei diesem Sprengel (1007 gegründet) um ein Bistum handelt, das aus bereits bestehenden Jurisdiktionsbezirken (nicht ohne Schwierigkeiten) gebildet (Würzburg; Eichstätt), im Magnetfeld unterschiedlicher Überlieferungen liegt. Dazu kommt, daß die Diözese nach einiger Zeit (etwa 13. Jh.) faktisch exemt wurde und diese Sonderstellung bis zum Untergang der alten Strukturen (19. Jh.) behielt.

Von den genannten Verzahnungen verschiedener Traditionen bzw. Färbungen und Querverbindungen her ist es zunächst von Interesse, etwas über die Herkunft der grundlegenden liturgischen Bauelemente (Gesänge; Sakramentartexte; Lesecomes) zu erfahren. Neben der Kollation mit entsprechenden Vorlagen für Messe und Brevier wäre zudem das Verhältnis zum Mainzer Pontifikale um 950 (PRG) zu klären; bedeutsames Handschriftengut dieses Werkes hat sich ja gerade im fränkischen Raum (Bamberg, B; Eichstätt, G) erhalten. Einblicke verspricht natürlich auch die Analyse des Heiligenbestandes. Die Untersuchung des erwähnten Komplexes sollte zeigen, ob und wie sich Bamberg von seinen Abhängigkeiten (Würzburg, Eichstätt) löste und welche Eigenwege es ging, d. h. welche Stelle es im Sinne teilkirchlicher Liturgie einnimmt.

Verf. ist auf diese im obigen letzten Abschnitt skizzierten Fragen nicht eingegangen, sondern legt zunächst nur den Text (samt kurzer Einführung) vor, hat jedoch (Vorwort) erfreulicher-

weise einen Kommentar angekündigt. Man darf auf diesen zweiten Teil gespannt sein und hoffen, daß er, unter Verwertung der in der Zwischenzeit (nicht zuletzt im fränkischen Bereich) erschienenen Arbeiten Nutzen ziehen wird, um dem Bamberger Ordinarius seinen Platz im Koordinatensystem der mittelalterlichen Liturgie zu fixieren.

Bamberg Hermann Reifenberg

Höfer, Albert: **Modelle einer pastoralen Liturgie.** Vorschläge zur Reform. (Offene Fragen) Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1969. 257 S. kart. DM 13.80; Lw. DM 17.80

Höfer, Mitglied der Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie, legt Gestaltungsvorschläge für fünf liturgische Sachbereiche vor. Diese exemplarischen Modelle haben gemeinsam, daß sie auf induktivem Weg erarbeitet werden, den der Verfasser für besonders fruchtbar hält. Er beschreibt diesen Weg im Vorwort: „Wir deduzieren nicht aus dem dogmatischen Wesen der Sakramente und nicht aus der Geschichte der liturgischen Formen, sondern gehen induktiv vor: von den Gesetzen psychologischer Abläufe, von den moralischen Verhaltensweisen der Menschen bis zur innersten Intention eines Sakramentes oder einer liturgischen Feier" (10).

Gegenstand seiner Untersuchungen sind Eucharistiefeier mit Jugendlichen, Orationen und heutiges Beten, das eucharistische Hochgebet, allgemeine Bußliturgie und die Brevierreform. Mehrere Einfügungen und ein größerer Anhang mit liturgischen Gebeten aus unserer Zeit veranschaulichen die Tendenz der von Höfer angezielten Reform. Bemerkenswert sind nicht so sehr die einzelnen Vorschläge, sondern der Mut und manchmal die Radikalität, mit der der induktive Weg beschritten wird. So fordert er aus der Psychologie des Jugendglaubens heraus eine „autonome Jugendgemeinde" und eine ihr entsprechende Liturgie (18), deren Ziel allerdings die Hinführung zur Erwachsenengemeinde sein muß. Ein Satz wie „Laßt Euch ständig neue Gebete und Lieder einfallen und begnügt euch nicht mit dem Erbe der Väter" (95) kann wohl in seiner guten Absicht, aber nicht in seiner Formulierung bejaht werden, ganz abgesehen davon, daß man damit den Reformgegnern willkommenes Material für ihre Agitationen liefert.

Der Verfasser betont mehrmals auch die Rolle der liturgischen Tradition bei der Schaffung neuer Formen. Doch in der praktischen Ausführung kommt dieser Aspekt zu kurz. So hätten die Vorschläge zum eucharistischen Hochgebet, statt einseitig von der Struktur des Volkslobpsalmes auszugehen, zumindest durch eine Untersuchung der jüdischen Berakah ergänzt werden müssen, da die Herkunft des Eucharistiegebetes aus der jüdischen Berakah nachgewiesen ist. Ähnlich einseitig findet beim Brevier der Charakter des Gemeinschaftsgebetes, daß es „das Gebet ist, das Christus vereint mit seinem Leibe an seinen Vater richtet" (SC 84), unter den aufgeführten Gestaltungsprinzipien zu wenig Beachtung.

Trotz mancher Vorbehalte ist dieses Buch kritischen Lesern zu empfehlen, weil das Grundanliegen des Verfassers, die Liturgie und den heutigen Menschen einander näher zu bringen, immer dringlicher wird. Den Pfarrern, denen es gewidmet ist, wird es ebenso viele Fragen wie Anregungen bringen.

Münster Manfred Probst

Lange, Günter: **Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts.** – Echter-Verlag Würzburg 1969. (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, hrsg. von Theoderich Kampmann, Bd VI) 264 S. brosch. DM 38.–

Günter Langes Untersuchung über „die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts" (so der Untertitel) scheint zunächst vor allem für den Kirchen- und Kunsthistoriker von Interesse. Da tatsächlich nahezu alle Publikationen von einiger Bedeutung zur gewählten Epoche der byzantinischen Kultur, dem Bilderstreit und den ausgewerteten Quellen herangezogen wurden, ist die Arbeit auch unter historischem Aspekt sicher von Wert. Das Anliegen G. Langes ist jedoch ein katechetisches. Die einleitende Fragestellung: Kann das Bild in den Dienst des Wortes einbezogen werden? Aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen?" muß beim Lesen des Buches deshalb im Gedächtnis behalten werden.

Der Bilderstreit hat aus heutiger Sicht unzweifelhaft den Vorteil, daß die Argumente für oder gegen das Bild deutlich formuliert wurden. Auf die tatsächliche Verwendung und Bedeutung der Bilder in Liturgie und Verkündigung kann man oft nur aus diesen Argumenten schließen. G. Lange untersucht im einzelnen die außerchristliche Vorgeschichte des Vergleichs von Bild und Wort, entsprechende Äußerungen der Kappadokier (Basileios) und von hier aus die aufeinander aufbauende Argumentation der Ikonophilen, wobei Joannes Chrysostomus, Joannes Damaskenos, das zweite Konzil von Nikaia und Theodorus Studites hier nur genannt werden sollen, um den zeitlichen Rahmen dieser Untersuchung zu verdeutlichen.

Folgende Ergebnisse scheinen mir besonders bemerkenswert:

1. Aus der vorchristlich-griechischen Auseinandersetzung um das Bild werden nicht nur die Argumente, sondern sogar deren Formulierungen im christlichen Bilderstreit übernommen.
2. Die Argumentation der ikonophilen griechischen Väter weist so sehr auf den katechetischen Wert des Bildes hin, daß die heute übliche Interpretation des Bildes byzantinischer Prägung als reines Kultbild überprüft werden muß.
3. In der Auseinandersetzung mit den Ikonoklasten steigert sich die Argumentation von einer Betonung der Nützlichkeit der Bilder bis zum Nachweis ihrer Notwendigkeit und Gleichrangigkeit mit dem Wort der Verkündigung.

Gerade durch die von G. Lange beibehaltene zeitliche Aufeinanderfolge der Schriften, die sich mit dem Verhältnis von Bild und Wort befassen, wird deutlich, daß nur zu Beginn der Auseinandersetzung die Argumente der Ikonoklasten stärkere Berücksichtigung finden. Das Bild ist etwa bei Hypatios vor allem katechetisches Hilfsmittel, eine Konzession an unmündige Christen. Der „Spitzenleistung des Glaubens" (Lange) entspricht offensichtlich Bildlosigkeit. Noch schwingt die Angst vor einer Identifikation von Bildwerk und Gott mit. Doch etwa bei Joannes Damaskenos hat das Bild gegenüber dem Wort den eindeutigen Vorteil, daß es wie das Wort der Verkündigung der Erinnerung und Belehrung dient, jedoch jeden Betrachter leichter als das Wort (emotional) „entflammt" und zur Nachahmung anspornt. Gerade inkarnationstheologische Argumente ergeben schließlich eine Notwendigkeit des Bildes, die es gleichberechtigt an die Seite des Wortes stellt. Schließlich wird philosophisch und erkenntnispsychologisch argumentiert, wie an der beträchtlichen Verwendung der neuplatonischen Urbild-Abbild-Interpretation und den Theorien des Nikephoros über den Erkenntnisvorgang beim Sehen und Hören deutlich wird.

Die eingefügten Exkurse, die – sinngemäß – über das Bild als Mittel der kurzen und eindringlichen Aussage (Exkurs I), der Erinnerung als Vergegenwärtigung (Exkurs II) und die in den Beischriften deutlich werdende Abhängigkeit des Bildes vom Wort (Exkurs III) handeln, zeigen zugleich an, in welcher Richtung die von G. Lange vorgenommene Untersuchung weitergeführt werden sollte, wenn Ergebnisse für die pastorale, speziell die katechetische Praxis gewonnen werden sollen, wobei auch vom Autor zu hoffen ist, daß er an dem Themenkreis Bild und Wort interessiert bleibt.

Roxel bei Münster Hartmut Bartsch

Jacob, Heinrich: **Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie.** – Essen: Ludgerus-Verlag 1969. XXXVI, 277 S. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie).

Das Buch von Heinrich Jacob, ‚Theologie der Predigt' „ist hervorgegangen aus einer Arbeit, die im Sommer 1966 von der Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität zu Innsbruck als theologische Dissertation angenommen wurde" (VII).

Heinrich Jacob will mit seiner Arbeit „einen Beitrag leisten zur Klärung der Frage nach der ‚Funktion und Bedeutung der Predigt im Gesamt der Heilsordnung und Heilsvermittlung'" (6). Dabei steht nicht, wie das Thema es auf den ersten Blick vermuten läßt, der pastoraltheologische sondern der systematisch-dogmatische Gesichtspunkt im Vordergrund; es geht also genauer um das Thema einer Theologie des Wortes und der Wortverkündigung und dies „vor allem in grundsätzlich-dogmatischer Hinsicht" (207).

Zu erreichen sucht Heinrich Jacob sein Ziel durch „eine kritisch-dokumentierende Darstellung dessen ..., was die zeitgenössische katholische Theologie im Hinblick auf eine Theologie der Predigt zu sagen weiß" (6). Dementsprechend werden nach einem ersten kurzen Teil, der die Hintergründe nennt, die die Frage nach einer Theologie des Wortes und der Verkündigung neu stellen ließen, die Ansätze aller führenden zeitgenössischen Theologen des deutschen Sprachraumes zu einer Theologie des Wortes mehr oder weniger ausführlich dargestellt.

Die Dokumentation zeigt, wie von verschiedenen Ausgangspunkten her (von der Mysterientheologie, der Bibeltheologie, dem personal-dialogischen Ansatz, dem christologisch-phänomenologischen Ansatz, einer theologischen Anthropologie, der Pastoraltheologie und schließlich der Homiletik) die Frage nach einer Theologie des Wortes und der Wortverkündigung angegangen wird und gibt dadurch einen guten Überblick über das, was die einzelnen zeitgenössischen Theologen zu diesem Thema sagen. Sie ist eine umfangreiche Materialsammlung. Die Positionen der einzelnen Theologen jedoch bleiben mehr oder weniger nebeneinander stehen. Die dargestellten Ansätze werden nicht miteinander verglichen, nicht einander gegenübergestellt; es wird keine Zusammenschau versucht.

Als Materialsammlung, anhand derer man sich schnell orientieren kann, was einzelne zeitgenössische Theologen zu der Frage der Bedeutung und Wirkung der Wortverkündigung gesagt haben, leistet die Arbeit von Heinrich Jacob einen wertvollen Dienst; es bleibt aber noch die vielleicht schwerere aber sicher notwendige Aufgabe, „die von ihrem Ansatz her kritisch in den Blick genommenen und dargestellten unterschiedlichen Richtungen und Versuche einer Theologie des Wortes und der Verkündigung hinsichtlich ihrer Begründung, Durchführung und Konsequenzen nun noch einmal systematisch“ aufzuarbeiten.

Münster Erich Rohner OMI

Schnitzler, Fidelis: **Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus.** Ein Beitrag zur Theologie des Wortes. – Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1968. XVI, 176 S. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. XXIV) kart. DM 20.–

Das Bemühen um den Aufbau einer Theologie des Wortes und der Verkündigung ist heute katholischerseits erfreulich rege. Dabei herrschen die biblischen und die systematischen Untersuchungen vor. Dagegen ist das Feld der Tradition und der Theologiegeschichte hierin noch weithin unerschlossen, was u. a. damit zusammenhängt, daß die Tradition zwar aus der Wirklichkeit des Wortes der Schrift wie der Predigt lebte, sie aber nicht in gleicher Weise theologisch thematisierte und in die Reflexion erhob wie etwa das Sakrament.

Die vorliegende Arbeit nimmt mit Augustinus einen Traditionszeugen auf, dessen Ergiebigkeit für die Thematik von vornherein wahrscheinlich und gewichtig erscheint, zumal er unter dem Aspekt der Predigttheologie in der Vergangenheit gelegentlich schon befragt wurde (vgl. dazu die vom Verfasser aufgeführten und in ihrer spezifischen Zielrichtung gewürdigten Arbeiten von M. Comeau, M. Pontet, D. J. Randolph, A. D. R. Polman, D. Pirovano). Der Verfasser sieht demgegenüber das Charakteristische seines Beitrags in der Konzentration des Themas auf die Predigten Augustins, in denen sicher die spontansten und unmittelbarsten Aussagen des Kirchenvaters über die Bedeutung des Wortes vorliegen, wie in der betont systematischen Auswertung dieser Aussagen für eine konstruktive Theologie des Wortes in der Kirche. Dabei bleibt er sich bewußt, daß die Erschließung des historischen Materials unter einem systematischen Aspekt die Gefahr in sich trägt, an den Autor spätere Fragestellungen heranzutragen und ihm nicht entsprechende Antworten zu entlocken. Aber das hier verwandte System, das in den drei Hauptteilen des Buches nur die Fragen nach Schrift und Predigt, nach dem Träger der Verkündigung wie nach ihrer Wirkung eruiert, ist so weit und offen gehalten, daß die angedeutete Gefahr ernstlich nicht nahetritt.

Der Ausgang von der Schriftauffassung Augustins ist insofern gemäß und sachgerecht, als für den Kirchenvater von Hippo die Bibel die erste und nahezu einzige Quelle der Predigt war. Die Gegenwart Gottes in diesem geschriebenen, inspirierten Wort ist für Augustin eine Gegebenheit, die weit über jedes metaphorische Verständnis erhoben ist, die vielmehr realen, wenn auch analogen Charakter besitzt. Mit Recht wird bei der näheren Bestimmung dieser Gegenwartsweise auf den christologischen Aspekt hingewiesen, der im Worte der Schrift das Weiterergehen des Wortes Christi herausstellt. Schon hier wird auch ein für die augustinische Wortauffassung typisches Moment herausgestellt, das in der starken Betonung des Glaubens als Voraussetzung für die Erkenntnis der Gegenwart Christi in seinem Wort besteht, zumal die Schrift mysteria und sacramenta enthält, die nicht jedem Blick einsichtig sind. Insofern gibt das Wort der Schrift – ein durchaus moderner Gedanke – nicht einfach die volle Heilswirklichkeit frei, sondern vermittelt eine immer tiefer zu gestaltende Teilhabe an ihr. Eine starke Hervorhebung erfährt in diesem Zusammenhang die von Augustinus gesehene Verbindung zwischen Schrift, Predigt und Kirche, die von evangelischen Autoren (Polman) in ihrer Bedeutung oft nicht richtig erfaßt wurde, wenn die Kirche ausschließlich als die subalterne Dienerin der Schrift verstanden wird und nicht auch als kongeniale Kraft zur Entfaltung und Bestimmung der Schrift anerkannt wird. Die hier für die Gegenwartsproblematik aufleuchtenden Fragen können freilich in diesem Zusammenhang nicht alle aufgegriffen und gelöst werden. Aber es wird jedenfalls deutlich, von welcher Position Augustinus denkt und welchen Beitrag seine Stellungnahme für die Gegenwart bedeutet.

Die strenge Theozentrik und Christozentrik des über das „Objekt“ der Predigt (als Gotteswort) Gesagten findet ihre Entsprechung in den Gedanken Augustins über den Träger der Predigt. Schnitzler begnügt sich nicht mit der Hervorhebung des Grundsatzes, daß Gott als letzter Träger der Predigt der Kirche zu gelten habe, und mit der Aufführung der augustinischen Bilder für die Instrumentalfunktion der menschlichen Mittler (Propheten, Apostel, nachapostolische Prediger), die als „Herolde“, „Wolken“ oder „Lichtträger“ fungieren, sondern er geht dem Verhältnis von Gott und menschlichem Sprecher genauer nach. Freilich resultiert daraus eine Feststellung, die die Bedeutung der menschlich-kategorialen Verkündigung und die „Mitarbeit“ des Predigers am Ergehen des Wortes Gottes eher zu mindern als zu einer unabdingbaren Notwendigkeit zu erheben scheint; denn die Aussagen Augustins über Christus als den einzigen inneren Lehrer, der die Predigt allein durch sein inneres Wirken zum Verständnis bringt und so erst fruchtbar macht, scheint der zuvor betonten Anwesenheit Christi im Wort der Predigt zu widersprechen und das Wortgeschehen zu einem rein okkasionellen Anlaß für ein „wortloses“, rein spirituelles Einwirken Gottes im Inneren des Menschen zu machen. In diesem Zusammenhang spricht der Verfasser vom „geringen Wert, den Augustinus dem gesprochenen Wort als Vermittler von Wahrheiten und Erkenntnis beimißt“ (121). In dieser Auffassung läßt sich der Autor von den neueren Interpretationen U. Duchrows und A. Schindlers leiten, die auf die aus dem griechischen Denken kommende Abwertung des verbum-Begriffes und der Sprachlichkeit bei Augustinus hinweisen, die letztlich auch seine Auffassung vom Predigtwort tangiert. Schnitzler stellt dieser Interpretation zwar die Behauptung entgegen, daß der sprachphilosophischen Entwertung des äußeren Wortes bei Augustin eine theologische Aufwertung gegenüberstehe, die in der Bedeutung der Inkarnation für das Heil des Menschen ein Analogon besitzt. Aber es wird nicht weiter ausgeführt, ob und wie dieses inkarnatorische Moment in der theologischen Wertung des äußeren Wortes zum Tragen kommt. Wahrscheinlich würde eine eingehendere Untersuchung dieses Fragepunktes ergeben, daß bei Augustinus eine gewisse Inkohärenz in den Aussagen über das Wirken des Wortes vorliegt, deren Ausgleich ihm noch nicht möglich war.

Zur Überraschung eines heutigen Lesers sind die Ausführungen Augustins über die Wirkung und Heilsmächtigkeit des Wortes, wie der Verfasser überzeugend nachweist, nicht so zahlreich und ergiebig, wie man aufgrund der erörterten Voraussetzungen vermuten könnte. Das sagt indessen nicht, daß Augustinus der Wirkmacht der Predigt keine besondere Beachtung schenkte. Sie erfährt allein schon in dem alle seine Gedanken über das Wort bestimmenden Grundmotiv von der Gegenwart Gottes (oder Christi) im Wort eine starke Betonung. Allerdings ist gegenüber dieser aus der Predigt kommenden gelebten Erfahrung der Nähe Gottes und der damit gegebenen Kraft zur Verwirklichung des Lebens in Christus eine weitere theoretische Spezifizierung der Wirkungen des Wortes bei Augustinus noch nicht vorgenommen. Der Verfasser zeigt damit die Grenzen der augustinischen Worttheologie auf, die die theologiegeschichtliche Bedeutung der Leistung des Kirchenvaters von Hippo jedoch nicht entwerten. Es ist das Verdienst der Arbeit Schnitzlers, diese Bedeutung in sorgfältiger Analyse der Texte und in sachgemäßer Zusammenordnung der Einzelbefunde für die geschichtlichen wie die systematischen Bedürfnisse der heutigen Worttheologie fruchtbar gemacht zu haben.

München Leo Scheffczyk

Weiler, Rudolf: **Die Frage des Menschen: Wer bin ich?** Vom Sinn des menschlichen Lebens, Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Bd 2. – Köln: Bachem 1968, 183 S. (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.) kart. DM 12.80

Der Verfasser ist promoviert in Theologie und Sozialwissenschaften und seit 1966 Nachfolger von Johannes Meßner auf dem Wiener Lehrstuhl für Ethik und christliche Sozialwissenschaften, bei dem er sich zwei Jahre vorher habilitierte. Innerhalb eines umfassenden, aus elf selbständigen Teilbänden bestehenden lockeren Kommentarwerkes zu „Gaudium et spes" behandelt Weiler die Sinnfrage des menschlichen Daseins, soweit diese zur Thematik der Pastoralkonstitution gehört.

In drei Teilen kommentiert der Autor den von ihm gewählten Grundaspekt der Konstitution. In einer Situations- und Zeitanalyse bahnt er dem Leser einen Weg zur Zeitdiagnose von „Gaudium et spes" und vertieft die Aussagen des Konzilstextes unter Einbeziehung der Forschungsergebnisse und Literaturbeiträge aus dem deutschen Sprachraum. Sodann versucht er eine zeitbezogene Anthropologie und damit bedeutsame Grundlagen des Handelns der Kirche aus der theologischen, der philosophischen und der soziologischen Perspektive zu umreißen. Endlich geht er dem Problem des modernen Atheismus nach, dem sich die Konstitution in zum Teil neuer Sicht kritisch gestellt hat. Jeder Teil wird in zwei Kapiteln dargeboten, deren erstes mehr die Fragestellungen der Pastoralkonstitution darstellt und dem Leser nahe bringt; während das jeweils folgende Kapitel die eigenständige und vertiefende Kommentierung des Verfassers bietet. Hier liegen die Schwerpunkte dieser Studie, deren Anspruch und Spannweite auch das beigegebene Literaturverzeichnis spiegelt. Es ist gut, daß dem Werk der amtliche Text der deutschen Übersetzung beigegeben ist.

Als Einleitung bietet der Verfasser einen Überblick über die Antrittsenzykliken jener Päpste, die in besonderer Weise sich mit den sozialen Fragen der Zeit beschäftigten und ihr Pontifikat programmatisch von diesen Fragen her verstanden. Wenn der Autor von „Ecclesiam suam" her die Wendung zur positiven Beurteilung der Zeit bestimmen möchte, erhebt sich die Frage, ob und wie weit „Gaudium et spes" doch mehr von der Geistigkeit eines Johannes XXIII her bestimmt ist und weniger die „Handschrift" von dessen Nachfolger trägt. Entsprechend der heutigen theologischen und humanwissenschaftlichen Forschung bietet dieser Kommentar eine den seit Descartes verbreiteten Dualismus kritisch überwindende Gesamtschau, die ihrerseits sich auch von der Verhaltensforschung wie von der Psychoanalyse abhebt. Hilfreich scheint gerade die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Spielarten des modernen Atheismus zu sein, deren Wellenschlag im Augenblick bis in die Fragestellung des Religionsunterrichtes und der Erwachsenenbildung deutlich zu spüren ist.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Pastoralkonstitution eine Fülle von Neuheiten für das kirchliche Bewußtsein biete. Umso wichtiger sind Einführungen und Kommentare, die gerade den Nichtfachleuten dieses Neue erschließen. Weiler hat in seinem Beitrag gerade den Stand der deutschsprachigen Forschung eingearbeitet, der den Verfassern der Pastoralkonstitution weniger bekannt gewesen zu sein scheint. Darin dürfte der besondere Wert dieser Arbeit bestehen. Es ist vielleicht der Wunsch auszusprechen, daß eine Neuauflage neben der amtlichen deutschen Übersetzung auch den lateinischen Text von „Gaudium et spes" bieten sollte, damit der Leser nicht immer noch voluminöse andere Kommentarwerke heranziehen muß, wenn er eine Textstelle genau verstehen möchte. Dringend notwendig scheint aber ein Sach- und Personenregister zu sein, das diesen Kommentar erst praktisch verwertbar machen wird.

Bochum Rudolf Padberg

Zöller, Josef A.: **Abschied von Hochwürden,** Seelsorger der Zukunft. – Frankfurt/M: J. Knecht 1969. 120 S. engl. br. DM 8.80

Die Zahl der Veröffentlichungen über das katholische Priestertum ist in den letzten Jahren stark gewachsen. Zumeist schreiben Priester über Priester. Jos. Zöller ist Laie, er hat einen anderen Standort, der ihm ermöglicht, auf andere Weise zu sehen und zu urteilen. Man erwartet größere Objektivität, genauere Sicht der Sachprobleme.

Aber der Autor will keinen neuen wissenschaftlichen Beitrag liefern; sein Stil ist weniger von nüchtern distanzierter Sachanalyse bestimmt; er gibt sich vielmehr bewußt engagiert. Bei aller angemeldeten Kritik bleibt spürbar, daß hier nicht destruiert werden soll. Der Priester darf registrieren, daß hier jemand schreibt, der wirklich versucht, zu verstehen, sich in die Rolle des „anderen Bruders" hineinzudenken. Die Fächerung der Probleme, die Zöller in seinem Buch angeht, ist weit gespannt.

Nach einleitenden Überlegungen unter der Überschrift „Leitbild gesucht" beginnt die Beschreibung des Berufes von seinen äußeren Merkmalen her; das Gehalt spielt eine Rolle – man wird über die Bezüge eines Domkapitulars und eines Kaplans informiert – sowie der Bildungsstatus in der Gesellschaft, das Verhältnis von den in der Seelsorge und in der Verwaltung tätigen Geistlichen wird kritisch gesichtet; die Abnahme der Priesterberufe wird in Zahlentabellen dargestellt und in Zusammenhang gebracht mit der Überalterung des Klerus. Das Fazit: „So steht also heute ein überalterter, vorwiegend aus einer konservativen Gesellschaftsschicht stammender Berufsstand vor der modernen industriellen Massengesellschaft und der Problematik ihrer Menschen" (26).

Im weiteren Schritt kommt Zöller auf die Adressaten der Tätigkeit des Priesters zu sprechen; global wird gerafft und zusammengefaßt, was die Religionsstatistik bietet: das Bild einer Gesellschaft, die sich in einem andauernden Säkularisierungsprozeß befindet. Er stellt fest: „Weil aber der Priester als Teil dieser Gesellschaft dem rapiden Wandel eben dieser Gesellschaft auch selbst unterworfen ist, hat sich auch sein Selbstverständnis geändert. Oder besser gesagt, es hätte sich ändern müssen" (36). Auf eine Formel gebracht entspricht dieser Vorgang dem Titel des Buches: die Gesellschaft hat „Abschied von Hochwürden" genommen (vgl. 37). Diese Formel ist Überschrift des nächsten Kapitels, in dem das wachsende Auseinanderklaffen des priesterlichen Selbstverständnisses und dem wirklichen Platz, den die Entwicklung der Gesellschaft dem Priester zuweist, beschrieben wird.

Dem im weiteren Kapitel über den Autoritätsschwund des Priesters in der Gesellschaft skizzierten theologischen Ansatz zur Deutung des ntl Priestertums vom Opferpriestertum her wird man trotz der herausgegriffenen Stelle aus dem Priesterdekret des zweiten Vatikanum nicht leichthin zustimmen können.

Am Ende des nächsten Abschnittes werden thesenartig einige beherzenswerte Einsichten zusammengefaßt, die erklären, warum es gerade dem Priester nicht leicht fallen kann, sich in der modernen Industriegesellschaft zurecht zu finden.

„Asketen, Pfaffen, Biedermänner" (Überschrift zum 7. Kapitel, 63) sind für Zöller einige typische Vertreter des Priesterberufes; er charakterisiert sie (und karikiert sie teilweise) wohl mit dem berechtigten Ziel, auf bestimmte Berufsgefahren aufmerksam zu machen. Dabei trifft er nicht ganz, wenn er schreibt: „In seinem Altarraum ist der Priester sicher. Seine Unsicherheit liegt nicht in seinem Verhältnis zur Kirche oder zu Gott, sie beginnt im Verhältnis zum Menschen" (63). Auch für den Priester ist der Glaube und die Kultausübung nicht eine Domäne von Sicherheit, auf die er sich beliebig zurückziehen kann.

In dem Kapitel über den Zölibat der Priester wird zwar die umstrittene Meinung vertreten, durch dieses Gesetz sei der Priestermangel mitbestimmt, es wird aber dennoch die Meinung der Konzilsväter begrüßt, an dieser Verpflichtung festhalten zu sollen. Allerdings wird dafür nicht eigentlich ein theologischer, sondern ein soziologischer Grund angegeben: „Die Preisgabe des Zölibats wäre – von allen anderen Argumenten abgesehen – auch eine Herabsetzung des gesellschaftlichen Images des Priesters" (75). O. Zöller skizziert dann verschiedene Motivationsweisen der zölibateren Existenz. Wo er auf die eigentliche Problematik der vom Priester gelebten Ehelosigkeit zu sprechen kommt, mag er sachlich z. T. recht haben; dennoch fühlt sich der Leser peinlich berührt von dieser Art melodramatischer Bemitleidung des einsamen Priesters. „De gustibus non est disputandum", deswegen kann der Rezensent hier nur feststellen, daß es nicht seinem Geschmack entspricht, wenn das Kapitel nach einigen anderen etwas übertrieben teilnahmsvollen Ausführungen in den Satz mündet: „Einer wirklichen Lösung hofft der einsame Zölibatär entgegen" (79).

