476 + Rev

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 84,–

Nummer 4 — 1984 — 80. Jahrgang

Emil J. Lengeling: Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht . . . Sp. 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 283
Dein Wort beachten. Hg. von J. Reindl (O. Loretz)
J. P. Floß: Kunden oder Kundschafter? (E. Otto)
J. Maier: Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum (C. Thoma)
B. Janowski: Sühne als Heilsgeschehen (H. Seebass)
W. Schneider: Taschen-Tutor Hebräisch (K. Kiesow)
Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hg. von N. Lohfink (H. Graf Reventlow)
Th. L. Thompson: The Historicity of the Patriarchal Narratives (R. Wenning)
Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. von H. Balz u. G. Schneider (F. Mußner)
J. W. Wevers: Text History of the Greek Numbers (O. Wahl)
E. Schüssler Fiorenza: In Memory of Her (E. Gössmann)
Die Frau im Urchristentum. Hg. von G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (A. Sand)
K. Aland / B. Aland: Der Text des Neuen Testaments (E. Bammel)
P. Prigent: L'Apocalypse de Saint Jean (A. Vögtle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 304
F. Halkin: Le corpus athénien de Saint Pachomé (K. S. Frank)
H. Bacht: Das Vermächtnis des Ursprungs (K. S. Frank)
B. Jaspert: Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980 (O. Hagemeyer)
Das Domstift St. Paulus zu Münster. Bearb. von W. Kohl (A. Schröer)
Clarholtensis Ecclesia. Hg. von J. Meier (R. Bäumer)
J. Wohlmuth: Verständigung in der Kirche (R. Bäumer)
Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. Bearb. von R. Stupperich. III. Teil: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer (K.-H. Kirchhoff)
H. Immenkötter: Hieromymus Vehus (R. Postel)
E. Kleineidam: Universitas Studii Erffordensis (R. Bäumer)
Die Aufklärung. Hg. von M. Greschat (C.-F. Geyer)
W.-L. Federlin: Vom Nutzen des Geistlichen Amtes (F. W Kantzenbach)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 313
Th. Freyer: Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik (Y. Congar)
Wagnis Theologie. Hg. von H. Vorgrimler (H. J. Pottmeyer)
A. Schilson: Theologie als Sakramententheologie (A. Ganoczy)
W. M. Klein: Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe (K. Richter)
Im Angesicht des Todes leben. Mit einem Essay von R. Scherer (K. Richter)

Moraltheologie . . . . . Sp. 320
F. D. E. Schleiermacher: Christliche Sittenlehre (R. Stalder)
A. Görres / K. Rahner: Das Böse (L. Hauser)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft . Sp. 322
Handbuch der Praktischen Theologie. Hg. von P. C. Bloth u. a. (H. Heidenreich)
F. Eisenbach: Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst (E. J. Lengeling)

Religionswissenschaft, Missionswissenschaft . . . . . Sp. 327
W. M. Watt / A. T. Welch: Der Islam (P. Khoury)
Wer ist Gott? Hg. von A. Th. Khoury u. P. Hünermann (P. Antes)
Religions and Societies. Ed. by Caldarola (P. Heine)
J.-H. Kim: »Caritas« bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff »Jen« (W. Promper)

Spiritualität . . . . . Sp. 335
Meister Eckhart. Ausgew., eingel. u. komm. von K. Johne (O. Hagemeyer)
Johannes Tauler, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hg., eingel. u. übers. von L. Gnädinger (O. Hagemeyer)
B. Häring: Die Welt braucht Heilige (C. Bamberg)

Liturgiereform 1948–1975
Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht[1]

von Emil J. Lengeling, Münster

Wie die Festschrift zum 70. Geburtstag (14. 6. 1982) Bugninis[2] erscheint auch das hier anzuzeigende Werk, dessen Vorwort B. am 6. 8. 1981 (dem dritten Jahrestag des Todes Pauls VI.) in Teheran unterzeichnete, erst nach dem jähen Tod am Morgen der Entlassung aus einer römischen Klinik nach einer an sich geringfügigen Operation (Rom, 3. 7. 1982). B., seit 1948 Sekretär der von Pius XII. einberufenen Kommission für die Liturgiereform, 1960–1962 der vorkonziliaren Kommission, 1964–1969 des „Consilium" zur Ausführung der Liturgiekonstitution („Liturgierat") und 1969–1975 der Kongregation für den Gottesdienst, war zweifellos der führende Architekt der Liturgiereform. Die Kraft, neben seiner regen Tätigkeit als Pro-Nuntius (seit Anfang 1976) im hartgeprüften Iran[3] so eingehend die Geschichte der Reform zu schreiben, ist erstaunlich. Das Erscheinen des höchst aufschlußreichen Werkes ist ein Glücksfall von unschätzbarem Wert.

I.

Ein erster Entwurf entstand in etwa vier Monaten nach B.s (und seiner hervorragenden Mitarbeiter C. Braga und G. Pasqualetti) Entlassung („inaspettatamente, in modo quasi drammatico, senza alcuna plausibile spiegazione": G. Pasqualetti im Vorwort, 5) aus der nicht beendeten Reformarbeit Mitte Juli 1975, als die 1969 gegründete

[1] Bugnini, Annibale: La riforma liturgica (1948–1975) – Roma: CLV, Edizioni liturgiche 1983. 930 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" Bd 30) Kart. Lit. 65 000,–.

[2] Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini . . . A cura di P. Jounel, R. Kaczynski, G. Pasqualetti. – Roma 1982 (Bd 26 der o. a. Reihe), 715 S. 34 Freunde, fast ausnahmslos Mitarbeiter der Reform der liturgischen Bücher im römischen „Consilium" (Liturgierat), berichten darüber, z. T. aus unveröffentlichten Quellen. G. Pasqualetti: Kurzbiographie: 13–28; Bibliographie: 29–41. Von den Würdigungen nach dem Tod sind hervorzuheben C. Braga, G. Pasqualetti, B. Fischer – deutsch: Annibale Bugnini (1912–1982) und die Zukunft der Kirche: LJ 33 (1983) 69–75 – und P. Jounel: Elit 97 (1983) 5–40; ferner R. Kaczynski, In memoriam Erzbischof Bugnini: Gottesdienst 16 (1982) 105ff: ders., Gedenkschrift und Feier für Erzbischof Bugnini: ebd. 179f; C. Braga, Ricordo di Mons. Annibale Bugnini: Notitiae 18 (1982) 441–452; P. Jounel, Mons. Bugnini: MD 152 (1982) 187–192; G. Pasqualetti, Mons. A. Bugnini, „Liturgiae cultor et amator": RivLit 69 (1982) 559–567.

[3] Sie ist auch in seinem aus den Quellen und in ausgedehnten archäologischen Überprüfungen erarbeiteten Buch La chiesa in Iran, Rom 1981 (471 S., 65 Abb.) dokumentiert. Ferner gab er eine Anthologie aus Werken seines Ordensgründers (San Vincenzo de Paul, Rom 1981, 218 S.) heraus.

UB TÜB

Kongregation als Sectio II in die neue Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst eingegliedert wurde.

Die (wie man weiß, von Paul VI. später bereute) von Johannes Paul II. am 9. 4. 1984 aufgehobene Fusion wäre von der Sache her sinnvoll gewesen, da die Sakramente zweifellos zur Liturgie gehören. Doch hätte man die rein juridischen Aufgaben der alten Kongregation „De disciplina sacramentorum" (in der Hauptsache Fragen der nichtvollzogenen Ehe) ausgliedern müssen. Ein solcher Vorschlag scheiterte (99). So kam es zu keiner wirklichen Integration, sondern zu einem „matrimonium ratum non consummatum" (Noè) von zwei Sektionen (mit je eigenen Konsultoren), wobei die Sectio II „De cultu divino" (Subsekretär blieb V. Noè, seit 21. 10. 1977 Segretario aggiunto, 30. 1. 1982 Sekretär) personell wie räumlich so reduziert wurde, daß die noch nicht reformierten Bücher, obwohl vorbereitet und dringlich, noch nicht erscheinen konnten: „Benedictionale" (755–758), „Caeremoniale Episcoporum" (Probedruck 1975, 248 S., 790–794), „Martyrologium" (Entwurf 1971, masch.schr. 170 S., 3497 Namen), ein Lectionarium parvum für Meßfeiern in Missionsgebieten (nicht erwähnt), „Liturgia Horarum", Bd V mit dem im deutschen Stundenbuch abgedruckten Zweijahreszyklus biblischer Lesungen, Psalmorationen u. a. (Druckfahnen erwähnt; 510 Anm. 3), Revision des „Liber Ordinationum" (701f) und des Ordo Matrimonii, die als zuerst erschienene Bücher keine pastorale Einführung enthalten. Im Archiv verblieben auch vor 1975 vorbereitete Instruktionen, u. a. über den Sonntag (321f), über liturgische Aufgaben von Laien, insbesondere bei Sonntagsgottesdiensten und für Kranke (728–738) – ein Auftrag des Papstes an die (für rechtliche Fragen zuständige) Sakramentenkongregation, die Frage gründlich zu studieren, ob auch Laien die Krankensalbung vornehmen dürfen, wie es vielfach gewünscht und auch praktiziert wird, wurde nicht erfüllt (729 Anm. 10)! –, über audio-visuelle Medien und interrituale Konzelebration (140f) sowie Projekte nach 1975, z. B. ein Schreiben Pauls VI. über positive und negative Auswirkungen der Liturgiereform, zusammenfassende Ausgabe aller sakramentalen Ordnungen mit „Praenotanda generalia" u. a.

Bisher erschienen nur die Apostolische Exhortation „Marialis Cultus" (2. 2. 1974; 842–849), „Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae . . . Pauli VI P.M. cura nunc recognitum . . .". Solesmes 1974 (zum „Ordo Cantus Missae", 24. 6. 1972); etwas verkürzte Textausgabe: „Graduale Romanum". Lat.-dt. Textausgabe, hrsg. von Mönchen der Abtei Gerleve. Billerbeck 1979, der „Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris" (1977; ohne die Kap. 6,8–12 des Probedrucks von 1973, die abgesehen von 12 (s. u.) im „Benedictionale" erscheinen werden; die übrigen mit nicht immer glücklichen Änderungen: 766–771), die Instruktion „Inaestimabile donum" (1980), der „Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis" (1981; im o. a. Probedruck von 1973 Kap. 12), die stark erweiterte Ed. typ. altera des „Ordo Lectionum Missae" (1981), das Ergebnis der Umfrage bei den Bischöfen über den Gebrauch der lat. Sprache und die „Tridentinische" Messe (Notitiae 17 [1981] 589–611), der lat. Text der beiden Hochgebete zur Versöhnung, die wie die drei für Meßfeiern mit Kindern nach Ablauf der Frist (Ende 1980) weiter verwendet oder auch von Bischofskonferenzen neu eingeführt werden können (Notitiae 17 [1981] 23), sowie „Officium Divinum, Ordo Cantus Officii" (Notitiae 20 [1983] 365–528) und „Variationes in libros liturgicos ad normam CIC nuper promulgati introducendae" (Notitiae 20 [1983] 540–555). Dringend wären neben den o. a. noch ausstehenden Büchern und Instruktionen eine ergänzende Zusammenfassung der verstreuten Anweisungen zur Einrichtung der Kirchen und zur kirchlichen Kunst (210 Anm. 10), Richtlinien zur Inkulturation der Liturgie gemäß SC 40 und eine Revision der Instruktion „De Musica in s. Liturgia" (5. 3. 1968; 865–880) entsprechend den damals noch nicht erschienenen liturgischen Büchern.

Nachdem die Gottesdienstkongregation wieder errichtet wurde, läßt die Versammlung ihrer Konsultoren, die in der fusionierten Kongregation, Sektion II, entgegen dem „Regolamento" statt jährlich von 1975–1983 nur einmal einberufen wurde (21.–22. 2. 1978; Notitiae 14 [1978] 72ff) und erst unter dem neuen Propräfekten A. Mayer wieder zusammentraf (22.–25. 5. 1984), eine Hoffnung zu, daß die 1975 weithin lahmgelegte Reform weiter- und zuendegeführt werde, falls die räumlichen und personellen Voraussetzungen dafür geschaffen werden.

II.

B., der 1975 zunächst eine Berufung zum Nuntius in einem südamerikanischen Land abwies, da er nicht diplomatisch vorgebildet sei, entschloß sich angesichts einer anonymen Verleumdungskampagne, die von einigen Tageszeitungen und Magazinen übernommen wurde (u. a. Zugehörigkeit zu einer Freimaurerloge[4]), als Pro-Nuntius in den Iran zu gehen (Dezember 1975). Während Pasqualetti nur skizzierte Teile des vorliegenden Werkes 1976–1977 vervollständigte, revidierte und entschärfte (5) B. 1979–1981 zweimal das Manuskript.

Die erste Sektion (17–299) ist chronologisch geordnet, die übrigen neun inhaltlich (liturgische Bücher, Instruktionen u. a.).

Der Anhang (901–920) verzeichnet Namen, Dienststellung, Nation, Ernennungsdatum (beim Liturgierat), gegebenenfalls (unvollständig) Todesdaten der Präsidenten, Sekretäre, Mitglieder (nur Kardinäle, Bischöfe, Generaloberen in der Konzilskommission, im Liturgierat und in der Gottesdienstkongregation), Konsultoren (Vorbereitende Kommission, Liturgierat, Gottesdienstkongregation), „Periti" (Konzilskommission) und „Consiliarii" (zusätzlich im Liturgierat) der mit der Liturgiereform befaßten Gremien. Die Verteilung auf Unterkommissionen wird für die Vorbereitende Kommission (27f) und für den Liturgierat bei den betreffenden Sachgebieten (ab 122 passim) angegeben, leider nicht für die Konzilskommission[5]. Ein Register der Sachen und der Personen fehlt leider; der ausführliche Indice generale 921–30 kann es nicht ersetzen.

Die ersten vier Abschnitte der ersten Sektion zeichnen in sehr knappen Ausschnitten die Entwicklung von 1948 bis zur Gründung des Liturgierats 1964 (18–59). Was inzwischen in „Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando" (= AD, 23 Bde 1960–1969) und „Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II" (= AS, 26 Bde 1970–1980) veröffentlicht ist, – auch die „Schemata Constitutionum et decretorum" (4 Bde 1962f) sind seit Jahren freigegeben – wird nicht dargestellt[6] und bleibt Desiderat für Spezialuntersuchungen: Die Voten zur Liturgiereform von Bischöfen, Generaloberen, Universitäten oder Fakultäten und der römischen Kongregationen, die aufschlußreichen Äußerungen und Abstimmungen in der Vorbereitenden Zentralkommission am 26. 3.–2. 4. 1962 (AD II, II, III 26–144; 275–368; 460–492) und die Konzilsverhandlungen, wobei nicht nur die Liturgiekonstitution in Betracht käme (AS I, I–IV; II, IIf, V), sondern auch die die Liturgie betreffenden Äußerungen in den übrigen Schemata und Konzilsdokumenten.

III.

Bisher Unbekanntes bringt der Abschnitt (18–23) über die Reformkommission Pius' XII. (1948–1960[7]) – für „Traditionalisten" der letzte rechtgläubige Papst, der in Wirklichkeit in vieler Hinsicht manche Aussagen des Konzils, das einzuberufen er erwogen hat, erst möglich machte. Ihre Existenz wurde absolut geheim gehalten. Sie sollte – was B. übergeht –, das ausführen, was Pius X. in bedeutsamen Schritten begonnen hatte (1903; 1905; 1910; 1911; 1913, vgl. A. Bugnini, Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia ‹1903–1953›. Rom 1953, 1–51) und zu einer „auf eine lange Reihe von Jahren" berechneten Reform aller liturgischen Bücher führen. Das Vorhaben blieb aber nach seinem Tod 1914 stecken. Pius XII. teilte am 10. 5. 1946 dem Präfekten der Ritenkongregation C. Salotti seinen Wunsch mit, das Problem der Liturgiereform zu studieren, und am 27. 7. 1946 dafür eine Kommission von Fachleuten zu berufen.

Sie konnte nach dem Tod Salottis unter seinem Nachfolger (seit Oktober 1947) Micara erst gebildet werden (28. 5. 1948), nachdem der österreichische Redemptorist J. Löw († 23. 9. 1962, also kurz vor Konzilsbeginn am 11. 10.) Vizerelator der historischen Sektion der Ritenkongregation – die, was B. nicht erwähnt, Pius XI. 1930 errichtet hatte, u. a. auch zur Konsultation bei „Reform, Verbesserungen und Neuausgaben liturgischer Texte und Bücher" (AAS 22 ‹1970› 88) – eine gedruckte „Memoria sulla riforma liturgica" (1948, 342 S.) ausgearbeitet hatte.

Ihr folgten etwa 40 weitere Studien, davon im Druck vier Supplemente zur Memoria: 1) Über den Grad der Feste (1950, 38 S.); 2) Bemerkungen zur „Memoria" von den Liturgikern B. Capelle, J. A. Jungmann und M. Righetti (1950, 64 S.); 3) Geschichtliches, Hagiographisches und Liturgisches zur Reform des Kalenders (1951, 204 S.; es gibt nichts, was dieser Fundgrube gleich kommt), 4) Wünsche der 400 befragten Metropoliten (die sich mit den Suffraganen beraten

[4] Häufig wiederholt, z. B. von M. Davies, The Liturgical Revolution, Dickinson/Tex. 1983, deutsch: Una Voce 14 (1984) 88; R. Krämer-Badoni in seiner vehementen Apologie Lefebvres, Revolution in der Kirche. Lefebvre und Rom. München 1980, 211 mit der irrigen Behauptung, die anonyme Anschuldigung sei nicht dementiert worden. Sie betraf Kard. Baggio und den Vf., dann 17, schließlich 114 Personen der Kurie und des Episkopates, darunter z. B. die Kard. Döpfner und König. Im Osservatore Romano erschien am 10. 10. 1976 ein energischer Protest gegen die infamen Beschuldigungen aus der Feder des Vizedirektors der Zeitung V. Levi (zitiert 103; zum ganzen Komplex 101ff). Wenn auch nur der Verdacht bestanden hätte, würde die Entsendung („verbannt": M. Davies, ebd.) als Pro-Nuntius in den Iran – sicherlich keine „bedeutungslose Nuntiatur" (Krämer-Badoni 211) – nicht erfolgt sein und der Kardinalstaatssekretär Casaroli die im Oss. Rom. veröffentlichte Homilie zu den Exequien des Vf.s nicht gehalten haben, in der u. a. gesagt wurde: „Niemand . . . kann die Hingabe und den Enthusiasmus verkennen, mit denen der Verstorbene seine Kräfte der Aufgabe (der Liturgiereform) von historischer Bedeutung weihte" (zitiert von Braga, wie Anm. 2, 451).

[5] Erstmals veröffentlicht durch C. Braga, La preparazione della Costituzione „Sacrosanctum Concilium", in: Mens concordet voci. FS A. G. Martimort, Paris 1983, 381–403, hier: 402 Anm. 18; ebd. Anm. 16 Angaben zur Fachrichtung oder Zugehörigkeit zu römischen Dikasterien. Dort fehlt (anders als in Anm. 18) M. Righetti – Genua, der zu den insgesamt 7 Liturgikern (von 25 „Periti") zu zählen ist, während F. McManus und C. Vagaggini nicht als solche zu bezeichnen sind, sondern als Kanonist bzw. als Dogmatiker. Zur Zusammensetzung der Unterkommission 1 s. die wiedersprüchlichen Angaben unten Anm. 14.

[6] Leider werden auch in der jüngsten Literatur fast immer statt AD und AS die „sub secreto" den Konzilsväter ausgelieferten Drucksachen oder Berichte zweiter Hand zitiert.

[7] Nicht 1959 aufgelöst (so 20).

sollten) und unmittelbar dem Apostolischen Stuhl unterstellten Prälaten zur Brevierreform (1957, 140 S.). Hinzu kommt eine gedruckte „Positio" über die Erneuerung der Heiligen Woche (1975, 110 S.). Sie referiert nach einer bemerkenswerten Einleitung (6–11: Pläne zur Liturgiereform Benedikts XIV., des Vaticanum I, Pius' X., Situation unter Pius XII.) über die Erneuerung der Osternacht (1951/1952), nachdem im Herbst 1950 der französische und der deutsche Episkopat eine Petition an der Apostolischen Stuhl gerichtet hatten, die „Riten des Karsamstagmorgens auf die Abendstunden" verlegen zu können, über das (positive, vereinzelt negative) Echo in der Kirche (11–42; 63–108) und die Reform der Heiligen Woche 1955 (43–61: Wünsche des Episcopats seit 1951, Prinzipien). Es wäre gut, wenn wenigstens die gedruckten Dokumente (besonders das 3. Supplement) veröffentlicht würden. B. bemerkt generell: „Wenn die Akten der Kommission veröffentlicht sein werden" – wozu gegenwärtig wohl kaum Chancen bestehen –, „wird man eines der interessantesten Kapitel der Liturgiegeschichte in allen ihren Phasen" erfahren (22 Anm. 10).

B. erwähnt als weitere praktische Ergebnisse der Kommissionsarbeit (28. 6. 1948 – 8. 7. 1960, 82 Sitzungen) kurz den „Codex Rubricarum" (1960), nicht die Rubrikenreform von 1955, sowie revidierte Ausgaben des Breviers und des Pontificale (1962), des Rituale (1952, 1954), des Missale (1962) und des Taufritus mit sieben Stufen für Erwachsene (1962). Das völlig revidierte Rituale wurde ebenfalls 1962 gedruckt, jedoch nicht mehr veröffentlicht.

Der Vf. verschweigt nicht die Mängel der Kommission[8]. Unter den Präfekten der Ritenkongregation (Cl. Micara, seit 1953 G. Cicognani) gehörten ihr an: deren Sekretär (A. Carinci) und seit 1951 deren Substitut (E. Dante; später Kardinal), aus der historischen Sektion der Relator (F. Antonelli, 1973 Kardinal; seit 1960 A. P. Frutaz) und Vizerelator (J. Löw), der Präfekt der Bibliotheca Vaticana (A. Albareda, 1959 Kardinal) und der Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts (A. Bea, 1959 Kardinal), der mehr noch als der Substitut G. B. Montini als persönlicher Berater Pius XII. wöchentlich informieren und „bemerkenswerte Resultate erreichen konnte, auch in den Zeiten, da die Krankheit des Papstes jeden hinderte, ihm zu begegnen" (22). Vom Urteil B.s wird man wohl J. Löw ausnehmen müssen: Von den Mitgliedern[9] „hatten nur die drei" (nicht genannten) „‚adetti al lavoro' ein wirkliches Verlangen nach einer Reform und eine seriöse (seria) Kenntnis der Liturgie . . . Als die Idee einer Blitz-Reform sich in Rauch auflöste, verloren einige jedes Interesse."

Sicher gilt das nicht für B., der 1948 im Alter von 36 Jahren Sekretär der Kommission wurde und dazu hervorragend vorgebildet war.

Er wurde mit einer (unveröffentlichten) Diss. über die Liturgie im Konzil von Trient zum Dr. theol. promoviert (1938), absolvierte Spezialstudien in Bibliothekswissenschaften und Archivistik an der Bibliotheca Vaticana (1940f) und am Päpstlichen Institut für christliche Archäologie (1943–1946), war Rektor des Römischen Konvikts seines Ordens, der Lazaristen (1939–1943; 1952ff), und Seelsorger in zwei römischen Außenvierteln, von 1944 bis 1963 Herusgeber der „Ephemerides Liturgicae" (Elit) und der zwei angegliederten Buchreihen, die er aus einer vorwiegend rubrizistischen zu einer wissenschaftlich und pastoral angesehenen Zeitschrift mit hoher Steigerung der Abonnenten führte, vor allem durch Kontakte zu führenden Liturgikern Europas. Er besuchte die Liturgischen Institute (Trier, Paris) – 1949 Mitbegründer des italienischen „Centro di Azione Liturgica" – sowie führende Benediktinerabteien und erste Studientreffen. Er war Autor vieler Artikel in Zeitschriften, Enzyklopädien, Festschriften sowie von Büchern[10] und gab u. a. die „Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia" (1903–1953), II (1953–1959). Rom 1953; 1959, und die „Miscellanea liturgica in honorem C. Mohlberg", I–II. Rom 1948, heraus. Die Bibliographie in der Festschrift (wie Anm. 2) (29–41), umfaßt mehr als 300 Titel (ohne Rezensionen)[11]. Seit 1948 dozierte B. Liturgiewissenschaft an der Päpstl. Universität Urbaniana, seit 1955 am Päpstl. Institut für Kirchenmusik, von 1957 bis zu seiner Entlassung 1962 (s. u.) am Pastoralinstitut der Lateranuniversität. Von 1957–1959 organisierte er Kurse für Liturgikprofessoren.

Am 28. 1. 1948, noch vor Errichtung der Reformkommission, forderte B. als Schriftleiter der Elit etwa 100 Liturgiewissenschaftler aus aller Welt brieflich auf, ihre Meinungen zu einer allgemeinen Liturgiereform zu äußern, und machte durch aufsehenerregende Artikel „Verso una riforma liturgica" (Elit 62 ‹1948› 3ff; 63 ‹1959› 166–184) deutlich, daß etwas in Gang kommen sollte.

Nicht erwähnte internationale Studientreffen begannen 1950. Sie gipfelten 1956 im „Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß" in Assisi mit etwa 1500 Teilnehmern, darunter fünf Kardinäle, etwa 60 Bischöfe und 12 Äbte, den Pius XII. in Rom mit einer Rede abschloß. Was die veröffentlichten Akten[12] über die knisternde Spannung verschwiegen, besonders eine nachträglich in die Eröffnungsrede des Präfekten der Ritenkongregation und Präsidenten des Kongresses, Kard. G. Cicognani, eingeschobene ziemlich „robuste", „inspirierte (?)" Seite gegen die Zulassung der Volkssprache und seine irrig als Mißbilligung des Kongresses verstandene Abreise am folgenden Tag, wird erstmals dargestellt (24f).

IV.

Der Abschnitt über die Commissio Praeparatoria (26–39; Präsident Kard. G. Cicognani, 6. 6. 1960; Sekretär A. Bugnini, 11. 7. 1960; erste Sitzung 12.–15. 11. 1960) ist ebenfalls sehr knapp gehalten[13]. Bemerkenswert ist, daß erst nachträglich (Nov. 1960) eine Unterkommission über das „Mysterium der Liturgie und seine Beziehung zum Leben der Kirche" gebildet wurde, deren Arbeit die Grundlage zu Kap. I der Liturgiekonstitution (= SC) schuf[14], ohne welches SC keine „Konstitution", sondern ein bloßes Reformdekret geworden wäre.

[8] Umfassender in der Wiedergabe seiner Meinung durch G. Pasqualetti in der Festschrift, wie Anm. 1, 17. Ausführlicher berichten B., L'opera del Card. G. Cicognani per il rinnovamento liturgico dell' ultomo decennio: Elit 76 (1962) 130–133; V. Noè, Il Card. Cicognani é il rinnovamento liturgico, in: G. Cicognani (1951–1962), Rom 1963, 237–248; A. Savioli, Ricognizione degli inedeti, ebd. 318–321.

[9] Erst 1960 traten neben Frutaz (s. o.) hinzu: C. Braga, Abt D'Amato und L. Rovigalli (902).

[10] Das Buch über die Messe (1949, zunächst auf eigene Kosten gedruckt, da er keinen Verleger fand) hatte eine Gesamtauflage von etwa 1,5 Millionen; englische Übersetzung Manila 1960; Goa 1961.

[11] Sie ist nicht vollständig; der Rez. vermißt zwei Aufsätze zu den Neuausgaben des Missale und Rituale: Elit 68 (1954) 62–68 und Il presidente del „Consilium", in: Miscell, in onore di S. E. il Card. G. Lercaro, I, Rom 1966, 11–21. In Liturgia (wie Anm. 2) 396 Anm. 21 zitiert E. Cattaneo aus einem Aufsatz in Fede e arte (13) 1965 (wohl über die Einrichtung der Kirchen für die Liturgie). Es fehlen z. B. auch die Antwort auf ein Interview K. Rahners: Hauptproblem: Änderung der Mentalität: Gottesdienst 6 (1972) 20f; Lettera all' Editore, in: J. Békés–G. Farnedi (Hrsg.), Lex orandi lex credendi. Misc. in onore di C. Vagaggini, Rom 1980, 11–15; ferner die im hier rez. Buch veröffentlichten Briefe.

[12] Deutsche Ausgabe J. Wagner (Hrsg.), Erneuerung der Liturgie aus dem Geist der Seelsorge unter dem Pontifikat Pius' XII ., Trier 1957; Referate von fünf Kardinälen und neun Bischöfen.

[13] Neben frühen kurzen Berichten über die Vorbereitende Kommission und z. T. über die Zentralkommission – in zeitlicher Folge E. J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Münster 1964 (⁴1965) 46*–52*; ders., Die Neue Ordnung der Meßfeier, Münster 1970 (⁴1972) 24f; H. Schmidt, Die Konstitution über die heilie Liturgie. Freiburg 1965, 67–76; sehr knapp: J. A. Jungmann, LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I. Freiburg 1966, 11f – sind an Berichten und Dokumentenveröffentlichungen zu verzeichnen B. Botte, Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs, Paris 1973, 144–156; B. Baroffio, Mons, Mario Righetti e il capitolo II della Sacrosanctum Concilium, in: C. Ghidelli (Hrsg.), Teologia, Liturgia, Storia, Misc. C. Manziana, Vescovo di Crema. Brescia 1977, 319–350 (ab 329 Dokumente); A. G. Martimort, Quelques aspects doctrinaux de la Constitution Sacrosanctum Concilium, ebd. 179f; 185; 193 = Mens concordet voci (wie Anm. 5) 301f; 306; 313; ders., L'impegno religioso e civile di P. Giulio Bevilaqua. Brescia 1983, 85–93; ders., La Constitution sur la liturgie de Vatican II. Esquisse historique: BLE 85 (1984) 60–66; zur Zentralkommission: 66f; zu SC 96,2 und 102, 3: A. G. Gimeno, La presencia de Cristo segùn el Vaticano II. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Fac. Theol. Pont. Univ. Gregorianae. Rom 1977, 13–39; zu SC 7,1f mit Benutzung des ausgedruckten Teils der gen. Dissertation Gimenos: F. Eisenbach, Die Gegenwart Christi im Gottesdienst. Mainz 1982, 152–162; zur Diskussion des Schemas in der vorbereitenden Zentralkommission: 162ff; zu den sieben vorkonziliaren Fassungen von SC 7, der Endformulierung und sechs nachkonziliaren Gesamtaussagen der Gegenwartsweisen (bei Eisenbach getrennt behandelt), welche die unglückliche Fassung des Endtextes weitgehend wieder im Sinn des Schemas korrigieren, vgl. vom Rez., Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie, in: Mens concordet voci (wie Anm. 5) 518–531; C. Braga, La preparazione della Costituzione „Sacrosanctum Concilium"; ebd. 381–387; Zentralkommission: 387ff; des., La „Sacrosanctum Concilium" nei lavori della Commissione Preparatoria: Notitiae 20 (1984) 87–134, der sehr ausführlich berichtet (83–110) und neben anderen Dokumenten der Vorbereitenden Kommission (110–117) die vier Fassungen des Kapitels II (Meßfeier) vor dem Schema, wie es verändert dem Konzil vorgelegt wurde, wiedergibt (117–139, leider ohne die Anm. mit historischen Hinweisen und Quellenangaben); V. Noè, Storia della Costituzione liturgica. Punti di riferimento: Notitiae 20 (1983) 234ff; ders., Cicognani (wie Anm. 8) 249–254; P. Jounel, Genèse et théologie de la Constitution Sacrosanctum Concilium: MD 155 (1983) 7–24 (auch über die Voten an das Konzil: 8ff und die vorbereitende Zentralkommission: 20ff, auch in: Pont. Ist. Liturgico. Ateneo S, Anselmo, La Costituzione „Sacrosanctum Concilium" a vent' anni della sua promulgazione. Palermo 1983, 5–22 (= Ho Theologos, NS 1 (1983) 349–366); ebd. 31–53 lat. und franz. die verschiedenen Fassungen (ohne Anm.) zu SC 21, 37f; 47ff; 50,1. C. G. Alvarez Gutierrez, El sentido teologico de la uncion de los enfermos en la teologia contemporeanea (1940–1980), Bogotá 1982: Voten an das Konzil 117–145; Praeparatoria 145–148; Zentralkommission 148f.

[14] Es war Weihbischof H. Jenny-Cambrai, der erst kurz vor der Novembersitzung Mitglied geworden war, der diese „wesentlichste" Kommission verlangte (Martimort, Quelques aspects [wie Anm. 13] 179f bzw. 301f; Jounel [wie Anm. 13], 13f), nicht der Oratorianer G. Bevilacqua (29), Pfarrer in Brescia, Vertrauter Pauls VI., der ihn am 22. 2. 1965 zum Kardinal ernannte († 6. 5. 1965), der jedoch sofort Jenny unterstützte (Jounel) und Vorsitzender der Kommission wurde. Nach B. (27) und Braga, La „Sacrosanctum Concilium" (wie Anm. 13) 108 war Sekretär C. Vagaggini OSB, dessen monumentales Werk Il senso teologico della liturgia, Rom 1957, erweitert ⁴1965; deutsche (gekürzte) Fassung: Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959, sicher von großem Einfluß war. Mitglieder: H. Jenny, J. A. Jungmann (der theologische Aussagen vermeiden

Etwas eingehender wird über das seltsame Verhalten von Kirchenmusikern (33f) und das Sprachenproblem (34ff) berichtet. Daß wichtigste Promotoren liturgischer Erneuerung aus durchsichtigen Gründen erst nachträglich in die Kommission (26 Mitglieder, davon 8 Bischöfe, 37 Konsultoren, davon 5 Bischöfe, dazu, 27f und 903f nicht aufgeführt, etwa 30 korrespondierende „Consiliarii"; insgesamt aus 25 Ländern, etwa 10 Pfarrer) berufen wurden[15], wird nicht erwähnt, auch nicht, daß der Nachfolger G. Cicognanis († 5. 2. 1962; erst am 1. hatte der 80jährige nach einer Woche voller Ängste trotz heftiger Pression der Kard. Pizzardo und Bacci, von Kirchenmusikern u. a. das „Schema" unterzeichnet), der „große Kanonist mit konservativer Tendenz" (37), Kardinal A. Larraona, bei der Vorstellung des Schemas in der Zentralkommission dieses hier und da eigenwillig interpretiert oder sich sogar von ihm distanziert hatte (z. B. werde – was dann tatsächlich 1963 geschah – der Artikel über die mögliche Wiederholung der Krankensalbung gestrichen werden, da es sich um eine Frage der Lehre handle).