Weitere Kapitel folgen über die Beziehungen des Priesters zu seinem Bischof und zu den Laien seiner Gemeinde; beim letzteren Problemkreis fußt er auf einigen neueren Stellungnahmen zum Problemkreis Priester und Pfarrseelsorger. In gebotener Kürze werden dem Leser die wichtigsten Gesichtspunkte vermittelt. Im letzten Kapitel gibt der Autor einen Ausblick auf die „Kirche im Jahr 2000". Er erhofft von der künftigen Entwicklung zur Freizeitgesellschaft neue Möglichkeiten für die Kirche. Er glaubt, daß dann vor allem der Diakon eine neue Funktion haben werde.

Es wird deutlich, daß der Verfasser mit seinen Ausführungen der Vorbereitung der Kirche auf diese Zukunft dienen wollte. Von der Anlage des Ganzen her könnte sich das Buch vor allem dort auswirken, wo die Türen, die es an vielen Stellen einrennt, tatsächlich noch geschlossen sind. D. h., es hat seinen Ort nicht so sehr in der Frontlinie der Forschung als in der Vermittlung wesent-

licher Erkenntnisse dieser Forschung an die breiten Schichten innerhalb der Kirche. Dieser so gesehenen Aufgabe hat sich der Autor mit journalistischem Geschick unterzogen.

Münster Bernhard Fraling

Ritter, Raimund: **Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie.** – Limburg: Lahn-Verlag 1968. 112 S. (Offene Gemeinde, hrsg. vom Institut für missionarische Seelsorge in Frankfurt/Main, Bd 4) kart. DM 14.80

Der Autor möchte in diesem Buch den Versuch unternehmen, dem Seelsorger eine knappe Einführung in die Religionssoziologie zu bieten, so weit sie in ihrem Ansatz und in ihren Ergebnissen für die Seelsorge von Bedeutung sein kann. In kurzen Kapiteln behandelt der Autor wichtige Fragen der Pastoralsoziologie wie etwa das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, die Frage der kirchlichen Strukturen, der Sekten, soziologische Aspekte des Priesterberufes und des Priesternachwuchses, die Frage der Pfarrsoziologie und Liturgiesoziologie. Er geht ferner ein auf das Verhältnis von Gesellschaft und Theologie, auf das religiöse Verhalten der Bevölkerung und die soziale Lage der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland. Innerhalb der kirchlichen Sozialforschung werden Fragen angesprochen wie die kirchliche Raumordnung, die Pfarrplanung und die Vorbereitung von Volksmissionen.

Das Buch hat den großen Vorteil, daß es auch für Nichtsoziologen leicht lesbar und verständlich geschrieben ist. Insofern bietet es tatsächlich für denjenigen, der im pastoralen Dienst steht und sich nicht mit soziologischen Fragen beschäftigt hat, einen ersten Einblick in die gesellschaftlichen Dimensionen des Lebensvollzuges der Kirche. Allerdings bringt dieser Vorteil die Gefahr mit sich, daß komplizierte Zusammenhänge und differenzierte Theorien sehr simplifiziert dargestellt werden. Es zeigt sich beim Autor selbst eine gewisse Abneigung gegen die soziologische Fachsprache, so wenn er etwa „operationalisieren" und „verfizieren" als soziologischen Jargon bezeichnet (44).

Vermißt werden in diesem Buche Fragestellungen, die für das Leben der Kirche heute und für die nahe Zukunft von entscheidender Bedeutung sind, etwa die Frage nach der Funktion der synodalen Gremien auf allen Ebenen des kirchlichen Vollzuges, nach der konkreten Sozialform einer kirchlichen Gemeinde in der heutigen Gesellschaft usw.

Trotz dieser Lücken kann dieses Buch als Einführung in die Pastoralsoziologie einen guten Dienst erweisen, dies um so mehr, als der durchschnittliche Priester in seiner Ausbildung mit diesen Fragen kaum konfrontiert wurde und wird.

Tübingen Norbert Greinacher

Missalla, Heinrich: **Weltbezogener Glaube. Analyse und Kritik der katechetischen Literatur für Berufsschulen.** – Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969. 287 S. (Katechetische Studien) DM 19.80

Rund 80 % aller Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland besuchen den Religionsunterricht in den Berufsschulen. Im Grunde stellt dies eine ungeheure Chance für die Kirche dar. Wird sie genutzt?

In seiner Dissertation, die auf eine Anregung des verstorbenen Münsteraner Pastoraltheologen Theodor Filthaut zurückgeht, behandelt Heinrich Missalla, selbst langjähriger Religionslehrer an Berufsschulen, diese Frage. Nachdem er zunächst auf die Problematik der Berufsschule überhaupt und auf den Religionsunterricht im besonderen eingegangen ist, entwickelt er im zweiten Teil seines Buches so etwas wie eine Theologie der Welt und des christlichen Weltverständnisses. Hier gewinnt man den Eindruck, daß der Autor auf Grund seiner umfassenden theologischen Studien ein sehr gutes Fundament legt als Kriterium für die Analyse aller Lehrpläne, Handbücher und Lernmittel des Berufsschulreligionsunterrichtes.

Diese Analyse bildet kein Ruhmesblatt für die katholische Religionspädagogik im Hinblick auf den Berufsschulreligionsunterricht. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß es so gut wie keinen Unsinn gibt, der in dieser Literatur nicht nachzulesen wäre. Daß ein solches Weltverständnis, wie es in der analysierten Literatur zum Ausdruck kommt, gerade dem intelligenten und dynamischen jungen Arbeitnehmer die Kirche unglaubwürdig erscheinen läßt, ist nicht erstaunlich. Es bleibt nur der – freilich unsichere – Trost, daß die Praxis des Religionsunterrichtes besser aussieht, als es die Handbücher vermuten lassen.

Aber der Autor läßt es nicht bei einer Analyse bewenden. Gleichzeitig mit ihr entwickelt er Leitlinien, wie ein Berufsschulreligionsunterricht gestaltet werden müßte, um den jungen Menschen ein genuin christliches, an der Bibel orientiertes Weltverständnis zu vermitteln. Für eine Reform des Berufsschulreligionsunterrichtes stellt dieses Buch eine unersetzliche Vorarbeit dar.

Tübingen Norbert Greinacher

Galtier, Denis: **Verkündigung in der Welt der Technik. Auf der Suche nach einer neuen Katechese.** – Tier: Paulinus-Verlag 1968. 139 S. kart. DM 12.80

Das Bänddchen bietet einen Erfahrungsbericht mit Jugendlichen (vor allem CAJ) aus Frankreich, mit Versuchen zu einer neuen Katechese. Diese nimmt zum Ausgangspunkt nicht die Botschaft, sondern das Leben, und sucht vor allem die Selbstbetägigung der Jugendlichen anzuregen. Zielpunkte sind: Erziehung zur Freiheit, Weckung geistigen Lebens, Sinn für das Geheimnis, Apostolat der Laien, weltliches Engagement, Dialog, Zeugnis. – Das Bänddchen vermittelt manche Anregungen, ist aber doch eher auf französisches Proletariat zugeschnitten und wird unserer Bewußtseinslage kaum gerecht. Der Titel verspricht mehr, als das Bändchen halten kann.

Zürich J. David

Wort und Religion. KALIMA NA DINI. Studien zur Afrikanistik, Missionswissenschaft, Religionswissenschaft. Ernst Dammann zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hans-Jürgen Greschat u. Herrmann Jungraithmayr. – Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag 1969. 384 S. Lw. DM 32.–

Die Festschrift für Ernst Dammann zu seinem 65. Geburtstag (6. Mai 1969) enthält 36 Beiträge (einen in französischer und sieben in englischer Sprache) von Freunden, Kollegen und Schülern, namhaften Afrikanisten, Religions- und Missionswissenschaftlern aus Ost und West.

Der Titel „Wort und Religion" (= „KALIMA NA DINI") kennzeichnet Dammanns wesentliche Arbeitsgebiete: Suaheli als Schwerpunkt der afrikanistischen, Religionen als Thema der missions- und religionswissenschaftlichen Forschungen. Hieraus ergab sich die Dreiteilung des Bandes in afrikanische Sprachwissenschaft (9–162), Missionswissenschaft (163–222) und Religionswissenschaft (223–376). Vgl. Vorwort (5).

Mit dieser Einteilung ist der Rahmen für die einzelnen Beiträge, die im Schnitt etwa 10 Seiten umfassen, denkbar weit gespannt. Ein Leitthema ist nicht zu erkennen. So finden sich unter dem Dach der Afrikanistik, Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Aufsätze verschiedenster Art und Herkunft von „Bemerkungen über die Zahlwörter von sechs bis zehn in Bantusprachen" (A. E. Meeussen) bis zu „Betrachtungen über Sprachmischung" (H. Herrfahrdt), von „Reden von Gott in den Religionen" (W. Holsten) bis zu „China und der Westen" (G. Rosenkranz), von einem „Beitrag des Origenes zur Theologie der negritudo" (E. Benz) bis zu einem Aufsatz über den „Judenarzt im Urteil lutherisch-orthodoxer Theologen 1642–1644" (G. Müller). Eine bunte Anthologie wissenschaftlicher Aperçus oder auch knapper Detailforschung. Mit einer Bibliographie von E. Dammanns Publikationen (377–383) und einem Verzeichnis der Mitarbeiter (383f) schließt der handliche und sauber edierte Band.

Bei der ständig wachsenden Kooperation zwischen Europa und Afrika ist die Festschrift für Dammann zugleich ein wichtiger Beitrag im Sinne eines tieferen Kulturverständnisses, das eben ohne Kenntnis der Sprachen und Religionen Afrikas nicht zu erlangen ist.

Münster Johannes Dörmann

Die Kongregation für Evangelisation der Völker oder für die Glaubensverbreitung: Instruktion über die Abstimmung bischöflicher Missionshilfe mit den Päpstlichen Missionswerken sowie über Sonderaktionen der Diözesen zugunsten der Missionen. – Instruktion über Grundsätze und Richtlinien für die Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Missionsinstituten in den Missionsgebieten. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert von Josef **Glazik** MSC. – Trier: Paulinus-Verlag 1970. 77 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd 18) kart. DM 6.80

Manches auf den ersten Blick eher gleichgültige Dokument gewinnt Bedeutsamkeit, wenn es im Kontext seiner Entstehungszeit und deren Problematik gesehen wird. So erhalten auch die beiden Instruktionen der Propaganda-Kongregation vom 24. 2. 69 erst durch die Einführung von J. Glazik ihre Brisanz. Der Kontext, in dem beide Instruktionen zu lesen sind, sind a) die heute Situation, b) die im Vaticanum II erarbeiteten Neuansätze zum Selbstverständnis der „Mission". Im Blick auf das Konzil kommt Verf. nicht umhin, zu den Instruktionen sehr kritisch Stellung zu beziehen,

da manche – im Sinne eines echten Kompromisses bewußt – offene Formel des Konzils einseitig in ein vorkonziliares Verständnis zurückgebogen, ja selbst der Versuch unternommen wird, mit Konzilstexten zu beweisen, „was durchaus nicht im Sinn der Konzilsväter gelegen hat" (7). Bei der zusehends schwierigeren Lage der „Missionen" verrät eine solche Haltung der obersten Missionsleitung wenig Verständnis.

Das eingangs formulierte Urteil belegt Verf. in einer instruktiven Problemanalyse der ersten Instruktion. „Der wahre Grund, warum die Propaganda-Kongregation einseitig und ausschließlich daran interessiert ist, das Verhältnis der Bischofskonferenzen zu den Päpstlichen Missionswerken zu umschreiben, ist offensichtlich die Konzilslehre von der kollegialen Verantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche und für die Weltmission, wie sie im Konzil deutlich und klar ausgesprochen ist" (9). Hatte das Konzil die Gesamtheit der Bischöfe auf ihre Verantwortung für die Gesamtkirche angesprochen, so sucht die Propaganda-Kongregation die Satzung des CIC can. 1350 § 2 zu sichern, wonach „die Sorge um die Missionen einzig und allein dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist" (10). Zwar zeigt der zweite Absatz der Präambel eine gewisse Affinität zum Missionsdekret Nr. 29, doch hat die nach der Konzilsdiskussion über die Leitung der römischen Missionszentrale zu erwartende Reform der Propaganda-Kongregation bislang nur zu gewissen Neuordnungen administrativer Art innerhalb der Kurie geführt; das neue Selbstverständnis der Kirche, das Prinzip der Kollegialität sowie der missionarische Charakter der Gesamtkirche sind nicht zum Tragen gekommen (13).

Der Abfassung der vorliegenden Instruktion ging Anfang 1968 eine Befragung der Bischofskonferenzen vorauf. Erst im April/Mai 1968 wurde bekannt, daß schon im Juni 1968 über das Resultat der Stellungnahmen verhandelt werden sollte. „Die Befragung, auf die die Instruktion sich in Absatz 3 der Einleitung stützt, beruht auf einer sehr schmalen Basis" (13). Die Kongregation aber ließ sich mit der Veröffentlichung der Instruktion bis Februar/März 1969 Zeit.

Die erste Instruktion handelt von den beiden in der Überschrift genannten Themenkreisen. Zum Themenkreis A: Beziehungen zwischen Kongregation und Bischofskonferenzen hinsichtlich der Päpstlichen Missionswerke bemerkt Verf., wie in der Gegenüberstellung von Päpstlichen Missionswerken und Bischofskonferenzen in recht untunlicher Weise die – wie es schien – in der Kirchenkonstitution überwundene Gegenüberstellung von Gesamtkirche und Ortskirche wiederauflebt; denn der Vorrang der Päpstlichen Werke wird mit der Universalität begründet. Dagegen zeigt Verf. in großen Umrissen, wie es überhaupt historisch zur Entstehung der Päpstlichen Werke gekommen ist; da aber stets Mission Aufgabe der ganzen Kirche war und die Sorge um die ganze Kirche nicht einem bestimmten Teilsektor der Kirche vorbehalten war, geht auch eine Gleichsetzung von „päpstlich" = „universal", bischöflich = partikularistisch fehl.

Unglücklich erscheint es auch, wenn die Zentralisierung der Missionshilfe den Eindruck erweckt, als seien die Missionstätigkeit der Orden und ordensähnlichen Gruppen und ihre Sammelaktionen a) eine Konkurrenz der Päpstlichen Werke und b) eher geduldete, private Unternehmungen innerhalb der Kirche, und das umso mehr, als diese Gemeinschaften bislang die Hauptlast der Missionsarbeit getragen haben.

Die Zwielichtigkeit von Universal- und Partikularkirche, Päpstlichen Organen und Bischofskonferenzen bleibt auch bestehen, wo in Grundsatz 5 und 6 von der im Raum einer Bischofskonferenz zu gründenden Bischofskommission Weltmission gesprochen wird. Betrachtet man die Aufgabenstellung dieser Kommissionen, so zeigt sich, daß sie in zweifacher Hinsicht überfordert sind: Einerseits soll die Kommission das Missionsbewußtsein fördern, wobei sie letztlich konkret doch wieder auf die Arbeit innerhalb der einzelnen Diözese angewiesen ist. Sie soll anderseits für die Ablieferung der gesammelten Gelder und evtl. für eine gewisse Selbstbesteuerung der Diözesen zugunsten der Mission sorgen, wobei sie dann eine Art exekutives und kontrollierendes Organ der Propaganda-Kongregation würde. Verf. fragt mit Recht, warum die Hilfen unbedingt über Rom laufen müssen, zentral und nicht kollegial gesteuert. Unsympathisch berührt überhaupt, daß die Instruktion merkwürdigerweise immer dann sehr konkret wird, wenn es um das leidige Geld geht.

Allerdings will die Kongregation die Missionsaktionen der Diözesen auch nicht völlig unterbinden, wie Teil B zeigt. Nur geht den anerkennenden Worten eben doch die Absicherung der Päpstlichen Werke in 6.d) vorauf: Die Bischöfliche Kommission hat „dafür zu sorgen, daß nicht Sonderaktionen der Bischofskonferenz für die Missionen die Päpstlichen Werke, Missionsinstitute und etwaige andere in den Ländern errichtete Missionswerke schädigen".

Die zweite Instruktion behandelt Verf. summarischer. Umrißhaft zeichnet er den Gang der Entwicklung im Verhältnis von Missionaren und Kirchenleitung in Rom nach und macht dabei deutlich, wie Rom einfach aufgrund historischer Gegebenheiten (Schwierigkeiten mit dem portugisisch-spanischen Patronatswesen – Gründung der Propaganda-Kongregation 1622 – Einsetzung von Apostolischen Vikaren seit 1659 u. a. m.) die heute noch greifbare Sonderstellung hinsichtlich der Weltmission erlangt hat. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte, die vor allem durch die Einrichtung einheimischer Hierarchien gekennzeichnet ist, macht eine entsprechende Neuabgrenzung der Rechte und Pflichten von Missionsgemeinschaften und Ortsordinarien erforderlich. Diese wird in der Instruktion versucht, doch bleiben auch hier Fragen offen, da im Blick auf die Missionsgemeinschaften eher die „Bindung", im Blick auf die Ordinarien eher die „Rechte" in Erscheinung treten.

Wittlaer Hans Waldenfels

Baumgartner, Jakob, SMB: **Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche.** 25 Jahre Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Ihre Beziehungen zur Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXII) Schöneck-Beckenried/Schweiz (1970). 55 S.

Die „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft" (= NZM), 1945 von Johannes Beckmann begründet, konnte mit Erscheinen des hundertsten Heftes (1969/4) auf 25 Jahre des Bestehens zurückschauen. Das rechtfertigt einen Rückblick auf das Geleistete und einen Ausblick auf die Zukunft. Beides unternimmt Verf., der als langjähriger Mitarbeiter Beckmanns dazu besonders befähigt ist.

Er berichtet über die Gründung der NZM, ihre Ziele und Hoffnungen (7–13), über das geistige Antlitz der Zeitschrift (14–32), ihre Administration (33–39) und ihre Verbreitung und Ausstrahlung (40–46). Es wird deutlich, daß die NZM stark missionsgeschichtlich ausgerichtet ist. Sie ist eben durch ihren Begründer und Herausgeber, der ein anerkannter Missionshistoriker ist, geprägt. Aber sie ist nicht einseitig historisch; die übrigen Disziplinen der Missionswissenschaft kommen sehr wohl zu ihrem Recht. Das in Aussicht gestellte Register über die ersten 25 Jahre (51) wird das noch offenkundiger machen, als es die dargebotene Übersicht zu tun vermag. – Zum Schluß beschäftigt Verf. sich mit der Zukunft der Missionswissenschaft (48ff): „Angesichts der zahlreichen und schweren Probleme, die sich der Missionstätigkeit stellen, bedarf die Pflege der Missionswissenschaft einer erneuerten Anstrengung." Sie muß eine relativ selbständige Disziplin der Theologie bleiben.

Die Schrift war ursprünglich als eine gesellschaftsinterne Publikation der Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehm gedacht (5). Das erklärt den z. T. apologetischen Zug der Darstellung. Doch ist die Leistung die beste Apologie; sie zwingt zur Anerkennung. Diese Anerkennung ist Johannes Beckmann zuteil geworden. Anläßlich seines 70. Geburtstages promovierte ihn die Theologische Fakultät der Universität Fribourg am 1. 5. 1970 zum Dr. h. c. Seine Mitbrüder haben in einer so überzeugenden Weise an dieser Ehrung teilgenommen, daß der Jubilar sich um den Fortbestand seines Werkes nicht allzu sehr zu sorgen braucht. Seine NZM wird weiterhin „im Dienste der Weltkirche" stehen.

Münster. Josef Glazik MSC.

Cornelis, Etienne, OP: **Christliche Grundgedanken in nicht-christlichen Religionen.** Aus dem Französischen von Robert M. Zadow. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1967. 195 S.; kart. DM 19,50.

Die Kirche ist sich heute stärker als je zuvor der Notwendigkeit des Dialogs mit den anderen Religionen der Menschen bewußt. Das vorliegende Buch hat sich daher die Aufgabe gestellt, Ansätze zu einer Theologie der Religionsgeschichte auszuarbeiten. Auch wenn man, als überzeugter Christ, von dem Glauben an die Wahrheit und die Überlegenheit des Christentums ausgeht, so bleibt es unerläßlich, zu untersuchen, ob und wie sich Gott in den Vorstellungen und Institutionen der anderen Religionen offenbart und so seinen universalen Heilswillen verwirklicht. Der erste Teil des Buches beschäftigt sich mit den Grundlagen einer solchen Theologie der Religionsgeschichte. Der Verf. versucht in dieser Hinsicht, die verschiedenen Formen des Prophetismus in den nichtchristlichen Religionen als Anzeichen des Gotteswortes zu deuten. Diese Anwesenheit des Wortes läßt die Annahme einer Heilswirkung Gottes zu. Damit nimmt der Verf. gegen alle pauschal negativen Urteile über die heilsgeschichtliche Bedeutung nichtchristlicher Religionen Stellung. Das besagt nicht, daß er eine pauschal positive Stellung bezieht. Die positive Bewertung der nichtchristlichen Religionen, wie sie sich z. B. bei Daniélou in einer Theologie des „Logos" ausdrückt, scheint ihm zu sehr intellektualistisch zu sein und zu großen praktischen Schwierigkeiten bei aufgeschlossener Haltung gegenüber heidnischen Gedanken zu führen. Endlich benötigt der Theologe deutliche Kriterien, um die verschiedenen Formen des sogenannten Synkretismus zu erkennen und sie von der lebendigen Assimilation fremder religiöser Elemente zu unterscheiden.

Nach dieser grundlegenden Reflexion über die Legitimität, die Grundsätze und die Aufgaben einer Theologie der Religions-

geschichte, versucht der Verf. im zweiten Teil seiner Arbeit eine Deutung des Buddhismus zu geben, die einen Vergleich mit dem Christentum ermöglicht. Ein nützliches Verzeichnis der wichtigsten Begriffe schließt dann das Buch.

Diese Arbeit liefert keine systematische Reflexion über alle Aspekte einer Theologie der Religionsgeschichte. Sie befaßt sich mit einigen grundlegenden Begriffen und enthält Ansatzpunkte, die noch der Vertiefung und Entwicklung bedürfen, die aber der Aufmerksamkeit der Religionsphänomenologen und vor allem der Theologen zu empfehlen sind.

Münster. A. Th. Khoury.

Khoury, Adel-Théodore: **Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs** (VIIIe–XIIIe s.) 2e tirage. – Louvain-Paris: Ed. Nauwelaerts 1969. 336 S. br. bfr 390.–

C'est en vue du dialogue entre chrétiens et musulmans, adorateurs tous deux du Dieu Un, que le Dr. Khoury présente son étude sur «l'origine des réactions chrétiennes en face de l'Islam» (p. 7).

Parmi l'immense littérature qu'a fait naître la controverse entre les deux religions l'auteur examine les oeuvres chrétiennes écrites en grec – en laissant de côté les témoins de langue syriaque et arabe.

Que les ouvrages correspondants du côté de l'Islam n'apparaissent qu' au IX° siècle, est-ce une raison suffisante pour que l'auteur n'ait pas donné place à la voix musulmane dans son travail? Assurément, l'immense effort d'érudition déployé par l'A. – non sans quelque pédanterie – aurait un résultat autrement riche.

Si le lecteur chrétien ou musulman est simplement choqué par le langage souvent injurieux des auteurs byzantins, c'est que le Dr. Khoury ne dégage (faute de mettre en regard les deux interlocuteurs) ni la psychologie propre des hommes de cette époque, ni le vrai feu qui animait les grandes figures comme le Damascène et Nicétas de Byzance.

«C'est dans le Coran déjà, note très justement l'A., qu'a débuté le dialogue littéraire et doctrinal islamo-chrétien» (p. 17). Du même coup, ne fallait-il pas insister davantage sur le bien-fondé et sur la justesse de l'effort apologétique des byzantins qui répondent aux critiques formulées dans le Coran en demandant à l'Islam naissant de justifier ses titres de crédibilité et sa prétention d'abolir la religion de l'Evangile? Un véritable dialogue entre chrétiens et musulmans ne peut s'instaurer au mépris de ces divergences fondamentales de doctrine. Si dans le respect réciproque on s'attache aujourd'hui davantage à ce qui est commun entre les deux religions, c'est grâce à une réflexion, – amorcée déjà par les auteurs byzantins eux-mêmes (pensons à la manière dont ils interprètaient leurs défaites militaires par les armées de l'Islam), – qui reconnait au coeur des aventures de l'histoire humaine la présence de la Providence divine, «dont les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous» (I).

(I) concile de Vat. II, Nostra aetate, I.

Toulouse Ernst-R. Korn

Khoury, Adel-Théodore: **Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam.** – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1969. 80 S. kart. DM 6.80

Sans apporter du nouveau, l'A. résume dans ce petit livre son important ouvrage: Les théologiens byzantins et l'Islam. L'étude qui est allégée des discussions de textes, mais qui reprend dans l'introdution substantiellement, sinon littéralement, la conclusion de l'ouvrage précédent, gagne en densité et en clarté. Aussi les limites de ce travail ressortent-elles davantage.

Toulouse Ernst-R. Korn

Geiger, Abraham: **Judaism and Islam.** Prolegomenon by Moshe Pearlman. – New York: Ktav Publishing House 1970. XXXIII, 170 S. (The Library of Jewish Classics) Lw. $ 12.50

Die erstmals 1898 erschienene englische Übersetzung des bekannten Werkes von Geiger (deutscher Titel: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, 1. Aufl. Baden 1833) wird hier in Neudruck vorgelegt. Angesichts der Bedeutung des Buches ist dieser Neudruck recht willkommen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Marxismusstudien. (6. Folge: Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt, hrsg. von Ulrich Duchrow) Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1969. IX 239 S.; kart. DM 14,60.

Diese sechste Folge der Marxismusstudien, die im Auftrag der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft herausgegeben wurde, umfaßt sieben Beiträge, deren Zusammenhang durch den Untertitel „Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt" angedeutet werden soll aber kaum sichtbar wird, womit aber nichts über den Wert der einzelnen Studien gesagt werden soll.

Der inhaltsreiche Bericht von H. E. Tödt über „Die Marxismusdiskussion in der ökumenischen Bewegung" (1–42) betont, daß heute, abgesehen von Einzelinitiativen einiger Theologen, von Dialog zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Marxismus kaum die Rede sein kann. Die Kirchen begegnen dem Marxismus, wenn sie sich gegen die asozialen Folgen des Kapitalismus erheben. Dabei bemühen sie sich innerhalb des Kommunismus zu unterscheiden zwischen den unannehmbaren ideologischen und gesellschaftlichen Elementen (atheistische Theorie und fragwürdige, unmenschliche Praxis) und den annehmbaren Werten (angestrebtes Endziel der vollkommenen Gesellschaft, Wille zur Überwindung der ungerechten Gegenwartslage . . .). Die Marxismusdiskussion in der ökumenischen Bewegung schwankt zwischen der scharfen Verurteilung der abzulehnenden Seiten des heutigen Marxismus und der Suche nach einer Zusammenarbeit mit ihm in der Hoffnung auf eine humanere Zukunft der Menschheit. Ob nun diese Zusammenarbeit soweit gehen kann, daß sie in bestimmten gesellschaftlichen Situationen die Christen auf die Seite der revolutionären Kräfte, auch marxistischer Prägung und Ideologie, treiben darf, untersucht I. Sotelo, „Der historische Ort des Marxismus in Lateinamerika" (65–114) für den amerikanischen Subkontinent.

Was die Stellungnahme des Marxismus selbst in bezug auf die Religion betrifft, so ist es interessant festzustellen, daß „die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion" fortdauert und die Auseinandersetzung des Marxismus mit dem Christentum fortgesetzt wird (H. Bräker, 115–151. Vgl. die Reflexionen von Branko Bošnjak, „Die Religion als Privatsache und das Problem des Dialogs", 152–171, für Jugoslawien). Eine sehr interessante Studie bietet H. Becher, „Der Buddhismus in der heutigen weltpolitischen Situation", 43–64, über die Konfrontation des Marxismus mit dem Buddhismus und die politische Rolle des Buddhismus in manchen Ländern Südostasiens.

Der Beitrag der marxistisch orientierten Theorie zur Beurteilung der Methoden und Ziele der fortschreitenden Technisierung der Welt und der aufgrund dieser Entwicklung teilweise erzielten Einheit der entstehenden Weltgesellschaft wird dargelegt von M. Průcha, „Technik und Philosophie" (172–186) und vor allem von A. Wellmer, „Kritische und analytische Theorie" (187–239), der eine bemerkenswerte Analyse der Positionen der „Frankfurter Schule" liefert.

Münster. A. Khoury.

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Hrsg. von Johannes B. Lotz. – Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder 1968. 264 S. (Philosophie in Einzeldarstellungen. 4. Ergänzungsband) Ln DM 32.–

Zum 70. Geburtstag des Philosophen Josef de Vries SJ stellten seine Mitbrüder diese Festgabe mit Widmung und Bibliographie zusammen. Neun Abhandlungen umkreisen die Fragen der Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik und theologischen Erkenntnislehre. In einem „wenigstens lockeren Ganzen" (8) wird der Fragebereich eines traditionsverpflichteten und aufgeschlossenen philosophisch-theologischen Arbeitens an Erkenntnisproblemen sichtbar. Kontinuität steht über Radikalität.

Nach Albert Kellers (mit Recht) als „oberflächlich und unvollständig" (14) bezeichneten Situations- und Aufgabenskizze der Erkenntnistheorie bringt Emmerich Coreth „die Grundproblematik der neuzeitlichen Philosophie" (39), die Frage nach der „Welt" des Menschen, in eine kritisch weiterführende, auch für die theologische Diskussion hilfreiche Systematik. Der Herausgeber Johannes B. Lotz gruppiert um die überzeugende transzendentale Auslegung des thomasischen Reflexionsartikels De veritate 1,9 etwas zu glatt und wortbeschwingt Bausteine einer Grundlegung der Metaphysik von der Erkenntnis her. Konzentriert und kenntnisreich stellt Beda Thum ein bescheideneres, aber äußerst aktuelles Thema vor: den erkenntnistheoretischen Aufweis, daß eine über Wissenschaftsphilosophie hinausgehende Naturphilosophie heute möglich und notwendig ist. In die vieldeutige Rede von der „Nichtobjektivier-

barkeit Gottes" bringt Helmut Ogiermann durch ordnende Unterscheidung dem Philosophen und Theologen nützliche Klärung. Auch der kritische Leser vermag Helmut Kuhns Essay „Von der Erkenntnis des Schönen in der Kunst" zu genießen. Ob der Absprung von Kants Kritik der (ästhetischen) Urteilskraft in eine ontologische Ästhetik zum Fußfassen in der heutigen Welt gelangt, ist die bewußt provozierte Frage. Josef Scharberts Darstellung von Problemen der biblischen Hermeneutik ist – obgleich etwas ‚rhapsodisch' gesammelt – für den Nichtfachmann instruktiv. Auch Otto Semmelroths kurze Abhandlung „Von der Eigenart theologischer Erkenntnisfindung" dürfte weder den Theologen noch den Teilnehmer an differenzierteren Methodendiskussionen befriedigen. Hingegen bietet Hans Rotter „Zum Erkenntnisproblem in der Moraltheologie" den aktuellen Fragestand und die Lösungsansätze, die von einem dialogischen – die Realität von ‚Gesellschaft' unterbewertenden – Personalismus möglich sind.

Mit der Gefahr, einzelnen Beiträgen nicht gerecht zu werden, seien einige Beobachtungen zur Ortsbestimmung des Sammelbandes mitgeteilt. Manche Elemente der *philosophia perennis* wie etwa Wesenserkenntnis (vgl. Keller 27f), Personalität (vgl. Ogiermann 145; 148) werden ohne zureichende hermeneutische Reflexion auf moderne Frage und Begrifflichkeit projiziert. Partielle Distanzierung von Maréchal (Lotz 87[45]) überwindet nicht die Gefahr des philosophischen Synkretismus. Verstärkt wird sie durch den gelegentlich leichtfertigen Umfang mit Kant (vgl. Thum 102; Ogiermann 134f[22]) und Hegel (vgl. Lotz 94; Ogiermann 140). Symptomatisch scheinen mir die Methoden der Heidegger-Rezeption zu sein. Das optimistische Motto des Herausgeber-Vorworts, daß „die Offenbarkeit des Seins ... sich uns wieder zu gewähren beginnt" (8) präludiert der eklektischen Benutzung Heideggerscher ‚Hinweise' (Lotz 74ff; vgl. 77[30]; 96; Ogiermann 150) ebenso wie der Relativierung unangenehmer Grenzziehungen des Heideggerschen Denkens (vgl. Thum 111; Ogiermann 120; 134ff; Scharbert 183).

Dankbar ist der Leser hingegen für das frische Anpacken anstehender Fragen: der Erkenntnisfragen angesichts der Reflexion über die Wissenschaften (Keller 30ff; Thum passim; Ogiermann 122ff); der durch Heidegger und Gadamer in Gang gebrachten Sprachdiskussion (Ogiermann 128ff). Leider hält die Diskussion über ‚Wahrheit' nicht dasselbe Niveau (vgl. Keller 29; Coreth 62f; Lotz 76ff; Semmelroth 213ff).

Zwei historische Einzelbemerkungen: Mittelalterliche Wissenschaft kann heute nicht mehr undifferenziert als ‚deduktiv' gekennzeichnet werden (Semmelroth 213), auch nicht mit Berufung auf eine zugrundeliegende intuitive Tiefenschau (221). – Nach der (möglicherweise befangenen) Meinung des Rez. stellt De veritate 1,9 nicht das reifste Wort des Thomas von Aquin über Erkenntnis und Wahrheit dar (vgl. Lotz 69ff; P. Engelhardt, Des Thomas von Aquin Fragen nach dem Wesen der Wahrheit. Eine lehrgeschichtliche Betrachtung. In: Innerlichkeit und Erziehung. Hrsg. von Franz Pöggeler. Freiburg – Basel – Wien 1964, 145–175).

Walberberg b. Bonn Paulus Engelhardt

Coreth, Emerich: **Grundfragen der Hermeneutik.** Ein philosophischer Beitrag. – Freiburg/Br: Herder Verlag 1969. 288 S. (Philosophie in Einzeldarstellungen 3. Bd) Lw. DM 29.–

Unter der Literatur zur Hermeneutik zeichnet sich die vorliegende Studie dadurch aus, daß sie vom scholastischen Gedanken her einen Zugang zur Hermeneutik zu eröffnen sucht. Das Buch Coreths, das als Band 3 der „Philosophie in Einzeldarstellungen" erscheint, ist hervorgegangen aus Vorlesungen, die 1967/68 am Berchmanns-Kolleg in Pullach und 1968 in Innsbruck gehalten wurden.

Coreth gibt zunächst eine Problemgeschichte, die von der theologischen Fragestellung ausgeht und erst dann knapp, aber umfassend die philosophische Problemlage angibt. In drei Kapiteln entfaltet Coreth sodann eine Lehre vom Verstehen, die einerseits im einfühlenden Nachvollzug der Gedanken insbesondere Schleiermachers, Diltheys, Heideggers und Gadamers dem von der Scholastik herkommenden Theologen den Gedanken der Hermeneutik vermittelt, andererseits diesen Gedanken aber auch in kritischer Korrektur ergänzt.

Das erste Kapitel dieser Trilogie (Wesen und Struktur des Verstehens; 55–118) legt nach einer Begriffsbeschreibung von „Verstehen" und einer Erläuterung des Weltbegriffes nacheinander den Horizontcharakter des Verstehens, seine Zirkelstruktur, die dialogische Verfassung des Verstehensereignisses und den Vermittlungscharakter des Verstehens dar. Dabei wird die Gründung des Verstehens im Sinn deutlich. Verstehen und Sinn zeigen sich für Coreth als „sprachlicher Ausdruck für zwei Seiten desselben Urphänomens" (63). Dabei übernimmt Coreth später Heideggers These, daß nur das (menschliche) Dasein sinnvoll sein könne.

In der Lehre vom Horizontcharakter des Verstehens sieht Coreth „eine phänomenologisch fundierte Ergänzung der klassischen, aristotelisch-scholastischen Lehre von der Abstraktion" (85). Und infolgedessen kann er denn auch „Horizont" als die „wesenhafte Verschränkung von Formal- und Materialobjekt" erläutern (92). Wenn Coreth auch an dem Gadamerschen Begriff der Horizontverschmelzung Kritik anmeldet (90), so vollzieht er andererseits doch die These von der grundsätzlichen Geschichtlichkeit der jeweils gegebenen Verstehenshorizonte mit.

Dieser Geschichtlichkeit des Verstehens ist der zweite Teil der Trilogie gewidmet (Verstehen und Geschichte; 119–165). Und in diesem Teil entwickelt Coreth denn auch am klarsten seine eigene Konzeption von Hermeneutik. Zunächst einmal stehen für ihn personales und geschichtliches Verstehen in einer direkten Parallele. „Ob mir ein Anderer begegnet, der mir bisher unbekannt war ... oder ob ich schließlich ein historisches oder literarisches Zeugnis der Vergangenheit lese und verstehe ... ist offenkundig nicht wesentlich verschieden" (121).

Dieses Verstehensgeschehen, das sich zwischen mir und dem Anderen zuträgt, ist nach Coreth aber „ein spiralförmig voranschreitendes Geschehen in einer Dialektik zwischen dem Horizont und dem Vollzug des Geschehens, zwischen Vorverständnis und Sachverständnis" (128). In diesem Satz sind die wichtigsten Termini der eigenen Theorie Coreths genannt.

Zunächst einmal schreitet das Verstehensgeschehen spiralförmig voran. Es vollzieht sich als „Ausweitung des eigenen Horizonts" (133), so daß ich die fremden Sinngehalte „in meine Verständniswelt assimiliere", ja „in diese gleichsam ‚einschmelzen' lasse" (134). So richtig damit die eine Seite des Verstehensgeschehens beschrieben ist, so sehr ist andererseits hier zu fragen, ob dadurch der Charakter des Neuwerdens des Ganzen, der sich im Verstehen vollzieht, nicht übersehen wird. Dies ist zu fragen gerade aus theologischen Gründen, weil sich ja wohl gerade das ursprüngliche Verstehen des Evangeliums als ein solches Neuwerden des Ganzen meines Verstehens ereignet.

Coreth betont (mit Recht) die Seite der Kontinuität. Daß Geschichte sich in Umbrüchen vollzieht, ist bei ihm weniger unterstrichen.

Dies hängt im übrigen, wie mir scheint, damit zusammen, daß Coreth den Verstehensvorgang als einen Weg vom „Vorverständnis zum Sachverständnis" (127) auffaßt. Coreth ersetzt zunächst einmal – mit einigem Grund – Gadamers „Vorurteil" durch „Vorverständnis". Und begreift dann den Verstehensvorgang als ein Hindurchdringen zur „Sache". Dieses Wort „Sache" bestimmt bis zum Ende des Buches dann die Thematik. Und es ist dem gebildeten Leser ziemlich klar, daß Coreth das Wort im Sinn der Devise der Phänomenologie „zu den Sachen selbst" verstanden haben will. Dennoch könnte dieses Wort zu Mißverständnissen führen. Denn die „Sache" die hier in der Begegnung mit dem Anderen oder der fremden geschichtlichen Welt zu verstehen ist, ist ja gerade keine bloße res und quidditas. Vielleicht wäre es besser zu sagen, der Weg des Verstehens führe jeweils vom Vorverständnis zum wirklichen Verstehen.

Daß Coreth indessen die „Sach"-bezogenheit des Verstehens so betont, hat seinen Grund auch in dem tieferen Anliegen des Werkes, nämlich dem der Vermittlung von Hermeneutik und Metaphysik. Im letzten Teil der Trilogie (Verstehen und Wahrheit; 166–221) macht Coreth deutlich, daß die Metaphysikkritik der Hermeneutik weitgehend von einem verengten Metaphysikbegriff lebt (vgl. 195). Die Ablehnung der Metaphysik führt dann allerdings dazu, das ist die entscheidende Kritik Coreths an Heidegger und Gadamer, daß die Wahrheitsfrage im Sinn der Frage nach der Wahrheit der Sache ausfällt. Coreth gibt Heidegger darin Recht, daß Wahrheit nicht bloß ὀρθότης (Richtigkeit), sondern ἀλήθεια (Unverborgenheit) meine. Er schlägt aber vor, das alte Verständnis von Wahrheit als „adaequatio intellectus ad rem" grundsätzlich so weit anzusetzen, daß auch das Sinnverstehen darunter fällt. „Auch Sinnverständnis hat seine Wahrheit; auch geschichtliches Verständnis hat seine Wahrheit. Es ist eine höhere Wahrheit als die Feststellung von Tatsachen, weil sich hier vollere und reichere, menschlich bedeutsamere Sinngehalte erschließen" (179).

Von diesem Ansatz her wird aber dann sichtbar, wie Hermeneutik und Metaphysik aufeinander bezogen sind. Hermeneutik

und Metaphysik verhalten sich zueinander wie die geschichtlichen Verstehenswelten und das Sein (197). Deshalb bedingen sie einander und verweisen aufeinander (199). Denn ohne den Rekurs auf das Sein und die „ontische Wahrheit" (180) würde die Hermeneutik auf die Formalität einer reinen Methodologie herabsinken (181). Andererseits kann aber Metaphysik „das Sein immer nur in geschichtlich bedingter Sicht thematisch machen und sprachlich auslegen ..." (196).

Da die Vermittlung von Hermeneutik und Metaphysik das eigentliche Anliegen des Buches ist, bleiben bei einer Fülle von Anregungen und Einsichten, die Coreth gibt, einzelne Probleme, deren Behandlung sich der Leser vielleicht erwartet, vorerst liegen. So z. B. die Frage, inwiefern Freiheit für Erkenntnis konstitutiv sein kann. So auch die Frage, wie die Aussagewahrheit, die Coreth als den „ersten und unmittelbarsten Sinn" der Wahrheit sieht, sich zu „Mahnung, Warnung, Drohung, Gebet" verhält, die Coreth ausdrücklich mit in das Feld des hermeneutisch zu Erschließenden einbezieht (218). Die Differenz von „Sachwahrheit" und „Sinnwahrheit" müßte hier genauer erörtert werden. Dies sei aber nicht im Sinn einer Kritik vermerkt, sondern lediglich im Sinn eines Ausblickes auf die Probleme, die sich von dem reichen Gedankengang Coreths her ergeben.

Eigens hingewiesen werden muß auch noch auf den Abschnitt 5 des letzten Kapitels „Verständniswelt und Gottesfrage" (199–211), der die verkürzte Wiedergabe eines Aufsatzes darstellt, den Coreth 1968 in den Stimmen der Zeit veröffentlicht hat. In diesem Abschnitt geht Coreth ausdrücklich die Gottesfrage von der Hermeneutik her an. Die dabei aufgestellte These, es gehe heute gar nicht mehr „um Beweise für oder gegen das Dasein Gottes", sondern „um den ‚Sinn', den wir mit dem Wort ‚Gott' meinen, also um eine weit vorausliegende, viel grundsätzlichere Frage" (200) scheint mir aller Beachtung wert.

Im ganzen wird man das Buch Coreths mit großem Gewinn lesen. Für Vorlesungen etwa über theologische Erkenntnislehre wird es ein sehr nützlicher Grundtext sein.

Freiburg i. Br. Bernhard Casper

Kremer, Klaus: **Gott und Welt in der klassischen Metaphysik.** Vom Sein der ‚Dinge' in Gott. – Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: W. Kohlhammer 1969. 125 S. br. DM 22.–

Inhalt und Fragerichtung seines Buches kennzeichnet der Autor, Ordinarius für Philosophie an der theologischen Fakultät Trier, selbst folgendermaßen: „Es gibt ... eine von der Vorsokratik bis ins ausgehende Mittelalter reichende und sich durchhaltende philosophische Tradition, die ein hervorragendes Verständnis von Transzendenz und Immanenz entwickelt hat. Diese Tradition soll in vorliegender Schrift freigelegt und für die moderne Diskussion um Gott und Transzendenz fruchtbar gemacht werden" (8). Wenn der Verf. aber schon am Anfang feststellt, daß eine weitgehend „lokale Interpretation des platonischen Chorismos durch Aristoteles bis in unsere Gegenwart hinein den Transzendenzgedanken verstellt" habe (28) und wenn der zentrale, im Buch breit dargelegte Text (41–43,99–101), der „diese Thematik sozusagen ab ovo entwickelt" (41) ein Gedankengang Plotins ist, dann wird erkennbar, daß hier eine ganz bestimmte Überlieferungskomponente vorgestellt wird, „die dank ihres vornehmlich platonisierenden Charakters einen hervorragenden Transzendenzbegriff entwickelt hat" (97). Damit ist angedeutet, daß der Titel des Buches gegenüber seinem Inhalt um einiges „zu groß" geraten ist. Darüber hinaus stellt man bei der Lektüre fest, daß der geheime Kronzeuge des vorgestellten Gedankens „Welt in Gott" Meister Eckhart ist: „Spielerisch und meisterhaft zugleich" (107) fasse er den ganzen Problemkomplex an, „ausgereift im Gedanken und vollendet in der Form" (50). „In aller Helligkeit leuchtet diese Lehre" (36) bei ihm auf, „kristallisiert sich in aller Ausdruckskraft" (111). Denn er hat „dieses platonisch-neuplatonische Denken wie kaum ein anderer nachzuvollziehen vermocht" (111). „Er hat ... noch einmal in einer meisterhaften Zusammenschau und originellen Auswertung das vorgetragen, was Jahrhunderte hindurch vor ihm lebendig war, jedoch bald nach ihm bis heute in Vergessenheit geraten ist" (69). Worum geht es?

Kap. 1 belegt den Gedanken: „Alle ‚Dinge' sind ihrer Idee nach in Gott aufgehoben." Diese Feststellung dehnt Kap. 2 auf das tatsächliche (formale) Sein aus: „Nicht nur die Ideen der ‚Dinge' sondern auch die ‚Dinge' selber sind in Gott." Dieses Insein wird in den vorgeführten Texten der Tradition am Beispiel des Menschen verdeutlicht: „Nicht die Seele ist im Leib, sondern der Leib in der Seele ... Ähnlich wie der Leib in der Seele ist die Welt in Gott." Das 3. Kap. macht die „Fundamentallehren" der vorgelegten Texte sichtbar, die „hierarchisch gestufte Seins- und Wertordnung" und das modale Verständnis des *synechein* bzw. *continere*. Nachdem das 4. Kap. untersucht hat, daß die ebenfalls gebrauchte Formel „Gott in der Welt" keine „Gegeninstanz", sondern eine sekundäre Fassung desselben Gedankens sei, macht sich das abschließende 5. Kap. Gedanken über „die philosophische Relevanz dieser Lehre: Alle ‚Dinge' sind in Gott". Ganz zum Schluß, als § 6 des Kap. 5 wird dann auch noch der Mensch thematisch „Der Mensch in Gott" (112–117).

Es ist zweifellos ein Verdienst dieser Veröffentlichung, eine weithin tatsächlich in Vergessenheit geratene Formulierung des Gottesverhältnisses der Schöpfung, das „Insein" der Welt in Gott, wieder ins Bewußtsein zu rufen und mit einer Fülle von Zitaten aus der abendländischen Geistesgeschichte zu belegen. Denn auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß es nicht angeht, der „Tradition" eine primitive, lokale Transzendenzvorstellung zu unterschieben. Allerdings stellen sich sehr bald einige Fragen zur Methode dieses Aufweises ein:

Waren die wiederholten Zitationen derselben Texte von Origenes (46 u. 67), Plotin (42/43 u. 91; 46 u. 67), Augustinus (Conf. I,2,2 gleich 4x: 48,61,83,105), Claudianus Mamertus (34f u. 61), Proklos (46 u. 99), Thomas v. Aquin (36 u. 66) u. a. von der Anlage des Buches her wirklich gefordert? Ist es angängig die Äußerungen verschiedener Denker in „bunter" Reihe (vgl. 18/19) „systematisch" zu kombinieren? Müßte man nicht schon dabei ihren jeweiligen Standort und den geistesgeschichtlichen Prozeß stärker in Rechnung stellen? Vermutlich wäre dann auch das Erstaunen über die gegenwärtige heftige Diskussion um die Gottesfrage nicht so groß: „Wie versteht sich all das, nachdem doch die ganze Frage nach Sinn und Verstand von Transzendenz gelöst war?" (97). Ein leichtes Unbehagen stellt sich auch ein über die Art, wie einerseits Nebenpfade betreten werden (A. Rosenbergs Eckhart-Interpretation im „Mythos des 20. Jahrh." 20f, Jean Paul's „Siebenkäs" 52), andererseits massive Bestreitungen der eigenen Position (Hartmann, Scheler 56–58) unbeantwortet bleiben. Man wundert sich über die Eile und Leichtigkeit, mit der gegenteilige Ansichten (Wackerzapp 68; Heidegger 69,100; Robinson 93/94; Garaudy 95, die neuere Psychologie 77) beiseite geschoben werden, oder die Problematik der „processiones divinae" (106), der Vorsehung (115) des Bösen (116f) als geklärt dargestellt wird.

Auch die gewollte Antithetik zur Formel „Gott in Welt" erweckt methodische Bedenken: „Eine bekannte Festschrift trägt den Titel: Gott in Welt ... wir verfolgen die gleiche Intention, glauben ihr aber dadurch besser gerecht zu werden, daß wir mit der hier aufgedeckten Tradition formulieren: Welt in Gott" (9). „Nur in einem uneigentlichen und den wahren Sachverhalt bereits verdekkenden Sinn läßt sich sagen, daß Gott in der Welt sei" (82). Abgesehen davon, daß man das gemeinte Transzendenz-Immanenz-Verhältnis ja doch auch mit der umgekehrten Formulierung zum Ausdruck zu bringen versucht hat (36,74,79,80–85,87) zielt der Titel von K. Rahners Festschrift (formal in Anspielung auf „Geist in Welt" mit seinem anthropologischen Ansatz konzipert) inhaltlich doch wohl vornehmlich auf Rahners Inkarnations- und Gnadentheologie und nicht auf den von Kremer behandelten Bereich der Schöpfungsspekulation, so daß die beiden Titel nicht als Gegensatz, sondern in notwendiger gegenseitiger Ergänzung gesehen werden müssen, soll nicht der Ansatz für Heilswirken und Selbstmitteilung Gottes von vornherein verbaut werden. Damit ist nun unmittelbar der Inhalt des Buches angesprochen.

„Weder Bultmann noch Robinson selber, und auch P. Tillich nicht, auf den Robinson sich so häufig beruft, haben bei der Transzendenz die letzte ‚finesse' entdeckt. Denn es geht nach der Tradition nicht in erster Linie darum, Gott in den Dingen, sondern die Dinge in Gott sein zu lassen, nicht Gott im Menschen, sondern den Menschen in Gott anzusiedeln, nicht das Unbedingte im Bedingten, sondern das Bedingte im Unbedingten, nicht das Jenseitige im Diesseitigen, sondern das Diesseitige im Jenseitigen zu suchen, Gott nicht in der Mitte unseres Lebens, sondern die Mitte unseres Lebens in Gott zu finden, Gott nicht so sehr das ‚Innen' als vielmehr das ‚Außen' von Welt und Mensch zu heißen ... Wollen wir daher die hier sichtbar gewordene Tradition adäquat darstellen, dann ist zu formulieren: Gott ist transzendent! Die Welt ist immanent!" (694).

Wie läßt sich dieser Gedanke der Tradition systematisch auswerten? Was ist unter dem „präzisen Sinn eines unabdingbaren Inseins zu verstehen" (69), das „wörtlich, wenngleich nicht räumlich gemeint" (60) sein soll, das „nicht nur als ein Bild oder Mythos aufgefaßt werden darf" (61, vgl. 91)? Die vorgetragenen Überlegungen über den „unräumlichen Ort" (58–61, 97–100), über die „Verfänglichkeit" der Sprache (100–106) zeigen die ganze Schwierigkeit, das Gemeinte angemessen ins Wort zu bringen.

In der Schöpfungstheologie könnte dennoch diese Aussage, daß durch das *contineri* von seiten Gottes „die Welt gewissermaßen wie eine Garbe zusammengebunden ist" (67), einen Beitrag leisten bei der Beschreibung der Einheit alles Geschaffenen. Denn gerade auf dem Hintergrund der Evolutionsproblematik wird heute deutlich betont, daß der ganze zeitliche Ablauf vom einen schöpferischen Akt Gottes umspannt gedacht werden muß (vgl. J. Ratzinger, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, in: Wer ist das eigentlich Gott? [München 1969] 242) und daß ein evolutives Werden, eine „aktive Selbsttranszendenz" des Geschöpfes nur auf der Grundlage der vorausgesetzten, stets mitzudenkenden Transzendentalursächlichkeit Gottes möglich sei (vgl. Rahner/Overhage, Das Problem der Hominisation [Freiburg 1961] 43–90).

Andererseits ist in jüngerer Zeit der eigentlich heilsgeschichtliche Ort des biblischen Schöpfungsglaubens wieder neu ins Bewußtsein getreten, und wenn Kr. erklärt, es handele sich bei der Formel „Welt in Gott" um den „treffendsten Ausdruck für die radikale Verwiesenheit und absolute Abhängigkeit alles Geschaffenen von seinem göttlichen Ursprung" (79f), so stellt sich die Frage, ob er selbst mit dieser Umschreibung, mit seiner Rede von der „radikalen" (67), „totalen" (86), „restlosen Verwiesenheit" (92) sich nicht nur von den Worten seiner Autoren löst, sondern auch aus dem gerade angebotenen Begriffsfeld als solchem völlig herausspringt und damit die Fragwürdigkeit eines rein kosmologischen Ansatzes ungewollt vor Augen führt.

Hier liegt der eigentlich springende Punkt des Buches. Es bewegt sich völlig in einem Denken, in welchem die ‚Dinge' als ein selbstverständlich vorgegebenes Objekt erscheinen, das die Signatur seiner Kontingenz als die Frage nach seinem Ursprung an sich trägt. Im Sachregister fehlen Begriffe wie: Erkennen, Verhalten, Selbstvollzug, Hoffnung, Liebe, Zukunft o. ä. völlig. Auf S. 114 wird dieser Bereich menschlicher Denkbemühung, der „anthropologische" Ansatz, ganz kurz angesprochen, um dann sofort wieder in den vorgegebenen Rahmen eingefügt zu werden: „Zeit und Geschichte, das Schicksal des Menschen und der Welt, sie alle tragen sich innerhalb Gottes und damit nicht ohne ihn zu ... Die enthaltende Tätigkeit Gottes ist nämlich nicht von momentaner, sondern permanenter Dauer" (114f). Der entscheidende Mangel dieses Buches, welcher (leider) einem Fruchtbarwerden für die heutige („nachkantische") Diskussion um die Gottesfrage vermutlich am meisten im Wege stehen wird, ist u. E. die Tatsache, daß „Transzendenz" ausschließlich von einer Reflexion auf den Kosmos der ‚Dinge' hergeleitet wird und nirgendwo von menschlicher Erkenntnis und Existenz. Dabei ist nicht einmal von vornherein erwiesen, daß sich in der dargelegten Überlieferung, bei Plotin (und seinem „mystischen" Ausgangspunkt) bei Augustinus (vgl. die zit. Äußerungen über den „Himmel" 104 u. 111) und bei Eckhart nicht wichtige Ansatzpunkte böten für eine „anthropologisch" gewendete Frage nach dem „In-Gott-sein".

Bei der oft etwas nachlässigen Zitationsweise (Fehlende Anführungszeichen, fehlender Autor, Anmerkungen im Text) wünschte man sich ein normales Literaturverzeichnis.

Bochum Theodor Schneider

Scannone, Juan Carlos: **Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels.** – Freiburg–München: Verlag Karl Alber (1968). 254 S. (Symposion, 27) kart. DM 38.–

In den letzten zehn Jahren haben die Studien um die Philosophie Blondels wesentlich an Exaktheit und Tiefe gewonnen. Das ist einerseits auf die Kontroverse Duméry-Bouillard zurückzuführen, andererseits darauf, daß große Teile der Korrespondenz B.s veröffentlicht und die Vorarbeiten zur Action zugänglich gemacht wurden. Mehr und mehr ist so hinter dem Apologeten der Philosoph B zutage getreten, der eine Ontologie und Metaphysik durchaus eigener Prägung geschaffen hat. Die hier zu besprechende Arbeit hat nicht zuletzt das Verdienst, die Ergebnisse dieser neueren Blondelforschung im deutschen Sprachraum und im deutschen „Denkraum" heimisch zu machen, indem sie in eigenständiger Weise B.s Ontologie im Horizont eines von Heidegger beeinflußten Seinsdenkens ausdeutet. So überlagern sich in ihr zwei Schichten: eine kritische Rezeption der in der Blondel-Literatur erarbeiteten Auslegung der Action und eine eigenständige, diese Auslegung hinterfragende Deutung.

Was die erste Schicht betrifft, so weist sich der Verf. nicht nur über eine umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur aus (seine Bibliographie, S. 246–254, kann als sehr gute Orientierung gelten), sondern auch über jene Vertrautheit mit dem B.schen Denken, die ihn von den verschiedenen Interpreten jeweils das übernehmen läßt, was sie an wirklich Erhellendem bieten. Dabei gelingen ihm (für einen Fremdsprachigen erstaunlich!) oft ausgezeichnete eigene Formulierungen. Der „Einführende Teil" seiner Arbeit (19–74), der ganz dieser ersten Schicht zugehört, kann deshalb als die derzeit wohl beste deutsche Einführung in den Geist B.schen Denkens empfohlen werden. Er stellt dieses Denken von seinem Kernpunkt, der Lehre von *„vinculum substantiale"*, her dar und zeigt, wie diese Lehre B.s Programm einer Philosophie des Konkreten und der Liebe erfüllt, und wie sie B.s Stellung in der Philosophiegeschichte bestimmt – namentlich gegenüber dem klassischen deutschen Denken.

Die Grundthese der zweiten Schicht, der eigenen Deutung Sc.s, läßt sich etwa so formulieren: Er findet das „vinculum", welches das Sein des Seienden ausmache, in der „Option", der freien (Grund)entscheidung des Menschen vor dem frei sich gebenden Gott. Diese Option „als gemeinsamer Akt der gebenden und der empfangenden Freiheit" (169) muß sich je und je im Konkreten „inkarnieren", wie es Sc in einem prägnanten, das eigene B.s gut herausarbeitenden Text darstellt: „Die Struktur des Gefüges der Aktion ist also ein Zwiegespräch, dessen λόγος Wort der Freiheit ist. Am Anfang war das Wort (vgl. A 465), aber weil es Wort der Freiheit ist, ist es in seiner Inkarnierung durch die Aktion, obwohl immer das Selbe, niemals das Gleiche. Denn dieser Urdialog existiert nur als konkreter Akt, in dem er jeweils und in jeder Person nicht bloß konkretisiert wird (als einem Sonderfall des Gleichen), sondern anders ist." (ebd.). In diesen Inkarnationen tritt der Urdialog zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit als „sich entziehende Mitte" in Erscheinung, welche die im Faktischen je gegebene und nie faßbare „Identität des Differenten", den Zusammenfall von Denken, Sein und Akt, vermittelt.