Kurz werden erwähnt die von der Unterkommission (Leiter Kard. C. Gonfaloniere, sechs Kardinäle; s. G. Caprile, in: LThk, Das Zweite Vat. Konzil, III, 1968, 725) der Zentralkommission für die „Verbesserung" der Schemata vorgenommenen zahlreichen, z. T. erheblichen Veränderungen und die Entfernung fast aller wichtigen zum Verständnis unentbehrlichen „Declarationes" in dem Text, der den Konzilsvätern (als fünftes von sieben Schemata) im Juli 1962 zugesandt wurde, der zudem die skandalöse Vorbemerkung enthielt, das Schema lege nur „allgemeine Normen" fest, „relinquendo Sanctae Sedi singula executione demandare": AS I, I (1970) 263, Nota (37f). Wer die Akten der Zentralkommission studiert (AD II, II, IV, 26–144; 275–368, 460–492), wird dem Vf. nicht zustimmen können, diese habe die Veränderungen gefordert (38). Es handelte sich um wenige Einzelstimmen, die zudem nur einige Änderungen der genannten Subkommission betrafen. Der (bisher unbekannte) Versuch Kard. Larraonas, das Schema durch eine kleine Geheimkommission (praktisch durch J. Löw) völlig neu zu fassen, scheiterte dagegen (38).

V.

In den ebenfalls knappen Ausführungen über die Liturgiekonstitution (40–59) wird erwähnt, daß Kard. Larraona als seinen Vertreter nicht den von den Konzilsvätern in die Kommission gewählten sachkundigen Kardinal Lercaro (Bologna) ernannte, sondern die zwei vom Papst ernannten, kaum kompetenten Kurienkardinäle (P. Giobbe, A. Jullien)[16].

Während die Sekretäre von sechs vorbereitenden Kommissionen und der beiden Sekretariate auch zu Sekretären der entsprechenden Konzilskommissionen ernannt wurden, wurde B. der einzige, der ein Schema redigiert hatte, das den Konzilsvätern von den sieben zunächst zugesandten reif zur Diskussion erschien und (von 71 Schemata) als einziges – nach Wiederherstellung des ursprünglichen Textes in den meisten wichtigen Punkten – bei nur vier Gegenstimmen angenommen wurde (4. 12. 1963), ins „erste Exil" geschickt und diffamiert. Er verlor seine Professur an der Lateranuniversität, während die Universität Urbaniana der Forderung Larraonas widerstand (41 Anm. 4). Sekretär wurde am 21. 10. 1962 der „Promotor generalis fidei" des eigenen Hauses (Sektion I) F. Antonelli.

Von 87 Änderungen des Schemas, über die nach dem Vorschlag der Kommission abgestimmt wurde, bringt B. die wichtigsten (36) in einer Übersicht (44–47) und beschreibt treffend die Grundprinzipien der Konstitution (50–59).

Da die Arbeit der Liturgiekommission des Konzils nur sehr summarisch dargestellt ist, wird man besonders für wissenschaftliche Untersuchungen neben Kommentaren der Liturgiekonstitution und Berichten[17] vor allem die AS hinzuziehen müssen, die allerdings die oft schwierigen Verhandlungen der Kommission nur sehr indirekt widerspiegeln. Da deren Akten wohl kaum veröffentlicht werden, sicher nicht in absehbarer Zeit, ist die Veröffentlichung von Aufzeichnungen von Mitgliedern dringend erwünscht. Z. B. hat J. A. Jungmann ein ausführliches Tagebuch hinterlassen.

VI.

Über erste Auswirkungen der Liturgiekonstitution auf die in den ersten drei Sessionen alles andere als exemplarisch gefeierte Liturgie zu Beginn der Sitzungen finden sich etwas versteckt einige Angaben: erste Konzelebration mit dem Papst 1964 (133), tägliche Eucharistiefeiern (781–784), nicht dagegen, verständlich beim Vf., leider aber auch in der Literatur kaum je etwas [18] – im Unterschied zu den Einleitungen einiger liturgischer Bücher – über Aussagen zur Liturgie in den Dokumenten des Konzils, schon gar nicht danach bis zum neuen CIC einschließlich.

Die Konstitution wird einmal im Text (OT über die liturgische Bildung) und, z. T. mit mehreren Artikeln, in Anm. angeführt (CD 15; PO 1; 4; 5; 13; OT 16; AG 14f; AI, 4; GS 62). Wichtiger noch ist, daß allgemein die biblisch-patristische Sprache und, manchmal erst nach vielen nicht immer erfolgreichen „Modi", die theologische Konzeption aufgenommen wurde: Liturgie nicht anabatisch Kult, sondern – genetisch primär – katabatisch Heilszuwendung, aus der die anabatische Dimension folgt, das Paschamysterium, Christus als Ursakrament, seine Aktualpräsenz[20], Kirche als Heilssakrament, tätige, gemeinsame, fromme, bewußte Teilnahme. Anderes, was in SC ungenügend (Pneumatologie) oder nur implizit erscheint, z, B. die Liturgie als eine der drei Grundfunktionen – munera Christi und der Kirche[21] – wurde vertieft. Wofür SC nicht zuständig war, wurde

wollte, um die Reform nicht zu gefährden), G. Cannizzaro († 14. 3. 1961). Oñatibia, M. Schmidt und A. Dirks, während nach Martimort, La Constitution (wie Anm. 13), Braga, La preparazione (wie Anm. 5) 401 Anm. 10 und Jounel (wie Anm. 13) 14 Martimort Sekretär war und Schmidt und Dirks nicht Mitglieder. Es gab jedoch eine Sondersitzung (11.–13. 10. 1961), bei der auch Martimort, Schmidt, Dirks, Braga und J. Pascher teilnahmen (31); Braga, La „Suer. Cruc." (wie Anm. 13) 101.

[15] Unter den ersternannten (22. 8. 1960) Mitgliedern und Konsultoren (ein nur theoretischer Unterschied) – die wie in der anderen Kommission nach dem Willen Johannes XXIII. nicht der Kurie angehören durften, was ursprünglich auch für die Leiter gelten sollte – fehlten nach Schmidt (wie Anm. 13) 219ff und Braga, La preparazione (wie Anm. 13) 401 Anm. 8 u. a. die Leiter der Liturgischen Institute in Trier, Paris und Nijmegen J. Wagner, A. G. Martimort und L. Brinkhoff (ernannt Okt. 1960), Bischof O. Spülbeck – Meißen (3. 12. 1960), Bischof S. Landersdorfer – Passau (Liturgiekommission der Fuldaer Bischofskonferenz), von den Liturgischen Instituten in Paris und Trier A. Roguet und B. Fischer (alle 11. 3. 1961), R. Guardini (2. 9. 1961). Vgl. Martimort, La Constitution (wie Anm. 13) 63.
Th. Schnitzler fehlt 904; er war Sekretär der Unterkommission Messe (27). Bischof Zauner – Linz fehlt bei der Unterkommission Konzelebration (27). Einige Namen sind entstellt: Radò (904; richtig 28: Radó; fehlt bei Schmidt und Braga Anm. 8), Bischof Callewaert – Gent (27; 903) statt Calewaert, C. Kniewlad (903) statt Kniewald (28), M. Pflieger (28; 904, auch bei Braga 109 und 401 Anm. 8 u. 10) statt Pfliegler.

[16] Zwei Sekretäre wurden, weil sie Bischöfe waren, ersetzt (Komm. für Bischöfe und Missionen), außerdem für die Kleruskommission Berutti (wurde beigeordneter Sekretär der Bischofskommission) durch A. del Portillo (Generalsekretär des Opus Dei).

[17] In der Literatur zur Liturgiekonstitution (Bibliogr.: M. Sodi, La "SC" e i suoi commenti dal 1964 ad oggi: Notitiae 20 ‹1983› 571–607) werden die Konzilsdiskussion, die Arbeit der Konzilskommission und die Änderungen des Schemas fast nie behandelt. Ausnahmen die in Anm. 13 genannten Autoren Lengeling, Konstitution 52*–66*, im Kommentar (1–251) passim; Schmidt, 78–118: 221–240; Jungmann 12f; passim im Kommentar (14–109); B. Kloppenburg, Second Vatican Council, 1963, II 87–160; ders., Chronicle of Amendments of the Constitution, in: W. Baraùna (Hrsg.), The Liturgy of Vatican II, Chicago 1966, I, 71–94; Berichte bei Noè (wie Anm. 13) 256–263; ders., Cicognani (wie Anm. 8) 254ff; Braga, La preparazione (wie Anm. 13) 389–399; H. Martimort, La Constitution (wie Anm. 13) 67–74; C. J. C. Isnard, Le „Consilium", in: Mens concordet voci (wie Anm. 5) 405 über Kontaktsitzungen von Bischöfen und Beratern in der Wohnung von Bischof Volk zur Vorbereitung der Konzilsdiskussion. Wichtiges über die Hintergründe bietet G. Battelli (Hrsg.), G. Lercaro – Lettere del Concilio 1962–1965, Bologna 1980. MD 155f (1983), erschienen April–Mai 1984, 54–363 veröffentlicht den Text SC mit Markierung der Änderungen durch Kursivdruck = Änderungen gegenüber dem Schema, das auszugsweise abgedruckt ist, dazu in Auswahl in französischer Übersetzung die Declarationes des Schemas, die Relationes der Liturgiekommission und die Daten zur nachkonziliaren Veränderung, einschließlich des neuen CIC. Vgl. auch Braga, La preparazione (wie Anm. 132) 38f. Zur Krankensalbung: Alvarez (wie Anm. 13) 153–179; 199–203.

[18] Vgl. die Skizze von E. J. Lengeling, Liturgie: Dialog zwischen Gott und Mensch, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung, Mainz 1966, 92–135; nicht enthalten in der von K. Richter hrsg. Aufsatzsammlung mit demselben Titel: Freiburg 1981. Zur Krankensalbung Alvarez (wie Anm. 13) 181–198; 203–206.

[19] Vgl. R. Kaczynski (Hrsg.), Enchiridion Documentorum instaurationis liturgicae. I. (1963–1973). Turin 1976; etwas erweitert in der deutschen Ausgabe von H. Rennings und M. Klöckener, Kevelaer 1983 (s. ThRev 80 [1984] 67ff); erheblich (auch für 1963–1973) erweitert in der B. gewidmeten Sammlung: International Commission on English in the Liturgy (Hrsg.), Documents on the Liturgy. 1963–1979. Conciliar, Papal and Curial Texts. Collegeville/Minn. 1982. Die Ausgabe Kaczynskis konnte (aus finanziellen Gründen) nicht als offizielle Ausgabe der Gottesdienstkongregation erscheinen (25ff). Ein vorzügliches Arbeitsinstrument gab in Regestenform heraus H. B. Meyer unter Mitarbeit von J. Schermann: Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe, Regenburg 1982 (Studien zur Pastoralliturgie 5). Römische Dokumente: 51–222; Dokumente des deutschen Sprachgebiets: 223–602.

[20] Dazu Eisenbach und Rez. (wie Anm. 13).

[21] Vgl. L. Schick, Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Frankfurt 1982, 131–138; A. Fernandez, Munera Christi et munera ecclesiae. Historia de una teoria. Pamplona 1982. Beide Autoren berücksichtigen nicht die neuen liturgischen Texte über die drei munera in den Ordinationsansprachen (s. Anm. 22), in der neuen Formel zur postbaptismalen Salbung und im neuen Gebet zur Chrisamweihe.

entschieden: Sakrament der Weihe[22], ständiger Diakonat und Bischofskonferenzen, während das Problem der „Ordines minores" erst 1972 in höchst anfechtbarer Weise geregelt wurde (704–738)[23].

VII.

Die Abschnitte über die Anfänge des „Consilium ad exequendam Constitutionem de s. Liturgia" = Liturgierat (60–89) enthalten viel bisher Unbekanntes. Versuche u. a. der Kardinäle Lercaro und Bea, B. zu rehabilitieren, führten bei Johannes XXIII. „nur zu einigen Gesten" (41 Anm. 4), erst unter Paul VI. am 3. 1. 1964 zur Ernennung als Sekretär des Liturgierats in Ausführung des vage formulierten Art. 25 der Liturgiekonstitution. Damit hatte sich der Papst für den Organisationsplan B.s entschieden, den er für den beauftragten Kard. Lercaro erstellt hatte, gegen den höchst komplizierten Plan (fünf Gremien!), den der ebenfalls vom Papst dazu beauftragte Kard. Larraona durch den Sekretär der Konzilskommission F. Antonelli erstellte (71f). Eine wahrhaft glückliche Entscheidung! Der Rat wurde durch das Motu Proprio „Sacram Liturgiam" vom 25. 1. 1964 begründet (dort noch „Commissio peculiaris" genannt), hatte aber seine erste Versammlung bereits am 15. 1. 1964. Die Erstfassung des Motu Proprio trat an Stelle eines Dokuments, das zugleich mit der Promulgation der Konstitution am 4. 12. 1963 erscheinen sollte und inhaltlich weitgehend der Instruktion „Inter Oecumenici" vom 3. 9. 1963 entsprach. Den Auftrag gab der Papst Kardinal Lercaro, der B. um Hilfe bat; erstes geheimes Zeichen einer bedeutsamen Wende. Inzwischen hat P. Marini aus den Akten der Gottesdienstkongregation die höchst bedeutsame Weichenstellung detailliert dargestellt und die Letztfassung des nicht veröffentlichen Motu Proprio mit einer Instruktion über die Reformen, die bereits zum 25. 12. 1983 in Kraft treten sollten, veröffentlicht: Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre – Dicembre 1963): Notitiae 20 (1984) 302–339.

Nach mehreren Sitzungen einer kleinen Gruppe wurden die beiden Dokumente am 21. 11. dem Papst übergeben. Stattdessen erschien das o. a. Motu Proprio.

Vom Sekretariat des Konzils (Felici) und der konziliaren Liturgiekommission vorbereitet, entsprach es in der Erstfassung, die der Osservatore Romano (= OR) veröffentlichte (29. 1. 1960), nicht immer der Liturgiekonstitution. Dank des Protestes vieler Bischöfe (69f wird ein Brief von Bischof Zauner/Linz wiedergegeben) wurde der Text in der Veröffentlichung der AAS 56 (1964, 139–144) korrigiert[24]. Die wichtigste Manipulation des Motu Proprio betraf die Kompetenz der Bischofskonferenz: Antrags- statt Beschlußrecht entgegen SC 22 § 2; 36 § 2 (69 Anm. 1). Denselben Versuch, den Konzilsbeschluß rückgängig zu machen, machte das Schema 1980 des neuen CIC. Der infolge zahlreicher Proteste geänderte Text can. 838 § 3 entspricht immer noch nicht ganz SC 22 § 2; 36 § 2 und der nachkonziliaren Praxis.

VIII.

Den ersten Teil schließen ab Kapitel über die Organisationen des Liturgierats, seine Beziehungen zur Ritenkongregation (71–89), die immer wieder zu Konflikten und ungerechten Anschuldigungen führten, die Teilung der Ritenkongretation in zwei Dikasterien (Gottesdienst, Kanonisationen, 8. 5. 1969), nachdem der Papst das Rücktrittsangebot des von vielen Seiten diffamierten, hochverdienten Kardinals Lercaro angenommen (9. 1. 1968) und am selben Tag Kardinal Larraona aufgefordert hatte, als Präfekt der Ritenkongregation zurückzutreten (89–98), die schwierige Situation der Gottesdienstkongregation bis zur Eingliederung als Sectio II in die Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst mit der Entlassung B.s (11. 7. 1975), der in einem Teil der Presse und in Pamphleten als Freimaurer (s. o. Abschnitt II und Anm. 4) und als Zerstörer der Liturgie usw. diffamiert wurde und wird. Ein Kurienkardinal verriet, daß er ein entsprechendes „Dossier" auf dem Schreibtisch des Papstes gesehen („oder dorthin gebracht"?, 101) hatte (98–105, vgl. auch 12ff).

Nach dem Rücktritt Lercaros hatte Paul VI. B. gesagt: „Nun bleiben nur noch Sie. Ich empfehle Ihnen viel Geduld, viel Klugheit. Ich bekräftige Ihnen erneut mein ganzes Vertrauen". B. antwortete: „Die Reform wird voranschreiten, solange das Vertrauen Eurer Heiligkeit bleiben wird. Wenn es daran fehlen wird, wird die Reform steckenbleiben" (12). Obwohl Paul VI. am 8. 8. 1975 in seiner Rede die Wichtigkeit der Liturgie betonte, hatten alle den Eindruck, daß die Auflösung der Gottesdienstkongregation ein Versuch war, „zu bremsen und die Arbeit in neue Bahnen zu lenken, wie es die Tatsachen erweisen sollten" (100).

IX.

Die weiteren Teile der Sectio I stellen „Die ersten Schritte" dar: Übergang zur Volkssprache, erste Änderungen im Missale (107–141), die ersten Versammlungen des Liturgierats (144ff), die 13 Plenarversammlungen (insgesamt etwa 85 Tage) mit Teilnahme der Leiter und Sekretäre der Studiengruppen, die eine Woche vorher tagten, und die Sitzungen des Präsidiums (145–197), die drei Plenarsitzungen der Gottesdienstkongregation (1970; 1972; 16 Tage; 197–202), die nie von B. bestrittene (so M. Davies, wie Anm. 4) Anwesenheit von sechs Beobachtern aus nicht katholischen Gemeinschaften (der bekannteste M. Thurian von Taizé), die seit der 7. Plenarversammlung (Oktober 1966) anwesend waren, aber entgegen oft wiederholten Behauptungen nicht „an dem Zusammenbrauen der Neuen Messe" beteiligt waren (Davies 87), sondern nur einmal befragt wurden – nämlich in der von ihnen verneinten Frage, ob ökumenische Gründe es erforderten, bei einem Zyklus von drei Jahren für die Schriftlesung der Messe die „altkirchlichen" Perikopen beizubehalten (203ff)[25] –, Briefe an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen (207–215)[26], zwei Umfragen bei allen Bischöfen über die bisherigen Erfahrungen mit der Reform (216f), Erläuterungen über die neuen Hochgebete und zur Kirchenmusik (217f), Schreiben an einzelne Bischofskonferenzen, von denen nur zwei in Rom veröffentlicht wurden (218f), ein Kongreß über die Übersetzung liturgischer Texte (1965; 250 Teilnehmer aus 69 Nationen; die Kongreßakten wurden 1966 veröffentlicht; 221–224), zwei Begegnungen (1964f) mit den Vorsitzenden der nationalen Liturgiekommissionen (224–227) und mit den Redaktoren liturgischer Zeitschriften (229f) und eine mit den Sekretären der nationalen Liturgiekommissionen (1971). Weitere Treffen unterblieben aus finanziellen Gründen (232f).

Über Fragen der Übersetzungen (gemischte Kommissionen für länderübergrefende Sprachen u. a.) berichtet ein weiteres Kapitel (233–246).

Nicht erläutert wird, warum die von den Bischofskonferenzen approbierten Übersetzungen in Rom konfirmiert werden müssen, was in SC 36 § 4 nicht vorgesehen war. Erstmalig werden die Hintergründe dargestellt (Intervention von acht Theologen der Internationalen Theologenkommission vom 11. 10. 1972 u. a.), die zur höchst fragwürdigen päpstlichen Entscheidung vom 20. 7. 1973 führten, die sakramentalen „Formeln" seien in Zukunft vom Apostolischen Stuhl nicht nur zu konfirmieren, sondern zu approbieren.

Es folgt (247–254) ein Kapitel über die Zeitschrift „Notitiae" des Liturgierats und seit 1969 der Gottesdienstkongregation und ihre Reihe von Dokumentenbänden. Mit „Kreuze der Reform" überschrieben sind die aufschlußreichen Kapitel über „Experimente" (256–264), „Anpassungen" (Indien, China, Zambia, Congo-Brazzaville, Zaire; 265–274) und die Gegner der Reform (279–299).

X.

Die Sektionen 2–10 stellen den oft mühsamen Weg mit meist zahlreichen Entwürfen zur Reform der einzelnen liturgischen Bücher und weiterer Dokumente dar:

Gemeinsame Teile: Kalender, Allerheiligenlitanei, Commune (302–320), Missale: Ordo, Missale, Lektionar, Messen für Gruppen mit Kindern, Eucharistiege-

[22] Nachweise der wichtigsten Quellen der Ansprache De ordinatione diaconi (14), presbyteri (14) et episcopi (18) aus den Akten des Liturgierates bei C. Braga: Elit 83 (1969) 13f; 26f; 46f.

[23] Paul VI, Motuproprio „Ministeria quaedam", 15. 8. 1972: AAS 64 (1972) 529–534; entspricht, abgesehen von der Aufhebung des Subdiakonats, dem Schema der Sakramentenkongregation, De sacramento Ordinis: AD II, III, I, 506–518, hier: 512, das in der Vorbereitenden Zentralkommission diskutiert (10.–23. 10. 1961), aber den Konzilsvätern nicht vorgelegt wurde. Vgl. auch (nicht ganz korrekt) Botte (wie Anm. 13) 173–178; Bugnini, Lettera (wie Anm. 11) 14f. S. auch u. Abschnitt XVI zu 724.

[24] Varianten der ersten, auch in einigen Amtsblättern und in der Herderkorrespondenz 1964 (März) veröffentlichten, und der amtlichen Fassung in: Documents on the Liturgy (wie Anm. 19) 84–87 (13 Stellen), B. (70) zählt etwa 20 Korrekturen. Vgl. auch E. J. Lengeling; Die Konstitution (wie Anm. 13) 253–268.

[25] Vgl. Bugnini, Lettera (wie Anm. 11) 12f; J.-M. Tillard, Réforme liturgique et rapprochement des églises, in: FS Bugnini (wie Anm. 2) 232–235: Weitgehende Übernahme des römischen Dreijahreszyklus durch anglikanische Kirchen (England, Schottland, USA, Kanada, Australien), in England auch der Feriallesungen. Den Dreijahreszyklus haben mit geringen Änderungen in den USA auch Lutheraner (die Missoury-Synode ausgenommen), Presbyteraner und Methodisten übernommen: E. J. Lengeling, Zur Neuausgabe der Leseordnung für die Eucharistiefeier, in: Kath. Bibelwerk (Hrsg.), Dynamik im Wort, Stuttgart 1983, 388; 405 Anm. 23f.

[26] Ein erster Brief vom 25. 3. 1964 (109f und Anm. 1) ist in den Sammlungen der Anm. 19 leider sehr unvollständig wiedergegeben.

bete (302–479), Stundenliturgie (482–563), Sakramente (566–702), Segnungen (704–755), Pontifikalriten (darunter Päpstliche Riten 778–794), Instruktionen zur Reform (1964; 1967; 1970; 796–817), zur Eucharistie (1967; elf Entwürfe seit 1965; 818–827), zur Liturgie in Seminarien (zuständig die Kongregation für Universitäten; die Instruktion vom 25. 12. 1965 wurde praktisch anulliert; die Instruktion erschien nach mehreren gescheiterten Entwürfen leider erst 1979; 828–841), die Enzyklika „Marialis cultus" (842–849), Dokumente zur Kirchenmusik mit besonders heftigem Streit; u. a. Kyriale und Graduale simplex 1967; Instruktion „Musicam sacram" nach 11 Entwürfen (seit Anfang 1965) 1968 (852–880), Internationale Eucharistische Kongresse und Heilige Jahre (882–893).

Vf. schließt das Buch mit dem Kapitel „Wir haben versucht, der Kirche zu dienen" (896–899). Der „böse Geist der Liturgiereform" – so leider D. von Hildebrand, zitiert von Davies (wie Anm. 4) (86) – war in Wirklichkeit, wie auch sein Buch bei aller Bescheidenheit und eher zwischen den Zeilen erweist, deren Herz und Seele. Wer Zeuge und Mitarbeiter sein durfte, wird C. Braga zustimmen: „Wie P. Bugnini die Vorbereitung des Konzilsdokuments zu fördern und zu koordinieren verstand, so hat er auch bei der Verwirklichung der konziliaren Bestimmungen diese Erfahrung zu nützen verstanden. Er konnte mit seiner Kompetenz auf dem Feld der Liturgie verbinden eine offene Feinfühligkeit für die Probleme und eine große Fähigkeit zur Arbeit, zur Erfindung, zum Antrieb und zur Organisation. Er erwies sich als geschickter Steuermann, aufmerksam für Klippen, das Herannahen von Stürmen, die Fahrtroute und das, was täglich erfordert war" (Il lavoro, wie Anm. 27, S. 28).

XI.

B. stellt die interne Arbeit der einzelnen etwa 40 Studiengruppen, deren Akten im Archiv der Gottesdienstkongregation sehr unvollständig sind, vor deren Berichten (Schemata) an den Liturgierat, seit 1969 an die Gottesdienstkongregation, nicht dar[27]. Von den 439 Schemata (März 1964 bis Juli 1975) der Studiengruppen für die Plenarsitzungen[28] werden manche erwähnt. Natürlich ersetzt die Anführung der Schemata, teilweise mit knapper Inhaltsangabe, nicht deren Veröffentlichung, möglichst einschließlich der (knappen) Protokolle der Plenarversammlungen. Aber selbst, wenn eine Publikation erfolgen sollte – womit in nächster Zeit nicht zu rechnen ist –, wird das Buch seinen hohen Wert behalten. Das gilt für die treffliche Zusammenfassung der Einleitungen in die liturgischen Bücher und der Instruktionen und für die Verweise auf Dokumente sowie Berichte durch Relatoren und Sekretäre in „Notitiae" und in den „Ephemerides Liturgicae".

Sie fehlen teilweise in der Sammlung Kaczynskis, ganz soweit sie nach 1973 erschienen sind, und völlig in der deutschen Ausgabe durch H. Rennings (Literatur auch nach 1973, aber nur in deutscher Sprache) und in „Documents on the Liturgy 1963–1979" (ohne Literaturangaben)[29].

[27] Neben den Erinnerungen an die Plenarsitzungen des Liturgierats von C. Isnard, Nova Friburgo, in: Mens concordet voci (wie Anm. 3) 404–410, Botte (wie Anm. 13) 156–164, Noè (wie Anm. 13) 263–269 und ausführlich C. Braga, Il lavoro del „Consilium", in: La Costituzione (wie Anm. 13 bei Jounel) 23–48 bzw. 367–392 sind folgende Berichte, z. T. mit Dokumenten, zu verzeichnen: Lengeling, Eucharistiefeier (wie Anm. 13) 28–35; 219f; 430–433 u. ö.; Botte, a.a.O. 165–173 (Ordinationen); 179–187 (Meßordo); 188–198 (Firmung); in der FS Bugnini (wie Anm. 2): J. Wagner (267–288; Memorandum vom 24. 5. 1966 an Paul VI. zur Meßreform; Antwort des Papstes am 2. 7. 1966: 289); R. Kaczynski (329–351; Hochgebete); H. Rennings (354–361; Meßfeiern mit Kindern); F. Nikolasch (401–418; Bußsakrament); J. Stefański (429–452; Krankensalbung); A. Hamman (594–601) und J. E. Rotelle (603–614; beide: patristische Lesungen); V. Raffa (619–645; Preces); P. Jounel (671–691; Kalendar); B. Neunheuser (701–712; Commune-Texte); in Mens concordet voci (wie Anm. 3): V. Raffa (663–678; Fluch- und historische Psalmen; Alvarez (wie Anm. 13) 269–351 über die Krankensalbung; E. Mazza, Le odierne Preghiere Eucaristiche, II, Bologna 1984, 95–124. Generell aufschlußreich Marini (folg. Anm.) 455–468; in der Übersicht der Plenarsitzungen (468–473) und der Studiengruppen (473–479) gibt B. an, ob und wo in Notitiae Berichte veröffentlicht wurden. Vgl. auch oben Anm. 23; 25; unten Anm. 41; 59.

[28] P. Marini, Elenco degli „Schemata" del „Consilium" e della Congregazione per il Culto Divino (marzo 1964 – luglio 1975): Notitiae 18 (1982) 453–772. Bis zur Auflösung des Liturgierats 342 Schemata mit ca. 8510 S., bis zum Untergang der Gottesdienstkongregation: 97 mit ca. 4416 S. Nicht erfaßt – und oft nicht archiviert – sind die ungezählten Vorentwürfe der Studiengruppen sowie die Korrespondenz ihrer Mitglieder, schon gar nicht die Diskussion in den Studiengruppen.

[29] Einige Beispiele seien hervorgehoben: Für das Missale Orationen (mit Quellennachweisen) und Antiphonen zum Einzug und zur Kommunion von A. Dumas bzw. A. Franquesa: Notitiae 1970 und 1971 (392 Anm. 9), für das Stundenbuch die Verzeichnisse der biblischen Lesungen für ein Jahr ebd. 7 (1971) 393–408; 8 (1972) 265–269, für zwei Jahre ebd. 12 (1976) 238–248; 324–333; 378–388 (526 Anm. 28), der 596 patristischen Lesungen (alphabetisch nach Autoren) ebd. 10 (1974) 253–276 (534 Anm. 42) und der Hymnen, von denen viele bei der Drucklegung wegen Platzersparnis gestrichen wurden, die der immer noch nicht erschienene Bd V bringen sollte, ebd. 9 (1973) 180–191 (538 Anm. 53). Der Relator der Studiengruppe Hymnen, A. Lentini, gab die erschienenen Texte mit einem hervorragenden Kommentar heraus: Te decet hymnus. L'innario della „Liturgia Horarum". Typis Poligl. Vaticanis 1984 (325 S.). Melodien: Antiphonale Romanum secundum Liturgiam Horarum Ordinemque Cantus Officii dispositum. II. Liber Hymnarius cum Invitatoriis et aliquibus Responsoriis. Solesmes 1983.

Kaum bekannt ist die heftige Obstruktion „traditionalistischer" Kirchenmusiker schon in der vorbereitenden Kommission (33f), in der Konzilskommission (nicht erwähnt; vgl. aber 47) – im Grunde gegen die Liturgiekonstitution gerichtet –, während der Reformarbeit (280 Anm. 12; 815 Anm. 28; 852–880) und die heftigen, durchweg absurden, in der Regel von kurialen Kreisen inspirierten, oft gegen das Konzil und den Papst besonders aber gegen Lercaro und den Vf. gerichteten Attacken mehrerer (meist römischer) Zeitungen, Zeitschriften und Bücher, besonders T. Casini, La tunica stracciata, Rom [1-4]1967 (es folgten bis 1976 weitere vier Bücher dieses Autors: 279f Anm. 12) mit einem (u. a. „Una Voce" lobenden) Vorwort des Kardinals A. Bacci, und das anonym gedruckte Breve esame critico del Novus Ordo Missae[30], begleitet von einem Schreiben der Kardinäle Bacci und A. Ottaviani an Paul VI.[31], spektakuläre „Pilgerzüge" (281) und Aktionen (287f) (ferner 13f; 41 Anm. 4; 100–105; 169f; 188f; 275–298). Besonders für deutsche Leser beachtlich sind Auszüge aus einem Brief des Vf. vom 29. 1. 1969 an H. Jedin, dessen Aufsatz „Kirchengeschichte und Kirchenkrise" im OR, 15. 1. 1969, kaum zwischen Reform und privater Willkür unterschied (281 Anm. 16).

Sehr zahlreich sind bisher nirgendwo veröffentlichte Berichte sowie oft wörtliche, wenigstens im Auszug mitgeteilte Dokumente: Audienzen der Präsidenten bzw. Präfekten und weit häufiger des Vf.s – da Kard. Lercaro selten in Rom sein konnte und seine Nachfolger zu wenig kompetent waren – bei Paul VI., oft zahlreiche Randbemerkungen und Korrekturen Pauls VI. zu den Schemata, Schreiben an ihn und seine Antworten, spontane Autographen oder über das Staatssekretariat übermittelte Weisungen, Fragen, Anregungen von ihm, Ansprachen der Kard. Lercaro und Gut bei Audienzen des Liturgierats bzw. Spezialkommission[32], Telegramme Lercaros und des Papstes zu Beginn von Plenarsitzungen, Sitzungen und Beschlüsse des Präsidiums (seit 14. 10. 1966) und einzelner Plenarsitzungen in Abwesenheit von Relatoren, Auslandsbesuche (u. a. dreimal in Holland, 114 Anm. 18), Briefe des Vf.s an Bischöfe, Vorsitzende von Bischofskonferenzen, generelle Befragung und Antworten des Episkopats 1968 (zusammengefaßt in einem Band mit 130 S.), speziell zur Handkommunion (623–643), zum Stundengebet (503f); Berichte über „Experimente" (generell: 261–264) zur Meßfeier einmal bei der Bischofssynode 1967 (343), dreimal auch in Gegenwart des Papstes (354–366), zu neuen Hochgebeten (461 Anm. 27), zum Psalterium (530ff), zur Eingliederung Erwachsener in die Kirche (in 12 Ländern: 573f), zur Stundenliturgie (503f; Orden: 554f).

Ziemlich unbekannt ist auch die ausführliche Diskussion in der Bischofssynode 1967 über vom Präsidenten Lercaro und zusätzlich vom Papst vorgelegte Fragen zur Neuordnung der Messe, einschließlich von – damals noch vier – neuen Hochgebeten (341–354), und zur Stundenliturgie (479f), die im Meßordo zu eher bedauerlichen Änderungen führten, weil viele Bischöfe unter dem Eindruck negativer Kritik von Kurienkardinälen (344 Anm. 13f) anders abstimmten, als ihnen die Bischofskonferenzen aufgetragen hatten.