Für den Nachweis dieser These richtet Sc sein Augenmerk vorwiegend auf die „Mitte" – entsprechend der Aktion selbst, in der diese Mitte ihren Ort hat, wie im ersten Kapitel des Hauptteils (75–98) vorbereitend gezeigt wird. Die Frage nach der „Mitte" stellt Sc von der Methode B.s her, was die Originalität und zugleich die Stringenz seiner Untersuchung begründet. Er will den ontologischen Hintergrund der Action dadurch aufdecken, daß er nach dem Logos ihrer Logik frägt. Das zweite Kapitel des Hauptteils (99–132) weist deshalb zunächst die ontologische Tragweite der Methode B.s nach: die „Phänomenologie" der Action steht im Dienste der Ontologie (von „ontologischer" Phänomenologie, S. 115, zu sprechen geht aber doch wohl nicht an), weil sie darauf hinweist, daß die „lebendige Wahrheit" erst in und nach der Option zu fassen ist; B.s „negativ-eliminatorische" „indirekte Methode" (welche als eigentlich philosophische die Methode der Action ist) hat die „direkte Methode" praktischer Stellungnahme und Erfahrung als unersetzlich zu erweisen. In diesem Aufweis nun wird sichtbar, daß die Dialektik der indirekten Methode auf einer ihr sich entziehenden „Ur-Unmittelbarkeit" (171) aufruht. Was diese ist, erhebt das folgende Kapitel (133–170) aus dem Gang der Action selbst, der zum Aufweis des „Einzig Notwendigen", d. h. zum Gottesbeweis, und zur Notwendigkeit der Option führt. In diesem zentralen Kapitel unterstreicht Sc einerseits die triadische Struktur der B.schen Gottesbeweise, welche das Einzig Notwendige wesentlich als „absolute Gleichung von Sein, Erkennen und Tun" (164, A 349 zitierend) darstellt, und andererseits die Freiheit der Selbstmitteilung Gottes, angesichts derer sich die Notwendigkeit der freien menschlichen Option ergibt. Beide Züge sind bei B durchaus „da", kommen aber in dieser Schärfe in seinem Text nicht zum Ausdruck. Sc stellt hier die Weichen zu seiner eigenen These, die er in den folgenden zwei Kapiteln (s. 171–222) nur noch zu erhärten und auszufalten braucht, indem er zeigt, wie der in seiner These angesprochene ontologische Hintergrund der Besonderheiten der B.schen Methodologie und Logik (ein von der Blondel-Forschung zu Unrecht vernachlässigtes Thema) grundlegt. So verdeutlicht er auch die Art und Weise der „Inkarnation", bzw. „Seinsmitteilung". Das letzte Kapitel (223–241) kommt endlich auf das Schlußkapitel der Action zu sprechen, wo B selbst die ontologische Frage ex professo gestellt und beantwortet hat. Da Sc seine These bereits aus anderen Textstellen erhoben und erwiesen hat, bringt ihm dieses Schlußkapitel eigentlich nur noch ein Confirmatur.

Man wird diesem Confirmatur zunächst zustimmen. Zwar ist der Buchstabe der Action durch die Fragestellung Sc.s überfragt; denn es soll da (wie Sc ausdrücklich betont) um jene „Metaphysik zweiter Potenz" gehen, die B in der Action nur eben angetönt hat (A 450–465) und die auch die Trilogie (entgegen der Meinung Sc.s, 80) nicht darstellt. Doch die Frage nach der in den Frühschriften B.s vorausgesetzten Ontologie ist legitim, und die Antwort muß in der Richtung liegen, in der Sc sie sucht; denn nur eine Ontologie der Freiheit scheint als Hintergrund für den (von mir selbst öfters herausgestellten) Primat des Faktischen bei B in Frage zu kommen.

Und doch meldet sich gegen Sc.s These in ihrer vorliegenden Form ein doppeltes Bedenken an. Das eine betrifft die verwendete Begrifflichkeit. Es war zweifellos glücklich, spätere B.sche Begriffe, etwa den der vorausliegenden „Norm" und das Begriffspaar „Prospektion – Reflexion" zur Erhellung beizuziehen, weil diese Begriffe in den Frühschriften bereits vorliegende Tatbestände explizieren. Weniger glücklich scheint dagegen die Verwendung des Begriffspaares „noetisch – pneumatisch" (dessen Bedeutung übrigens erklärt werden müßte), das einer Problematik entspricht, die den Frühschriften fremd ist, und das deshalb nur in einer ganz vagen, verunklärenden Bedeutung gebraucht werden kann. Schwerwiegender aber ist, daß Sc den Kern seiner These offenbar nur in einer Begriffssprache ausdrücken kann, die aus der Tradition Heideggers und nicht B.s stammt. Das weckt das zweite, grundsätzlichere Bedenken:

Es fällt auf, daß Sc in seiner Deutung der Action die ersten zwei, offenbarungsphilosophischen, Kapitel des Fünften Teils übergeht, in denen B doch (in platonisch „hypothetischer" Methode) die notwendigen Strukturen einer möglichen „Seinsgabe" (um mit Sc zu reden) aufzeigt. Denn für B ist die positive Option nicht selbst schon Erfüllung, sondern nur die Vorbedingung einer möglichen Erfüllung der Aktion, welche davon abhängt, ob Gott sich in übernatürlich-gratuiter Weise dem Menschen mitteilen will. Indem Sc diesen grund-legenden Bezug auf das Übernatürliche überspringt oder ihn (aus philosophischen oder theologischen Skrupeln?) bewußt ausklammert, vermag er nur ein Simili des bei B wirklich vorausgesetzten Hintergrundes zu geben – der für B zunächst nicht ein ontologischer, sondern ein theologischer Hintergrund ist. Darum wirkt bei Sc verschwommen, was bei B präzise Konturen aufweist: Die der menschlichen Freiheit entsprechende Gegen-Freiheit göttlichen Sich-Schenkens (der heikle Punkt in Sc.s Aufweis) ist bei B prägnant zu fassen als die Gratuität des göttlichen Heilswillens; die „Seinsgeschichte" als die (christliche) Heilsgeschichte; und als letzter „Logos des Faktums des Aktes" erscheint nicht bloß „das innere Licht der (schöpferischen) Freiheit"(was heißt das eigentlich?) (181, Anm. 19), sondern die Sinnhaftigkeit sich grundlos verschenkender Liebe. Die „Inkarnation" ist für B nicht eine allgemeine Struktur der Seinsmitteilung, sondern die Verwirklichung des Übernatürlichen in Christus, der selbst das „vinculum vinculorum" ist; alle „inkarnatorische Struktur" des Seienden (der frühe B spricht nicht davon) ist von diesem Ur-Faktum Christi her zu verstehen – das ist der Sinn des B.schen „Panchristismus", den Sc zwar kennt, den er aber m. E. als den „ontologischen Hintergrund der Frühschriften B.s" zu wenig würdigt. Ebenso weiß Sc, daß „die Option für B primär die religiöse Option meint" (196, Anm. 1) und daß folglich die ihr entsprechende Erfahrung nicht als eine allgemein philosophische „Partizipationserfahrung" (207ff), sondern prägnant als die (christliche) Glaubenserfahrung anzusprechen ist. Doch übersieht er bei seiner Frage nach dem allgemeinen Seinsgrund dieser religiösen Option, daß die Option zwar durchaus „anonym" geschehen kann, indem sich die Notwendigkeit der Option und die Ungängigkeit der negativen Option (nicht aber der Ausgang der positiven Option, wie Sc meint) mit philosophischen Mitteln eruieren lassen; daß aber die Frage nach dem Seinsgrund erst nach wirklich vollzogener positiver Option gestellt und beantwortet werden kann, d. h. im Lichte der als wahr angenommenen christlichen Offenbarung und als Frage nach dem Seinsgrund des Christentums. Erst eine solche Metaphysik innerhalb der Offenbarungswahrheit ist die von B gemeinte „Metaphysik zweiter Potenz"; jede andere Seinsfrage, jedes (letztlich mythologische) Reden von Seinsgeschichte u. ä. bleibt im Sinne B.s „Metaphysik erster Potenz", d. h. es ist bloßer Weg zur religiösen Entscheidung hin und wird, wenn es sich als endgültige Wahrheit nimmt, „Aberglaube" (superstition, vgl. A. 313–316).

Wenn wir so Sc.s These im letzten nicht zu folgen vermögen, so zeigt doch schon die Diskussion, zu der sie zwingt, den Wert seiner Arbeit an. Sie ist mehr als bloß eine weitere, sorgfältig gearbeitete Blondel-Auslegung. Der Blondel-Interpret und der Ontologe sind von ihr in gleicher Weise zur Stellungnahme herausgefordert.

Rom Peter Henrici

Mynarek, Hubertus: **Der Mensch, das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive.** – München - Paderborn - Wien 1968: Schöningh. 123 S. Lw. DM 11.80

Mynarek, Prof. der Religionswissenschaften, Wien, unternimmt es, „den Glauben als eine Wirklichkeit herauszuarbeiten, die den Menschen durchgängig bestimmt" (7).

Im 1. Teil erweist eine anthropologische Analyse des Unglaubens und Atheismus auch diese als Glauben. Glaube in dem von M. zugrundegelegten religionsphilosophischen Sinn ist das „Letzturteil" jedes Menschen über die „kosmische und menschliche Gesamtwirklichkeit" (13), über deren Sinn oder Sinnlosigkeit. In jedem Fall, ob gottesgläubig oder nicht, leistet der Mensch eine Gesamtinterpretation seines Daseins. Der sog. Unglaube ist in diesem Sinne auch Glaube. Er unterscheidet sich jedoch vom christlichen Glauben, indem er einzelne Werte verabsolutiert und in ihrer Hinordnung auf Gott nicht mehr bejaht (z. B. Nützlichkeit der Dinge, menschliche Liebe und Freiheit).

Eine latente Gefahr und „geradezu eine Komponente des Glaubens jedes einzelnen Christen" (33) bildet der Nihilismus. Als typisch geistige, nur dem Menschen mögliche Haltung behandelt er alle Werte als nichtseiend, ist in seinem Unwesen noch Beweis menschlicher Willensfreiheit und konsequenteste Form und „aufrichtigste Art des Atheismus" (37). Ohne Gott zerfällt die Wirklichkeit in blinde Fakten, werden alle Werte wesenlos.

M. verweist auf die Denkschwierigkeiten in der philosophischen Gotteserkenntnis, die in sich die Möglichkeit des Atheismus bergen. Jeder Atheismus verfällt aber einer entscheidenden Widersprüchlichkeit, wenn er einerseits eine total erforschbare Welt annimmt, anderseits jedoch die Frage nach dem letzten Grund dieser Welt verbietet.

Im 2. Teil wendet sich M. dem „Erkennen des gläubigen Menschen" zu und faßt es als „ganzheitlich-personales Erkennen" (59), das dem „Totalengagement der menschlichen Person" in der „Gesamtinterpretation der Wirklichkeit entspricht" (60). Diese „Vollform" (63) des Erkennens, die sich erst in der Gestalt des Gottesglaubens ihrer Idealform nähert, ist streng vom mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen zu unterscheiden, bei dem die „personal-geistige Schicht der Wirklichkeit" (66) gar nicht in den Blick kommt.

„Das Gewissen als Zentralorgan des menschlichen Wissens, Glaubens und Seins" (70) verweist auf eine absolute, persönliche Wirklichkeits- und Wertmacht außerhalb der menschlichen Personalität. M. nennt das Gewissen „das menschliche Sein selbst in seiner gesammelten Einheit und Tiefe ..., wesenhaft auf das Gute ausgerichtet" (82), und stellt es in den großen Werdegang der Evolution, in der die physische Notwendigkeit in dem Gewissen als Organ menschlicher Verantwortung gipfelt. Das Gewissen ist damit „Herzmitte ... der Weltgesetzlichkeit und des Universums überhaupt" (90).

Da gläubiges Erkennen und das Gewissen denselben „Ort" im Menschen haben, zieht M. im 3. Teil die Linie in die Zukunft der Evolution und zeigt, daß gerade der christliche Glaube der Idee der Evolution und der Stellung des Menschen in ihr höchsten Sinn und Wert zu geben vermag. „Selbstbewußtsein und Freiheit sind jene Grundkräfte, die die ‚humane Phase' der Evolution einleiten und begründen, die also die biologische Evolution zu einer von ihr wesentlich verschiedenen, jedoch noch von ihren Kräften mitgespeisten geistigen Evolution machen, d. h. zu einem ... Fortschritt der Menschheit in ihre je größere oder wenigstens als solche geplante und angesteuerte Zukunft" (111). Der Mensch „erlöst" die Evolution, indem er „das dumpfe, blinde Drängen, die sich zu immer höheren, psychisch vollkommeren Lebensformen heraufttastende Strebigkeit" (111) als solche erkennt, versteht, würdigt.

„Die Möglichkeit einer praktischen und tatkräftigen Überwindung der negativen Gegebenheiten eines jeden gegenwärtigen Seinszustandes und der Verwirklichung der von diesem Bewußtsein ausgearbeiteten Entwürfe einer ‚besseren, künftigen Welt' gründet aber in jener erstaunlichen Fähigkeit des Menschen, die wir Freiheit nennen" (113). Sie ist „der vermittelnde Faktor zwischen dem utopischen Bewußtsein (der Zukunft) und dem realen Bewußtsein (der Gegenwart)" (113). Glauben und Hoffen auf eine große Zukunft „bedeutet die notwendige Verlängerung, Ausweitung, Aktuierung und Intensivierung (des menschlichen) Seins" (113).

Durch die Lehre des personalistischen christlichen Glaubens „von einer unendlichen, absoluten, personal-wirklichen Wahrheit und Vollkommenheit vermag das Christentum die Entwicklung des Menschen und der Menschheit auf die geistigen Wertziele des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen mit besonderem Nachdruck hinzulenken" (115). Diese geistigen Wertziele haben absoluten Verpflichtungscharakter für den Menschen, wie er etwa dem „heute so modernen evolutionären Humanismus J. Huxleys" fehlt. Hier ist Höherentwicklung letztlich Leerlauf. Es geht ja nicht um eine ins Unbestimmte weiterlaufende Höherentwicklung um ihrer selbst willen, sondern um „letzte Geborgenheit und Heimat" (116). „Gott allein ist der transzendente ermöglichende und tragende Grund des Menschen als des Wesens der Zukunft, der Menschheit in ihrem Streben nach letzter Geborgenheit und Heimat: Gott, das ewige Jetzt" (117).

Mit dem geschichtlichen Christus sind Weltentwicklung und Menschheitsgeschichte in ein neues Stadium getreten. Seine Personalität bringt

Idee und Realität des menschlichen Wesens zur Deckung, regt als machtvolle Energie das Werden höchsten Menschtums und echter Persönlichkeit an (die Heiligen!) und vermittelt in der gnadenhaften Vergöttlichung des Menschseins die höchste Stufe der humanistisch-personalistisch ausgerichteten Lebensevolution" (117). Selbst wenn es dem Menschen geistig überlegenere Wesen gäbe, wäre doch die Menschwerdung Gottes, „die freie Annahme einer dem kosmischen Entwicklungsprozeß wenigstens zum Teil entstammenden Menschennatur, die höchste Bestätigung des Wertes und der Weltbedeutung des Menschen" (118). M. sieht dieses Ziel, „das nicht ideologisch gefärbt ist", deshalb schon für den gesunden, natürlichen Menschenverstand wahrscheinlicher an „als alle Ideologien mit ihren Verabsolutierungen gewisser Teilaspekte des Fortschritts, der Entwicklung und Zukunft der Menschheit" (119). Nur „ein in allen Hinsichten menschliches personales Gut" kann die einzig angemessene Antwort auf die Transzendenz- und Unendlichkeitstendenz des Menschen" (120) darstellen. „Weil aber der in unsere Kalkulationen nicht eingehende, nicht greif-, tast- und manipulierbare Gott die eigentliche Zukunft des Menschen ist, deshalb ist diese Zukunft auch immer größer als der Mensch, deshalb ist sie nicht bloß das von Mensch und Menschheit Zu-Leistende oder Zu-Erringende, sondern das auf uns Zu-kommende" (vgl. den Terminus Zu-kunft! 121).

So ist also die naturwissenschaftliche Faktizität für den Offenbarungsgläubigen in einen umfassenden göttlichen Weltplan gebettet, der den letzten Sinn und Gipfelpunkt im Gott-Menschen erhält. Die Entwicklungshilfe heißt: Anthropos-Christus-Theos. Auch die Materie ist Teilhaberin an diesem Prozeß – wie es das christliche Auferstehungsdogma ausdrückt.

„Glaube" ist hier wie häufig heute in theologischen Essays nicht der „Autoritätsglaube", sondern das menschliche „Letzturteil" über die Gesamtwirklichkeit. Von diesem Begriff aus sind alle Menschen, die ja nicht ohne ein solches Letzturteil auskommen, als „Gläubige" anzusprechen. Die Akzeptabilität dieses existentiell bestimmenden Letzturteils wird darin gesehen, ob es die menschliche Gesamtwirklichkeit voll oder nur verkürzt (so nach M. die Atheisten und Nihilisten) trifft. Hier wäre freilich der Unterschied zu dem Glauben als Zustimmung zur Offenbarung herauszuarbeiten gewesen: Gerade weil sich religionsphilosophisch immer mehr jener Begriff von Glauben (ein eigentlich nicht verifizierbares Letzturteil) durchzusetzen beginnt, wird der Unterschied zwischen Offenbarungsglauben und dem „philosophischen Glauben" leicht verundeutlicht. Glaube in dem von M. gebrauchten Sinne gehört unter die Praeambula fidei im weiteren Sinne, sollte aber dann von einem Theologen eher anders benannt werden.

Das Gewissen ist das Zentralorgan jenes Letzturteils. Wenn M. im Gewissen gleich einen Hinweis auf eine absolute, persönliche Wirklichkeits- und Wertmacht außerhalb der menschlichen Persönlichkeit sieht, ohne die Berechtigung dieser Annahme (dieses „Glaubens") nachgewiesen zu haben, wird ihm möglicherweise nicht jeder Leser folgen. Dieser könnte das Gewissen als Aufruf zur Treue gegen das (notwendigerweise immer partikuläre und unvollkommen bleibende) Erkennen des Ich und der Welt ansehen und sich mit dieser Feststellung begnügen. Jene Wirklichkeits- und Wertmacht erscheint ihm hingegen als personifiziertes Über-Ich. Er führt den Gewissensspruch keinesfalls auf eine absolute, persönliche Wirklichkeits- und Wertmacht zurück. Er nimmt die ethische Forderung nach Übereinstimmung von Erkennen und Tat als Eigenart des Menschseins hin.

In der Ausrichtung auf die Verwirklichung des Guten erlöst nach M. der Mensch die Evolution aus der Dumpfheit und Blindheit ihrer Strebigkeit zu immer höheren, psychisch vollkommeneren Lebensformen. Ermöglicht wird diese Ausrichtung durch die erstaunlichste Fähigkeit des Menschen, die Freiheit. Sie, die freilich auch an die biologische Evolution gebunden bleibt, bestimmt nun die „humane Phase" der Evolution. Damit verliert die Evolution zwar einen Teil ihrer Determiniertheit und kontinuierlichen Höherentwicklung. Hier darf man m. E. nicht zu optimistisch sein. N. Füglister hat in Mysterium Salutis III, 1 sehr eindrucksvoll bei der Darstellung der Offenbarungsgeschichte hingewiesen, wie alle innerweltliche Heilsmittlerversuche des AT (199) zum Scheitern verurteilt waren. Ob das seit Christus und unter ihm „in dieser Welt" anders wird?

Nach M. kann erst der personalistische christliche Glaube die Entwicklung der Menschheit auf die geistigen Wertziele des Wahren, Guten und Heiligen mit besonderem Nachdruck hinführen, wozu der geschichtliche Christus insofern ein neues Stadium der Menschheitsentwicklung bedeutet, als seine Persönlichkeit Idee und Realität des menschlichen Wesens zur Deckung bringt. Hier wirft der Andersdenkende ein, ob eine solche Behauptung nicht ein aus dem christlichen Glauben entworfenes Wunschbild sei (das der Christgläubige freilich auf Grund der Offenbarung – nicht aber ohne weiteres auf Grund der Empirie – auf Gottes Wort hin für wahr annimmt). Der Nicht-Christgläubige fragt aber nach dem Aufweis von angebbaren Tatsachen.

Diese Bemerkungen sollen nicht den anregenden Charakter des Buches leugnen, sondern nur Marginalien sein, die ein nicht im Christentum wurzelnder Leser machen könnte.

Freiburg / Brsg. A. Kolping

Schuler, Bertram: **Pflanze – Tier – Mensch Wesensart und Wesensunterschiede.** – München - Paderborn - Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1969. VIII, 388 S. kart. DM 28,–

Mit dem neuen Werk setzt Bertram Schuler die Reihe seiner Studien fort, zu der „Die Gotteslehre als Grundwissenschaft", „Die Materie als lebende Kraft" (2. Teil) und „Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes" gehören. Vom menschlichen Bewußtsein ausgehend hat Schuler in analytisch-reduktivem Verfahren den Nachweis versucht, daß es einen überweltlichen, unendlichen, geistigen Gott gibt, der der schöpferische Ursprung alles Endlichen ist. Angesichts der alle möglichen Seinsvollkommenheiten in sich schließenden Unendlichkeit Gottes kann es endliche Dinge nur dadurch geben, daß Gott in seinen Schöpfungsakten ihnen endlich begrenzten Anteil an seinem göttlichen Sein gibt. Daraus folgt, daß jedes endliche Wesen kraft seines Ursprungs aus dem göttlichen Schöpfergeist bestimmte Grundeigenschaften haben muß. So erschließt er apriorisch, daß auch die Materie nicht einfach ein massiv toter Stoff sein kann, sondern als „lebende Kraft" anzusprechen ist. Auf dieser Grundkonzeption baut der Verfasser auch sein neues Werk auf, das eine synthetische Übersicht über das pflanzliche, tierische und menschliche Leben gibt. Der Verfasser legt der Synthese eine breite empirische Kenntnis zu Grunde, ohne indes sein apriorisches Prinzip aufzugeben. Man muß ihm ein abgewogenes Urteil zusprechen, seine verständliche Sprache anerkennen, auch wenn die summarische Behandlung nicht immer befriedigt. Seine synthetische Übersicht über das Wesen des Menschen beschließt Schuler mit einer Betrachtung des natürlichen Endzieles des Menschen und seiner Hinordnung auf die Übernatur.

Fulda G. Siegmund

Weinberg, Werner: **Die Reste des Jüdischdeutschen.** – Stuttgart: W. Kohlhammer-Verlag (1969). 116 S. (Studia Delitzschiana, hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf, Bd 12) kart. DM 28.–

Unter Jüdischdeutsch versteht W. in Abhebung gegenüber der eigenen Sprache des Jiddischen jene Mischsprache deutschsprachiger Juden, die eine große Anzahl aus dem Hebräischen herübergenommene, teilweise durch deutsche Deklination und Konjugation und Lautwandlung weitergebildete hebräische Wörter gebrauchten. Den wichtigsten Bestandteil seiner Veröffentlichung stellt ein Glossar dar (44–111). Dieses ist reich an Redewendungen, die volkspsychologisch sehr interessant sind, überwiegend die Umwelt des Viehhandels und zwischenmenschliche Beziehungen widerspiegelnd. Sprachliche Erklärungen korrespondieren dabei mit einer allgemeinen Untersuchung der „Wortbildung" (25–44), wobei das Ineinander deutscher und hebräischer Entwicklungsimpulse sehr bezeichnend ist. Vielleicht hätte auch bei Darstellung und Bewertung der „Aussprache" (20–25) die Berücksichtigung des Einflusses aus dem westfälischen Niederdeutsch einiges ergeben, da die wissenschaftliche Feldarbeit hauptsächlich in dieser Landschaft geleistet wurde. Wehmütig stimmt, daß das hier zusammengetragene Sprachgut wohl nur noch Museumscharakter hat. Um so verdienstvoller ist die Arbeit, die ein sprachgeschichtliches Denkmal ganz eigener Prägung dokumentarisch festhält.

Münster Hermann Eising

Personennachrichten

Am 30. Dezember 1970 starb im 67. Lebensjahr Prof. DDr. theol. Eduard Stakemeier, Päpstlicher Hausprälat, ordentlicher Professor der Fundamentaltheologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und der Konfessionskunde, Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, Konsultor im Sekretariat für die Einheit der Christen zu Rom.

Am 30. Januar 1971 starb Prof. Dr. theol. Othmar Schilling, Professor der alttestamentlichen Exegese an der Ruhr-Universität Bochum, Geistlicher Rat, geb. 15. 11. 1910, zum Priester geweiht 12. 1. 1936.

Herr Dr. Heribert Schützeichel, Dozent an der Theologischen Fakultät Trier, hat sich am 3. Dezember 1970 an der Theologichen Fakultät Trier für das Fach Fundamentaltheologie und Ökumenik habilitiert. Zum 1. April 1971 wurde ihm der Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumenik an der Theologischen Fakultät Trier übertragen.

Herr Dr. Georg Muschalek SJ, ao. Prof. für Grundlegung der Theologie an der Hochschule für Philosophie Pullach-München, hat sich am 20. 1. 1971 für das Fach Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck habilitiert.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRv LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

The Malabar church. Symposium in honour of Placid J. **Podipara** CMI. Ed. by Jacob Vellian. Contr.: Alphonse Raes, SJ [e. a.] – R: Pont. Inst. Orient. Studiorum 1970. VI, 312 p. = Orientalia christiana analecta CLXXXVI; Lire 4400.–

Kyriakon. Festschrift Johannes **Quasten**. Vol. I–II. Ed. by Patrick Granfield and Josef A. Jungmann. – Mstr: Aschendorff (1970). 498 p.; p. 499–972, 22 Abb. 4°; Lw. DM 184,–; Vol. II, p. 924–939: Granfield, Patrick: A bibliography of the writings of Johannes Quasten.

Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius **Schmitt** OSB zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969. (In Verb. mit B. Geyer u. A. Hufnagel hrsg. von Helmut K[arl] Kohlenberger.) – (Stu-Bad Cannstatt: Frommann ‹Holzboog› (1970). 236 S.; Lw. DM 32,–; S. 233–236: Bibliographie Fr. Salesius Schmitt OSB.

Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto **Spülbeck** zum Gedächtnis. (Hrsg. von Heinrich Bulang, Josef Gülden, Siegfried Seifert.) – Lpz: St. Benno-Verl. (1970). XIV, 366 S.; 96 S. Abb.

Cusanus-Gedächtnisschrift. Im Auftrag der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Univ. Innsbruck hrsg. von Nikolaus Grass. – Innsbr, Mchn: Universitäts Verl. Wagner 1970. XV, 658 S.; 1 Farbtaf., 14 Kunstdr.taf., 55 Abb. im Text = Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte III; Lw. DM 95.–

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Lipiński, Édouard: Essais sur la révélation et la Bible. – P: Éd du Cerf 1970. 148 p. = Lectio divina LX; F 16,50.

Henn, T. R.: The Bible as **literature**. – NY: Oxford Univ. Pr. 1970. 270 p.; $ 7,–.

Beker, J. Christiaan: Reflections on biblical **theology**. – Interpr XXIV, 1970, 303–320.

Cerfaux, Lucien: Le royaume de Dieu. – Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani ... T. II, R (1969), 777–917.

Carmignac, Jean: Recherches sur le «**Notre Père**». – P: Letouzey & Ané 1969. 608 p. 4°; F 70.–

2. Altes Testament

Wort, Gebot, Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walter **Eichrodt** zum 80. Geburtstag. Zusammen mit J. J. Stamm u. Ernst Jenni hrsg. von Hans Joachim Stoebe. – Zü: Zwingli Verl. (1970). 334 S. = AbhThANT LIX; kart. DM 42,–; S. 333–344: Bibliographie Walter Eichrodt seit 1961.

Würthwein, Ernst: Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 319 S.; kart. DM 38,–.

Scharbert, Josef: Der Sinn der Toledot–Formel in der **Priesterschrift**. – Wort, Gebot, Glaube. W. Eichrodt z. 80. Geburtstag, Zü 1970, 45–56; S. 227–249: Westermann, Claus: Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift; S. 171–190: Zimmerli, Walther: Erwägungen zum „Bund". Die Aussagen über die Jahwe-ברית in **Ex 19–34**.

Fritz, Volkmar: Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der **Wüstenüberlieferung des Jahwisten**. – Marb: Elwert Verl. 1970. XII, 151 S., 2 Karten = Marburger theologische Studien VII; br. DM 33,–; [Diss., Marburg]

Bartlett, J. R.: **Sihon** and **Og**, kings of the Amorites. – VT XX, 1970, 257–277.

Richter, Wolfgang: Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturgeschichtliche Studie zu **1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f und Ri 6,11b–17**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 203 S. = FRLANT CI; kart. DM 31,–.

Langlamet, F.: Les récits de l'institution de la royauté, I Sam., VII–XII. – RB LXXVII, 1970, 161–200.

Holladay, William L.: Form and word-play in **David**'s lament over **Saul** and **Jonathan**. – VT XX, 1970, 153–189.

Nielsen, Eduard: **Deuterojesaja**. Erwägungen zur Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte. – VT XX, 1970, 190–205.

Dion, Paul-Eugène: L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionelles d'Isaïe 40–55. – Bibl LI, 1970, 161–182.

Freedy, Kenneth S.: The glosses in **Ezekiel I–XXIV**. – VT XX, 1970, 129–152.

Hammershaimb, Erling: The Book of **Amos**. A commentary. Transl. by John Sturdy. – Oxf: Blackwell 1970. 148 p.; sh 25.–

Rudolph, Wilhelm: Amos 4,6–13. – Wort, Gebot, Glaube. W. Eichrodt z. 80. Geburtstag, Zü 1970, 27–38; S. 209–225: Stoebe, Hans Joachim: Überlegungen zu den geistlichen Voraussetzungen der Prophetie des Amos.

North, Robert [, SJ]: **Zechariah**'s seven-spout lampstand. – Bibl LI, 1970, 183–206; 39 fig., 1 pl.

Soggin, J. Alberto: Zum **zweiten Psalm**. – Wort, Gebot, Glaube. W. Eichrodt z. 80. Geburtstag, Zü 1970, 191–207.

Lévêque, Jean, OCD: **Job** et son Dieu. Tome I. II: Essai d'exégèse et de théologie biblique. – P: Gabalda 1970. 830 p. = Études bibliques; F 156,–.

McKane, William: **Proverbs**. A new approach. – Lo: SCM Pr. (1970). XXII, 670 p. = The Old Testament library; £ 5,–.

Gorssen, Leo: La cohérence de la conception de Dieu dans l'**Ecclésiaste**. – EThL XLVI, 1970, 282–324.

Keller, Carl A.: Glaube in der **„Weisheit Salomos"**. – Wort, Gebot, Glaube. W. Eichrodt z. 80. Geburtstag, Zü 1970, 11–20.

Gilbert, Maurice: La structure de la Prière de Salomon ‹Sg 9›. – Bibl LI, 1970, 301–331.

Harrison, R. K.: **Introduction** to the Old Testament. – Lo: Tyndale Pr. 1970. 1232 p.; sh 60.

Wehmeier, Gerhard: Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel **brk**. – Bas: Reinhardt in Komm. 1970. 244 S. = Theologische Dissertationen VI; kart. DM 17,80 [Diss., Basel]

Lapointe, Roger: The divine monologue as a channel of revelation. – CBQ XXXII, 1970, 161–181.

Smend, Rudolf: Die Mitte des Alten Testaments. – Zü: EVZ–Verl. (1970). 62 S. = Theologische Studien CI; kart. DM 7,80.

Schmitt, Götz: Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1970). 174 S. = BWANT XCI; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Münster]

Waldow, H. Eberhard von: Social responsibility and social structure in early Israel. – CBQ XXXII, 1970, 182–204.

Busink, Th. A.: Der **Tempel** von **Jerusalem** von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücks. des westsemitischen Tempelbaus. Bd I: Der Tempel Salomos. – Leid: Brill 1970. XXIII, 699 S., 163 Textabb., XI Taf. = Studia Francisci Scholten memoriae dicata III; hfl 250,–.

Cody, Aelred: A new inscription from **Tell al-Rimāḥ** and king Jehoash of Israel. – CBQ XXXII, 1970, 325–340.

Le Deaut, R.: Aspects de l'intercession dans le **Judaïsme** ancien. – JStJ I, 1970, 35–57; p. 65–76: Klijn, A. F. J.: The sources and the redaction of the **Syriac Apocalypse of Baruch**.

Schäfer, Peter: Zur Auffassung der Prophetie bei Yehuda ha-Levi. – Kairos N. F. XII, 1970, 42–51.

Murphy-O'Connor, Jerome, OP: An Essene missionary document? **CD II, 14–VI,1**. – RB LXXVII, 1970, 201–229.

Ouellette, Jean: Variantes qumrâniennes du livre des Psaumes. – RQ, T. VII = N° XXV, 1970, 105–123.

3. Neues Testament

Jesus in den Evangelien. Ein Symposion mit Josef Blinzler [u. a.] hrsg. von Wilhelm Pesch. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 176 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLV; kart. DM 11,50.

Fuchs, Albert: Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik. – R: Biblical Institute Pr. 1971. X, 217 S. = Analecta biblica XLIX; Lire 4500 [Diss., Salzburg]

Tagawa, Kenzo: People and community in the gospel of Matthew. – NTS XVI, 2, 1970, 149–162.

Pesch, Rudolf: Eschatologie und Ethik. Auslegung von Mt. 24, 1–36. – BL XI, 1970, 223–238; S. 238–247: Gollinger, Hildegard: „Ihr wißt nicht, an welchem Tag euer Herr kommt". Auslegung von Mt 24, 37–51; S. 247–259: Maisch, Ingrid: Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen. Auslegung von Mt 25, 1–13; S. 259–273: Fiedler, Peter: Die übergebenen Talente. Auslegung von Mt 25, 14–30; S. 273–295: Broer, Ingo: Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25, 31–46.

Schmithals, Walter: Wunder und Glaube. Eine Auslegung von **Markus** 4,35–6,6a. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1970). 99 S. = Biblische Studien LIX; kart. DM 7,80.

Wead, David W.: The literary devices in **John**'s gospel. – Bas: Reinhardt in Komm. 1970. VIII, 129 p. = Theologische Dissertationen IV.

Klos, Herbert: Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Buße im vierten Evangelium. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 112 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLVI; kart. DM 9,80.

The gospel according to John ‹XIII–XXI›. Introduction, translation, and notes by Raymond E. Brown, SJ. – Garden City, NY: Doubleday 1970. XIX, p. 541–1208 = Anchor Bible XIX A; $ 8,–.

Jart, Una: The precious stones in the revelation of St. John XXI, 18–21. – StTh XXIV, 1970, 150–181.

Feuillet, A., PSS: Le règne de la mort et le règne de la vie ‹**Rom., V, 12–21**›. Quelques observations sur la structure de l'épître aux Romains. – RB LXXVII, 1970, 481–521.

Dinkler, Erich: Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von **2 Kor 5,14–6,2**. – Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier ..., Frb/B, Bas, Wien (1970), 169–189; S. 190–207: Gnilka, Joachim: Christus unser Frieden. Ein Friedens-Erlöserlied in **Eph** 2,14–17. Erwägungen zu einer neutestamentlichen Friedenstheologie.

Jewett, Robert: The agitators and the **Galatian** congregation. – NTS XVII, 1971, 198–212.

Jewett, Robert: Conflucting movements in the early church as reflected in **Philippians**. – NovT XII, 1970, 362–390.

Beare, Francis Wright: The First Epistle of **Peter**. The greek text with introduction and notes. 3. ed., revised and enlarged. – Oxf: Blackwell 1970. X, 238 p.; sh 55,–.

Lentzen-Deis, Fritzleo: Die **Taufe** Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen. – Ffm: Knecht 1970. VIII, 324 S. = Frankfurter theologische Studien IV.

Delling, Gerhard: Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament. – KuD XVI, 1970, 259–281.

Berger, Klaus: Die **Amen**-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede. – B: Töpelmann 1970. XII, 182 S. = ZNW, Beih. XXXIX; Lw. DM 42,–.

Davies, William David: Die **Bergpredigt** (The Sermon on the Mount, dt.) Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens. – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 199 S.; kart. DM 16,–.

Schaller, Berndt: Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung. – Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet, Gö (1970), 226–246; S. 247–258: Storch, Rainer: „Was soll diese Verschwendung?" Bemerkungen zur Auslegungsgeschichte von Mk 14,4f; S. 259–288: Wrege, Hans-Theo: Jesusgeschichte und Jüngergeschick nach Joh 12,20–33 und Hebr 5, 7–10.

Pesch, Rudolf: Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur **Wunderfrage**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 165 S. = Quaestiones disputatae LII.

Kegel, Günter: **Auferstehung** Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1970). 132 S.; kart. DM 19,80.

Thüsing, Wilhelm: Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1970). 116 S. = Stuttgarter Bibelstudien XLII; kart. DM 9,80.

Longenecker, Richard N.: The christology of early Jewish christianity. – Lo: SCM Pr. (1970). XI, 178 p. = Studies in biblical theology II, 17; £ 2.

Enslin, Morton S.: Once again, Luke and Paul. – ZNW LXI, 1970, 253–271.

Ridderbos, Herman: **Paulus**. Ein Entwurf seiner Theologie. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 408 S.; Lw. DM 38,–.

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem. – ZThK LXVII, 1970, 295–320.

Ernst, Josef: **Pleroma** und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena. – Rgb: Pustet 1970. XX, 304 S. = Biblische Untersuchungen V; kart. DM 54,– [Habil.-Schrift, München]

Schelkle, Karl-Hermann: Theologie des Neuen Testaments. III: **Ethos**. – Düs: Patmos-Verl. (1970). 347 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 32,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. 257 mehrfarbige Karten u. schematische Darstellungen, Kommentare, ausführl. Register. Hrsg. v. Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin. Unter Mitw. zahlr. Fachgelehrter bearb. v. Jochen Martin. – Frb/B [u. a.:] Herder (1970). 83*, 152, XXXVIII S. 2°; Lw. DM 158,–.

Lhotsky, Alphons: Aufsätze und Vorträge. Ausgew. u. hrsg. von Hans Wagner und Heinrich Koller. Bd I: Europäisches Mittelalter. Das Land Österreich. Mit e. Einl. v. Hans Wagner. – Mchn: Oldenbourg 1970. 388 S.; Lw. DM 38,–.

Certeau, Michel de, SJ: Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens. – RSR LVIII, 1970, 481–520.

Wittstadt, Klaus: Zum Standort der Kirchengeschichte heute. – Religionsunterricht an Höheren Schulen XIII, 1970, 395–400.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Ökumenische Kirchengeschichte. Bd I: Alte Kirche und Ostkirche von André Benoît [u. a.] – (Mz:) Grünewald-Verl.; (Mchn:) Kaiser (1970). 297 S.; Lw. DM 19,80.

Kessler, Hans: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Düs: Patmos-Verl. (1970). 347 S. = Themen und Thesen der Theologie; Lw. DM 36,– [Diss., Münster]

Ramazzotti, Bruno: Il ministero ecclesiastico nella luce della Bibbia e del Vaticano II. – DoctCom XXIII, 1970, 93–179.

Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten. Hrsg. v. Hans Steubing in Zusammenarbeit mit J. F. Gerhard Goeters [u. a.]. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 325 S.

Becker, Karl J., SJ: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 177 S. = Der priesterliche Dienst II = Quaestiones disputatae XLVII; kart. DM 19,50.

3. Alte Kirchengeschichte

Pellegrino, Michele: La fede di Pietro secondo i padri della Chiesa. – Petrus et Paulus martyres, (Mil 1969), 1–30; p. 59–83: Rimoldi, Antonio: San Pietro e la comunità di Roma; p. 85–113: Feuillet, André: Saint Paul et l'Église de Rome.

Græcitas et latinitas christianorum primæva. Supplementa III; p. 5–57: Bartelink, G. J. M.: Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chrétienne; p. 59–118: Engels, L. J.: Fiducia: Influence de l'emploi juridique sur l'usage commun et paléo-chrétien; p. 119–153: Bastiaensen, A. A. R., CM: L'Église à la conquête de sa liberté. Recherches philologiques dans le sacramentaire de Vérone. – Nijm: Dekker & van de Vegt 1970. 167 p.; hfl 29.50.

Unnik, W. C. van: First century A. D. literary culture and early christian literature. – NThT XXV, 1971, 28–43.

Aldama, José Antonio de, SJ: **María** en la patrística de los siglos **I y II**. – Madr: Ed Católica 1970. XV, 380 p. = Biblioteca de autores cristianos CCC; pes 200,–.

Delling, Gerhard: Die bleibende Bedeutsamkeit der Verkündigung des Anfangs im Urchristentum. – ThLZ XCV, 1970, Sp. 802–809.

Crouzel, Henri: L'Eglise primitive face au divorce du premier au cinquième siècle. – P: Beauchesne (1970). 410 p. = Théologie historique XIII; F 72,–.

Burke, Patrick: The monarchical episcopate at the end of the first century. – JESt VII, 1970, 499–518.

Houssiau, A[lbert]: Het ambtelijk priesterschap in de oude Kerk. – CollBrugGand XVI, 1970, 460–496.

Meinardus, Otto F. A.: An examination of the traditions pertaining to the relics of St. Mark. – OChP XXXVI, 1970, 348–376.

Lienhard, Joseph T., SJ: The christology of the **epistle** to **Diognetus**. – VigChr XXIV, 1970, 280–289.

Keresztes, Paul: The Emperor **Antonius Pius** and the christians. – JEH XXII, 1971, 1–18.

Molthagen, Joachim: Der **römische Staat** und die **Christen** im **zweiten** und **dritten** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 132 S. = Hypomnemata XXVIII; kart. DM 20,–. [Diss., Hamburg]

Ehlers, Barbara: Kann das **Thomasevangelium** aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa. – NovT XII, 1970, 284–317.

Story, Cullen J. K.: The nature of truth in "The **Gospel** of **Truth**" and in the writings of **Justin Martyr**. A study of the pattern of orthodoxy in the middle of the second christian century. – Leid: Brill 1970. XXIV, 247 p. = Supplements to Novum Testamentum XXV; hfl 64,–.

Zaphiris, Gérassime: Le texte de l'Évangile selon Saint Matthieu d'après les citations de Clément d'Alexandrie comparées aux citations des Pères et des théologiens grecs du **II**e au **XV**e siècle. – Gembl: Duculot (1970). 1127 p.; BF 1200,–.

Bullard, Roger Aubrey: The hypostasis of the Archons. The Coptic text with transl. and commentary. With a contribution by Martin Krause. – B: de Gruyter 1970. XI, 132 p. = Patristische Texte und Studien X; Lw. DM 42,–. [Habil.-Schrift, Münster]

Vermander, Jean-Marie: De quelques répliques à Celse dans l'*Apologeticum* de **Tertullien**. – RevÉtAug XVI, 1970, 205–225.

Knauber, Adolf: Die patrologische Schätzung des **Clemens** von **Alexandrien** bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jhs. – Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, Vol. I, Mstr (1970), 289–308; p. 309–319; Crouzel, Henri: Origines patristiques d'un thème mystique: le trait et la blessure d'amour chez **Origène**; p. 320–335: Laporte, Jean: La chute chez **Philon** et **Origène**; p. 336–345: Lebeau, Paul: L'interpretation origénienne de Rom 8. 19–22; p. 346–351: Kannengießer, Charles: Où et quand **Arius** composa-t-il la *Thalie*; p. 352–389: Doutreleau, Louis: Étude d'une tradition manuscrite: le «De Spiritu Sancto» de **Didyme**; p. 390–399: Der Nersessian, Sirarpie: Armenian homilies attributed to **Theophilus**; p. 400–408: Vogt, Joseph: Synesios auf Seefahrt.

Ehlers, Barbara: **Bardesanes** von **Edessa** – ein syrischer Gnostiker. – ZKG LXXXI, 1970, 334–351.

Simone, R. J. de, OSA: The Holy Spirit according to **Novatian** «De Trinitate». – Aug X, 1970, 360–387.

Farina, R.: Bibliografia **Origeniana** 1960–1970. – R: Società Editrice Internazionale Libr. Ateneo Salesiano 1971. 86 p. = Biblioteca del "Salesianum" LXXVII; Lire 1000; [cfr.:] Sales XXXII, 1970, 619–702.

Rius Camps, J.: Communicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes. – OChP XXXIV, 1968, 5–37; XXXVI, 1970, 201–247.

Simonis, Walter: Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von **Cyprian** bis **Augustinus**. – Ffm: Knecht 1970. XIII, 133 S. = Frankfurter theologische Studien V; kart. DM 29,–.

Kirchner, Hubert: Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche. – ZKG LXXXI, 1970, 290–307.

Louth, Andrew: Reason and revelation in Saint **Athanasius**. – JThSt XXIII, 1970, 385–396.

Ziegler, Joachim: Zur religiösen Haltung der **Gegenkaiser** im **4.** J[ahr]-h[undert] n[ach] Chr[istus]. – Kallmünz/Opf.: Lassleben 1970. 110 S. = Frankfurter althistorische Studien IV; kart. DM 24,–. [Diss., Frankfurt/M]

Zemp, Paul: Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei **Gregor** von **Nyssa**. – Mchn: Hueber 1970. XX, 254 S. = Münchener theologische Studien II; brosch. DM 42,–. [Diss., München]

Vives, José, SJ: El pecado original en S. Gregorio de Nisa. – EE XLV, 1970, 203–235.

Smulders, P., SJ: Some riddles in the Apostle's creed. – Bijdr XXXI, 1970, 234–260.

Decret, François: Aspects du **manichéisme** dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin. – P: Études Augustiniennes 1970. 367 p.; F 64,–.

Verheijen, L. M. J.: Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin. – Augustiniana XX, 1970, 33–53. 329–335.

Gamber, Klaus: Der Sermo **Homo ille**. Probleme des Textes und Frage nach der Autorschaft. – RBén LXXX, 1970, 293–300.

Daly, William M.: **Caesarius** of **Arles**, precursor of medieval christendom. – Tr XXVI, 1970, 1–28; p. 315–323: Szarmach, Paul E.: Caesarius of Arles and the Vercelli homilies.

Bouhut, J.-P.: Le sermon «Dominus et salvator», première forme dérivée d'un sermon perdu de saint Césaire. – RBén LXXX, 1970, 201–212.

Lappa-Zizicas, Eurydice: Un épitomé de la vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronios. – AnBoll LXXXVIII, 1970, 265–278.

García, Roberto, OP: **Andrés de Creta**: Doctor de la Inmaculada concepción y teólogo clásico de la Asunción de María a los cielos. – Studium X, 1970, 3–52.

4. Mittelalter und Neuzeit

Eichhorn, Werner: Der Nekrolog der Abtei **Amorbach** ‹767–1838›. – Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXI, 1969, 171–201.

Huth, Joachim: St. **Mariastern** in der Oberlausitz – 700 Jahre im Heiligen Orden von Zisterz, 1264–1964. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 170–204.

Lekai, L. J.: Introduction à l'étude des collèges cisterciens en France avant la Révolution. – ACist XXV, 1969, 145–179.

Gavigan, J. J., OSA: The **Discalced Augustinians** in **Vienna** ‹With a sketch of their Germanic province.› – Augustiniana XX, 1970, 495–579.

Kohl, Wilhelm: Das Bistum **Münster**. II: Die Klöster der **Augustiner-Chorherren**. Im Auftr. des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearb. – B: de Gruyter 1971. XIV, 263 S. = Germania sacra. N. F. V, 2.

Péano, Pierre, OFM: Documents sur les **Observants** de **Provence** ‹**1435–1527**›. – AFrH LXIII, 1970, 319–351.

5. Mittelalter

Papadakis, Aristeides: The unpublished life of **Euthymius** of **Sardis**: Bodleianus Laudianus Graecus 69. – Tr XXVI, 1970, 63–89.

Sauget, Joseph-Marie: L'homéliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne ‹X. 198 sup.› et ses membra disiecta. – AnBoll LXXXVIII, 1970, 391–475.

Schlesinger, Walter: Zur Geschichte der **Magdeburger** Königspfalz. – Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte XI, Lpz (1969), 9–43.

Jacques, F.: Saint **Martin** titulaire d'églises et de chapelles dans l'ancien diocèse et la province de **Namur**. – RBén LXXX, 1970, 97–137. 276–290.

Watt, J[ohn] A[nthony]: The Church and the two nations in medieval **Ireland**. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1970. XVI, 251 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 3; sh 85,–.

Behrends, F.: Two spurious letters in the Fulbert collection. – RBén LXXX, 1970, 253–275.

Hägermann, Dieter: Zur Vorgeschichte des Pontifikats **Nikolaus' II.** – ZKG LXXXI, 1970, 352–361.

Schmaus, Michael: Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion **Anselms** von **Canterbury**. – Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. zum 70. Geburtstag . . ., (Stu-Bad Cannstatt 1970), 189–219.

Aelredus Rievallensis: Opera omnia. T. III: Opera ascetica. Ediderunt A. Hostie, O.S.B. et C.H. Talbot. – Turnh: Brepols 1971. XVIII, 766 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis I.

Dimier, A.: Saint **Bernard** et ses abbayes-filles. – ACist XXV, 1969, 245–268.

Meyer-Marthaler, E.: Zur älteren Geschichte des Klosters **Münsterlingen**. – ZSKG LXIV, 1970, 153–172.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen **Sermones** des Mittelalters. Für die Zeit von **1150–1350**. ‹Autoren: **E-H**›. – Mstr: Aschendorff (1970). 836 S. = BGPhThMA XLIII, 2; brosch. DM 138,–.

Nelson, Lynn H.: Rotrou of Perche and the Aragonese reconquest. – Tr XXVI, 1970, 113–133.

McGinn, Bernard: Theologia in **Isaac** of **Stella**. – Cît XXI, 1970, 219–235.

Schatz, Klaus, SJ: Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei **Innozenz III**. ‹**1198–1216**›. – AHP VIII, 1970, 61–111.

Bryson, William Hamilton: Papal releases from royal oaths. – JEH XXII, 1971, 19–33.

Foreville, Raymonde: **Lateran I–IV** (Latran I, II, III et Latran IV, dt.) – Mz: Grünewald-Verl. (1970). 522 S. = Geschichte der ökumenischen Konzilien VI; Lw. DM 42,–.

Marcolina, Venício: Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode **nach Alexander** von **Hales**. – Mstr: Aschendorff (1970). V, 370 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. II; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Marinelli, Francesco: Personalismo trinitario nella storia della salvezza. ‹Rapporti tra la Ss.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di san Tommaso.› – R: Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1969. 437 p. = Spiritualitas X; Lire 4400.

Platzeck, Erhard-W., OFM: Miscellanea Lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehre **Raimund Lulls**. – Antonianum XLV, 1970, 213–272.

Wrigley, John E.: ClementVI before his pontificate: The early life of Pierre **Roger**, **1290/91–1342**. – CHR LVI, 1970, 433–473.

Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der **deutschen Augustiner-Eremiten**. T. II: Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. – Wü: Augustinus-Verl. 1970. XVII, 324 S. = Cassiciacum XXVI; kart. DM 49,80.

Maier, Anneliese: Eine unbeachtete Quaestio aus dem Visio-Streit unter Johann XXII. – AFrH LXIII, 1970, 280–318.

Seibt, Ferdinand: **Hus** und wir Deutschen. Zum 600. Geburtstag eines großen Bekenners. – KiOst XIII, 1970, 74–103.

Boor, Friedrich de: **Wyclifs** Simoniebegriff. Die theologischen und kirchenpolitischen Grundlagen der Kirchenpolitik John Wiclifs. – Halle ‹Saale›: Niemeyer VEB 1970. 184 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft III; Lw. DM-Ost 30,– [Diss., Halle/Wittenberg]

Kadlec, Jaroslav: Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert **Rankonis** de **Ericinio**. Aus dem Nachlaß von Rudolf Holinka und Jan Vilikovsky. – Mstr: Aschendorff (1971). XVI, 356 S., 4 Abb. auf Tafeln = BGPhThMA. N. F. IV; kart. DM 60,–.

Black, Anthony J.: Monarchy and community. Political ideas in the later conciliar controversy, **1430–1450**. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. XII, 189 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 2.

Posch, Andreas: **Nikolaus** von **Cusa**, Bischof von Brixen, im Kampf um Kirchenreform und Landeshoheit in seinem Bistum. – Cusanus-Gedächtnisschrift . . ., Innsbr-Mchn 1970, 227–250.

Elze, Martin: Zur Überlieferung des Sermo historialis passionis dominicae von Gabriel **Biel**. – ZKG LXXXI, 1970, 362–374.

Minnich, Nelson H., SJ – Heinrich W. Pfeiffer, SJ: Two woodcuts of **Lateran** V. – AHP VIII, 1970, 179–214.

6. Gesamte Neuzeit

Arhnung, J. O.: **Roskilde** domkapitels historie. II: **1416–‹1536›**. Udgivet af Troels Dahlerup. – Kop: Gad 1970. 232 p. 4° = Institut for Dansk kirkehistorie; dcr 24,75.

Mono, J[akob] F[riedrich]: **Evangelische Kirche** in **Konstanz**. **1518–1970**. Zur 150-Jahr-Feier der Evang. Kirchengemeinde Konstanz. – Konstanz: Evang. Kirchengemeinderat (1970). 269 S., XVI S. Abb.

Julia, Dominique: Regards nouveaux sur la période moderne. – RSR LVIII, 1970, 575–584.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Teeuwen, N., OSA – A. de Meijer, OSA: Documents pour servir à l'histoire de la province **augustinienne** de **Cologne**. Extraits des registres des prieurs généraux ‹1507–1551›. Annexe. – Augustiniana XVIII, 1968, 116–133. 398–424; XIX, 1969, 321–341. 597–639; XX, 1970, 267–323. 686–732.

Schramm, Gottfried: Die polnische Nachkriegsforschung zur Reformation und Gegenreformation. – KiOst XIII, 1970, 53–66; S. 67–73: Swidziński, Sebastian: Religionstoleranz-Phänomene in Polen 1517–1663.

Nyhus, Paul L.: Caspar **Schatzgeyer** and Conrad **Pellican**: The triumph of dissension in the early sixteenth century. – ARG LXI, 1970, 179–204.

Burmeister, Karl Heinz: Johannes **Campensis** und **Sebastian Munster**. Ihre Stellung in der Geschichte der hebräischen Sprachstudien. – EThL XLVI, 1970, 441–460.

Great debates of the Reformation. Edited by Donald J. Ziegler. – NY: Random House 1969. 358 p.

Faludy, George: **Erasmus** of **Rotterdam**. – Lo: Eyre & Spottiswoode (1970). X, 298 p., 12 tav.

Bainton, Roland H[erbert]: Erasmus of Christendom. – Lo: Collins 1970. 399 p.; sh 50,–.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Erasme et la réforme. – RHPhR L, 1970, 245–256.

Pesch, Otto Hermann: Aus der Lutherforschung. – ThQ CL, 1970, 417–432.

Junghans, Helmar: Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518. – Luther-Jahrbuch XXXVII, 1970, 37–101.

Öberg, Ingemar: Himmelrikets nycklar och kyrklik bot. I: Luthers teologi 1517–1537. – Upps: Appelberg 1970. 608 p. = Acta Universitatis Upsaliensis VIII; skr 75,–.

Wikerstål, Arvid: Verbum och filius incarnandus. En studie i Luthers utläggningar av Genesis. – Lund: Gleerup 1969. 344 p. = Studia theologica Lundensia XXXI.

Bayer, Oswald: Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff. – ZThK LXVII, 1970, 453–478.

Fischer, R. H.: Paltz und Luther. – Luther-Jahrbuch XXXVII, 1970, 9–36.

Weier, Reinhold: Luthers „sola scriptura" in dogmatischer Sicht. – TrThZ LXXX, 1971, 43–55.

Peachey, Paul: Marxist historiography of the radical reformation: Causality or covariation? – Sixteenth century essays and studies. Vol. I, St. Louis (1970), 1–16; p. 17–34: Friesen, Abraham: The marxist interpretation of anabaptism; p. 35–52: Manning, Roger B.: The spread of the popular reformation in England; p. 53–74: Grossmann, Maria: Wittenberg printing, early sixteenth century; p. 75–106: Anderson, Marvin W.: Gregorio Cortese and Roman catholic reformation; p. 107–125: Lindberg, Carter: Luther and Feuerbach.

Nieto, José C[onstantino]: **Juan** de **Valdes** and the origins of the Spanish and Italian reformation. – Genève: Droz 1970. XVII, 355 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CVIII. [Diss., Princeton]

Plomp, J.: De kerkelijke tucht bij Calvijn. – Kampen: Kok 1969. XV, 400 blz.

Greaves, Richard L.: The **Ordination** controversy and the spirit of reform in puritan England. – JEH XXI, 1970, 225–241.

Christensen, Carl C.: Iconoclasm and the preservation of ecclesiastical art in reformation **Nuernberg**. – ARG LXI, 1970, 205–221.

Pfnür, Vinzenz: Einig in der Rechtfertigungslehre? Die **Rechtfertigungslehre** der **Confessio Augustana** ‹1530› und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535. – Wiesb: Steiner 1970. XIV, 432 S. = VEG LX; Lw. DM 56,–.

Wingren, G.: Augustana VII och dagens ekumenik. – STK XLVI, 1970, 1–16.

Margolin, J[ean]-C[laude]: Recherches érasmiennes. – Genève: Droz 1969. 188 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CV.

Wittstock, Oskar: Johannes **Honterus**, der Siebenbürger Humanist und Reformator. Der Mann, das Werk, die Zeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 339 S. mit Abb. = Kirche im Osten X; brosch. DM 42,–.

Juhász, Stephan: Von Luther zu Bullinger. – ZKG LXXXI, 1970, 308–333.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Abt. I, 17: Nuntiatur Delfinos, Legation Morones, Sendung Lippomanos. ‹**1554–1556**›. Im Auftr. des Dt. Histor. Instituts in Rom bearb. von Helmut Goetz. (Mit 3 Abb. auf Taf.) – Tü: Niemeyer 1970. LXXX, 453 S. 4°; DM 94,–.

Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von **Trient**. Bd III: Bologneser Tagung ‹1547/48›. 2. Trienter Tagungsperiode ‹1551/52›. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1970. XIII, 560 S.; Lw. DM 84,–.

Vercruysse, Jos. E., SJ: «Baptismus, qui etiam datur ab haereticis ...». Genèse et signification du canon tridentin sur le baptême des hérétiques. – Gr LI, 1970, 649–675; p. 676–677: Summary.

8. Neuere Zeit

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur Bd II, 3: Nuntius Ottavio Miroto **Frangipani** ‹1592 Juli – 1593 Dezember›. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Burkhard Roberg. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1971. XVIII, 450 S.; kart. DM 90,–.

Groh, John E.: Antonio **Ruiz** de **Montoya** and the early Reductions in the Jesuit province of Paraguay. – CHR LVI, 1970, 501–533.

Limacher, Wolfram: Geschichte der Zisterzienserabtei **St. Urban** im Zeitraum von **1591–1627**. – Frb/S: Universitäts-Verl.; Stans: Matt in Komm. 1970. XXII, 259 S. mit Abb. = Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Beih. XXIII = Geschichtsfreund Beih. XII; sfr 15.

Hartmann, Arnulf, OSA: **William** of **St. Augustine** and his time. – Augustiniana XX, 1970, 181–234.580–636.

Rozemond, Keetje: Patriarch Kyrill **Lukaris** und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jhs. – KiOst XIII, 1970, 9–17.

Lekai, L. J.: The Parisian college of Saint Bernard in 1634–1635. – ACist XXV, 1969, 180–208.

Dijck, L. C. van: Le protocole du chapitre provincial de la circarie de Bohème célébré à Schlägl en 1644. – APraem XLVI, 1970, 220–237.

Arce, Agustín, OFM: Eusebio **Vélez**, custodio di Tierra Santa ‹1658–1662›. – AFrH LXIII, 1970, 377–440.

Schrader, F.: Zwei Chroniken des Klosters **Marienstuhl** vor **Engeln** aus dem **17.** und **18.** Jh. – ACist XXV, 1969, 269–297.

Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der **Aufklärung** und der beginnenden **Erweckung**. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen. Ausgew. u. kommentiert v. Ernst Staehelin. – Bas: Reinhardt 1970. VIII, 582 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderband II; Lw. DM 63,–.

Büchsel, Jürgen: Gottfried **Arnold**. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt. – Witten: Luther-Verl. 1970. 214 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus VIII; Lw. DM 30,– [Diss., Marburg]

Julia, Dominique: Le prêtre au XVIII[e] siècle. La théologie et les institutions. – RSR LVIII, 1970, 521–534.

Delforge, Th.: La vie conventuelle dans une abbaye janséniste au XVIII[e] siècle. – RBén LXXX, 1970, 310–329.

Rowell, Geoffrey: The Origins and history of universalist societies in Britain 1750–1850. – JEH XXII, 1971, 35–56.

McClelland, Vincent Alan: A hierarchy for **Scotland, 1868–1878**. – CHR LVI, 1970, 474–500.

Schupp, Franz: Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. **Drey**. – Innsbr: Publikationsstelle der Universität. Im Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung 1970. 150 S. = Veröffentlichungen der Univ. Innsbruck LIX = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät V; ÖSch 370,–.