Häufig werden Schreiben von Präfekten, besonders der Glaubens-, der Riten- und der Sakramentenkongregation, mitgeteilt und über manchmal mühsame Verhandlungen gemischter Kommissionen (Liturgierat und Kongregationen), berichtet, die nicht selten zu Veränderungen (Verschlechterungen wie auch Verbesserungen) und machmal zu jahrelangen Verzögerungen führten, „Kreuzwegstationen" wie sie der Vf. oft nannte.

Erstaunlich ist, wie oft dabei Kompetenzen überschritten wurden, z. B. wenn die Glaubenskongregation ihr Veto einlegte gegen eine in der Instruktion „Liturgicae Instaurationes" (5. 9. 1970) im Entwurf vorgesehene Kasel, die so gechnitten ist, daß sie Albe und Amikt überflüssig macht (811; 816 Anm. 30; Konzessionen an einzelne Bischofskonferenzen seit 1. 5. 1971: Notitiae 9 [1973] 96ff).

XII.

Das meiste, was B. berichtet und dokumentiert, ist in den Dokumentensammlungen (s. Anm. 19) nicht enthalten und würde auch bei Veröffentlichung der Schemata des Liturgierats nicht bekannt werden, z. B. ein Schreiben des Präsidenten (1972, 215f) gegen Widerstände von „rechts" und Übergriffe von „links", das hilfreich gewesen wäre, aber wegen der Furcht und „juristischen Spitzfindigkeiten" der Kurie nicht abgesandt wurde.

Insgesamt ist das Buch, aus dessen Materialfülle hier nur einiges erwähnt werden kann, als Pflichtlektüre für jene anzusehen, die nicht

[30] Die tendenziöse Bezeichnung „Novus Ordo Missae" begegnete ständig in der traditionalistischen Literatur. Die authentischen Bezeichnungen: „Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum" (Untertitel: „Ordo Missae" 1967; „Ordo Lectionum missae" 1972; [2]1981; „Ordo Cantus missae" 1972).

[31] Vgl. Lengeling, Eucharistiefeier (wie Anm. 13) 66–75.

[32] Fehlen in den Dokumentensammlungen (wie Anm. 19) von Kaczynski und Rennings, im Unterschied zu Documents on the Liturgy Nr. 63; 85; 91. Dort fehlt die Ansprache von Kard. Gut bei der Audienz vom 10. 4. 1970 (195f).

aufhören, dem Liturgierat anzulasten, was er nicht beschlossen hat, die von „Professorenliturgie" sprechen, die am grünen Tisch entstanden sei[33], oder behaupten, Papst Paul VI. sei vor vollendete Tatsachen gestellt und überrumpelt worden[34].

In Wirklichkeit wurde er immer über alles informiert, autorisierte sogar nicht unterzeichnete Verlautbarungen der Zeitschrift Notitiae, z. B. über die Pflicht, das neue Missale einzuführen („Sta bene"; 297f), stellte nicht nur Fragen, sondern entschied hier und da auch gegen den Liturgierat (z. B. für die Beibehaltung von Gebeten des Priesters, besonders bei der Gabenbereitung, die aus persönlicher Frömmigkeit seit dem frühen Mittelalter eingefügt wurden) und in der Frage der alternativen Zulassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses – wie nach deutschem Sonderrecht seit 1983 auch in Italien – mit Rücksicht auf die Ostkirchen gegen die Bischofssynode 1967. In der Frage der Volkssprache, die er in seinem Votum (8. 5. 1960) an das Konzil (AD I, II, III, 378), in der Vorbereitenden Zentralkommission (ebd. II, II, III, 84–90) und in der Diskussion im Konzil (AS I, I, 313ff) eindringlich gewünscht hatte, gab er überraschend früh (22. 3. 1965) den Bischofskonferenzen die Erlaubnis, auch für die Präfation (die zwischen dem Dialog und dem Sanctus in der Volkssprache zunächst lateinisch geblieben war) die Volkssprache zu beschließen (112f).

In der Frage des Firmalters hat Paul VI. die auch in seinem Konzilsvotum (aaO 381; etwa 10–12 Jahre) deutliche Tendenz wegen des fundierten Widerstandes im Liturgierat nicht generell durchgesetzt (597–600; vgl. jetzt CIC, can 891). In der vom Papst zunächst gewünschten, von den zuständigen Studiengruppen einhellig, vom Liturgierat und von der Bischofssynode mehrheitlich (117 gegen 25, 31 mit Modus) abgelehnten Tilgung der „Fluch"- und „historischen" Psalmen, kam es zu einem Kompromiß (484f; 487f; 489–491; 493f; 497–502).

In der im Liturgierat nie diskutierten Frage der Handkommunion war die Position des Papstes, des Präfekten der Gottesdienstkongregation B. Gut und B.s negativ. Die vom Papst am 3. 6. 1968 dazu ermächtigte Ritenkongregation gestattete sie für Deutschland und Belgien (6. bzw. 11. 7. 1968). Heftige Proteste „einiger Personen" veranlaßten den Papst am 25. 7. 1968 die Erlaubnis zu suspendieren. Ein Ausschuß (Benelli, Philippe, Violardo, Antonelli und B.) beschloß, als auch die französische Bischofskonferenz ein Indult erbat, den Episkopat zu befragen. In der breiten, vom Papst an zahlreichen Stellen veränderten Darstellung des Problems in der Anfrage an die Bischöfe (625–638) überwogen die Gegengründe. Die geheime Abstimmung ergab eine klare Mehrheit gegen die Einführung (1233; dafür 567; mit Modus 315, ungültig 21). Der Papst entschied, daß Bischofskonferenzen mit Zweidrittelmehrheit in geheimer Abstimmung nach römischer Konfirmation die Handkommunion gestatten können („Memoriale Domini", 29. 5. 1969) und verlangte gegen den Willen der Gottesdienstkongregation die Veröffentlichung in den AAS. Er ließ überdies im OR gegenüber Falschmeldungen (die bis heute kolportiert werden) u. a. erklären, es handle sich „nicht um eine Zurückweichen, noch weniger um eine Konzession an Rebellen, sondern um eine Gewährung des Heiligen Stuhles, wenn der verantwortliche Wille der Ortskirchen von den betreffenden Bischofskonferenzen ausgedrückt wurde" (638–643). Ein heftiger brieflicher Angriff (Juni 1970) von Kardinal Šeper auf den Präfekten der Gottesdienstkongregation Kardinal Gut „verletzte diesen tödlich" († 8. 12. 1970), zumal er „persönlich gegen die Konzession war und mit großer Qual die Dekrete unterschrieb", nur weil er wußte, dem Willen des Papstes zu entsprechen (98 Anm. 28).

Mindestens in einem Fall erwies sich das Eintreten des Papstes für eine – sehr aktive – überstimmte Minderheit des Liturgierats als ein besonderes Glück. Die Studiengruppe 10 (Relator J. Wagner) hielt das Problem neuer Hochgebete zunächst für so delikat, daß sie – um dem Römischen Kanon bei einer von allen gewünschten künftigen Einführung weiterer Hochgebete eine Chance des Überlebens zu geben – drei Formen zu einer Straffung vorlegte, die eine leichte und zwei jeweils tiefer eingreifende Änderungen vorschlug (Schema 113, 9. 10. 1965). Der Liturgierat stimmte mit Zweidrittelmehrheit zu, die drei Formen erproben zu lassen (318ff). Eine Minderheit wandte sich gegen jeden stärkeren Eingriff in das „Kunstwerk" des Kanons. Personen in und außerhalb des Liturgierats wandten sich in Gutachten auch direkt an den Papst, der zweimal durch Schreiben des Staatssekretariats sich die Einwände zu eigen machte (158f Anm. 28). Die Leitung des Liturgierats stellte die Situation aus ihrer Sicht zweimal dar (25. 5. 1966; Audienz Lercaros, 20. 6. 1966) und erhielt die Antwort des Papstes: „Der Kanon bleibe in seiner gegenwärtigen Form bestehen. Man möge zwei oder drei Anaphoren für den Gebrauch zu bestimmten Gelegenheiten verfassen oder suchen" (442f).

Nach intensiver Arbeit der mit weiteren fünf Mitgliedern (darunter sein Vertrauensmann L. Bouyer) erweiterten Studiengruppe 10 (443 Anm. 4) und Annahme durch den Liturgierat (Zweidrittelmehrheit) und die Bischofssynode (24. 10. 1967; 127 ja, 34 mit Modus, 22 nein; 345f) und Veränderungen durch den Papst (454 Anm. 11) wurden drei neue Hochgebete (nicht das ebenfalls vorbereitete nach der alexandrinischen Basiliusanaphora, Text bei Mazza, wie Anm. 27, 120f) nach Überwindung einiger Schwierigkeiten und Gebrauch bei drei mit dem Papst gefeierten Messen approbiert (27. 4. 1968) und promulgiert (23. 6. 1968). Die theologisch und pastoral wichtigen „Hinweise" (2. 6. 1968), die den Bischofskonferenzen mit den Hochgebeten zugesandt wurden, wurden leider erst 1983 in der o. a. Ausgabe von Rennings in deutscher Übersetzung veröffentlicht (Nr. 1044–1062; französisch: Kaczynski).

XIII.

Ein Beispiel für die Offenheit des Papstes und zugleich seine Sensibilität (bis zur Schwäche) bei Widerständen, ist die Frage weiterer neuer Hochgebete (457–469). Noch vor Einführung der drei neuen Hochgebete (1968) begann man – zunächst in Holland – nicht autorisierte Hochgebete in ständig steigender Zahl fast überall in der Welt, z. T. sogar mit bischöflicher Billigung zu benutzen, die zumeist theologisch und liturgisch ungenügend, bisweilen auch völlig abzulehnen waren.

Die Gottesdienstkongregation forderte am 18. 12. 1970 die Deutsche Bischofskonferenz auf, die von A. Schilling aus holländischen Quellen bearbeiteten Hochgebete (Essen 1968; [11]1971) als illegal zu erklären. In der Antwort hieß es, Priester und Gläubige seien mehrfach auf die Unerlaubtheit hingewiesen worden. Ein erneutes Verbot würde wirkungslos bleiben. Eine Studienkommission der Liturgiekommissionen des deutschen Sprachgebiets werde die Frage studieren[35]. Die Bischofskonferenzen würden zu gegebener Zeit Texte gemäß Art. 40,1 der Liturgiekonstitution zur römischen Approbation vorlegen (458). Die Gottesdienstkongregation begann mit Zustimmung der Glaubenskongregation seit dem 26. 6. 1970, für bestimmte Gruppen (Taubstumme, Erstkommunion, Kinder, australische Ureinwohner) eigene Hochgebete zu gestatten,[36] während andere Gesuche abgelehnt wurden.

Der Papst wünschte gegen Widerstand in der Kurie am 22. 6. 1971, die Frage solle studiert werden. Eine Studiengruppe, die der widerstrebende Rez. auf Drängen B.s bei seinem Besuch in Trier leiten mußte, (aus der Kongragation R. Kaczynski als Sekretär und C. Braga, weitere acht Mitglieder aus sieben Ländern; 460 Anm. 1) tagte dreimal (21.–23. 10. und 24.–17. 11. 1971; 25.–26. 1. 1972) und erbat von acht Spezialisten Gutachten. Ihr 6. Schema wurde am 18. 12. 1971 den 18 Konsultoren der Kongregation und weiteren 36 „Periti" zugesandt, die Endfassung (118 S.) nach der Sitzung der Konsultoren (26.–28. 1.) am 1. 2. 1972 den 16 Kardinälen (darunter K. Wojtyla) und 7 Bischöfen der Kongregation für deren Versammlung (7.–11. 3. 1972). Der Papst prüfte die Schemata sehr sorgfältig und versah sie mit Anmerkungen. Die wichtigste Auflage war: das Sanctus, das die Studiengruppe aus historischen Gründen (Einfügung im Westen erst im 4.–6. Jh.) nicht als unerläßliches, sondern integrales Element ansah, sollte obligatorisch sein. Die Konsultoren hatten am 26.–28. 1. 1972 nach lebhafter Diskussion die Fragen der Studiengruppe mit Mehrheit im Sinn der Gruppe angenommen[37].

Am 2. 2. 1972 – einen Tag nach Versendung der Endfassung! – tadelte das Staatssekretariat völlig ungerechtfertigt die Studiengruppe in einem verworrenen Schreiben. Die Vorschläge der Novembersitzung 1971 entsprächen nicht ganz dem Schreiben vom (folgenden!) 18. 12., mit dem das Sekretariat den Willen des Papstes mitgeteilt habe. Man nehme an, daß die „Periti" bei der Sitzung Ende Januar diesem Willen gebührend Rechnung getragen hätten. Der Papst habe zwar einer „eventuellen" (fehlte im Schreiben vom 18. 12.) Abfassung von neuen, durch die Gottesdienstkongregation zu approbierenden Gebeten zugestimmt, aber nicht sagen wollen, der Heilige Stuhl begnüge sich damit, Kriterien zu erlassen, nach denen Bischofskonferenzen Texte zur römischen Approbation vorlegen können, und wolle so den Weg zu einer vielleicht endlosen Zahl von

[33] Unter den allein entscheidenden Kardinälen und Bischöfen des Liturgierats bzw. der Gottesdienstkongregation, „fast alle Hirten von Diözesen" (Lercaro gegen Angriffe Kard. Heenans in der Bischofssynode 1967; 344 Anm. 14), gab es zwar ehemalige Professoren (z. B. Kardinal Volk), vor der Berufung von A. Hänggi/Basel (2. 2. 1967–1975) jedoch keinen der Liturgiewissenschaft, unter den etwa 200 Konsultoren nur etwa 25 neben Dogmatikern, Kanonisten, Seelsorgern, Kirchenmusikern usw. M. Davies (wie Anm. 4) 86 widerspricht einer Alternative Erzbischof Dwyers-Portland/Or., sie seien „ohne Skrupel oder ohne Kompetenz" gewesen: Sie waren „ausgesprochen kompetent" in der „Durchsetzung ihrer Ziele", jedoch „skrupellos".

[34] Bugnini habe einem Freund gesagt, es sei unbeschreiblich mühsam gewesen, dem Papst die Unterschrift zum „neuen Ordo Missae ... zu entreißen", privat zelebriere er nach dem Ordo Pius' V. So in einer Schrift des Spirituals im Seminar von Ecône, L. M. Barrielle. Eine wiederholte Bitte Bugninis (23. 3. u. 27. 4. 1974), die von Bischof Hänggi wiederholt wurde, die Behauptungen zu beweisen, blieben ohne Antwort (289 u. Anm. 27). Vom „Entreißen" des Meßordo sprach unbeirrt ein Begleiter Lefebvres in einer Diskussion mit dem Erzbischof von Quebeck 1976, zitiert von Krämer-Badoni (wie Anm. 4) 260.

[35] Das – mit der römischen Vorlage in etwa konforme – Ergebnis der von H. Rennings geleiteten Studiengruppe: „Strukturmodell für Hochgebete": Gottesdienst 6 (1972) 147–152; s. auch I. Pahl: Versuche in aller Welt: ebd. 113ff; 123–126; R. Trottmann, Probleme des Hochgebets. Jahrestagung der Liturgikdozenten: ebd. 145f.

[36] J. Évenou (Hrsg.) Eucharisties de tous pays. Paris 1975.

[37] Vermehrung der Hochgebete im Missale?: 10 ja, 4 ja mit Modus, 3 nein. Nur wenn Bischofskonferenzen es für opportun halten?: 11 ja, 5 ja mit Modus, kein nein. Römische Modelle mit der Möglichkeit leichter Anpassungen?: 8 ja, 1 ja mit Modus, 8 nein. Veröffentlichung bindender Kriterien (detailliert im Schema begründet), nach denen Bischofskonferenzen Texte aus dem Geist der eigenen Sprache und Kultur ausarbeiten, die von der Studiengruppe empfohlene Lösung, die offen ließ, ob Rom diese approbieren – was der Papst am 18. 12. durch Schreiben des Staatssekretariats forderte – oder nur konfirmieren sollte: 8 ja, 4 ja mit Modus, nein 5.

Eucharistiegebeten öffnen. Verschwiegen wurde, daß im Schreiben vom 18. 12., das uns unbekannt blieb, der Papst sein „lebhaftes Gefallen über die Weitsicht" bekundet hatte, „mit der die Frage angegangen worden ist, wie es übrigens nötig war, um sich über die Situation klar zu werden und die nötigen Heilmittel anzuwenden": Weder endgültiges Verbot von Neuschöpfungen noch völlige Freigabe, sondern Suche nach alten Texten oder Schaffung von neuen, „immer mit Prüfung des Episkopats und sorgfältig studierter Approbation durch die Gottesdienstkongregation". Der Vollversammlung der Kardinäle und Bischöfe wurde das Schreiben vom 2. 2. 1972 mitgeteilt. B., der nach dem Reglement als letzter sein Votum vorzulesen hatte, verlas die Weisung des Papstes, die dieser ihm am 28. 2. schriftlich übergeben hatte, ohne den Papst als Autor zu nennen: Vorlage von neuen Hochgebeten nur nach strenger Prüfung der Texte durch den Heiligen Stuhl und seiner Erlaubnis, die „von Fall zu Fall aus besonderen Gründen" zu gewähren ist"[38].

Das Ergebnis der (geheimen) Abstimmung (11. 3. 1972) war dennoch entsprechend den mündlichen Voten der Mitglieder (unter ihnen Kard. Wojtyla, wenngleich das Problem in Polen nicht bestehe[39]) positiv[40].

Der Bericht an das Staatssekretariat (12. 4. 1972; 465) über die Sitzung wurde durch Vorschläge B.s als Sekretär der Kongregation ergänzt, die – entgegen den Ergebnissen der Abstimmung, aber angesichts der infolge heftiger Gegenkampagnen veränderten Situation realistisch – u. a. anregte: Von der Kongregation könnten Embolismen für besondere Feste und Gelegenheiten in den vier Hochgebeten eingefügt werden. Es wäre gut, das 1967–1968 erarbeitete alexandrinische Hochgebet des Basilius (mit nur einer Epiklese nach den Einsetzungsworten) einzuführen, das vom Liturgierat mit schwacher Mehrheit (16 gegen 15) abgelehnt worden war, während die Glaubenskongregation ihre Entscheidung (die auch später nicht erfolgte) aufschob, und das von der Ostkirchenkongregation zwei Jahre später wieder gewünscht worden war (451–454). Außerdem wäre an römische Hochgebete für besondere Gelegenheiten zu denken, wie sie später z. T. approbiert, z. T. abgelehnt, z. T. von Rom selbst – Versöhnung I–II, Meßfeiern mit Kindern I–III – herausgegeben wurden (469–479). Für die Bischofskonferenzen wird in etwa übernommen, was der Papst am 28. 2. 1972 entschieden hatte: Die Bischofskonferenz könne nach vorher eingeholter römischer Erlaubnis neue Hochgebete zur römischen Approbation vorlegen, jedoch nur „von Fall zu Fall aus besonderen Gründen (speciali motivi)". B. interpretierte diese „motivi" als „außerordentliche Gelegenheiten (circostanze)" (465; 466), ebenso am 11. 1. 1973 die Glaubenskongregation (467), was das Staatssekretariat, als B. einen entsprechenden Entwurf für den Papst vorlegte, als zu schroff abmilderte: „In besonderen Fällen (casi particolari)" (467). Am 23. 5. 1972 ließ der Papst mitteilen, die Kriterien dürften weder von der Kongregation noch von einzelnen Periti der Arbeitsgruppe veröffentlicht werden[41]. Nach zwei weiteren Sitzungen[42] und Entwürfen (466ff) erschien schließlich (23. 4. 1973) das Schreiben „Eucharistiae participationem", da eine Vorlage von neuen Hochgebeten „peculiaribus in adiunctis" vorsieht. Die Möglichkeit für Bischofskonferenzen und für Ordensmissalien, weitere Embolismen in den vier Hochgebeten des Missale zu approbieren (im Bericht B.s vom 12. 4. 1972 Rom vorbehalten), nutzte das deutsche Meßbuch 1975 und die Zweitausgabe des italienischen (1983).

Wie kam es zum Sinneswandel des Papstes? Zwei der überstimmten (von B. genannten; 462 Anm. 462) Konsultoren, Freunde und Mitarbeiter des Rez., wandten sich schriftlich an die Glaubenskongregation, deren Präfekt strikter Gegner neuer Hochgebete war. Einer verfaßte ein vielen Kurienbehörden überbrachtes Gutachten. Kardinal Bengsch, der an der Sitzung vom 7.–11. 3. 1972 nicht teilnehmen konnte, sandte seinen Protest (es gäbe auch nur ein Vaterunser und eine Nationalhymne) nicht nur an die Kollegen der Kongregation (s. 462 Anm. 30), sondern durch einen Priester seiner Diözese auch anderen kurialen Personen. Die Nuntien in Deutschland und Holland, mehrere Mitglieder der Internationalen Theologischen Kommission, ein französischer Erzbischof und überstimmte Mitglieder protestierten ebenso, in der Regel direkt beim Papst (zum Ganzen: 457–479).

[38] R. Kaczynski, der vor allem unter dem Aspekt seines Beitrags „Die Aussagen über die kirchliche Gemeinschaft in den Texten des Hochgebets", in: FS Bugnini (wie Anm. 2) 329–351 auch über die Studiengruppe schreibt (331–338), berichtet als Auskunft B.s, daß der Papst bei der Übergabe der vorbereiteten Stellungnahme, dem Satz „Man gewähre den Bischofskonferenzen keine Vollmacht, neue Eucharistiegebete einzuführen" die o. a. Ausnahmen zufügte (333 und Anm. 14).

[39] Vgl. Kaczynski (wie Anm. 38) 333 Anm. 15.

[40] Vermehrung der Hochgebete?: 13 ja, 3 mit Modus, kein nein. Genügen neue vom Heiligen Stuhl verfaßte Hochgebete?: 2 ja, 2 ja mit Modus, 12 nein. Genügen römische Modelle, mit der Möglichkeit zur Anpassung?: 16 (alle) nein. Hochgebete, von den Bischofskonferenzen nach den Kriterien des Heiligen Stuhls verfaßt und diesem vorzulegen?: 11 ja, 2 ja mit Modus, 2 nein. Billigung der vorgelegten Kriterien?: 9 ja, 5 ja mit Modus, 2 nein.

[41] Veröffentlicht wurden dagegen eine Zusammenfassung aus dem Schema der Studiengruppe: Indoles, structura et elementa Precis Eucharisticae: Notitiae 9 (1973) 209–213; über Teilaspekte: 214–246 von NLK (= B. Neunheuser, E. Lengeling, R. Kaczynski), L. Ligier, 5. Marsili, F. Sottocornola, LKL (Lengeling, Kaczynski, Ligier), FLK (Farnès, Lengeling, Kaczynski).

[42] Das Fernbleiben des Rez. von der Sitzung am 1. 3. 1973 zur Vorbereitung des Schreibens „Eucharistiae participationem" (27. 4. 1973) war bedingt nicht durch die zweifellos bestehende Frustration des Rez. (468 Anm. 34), sondern einen dringend erforderlichen Erholungsurlaub nach einem turbulenten Dekanatsjahr (neue Verfassung der Universität Münster). Ende März 1973 erlitt er nicht „einen Anfang eines Infarkts", sondern einen wirklichen Herzinfarkt.

XIV.

Wenn B. sagt, das Scheitern des Projekts neuer Eucharistiegebete sei für die Gottesdienstkongregation „eine schwere Wunde" gewesen (462 Anm. 30), so ist das untertrieben. Sie war neben anderen Vorwürfen, z. B. falsche Übersetzungen und Zulassung der Handkommunion (98), Anlaß für den am 11. 7. 1975 verfügten „Untergang" (Untertitel 98) der Kongregation, die sich zuletzt ständig hatte rechtfertigen müssen wegen ihrer angeblichen Schwäche gegenüber Übergriffen und ihrer „Reformarbeit ad infinitum" und zuletzt von höchster Stelle nur Ablehnung ihrer Vorschläge erfuhr, und für die Entlassung B.s als Sekretär, der seit dem 20. 6. 1974 nicht mehr vom Papst empfangen worden war (98ff; 100ff; Pressestimmen gegen B. als Diktator, Freimaurer u. a.). „Ich habe nie erfahren, welches Motiv den Papst zu einem so schwerwiegenden und außerordentlich ungewöhnlichen Schritt geführt hat, der bis zur Unterdrückung einer Schöpfung führte, auf die er so viel Wert legte" (14).

B. erwähnt (14) und erläutert eine weitere Ausnahme in der „unmittelbaren, ich möchte sagen brüderlichen Zusammenarbeit" mit Paul VI., nämlich die „unerschütterliche Weigerung, ein Statut des Liturgierats zu approbieren", weil „ihm geschickt glaubwürdig gemacht wurde, seine Autorität stehe auf dem Spiel. Er hatte nicht die Kraft, in Ruhe das Problem erneut zu überprüfen; er hätte zweifellos die Falle entdeckt."

Nicht deutlich macht B.[43], daß der „Untergang" sich bereits anbahnte mit der Entlassung des kommunistischen" (Presse) Kardinals Lercaro als Präsident des Liturgierats am 9. 2. 1968 († 18. 10. 1976), obwohl Paul VI. ihn außerordentlich schätzte.

Als Kardinal von Mailand hatte er ihn mehrfach vor wichtigen Entscheidungen zu sich gebeten, ihn auch zu Konferenzen der Mailänder „Missionswoche" eingeladen, ihn in seinen „Discorsi e scritti sul Concilio" (Rom 1983) als einzigen Kardinal erwähnt[44] und 1963 als Papst zu einem der vier Konzilsmoderatoren (neben Döpfner, Suenens und Agagianian) ernannt.

Nachdem der Papst sich reichlich spät[45] von der vor allem gegen Lercaro gerichteten, rechtzeitig vor der Sitzung der Italienischen Bischofskonferenz (4.–7. 4. 1967) erschienenen Schmähschrift T. Casinis distanziert hatte, und Kardinalstaatssekretär A. Cicognani, der während des Konzils niemals gesprochen hatte, „a titolo personale" bei der Bischofssynode 1967, Schluß mit der Liturgiereform, die den Gläubigen Verwirrung schafft, gefordert hatte (OR 27. 10. 1967), hatten seine Gegner in der Kurie, im italienischen Episkopat und in der christlich-demokratischen Partei sowie ziemlich sicher in der USA-Administration die Ablösung des dem Kardinal sehr gewogenen Erzbischofs Dell'Aquas durch Erzbischof Benelli als Sekretär für die „ordentlichen Angelegenheiten" im Staatssekretariat und vor allem die Krankheitszeit des Papstes (4. 9. – Ende Dezember 1967) genutzt, den Kardinal zu stürzen.

Sein Rücktrittsgesuch wegen Erreichung der Altersgrenze (75 Jahre am 28. 10. 1966) vom 15. 8. 1966 hatte der Papst am 22. 9. noch abgelehnt. Die Vorwürfe gegen ihn betrafen nicht nur seinen Einsatz für die Liturgiereform[46], sondern seine „linken" und „progressiven" Tendenzen, „Kommunistenfreundlichkeit", seine „schlechte Verwaltung" und seiner „Bizzarrerien" (er lebte arm in „vita comunis" mit etwa 60 Studenten, die aus gefährdetem Milieu kamen). Nach einer mysteriösen Überprüfung durch einen Apostolischen Visitator[47], den niemand in Bologna gesehen hatte, wurde er durch den Sekretär der Bischofskongregation E. Civardi am 7. 1. 1969 zum (unfreiwilligen) Rücktritt als Erzbischof veranlaßt. Wahrheitswidrig wurde die Bekanntgabe am 12. 2. 1969 im Schreiben des Staatssekretärs an den Kardinal „als spontane Entscheidung" bezeichnet und in der offiziellen Bekanntmachung mit „fortgeschrittenem Alter und gesundheitlichem Befinden" begründet (OR 12.–13. 2. 1968), während Lercaro selbst im Abschiedsbrief an Klerus und Verbände seines Bistums, der gleichzeitig mit der ersten Meldung der Medien bei den Addressaten eintraf, deutlich schrieb, wie er vor etwa 16 Jahren (1947) dem Ruf des Obersten Hirten (Pius XII.) „komm" (als Erzbischof nach Ravenna) gehorcht habe, gehorche er jetzt dem Ruf des Obersten Hirten: „geh!" „ruhig (sereno) und froh im Gehorsam" (Bedeschi 13). Wenn B., den der Kardinal nach Bologna gerufen hatte, um ihm seinen Rücktrittsbrief auch als Präsident des Liturgierats vorzulegen, von Annahme des Rücktritts (rinuncia) durch den Papst am 9. 1. 1968, also zwei Tage nach dem Besuch Civardis, schreibt (89), so ist auffällig, daß der Papst in seinem Dankesbrief von Verlassen

[43] Im Unterschied zu L. Bedeschi, Il Cardinale destituito. Documenti sul „caso" Lercaro, Turin 1968.

[44] Wegen seiner Konzilsrede über die „Kirche der Armen" (AS I, IV, 327–330) in einer Rede bei einem Studientreffen seiner Priester am 6. 2. 1963, Discorsi 202–213, hier 211.

[45] Langes Telegramm des Staatssekretärs: OR 16. 4. 1967; Ansprache des Papstes an den Liturgierat: AAS 59 (1967) 418–421; Kaczynski u. Rennings (wie Anm. 19) Nr. 802ff.

[46] Vorkonziliare Höhepunkte: Reden auf Internationalen Kongressen Lugano 1953: „Tätige Teilnahme" – das Grundprinzip des pastoral liturgischen Reformwerkes Pius' X.: LJ 3 (1953) 175–186; und Assisi 1956: Die Vereinfachung der Rubriken und die Brevierreform, in Wagner (wie Anm. 12) 314–338; Schlußwort: 339–342.

[47] Nicht dementierte Auszüge aus seinem Bericht: Il Borghese, 22. 2. 1968.

des Amtes „hauptsächlich aus Gesundheitsgründen ... in bewundernswerter Bereitschaft und im Geist der Hingabe" und der Staatssekretär von „nobler Entscheidung, die Sie sehr ehrt, weil Sie Ihre tiefe Hingabe an die Kirche beweist", schreibt und ferner erwähnt, „daß leider Ihre physischen Kräfte nicht mehr ausreichen". Beide Schreiben sprechen in hohen Tönen von den Verdiensten des Kardinals (Notitiae 4 ‹1968› 4f). Noch auffälliger, geradezu wie eine nachträgliche Reue des Papstes wirken neben zwei offensichtlich autorisierten Besuchen B.s (von ihm nicht erwähnt) bei Lercaro (4. 3. und 11. 4. 1968[48]) die Audienzen Lercaros beim Papst am 21. 3. und am 24. 4. mit Überreichung eines langen Briefes zur Ernennung als Päpstlicher Delegat, der detailliert Dankbarkeit, Bewunderung, ausdrücklich auch für seine Arbeit als Präsident des Liturgierats, und Wünsche formuliert (OR 22. 4. 1968) und am 15. 8. in Castel Gandolfo, wo der Papst nach dem Angelus der Pilgermenge den „Kardinal Lercaro von Bologna (!)" – lange Pause wegen anhaltendem stürmischen Beifalls der Menge – „den so lieben und verehrten Kardinal Lercaro" vorstellt und ihn einlädt, mit ihm den Segen zu erteilen (vgl. OR 17. 8. 1968). In der anschließenden Audienz der Delegation für Bogotá nennt ihn der Papst „eine der Säulen der Kirche"[49].

B. selbst wurde als Pro-Nuntius vom Papst nur noch zweimal empfangen „mit Andeutungen, Akzenten und Gesten großer Güte". Beim zweiten Mal kam er „fast furchtsam, aber mit Interesse" auf die Liturgie zu sprechen (14).

XV.

Trotz der mysteriösen Umstände, die zur Ablösung führten, die B. nicht enthüllen will (100f), blieb er ein Verehrer des Papstes, dem er – mit dessen Wissen (Pasqualetti; 7) – durch sein monumentales Opus als „wahren Verwirklicher der Liturgiereform"[50] eine „dankbare und kindliche (filiale) Huldigung" erweisen wollte (13).

Was Montini als Substitut des Staatssekretärs Pacelli seit 1937 und unter Pius XII. als Leiter (seit 1944) der Abteilung für die „ordentlichen Angelegenheiten" und als Pro-Staatssekretär (seit 1952) für die Förderung der Liturgischen Bewegung bewirkt hat, ist noch zu erforschen[51].

B. hat kurz nach der Wahl des Erzbischofs von Mailand zum Papst mit einem Vorwort bemerkenswerte Reden und Schriften zur Liturgie aus den Jahren 1937–1962 herausgegeben[52].

Sie bezeugen, wie sehr Montini prädestiniert erschien, die Liturgiekonstitution zu verwirklichen. Ansprachen zur Liturgie aus der Zeit vom 4. 12. 1963 – 23. 11. 1965 hat Lercaro mit einem Vorwort herausgegeben[53].

XVI.

B. Schreibt einen glänzenden, bildfreudigen Stil – der an die höchst erwünschte Übersetzung, für die der Verlag Herder optiert hat, nicht geringe Anforderungen stellt – und versteht es, auch komplizierte Tatbestände so spannend darzustellen, daß man die Lektüre ungern unterbricht. Auch wenn Gegner mit teilweise diffamierenden Äußerungen genannt werden, verfällt der Vf. nie in polemische Töne. Ein gutes Beispiel für die irenische Natur des Vf.s sind die Dankesworte (896f), „an erster Stelle an die Kardinäle, Präsidenten und Präfekten" Cicognani, Larraona, Lercaro, Gut, Tabera, Knox, wenngleich eine deutliche Stufung in der jeweiligen Charakterisierung nicht zu übersehen ist.

Bei einem so umfang- und datenreichen Werk kann es nicht ausbleiben, daß trotz aller Sorgfalt B.s und seines Mitarbeiters Pasqualetti Wünsche bleiben, die bei einer Neuauflage wie bei Übersetzungen möglichst erfüllt werden sollten.

Auf die publizierten AD und AS ist nur vereinzelt verwiesen; in der Regel werden nur die den Konzilsvätern „sub secreto" vorgelegten Drucksachen zitiert. R. Kaczynskis Enchiridion (s. Anm. 19) wird meist nicht angeführt.

Zu korrigieren bzw. zu ergänzen ist über schon Erwähntes hinaus u. a.: 14: nicht cap. 8, sondern 5. – 31 Anm. 3: 1962 statt 1963. – 100 Anm. 32: nicht A., sondern H. Haug. Der nicht angegebene Haupttitel seines Aufsatzes ist: „Constans Nobis Studium". Im Untertitel ist nach „zu" zu ergänzen „kurz", statt 128 richtig 127ff. – 101 Anm. 35: 1976 (nicht 1966). – 129 Anm. 14: Kronsteiner. – 140 Anm. 18: bizantina. – 180 Anm. 68: Auch Prof. G. Kretschmar nahm teil. – 204: E. L. Brand ist nicht Methodist, sondern Lutheraner (damals New York, jetzt Genf, Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes). – 223 u. ö.: Gelineau, nicht Gélineau. – 251: De Oratione communi erschien in kürzerer Fassung bereits 1965, La traduzione dei libri liturgici nicht 1965, sondern 1966. – 292 u. ö. Lefebvre, nicht Lefèbvre. – 317 Anm. 38: Die summarischen Zahlen der Erwähnung des Heiligen Geistes in den euchologischen Teilen des Meßbuchs (einschließlich der Antiphonen): vor 1970: 64, im neuen Missale: 160 sind mit Hilfe der „Concordantia verbalia Missalis Romani", Münster 1983 (vgl. ThRev 80 [1984] 152ff), zu präzisieren: jetzt (1975) 215, davon in Orationen 128. – 392: Das neue Missale enthält nicht 1600 Orationen, sondern mit Einschluß der zwei- oder mehrfach, nicht oder mehr oder weniger verändert gebrauchten 1517, nicht „mehr als das Doppelte" als bisher; nach dem Stand von 1942 waren es mit Einbeziehung des Anhangs pro aliquibus locis (= 131) 1182, manche vielfach, z. T. leicht verändert, gebraucht (im MR von 1570: 944). Von ihnen wurden nicht „fast alle" wieder verwendet, sondern nur 405, nur noch wenige davon zwei- oder dreimal. – 408 Anm. 17: Mußner, nicht Mussner. – 416: Es ist nicht richtig, daß die Bischofskonferenzen für ihr ganzes Gebiet und generell den Verzicht auf eine von drei Lesungen gestatten können, sondern aus pastoralen Gründen und, wie 1969 in der Institutio generalis MR 318 und 1981 in der zweiten Ausgabe des Ordo Lectionum Missae 79 hinzugefügt wurde, nur „hier und da", wie auch die Instruktion „Inaestimabile donum" 1 (3. 4. 1980) die Beachtung der Vorschrift betr. die Zahl der Lesungen einschärfte. – 477 u. ö. Šeper. – 523 Anm. 21: Ernennung des Rez. nicht 1967, sondern (wie 167 Anm. 45) 1966 – 525f: Es wird verschwiegen, daß die vom Vf. betriebene und vom Präsidium der Kommission gebilligte Entscheidung, aus dem Zweijahreszyklus der biblischen Lesungen in der lateinischen Editio typica einen völlig unorganischen, dem Konzilswillen (SC 92a; vgl. 24; 35,1) nicht gerecht werdenden Zyklus für nur ein Jahr zusammenzuschneiden, formelle Beschlüsse des Liturgierats mißachtete. Dem Argument, der Umfang der Stundenbücher (B. rechnete zunächst mit zwei Bdn) würde zu groß werden, wurde vom Rez. vergeblich entgegengehalten, daß in den vier Bden durchschnittlich drei Viertel des Inhalts identisch wären und die Aufnahme des zweiten Zyklus relativ wenig mehr Raum beanspruchen würde[54]. – 511 Anm. 11; 526 und Anm. 28f: Der angekündigte, immer noch ausstehende Bd V der Liturgia Horarum soll die beiden, in der Inst. gen. Lit. Horarum (Nr. 142–152) beschriebene Ordnung für zwei Jahre enthalten (die für ein Jahr ist ebd. Nr. 153 – nicht 152 – nur erwähnt); ein Verzeichnis der Perikopen wurde erst in Notitiae 12 (1976) 238–248; 324–333; 378–388 publiziert, als bereits die meisten Ausgaben in der Volkssprache erschienen waren. – 534 Anm. 42: 253 statt 252. – 538 Anm. 53: 180 (statt 179)–191. – 543f: Weder hier noch 47 und in dem in Anm. 63 zitierten Aufsatz vom V. Raffa wird erwähnt, daß dank der Vorschläge B. Fischers: LJ 1 (1951) 55–74 (Laudes, Vesper), und in: J. A. Jungmann (Hrsg.) Brevierstudien, Trier 1958, 57–70 (Vesper) im Schema der Liturgiekonstitution im gestrichenen (weil zu sehr ins Einzelne gehenden) Art. 72 unter b) die Einführung von täglichen Preces in der Vesper gefordert wurde. – 580: statt Feine: Feiner. – 583: statt Mont Saint-Odile (Parigi): (Straßburg), z. T. richtig 567 Anm. 2. – 583: 1968 statt 1978. Die Abtei heißt nicht S. Gertrude, sondern Erentraud (Kellenried). Die (bei anderen Gruppen meist fehlenden) Angaben über die Sitzungen der Gruppe 22 sind – auch 567 Anm. 2 – unvollständig. – 589 Anm. 16: Über Taufnamen gibt es auch in deutscher Sprache mehrere Publikationen (J. Torsy, B. Senger u. a.). – 600 Anm. 11: Daß in der Studiengruppe 20 (Pontificale I), eine der fünf Gruppen, deren Mitglied der Rez. war, die Arbeit fast ausschließlich vom Relator Botte und Sekretär Kleinheyer geleistet wurde, entspricht nicht den Tatsachen. Es gab nicht nur schriftlichen Austausch, es fanden mehrere Sitzungen statt[55]. – 607 Anm. 27: Zur Frage, ob die Firmsalbung mit einer Handauflegung zu verbinden ist (was leider auch CIC, can. 880 § 1 entgegen der dezidierten Meinung der Experten und des Liturgierats fordert), vermißt man einen Verweis auf die anderslautende, von Paul VI. am 9. 6. 1972 gebilligte Entscheidung der Kommission zur Interpretation der Konzilsdokumente[56]. – 665: statt 1975: 1965. – 687: Kleinheyer. – 705: Bis ins 10. Jh. empfingen die zum Bischof von Rom gewählten Personen gegebenenfalls

[48] Positiv beantwortete Anfrage, ob er bereit sei, als Päpstlicher Legat den Vorsitz des Internationalen Eucharistischen Kongresses in Bogotá zu übernehmen.

[49] Eine nachträgliche Genugtuung ist, daß gerade die Lateranuniversität eine Diss. von T. Marzola annahm und die Libreria Editrice Vaticana sie verlegte: La catechesi liturgica nel pensiero e nell' opera del Cardinale Giacomo Lercaro. 1980; 289–292; Bibl. des Kardinals zur Liturgie; 293 Schriften über ihn und sein Werk. Es fehlt E. Lodi über L. als Liturgiker und Bischof in Miscell. liturg. (wie Anm. 11) 23–60.

[50] Vgl. J. Wagner, Der Papst der Liturgiereform. Zum Heimgang von Papst Paul VI.: Gottesdienst 12 (1978) 129ff.

[51] Auszüge aus Schreiben an Liturgische Kongresse: LJ 3 (1953) 323; 4 (1953) 246. J. Wagner berichtet über „freundschaftliche Beziehungen" zu Montini, dem „Freund" der Liturgischen Erneuerung, wie ihn der Substitut A. Dell'Aqua nannte, als er die Organisation des Internationalen Kongresses in Lugano (1953) zu Montini führte (wie Anm. 50, 130).

[52] Elit 77 (1963) 217–344; als Buch: Pastorale Liturgica, Rom 1963. Fastenhirtenbrief 1958 über die liturgische Bildung: LJ (1957) 16–178.

[53] Dialogo con Dio. Riflessi liturgici nei discorsi di Paolo VI. Vatikan 1966. Viele Ansprachen der folgenden Jahre finden sich ab 1965 in „Notitiae", im Band des Todesjahres sind es noch 21, die letzte vom 15. 6. an die Bischöfe der USA über das Eucharistische Opfer als Mitte der kirchlichen Einheit (324–327), Auszüge aus 21 Ansprachen zum neuen Meßordo vom 28. 4. 1969 – 1. 7. 1970 im Buch des Rez. Meßfeier (wie Anm. 13) 76–92; 267. Einzelnes in den Sammlungen (wie Anm. 19) von Kaczynski und Rennings; ziemlich vollständig im Documents, Index, S. 1423f: Ansprachen in Generalaudienzen (24), an Bischöfe (20), bei anderen Gelegenheiten (29), Homilien (10).

[54] Die Ausgabe von 1979 für Mexiko und Kolumbien, für die Rom nur nach langem Insistieren die Aufnahme des zweijährigen Zyklus gestattete, zählt an Seiten (in Klammern die Zahlen der lateinischen Ausgabe): I: 1428 (1300); II: 2186 (1793); III: 1986 (1644); IV: 1938 (1626), einschließlich des (allerdings kleinen) Propriums. Die Lösung der deutschen Ausgabe: drei Bände (1500; 1607; 1456 S.) mit je 8 Faszikeln (auch für die Väterlesung zwei Zyklen) wurde von B. abgelehnt (Gefahr des Verlustes der Faszikel). Es wäre auch eine Ausgabe in nur zwei Bänden möglich gewesen: I (Advent, Weihnachten und Fastenzeit) würde etwa 1766; II (Osterzeit und Jahreskreis) 1777 S. umfassen.

[55] Vgl. Botte (wie Anm. 13) 160f; 169; zu ergänzen: Der Rez. hat nicht nur die Ansprache zur Bischofsweihe entworfen, sondern auch für die Ordination von Priestern und Diakonen.

[56] AAS 64 (1972) 526, auch bei Kaczynski und Rennings in Anm. zur Nr. 2600, bei K. Angabe offiziöser Kommentare.

nicht nur nicht die niederen Weihen, sondern auch nicht Diakonat (oft waren die Gewählten Diakone) und Presbyterat vor ihrer Bischofsweihe. – 724: Die Bischofskonferenzen können keine neuen „ministeria" einführen, sondern nur in Rom erbitten[57]. Auf Grund sehr berechtigter Widerstände von (leider nur zwei) Konsultoren der Kongregation für Sakramente und Gottesdienst, Sectio II, der Glaubenskongregation und der Codexkommission teilte die Kongregation für Sakramente und Gottesdienst am 27. 10. 1977 den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen mit, daß solche neuen „ministeria", zu denen auch Frauen instituiert werden können, bis auf weiteres nicht allgemein eingeführt werden sollen[58]. Der Liturgierat, der leider wegen der römischen Trennung zwischen Recht und Liturgie der Sakramente nicht zuständig war, hatte statt Institution durch den Bischof und nicht als Vorstufe zu den Ordinationen eine fakultative Segnung aller Dienstträger (Küster, Organisten u. a.) durch den Rector ecclesiae vorgesehen[59]. – 731 Anm. 15: Das Gesuch der Deutschen Bischofskonferenz betr. Laienpredigt, entsprechend dem Votum der Gemeinsamen Synode von 1973, wurde am 20. 11. 1973 mit Einschränkungen von der Kleruskongregation für vier Jahre bewilligt[60]. – 733; 735: Die Bestellung von Katechisten im Notfall zu Gemeindeleitern (vgl. jetzt CIC, can. 517 § 2) wird nicht in Frage gestellt, obwohl sie theologisch höchst problematisch ist. Der bessere Weg, Diakonen, die leider aus verschiedenen, vor allem finanziellen Gründen gerade dort immer noch fehlen, wo der Priestermangel besonders akut ist, provisorisch eine Gemeindeleitung zu übertragen, wird nicht erwähnt. – 757 Anm. 12: Sartore, nicht Sartor. – 770: Der „Ort der Aufbewahrung der Eucharistie" wird nur gesegnet (inauguratio; convenienter), wenn er sich in einer eigenen Sakramentskapelle (sacellum) befindet[61]. – 789: Das Vorbild der von Paul VI. gefeierten Messen ist zu relativieren: kein „präsidentialer" Gesang. – 830: nicht 1965, sondern 1966. – 864: Die noch 1967 bis 1975 erschienenen Bücher zur Musik in der Liturgie werden nicht erwähnt: „Ordo Cantus Missae" (24. 6. 1972); „Graduale ..." (Solesmes 1974), Ablösung des „Kyriale simplex" (14. 12. 1964) und „Graduale simplex" (3. 9. 1967) durch das „Graduale simplex" (22. 11. 1974); „Jubilate Deo". Contus Gregoriani faciliores quas fideles discant oportet ..." (1974). – 879: statt proprio: ordinario. – 913: Messiaen, nicht Messiäen.

[57] „Ministeria quaedam": AAS 64 (1972) 531; Kaczynski und Rennings Nr. 2879.

[58] Prot. N. 1837/77, veröffentlicht in: Documents (wie Anm. 19) 916f. Mehrere diesbezügliche Anträge von Bischofskonferenzen wurden m. w. bisher nicht positiv beschieden.

[59] Über den dornigen Weg von 1965 bis zu „Ministeria quaedam" von 1972: 704–738. Vgl. Botte (wie Anm. 13) 173–178 (nicht in allem korrekt); P. Jounel, Les ministères non ordinés dans l'Église: MD 149 (1982) 91–105.

[60] Gemeinsame Synode, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 182–185, nach Ablauf für weitere vier Jahre (Bericht Kard. Höffners, 19. 12. 1978). Vgl. jetzt CIC, can. 766; 767 § 1.

[61] Ordo Dedicationis Ecclesiae (29. 5. 1977), Nr. 79–82; deutsche Überschrift: „Ingebrauchnahme der Sakramentskapelle".

Dein Wort beachten. Alttestamentliche Aufsätze. Hg. von Josef Reindl unter Mitarbeit von Georg Hentschel. – Leipzig: St. Benno 1981. 180 S. kart. DDR-M 11.50

Der Sammelband enthält neun Beiträge von sieben Autoren: H. Rücker, Warum wird *'ahāb* (lieben) im AT selten zur Bezeichnung für Nächstenliebe gebraucht? (9–15); G. Hentschel, Zum Bau des Tempels und seiner Ausstattung (16–32); ders., Die geschichtlichen Wurzeln der Elijatradition (33–57); L. Stachowiak, Die Prophetie als religiöses Phänomen des Alten Orients (58–75); ders., Die Sendung des Deuterojesaja im Lichte von Jes 40,1–11 und der späteren Text-Tradition (102–115); B. Wodecki, Heilsuniversalismus im Buche der Propheten Jesaja (76–101); J. Reindl, Gotteslob als „Weisheitslehre". Zur Auslegung von Psalm 146 (116–135); J. Woźniak, Die syntagmatischen Verhältnisse beim Schwur *„ḥaj Jhwh"* im AT und in den Übersetzungen (136–150); H. Muszyński, Gott und das Böse in der Bibel (151–179). Vier Artikel des Sammelbandes wurden bereits früher veröffentlicht.

Der Hrsg. hält in seinem Vorwort fest, daß es Ziel des Sammelbandes ist, neben Arbeiten katholischer Alttestamentler aus der DDR auch eine kleine Auswahl von Aufsätzen polnischer Exegeten zugänglich zu machen. In den aus dem Polnischen übernommenen Arbeiten von B. Wodecki (76–101), L. Stachowiak (102–115) und H. Muszyński (151–179) und im Beitrag von H. Rücker (9–15) geht es um den Aufweis der Weiterführung atl Thematik im Neuen Testament.

Im Vorwort wäre vielleicht doch zu erwähnen gewesen, warum bei der heute bestehenden engen Verflechtung zwischen protestantischer und katholischer Exegese erstere völlig aus dem Blickfeld der Sammlung ausgeschlossen wurde. Von diesem Ansatzpunkt her hätte dann auch die offensichtliche Differenz zwischen den deutschen und polnischen Beiträgen eine einleuchtende Erklärung gefunden.

Das Ziel, die Arbeitsweise katholischer Forschung in Polen und in der DDR einem weiteren Leserkreis bekannt zu machen, wird in diesem Sammelband voll und auf glückliche Weise erreicht.

Münster Oswald Loretz

Floß, Johannes P.: **Kunden oder Kundschafter?** Literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu Jos 2 Bd 1. Text, Schichtung, Überlieferung. – St. Ottilien: Eos 1982. XII, 249 S. (Münchner Universitätsschriften, Katholisch-Theologische Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament Bd 16) kart. DM 32.–

Die Münchner Habilitationsschrift will einer Wissenschaft Medizin sein, die in ihrem Grundkonsens zu zerbrechen droht, und ist darin gerade selbst auch Ausdruck der Krise dieser Wissenschaft. Zeiten der Krise sind Zeiten vertiefter Grundlagenreflexion auf die exegetische Methodik. So ist Thema dieser Arbeit die Analyse eines einzigen Kapitels, Jos 2, das nicht einmal durch einen besonders gewichtigen historischen oder theologischen Gehalt ausgezeichnet ist. Wenn aber die Diskussion kontroverser Lösungsversuche zur Literarkritik von Jos 2–9 zwischen Ergänzungshypothese (Noth) und erneuten Versuchen der Quellenscheidung (Langlamet, Otto) nicht von der Stelle kommt oder zu methodisch zweifelhaftem Gewaltstreich Anlaß gibt (Rose), so ist die Ursache in prinzipiellen methodischen Defiziten zu suchen. Die Methodik von Quellenscheidung wie Ergänzungshypothese sei zirkulär, sei es, daß Quellen supponiert werden oder die Annahme ortsätiologischer Verortung von Einzelerzählungen bis in die Literarkritik durchschlage. Die Problemanzeige begründet den methodischen Neuansatz, der leidenschaftlich auf Überprüfbarkeit zielt: Zunächst wird textkritisch der zu analysierende Text rekonstruiert. Gegen eine forschungsgeschichtlich eingeschliffene Abwertung von LXX gegenüber MT optiert Vf. mit Holmes und Auld für eine überwiegende Präferenz von LXX gegenüber MT.

Die Argumente vermögen diese Option allerdings nicht immer einzulösen. Dies sei an der ersten größeren Textdifferenz verdeutlicht: In Jos 2,1 weist LXX ein erhebliches Plus gegenüber MT zwischen *wa=yalikū* und *wa=yabō'ū* auf, das als Homoioteleuton im MT ausgefallen sein soll. Führt Vf. konvergierend die Wiederaufnahme eines Subjekts *na'arīm* als gut in den Kontext eingepaßt an, so formuliert er eher ein entscheidendes Gegenargument: Dieses Subjekt wäre in MT eher mit *wa=yalikū* verbunden zu erwarten als mit einem als ursprünglich angenommenen *wa=yabō'ū*. Das Plus der LXX ist aus dem Bemühen verständlich, das im voranstehenden Auftrag genannte Jericho auch in der Ausführung erscheinen zu lassen und schon in der Exposition zu verdeutlichen, was MT für den Hörer noch offen läßt. Als zweites Beispiel mag der umgekehrte Fall eines Plus von MT gegenüber LXX in Jos 2,4 *(w=lō' yada'tī)* dienen. Der Vf. argumentiert zirkulär, wenn er feststellt, eine Auslassung widerspreche dem gewissenhaften Umgang von LXX mit der Vorlage. Auch ein allgemeines Argument der Art, die Frau sei nicht nach dem Woher der Männer gefragt, vermag in der Textkritik nichts zu begründen. Diese Beispiele mögen verdeutlichen, daß man sich hüten möge, im Gegenschlag gegen eine allzu unkritische Option für MT in Jos nun entsprechend unkritisch für LXX zu optieren.

In einem zweiten Schritt folgt die literarkritische Analyse, bei der die Akribie der Satzabgrenzungen und der sich dem Althebräischen annähernden Transskription im Widerspruch zur Beliebigkeit und Oberflächlichkeit in der Anwendung literarkritischer Kriterien von Doppelung und Spannung stehen.

Wiederum seien einige Beispiele gegeben: Es überzeugt mich nicht, Jos 2,12c und Jos 2,13a mit dem Argument zu trennen, die beiden Verbaussagen *'sy ḥasd* und *ḤYY-H* „bieten in der Sache keinen Unterschied" (72). Und wenn dann noch konvergierend als Argument für eine literarische Nahtstelle der Wechsel von *bêt 'ab=ī* zu *bêt=ī* angeführt wird, so ist Basis die textkritisch zweifelhafte Eintragung von *bêt=ī* aus LXX. Ähnlich problematisch ist die Auflistung von Spannungen. Eine Feststellung wie diese mag es verdeutlichen: „Die dogmatische Aussage 11d ist keine sachliche, sondern eine theologisch intendierte Begründung von 11b.c. Das deutet auf Einschub" (74).

Der Vf. unterscheidet in seiner Literarkritik unzureichend zwischen auf der Sprachebene verifizierbaren und inhaltlichen Argumenten. So wird also die Lösung, Jos 2,1.2.3.4c.d.5.6.15.16.22.23 sei in diachroner Perspektive erste Einheit, der die Einheiten Jos 2,8.9a–c.11a–c.12.13b.14 sowie Jos 2,17a.18.19–21 nachgeordnet seien, nicht ohne Widerspruch bleiben.

Diese erste Einheit wird Grundlage einer Analyse ihrer Textstruktur, die zwischen der Analyse der Struktur der Ausdrucksseite als Formkritik und der semantischen Analyse der Struktur der Inhaltsseite unterscheidet. In der Formkritik ist erstaunlich, warum der Vf. das in der Abfolge von Textkritik und Literarkritik angewandte deduktive Verfahren eines working down aufgibt zugunsten eines indukti-

ven, bei der Wortebene einsetzenden working up. So arbeitet er sich von der Wortebene über Wortfügungsebene, Satzebene, Satzfügungsebene zu einer „syntaktischen Synthese" durch. Die Bewunderung für die analytische Akribie verstellt aber nicht die Kritik. Die oberflächliche Abgrenzung des zu analysierenden Textes und damit die Definition des Gegenstandes der Textanalyse wie auch die oberflächliche literarkritische Ausgrenzung mit primär inhaltlichen Argumenten stehen in erstaunlicher Diskrepanz zur formalisierten Strukturanalyse eines unzureichend als Objekt der Analyse definierten Textes. Dieses Vorgehen wird erklärlich aus dem Bemühen des Autors, sein primäres Augenmerk auf eine methodische Sicherung des Überganges der Analyse von der literarischen Textebene in das vorliterarische Stadium der Überlieferung zu sichern. Dazu werden auf den verschiedenen Ebenen Widersprüche zwischen Ausdrucksseite und Kontextabsicht aufgespürt und bis in die syntaktische Synthese verfolgt: Wenn der Vf. auch mit der Angabe, von 231 Wörtern des Textes seien 156 = 67,53 Prozent auf ein vorliterarisches, 75 = 32,47 Prozent auf literarisches Gut des Autors zurückzuführen, die Tragfähigkeit der Ebenenanalyse im Anschein formalisierter Objektivität überschätzt, so bleibt doch das Gesamtergebnis erwägenswert, Jos 2,4c–22c als kohärenten Block einer Vorlage zu begreifen, der ebenso deutlich durch Jos 2,1a–e/23a–e literarisch gerahmt worden sei. Weniger überzeugen die Trennungen in Jos 2,1h–3c, die keine konsistente Vorlage ergeben.

Die sich an W. Richter anlehnende ebenenspezifische Analyse der Ausdrucksseite wird durch eine strukturelle Semantik nach dem Vorbild von A. J. Greimas ergänzt. Die Analyse der Ausdrucksseite liefere die Struktur der Funktionen als Bedeutungsmatrix und sei damit Basis, um die Struktur der semantischen Funktionen der Inhaltsseite zu erheben. Eine semiologische Analyse von Akteuren, Sachverhalten und Umständen sowie eine Analyse der Zeitstufen- und Zeitverhältnisstrukturen werden zusammengeführt in einer aktantiellen Analyse, die das Erzählungsprofil der vorliterarischen Vorlage verdeutlichen will: Drei Akteure, anonyme Männer, eine Dirne und Verfolger seien miteinander handelnd in der Erzählung vermittelt, die ihren Kern darin habe, daß die List einer Dirne, Männer, die ihre Kunden sind, vor Verfolgern zu verstecken, zum Erfolg führe. Der Vf. bleibt aber die Antwort schuldig auf die Frage nach Funktion und „Sitz im Leben" dieser vorliterarischen Trivialüberlieferung. Ein abschließender überlieferungskritischer Ausblick übt überzeugende Kritik an bisherigen Antworten auf diese Frage, die z. B. unter dem Stichwort der Ätiologie vorgelegt wurden, ohne aber eine eigene Antwort aufzuzeigen. Statt dessen wird der Blick auf den weiteren literarischen Kontext geöffnet, der auch die beiden bislang nicht behandelten Texteinheiten von Jos 2 voraussetze, die Thema eines Fortsetzungsbandes sein werden.

Ich schließe mit dem entscheidenden Angelpunkt dieser Rezension: Gerade darin, daß die Arbeit sich mir bei der Lektüre so deutlich in ihren Schwächen zeigte, liegt ihre vornehmliche Stärke. Sie zielt in aller methodischen Akribie leidenschaftlich auf methodische Überprüfbarkeit – und dieses leistet die Arbeit. Sie hebt sich damit wohltuend von jüngst vorgelegter Analyse von Jos 2 mittels einer unmethodischen „dynamisch-flexiblen Methodenkombination" (vgl. S. 255 Anm. 80) ab. Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag in dem Bemühen um gesicherte methodische Fundamente historisch-kritischer Exegese – ich habe sie mit Spaß und Dankbarkeit zur Kenntnis genommen.

Hamburg Eckart Otto

Maier, Johann: **Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum.** Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1981. XII, 160 S. Grundzüge Band 40. Kart. DM 32.50

Nach seiner „Geschichte der jüdischen Religion" (1972) und seiner „Kulturgeschichte: Das Judentum" (1973) legt Johann Maier nun eine politische Geschichte des Judentums vor, allerdings beschränkt auf die Zeit zwischen dem Einbruch Alexanders des Großen (332 v.) und jenem der islamischen Macht (638 n.; nicht 538 n., wie S. 138 irrtümlich steht) in Judäa.

Eine rein politisch-militärische Geschichte des spätantiken Judentums zu schreiben ist unmöglich, weil Religiöses und Kulturelles beim Tun und Ergehen der Juden immer mitentscheidend war: „Das Judentum konnte deshalb, wiewohl zahlenmäßig nie eine entscheidende Größe, doch immer wieder zu einem ernsthaften Problem für die jeweils herrschende Großmacht werden, weil der religiöse Impetus die zahlenmäßige Schwäche weithin wettzumachen vermochte. Der durchaus entschieden, ja oft aggressiv verfochtene monotheistische Anspruch wurde in der Umwelt ... als politisches Problem empfunden, soweit die religiöse Motivation bekannt wurde" (5). Vielleicht würde man in frühjüdischem Zusammenhang besser von jüdischer Monolatrie sprechen, statt von Monotheismus. Das Judentum der Antike legte ja mehr Gewicht auf eine exklusive, nicht mitteilbare und nicht übertragbare Gottesverehrung (Ausnahmen sind fast nur Philo und Josephus) als auf das eher kommunikable Bekenntnis zum einen Gott.

Das Urteil über jüdisches religiöses und profanes Verhalten in der Spätantike differiert nun erheblich, wenn man sich auf eine politische Warte stellt, statt auf eine religiöse, kulturelle oder überhaupt innerjüdische. M. bleibt konsequent im politischen Blickwinkel und zieht aus kritischer Sicht der jüdischen und der griechisch-römischen Quellen recht nüchtern wirkende Schlußfolgerungen. Er sucht politische Gründe für das Vorgehen der Großmächte gegen die Juden in der Diaspora und in Palästina und spürt jüdischen politischen Orientierungskrisen, militant-politischen Fanatismen apokalyptischer und traditioneller jüdischer Kreise und den Wirkungen von Kriegen und Unterdrückungen nach. Zur Lage vor dem ersten jüdisch-römischen Krieg (66–70/73 n.) – „jüdisch-römisch" ist hier besser als der von M. gebrauchte Ausdruck „judäisch-römisch" (106, 109, 127) – schreibt er, es sei unausgewogen, „den Römern und ihrer Härte die Schuld an der Eskalation zuzuschreiben, doch erfordert es die historische Einsicht, die Ausweglosigkeit dieses religiös-politischen Fanatismus der militanten Kreise klar herauszustellen" (83). M. wertet auch die Tempelzerstörung des Jahres 70 in einer Weise, die religiösen Beurteilern ein skandalon wäre, die aber durchaus der historischen Pragmatik entspricht: „Vordergründige politisch-militärische Geschichtsschreibung könnte das Jahr 70 n. Chr. zwar als Katastrophe und Ende der Eigenstaatlichkeit in der Antike beschreiben, auf lange Sicht hingegen erhielten damals jene Kräfte die Möglichkeit zur Entfaltung, die das spätere Judentum grundlegend prägten. Und die Zerstörung des Tempels sollte sich noch zum Vorteil auswirken, später nämlich, als aus der heidnischen Umwelt eine monotheistische geworden war. Denn mit einem funktionierenden Tempelkult hätte das Judentum als Religion ... schwerlich seine spätere Bedeutung erlangen können. Die Katastrophe ersparte eine innerjüdische Reform, die angesichts des Gewichts der kultischen Komponente wahrscheinlich niemals in ausreichendem Maße durchzusetzen gewesen wäre" (93f). Besonders in der Zeit des Frühjudentums bis 140 n. sieht M. das in Dan 2 und 7 zum ersten Mal voll aufscheinende ideologisch-eschatologische Denken als eine Ursache für politisch unkluges jüdisches anführerisches Handeln, das mehrere Male (bes. 175–164 v., 66–73, 117 und 132–135 n.) zu überharten Zusammenstößen mit übermächtigen Weltmächten und dann auch mit dem Christentum führte (vgl. 8, 57f, 78, 92, 111, 115, 140).

Es haben sich einige wenige Fehler eingeschlichen. Esau ist nicht der Erstgeborne Jakobs, sondern Isaaks (57). Statt Tabot muß es Tabor heißen (89). Den Exilarchen des babylonischen Judentums und seiner politischen Bedeutung hätte mehr Beachtung geschenkt werden müssen als M. dies 127f tut. Der Exilarch fehlt übrigens auch im Stichwörterverzeichnis.

M.s Ansätze und Schlußfolgerungen sind gründlich und wichtig. Sie dürfen nicht von christlich-jüdischen Dialogikern aus dem pragmatischen Zusammenhang herausgerissen und attakiert werden. Maiers Buch ist nur für ausgereifte Historiker und Theologen mit viel Differenzierungsvermögen eine wichtige Fundgrube.

Luzern Clemens Thoma

Janowski, Bernd: **Sühne als Heilsgeschehen.** Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1982. XIV, 394 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament Bd 55) Ln DM 69.80

Bei Janowskis Buch handelt es sich um einen Wurf. Zwar ist es nicht einfach zu lesen, da in einem wahren Übermaß belegt, Literatur innerhalb eines Argumentes dokumentiert und auch Seitenfragen gründlichst nachgegangen wird. Aber der Fachmann wird dem zum Trotz seine ungetrübte Freude an den überaus sorgfältigen Exegesen zu praktisch allen einschlägigen Texten haben. Entscheidend ist jedoch erst, daß es J. gelungen sein dürfte, in einem literarisch und theologisch unbeliebten Bereich, nämlich dem der exilisch-frühnachexilischen Kultvorstellungen, die Auffassung Hartmut Geses zur Sühne nachgewiesen zu haben.

Abgesehen von Prolegomena und Schluß enthält das Buch vier Teile. In einem ersten (Die Wurzel KPR in den semitischen Sprachen) wird überzeugend dargelegt, daß es sich wegen der Polysemie der Wurzel nicht empfiehlt, sie fürs Hebräische sei es aus dem Akkadischen, sei es aus dem Arabischen herzuleiten (bei P jedoch vermutlich Einflüsse des kultisch gebrauchten akk. Kuppuru). Der zweite Teil, der die Wurzel außerhalb von P, Ez 40–48 und

dem ChrG bearbeitet, enthält die Grundlegung für den Nachweis, daß Sühne stets, soweit sie überhaupt in Betracht kommt, ein dem/den Schuldigen bei drohendem Tod eingeräumtes Mittel zur Abwendung des Todes ist. Daher ist Jahwe niemals der Empfänger, sondern, soweit es sich um religiöse Sühne handelt, der Gewährer der Sühne – exegetisch bemerkenswert dargelegt.

Der dritte Teil widmet sich der Wurzel in dem bisher ausgegrenzten Bereich und der vierte speziell der kappōrät (bis hin zu Röm 3,25). In diesen beiden Teilen herrschen relativ komplizierte literarische Analysen vor, deren Beweiskraft man fraglich finden kann. Das erzielte Ergebnis dürfte jedoch durch die Problematik der Analysen nicht wesentlich berührt werden, die der Schichtung im P-Stoff gelten. Für die Argumentation ausschlaggebend ist die Trennung der Sühnopferriten vom Sündenbockritus, der nicht von einem Opfer handelt. Das in ihm (Lev 16,10.21f) belegte Aufstemmen beider Hände des Hohepriesters zum Zeichen des Wegtragens der Sünde wird mit vor allem akk. Parallelen als eine Handlung ohne Sühnecharakter (d. h. als eine apotropäische) exegesiert. Demgegenüber gehöre zum Sühnopfer das Aufstemmen einer Hand des Opfernden, das nach Lev 1,4b als Identifikation des (schuldig) Opfernden mit dem zu tötenden Tier zu deuten sei.