Uhl, El: Dominik Anton **Lebschy**, Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich. Beiträge zu einer Biographie und zur Geschichte des Stiftes Schlägl. – APraem XLV, 1969, 268–295; XLVI. 1970, 74–138. 299–338.

Congar, M. J. Yves: Le problème ecclésiologique de la papauté après Vatican I et Vatican II. – EE XLV, 1970, 401–416; p. 417–435: Collantes, Justo, SJ: La cara oculta del Concilio Vaticano I. Las tres fases conciliares; p. 437–456: Nicolau, Miguel, SJ: Doctrina sobre la fe en los concilios Vaticano I y Vaticano II; p. 457–489: Barón, Enrique, SJ: La racionabilidad de la fe en **Kleutgen** y en el Vaticano I.

Salaverri, Joaquin, SJ: El primado apostólico de unidad. – Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Gembl (1970), 91–115; p. 19–39: Charue, A. M.: Le Saint-Esprit dans «Lumen Gentium».

Weber, Margot: Das **I. Vatikanische Konzil** im Spiegel der **bayerischen Politik**. – Mchn: Stadtarchiv; Wölfle in Komm. 1970. VIII, 379 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia XXVIII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XLV; kart. DM 14,80. [Diss., München]

Hajjar, J.: L'épiscopat catholique oriental et le I[er] Concile du Vatican. – RHE LXV, 1970, 423–455. 737–788.

Salguero, J., OP: El concilio Vaticano I y la doctrina sobre la inspiración de la Sagrada Escritura. – Angelicum XLVII, 1970, 308–343.

Hermans, V.: Présence des **Trappistes** au concile Vatican I. – CCist XXXII, 1970, 342–353.

Vidler, Alec R.: A variety of catholic **modernists**. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1970. VIII, 232 p. = The Sacrum Lectures in the University of Oxford for the year 1968–1969; sh 50,–.

Weber, Christoph: Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier **1876** bis **1888**. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes. – Mz: Grünewald-Verl. (1970). XIX, 198 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern B, 7; kart. DM 30,– [Diss., Bonn]

Morsey, Rudolf: Die **deutschen Katholiken** und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und dem ersten Weltkrieg. – HJ XC, 1970, 31–64.

Quitslund, Sonya A.: Les idées fondamentales de l'ecclésiologie de Dom Lambert **Beauduin** d'après ses écrits et sa correspondance. – NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 1073–1096.

9. Neueste Zeit

Buehler, Karl-Werner: Presse und Protestantismus in der Weimarer Republik. Kräfte und Krisen evangelischer Publizistik. – Witten: Luther-Verlag 1970. 182 S. = Evangelische Presseforschung I.

Die Synode zu **Steglitz**. Die dritte Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union. Geschichte, Dokumente, Berichte. Hrsg. von Wilhelm Niemöller. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970. 382 S. = Arbeiten zur Geschichte d. Kirchenkampfes XXIII.

Gotto, Klaus: Die Wochenzeitung **Junge Front / Michael**. Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1970. XXIV, 250 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern B, 8.

Wentsel, B(enjamin): Natuur en genade. Een introductie in en confrontatie met de jongste ontwikkelingen in de rooms-katholieke theologie inzake dit thema. – Kampen: Kok 1970. XV, 521 blz.

Langemeyer, Leo: Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner **Elerts**. – Pad: Bonifacius-Dr. (1970). 420 S. = KKSt XXIV; Lw. DM 26,– [Diss., Münster]

Browarzik, Ulrich: Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl **Rahners** und der Offenbarungstheologie Karl **Barths**. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. – B: de Gruyter 1970. XII, 282 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XX; Lw. DM 38,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Bea, [Augustin]: Der Mensch Bea. Aufzeichnungen des Kardinals 1959–1968. Hrsg. von Stjepan Schmidt. – Tr: Paulinus-Verl. (1971). 421 S. mit Abb.; Lw. DM 29,80.

Bund der **Evangelischen Kirchen** in der **DDR**. Dokumente zu seiner Entstehung ausgew. u. kommentiert von Reinhard Henkys. – Witten, Ffm, B: Eckart-Verl. (1970). 212 S. = Epd-Dokumentation I.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Althaus, Hans-Ludwig: Literaturschau zu Fragen der Weltmission. – Stu: Ev. Missionsverl. 1971. 51 S. = Beiheft der EMZ 1971; DM 2,50.

Promper, Werner: Literaturbericht. – ZMR LV, 1971, 33–38.

Le monde et la mission en **1969**. Chronique annuelle. – EglViv XXII, 1970, 187–328.

Leddy, Phelan John: The millennial kingdom of the Franciscans in the New World. 2nd. ed. revised. – Berk: Univ. of California Pr. 1970. XII, 179 p.

Meersman, Achilles, OFM: The suppression of **Konkani** in Goa. – ZMR LV, 1971, 1–18.

Mobley, Harris W.: The Ghanaian's image of the missionary. An analysis of the published critiques of christian missionaries by **Ghanaians. 1897–1965**. – Leid: Brill 1970. XII, 181 p. = Studies on religion in Africa. Supplements to the Journal of religion in Africa I.

Rajamanickam, Xavier, SJ: The newly discovered «Informatio» of **Robert de Nobili**. – AHSI XXXIX, 1970, 221–267.

López Gay, Jesús, SJ: La liturgia en la misión del **Japón** del siglo **XVI**. – R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1970. VIII, 329 p. = Studia missionalia. Documenta et opera IV; Lire 5000.

Riester, Jürgen: Julian **Knogler** SJ und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien. – AHSJ XXXIX, 1970, 268–348.

Zambrano, Francisco, SJ: Diccionario bio-bibliográfico de la **Compañía de Jesús** en **México**. Tomo X: siglo XVII ‹**1600–1699**›. – Mex: Ed. Jus 1970. 784 p.

Javierre, Antonio María: Misión y desarrollo en las filas del ecumenismo. – Misiones Extranjeras XVII, 1970, 33–83.

Das, J., CICM: D'une théologie des infidèles à une théologie des religions non-chrétiennes. – RClA XXV, 1970, 20–52.

Hacker, Paul: Zur „Theologie der Religionen". – ZMR LV, 1971, 19–32.

Bouwman, Gijsbert, SVD: Die biblische Begründung der Mission. – Verbum SVD XII, 1970, 285–292; S. 293–303: Müller, Karl, SVD: Missionsbegründung in den bedeutenderen päpstlichen Missionsenzykliken; S. 304–318: Bettray, Johannes, SVD: Mission im Blickfeld der nichtchristl. Religionen; S. 319–332: Waldenfels, Hans: Mission im Blickfeld der nichtchristlichen Religionen; S. 333–341: Schückler, Georg: Gewandeltes Missionsverständnis; S. 342–347: Rzepkowski, Horst, SVD: Missionsverpflichtung; S. 348–365: Schütte, Johannes, SVD: Entwicklungshilfe – Hindernis der Mission?

Lindsell, Harold: An evangelical theology of missions. – GrR: Zondervan 1970. 234 p.; $ 2,70.

Mission und Ökumene. – Kath. Missionsjahrb. der Schweiz XXXVII, 1970, 1–106.

Seumois, André, OMI: Oecuménisme missionnaire. – R: Ed. Pont. Univ. Urbaniana 1970. 234 p. = Urbaniana. N. S. IV; Lire 2800.

Ökumenische Erneuerung in der Mission. Studien von I. Auf der Maur [u. a.]. Hrsg. von H. Stirnimann. – Frb/S: Paulus-Verl. (1970). 102 S. = Ökum. Beihefte zur FZPhTh IV; sfr 9,80.

Walgrave, J. H., OP: Un salut aux dimensions du monde. – P: Ed. du Cerf 1970. 192 p.; F 19,50.

Waldenfels, Hans, SJ: Das Verständnis der Religionen und seine Bedeutung für die Mission in katholischer Sicht. – EMZ XXVII, 1970, 125–159.

Aguiar, C. A.: Tendances et courants actuels du catholicisme latino-américain. – Idoc, N° XXX, 1970, 4–21; p. 54–78: Gutiérrez, Gustavo: Notes pour une théologie de la libération; p. 79–94: Alves, Rubem: Esquisse d'une théologie du «développement».

Kongo-Kinshasa 1969. – Brux: Pro Mundi Vita 1970. 32 S. = Pro Mundi Vita XXXII.

Japan. – Brux: Pro Mundi Vita 1970. 56 S. = Pro Mundi Vita XXXIV.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Rudolph, Kurt: Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Problem der sogenannten Entmythologisierung. Ein Versuch. – Kairos N. F. XII, 1970, 183–207.

Vail, Albert – Emily McClellan Vail: Transforming light. The living heritage of world religions. – NY [e. a.:] Harper & Row (1970). XVII, 451 p.

Zwicker, Heinz: Das Höchste Wesen. Der Hochglaube bei urtümlichen Völkern. – Bern: Haupt (1970). 148 S.; sfr 16,80.
Colless, Brian E.: Divine education. – Numen XVII, 1970, 118–142.
Wrede, Henning: Ägyptische Lichtbräuche bei Geburten. Zur Deutung der Froschlampen. – JAuC XI/XII, 1968/69, Mstr (1970), 83–93.
Paret, Rudi: Toleranz und Intoleranz im **Islam**. – Saeculum XXI, 1970, 344–365.
Parrinder, Geoffrey: **Avatar** and incarnation. The Wilde Lectures in natural and comparative religions in the University of Oxford. – Lo: Faber and Faber (1970). 296 p.; £ 3,–.
Bharati, Agehananda: The **Hindu** Renaissance and its apologetic patterns. – Journal of Asia Studies XXIX, 2, 1970, 267–287.
Suzuki, Daisetsu T.: Shin Buddhism. – NY: Harper & Row (1970). 93 p.; $ 3,95.
O'Flaherty, Wendy Doniger: Ascetism and sexuality in the mythology of **Siva**. – HRel VIII, 1968/69, 300–337; IX, 1969, 1–41.
Vidman, Ladislav: **Isis** und **Sarapis** bei den Griechen und Römern. Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägypt. Kultes. – B: de Gruyter 1970. 189 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXIX; Lw. DM 52,–.
Scholz, Udo W[erner]: Studien zum altitalischen und altrömischen **Mars**kult und Marsmythos. Mit 3 Abb. im Text. – Hdbg: Winter 1970. 180 S. = Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. N. F. II, 35; Lw. DM 38,– [Habil-Schrift, Erlangen-Nürnberg]
Farina, Raffaele: Lo gnosticismo dopo Nag-Hammad: Fonti, origine, dottrina. – Sales XXXII, 1970, 425–454.
Link, Arthur E.: The **Taoist** antecedents of Tao-an's Prajñā ontology. – HRel IX, 1969/70, 181–215; p. 216–247: Seidel, Anna K.: The image of the perfect ruler in early Taoist messianism: Lao-Tzu and Li Hung; p. 248–255: Wright, Arthur F.: A historian's reflections on the Taoist tradition.
Graf, Olaf: Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchines. Monismus. – Wiesb: Harassowitz 1970. XII, 429 S. 4°; brosch. DM 70,–.
King, Winston L.: Sūnyatā as a master-symbol. – Numen XVII, 1970, 95–104.
González Valles, Jesús, OP: El misterio de la nada absoluta. – Studium X, 1970, 293–313.
Świderski, Stanislaw: La harpe sacrée dans les cultes syncrétiques au **Gabon**. – Anthropos LXV, 1970, 833–857.
Singleton, Michaël: The numinous among the Nilotes and Nilohamites. – Cahiers des religions africaines IV, 1970, 5–29.
Hermanns, Matthias: **Schamanen**, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer. Eine vergleichende Studie religiöser Urphänomene. T. I: Schamanen. T. II: Pseudo-Schamanen. T. III: Erlöser und Heilbringer der Tibeter. – Wiesb: Steiner 1970. XXII, 705 S.; IX, 346 S.; IX, 240 S.; engl. brosch. DM 58,–, 32,–, 26,–.

VI. Religionsphilosophie

Kohlenberger, Helmut K.: Sola ratione, Teleologie, Rechtsmetaphorik. – Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75. Geburtstag . . ., (Stu-BadCannstatt 1970), 35–55: S. 57–70: Ottaviano, C.: Le basi psicologiche dell'argomento ontologico in un importante brano dei „Dicta Anselmi"; S. 79–86: Vanni-Rovighi, Sofia: C'è un „secondo argomento ontologico"?
Courtès, Pierre-Ceslas, OP: Cohérence de l'être et premier principe selon saint **Thomas** d'**Aquin**. – RThom, A. LXXVIII = T. LXX, 1970, 387–423.
Cerqueira Gonçalves, Joaquim: Homen e mundo em São **Boaventura**. – Braga 1970 (: Tip. Ed. Franciscana) 532 p.; pes 150,– [Diss., Lisboa]
Beonio Brocchieri Fumagalli, Maria Teresia: **Durando** di S. **Porziano**. Elementi filosofici della terza redazione del "Commento alla sentenze". – Firenze: La Nuova It. Ed. (1969). XXI, 141 p. = Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell' Università di Milano LIII = Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia dell'Università di Milano XVII; Lire 1500.
Paqué, Ruprecht: Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitl. Naturwiss. ‹Occam, Buridan u. Gregor von Rimini.› – B: de Gruyter 1970. VIII, 337 S. = Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie XIV; Lw. DM 64,– [Diss., Köln]
Giambattista **Vico**. An international symposium. Giorgio Tagliacozzo, Ed., Hayden V. White, Co-editor – Baltimore: Hopkins Pr. (1969). XXVI, 636 p.; sh 114,–.
Gagern, Michael von: Ludwig **Feuerbach**. Philosophie- und Religionskritik. Die »Neue« Philosophie. – Mchn u. Sa: Pustet (1970). 403 S. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart; Lw. DM 34,–.
Kamenka, Eugene: The philosophy of Ludwig Feuerbach. – Lo: Routledge & Kegan Paul (1970). XV, 190 p.; sh 40,–.
Decloux, S., SJ: A propos de l'athéisme de Feuerbach. – NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 6–22. 347–369. 849–873.
Theunissen, Michael: **Hegels** Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. – B: de Gruyter 1970. XI, 459 S.: Lw. DM 58,–.
Artz, Johannes: **Newman** und **Kant**. Verbindendes und Trennendes unter Verwendung unveröffentlichten Materials. – Newman Studien VIII, Ngb 1970, 123–217.
Martínez Albiach, Alfredo: Desde el "Dasein" de Heidegger al "hombre en Cristo" según san Pablo. Aproximación a una antropología cristiana. – Burgos: Ed. Aldecoa 1969. 155 p. = Facultad de teologia de Norte de España XX; pes 100,–.
O'Farrell, Francis, SJ: The need for philosophy. – Gr LI, 1970, 131–160; p. 160–161: Résumé: La necessité d'avoir une philosophie.
Fontinell, Eugene: Toward a reconstruction of religion: A philosophical probe. – Garden City: Doubleday 1970. 261 p.; $ 5,95.
Mann, Ulrich: Einführung in die Religionsphilosophie. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1970. 145 S. = Die Philosophie.
Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken. – PhJ LXXVII, 1970, 225–237.
Iammarrone, Luigi, OFMConv: Il valore metafisico delle cinque vie tomistiche: La quinta via: Il governo del mondo. – MF LXX, 1970, 115–213.
Zapf, Josef, SVD: Zum Problem der Echtheit religiöser Erfahrung. – Verbum SVD XI, 1970, 196–213.
Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte. Hrsg. von Paulus Engelhardt, OP. – Mz: Grünewald-Verl. (1970). X, 213 S. = Walberberger Studien. Philosophische Reihe IV; Lw. DM 25,–.

VII. Fundamentaltheologie

Geffré, Claude: Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie. Versuch einer Interpretation. – Conc V, 1969, 418–429; S. 472–486: Gilkey, Laydon: Tendenzen in der protestantischen Apologetik.
Wingren, Gustaf: Theologie zwischen Dogmatik und Analyse. – NZSTh XII, 1970, 184–195.
Lehmann, Karl: Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft. – EvTh XXX, 1970, 469–487; S. 488–510: Sauter, Gerhard: Die Aufgabe der Theorie in der Theologie.
Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Mit Beitr. von W[ilhelm] Weischedel [u. a.] Hrsg. von J[örg] Salaquarda. – B: de Gruyter 1971. 205 S.; kart. DM 19,80.
Malevez, L., SJ: Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque. – NRTh, A. CIII = T. XCIII, 1971, 113–144.
Stucki, Pierre-André: Herméneutique et dialectique. – Genève: Labor et fides (1970). 261 p. = Nouvelle série théologique XXIV; sfr 30,–.
Gestrich, Christof: Die unbewältigte **natürliche Theologie**. – ZThK LXVIII, 1971, 82–120.
Torrance, Thomas F.: Theological rationality. – Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Gembloux (1970), 455–473.
Diem, Hermann: Zur Problematik theologischer **Wahrheits**findung. – ThLZ XCV, 1970, Sp. 161–172.
Sauter, Gerhard: Kommunikation und Wahrheitsfrage. Theologische Werkstattprobleme. – Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag . . ., Gö (1970), 263–290.
Schreiner, Lothar: Identität und Verschiedenheit christlicher Lehre beim Wechsel der Sprachgestalt. – NZSTh XII, 1970, 136–145.
Scheele, Paul-Werner: Christuszeugnis im Hinblick auf heutige Atheismen. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. (Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 199–230.
The phenomenon of christian **belief**. Ed. by G. W. H. Lampe. – Lo: Mowbray (1970). XI, 109 p.; sh 25,–.
Aleu, José, SJ: Reflexión teológica sobre la fe. – RET XXX, 1970, 53–67.
Ladrière, Jean: L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi. – P: Aubier Montaigne; Ed. du Cerf; Delachaux & Niestlé; Desclée [&] de Brouwer (1970). 243 p. = Bibliothèque de sciences religieuses; F 28,–.
Gott. Hrsg. von Anton Grabner-Haider. – Mz: Grünewald-Verl. (1970). 355 S. = Grünewald-Materialbücher I; kart. DM 24,–.
Lascaris, A.: Profetisch spreken over God. – TTh XI, 1971, 3–28; p. 28–29: Summary: Speaking prophetically about God.
Mühlen, Heribert: **Entsakralisierung**. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. – Pad: Schöningh 1971. XIV, 568 S.; Lw. DM 32,–.
Fries, Heinrich: **Autorität** in der Krise. – Autorität in der Krise. Veröffentlichungen des ökumenischen Arbeitskreises evang. u. kath. Theologen . . ., Rgb, Gö (1970), 51–78; S. 79–111: Rahner, Karl: Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise.

VIII. Dogmatik

Finkenzeller, Josef: Überlegungen zur Sprachgestalt und zur Grenze des **Dogmas**. – MThZ XXI, 1970, 216–236.
Bourassa, François: Questions de théologie **trinitaire**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1970. 238 p.; Lire 2000.
Zamuner, Lino: Il problema di Dio in Ugo Spirito. Implicanze psichologiche e gnoseologiche. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1970. 203 p. = Urbaniana. N.S.V; Lire 2000.
Rahner, Karl: Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik. – Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier . . ., Frb/B, Bas, Wien (1970), 273–283.
Klinger, Elmar: Formaler Vorentwurf und geschichtstheologische Einführung. – Mysterium Salutis III/1: Das Christusereignis, Eins, Zü, Köln (1970), 9–46; S. 49–84: Schulte, Raphael (, OSB): Die Heilstat des Vaters in Christus; S. 89–104: Hamman, Adalbert (, OFM): Das Christusereignis als Tat des Sohnes.
Extremeño, Claudio G., OP: Perspectiva actual acerca del **pecado original**. – Studium X, 1970, 491–526.
Domínguez Reboiras, F.: "El amor vivo de Dios". Apuntes para una teología de la **gracia**. – Compostellanum XV, 1970, 5–59.
Pannenberg, Wolfhart: Thesen zur Theologie der **Kirche**. (Als Ms. gedr.) – Mchn: Claudius-Verl. (1970). 58 S. = Claudius-Thesen I.
Dockx, S.: Esprit Saint, âme de l'Église. – Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Gérard Philips, Gembloux (1970), 65–80; p. 81–89: Afanassieff, N.: L'Église du Saint-Esprit.
Witte, J. L., SJ: Quelques thèses sur la sacramentalité de l'Eglise dans ses rapports avec la catholicité et apostolicité. – Istina XIV, 1969, 137–153.
Congar, Yves, OP: Ministères et structuration de l'Eglise. – MD CII, 1970, 7–20.

Philippi, Paul: Über den Begriff des kirchlichen Amtes. Zwei Thesenreihen. – KuD XVI, 1970, 144–152.

Zum Thema **Priesteramt.** [Von] Wilhelm Pesch [u. a.] – Stu: Kath. Bibelwerk (1970). 106 S.; kart. DM 11,–.

Breuning, Wilhelm: Amt und geschichtliche Kirche. Probleme der lehramtlichen Aussagen über das Priestertum. – Cath XXIV, 1970, 37–50.

Semmelroth, Otto, SJ: Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche. – ThPh XLIV, 1969, 181–195.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De aspectu ecclesiologico sacerdotii et magisterii Ecclesiae: praemissae et conclusiones. – PerRMCL LIX, 1970, 515–562.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Hornus, Jean-Michel: Les petites Eglises catholiques non romaines. – RHPR L, 1970, 155–180. 263–293.

Krahl, Wolfgang: Ökumenischer Katholizismus. **Alt-Katholische** Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden. – Bonn: St. Cyprian (1970). 173 S.; kart. DM 12,–.

Küry, Urs: Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche 1870–1970. – IKZ LX, 1970, 168–198.

Thoma, Clemens: Kirche aus Juden und Heiden. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum **Judentum.** – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 199 S. = Konfrontationen VIII; kart. DM 12,80.

Jüdisches Volk – gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie. Hrsg. von Willehad Paul Eckert, Nathan Peter Levinson und Martin Stöhr. – Mchn: Kaiser-Verl. 1970. 334 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog III; kart. DM 19,80.

Miskotte, Kornelis Heiko: Das Judentum als Frage an die Kirche. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1970). 86 S. = Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung V; kart. DM 7,80.

Chirico, Peter: Christian and Jew today from a christian theological perspective. – JESt VII, 1970, 744–762.

Handbuch der **Ostkirchen**kunde. Hrsg. ... von Endre von Ivánka, Julius Tyciak, Paul Wiertz. – Düs: Patmos-Verl. (1971). XXXII, 839 S.

Biedermann, H. M., OSA: Einige Grundlinien orthodoxen Kirchenverständnisses. – OstkSt XIX, 1970, 3–18.

Bacht, Heinrich, SJ: Zum Problem der **Interkommunion.** – Cath XXIV, 1970, 270–291.

Hastings, Adrian: Intercommunion. – One in Christ VII, 1971, 14–27.

Moingt, Joseph: Problèmes d'intercommunion. – Études CCCXXXII, 1970, 256–267.

Galitis, G.: Orthodoxe beschouwing over intercommunie. – CO XXII, 1970, 78–97.

Brosse, O. de la, OP: L'intercommunion, chemin vers l'unité? – Angelicum XLVII, 1970, 214–229.

Wainwright, Geoffrey: L'intercommunion, signe et issue de l'impasse œcuménique. – NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 1037–1052; p. 1052–1054: Lebeau, P., SJ: Quelques réflexions du point de vue catholique.

Lengsfeld, Peter: Das Problem der **Mischehe.** Einer Lösung entgegen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 229 S. = Ökumenische Forschungen. Erg. de Abt.: Kleine ökumenische Schriften III.

Mischehe. Problem und Chance. [Von] Hans Dombois [u. a.] – Kassel: Stauda 1969. 64 S. = Kirche zwischen Planen und Hoffen I.

Hardon, John A., SJ: Mixed marriages. A theological analysis. – EglTh I, 1970, 229–260.

Hickey, James L.: Christian ecumenical marriages. A major pastoral concern. – JESt VII, 1970, 707–720.

X. Moraltheologie

Kleber, Karl-Heinz: De parvitate materiae in sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. – Rgb: Pustet 1971. 344 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XVIII; kart. DM 42,–. [Diss., Mainz]

Balestro, Pietro: La concezione morale di J. Baptist von **Hirscher.** – RFN LXII, 1970, 291–320.

Outka, Gene Herold [Ed.:] Norm and context in christian ethics. – Lo: SCM Pr. 1970. XI, 419 p.; sh 70,–.

Zusammenarbeit von Christen und Atheisten. Das Problem der gemeinsamen sittlichen Normen. Moraltheologentagung 1969 in Wien. Hrsg. von Karl Rudolf Hörmann u. Rudolf Weiler. – Wien: Herder (1970). 60 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXXIV; kart. DM 4,80.

Tonneau, J., OP: The teaching of the thomist tract on **law.** – Thomist XXXIV, 1970, 13–83.

Finnis, John M.: Natural law and unnatural acts. – HeythrJ XI, 1970, 365–387.

Heinen, Wilhelm: Das **Gewissen** – sein Werden und Wirken zur Freiheit. Bearb. u. hrsg. von Hans Kramer. – (Wü:) Echter Verl. (1971). 219 S.; kart. DM 19,80.

Griesl, Gottfried: Gewissen. Ursprung, Entfaltung, Bildung. – Augsb: Winfried-Werk (1970). 144 S. = Christliches Leben heute IX; DM 6,50.

Wachter, Maurits de, SJ: Over het christelijk geweten. – Bijdr XXXI, 1970, 53–70; p. 70–71: Summary: On christian conscience.

Lepargneur, Francisco Hubert, OP: Responsabilidade coletiva e pecado. – REB XXX, 1970, 538–567.

Schüller, Bruno: Das Handeln in der Welt unter dem eschatologischen Vorbehalt. – Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. (Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres,) Essen 1970, 231–246.

Hörmann, Karl: **Wehrdienst,** Kriegsdienstverweigerung, gerechter Krieg? – Augsb: Winfried-Werk (1971). 103 S. = Christliches Leben heute XII; Pp. DM 6,50.

Connery, John R., SJ: War, conscience, and the law: the state of the question. – ThSt XXXI, 1970, 288–300.

Recht auf Lust? Hrsg.: Anton Grabner-Haider. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1970). 273 S. = Theologie konkret; kart. DM 17,20.

Curran, Charles E.: Theology and genetics. A multi-faceted dialogue. – JESt VII, 1970, 61–89.

Blázquez, Niceto, OP: Fabricación de niños en tubos de ensayo. – Studium X, 1970, 437–469.

The morality of **abortion**: legal and historical perspectives. Ed. by John T. Norman, Jr. – Cambr: Harvard Univ. Pr. 1970. XVIII, 276 p.

Callahan, Daniel: Abortion: law, choice and morality. – NY: Macmillan 1970. XV, 524 p.; $ 14,95.

Leijen, Arie J.: De legende van het kind; de orde van het spreken en de abortus. – TTh X, 1970, 259–272; blz. 272–273: Summary: Abortion and the domain of human speech; blz. 274–289: Beemer, Th.: Abortus provocatus en de waarde van het menselijk leven; blz. 289–290: Summary: Abortion and the dignity of human life.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Benz, Ernst: Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt. – Stu: Klett (1969). 694 S.; Lw. DM 68,–.

Spidlík, Thomas, SJ: **Grégoire** de **Nazianze.** Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle. – R: Pont. Instit. Studiorum Orientalium 1971. XX, 163 p. = Orientalia christiana analecta CLXXXIX; Lire 3500.

Zacherl, M., SJ: Die **vita communis** als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Großen. – ZkTh XCII, 1970, 385–424.

Strunk, Gerhard: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. – Mchn: Fink 1970. 169 S. = Medium aevum XII; Lw. DM 34,– [Diss., Kiel]

Roques, René: Structure et caractère de la **prière Anselmienne.** – Sola ratione. Anselm-Studien für Franciscus Salesius Schmitt, OSB zum 75. Geburtstag ..., (Stu- Bad Cannstatt 1970), 119–187.

Bertola, Ermenegildo: Il problema della **coscienza** nella teologia monastica del **XII** secolo. – Padova: CEDAM 1970. 176 p. = Il pensiero medioevale II, 1; Lire 1500.

Hilarius a Wingene, OFMCap: Fuditne s. **Franciscus** suas duas preces mariales ad s. Mariam de Angelis ad Portiunculam. – Laurentianum XI, 1970, 267–307. 447–458.

Veilleux, Armand, OCSO: Evolution de la vie religieuse dans son contexte historico-spirituel. – CCist XXXII, 1970, 129–154.

Spaapen, B., SJ: **Hadewijch** en het vijfde visioen. – OGE XLIV, 1970, 7–44. 113–141. 353–404.

Brückner, Wolfgang: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischem Zusammenhang. – Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, B 1970, 384–424.

Bakker, Leo: Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen der Geister bei **Ignatius** von **Loyola.** – Wü: Echter-Verl. (1970). 327 S., 4 Beil. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens III; kart. DM 38,–.

Wallmann, Johannes: Philipp Jakob **Spener** und die Anfänge des Pietismus. – Tü: Mohr 1970. XII, 352 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLII; Lw. DM 36,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Textes inédits du Père de **Caussade** publiés par Jacques Le Brun. – RAM XLVI, 1970, 99–114. 219–230. 321–354. 429–448; XLVII, 1971, 75–88.

O'Grady, Colm [Ed.:] The challenge to religious life today. – Lo: Geoffrey Chapman 1970. X, 244 p.; sh 63,–.

Die evangelischen Räte in der heutigen Welt. Von Johannes B[aptist] Lotz [u. a.] – Karlsruhe: Badenia-Verl. (1970). 67 S. = Veröffentlichungen der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg XXII.

Gastgeber, Karl: Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle von Hoffnung. – Conc VI, 1970, 602–606; S. 607–612: Duquoc, Christian: Die Hoffnung Jesu; S. 612–616: Hofmeier, Johann: Instinkt, Leidenschaft, Verstehen; S. 617–626: Demaison, Michel: Die Wege der christlichen Utopie; S. 626–631: Alfaro, Juan: Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung; S. 632–636: Goldbrunner, Josef: Was ist „verzweifeln"?

Beyer, Jean, SJ: Vie religeuse ou Institut séculier? – NRTh, A. CII = T. XCII, 1970, 505–535.

Das Schicksal der **Orden.** Ende oder Neubeginn. Analyse Jan Kerkhofs. Stellungnahmen: Hermann Stenger, Jan Ernst. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 115 S. = Kirche im Gespräch; DM 10,–.