Man wird freilich zugeben müssen, daß die Basis mit diesem einen Beleg Lev 1,4b recht schmal bleibt und im vulgären Verständnis das im theologischen Sinn ungenügende Abgeben der Schuld auf das Opfertier vielleicht nur ungenügend ausgeschlossen war. Von dieser Basis aus zeigt J. sehr schön Lev 17,11 als Schlüssel zur Sühnetheologie der P. Der dort bezeugte große Blutritus (das Opfertier war für Priester zum Verzehr oder für Verbrennung außerhalb kult. Räume bestimmt und daher ohne Sühnecharakter) wurde in Jahwes Auftrag von Priestern vollzogen und als die von Jahwe eingeräumte Möglichkeit der Sühne für das wegen seiner unbeabsichtigten Sünden von tödlichen Gefahren bedrohte Volk verstanden. Der vierte Teil, ebenso glänzend wie der dritte, erklärt eindrücklich die Rolle des Kebod Jahwes bei P und die kappōrät philologisch als Sühnort, sachlich als Ort der Begegnung Jahwes bzw. seiner Herrlichkeit für das Volk, das in der Begegnung vom Hohepriester vertreten wird.

Aus J.s Aufarbeitung ist zu entnehmen, daß der Einräumung von Sühne durchaus Grenzen gesetzt waren und diese bei P sehr eindrücklich gemacht werden. Dort gilt die Sühne nur den unbeabsichtigt (bišgāgāh) begangenen Sünden, für die absichtsvoll begangenen stand sie nicht zur Verfügung. Exemplarisch zeigt das die (literarisch schwer zu entwirrende) Erzählung Num 25,6–15, die die besondere Befähigung des Pinchas für die priesterlichen Sühneriten etc. hervorheben soll. Demnach hielt Israel Bußklage wegen eines schweren Unheils, das aus der Verheiratung vieler mit moabit. Frauen resultierte, die zur Abgötterei verleiteten. Als ein Israelit demonstrativ zu einer moabit. Frau einging, begann eine furchtbare Seuche zu wüten, die erst zum Stillstand kam, als Pinchas beide im Beischlaf durchbohrte und so Sühne schaffte – Sühne für das Volk. Denn die raffende Todesmacht war der Abgötterei des Volkes analytisch, war das ihr entsprechende Unheil, und so konnte Sühne nicht durch Opfer-Interzession, sondern nur durch demonstrative Beendigung der Sünde erwirkt werden.

Als Ergebnis darf man festhalten, daß der atl Begriff der Sühne die Idee der Strafe oder des Strafhandelns nicht enthält, sondern umgekehrt orientiert ist: menschliche Schuld trägt in sich selbst tödliches Unheil, für das in bestimmten geregelten Fällen dem/den Schuldigen Sühne eingeräumt werden soll. So überzeugt m. E. auch J.s Deutung von Röm 3,25: hilastērion ist dort wohl das Äquivalent für kappōrät, und der Text besagt, daß der Gekreuzigte der Sühnort ist, an dem Gottes Herrlichkeit (kābōd) für alles Volk begegnet, nun freilich zu einer Sühne für alle Todesschuldigen.

Mainz Horst Seebass

Schneider, Wolfgang: **Taschen-Tutor Hebräisch.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 97 Karteikarten DIN A 6. DM 28.–

Daß selbst solide Hebräischkenntnisse sich ohne ständige Übung ebenso schnell verflüchtigen wie sie erworben wurden, ist eine leidige Erfahrung vieler Theologiestudenten. Examenskandidaten wie Theologen im Beruf stehen oft vor der unbefriedigenden Alternative, entweder auf die Arbeit am Originaltext ganz zu verzichten oder aber mühsam und zeitraubend ihre Kenntnislücken anhand ihrer alten Lehrbücher aufzuarbeiten, die für diesen Zweck ganz ungeeignet sind. Als Hilfsmittel in genau diesem Dilemma ist der neue Taschen-Tutor Hebräisch konzipiert.

Der Vf., durch sein „Fernstudium Hebräisch" als vorzüglicher Didaktiker ausgewiesen, geht hier streng von den Problemen aus, die bei der Lektüre eines hebräischen Textes auftreten können und leitet geschickt zu einer schrittweisen Aufarbeitung der jeweils anstehenden Fragen an. Keinesfalls will er eine „Kurzgrammatik mit Tabellen und Regeln zum Auswendiglernen" bieten, Regeln führt er nicht als abstrakte Sprachgesetze ein, sondern als Wegweiser zur Orientierung und zur Erschließung eines zunächst unübersichtlichen Geländes. Die Analyse setzt stets bei der größeren Verständniseinheit (Text, Satz) ein und schreitet von dort zu den Einzelheiten fort. Läßt der Benutzer des Tutor sich auf diesen Weg ein, so vermeidet er die Gefahr, sich sogleich an den Schwierigkeiten der Morphologie festzubeißen und damit den Überblick und bald auch den Mut zum Weitermachen zu verlieren. Andererseits verlangt dieses Vorgehen den Verzicht auf systematischen Ehrgeiz und die Bereitschaft, Probleme selektiv zu bearbeiten bzw. im Vertrauen auf die Führung durch den Vf. erst einmal aufzuschieben.

Die Karten ordnen sich nach Funktion (und Farbe) übersichtlich in fünf Gruppen: die Einführungskarten machen methodische Vorschläge, wie man am besten mit der Arbeit beginnt, und führen das mit technischen Hinweisen, Aufgaben und Lösungen an zwei Beispieltexten praktisch vor. Der zweite Teil stellt eine allgemeine Analysestrategie für Texte vor, wobei Textstruktur und Satzverknüpfung im Vordergrund stehen. Erst im dritten Teil folgen Hinweise zur Formanalyse von Nomina und Verben, die wiederum nicht systematisch, sondern heuristisch-pragmatisch angeordnet sind. Zahlreiche Verweise und ein zusätzliches Stichwortverzeichnis leiten den Benutzer von hier in die Teile 4 und 5 des Tutors über. Diese beiden letzten Teile helfen, die Einzelbeobachtungen zu ordnen und zu vertiefen: hier finden sich Tabellen und Übersichten zur Formenlehre sowie eine „Darstellung der wichtigsten grammatischen Fakten".

In allen Teilen des Tutors herrscht eine rigide Beschränkung auf das Minimum erforderlicher Information. Dies wird aber jener Benutzer, den Sch. im Auge hat, in der Regel als Entlastung und Vorteil empfinden (und für weitergehende Fragen Antwort in einer ausführlichen Grammatik suchen müssen). Vorausgesetzt wird allerdings die Kenntnis der Grundbegriffe der hebräischen Sprache: das Werk ist ein Repetitorium, keine Einführung. Seinen Zweck entsprechend eingesetzt, stellt es ein sachlich zuverlässiges und didaktisch hervorragend gestaltetes Arbeitsinstrument dar.

Münster Klaus Kiesow

Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hg. von Norbert Lohfink. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 256 S. (Quaestiones Disputatae, Bd 96), kart. DM 48.–

Die Tagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentler" vom 24.–28. August 1981 in Brixen, auf der die in diesem Bd veröffentlichten Vorträge gehalten wurden, hatte sich sicher nicht zufällig das – wie der Hrsg. im Vorwort (9) bemerkt – lange vernachlässigte, im Titel genannte Gesamtthema gestellt. Gewisse Themen werden zu bestimmten Zeiten aktuell und erzeugen eine Diskussion, die auch die Exegeten mit einbezieht. Andererseits ist es sicher für die heutige Arbeitsweise atl Exegeten charakteristisch, daß ein inhaltliches Thema nur auf dem Wege über umständliche historisch-kritische, literarische und traditionsgeschichtliche Analysen behandelt werden kann, „wobei vor allem Textschichten und unterschiedliche Traditionen voneinander abgehoben und miteinander verglichen werden." Die Kritik des Systematikers (R. Schwager, Eindrücke von einer Begegnung, 214–224,220: „Auf diese analytische Weise gelangt man aber kaum zu einer Gesamtschau und noch weniger zu einem Urteil, das nicht bloß historisch interessant, sondern auch theologisch bedeutungsvoll, ja verbindlich sein könnte" – Schwager war auf der Tagung als Gast anwesend) gilt über die Beiträge dieses Bandes hinaus und sollte die Exegeten generell zu weiterem Nachdenken über die aufgezeigte Problematik veranlassen. So erfährt der allgemein interessierte Leser (den die Reihe vor allem ansprechen will) zugleich mehr und weniger, als er erwartet: mehr über spezielle literarkritische Theorien der beteiligten Alttestamentler, weniger über das eigentliche Thema.

Insgesamt drei exegetische Vorträge wurden in Brixen gehalten (N. Lohfink faßt ihren Inhalt im Vorwort noch einmal kurz zusammen, 10–13):

N. Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg (51–110). Aufbauend auf seinen früheren Vorarbeiten zum Deuteronomium sieht L. in der deuteronomischen Kriegstheorie, die in der deuteronomistischen Landnahmeerzählung (DtrL) – sie „umfaßt die Hauptmasse des jetzigen Textes von Dtn 1 bis Jos 22" (67) – entwickelt wurde, den eigentlichen Höhepunkt der Entfaltung einer Kriegsideologie im Hexateuch. Diese Schrift mit ihrer Verherrlichung auch brutaler Gewalt (Bann) sollte dem König Josia als Propaganda für seine Expansionspolitik dienen und ist in seiner Spätzeit als Überarbeitungsschicht des älteren dt Gesetzes entstanden. Die älteren Schichten des Pentateuch (J und E, an deren traditioneller Ansetzung Lohfink festhält) enthielten eine „natürliche" Einstellung zu Krieg und Landnahme: Jahwekriege zur Landeroberung als natürlicher Höhepunkt der Vorgeschichte. Dagegen entfernt die Priesterliche Geschichtserzählung (P^g) alle Hinweise auf Krieg zugunsten einer Sakralgesellschaft, in der das Tieropfer den Frieden zwischen Menschen ermöglicht. Späte Schichten des Pentateuchs kehren allerdings teilweise zur Kriegsideologie zurück.

L. Ruppert, Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt (111–158) vergleicht die babylonischen Klagelieder, in denen die Krankheitserfahrung im Vordergrund steht und der Beter als Verursacher seiner Krankheit von Zauberern aufgehetzte Dämonen und das Ausbleiben des Schutzes durch den persönlichen Gott nahmhaft macht, mit den Klagen des Psalters, in denen Jahwe selbst als Urheber der Krankheit, als Strafe oder aufgrund seines unerforschlichen „Zorns", gilt, außerdem aber der Mensch (die „Feinde") Ausgangspunkt direkter Gewalt, wie Rechtsbeugung, Unterdrückung ist.

E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt (159–213), begründet zunächst ebenfalls eine literarische Theorie: Die „Gottesknechtslieder" bildeten zunächst eine, im Exil aufgrund des deuteronomistischen Bildes vom König David und des deuteronomistischen Jeremiabildes entworfene zusammenhängende Schrift, in der ein zu Israel gesandter zukünftiger Heilsmittler angekündigt wird, „der den mit der Gerichtsverfallenheit dieser Welt verbundenen Widerstand gegen seine Sendung durch den stellvertretenden Einsatz seines Lebens erfolgreich überwindet" (176). Später wurde dieser Text redaktionell in vier Teile geteilt und dabei die Gottesknechtgestalt kollektiv umgedeutet: Israel (= die heimgekehrte Gola) wird zum Heilsmittler für die ganze Welt. Zur Gewaltfrage ergibt sich ein differenziertes Bild: gegenüber den „Sündern" hat der Gottesknecht durchaus das „Recht" behauptet; wenn jedoch Gott ihm als Mittler das Opfer der stellvertretenden Sühne auferlegt, folgt er dem Auftrag zum Gewaltverzicht.

Die Diskussion über die „Gottesknechtslieder" wird nicht so schnell enden. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Schrift von T. N. D. Mettinger, A Farewell to the Servant Songs, Lund 1983, in der die Kollektivdeutung des „Knechts" wieder einmal als ursprünglich behauptet und deshalb die Trennung der Lieder vom Kontext als Irrweg bezeichnet wird.

Interessante Zugaben in dem Bd sind der Forschungsbericht von N. Lohfink: ‚Gewalt' als Thema alttestamentlicher Forschung (15–50), vor allem aber desselben überaus gründliches Literaturverzeichnis zum Gesamtthema (225–247), ohne Frage das hilfreichste Stück im ganzen.

Zu erwähnen ist noch, daß sich die Vf. bei ihren Thesen den sozialpsychologischen Theorien von René Girard (La violance et le sacré, 1972; Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978, u. a.; dazu Lohfink, 44ff) verpflichtet fühlten, wonach in primitiven Gesellschaften das Opfer eines einzelnen die allgemeine Aggressivität auf sich zieht und dadurch Frieden ermöglicht. Grundlegend habe erst das Kreuz Christi eine Umkehr dieser Strukturen ermöglicht. Wieweit diese Theorie der Erklärung des AT einen neuen Aspekt liefern kann, muß aber vorläufig offen bleiben (zur Diskussion vgl. auch Schwager, 218–20).

Bochum Henning Graf Reventlow

Thompson, Thomas L.: **The Historicity of the Patriarchal Narratives.** The Quest for the Historical Abraham. – Berlin. New York: de Gruyter Verlag 1974. X, 392 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133). Lw DM 108.–

Zentrales Thema dieser Tübinger Diss. eines amerikanischen Bibelhistorikers sind die Thesen zur Frühdatierung der Patriarchen. Th. berücksichtigt den Forschungsstand bis etwa 1971. Entgegen dem Vorwort werden neuere Arbeiten nicht mehr eingearbeitet, auch nicht die modifizierte These von R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel (1971).

Th. zeigt am masoretischen System, daß die biblischen Chronologien (Kap. 1B) eine theologische Konstruktion sind und keine absolute Datierung der Patriarchen bieten. Die Untersuchung der (westsemitischen) Patriarchennamen (Kap. 2) ergibt, das Isaak nicht und Israel selten, aber Abraham und Jakob häufig belegte Namen in altorientalischen (= ao.) Texten sind und nicht zeitlich und geographisch eingeengt werden können. „Abram" ist für frühe hebräische Namen eine typische Form. Solchen Parallelen könnte mehr Bedeutung als die anderer Zeiten und Regionen zukommen (23). Die Namen ergeben aber kein Argument für oder gegen die Geschichtlichkeit der Patriarchen.

In Kap. 3–9 diskutiert Th. die Argumente der sog. „Amoriter-Hypothese", die Wanderung einer amoritischen Abraham-Gruppe von Ur über Harran nach Beerscheba und Ägypten im frühen 2. Jt. als Teil einer großen Amoriter-Wanderung. Zwischen den Benê-ia-mi-na-a der Maritexte und dem israelitischen Stamm Benjamin bestehen keine Verbindungen (Kap. 3B). Die Herkunft Benjamins weist nicht auf Mesopotamien. Weder für Gruppen in Süd- (Ur) noch in Nordmesopotamien (Mari) ist eine Wanderung nach Norden analog der Genesis – eine Abwanderung aus dem Fruchtland! – bezeugt; eher scheint die Richtung umgekehrt. Die Marigruppen dürften aus der Nordarabischen Wüste eingewandert und dann regionsgebunden gewesen sein. Th. (Kap. 4) lehnt die Bezeichnung „Amoriter" für die verschiedenen Gruppen in Mesopotamien im frühen 2. Jt. ab und plädiert für die allgemeinere Bezeichnung „frühe West-Semiten". „MAR.TU" (akk. amurrû) sei keine ethnische Bezeichnung, sondern eine geographische Bestimmung (Westen). Der Begriff habe aber wechselnde Bedeutung, u. a. bezeichne er eine gewisse soziale Klasse, die nicht nur Außenstehende der Gesellschaft umfasse. Die These einer großen amoritischen Wanderung kann durch mesopotamische Quellen nicht gestützt werden. Die Bedeutung der Maritexte sieht Th. (87f) in einer Verständnishilfe für einen analogen soziologischen Prozeß der Seßhaftwerdung Israels, für die Frage der Geschichtlichkeit der Patriarchen blieben sie ohne Relevanz.

„Proto-Aramäer" (Kap. 4B) seien im frühen 2. Jt. in Palästina/Syrien textlich (neben „Protokanaanäern") nicht nachweisbar und „protoaramäisch" könne nicht den Ursprung des Hebräischen bezeichnen (Ablehnung der These Noth). Die wenigen Texte wiesen weder auf eine Einwanderung aus dem Norden noch auf Amoriter oder Halbnomaden, sondern auf eine schon lange einheimische westsemitische Bevölkerung. Als Hauptquelle werden die „Ächtungstexte" (Kap. 5) befragt, die Th. um 1810–1770 datiert und die die städtische Struktur der späten MBZ IIA in Palästina beleuchten (die archäologische Korrelation wird nicht eingebracht). Verschiedene „Belege" für eine Einwanderung von Amoritern/Asiaten in Ägypten (Kap. 6) bezieht Th. auf Gruppen in und nahe Ägypten (bes. östliche Wüste) und weist einen Bezug auf Leute aus Palästina/Syrien ab, so für die ʿꜢꜢmw der 1. Zwischenzeit und die Händler der Beni Hasan Grabbilder (MBZ II A). Allerdings kann der Bildtypus vom Niederschlagen des Feindes/Asiaten (136) nicht als Ausdruck einer ethnischen Konstanz angeführt werden.

Th. interpretiert den archäologischen Befund der FBZ IV-MBZ I in Palästina (Kap. 7) neu, um die zweite Stütze der Amoriter-Hypothese zu entkräften. Er versteht diese Periode geringer Prosperität als Fortentwicklung (Kontinuität der Keramiktypen) aus der urbanen FBZ II-III unter neuen Lebensumständen. Palästina weise ein dichtes Netz von permanenten Ackerbausiedlungen auf (vgl. Th. in TAVO) und werde nicht von Halbnomaden bestimmt. Die Kultur sei nicht „intrusive". Diese Periode kann nicht bis um 1800 herabdatiert werden (Albright). Abraham war kein Karawanenhändler dieser Zeit (Kap. 8). Die „Karawanenstationen" sind archäologisch gleichzeitig alle nur in der EZ nachgewiesen – und zwar der EZ I und außer Ai in der EZ II. Die Ḫapiru können weder mit einem Karawanenhandel noch mit den Banū-Yamīna (s.o.) verbunden werden.

Gen. 14 (Kap. 9) dient als Beispiel für den ungeschichtlichen Inhalt historiographischer Texte (wie die Patriarchenerzählungen selbst). Die isolierte Stellung von Gen 14 innerhalb der Erzählungen läßt diesen Text nicht gerade als Paradigma geeignet erscheinen. Kap. 11 ist anzuschließen. Am Beispiel von Gen 11,10-12,9 zeigt Th. die Notwendigkeit exegetischer Voruntersuchungen, will man Fehlinterpretationen vermeiden. So seien die Genealogien Ausdruck der politischen, soziologischen und geographischen Verbindungen Israels mit seiner Umwelt im 10./9. Jh. Hier ist auf neuere Arbeiten von R. R. Wilson hinzuweisen, die zu anderen Ergebnissen führen. Die Verbindung der Patriarchen mit den Aramäern in Mesopotamien sei nicht geschichtlich und die mit Aramäern in Transjordanien nicht vor dem Ende des 11. Jh.s möglich. Die Wanderung Abrahams beruhe nicht auf Traditionen, sondern sei editorisch entwickelt.

Th. (195) schließt seine Untersuchung der Amoriter-Hypothese und die einer „Patriarchen-Zeit", die es nicht gibt, mit der Feststellung, daß archäologische und historische Studien weder den geschichtlichen Hintergrund der Patriarchenerzählungen noch etwas direkt zur Interpretation der Traditionen ergäben.

Kap. 10 enthält acht Gruppen von Vergleichen der Rechtsbräuche der Gen mit solchen der Nuzi-Tafeln und anderer ao. Texte. Th. stellt heraus, daß keine Parallelität (2–3 kleinere Parallelen) zu Nuzi besteht und daß die Gen-Bräuche in ao. Recht allgemein eingebettet sind. Die Bräuche widersprächen nicht der späteren israelitischen Praxis (294) (?). Wie durch die Namen können die Patriarchen auch nicht durch die Bräuche datiert und in ihrer Herkunft lokalisiert werden. Die „Parallelen" dienten lediglich dem Verständnis von Bräuchen der Gen, speziell der ihnen eigenen ao. Rechtsintentionen. Es bleibt zu beachten, daß die Variation der ao. Rechtsbräuche groß ist und daß Nuzi wie Gen private Vereinbarungen in individuellen Fällen schildern. Th. weist auch darauf hin, daß die narrative Form – besser die dahinterstehende theologische Intention – zu inhaltlichen Veränderungen der Bräuche geführt haben kann. Literarisch eingebundene Bräuche hält Th. für nicht geschichtlich. Hier wird seine Methodik problematisch. Stärker als bei Th. muß dem Vergleich der Bräuche die exegetische Analyse und die Frage nach dem „Sitz im Leben" des jeweiligen Brauches vorausgehen.

In Kap. 12 bietet Th. eine lesenswerte Zusammenfassung der Thesen zur Geschichtlichkeit der Patriarchen und seiner Gegenargumente. Einige Überlegungen hier sind zuvor nicht diskutiert worden. Bibliographie (42 S.) und Indices schließen den Band ab.

Die Arbeit von Th. hat seit ihrem Erscheinen verdiente Beachtung und manchen Widerspruch erfahren. Dafür können drei Gründe angeführt werden: die Erwartungshaltung (1), die Forschungssituation (2), Methode und Form der Arbeit (3).

1. Th. (2f) hält die Patriarchenerzählung als Ganzes für ungeschichtlich und sieht dies durch seine Ergebnisse bestätigt. Der Titel zeigt somit an, was Th. in Frage stellt. Die Frage nach der (nachweisbaren) Geschichtlichkeit ist auch ihm eine nichtrelevante Fragestellung. „Biblische Geschichte" ist eine theologische Aussage und drückt die Erfahrungen Israels in ihnen gemäßen Formen aus. Die „Geschichtlichkeit" besteht für Israel in der jeweiligen Konzeption. Die Veränderungen hier zeigen, daß es nicht auf die historische Tatsächlichkeit und Genauigkeit eines Geschehens ankommt. Die Bedeutung der „external evidences" ist deshalb von vornherein eingeschränkt. Damit wird nicht die Möglichkeit einer Geschichtlichkeit in den Quellen negiert.

Neben der erschöpfenden Diskussion des späten 3./frühen 2. Jt. als einer „Patriarchen-Zeit" werden andere Datierungen nicht mehr eingehend untersucht. Die (frühe) SBZ wird nur wegen der Unterschiede zu den Nuzi-„Parallelen" abgewiesen. Die Patriarchen werden vor allem nicht unter dem Aspekt der „Aramäischen Wanderung" behandelt.

Aber gerade diese These gewinnt in der Forschung zunehmend an Zuspruch, wobei es nicht mehr um die Verifikation der Geschichte der Patriarchen analog der Gen und um eine „Patriarchen-Zeit", sondern um ein frühes Landnahmegeschehen (vor allem in der EZ I) verschiedener kleiner Gruppen geht.

Für die Patriarchen lehnt Th. eine Geschichtlichkeit vor dem 10./9. Jh. strikt ab. Erst J nehme literarische Traditionen aus dem zeitgenössischen kanaanäischen/israelitischen Milieu als die Patriarchenerzählungen Israels in seine Komposition auf (326). Die Suche nach dem „Sitz im Leben" der vorjahwistischen Traditionen hat für Th. (3,9,52f, 315ff) keine Bedeutung, weil kein Aspekt eindeutig vor J datierbar sei, weil diese Traditionen nicht aus geschichtlichen Ereignissen erwachsen und noch nicht mit Israel in ethnischer Identifikation verbunden seien.

Diese Ablehnung jedweder Geschichtlichkeit in den älteren bzw. zeitgenössischen Traditionen ist nicht stringent. Die Geschichtlichkeit wird nicht mangels „external evidences" aufgehoben. Th. nimmt kaum eine Differenzierung der vielen Traditionen vor. Er geht im Grunde nur auf die Abraham-Traditionen ein. Isaak- und Jakob-Traditionen (inkl. Hyksos-These) bleiben wenig beachtet. Die Josefs-Traditionen sind ausgeklammert (Th. in J. H. Hayes und J. M. Miller, Israelite und Judaean History. London 1974, 149ff). Ebenso gravierend wie diese Beschränkungen ist der Verzicht auf jegliche Einbeziehung der „Väterreligion". Neben der Ablehnung der Traditionsgeschichte fällt die geringe Berücksichtigung von Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte ins Gewicht. Einzelne, als exemplarisch verstandene Abschnitte hierzu heben nicht die Notwendigkeit einer durchgehenden exegetischen Vorarbeit und Argumentation auf.

2. Schon vor Th. waren viele der Thesen von Albright und die Nuzi-„Parallelen" (gerade in Tübingen) nicht unumstritten (u. a. Weipert, Donner). Dennoch hat erst die radikale Abweisung dieser Thesen von Th. „Furore" gemacht (besonders in Amerika). Zu den heftigsten Kritikern gehört W. G. Dever (bes. in Hayes-Miller a.O.). Er spricht vor allem zwei Bereiche an, in denen Th. nicht dem Forschungsstand gerecht wird, nämlich die von Luke und Rowton entwickelten Modelle ao. „dimorphic societies" und die von Dever selbst erforschte MBZ I in Palästina (vgl. jetzt BASOR 237, 1980). Die Erwiderung von Th. (JSOT 9, 1978, 2–43) nimmt dieser Kritik nicht ihre Berechtigung. So hat denn Dever eine weitere Besprechung der Arbeiten von Th. angezeigt.

Die Vorstellung der schrittweisen Seßhaftwerdung vom Nomaden zum Ackerbauern und zum Städter wird durch die einer gleichzeitigen Symbiose von z. T. ethnisch gleichen Gruppen mit unterschiedlichen Wirtschafts- und Lebensformen ersetzt. Dieses anhand der Maritexte erstellte Modell hält Th. jetzt (entgegen 87f) nicht auf Palästina für übertragbar. Der fehlende eindeutige Hinweis auf die „(halb-)nomadische Lebensweise" in Texten und Befunden ist aber für Th. ein zentrales Kriterium für seine Abweichung solcher „evidences". Dies erscheint nun in neuem Licht. Zu beachten sind auch die neueren soziologischen Modelle zur „Landnahme" Israels.

Die „Korrektur" der Darstellung der FBZ IV-MBZ I von Th. beruht auf seiner Arbeit am TAVO (B 8. B 34). Durch die andere Zielsetzung dort erklären sich manche seiner Fehlurteile, die mehr einer Karten- als einer archäologischen Befundinterpretation nahekommen. Dazu tritt eine Negativeinstellung zur archäologischen Methode generell (u. a. 144 „the highly dubious principles of ceramic typology"), so daß Th. stärker theoretisiert mit eklektischer Anführung von archäologischem Material, ohne dieses im Detail und im Kontext untersucht zu haben (vgl. die abzuweisende Argumentation 168f). Die FBZ IV-MBZ I muß zeitlich und regional differenziert werden. Die These einer linearen Entwicklung aus der FBZ II–III und zur MBZ II A widerspricht dem Befund. Die gewisse Kontinuität zur FBZ beruht darauf, daß die neuen Bevölkerungselemente keine „Fremde" waren, sondern aus den Randzonen Palästinas stammen (Dever: aus Transjordanien. R. Cohen, BARev IX 4, 1983, 16–29: aus dem Südsinai). Die Amoriter-Hypothese ist auch hier aufgegeben worden. Berechtigt sind die Zweifel von Th. an einer Zerstörung der fbz. Kultur durch eine Invasion eines Volkes. Irrig ist seine Behauptung (168f) von (verbreiteten) Ackerbausiedlungen. Die Untersuchungen im Negeb (Be'er-Resisim; zuletzt BASOR 243, 1981 und Cohen a.O.) ergeben zum ersten Mal ein konkretes Bild über die Siedlungsform und die Lebensweise der Bevölkerung. Die „Wiederbesiedlung" einiger Städte darf nicht als urban verstanden werden. Sie dienen als temporäre Plätze oder als Begräbnisstätten. Die Gräber gehören z. T. zu anderen, meist älteren Gruppen und dürfen dann nicht auf die Tellbewohner bezogen werden (167f).

Die Einzelkritik an der Darstellung von Th. könnte noch über die von Dever hinaus erweitert werden, würde aber hier zu weit führen. Von Kap. 7 bleibt nur zu behalten, daß der archäologische Befund die Amoriter-Hypothese und die der „Patriarchen-Zeit" nicht stützt.

3. Th. (320f) bezeichnet seine „conservative methodology" als allein angemessen für die Behandlung der Geschichte des frühen 2. Jt. (und der Patriarchen). Die geringe Quellenlage erlaube derzeit keine vereinheitlichende Darstellung dieser Zeit. Diese Haltung ist eine Reaktion auf die unsachgemäße Handhabung und Harmonisierung der Quellen, die zur Amoriter-Hypothese geführt haben. Die rein deskriptive Darlegung der Quellen ist zwar die Voraussetzung, kann aber nicht die alleinige Aufgabe und das Ziel sein. Die Forschung lebt von der Interpretation und der Thesenbildung (vgl. zur Pseudo-Objektivität des Schweigens N. Lohfink, BiKi 37,2, 1983, 47f). Wenn Th. auch eindringlich gemacht hat, daß der bisherige „archäologische Ansatz" ein Irrweg gewesen ist, so kann doch die Archäologie nicht generell als falsche Quelle und Methode hingestellt werden (Kap. 1B – Untertitel). Falsch waren nur die Anfragen an sie. Nicht entscheidend ist, daß die Archäologie nicht die ihr zugemessene Beweisfähigkeit hat, sondern daß sie aufgrund einer bestimmten Vorentscheidung über den biblischen Text überhaupt erst in dieser Weise einbezogen wurde (Kap. 12B).

Die immer wieder eingestreuten Grundsatzerklärungen zur rechten Arbeitsweise des Historikers (Kap. 3A) und das wiederholte breite Aufgreifen der Thesengeschichte sind unnötig. Eine straffere Strukturierung hätte der Klärung der Standpunkte besser gedient. Störend ist die durchgängige und personbezogene polemische Argumentation. Dies schlägt sich stark in der Rezeption der Arbeit nieder. Einen Überblick zum Forschungsstand findet man einfacher bei J. Scharbert, VerkF 19, 1974, 2–22, oder W. Leineweber, Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen, Frankfurt 1980.

Die Alternative von Th. (324f) zur bisherigen These, die israelitische Zeit als den historischen Hintergrund der Patriarchen zu verstehen, bedeutet nur eine Datierung von J. Die Frage der Geschichtlichkeit der „Patriarchen" ist weiter offen. Die Arbeit von Th. ist aber deshalb so wichtig, weil sie einen Irrweg der Forschung korrigiert, weil sie viel Material zur ao. Geschichte des 2. Jt.s aufbereitet und die Einbindung Israels in den Alten Orient verdeutlicht und weil sie in ihrem Reiz zum Widerspruch die Forschung bewegt.

Münster Robert Wenning

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. von Horst Balz und Gerhard Schneider. Bd III, Lfg. 1–10. Register, Titelbogen zu Bd III. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1982/1983). 1224 Sp., 24 S. Register, 12 Titels. kart. DM 321.–

In ThRv 77 (1981) 195 und 78 (1982) 371f haben wir auf die ersten beiden Bände dieses Werkes hingewiesen. Nun liegt es mit dem III. Bd abgeschlossen vor. 92 Autoren haben an diesem Bd mitgearbeitet, unter ihnen viele Nachwuchskräfte der Wissenschaft vom NT. Wie die Hrsg. zu Bd III bemerken, ist der EWNT, obwohl es sich ein „exegetisches Wörterbuch" nennt, dennoch „nicht weniger theologisch orientiert"; Stichproben bestätigen es. Das EWNT umfaßt „sämtliche griechischen Wörter des NT (auch die wichtigsten Textvarianten) und die Eigennamen". Die einzelnen Artikel sind gut gegliedert und die theologisch wichtigen eingangs mit Literaturangaben versehen. Am Ende von Bd III ist ein Doppelregister für alle 3 Bde beigefügt (A. Deutsche Stichwörter: damit kann auch ein des Griechischen Unkundiger mit dem Werk arbeiten. B. Namen: „Das Register verzeichnet die deutsche Namensform aller im EWNT ... aufgeführten Namen. Damit sind sämtliche Namen erfaßt, die im NT vorkommen"). Der Wunsch der Hrsg.: „Möge das EWNT viele dankbare Benutzer finden! Gewiß wird es ihnen helfen und sie ermuntern, in den Wörtern das Wort zu hören", wird sich sicher erfüllen. Die Hrsg. verdienen besonderen Dank und aufrichtige Glückwünsche zum erfolgreichen Abschluß des Werkes. Wer mit ihm bereits gearbeitet hat, wurde nicht enttäuscht.

Ein paar Hinweise zu diesem Bd III seien erlaubt: Zum Artikel *πᾶς* (112–117: H. Langkammer) sei ergänzend bemerkt, daß der den Römerbrief beherrschende Gedanke des Heilsuniversalismus und der Heilstotalität sich gerade mit *πᾶς (πάντες)* verbindet (vgl. dazu F. Mußner, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefes, in: Kairos 23, 1981, 207–214). O. Michel schreibt im Art. *πατήρ* die bedenkenswerten Sätze: „Die Gebets- und Geistbewegung des Urchristentums bringt einen neuen Aufbruch auch in der Vater-Anrede und Vater-Aussage, doch sollte man die Analogie zur jüdischen Gebetssitte beachten, sie darf nicht zum Gegensatz ausgeweitet werden, wie es meist geschieht" (131). Etwas dürftig ist der (nicht gezeichnete) Art. *συνεσθίω* ausgefallen; es wird nicht deutlich, daß es sich beim „zusammenessen" um ein „Reizwort" ersten Ranges in den innerchrist-

lichen Auseinandersetzungen der Urkirche handelt, wie sowohl der Gal-Brief als auch die Apg erkennen lassen.

Passau/Regensburg Franz Mußner

Wevers, John William: **Text History of the Greek Numbers.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 139 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge Nr. 125. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XVI) brosch. DM 78.–

Im Rahmen der Göttinger LXX gab der bekannte kanadische Forscher J. W. Wevers im Jahr 1982 im Anschluß an die zwei von ihm publizierten Bde vol. I Genesis 1974 und vol. III, 2 Deuteronomium 1977 als seinen dritten Bd vol. III, 1 Numeri heraus. Jeweils parallel zu diesen drei Ausgaben veröffentlichte er in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Dritte Folge der Philologisch-historischen Klasse als die Nummern 81, 101 und 125 eine ausführliche Darstellung der Geschichte des griechischen Textes der genannten 3 bibl. Bücher und erläutert darin die Kriterien für die Erstellung des kritischen Textes im Rahmen der Göttinger LXX: Text History of the Greek Genesis 1974, Text History of the Greek Deuteronomy 1977 und das hier zu besprechende Buch Text History of the Greek Numbers 1982. Die Besprechung wichtiger Fragen des griechischen Numeritextes ist hier, so wie es schon bei der Behandlung dieser Fragen für Gen und Deut geschah, von höchster wissenschaftlichen Dichte. Allerdings muß man bei der Lektüre des Buches ständig die griechische Numeriausgabe bei der Hand haben, weil hier weder ein Abkürzungsverzeichnis, – was z. B. S. 7 THGG und THGD bedeuten, – noch eine Auflistung der behandelten LXX-Textzeugen geboten werden, eine Tatsache, die nicht gerade als leserfreundlich zu bezeichnen ist.

Die Absicht des Buches ist es, in 5 Kap. anhand von Listen die wichtigsten Textzeugengruppierungen zum griechischen Numeri-Buch zu besprechen, miteinander zu vergleichen und in ihrer Eigenart herauszustellen. Es sind dies (7–93) die x-Gruppe, der Byzantinische Text, die hexaplarische Rezension, die Textgestalt der Majuskelhandschriften B und A sowie der Text des Papyrus 963. Weitere Untersuchungen und Listen zum Gesamttext bringt dann ein 6. Kap. S. 94–135. Ein Index gibt S. 136–139 an, wo die behandelten Numerikapitel, bzw. -verse zu finden sind.

Das 1. Kap. (7–16) bespricht die x-Gruppe, die Minuskeln 71–509–527–619. Diese hebt sich im Buch Numeri klar von der y-Gruppe ab, ist verwandt mit B und geht mit B oft gegen andere Textzeugen zusammen. Dann wird das Verhältnis von x zu anderen Textgruppen herausgestellt. W. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß x dem von den Gruppen d, n und t repräsentierten Byzantinischen Text näher steht als die übrigen Textgruppen, ferner daß x und y zwei ganz verschiedene Gruppierungen darstellen.

Das 2. Kap. (17–42) befaßt sich mit dem Byzantinischen Text. Dieser wird durch die Textgruppe d = 44–106–107–125–610 vertreten; dazu kommen die nahe verwandten Gruppen t = 74–76–84–134–370 und n = 54–75–127–458–767. Der Abschnitt A des 2. Kap.s untersucht das Verhältnis zwischen dem Byzantinischen Text und der hexaplarischen Rezension, der Abschnitt B den allgemeinen Charakter des Byzantinischen Textes; Abschnitt C vergleicht Chrysostomus und Theodoret in ihren Numerizitaten mit dem Byzantinischen Text und kommt S. 39 zum Ergebnis: „That the Chr/Tht were strongly influenced by the Byzantine type text is clear." Ferner wird anhand von Listen die Frage untersucht, ob die Dubletten des Byzantinischen Textes von der Lukianrezension beeinflußt sind; dazu S. 42: „That this text type constitutes the Lucianic recension is possible, but remains unproven."

Das 3. Kap. (43–65) untersucht die hexaplarische Rezension im Buch Numeri: Die Hinzufügungen sowohl mit als auch ohne Asteriskus vom Massoratext her, die Wortumstellungen der hexaplarischen Rezension, die Eigennamen und die Auslassungen bei obelisierten Stellen. S. 56 kommt zum Ergebnis: „The only identifiable recensional activity occasionated by ‚correction' towards the Hebrew in the Numbers text tradition is the hexaplaric."

Kap. 4 befaßt sich mit der Textform der beiden wichtigen Majuskelhandschriften B und A (66–85). Diese sind die ältesten Textzeugen für das gesamte griechische Numeribuch. Zum Codex B, der nach W. nicht frei von hexaplarischem Einfluß ist, wird S. 71 gesagt: „The text of B remains indeed the best witness to Numbers that we have." Beim Codex A ist nach S. 76 ebenfalls zu sagen, daß er von der hexaplarischen Rez. her beeinflußt ist, sich aber klar von B abheben läßt.

Das 5. Kap. (86–93) untersucht den Papyrus 963, den ältesten Textzeugen (2. Jh.), der zu den Chester-Beatty-Texten gehört. Dieser bedeutsamste Textzeuge vor Origenes, der näher bei B als bei A steht, ist nach W.s Untersuchung von höchster Bedeutung für die angestrebte Gewinnung der ältesten Form des griechischen Numeritextes.

Das 6. Kap. (94–135) erläutert unter verschiedenen Gesichtspunkten die Erstellung des kritischen Textes des Buches Numeri, wie auch in den vorausgehenden Kap. belegt durch viele Listen. W. kommt zu dem Ergebnis, daß für die Bücher Num. und Deut. in der LXX unterschiedliche Übersetzer am Werk waren, wobei sich Num. weiter vom hebräischen Text entfernt als Deut. und daher auch ein besseres Griechisch aufweist.

Abschließend ist zu der wissenschaftlich sehr exakt erarbeiteten Untersuchung von W. noch zu bemerken, daß es für den Leser doch hilfreich gewesen wäre, die Ergebnisse der einzelnen Kap. und zum Ganzen am Ende des Buches in knapper Form nochmals zusammengefaßt vorzufinden. In jedem Fall ist aber dieses Werk von Wevers als eine hervorragende wissenschaftliche Leistung zu werten, die allen, die sich eingehender mit dem Buch Num. beschäftigen müssen, große Dienste leistet. Diese Untersuchung und desgleichen die schon früher vorgelegten Untersuchungen zur Textgeschichte von Gen. und Deut. werden auch dann, wenn die ganze Göttinger LXX-Ausgabe abgeschlossen vorliegen wird, mit die Erstellung einer umfassenden Textgeschichte der LXX und ihrer Textgruppen ermöglichen. Für das vorliegende Werk, das zusammen mit der dazugehörigen Numeriausgabe einen echten Meilenstein in der LXX-Forschung darstellt und auf lange Sicht unentbehrliches wissenschaftliches Hilfsmittel bleiben wird, ist die theologische Wissenschaft dem unermüdlichen Forscher W. zu großem Dank verpflichtet.

Benediktbeuern Otto Wahl

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: **In Memory of Her.** A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. – New York: Crossroad (1983). XXV, 351 S. $ 19.50

Das Buch ist der methodisch fundierte Versuch einer Rekonstruktion der Frühgeschichte des Christentums als Geschichte von Frauen und Männern. Was die Vf.in, die wie die Rezensentin zwecks Berufsausübung den Exodus aus dem eigenen Land auf sich nahm, bisher in zahlreichen englisch- wie deutschsprachigen Abhandlungen vorgelegt hat, findet in diesem Buch den nötigen weiteren Rahmen, um die Neuheit der Methode wie der Ergebnisse theoretisch einsichtig zu machen. Denn es geht keineswegs nur darum, Geschichten wie Geschichte von Frauen im Frühchristentum historisch zu erfassen, sondern diese „as integral part of the proclamation of the gospel" theologisch auf den Begriff zu bringen (XV). Da jegliche Historiographie immer nur eine selektive Sicht der Wirklichkeit bietet, ist es einerseits nicht verwunderlich, wenn der zeitgenössische androzentrische „Griff auf die Wirklichkeit" beim Prozeß des Verfassens, Redigierens und Kanonisierens der ntl Schriften die Frauentraditionen zunehmend unsichtbar macht, andererseits aber um so notwendiger, „to write women back into early Christian history" (XVI), wobei es nicht nur der Vf.in unverständlich ist, wenn immer noch unter Wissenschaftlern die Tendenz besteht, das „Frauenthema" als keiner wissenschaftlichen Erörterung für würdig zu erachten und so den androzentrischen Zugang zur Wirklichkeit zu perpetuieren.

Der theoretisch-hermeneutische erste Teil des Buches charakterisiert zunächst den feministischen Ansatz der Bibelinterpretation in Absetzung von dem dogmatischen Modell, das die Schrift als norma normans non normata ansieht, der „wertfreien" positivistisch-historischen Exegese und der ebenfalls wertneutral sein wollenden Interpretationsweise der historisch-kritischen Exegese. Unter das Modell der Befreiungstheologie, die ins Bewußtsein ruft, daß alle Theologie sich bisher entweder für oder gegen die Entrechteten engagiert hat, fallen auch feministische Versuche aus der Zeit vor der Prägung dieses Begriffs, wie die aus dem Kreis um Elizabeth Cady Stanton hervorgegangene „Woman's Bible" (1895.98). Dagegen werden von der Autorin die Interpretationsansätze bekannter feministischer Theologinnen in den USA als neo-orthodox gekennzeichnet. Methodisch unzulänglich ist für sie Letty Russells Unterscheidung zwischen patriarchalischer Form und diese transzendierendem Inhalt der Bibel bzw. zwischen script und Scripture, unbrauchbarer und brauchbarer Vergangenheit, ebenso wie Rosemary Radford Ruethers Identifizierung sozialkritischer prophetisch-messianischer Traditionen der Bibel als befreiend, wobei die oppressiven Elemente auch dieser Traditionen übersehen werden, und nicht weniger Phyllis Tribles „Personifizierung" des biblischen Textes auf seiner Wanderschaft durch die Jahrhunderte, dessen jeweiliger Partner der/die Exeget/in zu werden hat, weil dies eine Vernachlässigung der soziokulturellen Bedingungen der Textentstehung als bloßer background mit sich bringt. Auch die wohl bekannteste amerikanische feministische Theologin, Mary Daly, in ihrem 2. und 3. Entwicklungsstadium bleibt in der Kritik der Autorin an einem zu eng gefaßten Interpretationsmodell haften, das Frauen als „non-beings in a patriarchal culture" definiert und deshalb im positiven Gegenentwurf die patriarchalisch bestimmte Geschichte als „territory of non-being" bestimmt, womit einer Rekonstruktion der Frauengeschichte im Frühchristentum das Wasser abgegraben wird.

Dagegen muß eine feministische kritische Hermeneutik der Befreiung, wie sie hier entworfen wird, gerade davon ausgehen, daß die in einer bestimmten Kultur marginalisierte Gruppe eben nicht über eine geschriebene Geschichte verfügt, und deshalb androzentrische Texte innerhalb ihrer sozialhistorischen Kontexte zu lesen versuchen, was in den beiden folgenden Teilen des Buches unternommen wird. Das Schlüsselwort oder „heuristische Modell" dazu heißt: androzen-

trisch geschriebene biblische Geschichte als Frauengeschichte zu reklamieren. Der Offenbarungscharakter der Bibel wird dementsprechend in dem gesucht, was jenseits des Beschränkenden liegt: „Only those traditions and texts that critically break through patriarchal culture and ‚plausibility structures' have the theological authority of revelation" (33). Feministische Theologie fordert so die Gelehrsamkeit heraus, ein Paradigma für biblische Offenbarung zu entwickeln, das das NT nicht als Archetyp im Sinne eines unveränderlich zeitlosen Musters, sondern als Prototyp versteht, der kritische Offenheit zur Selbsttransformierung besitzt. Offenbarung ist dann weniger in Texten als in christlicher Erfahrung und Gemeinde lokalisiert, was für den theologischen Ansatz eine Überwindung der bloßen Defensivhaltung impliziert: „A Christian feminist theology of liberation must cease its attempts to rescue the Bible from its feminist critics and assert that the source of our power is also the source of our oppression" (35).

Das zweite Kapitel des theoretischen Teils entwickelt Übersetzungsregeln, die auf einer Analyse der biblischen Sprache beruhen, um zu vermeiden, daß individuelles Bibellesen oder liturgisches Bibelhören die patriarchalische Verstehensweise tradiert. Beispiele neuer amerikanischer Bibelübersetzung, die das von früheren Übersetzern in den Text eingefügte Wort man/men eliminieren bzw. durch dem Urtext näherkommende Worte wie everyone, human beings, persons ersetzen, können auch für das Deutsche anregend sein. Weitergehende Veränderungen wie „Brüder und Schwestern" für „Brüder" in den Paulusbriefen werden mit einer grundlegenden linguistischen Tatsache gerechtfertigt: Während die androzentrische Sprache der Bibel das Femininum impliziert, die Frauen also bei der „Brüder"-Anrede nicht ausgeschlossen sind, ist das heutige Verständnis einer solchen Sprache Frauen ausschließend, verfehlt also die Intention des biblischen Schriftstellers. Das Problem spitzt sich zu bis zur Fragwürdigkeit männlicher Pronomina für Gott. Ein überzeugendes Beispiel für die Frauen implizierende Bibelsprache sieht die Autorin in der Anwendung der männlichen Form diakonos auf die Frau Phoebe in Röm 16,1, einer Stelle, bei der seit je die Übersetzer die Tendenz zur Abschwächung zeigen, weil sie sich, von späteren Kirchenstrukturen ausgehend, Bezeichnungen für Führungspositionen in Anwendung auf Frauen nicht vorstellen können.

Eine wichtige Konklusion der Autorin aus den Ergebnissen von Quellen- und Redaktionskritik, daß nämlich das frühchristliche Schrifttum pastoral engagiert und kein Tatsachenbericht ist, daß im Hinblick auf bestimmte theologische Intentionen ausgewählt und redigiert wurde, ist ihre Erklärung gewisser Inkonsistenzen im NT: „Since for various reasons the NT authors were not interested in extolling women's as well as slaves' active participation in the Christian movement, we can assume methodically that the early Christian writers transmit only a fraction of the possibly rich traditions of women's contributions to the early Christian movement" (52). Diese methodische Einstellung bringt es mit sich, angesichts der Tatsache, daß die ntl Kanonbildung sich zur Zeit eines heftigen Streites um Führungspositionen von Frauen im Christentum vollzog, das patristische Interpretationsmodell einer Identifizierung von Gemeinden mit weiblicher Beteiligung am Amt als häretisch und solcher mit patriarchalischer Kirchenstruktur als orthodox kritisch in Frage zu stellen. Für die Rekonstruktion frühchristlicher Frauengeschichte genügt infolgedessen eine Beschränkung auf die kanonischen Schriften nicht – „the canon is a record of the ‚historical winners'" – (55), sondern alle frühchristlichen Texte müssen geprüft werden im Hinblick auf Erhaltung und Überlieferung von auf die apostolische Zeit zurückgeführten Gleichheitstraditionen. Feministische Hermeneutik hat also von vornherein von dem Verdacht auszugehen, daß androzentrische Texte als ideologische Artikulationen nicht die historische Realität widerspiegeln. Auch wenn verschiedene Exegeten bereits mit weiblicher Verfasserschaft bestimmter biblischer Schriften gerechnet haben, angefangen von Harnacks Argumentation für eine Verfasserschaft des Hebr durch Aquila und Priscilla, bedeutet dies für die Autorin keine Einschränkung bei der Behandlung biblischer Texte als androzentrisch, denn: „Women as well as men are socialized into the same androcentric mind-set and culture" (61).

Für die Rekonstruktion christlicher Frühgeschichte bedarf es, wie das Schlußkapitel des theoretischen Teils ausführt, einer „unifying vision" des/der Interpreten/in, die davon ausgeht, daß biblische Texte eben nicht erzählen, wie es wirklich war, sondern was als die religiöse Signifikanz des Tatsächlichen verstanden wurde. Nach einer Analyse der wichtigsten sozialgeschichtlichen Untersuchungen des frühen Christentums (W. Stark, R. Scroggs, G. Gager, G. Theissen, W. Stegemann, W. A. Meeks u. a.), in denen jeweils die frauenspezifische Fragestellung vermißt wird, kritisiert die Autorin die These vom „Liebespatriarchalismus" (Theissen) des frühen Christentums als seiner von Anfang an vorhandenen Überlebenskraft im Unterschied zur großen Zahl untergegangener religiöser Gruppen der zeitgenössischen hell.-röm. Welt. Sie leugnet damit nicht den tatsächlich vollzogenen Patriarchalisierungsprozeß christlicher Gemeinden und Kirchenstruktur, wehrt sich aber dagegen, die innere Gleichheit aller „in Christus" als ursprünglich gleichzeitig mit einer äußeren Hierarchie der kirchlichen und politischen Ordnung anzunehmen, denn ein solches Modell macht Patriarchalismus und Frauenausschluß aus verantwortlichen Positionen zur Notwendigkeit. Der Fehler an der Rekonstruierung frühchristlicher Geschichte unter dem Stichwort „Liebespatriarchalismus" liegt für die Autorin in mangelnder Reflexion der androzentrischen Voraussetzungen der Texte und der vielfältigen Ursachen für die nachträgliche Patriarchalisierung des Christentums.

Da sich nach den heuristischen Modellen der Frauengeschichtsforschung der religiöse Bereich als eine mittlere Zone zwischen der männlich bestimmten Öffentlichkeit und der den Frauen zugewiesenen Privatsphäre des Haushalts erweist, da ferner das a-sexuelle und a-familiale Ethos des Urchristentums (nicht zu verwechseln mit anti-sexuell und Frauen-gegnerisch) ein Zeichen von Rollenrelativierung ist, sieht es die Autorin als legitim an, die sozialen und religiösen Interaktionen von Frauen in der missionarischen Bewegung des Frühchristentums als integralen Teil des Streites zu rekonstruieren, der sich zwischen der Gleichheitsvision der urchristl. Bewegung und dem dominanten patriarchalischen Ethos der hell.-röm. Welt vollzogen hat.

Der Grundbegriff des 2. Teils, discipleship of equals, fungiert als heuristisches Modell für die Jesusbewegung, wie für die frühchristliche Missionsbewegung als die in Gal 3,28 gespiegelte „alternative vision" des Christentums in seiner paulinischen Modifizierung. Bisher in der Forschung festgehaltene Gegensätze (Jesus – Paulus, Juden– Heidenchristentum, Wanderprediger – Mission und Ortschristentum, Stadt und Land) werden auf das ihnen Gemeinsame hin überprüft und vor allem auf das hin, was bei der jeweiligen Einstellung der Perspektive aus dem Blickfeld ausgeschlossen bleibt. Andererseits wird mit den von der ntl Gelehrsamkeit bereitgestellten Unterscheidungen textkritischer Art (Q, pre-Q materials, pre-Markan materials) weitergearbeitet, was zu wichtigen Ergebnissen führt. Die Kritik der jüdischen an der christlichen feministischen Theologie, Jesus den Frauenfreund auf Kosten des Judentums ungebührlich erhoben zu haben, wird ernst genommen, ohne deshalb die dominierenden patriarchalischen Strukturen der hell.-röm. Welt einschließlich des Judentums zu vernachlässigen. Aus der Ambivalenz von rabbinischer Gruppierung der Frauen mit Kindern und Sklaven einerseits und den starken biblischen Frauen andererseits wird die – auch auf andere historische Epochen (etwa das MA) anwendbare – Regel abgeleitet: „Women's actual social-religious status must be determined by the degree of their economic autonomy and social roles rather than by ideological or prescriptive statements" (109).

Der Gegensatz der Jesusbewegung zu anderen zeitgenössischen Bewegungen mehr kultischer Art ist von der Autorin unter das Stichwort „not primarily holiness but wholeness" gebracht, da die Realisierung der basileia in den Evangelien sich als eine Tischgemeinschaft mit Armen, Sündern, Steuereintreibern und Prostituierten darstellt, also mit solchen, die nicht zu den „Heiligen" gehören. Jesu Parabeln mit Bildern aus der Frauenwelt und seine Heilungen „make women whole" (121). Diese Ganzheit als Erfahrung der Gegenwart Gottes, nicht mißzuverstehen als Vertröstung auf die Zukunft, äußert sich in Proklamationen der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes für alle. „Neither the magnificat of Mary nor the beatitudes speak of punishment for the rich but rather of eschatological reversal" (123). Die Exorzismen als Wirkungen der befreienden Macht Gottes gelten in dieser Sicht dem, was man heute oppressive Strukturen nennt. Dies wirft besonderes Licht auf Exorzismen an Frauen sowie auf Heilungen von Frauen, deren Krankheit auf „Satan" zurückgeführt ist.

Trotz der reichlich angeführten Literatur hätte man sich ein wenig mehr Ausführlichkeit gewünscht für den Abschnitt über den Sophia-Gott Jesu und die Jüngerschaft der Frauen (130–140), der selbst in die Problematik Eingelesenen manche harte Nuß zumutet, im Gegensatz zur später plausibel dargestellten Sophia-Christologie in den prae-paulinischen Hymnen (188–192). „The earliest Palestinian theological remembrances and interpretations of Jesus' life and death understand him as Sophia's messenger and later as Sophia herself. The earliest Christian theology is sophialogy (. . .) Sophia, the God of Jesus, wills the wholeness and humanity of everyone" (134.135).

Den Frauen wird nach Mk 7,24–30 und Joh 4,1–42 die entscheidende Initiative für die Ausdehnung der Jesusbewegung auf Nichtisraeliten zugeschrieben, also eine Radikalisierung der Jüngerschaft von Gleichen. Ihnen wird auch die Fortsetzung der Jesusbewegung über die Kreuzigung hinaus zugeschrieben, wobei der im Sozialleben benachteiligte Status der Frauen sich nach Auffassung der Autorin ausnahmsweise als Vorteil erweist, „since it might have been easier for the women of the Jesus movement to go ‚underground' than the men" (139). Gegen ihren Satz „the Sophia-God of Jesus made possible the invitation of women to the discipleship of equals" (140) wendet die Autorin selbst Jesu Gottesanrede als „Vater" ein, die aus der gleichen Q-Tradition stammt, aber nur, um in einem leicht nachvollziehbaren Interpretationsansatz zu zeigen, daß die Vaterschaft Gottes – als die einzig anerkannte (Mt 23,9) – eine Befreiung von innerweltlich patriarchalischen Strukturen signalisiert. Vorsicht ist also geboten bei der oft zu hörenden Behauptung, das frühe Christentum habe es wegen seiner eschatologischen Naherwartung nicht für notwendig gehalten, die patriarchalischen Strukturen seiner Umwelt zu verändern. Mit Bezug auf Mk 3,35 heißt es sogar: „Those who live the gracious goodness of God are Jesus' true family, which includes brothers, sisters, and mothers, but, significantly enough, no fathers. (. . .) Insofar as the new ‚family' of Jesus has no room for ‚fathers', it implicitly rejects their power and status and thus claims that in the messianic community all patriarchal structures are abolished" (147). Absetzungen Jesu von den patriarchalischen Ehestrukturen (Mk 10,2–9; 12,18–27), Berufungen zur Jüngerschaft gegen herrschende innerfamiliäre Rollenvorstellungen (Mt 10,34–36; Lk 12,51–53) sowie Seligpreisungen von Kindern als den Schwächsten in der Familienhierarchie sind das konkrete Fundament für diese Rekonstruktion des ursprünglichen Ethos der Jesusbewegung.

Die frühchristliche Missionsbewegung, nicht konfliktlos, wie Apg 6 mit dem Streit zwischen Hellenen und Hebräern zeigt, hat nach Auffassung der Autorin bei der sekundär eingeführten Trennung von Wortdienst und Tischdienst, worin wahrscheinlich der eucharistische Dienst eingeschlossen war, auch Anlaß gehabt, um die Partizipation der Frauen zu debattieren: „Since Greco-Roman women were used to participating in symposia and festive dinners, the ‚Hellenistic' women and men in Jerusalem or Antioch probably took for granted the participation of women in the ‚breaking of bread' in the house church, while the ‚Hebrews' might have had problems with such a practice" (166). Damit ist die Frage nach der Bedeutung von Hauskirchen mit weiblichen Haushaltsvorständen (Apg 12,12–17; Phlm 2; Kol 4,15; Apg 16,15) gestellt, aber auch die nach den Missiona-

rinnen, die gemäß der Analyse der Autorin eben nicht bloß „‚helpers' of Paul or his ‚assistants'" waren. „The genuine Pauline letters apply missionary titles and such characterizations as co-worker (Prisca), brother/sister (Apphia), diakonos (Phoebe), and apostle (Junia) to women also. (. . .) In Rom 16:6,12, he commends Mary, Tryphaena, Tryphosa, and Persis for having ‚labored hard' in the Lord. Paul also affirms that women worked with him on an equal basis. Phil 4:2–3 explicitly states that Euodia and Syntyche have ‚contended' side by side with him" (169.170). Daß Paulus Frauen im Aposteldienst vorfindet, die wie er Verfolgung erlitten haben, daß die in Partnerschaft mit einem/ihrem Mann missionierenden Frauen (Prisca, Junia) nicht als Ehefrauen auf eine Rolle eingeschränkt werden, daß insbesondere das Paar Aquila und Prisca, das bei häufigem Ortswechsel in Korinth, Ephesus und Rom Hauskirchen gründete, zum engsten Mitarbeiterkreis gehört, ist der Autorin ein unbestreitbares Zeugnis für die discipleship of equals auch in der frühchristlichen Missionsbewegung. Sie spricht sogar die Vermutung aus, daß missionierende Frauen, je unabhängiger von Paulus sie arbeiteten, desto weniger Chance hatten, in der geschichtlichen Erinnerung zu überleben, da für uns nur die paulinischen Briefe das Schweigen über die Anfänge brechen. „However, our sources still allow us to see that this movement was not structured after the Greco-Roman patriarchal household and did not espouse the love patriarchalism by which the later church adapted itself to the structures of its society" (184).

Gegen alle Interpretationsversuche von Gal 3,28, welche die Gleichheit bzw. Einheit aller auf die Seele oder den rein religiösen Bereich beschränken und soziale Ungleichheiten als damit vereinbar ansehen, auch gegen die Versuche, den Mann-Frau-Gegensatz als qualitativ verschieden von den anderen beiden Gegensatzpaaren abzuheben, erklärt die Autorin diese auf einer Taufformel beruhende Stelle unter Zuhilfenahme eines reichen Vergleichsmaterials aus dem Konflikt zwischen der „christlichen Alternative" und der herschenden Gesellschaftsstruktur. „. . . the baptismal declaration of Gal 3,28 runs counter to the general acceptance of male religious privileges among Greeks, Romans, Persians, and also Jews in the first century" (217). Man darf daher den radikalen Bruch nicht unterschätzen, den die Taufe gerade für Männer bedeutet haben muß, als ein Verzicht auf ihre sozialen und religiösen Privilegien.

Das 7. Kap. des 1. Korintherbriefs wird von der Autorin wegen der gleichgelagerten Empfehlungen an Männer wie Frauen gerade für die letzteren zur Eröffnung der Möglichkeit, sich von den Banden der patriarchalischen Ehe zu befreien, „in order to live a marriage-free life" (222). Die beiden verschiedenartigen Aussagen über Frauen in 1 Kor 11,2–16 und 14,33–36, deren Widersprüchlichkeit die neuere Exegese zu lösen versucht hat durch Unechterklärung der letzteren Stelle (als spätere Interpolation eines aus der nachpaulinischen Schule stammenden Schweigegebots für Frauen), werden von der Autorin im Lichte von 1 Kor 7 als vereinbar angesehen: Die prophezeienden Frauen von 1 Kor 11 sind unverheiratete Charismatikerinnen gemäß 1 Kor 7, während es sich in 1 Kor 14 um Ehefrauen handelt, die zum Schweigen gemahnt werden. Sie hat aber dabei, was ihr wohl bewußt ist (226), einen anderen Widerspruch in Kauf zu nehmen, der nach meiner Meinung schwerer wiegt und das gesamte Rekonstruktionsmodell in Frage stellt: daß der mit Ehefrauen zusammenarbeitende Paulus in 1 Kor 14 deren volle Partizipation am Gemeindeleben ablehnt. Ob man der Autorin hier folgen kann, muß die Diskussion ihrer Arbeit erweisen.

Der dritte Teil des Buches verfolgt in der nachpaulinischen Literatur den jeweils verschieden bedingten Patriarchalisierungsprozeß, wie er sich vor allem in den Haustafeln spiegelt: Kol 3,11 zitiert zwar noch Gal 3,28, wenn auch ohne das Gegensatzpaar Mann–Frau, aber in einer an die bestehenden Verhältnisse angeglichenen Modifizierung. „Slave behavior is likened here to the Christian service of the Lord, while the ‚masters' are likened to the ‚Master' in heaven. (. . .) The injunction to the masters presupposes that they still have slaves who might or might not have been Christian" (253). Die Übernahme des graeco-römischen Patriarchalismus für das Mann-Frau-Verhältnis erscheint in dieser Sicht in Kol erstmals als „christliche" Sozialethik, da auf den Herrn zurückgeführt (3,18.20.22), und gibt so die Tendenz der Kirchenentwicklung im letzten Drittel des 1. Jh.s an. 1 Petr 2,11–3,12 hat apologetischen Charakter und ist bemüht, das Überleben der christlichen Gemeinde in heidnischer Umwelt durch sozialethische Angleichung an diese zu sichern. „It is obvious that these Christian communities of Asia Minor were a small and alienated minority group. They represent an illegal religion that had disrupted the ancestral customs and religion of their patriarchal households. Since no ‚masters' are addressed we can assume that the majority of their members were slaves of pagan masters and wives of pagan husbands. (. . .) The distinctiveness of Christian faith and religion is maintained only insofar as slaves and wives must be prepared to suffer for being Christians. However, for the sake of Christian mission, they should seek to reduce suffering and tensions as much as possible by a lifestyle that is totally conformed to the customs and ethos of their pagan household and state" (261). Minderung der Spannung also besagt Rückzug der christlichen Neuheit in die „Innerlichkeit" für die politischen Subversion und als Bedrohung der Gesellschaftsordnung verdächtigten Christen.

Das 5. Kap. des Epheserbriefes dagegen mit seiner christologisch-ekklesiologischen Überhöhung der patriarchalischen Ehestruktur wendet sich an Christen: „That this household is seen in terms of a house church is likely from the introductory section to the traditional household code in 5:18–20, which speaks of the spirit-filled worship of the Christians" (268). Auch das ursprünglich für Frauen so günstige Hauskirchentum wird also zu einem der Einfallstore für patriarchalische Strukturen in den „household of God". Der „Liebespatriarchalismus" hält auf dieser Stufe seinen Einzug, gerechtfertigt durch die gegenseitige Beziehung des „Paares" Christus–Kirche, wozu die Autorin ein reiches Quellenmaterial gnostischer Herkunft als Vergleich anführt, das bei den Kirchenvätern einen abgeschwächten Niederschlag findet (die gläubige Frau transzendiert das „Weibliche" und wird „männlich") bzw., wenn sie es bekämpfen, in seiner ursprünglichen Bedeutung von ihnen nicht mehr verstanden wird.

Das letzte Kapitel des Buches geht ausdrücklich auf die Frage der christlichen Führungspositionen in ihrer ursprünglichen Form und in ihrer Veränderung durch den Patriarchalisierungsprozeß ein. „Different members of the community may receive different gifts and exercise different leadership functions, but in principle all members of the community had access to spiritual power and communal leadership roles. God's gift and election were not dependent upon one's religious background, societal role, or gender and race. (. . .) The leadership of prophets and apostles was translocal and derived its legitimacy from the direct revelation and authority of the resurrected Lord" (286). Die Wende in Verständnis und Ausübung der Führungspositionen wird von der Autorin weniger als ein Übergang vom Charisma zum institutionalisierten Amt, als vielmehr von charismatischer Gemeindeautorität (alternating leadership) zu einer solchen, die ebenso die Lehrautorität der Propheten und Apostel wie die Befugnis der Gemeinde zur Entscheidungsbildung in sich aufsaugte, wobei sich insbesondere der Schwund der Propheten- und Apostelfunktionen negativ für die Frauen auswirkte.

In den Pastoralbriefen sieht die Autorin die patriarchalische Unterordnung der Frauen aus mehr als nur apologetischen Gründen manifestiert und Rollenteilungen nach Alter und Geschlecht bereits durchgeführt: „By prohibiting a woman from teaching and having authority over a man, the author – in the name of Paul – denies women any eligibility for the office of overseer/bishop. Leading women are still permitted to teach, but their teaching is now restricted to the instruction of other women" (290). Diese Entwicklung zum monarchischen Episkopat wird im 1. Clemensbrief und bei Ignatius von Antiochien weiter verfolgt. Wertvoll ist ein weiter Exkurs über weibliches Prophetentum in der biblischen, außerbiblischen und frühchristlichen Welt (einschließlich Montanismus), das in der sich durchsetzenden Orthodoxie immer mehr vom Bischofsamt absorbiert und für dieses reklamiert wurde, obwohl es nie ganz erlosch, so könnte man hinzufügen, denn noch mittelalterliche Mystikerinnen legitimieren sich in ihrer Selbstdarstellung aus dem Prophetentum und vermochten es so, dem Bischofsamt eine kritische Stirn zu bieten.

Wichtig ist der abschließende Hinweis der Autorin, daß das Markusevangelium und der Kolosserbrief ebenso wie die endgültige Redaktion des Johannesevangeliums und die Pastoralbriefe gleichzeitig entstanden, die in den Evangelien bezeugte discipleship of equals der Jesusbewegung also gleichzeitig mit dem Patriarchalisierungsprozeß noch betont wurde, was eine gewisse Komplementarität ergibt: Mk benennt eben jene Spannung, die Jüngerschaft mit sich bringt, und sieht sie als unumgänglich an, die Kol mit seiner Adaption an die Umwelt glätten will. Das vierte Evangelium, bei dem weibliche Autorschaft nicht ausgeschlossen wird (Martha the beloved disciple?), läßt Jesus das Letzte Abendmahl nicht mit den Zwölfen, sondern mit dem gesamten Jüngerkreis feiern, dem er auch die Binde- und Lösegewalt gibt (20,19–23); ein starker Kontrast zu den Pastoralbriefen, der im Hinblick auf die weiblichen Säulen der Jüngerschaft in diesem Evangelium zu denken gibt.