Schröer, Alois: Heiligenkult und Volksfrömmigkeit. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 225–239.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Bibliographie der Sozialethik. Grundsatzfragen des öffentl. Lebens. Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. [Hrsg.:] Arthur [Fridolin] Utz unter Mitw. von ... Bd VI: 1967/1969. – Frb/B [u. a.:] Herder (1970). 553 S.; Lw. DM 58,–.

Pernthaler, Peter: Die Repräsentationslehre im Staatsdenken der Concordantia catholica. – Cusanus-Gedächtnisschrift . . ., Innsbr-Mchn 1970, 45–99.

D'Hooghe, Jos: Quelques problèmes posés par le dialogue entre sociologie et théologie pastorale. – SocComp XVII, 1970, 215–229; p. 231–241: Holl, Adolf: Max Scheler's sociology of knowledge and his position in relation to theology.

Composta, Dario, SDB: Lineamenta di una teologia del **diritto naturale**. – Div XIV, 1970, 465–496.

Osuna, Antonio, OP: El magisterio eclesiástico y la ley natural. – Communio III, 1970, 275–316.

Honecker, Martin: Konzept einer sozialethischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik. – Tü: Mohr 1971. 203 S.; DM 28,50.

Robinson, John A. T.: Christian freedom in a permessive society. – (Lo:) SCM Pr. (1970). XI, 244 p.; sh 21,–.

Marsch, Wolf-Dieter: Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 280 S. = Sammlung Vandenhoeck; kart. DM 19,80.

Cone, James H.: Schwarze Theologie (Black theology and black power, dt.) Eine christliche Interpretation der **Black-Power**-Bewegung. Mit einem Nachwort von Frederick Herzog u. ausgew. Dokumenten. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1971). 209 S. = Gesellschaft u. Theologie. System. Beiträge IV; kart. DM 15,–.

Stegmann, Josef: **Demokratie** in der **Kirche**? Ein Bericht. – JbChrSozWiss XII, 1971, 9–51; S. 53–70: Golomb, Egon: Repräsentation des Kirchenvolkes. Überlegungen zur Funktion, zum Wahlmodus und zur Arbeitsweise der Räte in der Kirche; S. 123–136: Weber, Klaus: Anfänge innerkirchlicher Demokratie. Zur gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD.

Waterkamp, Rainer: Konfliktforschung und Friedensplanung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1971). 164 S.; kart. DM 16,80.

Daujat, Jean: L'ordre social chrétien. – P: Beauchesne (1970). 546 p.

Catholics in U.S.A. Perspectives on social change. [Ed. by] William Thomas Liu, Nathaniel J. Pallone. – Chicester: Wiley (1970). XI, 529 p.; sh 84,–.

Coste, René: Eglise et vie économique. – P: Ed. Ouvrières (1970). 299 p. = Coll. «Points d'appui»; F 24,–.

Besnard, Philippe: Protestantisme et capitalisme. La controverse post-Weberienne. – P: Colin (1970). 426 p. = Collection U 2 CVI.

Eigentumsordnung und katholische Soziallehre. (Hrsg. v. Kath.-sozialen Institut der Erzdiözese Köln.) – Köln: Bachem (1970). 156 S.

Weber, Wilhelm: Die sozialethischen Implikationen im **Mitbestimmungs**bericht der Sachverständigenkommission ‹„Wertenscheidung"›. – Mitbestimmung – Ordnungselement oder politischer Kompromiß . . ., Stu (1971), 51–70; ∼ Unternehmer im Entscheidungsprozeß. – Menschen im Entscheidungsprozeß, Wien/Frb/B/Bas (1971), 265–275.

Rauscher, Anton: Unternehmerfunktion, Rentabilität, Eigentum. – Mitbestimmung – Ordnungselement oder politischer Kompromiß . . ., Stu (1971), 87–108; ∼ Wissen und Gewissen als Grundlage von Entscheidungen. – Menschen im Entscheidungsprozeß, Wien/Frb/B/Bas (1971), 47–57.

XIII. Kirchenrecht

Lynch, John E., CSP: Some landmarks in the development of **papal reservations** up to 1400 A. D. – Jurist XXX, 1970, 145–181.

Picasso, Giorgio: Collezioni canoniche **Milanesi** del secolo **XII**. – (Mil:) Vita e Pensiero (1969). XII, 310 p., 4 tav. = Pubblicazioni dell' Università cattolica del s. Cuore. Saggi e ricerche. Ser. III: Scienze storiche II; Lire 7500.

Galea, Ferdinandus, OFM: De personalitate poenae in doctrina Didaci **Covarruviae**. – Apollinaris XLII, 1969, 55–96. 689–725; XLIII, 1970, 149–175.

Dieterich, Hartwig: Das **protestantische Eherecht** in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. – Mchn: Claudius-Verl. 1970. 296 S. = Ius ecclesiasticum X; kart. DM 28,– [Diss., Tübingen]

Calvo Otero, Ioannes: Aspectus methodologici rationum theologiam inter et ius canonicum. – Acta conventus internationalis canonistarum, Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati, (CdV) 1970, 15–19; p. 20–38: D'Ercole, Josephus: Canones, scriptura, truaditio; p. 39–50: Domingues de Sousa Costa, Antonius, OFM: Theologia et ius canonicum iuxta canonistam Alvarum Pelagii; p. 51–117: Gangoiti, Benedictus, OP: De naturalibus divinis necnon ecclesiasticis elementis iuris administrativi ecclesiastici; p. 121–157: Onclin, Villelmus: De personalitate morali vel canonica; p. 158–162: Arias Gomez, Ioannes: De personalitate iuridica fratrum seiunctorum; p. 163–183: Lombardia, Pedro: Persona jurídica en sentido lato y en sentido estricto. ‹Contribución a la teoría de la persona moral en el ordenamiento de la Iglesia›; p. 184–195: Petroncelli, Mario: Persona fisica e soggetto di diritti e doveri nell'ordinamento canonico.

Viladrich, Pedro Juan: Hacia una teoría fundamental del derecho canónico. – IusCan X, 1970, 5–66.

Mörsdorf, Klaus: Die Autonomie der **Ortskirche**. – AkKR CXXXVIII, 1969, 388–405.

Schmitz, Heribert: Der Bischof und die vielen Räte. Anmerkungen zum **diözesanen Rätewesen**. – TrThZ LXXIX, 1970, 321–344.

Scheftelowitz, Erwin Elchanan: Das religiöse **Eherecht** im Staat. – Köln, B, Bonn, Mchn: Heymann (1970). 189 S.; kart. DM 30,–.

Neumann, Johannes: Unauflösliches Eheband? Eine Anfrage zum kanonischen Eherecht. – ThQ CLI, 1971, 1–22.

Martín Avedillo, José-Antonio, OFM: Dilema sin resolver en la estructuración del matrimonio canónico. – Antonianum XLV, 1970, 145–179.

Gullo, Carlo: Il **metus** ingiustamente incusso nel matrimonio in diritto canonico. – Nap: D'Auria 1970. 136 p. = Bibliotheca «Monitor ecclesiasticus» XXVIII; Lire 2100.

Keating, John R.: The province of law and the province of forensic psychiatry in marriage nullity trials. – StCan IV, 1970, 5–23.

Serrano, José María: De appellatione pro conscientia et de nova causae proportione post duplicem in favorem nullitatis matrimonii conformem sententiam. – PerRMCL LX, 1971, 121–155.

Heinrichsmeier, Clemens: Das kanonische **Veräußerungsverbot** im Recht der Bundesrepublik Deutschland. – Amsterdam: Grüner 1970. XXV, 161 S. = Kanonistische Studien und Texte XXV; Lw. hfl 30,– [Diss., Bochum]

Jullien, André: **Juges** et **avocats** des tribunaux de l'Église. – R: Officium Libri Catholici 1970. VIII, 568 p. = Studia et documenta iuris canonici I; Lire 12 600.

Del Amo Pachón, L.: Valoración de los **testimonios** en el proceso canónico. – REDC XXV, 1969, 5–74. 241–304. 497–569.

Del Corpo, Aegidius: De curatore pro mente infirmis in causis matrimonialibus. – Nap: D'Auria 1970. 114 p.; Lire 2200.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Päschke, Bernd: Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft. Überlegungen zum Verhältnis von Praxis und Geschichte. – ThPr VI, 1971, 1–13; S. 13–32: Otto, Gert: Zur Didaktik praktisch-theologischer Studien. Ein Bericht.

Müller, Hubert: Internationale Bibliographie über die **Pfarrei**. – Pastoraltheologische Informationen [II,] 1970, Mz 1970, 116–148.

Pfarrer ohne Ortsgemeinde. Berichte, Analysen und Beratung. Hrsg. u. eingeleitet von Yorick Spiegel. – (Mchn:) Kaiser Verl.; (Mz:) Grünewald Verl. (1970). 315 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche III; kart. DM 19,80.

Spiegel, Yorick: Der Pfarrer im Amt. Gemeinde, Kirche, Öffentlichkeit. – (Mchn:) Kaiser Verl. (1970). 242 S. = Pfarrer in der Großstadt II/III; kart. DM 24,80.

Failing, Wolf-Eckart: Kooperation als Leitmodell. Krise und Strukturerneuerung des Gemeindepfarramtes. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg (1970). V, 226 S.; kart. DM 24,–.

Weymann, Konrat: Militärseelsorge und kirchliche Beratung der Kriegsdienstverweigerer. – Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdienst = Studien zur Friedensforschung Bd III, Stu/Mchn (1970), 116–146.

Emeis, Dieter: Lernprozesse im Glauben. Ein Arbeitsbuch für die **Erwachsenenbildung** mit dem Holländischen Katechismus. Mit Beiträgen von Gottfried Bitter, Klaus Lang, Wolfgang Rieß, Ludger Zinke u. einem Vorwort von Adolf Exeler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1970). 336 S.; kart. DM 21,50.

Kirchlichkeit und Weltlichkeit der theologischen Erwachsenenbildung von Franz Pöggeler [u. a.] Hrsg. von Hermann Boventer. – Bensberg: Thomas-Morus-Akademie 1970. 56 Bl. 4° = Bensberger Protokolle II; kart. DM 3,–.

Exeler, Adolf: Die Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung für Kirche und Gesellschaft. – Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Wü (1970), 156–170.

Benning, Alfons: Der Bildungsbegriff der deutschen katholischen Erwachsenenbildung. – Pad: Schöningh 1970. 292 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XVIII; Lw. DM 17,80 [Diss., Münster]

Loduchowski, Heinz: Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von **Hirscher**. – Rgb: Pustet (1970). 204 S.; kart. DM 25,–.

Christliche Erziehung in der pluralen Gesellschaft. Bericht einer Tagung als Beitrag zum Jahr der Erziehung 1970. Hrsg. von Ludwig Räber. – Weinheim, B, Bas: Beltz (1970). 101 S. = Studien und Forschungsberichte aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg/S VIII.

Wegenast, Klaus: Glaube, Schule, Wirklichkeit. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1970). 242 S.; kart. DM 19,80.

Ittel, Gerhard Wolfgang: Religionsunterricht – konfessionell oder bikonfessionell? Zum gegenwärtigen Stand der religionspädagogischen Diskussion. – Die evangelische Diaspora XLI, 1971, 143–164.

Zum Religionsunterricht morgen. II. Konzeptionen und Modelle zukünftiger Praxis in Haupt- und Realschule, Gymnasium und Gesamtschule. Hrsg. von Wolfgang G. Esser. – Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienst Verl. (1971). 365 S.; kart. DM 24,–.

Knecht, Lothar: Katechetische Leitblätter. Praktische Modelle für Unterrichtsgespräch und Gruppenarbeit. Mit einem Vorwort von Johann Bauer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 144 S.; DM 12,50.

Meyer zu Untrup, Klaus: Religionspädagogische Informationsbereiche. Zur Dokumentation von Unterrichtsmaterial und zur Typologie von Unterrichtsmodellen. – KatBl XCV, 1970, 662–679.

Kegel, Günter: Vom Sinn oder Unsinn, biblische Geschichten zu erzählen. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1971). 87 S.; DM 7,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Saxer, Victor: Le culte des apôtres Pierre et Paul dans les plus vieux formulaires romains de la messe du 29 juin. Recherches sur la thématique des sections XV–XVI du sacramentaire Léonien. – Saecularia Petri et Pauli . . . = Studi di antichità cristiana XXVIII, CdV 1969, 199–240.

Hanssens, Jean Michel, SJ: La liturgie d'**Hippolyte**. Documents et études. – R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1970. VII, 312 p. = Pontificia Università Gregoriana; Lire 8000.

Galavaris, George: Bread and the liturgy. The symbolism of early christian and byzantine bread stamps. – Madison: Univ. of Wisconsin Pr. 1970. XVII, 235 p., 95 ill.; $ 10,–.

Knopp, Gisbert: Sanctorum nomina seriatim. Die Anfänge der Allerheiligenlitanei und ihre Verbindung mit den „Laudes regiae". – RömQu LXV, 1970, 185–231.

Martínez Sáiz, Pablo: El tiempo pascual en la liturgia hispánica. Desarrollo, estructura, y contenido teológico. – Madr: Instituto Superior de Pastoral 1969. 334 p. = Colección de Estudios del Inst. Sup. de Pastoral. Universidad Pont. de Salamanca II.

Lefèvre, Pl., OPraem: L'office du noël et de son octave dans la liturgie de Prémontré. – APraem XLVI, 1970, 179–219.

Desbonnets, Théophile, OFM: Un témoin de la liturgie franciscaine primitive. Meaux, Bibliothèque Municipale 3 ... – AFrH LXIII, 1970, 453–475.

Pfaff, R. W.: New liturgical feasts in later medieval **England**. – Oxf: Clarendon Pr. 1970. XVIII, 143 p. = Oxford theological monographs.

Birnbaum, Walter: Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Bd II: Die deutsche evang. liturgische Bewegung. – Tü: Katzmann 1970. 158 S.; brosch. DM 22,80.

Haquin, André: Dom Lambert **Bauduin** et le renouveau liturgique. Préface de O. Rousseau. – Gembloux: Duculot (1970). XVIII, 254 p. = Recherches et synthéses. Section d'histoire I; FB 395,–.

Westlake, John H. J.: The problems of modern vernacular liturgy. – StLit VI, 1969, 147–157; p. 171–182: Taylor, Theophilus: The Eucharist in ecumenical thought.

Maldonado, Luis: **Secularización** de la liturgia. – Madr: Marova (1970). 298 p. = Bibliotheca œcumenica; pes 230,–.

Lukken, G. M.: Liturgy and secularisation. – QL LI, 1970, 227–239; p. 239–242: Liturgie et sécularisation ‹Résumé›.

Ebeling, Gerhard: Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes. – ZThK LXVII, 1970, 232–249; S. 250–262: Leuenberger, Robert: Wahrheit und Spiel. Zur Frage der Zukunft des evangelischen Gottesdienstes.

Jounel, Pierre: Le missel de **Paul VI**. – MD CIII, 1970, 16–45; p. 46–60: Duchesneau, Claude: Soucis de l'homme et prière de l'Église dans les messes et prières pour diverses circonstances.

Wegman, Herman A. J.: „De avond voor Pasen spelen wij met vuur". – Bijdr XXXI, 1970, 261–292; p. 292–293: Summary: Liturgy on Eastereve.

Lengeling, Emil Joseph: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger latein. und deutscher Text, Einleitung und Kommentar. – Mstr: Regensberg (1970). 492 S. = Reihe Lebendiger Gottesdienst XVII/XVIII; DM 24,–.

Panikkar, Raimondo: Die Messe als „Consecratio temporis". – HlD XXIV, 1970, 74–83. 124–129.

Braga, Carlo, CM: Il «Proprium de Sanctis». – ELit LXXXIV, 1970, 401–431; p. 432–446: Pistoria, A., CM: Messe e orazioni rituali, «ad diversa» e votive.

Widder, Erich: Kirchenkunst im Osten. Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien, Rumänien, Bulgarien, Sowjetunion. – (Linz:) Oberösterr. Landesverl. (1970). 129 S., 228 S. Abb., VII Farbtaf. 4°.

Linser, Margrit: **Holzkruzifixe** in **Florenz** und in der **Toskana** von der Zeit um 1300 bis zum frühen Cinquecento. – Mchn: Bruckmann (1970). 128 S., 88 Bl. Abb. 4° = Italienische Forschungen III, 4; Lw. DM 130,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Grundmann, Günther: Der evangelische Kirchenbau in **Schlesien**. Mit 171 Abb. auf 150 Taf., 36 Textabb. u. 3 Ktn. – Ffm: Weidlich 1970. 249 S., S. 101–249 Abb., 3 Ktn-Beil. 4° = Bau- und Kunstdenkmäler des deutschen Ostens C, 4; Lw. DM 48,–.

Meinert, Günther: Die erste katholische **Hofkirche** in **Dresden**. Entstehung und kunstgeschichtliche Würdigung. – Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis, Lpz (1970), 322–344, 18 Abb.; S. 345–366: Löffler, Fritz: Die farbige Ausgestaltung des Inneren der katholischen Hofkirche in Dresden; 34 Abb.

Tinsley, John: Liturgie und Kunst. – Conc VII, 1971, 112–116; S. 121–124: Rombold, Günter: Räume schöpferischer Freiheit für unsere Gemeinden.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Heinz Althaus, Münster, Bült 1–3; Dr. Willi Astrath, Bochum, Kollegstr. 10; Hartmut Bartsch, Roxel, Münsterstr. 6; Lic. theol. Lic. bibl. Joachim Becker, Frankfurt/M., Offenbacher Landstr. 224; Dr. Bernhard Casper, Freiburg, Riedbergstr. 5; Prof. Dr. Sophronius Clasen, Mönchengladbach, Bettrather Str. 79; Dr. Jakob David, Zürich, Scheideggstr. 45; Prof. Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Herbert Doms, Münster, Krummer Timpen 57; Prof. Dr. Wilhelm Dreier, Würzburg, Jahnstr. 1; Dom. Jacques Dupont, Brugge (Belgien), Abbaye de Saint André; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Dr. Pius Engelbert, Gerleve, Abtei St. Joseph; Prof. Dr. Paulus Engelhardt, Bornheim-Walberberg; Prof. Dr. Gustav Ermecke, Bochum, Buscheystr.; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, München, Neideckstr. 45; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Weberbach 17/18; Prof. Dr. Heinrich Flatten, Bensberg, Overather Str. 21–23; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Paderborn, Leostr. 19; Hubert Frankemölle, Münster, Breul 13a; Gotthard Fuchs, Münster, Wilhelmstr. 71; Prof. Dr. Josef Glazik, Münster, Warendorfer Str. 14; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Lic. Erwin Gotenburg, Münster, Hoher Heckenweg 109; Prof. Dr. Norbert Greinacher, Tübingen, Neckarhalde 41; Prof. Dr. Alois Guggenberger, Gars/Inn, Kirchpl. 65; Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen, Denzenberghalde 16; Prof. Dr. Peter Henrici, Rom, Via S. Nicola da Tolentino 13; Prof. Dr. Otto Hiltbrunner, Münster, Hoyastr. 13; Prof. Dr. Paul Hoffmann, Bamberg, Hainstr. 37; Prof. Dr. Rudolf Hofmann, Freiburg, Burgunderstr. 17; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Hans Jorissen, Beuel-Vilich-Müldorf, Im Ziegelfeld 7; Prof. Dr. Karl Kertelge, Trier, Weberbach 17; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg, Rosastr. 7; Ernst Korn, Toulouse, (Frankreich), Avenue Lacordaire; Prof. Dr. Georg Langgärtner, Würzburg, Rinderfelderstr. 9; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Georg May, Budenheim, Fränzenbergstr. 14; Prof. Dr. Johannes Messner, Wien, Seegasse 30; Prof. Dr. Heinrich Missalla, Bochum, Alte Marktstr. 96; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Ludwig Neundörfer, Frankfurt/M., Schaumainkai 36; Prof. Dr. Burkhard Neunheuser, Roma-Ostiense, Pontificio Istituto di S. Anselmo; Dr. Leo J. O'Donovan SJ, Münster, Antoniuskirchpl. 11; Prof. Dr. Ludwig Ott, Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Bochum, Markstr. 293; Doz. DDr. Rudolf Pesch, Freiburg, Erwinstr. 72; Prof. Dr. Albrecht Peters, Ziegelhausen-Petersthal, Peter-Wenzel-Weg 2; Dr. Vinzenz Pfnür, Amelsbüren, Sudhoff 38; Manfred Probst SAC, Münster, Zum Guten Hirten 11; Prof. Dr. Leopold Prohaska, Salzburg, Bärengäßchen 6; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Pentling bei Regensburg; Prof. Dr. Fritz Rauh, Eichstätt, Phil.-Theol. Hochschule; Doz. Dr. Anton Rauscher SJ, Mönchengladbach, Viktoriastr. 76; Dr. Viktor Reichmann, Münster, Ostmarkstr. 51; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Bamberg, Kunigundendamm 64; Prof. DDr. Joseph Reuss, Würzburg, Neiderstr. 68; Doz. Dr. Wolfgang Richter, Gauting, Am Schloßpark 14; Erich Rohner OMI, Münster, Josefstr. 2; Dr. Lothar Roos, St. Peter/Schwarzwald, Kirchpl. 2; Dr. Michael Seemann OSB, Beuron, Erzabtei; Prof. DDr. Georg Siegmund, Fulda-Neuenberg, Abt-Richard-Str. 28; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Josef Scharbert, München 55, Pählstr. 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen, Österbergstr. 11; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, Königswinter 41, Kantering 5b; Prof. Dr. Josef Schmid, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Heinrich Schneider, Mainz, Kaiserstr. 66; Prof. DDr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Johannes Stöhr, Bamberg, Ferdinand-Tietz-Str. 7a; Prof. Dr. Hermann Tränkle, Greifensee (Schweiz), Meierwis 5; Dr. Hans Waldenfels SJ, Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserwerth, Grenzweg 2; Prof. DDr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1–3; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Würzburg F 22, Alandsgrund.

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.

SIGELVERZEICHNIS

Amst – Amsterdam;
Antw – Antwerpen;
Aschffbg – Aschaffenburg;
Augsb – Augsburg;
B – Berlin;
Ba-Ba – Baden-Baden;
Balt – Baltimore;
Barc – Barcelona;
Bas – Basel;
Bbg – Bamberg;
Berk – Berkeley;
Beu – Beuron;
Blf – Bielefeld;
Bo – Bonn;
Bol – Bologna;
Bost – Boston;
Brau – Braunschweig;
Bresc – Brescia;
Brug – Brügge (Bruges);
Brux – Brüssel (Bruxelles);
BuAir – Buenos Aires;
Budap – Budapest;
Cambr – Cambridge;
CdV – Città del Vaticano;
Chev – Chevetogne;
Chic – Chicago;
Dmst – Darmstadt;
Dnwth – Donauwörth;
Dortm – Dortmund;
Dubl – Dublin;
Düs – Düsseldorf;
Ed – Edinburgh;
Eichst – Eichstätt;
Eins – Einsiedeln;
Erl – Erlangen;
Ess – Essen/Ruhr;
Ffm – Frankfurt a. Main;
Fir – Florenz (Firenze);
Flor – Florentiae (Firenze);
Frb/B – Freiburg i. Breisgau;
Frb/S – Freiburg/Schweiz (Fribourg);
Fu – Fulda;
Gembl – Gembloux;
Gen – Genève;
Gi – Gießen;
Gö – Göttingen;
Gron – Groningen;
GrR – Grand Rapids, Mich.;
Gü – Gütersloh;
Hal – Halle/Saale;
Han – Hannover;
Hbg – Hamburg;
Hei – Heidelberg;
Hels – Helsinki;
Hild – Hildesheim;
Jer – Jerusalem;
Innsbr – Innsbruck;
Kald – Kaldenkirchen;
Karlsr – Karlsruhe;
Kas – Kassel;
Kev – Kevelaer;
Kgst – Königstein/T.;
Kop – Kopenhagen (København);
Kref – Krefeld;
Kstz – Konstanz;
Laus – Lausanne;
Lei – Leiden;
Lmbg – Limburg/Lahn;
Lo – London;
Lpz – Leipzig;
Lu – Luzern;
Lü – Lüneburg;
Lv – Löwen (Louvain, Leuven);
Lxbg – Luxemburg (Luxembourg);
Maastr – Maastricht;
Madr – Madrid;
Manch – Manchester;
Mannh – Mannheim;
Marb – Marburg/Lahn;
Mars – Marseille;
Mchn – München;
Mdl – Mundelein, Illinois;
Mechl – Mecheln (Mâlines);
Meit – Meitingen;
Mex – Mexiko;
M-Gladb – Mönchen-Gladbach;
Mil – Mailand (Milano);
Milw – Milwaukee;
Mlhs – Mülhausen/Els. (Mulhouse/Als.);
Montr – Montréal;
Mstr – Münster/Westf.;
Mz – Mainz;
Nap – Neapel (Napoli);
Nashv – Nashville;
Neuch – Neuchâtel (Neuenburg);
Neuk – Neukirchen, Krs. Moers;
NH – New Haven;
Nijk – Nijkerk;
Nijm – Nimwegen (Nijmegen);
Nü – Nürnberg;
NY – New York;
Osn – Osnabrück;
Ott – Ottawa;
Oxf – Oxford;
P – Paris;
Pad – Paderborn;
Pas – Passau;
Pdv – Padua (Padova);
Petr – Petrópolis;
Phil – Philadelphia;
Princ – Princeton;
Quar – Quaracchi;
R – Rom (Roma);
Reckl – Recklinghausen;
Rgb – Regensburg;
Roerm – Roermond;
Rott – Rotterdam;
Rottb – Rottenburg/Neckar;
Sa – Salzburg;
Salm – Salamanca;
sGravh – Haag (Den Haag, 'sGravenhage, La Haye);
Sp – Speyer;
StBon – St. Bonaventure, N. Y.;
Sto – Stockholm;
Strasb – Strasbourg (Straßburg);
Stu – Stuttgart;
StWandr – St. Wandrille;
To – Turin (Torino);
Tor – Toronto;
Toul – Toulouse;
Tourn Tournai (Doornik);
Tr – Trier;
Tü – Tübingen;
Upps – Uppsala;
Utr – Utrecht;
War – Warschau (Warszawa);
Wash – Washington;
Wei – Weimar;
Wiesb – Wiesbaden;
Woodst – Woodstock;
Wstm – Westminster;
Wü – Würzburg;
Wup – Wuppertal;
Zo-Zü – Zollikon-Zürich;
Zü – Zürich;

AAB – Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin;
AAG – Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-histor. Klasse, Göttingen.
AAH – Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Heidelberg;
AAMZ – Abhandlungen (der geistes- u. sozialwissenschaftl. Klasse) der Akademie der Wissenschaften u. der Literatur, Mainz und Wiesbaden;
AANLM – Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie, Roma;
AANLR – Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti, Roma;
AAS – Acta Apostolicae Sedis, Roma;
AASOR – The Annual of the American schools of oriental research, Philadelphia;
AAug – Analecta Augustiniana, Roma;
AbhPhPsSozRel – Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, München, Paderborn & Wien;
AChr – Arzt und Christ, Salzburg;
ACist – Analecta cisterciensia, Roma;
AcRBelg – Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, Bruxelles;
ActOFM – Acta Ordinis Fratrum Minorum, Florentiae;
ACW – Ancient christian writers, Westminster/Maryland;
AÉAls – Archives de l'Église d'Alsace, Strasbourg;
Aegyptus – Aegyptus, Milano;
AER – The American ecclesiastical review, Washington;
AFP – Archivum Fratrum Praedicatorum, Roma;
AfrER – African ecclesiastical review, Masaca;
AFrH – Archivum franciscanum historicum, Florentiae/Ad Claras Aquas;
AGFNRW,Geistwiss – Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Köln & Opladen;
AGKatKN – Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland, Utrecht, Antwerpen;
AGPh – Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin;
AHC – Annuarium historiae conciliorum, Amsterdam;
AHDL – Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris;
AHP – Archivum historiae pontificiae, Roma;
AHSJ – Archivum historicum Societatis Jesu, Roma;
AHVNrh – Annalen des historischen Vereins f. den Niederrhein, Düsseldorf;
AIA – Archivo ibero-americano, Madrid;
AItStP – Archivio italiano per la storia della pietà, Roma;
AJA – American journal of archaeology, Wiscounsin;
AkathKR – Archiv für katholisches Kirchenrecht, Mainz;
AKG – Archiv für Kulturgeschichte, Köln & Graz;
ALMA – Archivum latinitatis medii aevi, Bruxelles;
ALW – Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg;
AmBenRev – American benedictine review, Collegeville, Minn.;
AMrhKG – Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, Speyer;
AnalOCarmD – Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Roma;
AnBibL – Analecta biblica, Roma;
AnBoll – Analecta Bollandiana, Bruxelles;
AnCan – L'année canonique, Paris;
Angelicum – Angelicum, Roma;
AnGr – Analecta Gregoriana, Roma;
ANKuPad – Alte und neue Kunst im Erzbistum Paderborn. Jahresgabe d. Vereins f. christl. Kunst i. Erzb. Paderborn, Paderborn;
AnLov – Analecta Lovaniensia biblica et orientalia, Louvain;

AnOCist – Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, Roma;
AnOr – Analecta orientalia, Roma;
AnOSBM – Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Roma;
Anthropos – Anthropos, Freiburg/Schw.;
Antike – Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums, Berlin;
Antonianum – Antonianum, Roma;
AOAW – Anzeiger der phil.-hist. Kl. d. Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien;
APh – Archiv für Philosophie, Stuttgart;
APhil – Archives de philosophie, Paris;
Apollinaris – Apollinaris, Città del Vaticano;
APraem – Analecta Praemonstratensia, Tongerloo;
Aquinas – Aquinas. Rivista di filosofia, Roma;
ARG – Archiv für Reformationsgeschichte, Gütersloh;
ArSKG – Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Hildesheim;
AschffbJb – Aschaffenburger Jahrbuch für Geschichte, Landeskunde und Kunst des Untermaingebietes, Aschaffenburg;
ASNU – Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, Uppsala;
ASR – Archives de sociologie des religions, Paris;
AST – Analecta sacra Tarraconensia, Barcelona;
ASThI – Annual of the swedisch theological institute, Leiden;
AStIt – Archivio storico italiano, Florenz;
ATG – Archivo teológico granadino, Granada;
ATh – L'Année théologique, Paris;
AThA – L'Année théologique augustinienne, Lormoy & Paris;
AThANT – Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich;
AThR – Anglican theological review, Evanston, Ill.;
Aug – Augustinianum, Roma;
Augustiniana – Augustiniana, Louvain;