Insgesamt, von den wenigen angemerkten Punkten abgesehen, erweist sich das Rekonstruktionsmodell des Ur- und Frühchristentums von Elisabeth Schüssler Fiorenza als konsistent. Es ist ebensowenig 100prozentig beweisbar wie andere Modelle, übt aber so manche berechtigte Kritik an diesen, und es wäre nur zu wünschen, daß dieses Buch von der „etablierten" deutschen Bibelgelehrsamkeit rezipiert würde, der es auch entstammt, was ihm bei aller Weiterentwicklung an Methode und „Vision" nicht zu seinem Nachteil anzumerken ist.

Tokyo Elisabeth Gössmann

Die Frau im Urchristentum. Hg. von Gerhard Dautzenberg, Helmut Merklein, Karlheinz Müller. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 358 S. (Quaestiones Disputatae 95). DM 64.–

Der vorliegende Sammelband steht im Umfeld einer noch jungen Strömung innerhalb der theologischen Diskussion, der sogenannten „Feministischen Theologie" (vgl. dazu: H. Moll, „Feministische Theologie" – eine Herausforderung, in: MThZ 34 [1983] 118–127: „diese neue Bewegung ist noch in voller Entwicklung begriffen und stellt gegenwärtig alles andere als ein einheitliches Gebilde dar" [a.a.O. 127]). Freilich sind die hier gesammelten exegetischen Untersuchungen nicht als direkte Beiträge zur genannten theologischen Richtung zu verstehen, die sich einer breiteren Öffentlichkeit unter dem Titel vorstellte: „Gott hat nicht nur starke Söhne" (C. J. M. Halkes, Gütersloh ^{3}1982 [Siebenstern Tb. 371]). Das Ziel der Autoren, die hier Vorträge von der Herbsttagung 1980 der Schüler R. Schnackenburgs vorlegen (nur der Beitrag von M. Bußmann und der Aufsatz von G. Lohfink wurden zusätzlich in die Sammlung aufgenommen), „bestand weniger in einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit aktuellen Themen oder Thesen feministischer Theologie als in der Sammlung und Interpretation jener neutestamentlicher Text- und Traditionszusammenhänge, welche sowohl die Stellung der Frauen im Urchristentum spiegeln als auch in der Kirchengeschichte für die Bestimmung der Rollen von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft bestimmend wurden" (Vorwort

5). Kurz seien die einzelnen Beiträge bekannt gemacht, die keine spektakulären Ergebnisse vorlegen wollen, sondern sich um eine nüchterne Analyse und Bestandsaufnahme bemühen.

J. Blank stellt in einem recht umfangreichen Beitrag (9–91) über die „Frauen in der Jesusüberlieferung" unumwunden fest: „Gerade jene Geschichten, die am häufigsten als Belege für den neuen Umgang Jesu mit der Frau herangezogen werden, sind im Hinblick auf ihre historischen Grundlagen relativ unsicher" (12). In detaillierten Einzeluntersuchungen zu ausgewählten Texten aus den vier Evangelien versucht er zu zeigen, daß Jesu primäres Anliegen – auch in seinem Umgang mit Frauen – ein religiöses und kein sozialreformatorisches war: Es geht Jesus um die Dimension des „Glaubens", vor dem alle geschlechtlichen Unterschiede unerheblich werden. Ausführlich diskutiert Blank zwei Perikopen aus dem Johannesevangelium: „Jesus und die Samariterin am Jakobsbrunnen" und „Jesus und die Ehebrecherin"; er sieht in ihnen in herausragender Weise Jesu neuen Umgang mit den Frauen geschildert: Das Heilsangebot gilt ausnahmslos allen.

Wenn Blank die Stellen außer acht läßt, an denen von Maria, der Mutter Jesu, die Rede ist, so deshalb, weil ihnen ein eigener Beitrag von R. Mahoney gewidmet ist („Die Mutter Jesu im Neuen Testament": 92–133). Auch er kommt zunächst zu dem enttäuschenden Ergebnis: „Kein Evangelist, außer Lukas in seinen ersten zwei Kapiteln, zeigt ein besonderes Interesse an ihrer Person" (114). Dennoch versucht er, aus dem ntl „Marienbild" einige „Impulse für die Neuwertung der Frau" (116) zu gewinnen: Maria als Mensch hatte ihre Schwierigkeiten, die sie erst nach dem Tode Jesu aus ihrer kritischen Distanz lösen und der Gemeinde beitreten lassen; der Anruf des Magnifikat kann Anstoß sein zu einer Neuorientierung für die Gewährleistung gleicher Rechte für Frauen und Männer in der Kirche.

H. Ritt befaßt sich mit der Rolle der „Frauen in der Osterbotschaft" (117–133). Der von ihm als historisch angesehene Grabbesuch der Frauen am Ostermorgen wird seiner Meinung nach zum „pragmatischen Ausgangspunkt für eine Erzählung des Osterbekenntnisses gemacht" (131); dadurch werden Frauen zu „Handlungsträgern" und ersten „Adressaten" der Osterbotschaft.

Der Aufsatz von R. Geiger: „Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Neuen Testamentes" (134–157) entspricht in seinem Inhalt nicht ganz dem gestellten Thema. Im ersten Teil gibt die Verfasserin einen kurzen historischen Überblick über die Situation geschiedener Frauen in Rom, Griechenland und im Judentum; im zweiten Teil ihrer Ausführungen beschränkt sie sich auf die synopt. Texte Mt 5,32 par. Lk 16,18 und Mk 10,1–12 par. Mt 19,3–9 und kommt u. a. zu dem Ergebnis: „Unmittelbar verwendbare Rechtssätze" können aus den Texten nicht abgeleitet werden.

Eine wichtige Voraussetzung, die seinem Beitrag „Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission" (158–181) zugrunde liegt, gesteht A. Weiser ein: Er lasse sich von dem „Vorurteil" leiten, eine „stärkere Beteiligung" der Frau in der gegenwärtigen Kirche sei zu wünschen (159). So versucht er zwar aus den wenigen ihm zur Verfügung stehenden ntl Zeugnissen nachzuweisen, daß Frauen vielfältige Tätigkeiten in der Urgemeinde ausübten (vom stillen Gebet bis zu aktiver Gemeindeleitung und Missionierung); zu oft aber ist er auf Vermutungen und wenig überzeugende Analogieschlüsse angewiesen.

Ausgewogener und gut fundiert wirkt dagegen der Beitrag von G. Dautzenberg: „Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden" (182–224). Paulus selbst (aber auch die Apg) bezeichne Frauen als Mitarbeiter und wisse sie aktiv in den Gemeinden und bei der Mission beteiligt. Dautzenberg stellt jedoch eine Diskrepanz zwischen 1 Kor 11,2–16 und Gal 3,28 zu 1 Kor 14,33–36 und den Pastoralbriefen fest: Besagen die ersten Texte noch, daß die Unterordnung der Frau aufgehoben sein solle, so betonen 1 Kor 14,33–36 und die Haustafeltradition die gottgewollte Herrschaft des Mannes über die Frau. Sie spiegeln die zeitgenössischen Gesellschaftsformen ziemlich genau wieder. Vf. glaubt allerdings in 1 Kor 14,33–36 eine spätere Interpolation sehen zu dürfen; denn erst das nachpaulinische Christentum habe auf der Suche nach festen Ordnungsstrukturen die patriarchalische Ordnung den „theologischen Einsichten von 1 Kor 11,11 und Gal 3,28" (222) vorgezogen. Er zieht daraus den Schluß, daß es heute an der Zeit wäre, wieder mehr den theologischen Erkenntnissen des Paulus zu folgen.

H. Merklein betont in seinem Aufsatz „Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7" (225–253), daß Paulus zwar die Ehelosigkeit höher bewertet, aber damit „keine Abwertung der Ehe bzw. der Sexualität und erst recht nicht der Frau" (252) verbindet. Der Autor zeigt, daß der Satz „Es ist gut für den Menschen eine Frau nicht anzufassen" (1 Kor 7,1b) nicht von Paulus, sondern von radikalen Kreisen aus Korinth stammt, die Paulus zitiert und korrigiert. Nicht menschliche Relationen sind heilsrelevant, sondern allein die Beziehung zum Kyrios. Die Bevorzugung der Ehelosigkeit resultiert allein aus der paulinischen Naherwartung.

Der kurze Beitrag von C. Bussmann befaßt sich mit der Frage, ob es eine „christologische Begründung für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament" (254–262) gibt. Anhand von fünf ausgewählten Stellen (Gal 3,28; 1 Kor 11,2–16; Kol 3,18; Eph 5,21–33; 1 Petr 3,1–7) stellt er fest, daß sowohl die Gleichberechtigung von Mann und Frau als auch die Unterordnung der Frau unter den Mann christologisch begründet werden. Am Ende muß Bussmann allerdings gestehen, daß geforderter Anspruch und an der faktischen Entwicklung orientierte Begründungen im Neuen Testament auseinanderklaffen.

In einer „kritischen Rückschau auf alte Ergebnisse", wie es im Untertitel heißt, behandelt K. Müller das „antike Frauenthema" anhand der Haustafel Kol 3,18 – 4,1 (263–319). In seinem ausführlichen Referat kommt er zu folgenden Ergebnissen: Die Haustafel läßt eine „überlieferungsgeschichtliche Zusammengehörigkeit mit den späthellenistischen Abhandlungen ‚Über die Ökonomie'" erkennen (317), in denen es ebenfalls um die Regelung familiärer Verhältnisse in strikter Gegenseitigkeit geht. Zweifelsohne liegt darin eine Versittlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen; gleichwohl wird die „patria potestas" nie bestritten, weder hier noch dort. Ethische Richtlinien, die „in der Antike auf gleichem Niveau und einvernehmlich jederzeit akzeptiert gewesen wären" (318), bestreitet Müller (und widerspricht damit zum Teil der Ansicht Dautzenbergs).

Nachträglich in den Band aufgenommen wurde der Aufsatz von G. Lohfink über „Weibliche Diakone im Neuen Testament" (320–338). Seine Absicht ist es zu zeigen, daß bereits in urchristlichen Gemeinden des ersten Jahrhunderts das „Amt" des Diakons von Frauen ausgeübt wurde. Als „diakonos" wird in Röm 16,1–2 Phöbe bezeichnet; obwohl nicht ausführlich von ihren Verpflichtungen gesprochen wird, nimmt Lohfink an, daß sie „nicht nur karitative Aufgaben wahrnahm, sondern auch im Verkündigungsdienst tätig war" (326). Bezüglich des Apostels Junia (Röm 16,7) lehnt Lohfink die Meinung ab, daß es sich dabei um einen Mann gehandelt habe. Der Ämterspiegel in 1 Tim 3,1–13 (bes. VV.8–13) bestätigt seine These: Die in V.11 gestellten Anforderungen gelten nicht Ehefrauen von Diakonen, sondern weiblichen Amtsträgern. Lohfink folgert, daß es in der Kirche immer möglich war, alte Ämter sterben und neue entstehen zu lassen.

Abschließend befaßt sich M. Bußmann mit dem Thema „Anliegen und Ansatz feministischer Theologie" (339–358). Der Beitrag sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt, da er von der eigentlichen Ausrichtung des Sammelbandes, mit exegetischen Methoden das Problem der Frau im Urchristentum zu behandlen, abweicht und somit nicht ganz in den Kontext des Sammelbandes hineinpaßt.

Die Frage der „Feministischen Theologie" tangiert letztendlich die Frage von Gleichheit und Ungleichheit der Menschen, vor allem von Mann und Frau. Ein in der kirchlichen Tradition lange vorherrschendes Mißverständnis und Fehlurteil zurecht zu rücken, ist die Absicht des vorliegenden Sammelbandes. Sein positiver Ertrag liegt im erneuten Analysieren wichtiger ntl Aussagen zum Thema „Frau". „Grundsätzlich galt auch hier der eschatologische Grundsatz, daß im Herrn die den Mitmenschen diskriminierenden Unterschiede aufgehoben sind" (J. Eckert, Gleichheit und Ungleichheit der Menschen nach dem Neuen Testament: Trierer Beiträge H. 5, Trier 1982, 4–12, zit. 9). Die Umsetzung dieses eschatologischen Grundsatzes in den soziokulturellen und religiösen Bereich der Kirche steht, was die Frau betrifft, noch aus. Zwar hat die Pastoralkonstitution Art. 29 des Vatic. II sich für die Gleichberechtigung der Frau in der Gesellschaft ausgesprochen, diese Anerkennung aber auch auf das ekklesiale Forum anzusiedeln, tut sich die katholische Kirche schwer. Vielleicht vermögen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes eine Hilfe zu sein, diesen lange fälligen Entscheidungsprozeß zu erleichtern.

Bochum Alexander Sand

Aland, Kurt/**Aland,** Barbara: **Der Text des Neuen Testaments.** Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. – (Stuttgart): Deutsche Bibelgesellschaft 1982. 342 S. geb. DM 38.–

Eberhard Nestle hatte seiner Ausgabe des Neuen Testaments eine Einführung folgen lassen, die sich bald durchsetzte (mehrfach auch auf Englisch erschien) und zuletzt 1923 in einer völligen Neubearbeitung, durch Ernst von Dobschütz vorgenommen, erschien. Diesen Spuren folgte das angezeigte Werk nur in etwa. Daher ist es gerechtfertigt, daß es anders als die 26. Ausgabe des NT den Namen Nestles nicht mehr im Titel nennt.

Vergleicht man mit dem Werk Nestle – von Dobschütz's, so ist, was die Geschichte der Textkritik anbelangt, das ältere Werk unbedingt überlegen (vgl. das hohe Lob, das ihm auf S. 277 des Aland'schen Buchs gezollt wird). Das Gleiche gilt auch für das Kap. über die Methode, wo in aller Kürze heute noch Wesentliches geboten wird.

Anders steht es um die Darbietung des Materials. Hier ist Aland, wie es nicht anders sein kann, allen anderen Einführungen weit überlegen. Wer sich über den Stand der Dinge orientieren will, der muß zu diesem Buch greifen. Erst recht so, wenn er sich mit den Problemen der Textausgabe Nestle-Alands befassen will. Wie manche Kap. aus den der Vorbereitung der Ausgabe dienenden Arbeitsberichten geflossen sind, so liegt ein wesentlicher, ja der eigentliche Zweck des Buches in der Rechtfertigung und Erklärung des Textes. Dies ist in einem ungleich stärkerem Maße als bei Nestles Einführung der Fall. S. 237ff enthält auch eine praktische Einweisung in die Ausgabe. S. 228ff geht dem eine Beschreibung des Greek NT voran – für den deutschen Leser eine unnötige Längung (wie überhaupt diese Ausgabe, die von Aland aus bescheidenen Anfängen hochentwickelt wurde, inzwischen überholt ist und nicht mehr abgedruckt, jedenfalls nicht in die Hand der Studenten gegeben werden sollte. Ebenso erübrigen sich für den deutschen Leser die Hinweise auf S. 269f).

Das ist jedoch nicht alles. Das Buch gibt einen ersten Eindruck von den Auffassungen der Vf. zur Textgeschichte (77ff), wie viele Einzelbe-

obachtungen. Der Leser bemerkt mit Aufmerksamkeit den Vorzug, der dem alexandrinischen Text – A. schlägt die Bezeichnung Frühtext vor – gegeben wird (67ff). Die Abwertung des westlichen Texts (64: ein „Phantom") ist bemerkenswert. Das qualifiziert ausgesprochene Interesse an Kodex D (118: „offensichtlich hat hier ein bedeutender Theologe ... umgestaltet. Er tat dies an Hand einer vorzüglichen Hs. des Frühtextes") läßt weitere Forschung vermuten. Für die Minuskeln berichtet A. selbst über das Ergebnis bereits vorgenommener Arbeit (140; vgl. 46). Die aufgestellten Regeln (282f) laden zu Besinnung und Kritik ein. Dasselbe gilt für die Klassifizierung der Hss.

Das Buch ist für einen doppelten Zweck geschrieben, die Unterrichtung der Fachgenossen und die Einweisung der Anfänger. Das geht nicht immer zusammen. Die Abb. z. B. sind für den Fachmann unnötig, während der Student so viel vorgelegt bekommt, daß er es nur bewältigt, wenn ihm Hilfe zuteil wird (was den ersten Unterricht des Neulings anbelangt, so spricht einiges für die pädagogisch ausgezeichnete Darstellung von Finegan). Ob das eine nicht von dem anderen zu trennen ist? Was wir brauchen, ist ein Lehrbuch der ntl Textkritik, wie es seinerzeit Gregory geliefert hat. Wer anders als der Vf. hat die Erfahrung und den Durchblick, um ein solches Meisterstück vorzulegen? Ob man hoffen darf, daß das angezeigte Buch ein Schritt in dieser Richtung ist? Auf dem Umschlag erfährt man, daß das Buch „mindestens in Umrissen die Grundlagen für eine neue Theorie der ntl Textkritik" bietet. Die Ausführung wäre in der Tat das, was vonnöten ist.

Die Ausgabe selbst ist eine große Errungenschaft. Die Besserungen, die von Aufl. zu Aufl. vorgenommen wurden, vermitteln die Zuversicht, daß das auch in Zukunft nicht anders sein wird (vgl. 45). Auch die Breitseiten der Kritik, die von Kilpatrick und seiner Schule gegen Alands Text abgefeuert werden, lassen einen Stillstand nicht zu. Mag es auch in Zukunft Sonderausgaben geben, die nach eigenen Prinzipien gestaltet sind, so kann es doch nur in aller Interesse sein, daß die Stuttgarter Ausg. das allgemein verwendete Hilfsmittel bleibt (wenngleich das unschöne Fremdwort Standardtext besser durch ein anderes ersetzt werden sollte). An dieser Stelle hat die deutsche Wissenschaft den ihr zukommenden Platz wieder eingenommen. Angesichts des Übergewichts angloamerikanischer Verlage ist es wohl verständlich, daß A. den von ihm gebotenen Text selbst empfiehlt, mag auch die Verteidigung gegen ihm widerfahrene Kritik bisweilen als dünnhäutig erscheinen. Beides, Text und Einführung sind mit Achtung und Dankbarkeit entgegenzunehmen.

Einige Kleinigkeiten: S. 8 Z. 8 v. u. lies: 191–192. – S. 137: die Angabe über Beza's Benutzung von D ist einzuschränken. – S. 120 Z. 1 v. u. lies: 119 (statt 114). – S. 118f: wünschenswert wären auch die Angaben über die Faksimileausgaben von D und G. – Bedauerlich ist, daß der Name von A. Merx, dem höchst eigenartige und eindringliche textkritische Studien zu verdanken sind, nicht Erwähnung gefunden hat.

Cambridge Ernst Bammel

Prigent, Pierre: **L'Apocalypse de Saint Jean.** – Lausanne, Paris: Delacheux et Niestlé 1981. 385 S. (Commentaire du Nouveau Testament XIV), kart. FF 220.–

Schon die Vorarbeiten des Straßburger Neutestamentlers zur Apokalypse ließen einen profilierten Kommentar zu dieser nach wie vor rätselreichen Schrift des NT erwarten. Ungewöhnlich ist bereits die Anlage. Nach einem kurzen Vorwort und einem knapp 1seitigen Literaturverzeichnis setzt der Vf. sofort mit der Kommentierung ein. Der Übersetzung und Vers-für-Vers-Erklärung der Einzelabschnitte wird meistens eine Übersicht vorangestellt, die den Leser über die wichtigeren Probleme des jeweiligen Abschnitts und über die vom Autor begünstigte Auslegung bzw. Deutung informiert. Anstelle der üblichen „Einleitung" zieht er abschließend unter der Überschrift „Synthèses et Conclusions" die Bilanz aus der voraufgehenden Einzelexegese (364–383). Näherhin handelt er über Characteristica des Aufbaus der Apk, ihre Sprache und Beziehung zum AT (speziell auch zum griechischen und/oder hebräischen Text), über ihren „Johannismus", ihre Komposition, ihren jüdischen Kontext, über die von ihr bekämpfte Gnosis, über die Rolle des Kaiserkults und vor allem in sechs Punkten über ihre Theologie. Ein letzter mit „Le Plan" überschriebener Abschnitt versucht in Kürze Inhalt und Sinn der einzelnen Texteinheiten des ganzen Buches wiederzugeben (380–383).

Den bislang versuchten literarkritischen Operationen fügt P. eine neue Variante hinzu. Die uns vorliegende Apk sei in zwei Etappen entstanden, und zwar aus der Feder ein- und desselben Autors (vgl. 371f). Mit der ersten, 1,1–8 und 4,1–22,15 umfassenden Ausgabe habe der gegen Ende der Regierung Domitians schreibende, für uns aber nicht identifizierbare Johannes die Adressatengemeinden in der Bereitschaft stärken wollen, in der idolatrischen, besonders auch durch den Kaiserkult geprägten Umwelt ihren Christusglauben kompromißlos, nötigenfalls bis zur Übernahme des Martyriums, zu bekennen. Weil er die Gemeinden sodann durch eine von jüdischen Traditionen ausgehende häretische Gnosis (70) bedroht sah, habe er seinem Werk die einleitende Christusvision samt den sieben Briefen an die Gemeinden (1,9–3,22) eingefügt, was die Hinzufügung eines zweiten Epilogs (22,16–21) und wahrscheinlich auch einiger weiterer Verse (16,15; 17,15–16a; 18,14; 21,25; 22,11) veranlaßte (80.371ff). Mit dieser zweiten Auflage habe Johannes die Botschaft der ersten auf die besonderen Probleme der Adressatengemeinden appliziert (37). Zurecht führt P. die Apk auf einen einzigen Verfasser zurück. Seine Zwei-Etappen-Hypothese scheint mir hingegen sehr anfechtbar zu sein. Die Existenz eines judenchristlichen Gnostizismus, den P. als Inbegriff der alle Adressatengemeinden treffenden Gefährdungen (374) und somit als konkreten Grund für die Notwendigkeit einer Zweitausgabe voraussetzt, läßt sich aus den Sendschreiben, die unterschiedliche gegnerische Faktoren und gefährdende Tendenzen erkennen lassen, nicht wahrscheinlich machen.

Generell müht sich P. um den Nachweis, daß es der Apk um die eschatologische Interpretation der gegenwärtigen Geschichte (mit dem Ostergeschehen als Zentrum) geht; schrittweise bringe Johannes je neue Aspekte seiner christologisch bestimmten Eschatologie zur Darstellung (365f,371–373). Es sind vor allem drei Tendenzen, die seine Auslegung bestimmen. a) In religionsgeschichtlicher Hinsicht liegt P. an der betonten Relativierung der Verwendung und noch mehr der Sinnrelevanz von Stoffen apokalyptischer Tradition, speziell auch solcher astrologischer Herkunft (367), zugunsten des AT als des eigentlichen Hintergrunds und vorchristlichen Kontextes der Botschaft der Apk und ihrer Bildsprache (367f,373). b) Die unverhohlene Reserve des Autors gegenüber dem Eigengewicht von Visionen zukunftsorientierter Apokalyptik hängt sichtlich mit seiner theologiegeschichtlichen Option zusammen. Nachdrücklich befürwortet er die starke Verwurzelung der Apk in der „johanneischen" Theologie (169f). Die Verkennung des fundamental „johanneischen" Charakters der Apk scheint ihm vor allem das bis zur Bestreitung der Kanonizität führende Mißtrauen gegen diese Schrift verschuldet zu haben (369). Obgleich die Apk ein vom 4. Evangelium völlig verschiedenes literarisches Genus vertrete, sei sie als „johanneische" Schrift zu lesen und müsse man sich deshalb hüten, „d'accorder aux éléments proprement ‚apocalyptiques' une importance primordiale: ce ne sont que des mots, des phrases et des images qui ne commandent pas le discours. Celui-ci veut exprimer un message évangélique dont la spécifité le rapproche de l'évangile de Jean" (370f). Dementsprechend läßt P. den Apk-Autor die durch das idolatrische Imperium Romanum den Christen aufgedrängte widerliche Situation eschatologisch interpretieren, nämlich hinsichtlich des Heils wie des Gerichts den Hauptakzent geradezu auf das realisierte und sich realisierende Eschaton legen. „Einen der originellsten und tiefgründigsten Punkte der Botschaft der Apokalypse" erblickt P. darin, daß diese nicht einfach eine die gegenwärtigen Miseren reparierende Zukunft ankündigt, auch nicht nur von schüchternen Anfängen des Heils spricht, das in seiner Fülle erst in der Zukunft manifest werde, sondern vielmehr sagt, „daß man heute die Fülle des Heils leben kann, diese freilich eine Realität ist, zu der man nur durch den Glauben, durch die Offenbarung der neuen Welt Zutritt hat", und „daß diese gegenwärtige Realität die letzte und ewige und somit universelle Realität ist und als solche die Zusage einer universellen und ewigen Manifestation bedeutet ... C'est là l'avenir éternel des fidèles" (377). P. wagt zwar nicht, das die widerchristlichen Mächte treffende Endgericht ebenso entschieden in der Gegenwart erfolgen zu lassen. Seines Erachtens fordert die Apk die Gläubigen aber doch auf, in der Enthüllung des Imperium Romanum als dämonischer Realität die beginnende Realisierung des Endgerichts zu erblicken (372f), in der Welt „die Zeichen" des sich vollziehenden Gerichtes zu erkennen und „für sich selbst als schon gerichtete Menschen zu leben" (375–377). c) Zu nennen ist schließlich die ausgeprägte Auffassung, die himmlischen Liturgien des Buches seien direkt von den gegenwärtigen Kultfeiern der Adressatengemeinden inspiriert und diese kultischen Vollzüge seien als privilegierter Ort der Erfahrung ewigen Heils angesprochen (329).

Insofern ein wissenschaftlicher Kommentar zur Apk die Aufgabe hat, die ursprüngliche Aussageintention ihres Autors zu eruieren, lassen sich einige kritische Anfragen nicht ersparen. Zweifellos ist die Apk buchstäblich gesättigt von atl Bezügen und beruht die souveräne Freiheit, mit der der judenchristliche Vf. atl Texte aufnimmt, kombiniert, ergänzt und modifiziert, auf der Überzeugung, daß das prophetisch verstandene AT vom Christusgeschehen auszulegen ist und durch dieses seine Erfüllung findet (368). Es ist aber sicher des Guten zuviel, wenn P. im Interesse seiner unter a) genannten Tendenz beispielsweise in den 24 Ältesten (4,5 u. ö.) Autoren des AT als erwählte Instrumente der prophetischen Offenbarung erblickt (84f) und die versiegelte Buchrolle (5,1ff) speziell auf das von Christus auszulegende und zur Erfüllung zu bringende AT deutet (94f,96f,104). Seine Empfehlung des Verzichts, in jüdischen, besonders apokalyptischen Überlieferungen eindeutige Quellen des Autors auszumachen (371), wird man als Warnung vor allzu großer Sicherheit durchaus gelten lassen. Bei aller Anerkennung des AT als maßgebendem Hintergrundtext darf man doch wohl nach wie vor bezweifeln, ob Johannes so viele Beispiele eschatologischer Wehen und andere Parallelvisionen aufgeboten hätte, wenn ihm die das AT weiterintepretierende außerka-

nonische Apokalyptik nicht beträchtliche Materialien geliefert und seine Phantasie beflügelt hätte. So gern man P. zustimmt, daß ein zutreffendes Verständnis der Apk letztlich nicht von außen, sondern aus dieser selbst gewonnen werden muß, erscheint es mir bedenklich, die Verwendung von apokalyptischen Elementen bis zur sachlichen Belanglosigkeit relativieren zu wollen und dem Verzicht auf die Inspiration durch Motive oder ganze Modelle jüdisch-apokalyptischer und auch heidnisch-hellenistischer Herkunft zuliebe auch manche recht gewaltsame Interpretation in Kauf zu nehmen. So versucht P., die dreiteilige Vision von Kap. 12 aus dem alleinigen Rückgriff auf das AT und die überlieferte Christologie zu erklären. Von Joh 16,19–22 her seien die Geburtswehen der Frau auf die zur messianischen Geburt (= zum österlichen Sieg Christi über den Satan) führende Passion Christi zu deuten. Demgegenüber dürfte die Annahme, der Apk-Autor habe hier eine jüdische, vom Isis/Horus- bzw. Leto/Apoll-Mythos inspirierte Frau/Drache/Kind-Erzählung, in der „die Frau" Israel und „der Drache" die römische Fremdherrschaft versinnbildlichte, aufgegriffen und freilich entsprechend modifiziert, doch eine ungezwungenere Erklärung ermöglichen.

Über den von P. zu b) geltend gemachten gemeinsamen Punkten, die die Apk hinsichtlich des Vokabulars, der Ausdrucksweisen und theologischen Akzentuierungen mit dem Joh-Ev gemeinsam hat, ist auch nicht zu übersehen: nur in der Apk begegnet die für diese wesentliche Umschreibung der Wirkung der Erlösungstat Christi mit „der uns gemacht hat zu einem Königtum (βασιλείαν), zu Priestern für Gott, seinen Vater" (1,6) sowie die Kennzeichnung der Gegenwartssituation der Gläubigen durch die gegensätzliche Spannung zwischen θλῖψις und βασιλεία (1,9). Auch die höchst beachtlichen Gemeinsamkeiten zwischen der Apk und dem Joh-Ev berechtigen jedenfalls nicht zu der Abwertung „der eigentlich apokalyptischen Elemente", wie sie in der oben zitierten Trennung zwischen „des mots . . ." und „le discours" zum Ausdruck kommt. Zurecht ist es für P. ein zentrales Anliegen der Apk, daß die Christen hier und jetzt an dem durch Christi Tod und Auferstehung errungenen Sieg über den Satan teilhaben können, wenn sie das ihnen geschenkte Heil durch ihr Leben, notfalls bis zum Erleiden des Martyriums, als die letzte Wahrheit bezeugen. Durchdringen und verschmelzen sich Gegenwart und Zukunft, Zeit und Ewigkeit im Leben der christusgetreuen Glaubenden der Apk zufolge aber so sehr (vgl. 378), daß man z. B. behaupten kann, im Verständnis der Apk würden die Verheißungen der Siegersprüche wie besonders das Herrschen über die Völker (2,26f) oder das gemeinsame Sitzen mit Christus auf dem Thron seines Vaters (3,21) nicht erst und ausschließlich in der Zukunft, sondern jetzt in Erfüllung gehen, wenn die Leser für Christus Zeugnis ablegen, obwohl sie hierdurch bedroht werden (60f,79f)? Bezeichnend für P.s zweifelhafte Tendenz, auf die Zukunft bezügliche Verheißungen als Versicherung gegenwärtiger Heilswirklichkeit auszulegen, ist u. a. seine Deutung des Millenniums (20,1–6) auf die seit dem österlichen Sieg Christi über Satan mögliche und in alle Ewigkeit sich erstreckende effektive Teilnahme der das neue ewige Leben (= „die erste Auferstehung") standhaft bezeugenden Gläubigen an der Herrschaft Christi, was auch die Teilnahme an dem schon über die Welt ergehenden Gericht bedeute (301–307.310–313.382). Diese allzu einfache Lösung der crux interpretum von 20,4–6 läßt sich auch schwerlich stützen durch die kühne These, mit den den siegreichen Richter begleitenden „Heeren des Himmels" (19,14) meine Johannes die treuen Christen auf Erden, deren Existenz aufgrund ihres eschatologischen ewigen Lebens als „himmlisch" qualifiziert werden könne und die schon jetzt an dem sich vollziehenden Gericht partizipieren würden (295f; vgl. 292.378). Gewiß führt der Autor den Lesern die Gerichts- und Strafverfallenheit des gott- und christenfeindlichen Weltreichs unmittelbar vor Augen, sogar in mehreren Visionen von ein- und demselben Endgericht. Sodann läßt er die auf Erden lebenden Gläubigen auch im voraus das endgültige Offenbarwerden der Herrschaft Gottes und seines Christus preisen (18,20; 19,5). Das ändert aber doch nichts daran, daß er die dem hintergründigen Verführer verbliebene Macht, die Realität der gegenwärtigen und zu erwartenden Bedrängnis und den Ruf nach dem richtenden Eingreifen Gottes, somit eben doch ein „Noch nicht" der Heilserlangung sehr ernst nimmt und daß er jenes ersehnte Eingreifen als noch ausstehend versteht, so sehr er dieses in echt prophetischer Verkürzung der Zeitperspektive von der nahen Zukunft erwartet. Deshalb scheinen mir – um nur dies zu Punkt c) anzumerken – Formulierungen wie die: der Kult gewähre schon in der Gegenwart Zutritt zum Himmel, die Apk lasse die Gläubigen besonders bei der Feier der Eucharistie und der Taufe „die ewigen Güter" kosten, die Gott den ihn Liebenden gewährt" (379), sehr riskant zu sein, als ob die Apk einen Unterschied zwischen der gegenwärtig-antizipatorischen und der noch ausstehend-endgültigen Heilserfahrung nicht kennen würde. Der Versuchung, die futurischen Dimensionen der Gerichts- und Heilsbotschaft der Apk zugunsten des eschatologischen Jetzt unterzubewerten, scheint mir P. nicht entgangen zu sein.

Auch wenn man die über das Ziel hinausschießenden Tendenzen in Abzug bringt, liefert der sehr eingehende (= großformatige) Kommentar den eindrucksvollen Nachweis, daß die gegenteilige Charakterisierung der Apk als „schwach christianisiertes Judentum" eine unhaltbare Untertreibung ist. Fast durchweg orientiert P. treffend über den derzeitigen Forschungsstand und läßt er den Leser seine eigene Urteilsfindung mühelos mitverfolgen. Mit seiner Vielzahl exakter Analysen bedeutet dieser theologisch stimulierende und im besten Sinne des Wortes „fromme" Kommentar eine unverzichtbare Befruchtung der Apk-Auslegung, nicht zuletzt dank des meist weiterführenden Nachweises der Verwurzelung der Apk im AT (einschließlich der Targume) sowie auch der zahlreichen Hinweise auf Interpretationen altkirchlicher Autoren.