BA – The Biblical archaeologist, New Haven/Conn.;
BAGB – Bulletin de l'Association G. Budé, Paris;
BAL – Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Leipzig;
BBB – Bonner biblische Beiträge, Bonn;
BBGG – Il Bolletino della badia greca di Grottaferrata, Roma;
BDLG – Blätter für deutsche Landesgeschichte. N. F. des Korrespondenzblattes [des Gesamtvereins der Deutschen Geschichts- und Altertumsvereine], Wiesbaden;
BÉCh – Bibliothèque de l'École des Chartres, Paris;
Begegn – Begegnung, Köln;
BeitrABKG – Beiträge zur altbayer. Kirchengeschichte, München;
BEvTh – Beiträge zur evangelischen Theologie, München;
BFChTh – Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh;
BGBH – Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, Tübingen;
BGE – Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese, Tübingen;
BGEssen – Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen, Essen;
BGPhThMA – Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster/Westf.;
BHTh – Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen;
BHVBamb – Bericht des Historischen Vereins (für die Pflege der Geschichte des ehem. Fürstbistums) Bamberg, Bamberg;
Bibl – Biblica, Roma;
BiblEcFrAthR – Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris;
BiblELit – Bibliotheca "Ephemerides liturgicae", Roma;
BiblEThL – Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, Paris & Gembloux;
BiblRHE – Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain;
BIES – The Bulletin of the Israel exploration society, Jerusalem;
BIFAO – Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire;
BIHR – Bulletin of the Institut of historical research, London;
Bijdr – Bijdragen, Maastricht;
BiKi – Bibel und Kirche, Stuttgart;
BiLi – Bibel und Liturgie, Klosterneuburg;
BiOr – Bibliotheca orientalis, Leiden;
BiTrans – The Bible translator, London;
BJRL – Bulletin of the John Rylands library, Manchester;
BL – Bibel und Leben, Düsseldorf;
BLE – Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse;
BlWtbKG – Blätter für württembergische Kirchengeschichte, Stuttgart;
Bridge – The Bridge. A yearbook of Judeo-christian studies, New York;
BS – Bibliotheca sacra, Dallas/Texas;
BSHPF – Bulletin de la Societé de l'histoire du protestantisme français, Paris;
BSt – Biblische Studien, Neukirchen;
BThAM – Bulletin de théologie ancienne et médiévale, Louvain;
BThom – Bulletin thomiste, Paris;
BVSAW – Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin;
BWANT – Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart;
BZ – Biblische Zeitschrift, Paderborn;

Byz – Byzantion, Bruxelles;
ByZ – Byzantinische Zeitschrift, München;

CahArch – Cahiers archéologiques, Paris;
CahIntSoc – Cahiers internationaux de sociologie, Paris;
CahJos – Cahiers de joséphologie, Montréal;
Car – Caritas, Freiburg/Br.;
Carmelus – Carmelus, Roma;
Catechèse – Catechèse, Paris;
Cath – Catholica, Münster;
CBQ – The Catholic biblical quarterly, Washington;
CChr – Corpus Christianorum, Turnhout;
CCist – Collectanea Cisterciensia, Scourmont;
CCM – Cahiers de civilisation médiévale, Poitiers;
CD – La ciudad de Dios, Madrid;
CF – Ciencia y fe, San Miguel;
ChH – Church history, New York;
CHM – Cahiers d'histoire mondiale, Neuchâtel;
ChPBl – Christlich-pädagogische Blätter, Wien;
ChQR – Church quarterly review, London;
CHR – Catholic historical review, Washington;
Cist – Cistercienser-Chronik, Bregenz;
Cît – Cîteaux. Commentarii Cistercienses, Achel;
CivCatt – La Civiltà cattolica, Roma;
Civitas – Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, Mannheim;
Clar – Claretianum, Roma;
ClassPhil – Classical philology, Chicago;
ClR – Clergy review, London;
CM — Classica et mediaevalia, Copenhague;
CO – Het christelijk Oosten, Nijmegen & Jerusalem;
Collationes – Collationes. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraal, Gent;
CollFr – Collectanea franciscana, Roma;
CollTh — Collectanea theologica, Warszawa;
Communio – Communio. Commentarii intern. de Ecclesia et theologia, Granada;
Comp – Compostellanum, Santiago di Compostela;
ComRel – Commentarium pro religiosis et missionariis, Roma;
Conc – Concilium, Einsiedeln/Zürich/Mainz;
ConiNT – Coniectanea neotestamentica, Uppsala;
CQ – The Classical quarterly, London;
CRA – Cahiers des religions africaines, Kinshasa;
CS – Communicatio socialis, Paderborn;
CSCO – Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain;
CSEL – Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vindobonae [Wien];
CThR – Calvin theological review, Grand Rapids, Mich.;
CTom – La Ciencia tomista, Salamanca;
CUA (Pr) – The Catholic University of America (Press), Washington;
CUA. CLSt – Catholic University of America. Canon law studies, Washington;
CUA. PatrSt – Catholic University of America. Patristic studies, Washington;
CUA. PhSt – Catholic University of America. Philosophical studies, Washington;
CUA. StAmChH – Catholic University of America. Studies in American church history, Washington;
CUA. StAnt – Catholic University of America. Studies in antiquity, Washington;
CUA. StMedH – Catholic University of America. Studies in mediaeval history, Washington;
CUA. StSTh – Catholic University of America. Studies in sacred theology, Washington;
CV – Communio viatorum, Prague;

DA – Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters, Köln & Graz;
DC – La Documentation catholique, Paris;
DE – Il Diritto ecclesiastico, Roma;
Diakonia – Diakonia. Der Seelsorger, Mainz, Freiburg/B.;
DissLov – Dissertationes Lovanienses, Louvain;
Div – Divinitas, Roma;
DoctCom – Doctor communis, Roma;
Dok – Dokumente, Köln;
DOP – Dumbarton Oaks Papers, Cambridge/Mass.;
DR – The Downside review, Downside Abbey/Bath.;
DTh – Divus Thomas, Piacenza;
DublinR – The Dublin review, London;
DVfLG – Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Stuttgart;

ECarm – Ephemerides carmeliticae, Roma;
EcclX – Ecclesiastica Xaveriana, Bogotá;
EChR Eastern churches review, London;
ECQ – Eastern churches quarterly, London;

ED – Euntes docete, Roma;
EE – Estudios eclesiásticos, Madrid;
EF – Estudios franciscanos, Barcelona;
EFil – Estudios filosóficos, Santander;
EglTh – Eglise et théologie, Ottawa;
ÉglViv – Église vivante, Paris;
EHK – Eine Heilige Kirche, München & Basel;
ÉHPhR – Études d'histoire et de philosophie religieuses, Paris;
EHR – English historical review, London;
EIC – Ephemerides juris canonici, Roma;
ELit – Ephemerides liturgicae, Roma;
EMZ – Evangelische Missions-Zeitschrift, Stuttgart;
ÉPhM – Études de philosophie médiévale, Paris;
EphMar – Ephemerides mariologicae, Madrid;
ER – The Ecumenical review, Genève;
Eranos – Eranos-Jahrbuch, Zürich;
ErbAuftr – Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift. N. F., Beuron;
EspMis – España misionera, Madrid;
EstB – Estudios bíblicos, Madrid;
EstLul – Estudios lulíanos, Palma de Mallorca;
EstMar – Estudios marianos, Madrid;
ÉtF – Études franciscaines, Paris;
ÉtGreg – Études grégoriennes, Solesmes;
EThL – Ephemerides theologicae Lovanienses, Louvain;
EThSchr – Erfurter theologische Schriften, Leipzig;
EThSt – Erfurter theologische Studien, Leipzig;
ETr – Estudios trinitarios, Salamanca;
Etudes – Etudes, Paris;
EvE – Der evangelische Erzieher, Frankfurt/M;
EvKomm – Evangelische Kommentare, Stuttgart;
EvQ – The evangelical quarterly, London;
EvTh – Evangelische Theologie, München;
ExOrLux – Ex Oriente lux, Leiden;
ExpT – The Expository times, Edinburgh;

FF – Forschungen und Fortschritte, Berlin;
FForsch – Franziskanische Forschungen, Werl/Westf.;
FGLP – Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, München;
FKDG – Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen;
FKGG – Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Stuttgart;
FMSt – Frühmittelalterliche Studien, Berlin;
FoiT – Foi et temps, Gembloux;
FoOrhLG – Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, Freiburg/Br.;
FoV – Forschungen zur Volkskunde, Münster/Westf.;
FreibDA – Freiburger Diözesan-Archiv, Freiburg/Br.;
FreibThSt – Freiburger theologische Studien, Freiburg/Br.;
FrkfH – Frankfurter Hefte, Frankfurt a. Main;
FRLANT – Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen;
FSThR – Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Göttingen;
FStudien – Franziskanische Studien, Werl/Westf.;
FStudies – Franciscan studies, St. Bonaventure/N. Y.;
FuGBl – Fuldaer Geschichtsblätter, Fulda;
FZPhTh – Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg/Schw.;

GCS – Die griech. christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin;
GesAufsKultGSp – Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Münster/Westf.;
GGA – Göttingische gelehrte Anzeigen, Göttingen;
GiornMet – Giornale di metafisica, Genova;
GOThR – The Greek Orthodox theological review, Brookline/Mass.;
Gr – Gregorianum, Roma;
GRM – Germanisch-romanische Monatsschrift, Heidelberg;
GThT – Gereformeerd theologisch tijdschrift, Kampen;
GuL – Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg;
GWissUnt – Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Stuttgart;

HeilL – Das Heilige Land, Köln;
HerKorr – Herder-Korrespondenz, Freiburg/Br.;
HessJLG – Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte, Marburg;
HeythrJ – The Heythrop journal, Heythrop/Oxon.;
HibJ – The Hibbert journal, London;
Hist – Historia, Wiesbaden;
HJ – Historisches Jahrbuch, München, Freiburg/Br.;
HJud – Historia Judaica, New York;
HlD – Heiliger Dienst, Salzburg;
Hochland – Hochland, München & Kempten;
HRel – History of religions Chicago;
HS – Hispania sacra, Madrid;
HThR – The Harvard theological review, Cambridge/Mass. & London;
HUCA – The Hebrew union college annual, Cincinnati;
HZ – Historische Zeitschrift, München;

IDZ – Internationale Dialogzeitschrift, Wien, Freiburg, Basel;
IER – The Irish ecclesiastical record, Dublin;
IJbR – Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Köln, Opladen;
IJPhR – International journal for philosophy of religion, The Hague;
IKZ – Internationale kirchliche Zeitschrift, Bern;
Interpr – Interpretation, Richmond/Va.;
Irénikon – Irénikon, Chevetogne;
IRM – The International review of missions, London & New York;
Istina – Istina, Boulogne-sur-Seine ‹Seine›, France;
IThQ – Irish theological quarterly, Maynooth;
IusCan – Ius canonicum, Pamplona;

JA – Journal asiatique, Paris;
JAAR – Journal of the American Academy of religion, Philadelphia;
JAC – Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster/Westf.;
JbChrSozWiss – Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Münster/Westf.;
JBL – The Journal of biblical literature, Philadelphia;
JCW – Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit, Freiburg/Br.;
JEH – Journal of ecclesiastical history, London;
JESt – Journal of ecumenical studies, Philadelphia;
JGNKG – Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, Blomberg;
JHessKG – Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, Darmstadt;
JHI – Journal of the history of ideas, Lancaster/Pa. & New York;
JJS – Journal of Jewish studies, London;
JKGV – Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins, Köln;
JLH – Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, Kassel;
JMH – The Journal of modern history, Chicago;
JNES – Journal of Near Eastern studies, Chicago;
JPPA – Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, Freiburg/B - München;
JQR – Jewish quarterly review, Philadelphia;
JR – The Journal of religion, Chicago;
JRA – Journal of religion in Africa, Leiden;
JSchlesKG – Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte, Düsseldorf;
JSS – Journal of semitic studies, Manchester;
JStJ – Journal for the study of Judaisme, Leiden;
JThSt – The Journal of theological studies, London;
Judaica – Judaica, Zürich;
JuKi – Junge Kirche, Dortmund;
Jurist – The Jurist, Washington;
JustM – Justice dans le monde, Louvain;
JVWestfKG – Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte, Bethel b. Bielefeld;

KA – Kyrkohistorisk årsskrift, Stockholm;
Kairos – Kairos, Salzburg;
KatA – Katholiek archief, Amersfoort;
KatBl – Katechetische Blätter, München;
KathGed – Der katholische Gedanke, Regensburg;
KathLebKpf – Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster/Westf.;
KblRefSchw – Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Basel;
KfS – Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln;
KD – Kölner Domblatt, Köln;
KgstBl – Königsteiner Blätter, Königstein/Ts.;
KiOst – Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Göttingen;
KJ – Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland, Gütersloh;
KKSt – Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Paderborn;
KlBl – Klerusblatt, München;
KlT – Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Berlin;
KmJb – Kirchenmusikalisches Jahrbuch, Köln;
KS – Kirkehistoriske samlinger, Copenhague;
KuD – Kerygma und Dogma, Göttingen;
KuK – Kunst und Kirche. Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst, Linz;
KurtrJb – Kurtrierisches Jahrbuch, Trier;
Kyrios – Kyrios, Berlin;

Latomus – Latomus. Revue d'études latines, Bruxelles;
Laurentianum – Laurentianum, Roma;
LavThPh – Laval théologique et philosophique, Quebec/Can.;
LebZeugn – Lebendiges Zeugnis, Paderborn;
LJ – Liturgisches Jahrbuch, Münster/Westf.;
LQF – Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster/Westf.;

LQHR – The London quarterly and Holborn review, London;
LR – Lutherische Rundschau, Stuttgart;
LUA – Lund Universitets årsskrift, Lund;
LuJ – Luther-Jahrbuch, Hamburg;
LuM – Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte, Maria Laach;
LumVie – Lumière et vie, Lyon;
LumVitae – Lumen vitae, Bruxelles;
Luther – Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, Hamburg;
LuthMH – Lutherische Monatshefte, Berlin;

MAev – Medium aevum, Oxford;
Manuscripta – Manuscripta, St. Louis;
Mar – Marianum, Roma;
MASchr – Münchener Akademie-Schriften, München;
MCom – Miscelánea Comillas, Comillas ‹Santander›;
MD – La Maison-Dieu, Paris;
MdKI – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim;
MemDom – Memorie domenicane, Firenze;
MF – Miscellanea francescana, Roma;
MFCusG – Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz;
MIÖG – Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Graz und Wien;
MIÖSA – Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs, Wien;
MissHisp – Missionalia hispanica, Madrid;
MissWerk – Het Missiewerk, Nijmegen;
MJb – Mittellateinisches Jahrbuch, Ratingen;
MNAWL – Mededelingen d. K. Nederl. Akademie van Wetenschappen. Afd. letterkunde, Amsterdam;
ModSch – The Modern schoolman, St. Louis;
MonEccl – Monitor ecclesiasticus, Roma;
MRS – Mediaeval and renaissance studies, London;
MS – Mediaeval studies, Toronto/Can.;
MSR – Mélanges de science religieuse, Lille;
MThSt – Münchener theologische Studien, München;
MThZ – Münchener theologische Zeitschrift, München;
Münster – Das Münster, München;
MusAlt – Musik und Altar, Freiburg/Br.;
Muséon – Muséon, Louvain;
MusKi – Musik und Kirche, Kassel;
MusLess – Museum Lessianum, Paris, Bruxelles & Louvain;
MusSacr – Musica sacra. Cäcilien-Verbandsorgan, Köln;
MWAT – Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Münster/Westf.;

NAG – Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-histor. Klasse, Göttingen;
NAKG – Nederlands archief voor kerkgeschiedenis, Leiden;
NewSchol – The New scholasticism, Washington;
NO – Die Neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur, Paderborn;
NoVet – Nova et vetera, Fribourg/S.;
NovT – Novum Testamentum, Leiden;
NRTh – Nouvelle revue théologique, Tournai & Paris;
NTA – Neutestamentliche Abhandlungen, Münster/Westf.;
NThT – Nederlands theologisch tijdschrift, Wageningen;
NTS – New Testament studies, Cambridge;
Numen – Numen, Leiden;
NZM – Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle revue de science missionaire, Schöneck/Beckenried (Schweiz);
NZSTh – Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Berlin;

OChP – Orientalia christiana periodica, Roma;
ÖAKR – Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Wien;
Oec – Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung, Gütersloh, Minneapolis, Neuchâtel;
OekRu – Oekumenische Rundschau, Stuttgart;
OGE – Ons geestelijk erf, Antwerpen;
OK – Ordenskorrespondenz, Köln;
Or – Orientalia, Roma;
OrBiblLov – Orientalia et biblica Lovaniensia, Louvain;
OrChr – Oriens christianus, Wiesbaden;
OrChrA – Orientalia christiana analecta, Roma;
Ortg – Orientierung, Zürich;
OstkSt – Ostkirchliche Studien, Würzburg;
OTS – Oudtestamentische studiën, Leiden;

PaedRu – Pädagogische Rundschau, Ratingen;
PädW – Pädagogische Welt, Donauwörth;
ParLit – Paroisse et liturgie, Abbaye de St.-André, Bruges;
ParOr – Parole de l'Orient, Kaslik ‹Liban›;
PastBl – Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück, Köln;
Pens – Pensamiento, Madrid;
PEQ – The Palestine exploration quarterly, London;
PerRMCL – Periodica de re morali, canonica, liturgica, Roma;
PhJ – Philosophisches Jahrbuch, Freiburg/Br./München;
PhR – Philosophische Rundschau, Tübingen;
PM – Il Pensiero missionario, Roma;
POC – Proche-Orient chrétien, Jérusalem;
POr – Patrologia orientalis, Paris;
PUCSaCuore – Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Milano;

QDisp – Quaestiones disputatae, Freiburg/Br., Basel & Wien;
QFIAB – Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Tübingen;
QFRG – Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Gütersloh;
QLP – Les Questions liturgiques et paroissiales, Mont-César ‹Louvain›;
QuStGPhil – Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Berlin;

RA – Revue archéologique, Paris;
RAM – Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse;
RB – Revue biblique, Paris;
RBén – Revue bénédictine, Maredsous;
RBibl – Rivista biblica, Roma;
RBPH – Revue belge de philologie et d'histoire, Bruxelles;
RClA – Revue du clergé africain, Mayidi, Inkisi/Congo;
RDC – Revue de droit canonique, Strasbourg;
RDMond – Revué des deux mondes, Paris;
RÉA – Revue des études anciennes, Bordeaux;
RÉArm – Revue des études arméniennes, Paris;
RÉB – Revue des études byzantines, Paris;
REBras – Revista eclesiástica brasileira, Petrópolis;
RechAug – Recherches augustiniennes, Paris;
REDC – Revista española de derecho canónico, Madrid;
RÉG – Revue des études grecques, Paris;
RÉL – Revue des études latines, Paris;
RelLife – Religion in life, Nashville;
RÉS – Revue des études sémitiques, Paris;
RÉSlaves – Revue des études slaves, Paris;
REspir – Revista de espiritualidad, Madrid;
RET – Revista española de teologia, Madrid;
RevÉtAug – Revue des études augustiniennes, Paris;
RevFil – Revista de filosofía, Madrid;
RevSR – Revue des sciences religieuses, Strasbourg;
RF – Razón y fe, Madrid;
RFN – Rivista di filosofia neo-scolastica, Milano;
RGB – Revue générale belge, Bruxelles;
RGStT – Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Münster/Westf.;
RH – Revue historique, Paris;
RhArch – Rheinisches Archiv, Bonn;
RHE – Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain;
RHÉF – Revue d'histoire de l'Église de France, Paris;
RhJV – Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, Bonn;
RHM – Römische historische Mitteilungen, Graz & Köln;
RHPhR – Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg-Paris;
RHR – Revue de l'histoire des religions, Paris;
RhV – Rheinische Vierteljahrsblätter, Bonn;
RhWZV – Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, Bonn;
RicRel – Ricerche religiose, Roma;
RivAC – Rivista di archeologia cristiana, Roma;
RLit – Rivista liturgica, Torino-Leumann;
RLSE – Rivista di letterature e di storia ecclesiastica, Napoli;
RM – Revue Mabillon. Archives de la France monastique, Ligugé ‹Vienne›;
RMA – Revue du moyen âge latin, Lyon & Strasbourg;
RMet – The Review of metaphysics, New Haven/Conn.;
RMM – Revue de métaphysique et de morale, Paris;
RomF – Romanistische Forschungen, Frankfurt/M.;
RömQu – Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Freiburg/Br.;
RPAA – Rendiconti della Pontificia Accademia romana di archeologia, Roma;
RPhil – Recherches philosophiques, Bruges;
RPhL – Revue philosophique de Louvain, Louvain;
RPol – The Review of politics, Notre Dame/Ind.;
RPortFil – Revista portuguesa de filosofia, Braga;
RQ – Revue de Qumran, Paris;
RR – The Review of religion, New York;
RSBen – Rivista storica benedictina, Roma;
RSCI – Rivista di storia della Chiesa in Italia, Roma;
RSF – Rivista di storia della filosofia, Milano;
RSH – Revue des sciences humaines, Lille;
RSIt – Rivista storica italiana, Napoli;
RSPhTh – Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris;
RSR – Recherches de science religieuse, Paris;
RStLR – Rivista di storia e letterature religiosa, Firenze;
RThAM – Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain;

RThom – Revue thomiste, Paris;
RThPh – Revue de théologie et de philosophie, Lausanne;
RTL – Revue théologique de Louvain, Louvain;
RUHSch – Religionsunterricht an Höheren Schulen, Düsseldorf;
RUnOtt – Revue de l'Université d'Ottawa, Ottawa;
RyMde – Rythmes du monde, Lyon & Paris;

SAB – Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-histor. Klasse, Berlin;
SacDoctr – Sacra doctrina, Bologna;
SacrPolMill – Sacrum Poloniae millenium, Rzym (Romae);
Saeculum – Saeculum, Freiburg/Br.;
SAH – Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Heidelberg;
Sales – Salesianum, Roma/Torino;
Salm – Salmanticensis, Salamanca;
SalzbJPh – Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Salzburg & München;
SAM – Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, München;
Samml – Die Sammlung, Göttingen;
Sap – Sapienza, Roma-Napoli;
SapLPl – Sapientia, Buenos Aires, La Plata;
SAW – Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien;
SBTh – Studies in biblical theology, London;
SC – La Scuola cattolica, Venegono Inferiore ‹Varese›;
ScE – Science et esprit, Montréal;
SchlPrJb – Schlesisches Priesterjahrbuch, Stuttgart;
SchrInstChrSozWiss – Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Münster/Westf.;
SchrKRG – Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, Tübingen;
SchrMonGermHist – Schriften der Monumenta Germaniae historica, Stuttgart;
SchrVRefG – Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Gütersloh;
SchrVSchlHolstKG – Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Kiel;
Scriptor – Scriptorium, Bruxelles;
ScriptVict – Scriptorium Victoriense, Victoria;
SE – Sacris erudiri, Steenbrugge/Brugge;
Seminarium – Seminarium, Roma;
Semitica – Semitica, Paris;
SgPol – Sammlung Politeia, Heidelberg & Löwen;
SGV – Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen;
SHCSR – Spicilegium historicum congregationis SSmi Redemptoris, Roma;
SJTh – Scottish journal of theology, Cambridge;
SKZ – Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern;
SM – Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, München;
SMon – Studia monastica, Montserrat;
SMSR – Studi e materiali di storia delle religioni, Roma;
SO – Symbolae Osloenses, Oslo;
SocComp – Social compass, La Hague;
SocRel – Sociologia religiosa, Padova;
Soph – Sophia, Padova;
SourcesChr – Sources chrétiennes, Paris;
SourcOr – Sources orientales, Paris;
SP – Studia Patavina, Padova;
Speculum – Speculum, Cambridge/Mass.;
SpF – Spicilegium Friburgense, Freiburg/Schw.;
SpFo – Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, Münster/Westf.;
SR – Schweizer Rundschau, Zürich;
SSL – Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain;
StANT – Studien zum Alten und Neuen Testament, München;
StC – Studia catholica, Nijmegen;
StCan – Studia canonica, Ottawa;
StChrAnt – Studies in christian antiquity, Woodstock;
StDogGSystTh – Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Zürich;
StdZ – Stimmen der Zeit, Freiburg/Br.;
StenCath – Stenoniana catholica, Kopenhagen;
StG – Studia Gratiana, Bologna;
STK – Svensk teologisk kvartalskrift, Lund;
StLit – Studia liturgica, Nieuwendam;
StMed – Studi medievali, Spoleto, Roma;
StMis – Studia missionalia, Roma;
StMon – Studia monastica, Montserrat;
StMor – Studia moralia, Roma;
StTh – Studia theologica, Oslo;
StudBiblFranc – Studii biblici franciscani liber annuus, Jerusalem;
StudFranc – Studi francescani, Firenze;
StudFrib – Studia Friburgensia, Freiburg/Schw.;
StudGen – Studium generale, Berlin, Göttingen & Heidelberg;
StudGktMorTh – Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg;
StudGreg – Studi gregoriani, Roma;
Studium – Studium, Madrid;
SubsHag – Subsidia hagiographica, Bruxelles;
SupplNovT – Supplements to Novum Testamentum, Leiden;
SvExÄrsb – Svensk exegetisk årsbok, Uppsala;
Symb – Symbolon. Jahrbuch f. Symbolforschung, Basel & Stuttgart;
SZG – Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, Zürich;

TA – Texte und Arbeiten, Beuron;
TeolEsp – Teologia espiritual, Valencia;
ThA – Theologische Arbeiten, Berlin;
ThB – Theologische Bücherei, München;
Theokratia – Theokratia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum, Leiden;
ThEx – Theologische Existenz heute, München;
ThF – Theologische Forschung, Hamburg-Bergstedt;
ThG – Theologie der Gegenwart, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M.;
ThGl – Theologie und Glaube, Paderborn;
ThLZ – Theologische Literaturzeitung, Berlin;
ThOek – Theologie der Oekumene, Göttingen;
Thom – The Thomist, Washington;
ThPh – Theologie und Philosophie (früher: Scholastik), Freiburg, Basel, Wien;
ThPQ – Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz;
ThPr – Theologia practica, Hamburg;
ThQ – (Tübinger) Theologische Quartalschrift, München und Freiburg;
ThR – Theologische Rundschau, Tübingen;
ThRv – Theologische Revue, Münster/Westf.
ThSt – Theological studies, Woodstock/Maryl;
ThStK – Theologische Studien und Kritiken, Berlin;
ThToday – Theology today, Princeton;
ThViat – Theologia viatorum. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin, Berlin;
ThZ – Theologische Zeitschrift, Basel;
TPh – Tijdschrift voor philosophie, Leuven;
Tr – Traditio, New York;
TrThSt – Trierer theologische Studien, Trier;
TrThZ – Trierer theologische Zeitschrift. Pastor bonus, Trier;
TsGL – Tijdschrift voor geestelijk leven, Antwerpen & Utrecht;
TsLit – Tijdschrift voor liturgie, Hekelgem;
TTh – Tijdschrift voor theologie, Nijmegen;
TU – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin;

UDHildesh – Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart. Zeitschrift des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim, Hildesheim;
Univ – Universitas, Tübingen;
UnSa – Una Sancta, Meitingen;
UpUnÄs – Upsala Universitets årsskrift, Uppsala;
UtOU – Ut omnes unum, Paderborn;

VC – Verbum caro, Taizé;
VChr – Vetera christianorum, Bari;
VD – Verbum domini, Roma;
VEG – Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Mainz;
VEGL – Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Göttingen;
Verbum – Verbum SVD, Roma;
VF – Verkündigung und Forschung, München;
VigChr – Vigiliae christianae, Amsterdam;
VIM – Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Münster;
ViPens – Vita e pensiero, Milano;
Vivarium – Vivarium, Assen;
VjWPäd – Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Pädagogik, Bochum;
VlSQ – St. Vladimir's Seminary quarterly, Crestwood/NY;
VS – La Vie spirituelle, Paris;
VT – Vetus Testamentum, Leiden;
VyV – Verdad y vida, Madrid;

WAAGFNRW – Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln & Opladen;
WDGB – Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, Würzburg;
Westf – Westfalen, Münster;
WF – Westfälische Forschungen, Münster;
WichmJ – Wichmann-Jahrbuch, Berlin;
WissPr – Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft (früher: Monatsschrift für Pastoraltheologie), Göttingen;
WissW – Wissenschaft und Weltbild, Wien;
WiWei – Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf;

WMonANT – Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen/Moers;
Worship – Worship, Collegeville/Minn.;
WoWa – Wort und Wahrheit, Freiburg/Br.;
WuD – Wort und Dienst, Bethel;
WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen;
WZ – Westfälische Zeitschrift, Münster;
WZUHalle – Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle;
WZUJena – Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Jena;
WZULeipzig – Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Leipzig;

ZAGV – Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Aachen;
ZAW – Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin;
ZBKG – Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, Nürnberg;
ZDADL – Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Wiesbaden;
ZDMG – Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden;
ZDP – Zeitschrift für deutsche Philologie, Berlin;
ZDPV – Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden;
ZEvE – Zeitschrift für evangelische Ethik, Gütersloh;
ZevKR – Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Tübingen;
ZGAErml – Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Braunschweig;
ZGObrh – Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Karlsruhe;
ZKG – Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart;
ZKst – Zeitschrift für Kunst, Leipzig;
ZKTh – Zeitschrift für katholische Theologie, Wien;
ZKuG – Zeitschrift für Kunstgeschichte, Berlin;
ZMR – Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster/Westf.;
ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin;
ZPhF — Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan;
ZRGG – Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln;
ZSavRGGerm – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung, Weimar;
ZSavRGKan – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung, Weimar;
ZSavRGRom – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, Weimar;
ZSG – Zeitschrift für schweizerische Geschichte, Zürich;
ZSKG – Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclésiastique, Freiburg/Schw;
ZSlPh – Zeitschrift für slavische Philologie, Heidelberg;
ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen;
ZW – Zeitwende, Gütersloh;
Zwing – Zwingliana, Zürich;