Freiburg Anton Vögtle

Halkin, François: **Le corpus athénien de Saint Pachomé.** Avec une traduction française par André-Jean Festugière. – Genève: Cramer 1982, 165 S. (Cahiers d'Orientalisme 2). Ln

Der ägyptische Mönchsvater Pachomius (gest. 346) ist in der kirchen- und mönchsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte außerordentlich beliebt. Wer sich näher mit ihm beschäftigen will, betritt freilich immer einen dornenreichen Weg. Sein eigener literarischer Nachlaß ist bis heute nicht einstimmig gesichtet und nicht einhellig geordnet. Das reiche Material, das über sein Leben und Werk berichtet, beschert der Forschung immer noch Ungereimtheiten und Rätsel, die schwer aufzulösen sind.

Es ist außerordentlich anzuerkennen, daß H., ein renommierter Altmeister in der Pachomiusforschung, nun einen wichtigen Zeugen des Pachomiuslebens ediert hat. Schon 1932 hat H. die griechischen Pachomiusviten herausgegeben (Subsidia hagiographica 19). Jene Edition basiert auf einer Hs. des 11. Jh.s (Codex Laurentianus XI 9, Florenz). Erst nach 1932 wurde eine Parallelüberlieferung in der Nationalbibliothek von Athen bekannt (MS 1015, ebenfalls 11. Jh.). Diese Hs. – Codex Atheniensis in der Pachomiusforschung – wird jetzt von H. ediert.

Der Bd enthält eine griechische Pachomiusvita, inhaltsgleich mit H.s Vita graeca (11–72); die sog. Paralipomena (seu Ascetica) des ss. Pachomio et Theodoro, ebenfalls schon in H.s Erstausgabe enthalten (73–92); dann die Regula monastica ab Angelo allata (sog. „Engelsregel"), die nur im Codex Atheniensis überliefert ist (95–98), in der Historia Lausiaca des Palladius (Kap. 32–34) jedoch eine Parallelüberlieferung besitzt. Schließlich folgt die Epistula Ammonis (99–115), deren Zeugniswert für die Pachomiusvita nicht unbestritten ist, nach den zuletzt von D. J. Chitty vorgetragenen Argumenten aber durchaus ernst zu nehmen ist. Ein Namenregister schließt die Ed. ab (116–118). Die im Titel versprochene Übersetzung von A. J. Festugière wird im letzten Teil eingeschränkt: Nur die Paralipomena und die Epistula Ammonis werden übersetzt. Für die Vita wird auf die Übersetzung der Vita graeca I, die Festugière schon 1965 besorgt hat (Les Moines d'Orient IV/2) verwiesen.

Text und Übersetzung werden ohne Einführung und Kommentar vorgelegt. Darüber muß man sich an anderer Stelle Auskunft zusammensuchen, etwa in Halkins Erstedition, in der genannten Übersetzung von A.-J. Festugière, bei D. J. Chitty, A. Veilleux und H. Bacht. In der Wiedergabe der „Engelsregel" wird auf die Edition der Historia Lausiaca von Ch. Butler verwiesen; der Verweis sollte ausgedehnt werden auf die neue Ausgabe von G. J. M. Bartelink (Milano 1975; Vite dei Santi 3). Zu der auf S. 9–10 genannten englischen Übersetzung von A. A. Athanassakis wäre die dreibändige englische Übersetzung von A. Veilleux (Kalamazoo 1980–82) zu nennen. Eine kritische Ed. der Epistula Ammonis (mit englischer Übersetzung und Kommentar) wird z. Z. von J. E. Goehring vorbereitet.

Freiburg/Breisgau K. Suso Frank

Bacht, Heinrich: **Das Vermächtnis des Ursprungs.** Studien zum frühen Mönchtum II: Pachomius – Der Mann und sein Werk. – Würzburg: Echter (1983). 326 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 8) kart. DM 65.–

Vor mehr als zehn Jahren ist der 1. Band dieser „Studien zum frühen Mönchtum" erschienen. Im Mittelpunkt jener Arbeit stand

Horsiesius, der zweite Nachfolger des Pachomius in der Leitung seines großen Klosterverbandes. Der neue Bd nun ist Pachomius (gest. 346) selbst gewidmet.

Zunächst wird die Vita des bedeutenden Mönchsvaters rekonstruiert (9–63). Dann wird die Regel des Pachomius in ihrer lat. Fassung, die ihr Hieronymus gegeben hat, mit deutscher Übersetzung gebracht (65–286). Der Text und die erste deutsche Übersetzung (!) sind von langen und ausführlichen Anmerkungen begleitet: Zu 53 Seiten Text fügen sich 168 Seiten Anmerkungen. Im Anhang findet sich das übliche Abkürzungsverzeichnis, eine Zeittafel, eine geographische Übersichtskarte, das Quellen- und Literaturverzeichnis, Wort- und Namenregister.

B. hat sich seit seiner Bonner Studienzeit (bei Prof. Th. Klauser) während des Krieges mit Pachomius beschäftigt. Unendlich viel wußte er während dieser vergangenen vier Jahrzehnte über Pachomius, sein monastisches Werk und Programm zu sagen (vgl. die Titel S. 299–300). In dieser langen Zeit ist er zum Fachmann in Sachen „Pachomius" geworden. Wenn er im Vorwort dankbar seiner wissenschaftlichen Gesprächspartner gedenkt und L.-Th. Lefort, R. Draguet, G. Garitte, J. Hausherr nennt, dann muß sein eigener Name mit besonderem Gewicht für das gegenwärtige Pachomiusgespräch genannt werden. Dieses ist in den letzten Jahren außerordentlich lebhaft und fruchtbar geführt worden. Eine hilfreiche und weiterführende Zusammenfassung darf in dem neuen Band dankbar zur Hand genommen werden.

Im ersten Teil referiert B. knapp über die Quellen zum Pachomiusleben. Man kann von einer „quaestio Pachomiana" sprechen: In welchem Verhältnis stehen die griechischen Pachomiusviten zu den koptischen und auf welcher Seite steht die größere Originalität. Eine eindeutige Antwort ist nicht zu geben (13). Von einer „quaestio Pachomiana" kann auch in anderem Sinn gesprochen werden: Die Regel des Pachomius ist in vier Teile gegliedert: Praecepta, praecepta atque instituta, praecepta atque iudicia, praecepta ac leges. In dieser Abfolge stehen sie in der Hieronymusfassung. Ist das die ursprüngliche Anordnung? Gehen alle Teile auf Pachomius zurück? Auch hier wird die Kontroverse (A. Veilleux – M. van Molle) kurz dargestellt. Eine eindeutige Antwort scheint nicht möglich zu sein (45–46). Trotz solch offener Frage kann in anschaulicher und überzeugender Weise das monastische Programm des Mönchsvaters rekonstruiert werden (31–42).

Der Regeltext wird in der von A. Boon (1932) besorgten Fassung übernommen; textkritische Bemerkungen und Korrekturen sind in die Anmerkungen gesteckt. Der lat. Text ist ohne jeden literarischen Anspruch. Meist knappe Sätze, die Gebote, Verbote, Anweisungen für den Klosteralltag bringen. Die Übersetzung hält sich eng an den lat. Text, ist gut lesbar und zuverlässig. Zum besseren Textverständnis kommt sie manchmal nicht ohne erklärende Hinzufügung aus. Unerschöpflicher Aussagereichtum steckt in den Anmerkungen zu den einzelnen Regelteilen. Hier begegnet man dem hervorragenden Kenner des frühen Mönchtums. Dank der gründlichen Quellen- und Literaturkenntnis geben die Anmerkungen den Regeltexten aussagereiches Profil. Dabei sind die Verweise auf das übrige Pachomiusschrifttum (bes. die Viten) von besonderer Wichtigkeit. Die Dürftigkeit und Knappheit des Regeltextes gewinnt erst durch solche Bezüge spirituelle Fülle. Aber der Kommentator schaut auch über das pachomianische Mönchtum hinaus: Das griechische und das lateinische Mönchtum werden herangezogen. Besonderung und Allgemeingut im frühen Mönchtum werden so greifbar. Der materielle Reichtum dieser Anmerkungen macht das neue Buch von B. zu einer unermeßlichen Auskunft für alle Fragen zum frühen Mönchtum. Wenn dazu Ergänzungen und Wünsche vorgetragen werden, dann mag das wie elende Beckmesserei aussehen. S. 31 zum Tod des Pachomius und seine Bitte um einen verborgenen Grabplatz wäre auf das gleiche Anliegen des athanasianischen Antonius (Vita Antonii 91,7) zu verweisen. S. 115 der Ehrentitel „Unser Vater Pachomius" müßte jetzt vielleicht auch vor den jüngsten Angriffen auf solch geistliche Vaterschaft verteidigt werden (vgl. zuletzt A. de Vogüé, Der Abt als Stellvertreter Christi bei St. Benedikt und beim Magister = EuA 59 [1983], 267–278). S. 117 u. a. zum Zentralbegriff der pachomianischen Gemeinschaft Koinonia; behutsam heißt es, daß sich dadurch „vom Kloster Verbindugen zur Kirche ziehen lassen". Dem ist zuzustimmen. Zu fragen bleibt, ob Pachomius seine Klostergemeinschaft selbst als „Kirche" verstanden hat.

Zu ergänzen bleibt: Zu S. 314: von A. Veilleux sind inzwischen zwei weitere Bände der englischen Übersetzung von Pachomiusschriften erschienen: Pachomian koinonia II/III (Kalamazoo 1981/82). Von der Epistola Ammonis (S. 10; 51) wird eine neue Edition mit englischer Übersetzung von J. E. Goering vorbereitet.

Die Akte über Pachomius bleibt sicher weiterhin offen. B.s neue Studien werden in der weiteren Forschungsgeschichte bestimmt den Rang eines Standardwerkes behaupten.

Freiburg/Breisgau K. Suso Frank

Jaspert, Bernd: **Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980.** Ausgaben und Übersetzungen. – Hildesheim: Gerstenberg 1983. 207 S. (Regulae Benedicti Studia Supplementa Bd 5). Lw DM 79.–

Eine (423 Nummern zählende) Bibliographie der umfangreichen Literatur zur Regel Benedikts (RB) in den vergangenen fünf Jahrzehnten, das Ergebnis einer mühsamen Sammelarbeit vieler Jahre.

Vf. schildert in der Einleitung die Entstehungsgeschichte. Die zahlreichen Hss. der RB sind bis heute nicht systematisch erfaßt. Aber ihre Drucke wurden 1933 erstmalig von Anselm M. Albareda zusammengestellt, soweit er sie auffand. Er verzeichnete für die Zeit von 1489 bis 1929 insgesamt 902 Ausgaben. Trotzdem gelang es ihm nicht, alle Regeldrucke aus diesem Zeitraum aufzufinden. Jean Damascène Broekaert füllte die Lücke aus. Im Einverständnis mit Albareda revidierte er dessen Bibliographie. Er gab zum Benedictus-Jubiläum 1980 eine zweibändige Bibliographie der RB heraus aus den Jahren 1489 bis 1929 mit 1239 Nummern (in: Studia Anselmina 77/78, Rom 1980).

Während Albaredas Darstellung der Druckgeschichte der RB eine „Fundgrube für jeden Bibliothekar und Regelhistoriker" bleibt, bietet die vom Vf. unter Mithilfe von Broekaert und vielen anderen erarbeitete Bibliographie der letzten Jahrzehnte eine vortreffliche Ergänzung des vorausgegangenen Gesamtwerkes.

Nur „einige wenige Exemplare konnten bisher noch nicht lokalisiert bzw. terminiert werden." Sie wurden daher noch nicht in die Bibliographie aufgenommen (12). Unvollständige Regeltextausgaben wurden nicht berücksichtigt.

Den genauen bibliograpischen Angaben über jedes einzelne Werk sind jeweils Hinweise auf frühere oder spätere Auflagen, andere Ausgaben oder Regelhandschriften sowie auf Besonderheiten des betreffenden Buchs beigefügt. Außerdem gibt Vf. stets Bibliotheken an, in denen sich ein Exemplar der betr. Regelausgabe befindet. Er betont, daß ihm bei Bearbeitung der Bibliographie die „Autopsie oberstes Gebot" war, die ihm bis auf 12 Exemplare gelang.

Ein umfangreiches Register der beteiligten Bibliotheken in allen fünf Erdteilen, der Herausgeber der RB, ihrer Übersetzer und Kommentatoren, der Konstitutionen und Deklarationen zur RB, der Werke und Texte in Verbindung mit der RB, der Verlage, Druckereien, Druckorte und Personen, eine Statistik der Regeldrucke in 30 Sprachen mit insgesamt 423 Drucken bieten umfangreiche Orientierungsmöglichkeiten. Ein Beispiel: der berühmte Smaragduskommentar ist seit 1974 erstmalig in historisch-kritischer Ausgabe erschienen, desgleichen die Concordia Regularum des Benedikt von Aniane usw. usw.

Beverungen Oda Hagemeyer

Das Domstift St. Paulus zu Münster. Im Auftrag des Max-Planck-Inst. für Geschichte bearb. von Wilhelm K o h l. – Berlin, New York: de Gruyter 1982. XXXIV, 953 S. (Germania Sacra NF 17,2: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster 4.2). Gzln. DM 232.–

Die westfälische Kirchen- und Landesgeschichtsforschung wird den neuen Band der Germania Sacra aufrichtig begrüßen. Schon rein äußerlich zeigt das stattliche Werk die geschichtliche Bedeutung des Münsterer Domkapitels an, dessen Mitglieder in der fürstbischöflichen Zeit die „Erbherren" des Territoriums waren. Für die historisch statistische Erfassung des Domstifts sind drei Teilbände vorgesehen. Der 1. noch nicht abgeschlossene Bd ist der allgemeinen Darstellung des Domstifts gewidmet. Der vorliegende 2. Bd bringt die Personallisten der adligen Mitglieder des Domkapitels, der dritte noch in Vorbereitung befindliche die durchweg bürgerlichen Domvikare und Offizianten. Der Bearbeiter konnte auf die personalgeschichtlichen Vorarbeiten von Hans Thiekötter (Ende 9. Jh.–1400), Maximilian Reichsfreiherrn v. Twickel (1400–1588) und Friedrich Keinemann (18. Jh.) zurückgreifen, die er teilweise erheblich ergänzte. Er selbst bearbeitete die Kanonikerlisten des 17. Jht.s, so daß nunmehr die Personalgeschichte des Münsteraner Domkapitels von den Anfängen bis zum Ende des alten Reichs geschlossen, wenn auch nicht mit dem Anspruch absoluter Vollständigkeit, vorliegt.

Die Kanonikerviten enthalten, soweit in den Quellen feststellbar, die üblichen Personal- und Amtsdaten, Angaben über die Amts- und Lebensführung der Kanoniker, über deren Stellung in der Kapitelshierarchie und über politische und diplomatische Aufgaben, über geistige Interessen der Domherren, über Bibliotheken, Stiftungen, letztwillige Verfügungen, Memorienfundierungen, Siegel, Wappen, Begräbnisstätten und Epitaphe. Das Domkapitel war ein Reservoir der geistlichen und politischen Führungselite in Kirche und Reich. Unter den Dignitären und Domherren befanden sich klangvolle Namen, die noch heute in der Reichs- und Kirchengeschichte mit Respekt genannt werden, wie etwa der Dompropst Reinald v. Dassel (1154/55–1167), den Kaiser Friedrich I. (1155–1190) zum Reichskanzler berief, als er 1156 in Münster das Osterfest feierte. Reinald wurde später Erzbischof von Köln und Erzkanzler durch Italien (5f). Dompropst Bruno von Berg (1125–1131), ein glänzender Rhetoriker, wurde 1131 auf Betreiben König Lothars auf den Kölner Erzstuhl erhoben (3f). [Seine Relatio de statu ecclesiae in regno Alemaniae v. 1272 zählt zu den aufschlußreichsten von Gregor X. angeforderten Gutachten zur Vorbereitung des 2. Konzils v. Lyon.] Ob der Kölner Erzbischof und Fürstbischof von Münster Ferdinand v. Bayern (1612–1650) wirklich in den Jahren 1611–1612 Inhaber der ersten Münsterer

Dignität war, bleibt nach den beigebrachten Quellen unklar. Handelte es sich bei der Resignation Ferdinands etwa nur um einen Verzicht auf die Option der Präbende? (60ff). Inhaber der ersten Dignität waren auch die späteren münsterischen Bischöfe Erpho (bis 1085), der 1091 eine Pilgerfahrt ins Heilige Land unternahm (2f), Wilhelm v. Holte (1241–1259), ein Bruder des späteren Erzbischofs Wikbold von Köln (12f), Gerhard v. d. Mark (1260–1262), der 1264 (nicht 1265) die dritte Domkirche weihte (14), Heidenreich Wolf von Lüdinghausen (1379–1381) (36f), [einer der Initiatoren der „Großen Prozession"], Otto v. Hoya (1390–1392), der im Jahre 1400 die Tecklenburger Besitzungen im Emsland, die Burgen Friesoythe, Cloppenburg und Bevergern und 1406 die Herrschaft Ahaus gewann (39f) und Wilhelm v. Ketteler (1552–1553), der nach kurzer Wirksamkeit das bischöfliche Amt aus Gewissensgründen niederlegte (49f). Dompropst Gottfried v. Arnsberg (1315–1321) wurde Bischof von Osnabrück (1321–1348). „Eine der glänzendsten Erscheinungen der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts und von hoher Gelehrsamkeit" war der Dompropst Wilhelm Freiherr von Fürstenberg 1664–1699), den das Domkapitel wegen seiner hohen Verdienste um die münsterische Kirche bevollmächtigte, sich als perpetuus et irrevocabilis agens capituli in Rom und an anderen Orten aufzuhalten, ohne seine Präsenzrechte im Kapitel zu verlieren (67ff).

Zu den politisch und geistig bedeutsamen Domdechanten gehörten u. a. Lutbert (1301–1326) und Hermann v. Langen (1448–1484) (105ff.119f) sowie namentlich der Domherr Rudolf v. Langen, das Haupt der münsterischen Humanisten und der berühmte Erneuerer der Domschule (569f). In tragikomischem Zusammenhang erscheint der Domdechant Rotger Korff gen. Schmising (1537–1548), dem bei dem am 26. 12. 1532 erfolgten Überfall der Gilden (nicht der Wiedertäufer) auf Bischof Franz v. Waldeck und dessen Begleitung in Telgte zusammen mit Dompropst Alexander v. Morrien (47) und dem Domherrn Heinrich v. Plettenberg (188) nur mit knapper Not [„subuculis tantum induti nudis plantis" MGQ 5,342] die Flucht über die zugefrorene Ems gelang (128ff). Überragende Bedeutung gewann der Domdechant Gottfried v. Raesfeld (1569–1586) durch seine kompromißlos katholische Haltung und seine großartigen Stiftungen (136ff). Aber auch sein Antipode, der ehrgeizige Konrad v. Westerholt (1576–1580), der später als Statthalter des Postulierten Johann Wilhelm v. Kleve (1574–1585) amtierte (191ff), sowie der Gegenspieler des Fürstbischofs Christoph Bernhards v. Galen (1650–1678) (238ff), Domdechant Bernhard v. Mallinckrodt (1625–1655) (146ff), haben ihren Platz in der großen Auseinandersetzung der beiden Konfessionen.

Von hohem Interesse für die Frühzeit des münsterischen Domstifts sind die Einträge des älteren undatierten Münsterer Domnekrologs, die Kohl in anderem Zusammenhang Anlaß zu einer neuen Deutung der Gründungsgeschichte des Domstifts geben (377ff). Diese bemerkenswerte Interpretation läßt sich unter zusätzlicher Berücksichtigung gleichgerichteter Erkenntnisse anderer Autoren etwa wie folgt umreißen: Bei den Bistumsgründungen in den germanischen Ländern wurden, wie Hans Erich F e i n e (Kirchliche Rechtsgeschichte [1964]) (197) ausführt, von den angelsächsischen Glaubensboten gewöhnlich Domklöster nach der Regel des hl. Benedikt gegründet. Im Einklang mit dieser Feststellung vertritt Rudolf S c h i e f f e r (Zur Frühgeschichte des Domstifts von Münster: Westf. Forsch. 28 [1976/77], 16ff) die Annahme, daß auch das Bistum Münster – ebenso wie die Bistümer Utrecht, Büraburg(-Fritzlar), Erfurt, Würzburg, Eichstätt und andere – aus einer vorausgehenden Klostergründung hervorgegangen sei. W. Kohl schließt sich dieser Meinung an, geht aber noch einen kühnen Schritt weiter (Honestum monasterium in loco Mimigernaefor: Tradition als historische Kraft. Festschrift Karl Hauck, hrsg. von N. Kamp u. J. Wollasch [1982], 156ff). Nach seiner Auffassung gab es in Mimigernaford wie in Utrecht, Lüttich, Metz und an vielen westfränkischen Bischofssitzen ursprünglich eine Doppelkathedrale, deren eine als offizielle, von Weltgeistlichen betreute Domkirche der hl. Maria (möglicherweise wie in Utrecht in Verbindung mit einem übergeordneten Salvatorpatrozinium) und deren andere als Kirche des Klosterkonvents dem hl. Paulus geweiht war. Der Leichnam Liudgers wurde in der Tat in einer Marienkirche („in ecclesia sanctae Mariae" Altfrid cap. 32), also offenbar in der Domkirche des Bistums aufgebahrt, und nicht, wie bisher behelfsweise angenommen, in St. Liebfrauen-Überwasser. Hinweise auf die ursprüngliche Benediktinersiedlung in Münster findet Kohl, wie ich meine mit guten Grund, in dem älteren münsterischen Domnekrolog, der für die ersten vier Monate rund 40 Mönche aufzählt, die nach seiner Meinung in irgendeiner Form, sei es durch Gebetsverbrüderung, sei es durch persönliche Anwesenheit und liturgischen Dienst, mit der münsterischen Domkirche verbunden waren. Nachdem in der ersten Hälfte des 9. Jh.s das Domkloster der Benediktiner erloschen war, übernahm die Pauluskirche die Funktion der Bistumskathedrale, in die Bischof Dodo († 993) etwa 150 Jahre später auch die Kleriker der Marienkirche überführte.

Im Laufe des 9. Jh.s entstanden nach F e i n e (197) an den Kathedralkirchen „Domkapitel" mit eigener mensa und massa communis. Die Mitglieder dieser Korporation, die Domkapituläre, lebten in dieser Kommunität nach mönchischem Vorbild unter der Leitung eines Dompropstes, dessen Amt aus der Funktion des Archidiakons erwachsen war. Dieser das Domkapitel konstituierende Schritt erfolgte in Münster kurz vor 889, wie die Schenkungsurkunde Bischof Wolfhelms aus diesem Jahr deutlich werden läßt (Die Einwände Schieffers gegen diesen Ansatz kann ich nicht teilen). In dieser Urkunde tritt ein gewisser Hardrat als presbiter prepositus auf, den Kohl mit Recht als den ersten nachweisbaren Inhaber dieser Dignität in die Liste der Dompröpste aufgenommen hat.

Mit Hardrat und zehn weiteren von Kohl identifizierten Presbytern dieser Urkunde (380f) beginnt die Personalgeschichte des Münsterer Domkapitels. Es hätte größerer Übersichtlichkeit gedient, wenn dies auch in der Gliederung der Listen zum Ausdruck gekommen wäre. Man fragt sich auch, warum der Bearbeiter die Reihe der Dompröpste (§ 41) mit Reginbertus (809–814) – in gleicher Schrifttype wie die übrigen Dignitäre – eröffnet, obwohl der Träger dieses Namens, wie Kohl sogleich bemerkt, niemals Dompropst in Münster gewesen ist.

Das von Kohl vorgelegte, durch ein umfassendes Register erschlossene Werk stellt eine große Bereicherung unserer Kenntnisse über die Geschichte des münsterischen Domkapitels dar. Das Werk gehört nicht nur in die öffentlichen Bibliotheken, sondern auch und erst recht in die Handbibliothek eines jeden westfälischen Kirchen- und Landeshistorikers. Es bietet die Personalgeschichte des Münsterer Domkapitels auf einer bisher unerreichten quellenmäßigen Höhe. Das bedeutendste kirchliche und politische Verfassungsorgan des Fürstbistums Münster, das die Geschicke des Landes weitgehend bestimmte und seine Höhen und Tiefen erlebte, rückt damit in das helle Licht der Geschichte. Die westfälische Forschung hat allen Grund, dem Bearbeiter für seine meisterhafte Leistung aufrichtig zu danken.

Münster Alois Schröer

Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133–1803). Zur 850-Jahr-Feier der Stiftsgründung. Hg. von Johannes M e i e r. – Verlag Bonifatius Druckerei (Paderborn 1983). 336 S. 32 Bildseiten mit 54 Abb. (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte Bd 21) Ln DM 38.–

Zur 850-Jahr-Feier der Gründung des Prämonstratenserstiftes Clarholz legt Johannes Meier eine inhaltsreiche Festschrift zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette vor. Im 1. Teil wird einleitend die Persönlichkeit des Ordensgründers Norbert von Xanten durch Kaspar Elm gewürdigt. Über die Prämonstratenser in Westfalen berichtet Friedrich Wilhelm Saal. Alois Schröer informiert über die pastorale Wirksamkeit der westfälischen Prämonstratenser. In einem 2. Abschnitt wird die Stiftung der Prämonstratenserklöster Lette und Clarholz von W. Kohl dargestellt. Über die näheren Umstände der Stiftung erfahren wir verhältnismäßig wenig, wenn auch die Gründungsurkunde sowie zwei Bestätigungen seitens des Kaisers und des Diözesanbischofs erhalten geblieben sind. W. Honselmann liefert ein Verzeichnis der Mitglieder des Clarholzer Konventes. Karl Josef Lesch zeichnet das Leben, Wirken und die Frömmigkeit des Prämonstratensers Leonhard Goffiné, der durch seine „Handpostille" großen Einfluß ausgeübt hat. Lesch beurteilt ihn als Seelsorger im Dienst der tridentinischen Reform. Seine Schriften zeugen von einem tiefen Glauben, aus dem er sein Leben als Ordensmann und Seelsorger zu gestalten suchte und den er den ihm anvertrauten Gläubigen zu vermitteln suchte. Johannes Meier macht mit Elbert Wilhelm von Kückelsheim bekannt, einem westfälischen Prälaten der Barockzeit. Über die Stiftsanlage der Clarholzer Prämonstratenserchorherren im 18. Jahrhundert berichtet K. Püttmann. E. Meier erinnert an den französischen Emigranten Jean Baptiste Henry, der von 1794–1802 in Clarholz im Exil lebte. H. Conrad behandelt die Säkularisation des Klosters Clarholz im Jahre 1803.

In einem 3. Abschnitt sind Beiträge über die Baugeschichte der Kirche zu Beelen, über den Besitz der Clarholzer Prämonstratenser und über Clarholz im Post- und Verkehrsnetz der Jahrhunderte zusammengefaßt. Ein Personen- und Ortsregister und ein Bildanhang schließen die Festschrift ab, die das Wirken der Clarholzer Prämonstratenser eindrucksvoll deutlich macht. Ein verdienstvoller Beitrag zur Clarholzer Geschichte.

Freiburg Remigius Bäumer

Wohlmuth, Josef: **Verständigung in der Kirche.** Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. – (Mainz): Grünewald (1983). 291 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 19) kart. DM 44.–

Wohlmuth hat die „Verständigungssprache des Konzils von Basel" zum Untersuchungsgegenstand seiner Bonner Habil.-Schrift gemacht. Seine Arbeit hat weniger eine historische als eine systematische Zielsetzung. Seine Beurteilung des Konzils von Basel ist von modernen Konsenstheorien beeinflußt.

In einem e r s t e n Kap. behandelt er die Bestimmbarkeit der Basler Textgrenze und erörtert im z w e i t e n Kap. die pragmatische Situierung der Verständigungssprache in den konziliaren Prozessen der Textproduktion. Das d r i t t e Kap. ist überschrieben „Verständigungssprache in den konziliaren Textprodukten". Abschließend skizziert W. Theorien der Verständigung als Modelle ekklesialer Konfliktlösung.

Im einzelnen beschäftigt sich W. mit der Basler Geschäftsordnung und versucht, ihre theoretischen Hintergründe aufzuzeigen. Er berichtet über die Vorbereitung des Unionskonzils, die Vereinbarungen mit den Griechen und die Verhandlungen mit den Böhmen. Als Beobachtungen zu einer ökumenischen Verständigungssprache in den Basler und Florentiner Textprodukten zur Böhmenfrage und Griechenunion

skizziert er den negativen Hintergrund: Sprache der Spaltung und der Trennung, aber auch die Sprache des Verständigungsmodus.

Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) wird als kanonistisches Modell ekklesialer Konfliktlösung herausgestellt. Die Wahl des Konzilsortes Avignon, aber auch die Frage der Papstabsetzung in Basel wird angesprochen. Die Wahl von Avignon wird als Testfall bezeichnet und die Argumente des Panormitanus vorgetragen. Die Unauflösbarkeit des versammelten Konzils, die de Tudeschis als Grundrecht bezeichnet, ist für W. Testfall II. Die Rechtmäßigkeit des Basler Konzils sei durch die Verlegung bzw. Auflösung durch Eugen IV. in keiner Weise berührt worden. Eingehend legt W. auch die Ansichten des Johannes von Segovia über die Konzilsauflösung, die Rechtmäßigkeit der Absetzung Eugens IV. und der Wahl Felix V. dar. Für Johannes von Segovia ist bekanntlich Eugen IV. Häretiker. Diese Behauptung versucht Segovia aus den 4 Konklusionen des Konzils zu begründen. W. äußert sich auch zur Rolle der Universitäten auf dem Konzil von Basel. Nach ihm schaffte die Universität in Basel den vollen Einzug ins Konzil. W. vertritt (261) die Ansicht: „Nähme man bezüglich der Rolle der Theologie in der Kirche das Basler Verständigungsmodell als kritischen Maßstab, könnte man für die Folgezeit eigentlich nur einen ekklesialen Funktionsverlust der Theologie konstatieren." Diese Auffassung überzeugt m. E. nicht ganz. Wenn man sich an die Rolle der Theologie, u. a. auf den Konzilien von Pisa und Konstanz erinnert und die Arbeit der Theologen in Trient und auf dem 1. und 2. Vatikanum bedenkt, wird die Begrenztheit der Aussage deutlich.

Leider hat W. die neueren Arbeiten zur Geschichte des Basler Konzils, u. a. von W. Krämer, Konsens und Rezeption (1980), A. Black, Council and Commune (1979), G. Alberigo, Chiesa Conciliare (1981) und A. Vagedes, Das Konzil über den Papst (1981) kaum verwertet. Manche Formulierungen in der Arbeit von W. hätten dann, wie z. B. S. 49, Anm. 46 zeigt, präziser gefaßt werden können.

Über das Verhältnis von Johannes von Segovia und Johannes von Ragusa urteilt W., eine genaue Analyse würde wahrscheinlich ergeben, daß Segovia bezüglich des historischen Materials auf Vorarbeiten zurückgreife, etwa auf Ragusas „Tractatus de Auctoritate Conciliorum". Hingewiesen sei auch auf den Überblick über die Ansichten des Johannes von Segovia über die Geschichte der Konzilien. W. skizziert die Urteile von Segovia über die Konzilien von Nizäa, Ephesus, Rimini, Chalcedon, Konstantinopel, Lateranense IV, Lyon I und II, Vienne, Pisa, Konstanz und Siena.

Einige Anmerkungen:

Zu S. 48: es wird von dem Konzil von Padua, statt Pavia gesprochen.

Zu S. 200: Zur Rede von de Tudeschis hätte man gern auch die Antwort des Nikolaus von Kues und seine Argumente gelesen. Hier verweist W. nicht einmal auf die einschlägige Arbeit von Arnulf Vagedes, Das Konzil über den Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit des Konzils zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV. (Paderborn 1981). Die Untersuchung von Vagedes wird zwar im Literaturverzeichnis angeführt, aber selbst in den Anmerkungen nicht verwertet.

Zu S. 212: Zu den Diskussionen über die Wahl des Konzilsortes Avignon und die Konzilsverlegung nach Ferrara wären die Ausführungen von Vagedes 148ff zu ergänzen.

Zu S. 216: Zur Frage der Konzilsauflösung wären ebenfalls die Ansichten von Nikolaus von Kues zu beachten, vgl. dazu u. a. Vagedes 151ff.

Zu S. 218: Neben der Stellungnahme des Panormitanus zur versuchten Absetzung des Eugen IV. hätte man gerne die Aussagen des Cusanus gehört, der sich eingehend mit dem Papstprozeß gegen Eugen IV. auseinandersetzt und auf die Mängel des Richterkollegiums, die Reaktion der Gesamtkirche hinweist. Auch bei diesem Problem wird die Position des Nikolaus von Kues nicht einmal mit einem Literaturhinweis berücksichtigt. Oder ist nach Ansicht W.s die Position des Kusaners nicht erwähnenswert, weil er in seine Vorstellung der „Verständigung" nicht hineinpaßt?

W. tritt offen für die in Basel praktizierten Methoden ein und will sie für die heutige Diskussion fruchtbar machen. Von diesem Interesse her werden eine Reihe von Urteilen des Vf.s verständlich.

Leider fehlt dem Buch jegliches Register. Nützlich sind (275ff) die Schemen und die Textauflistung. Aber trotzdem bleiben nach der Lektüre der Untersuchung von W., nicht nur für den Kirchengeschichtler, einige Fragen und Wünsche offen.

Freiburg Remigius Bäumer

Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. Bearb. von Robert Stupperich. III. Teil: **Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer.** – Münster: Verlag Aschendorff 1983. VIII, 282 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXII, 3. Bd) kart. DM 70.–

Als dritten und letzten Band in der Reihe der „Täuferschriften", die mit den Schriften Bernd Rothmanns (1970) begann und mit den Gegenschriften von katholischer Seite (1980) fortgesetzt wurde, legt St. nun 18 Texte evangelischer Autoren vor, die zumeist in den Jahren 1534/36 aus der unmittelbaren Reaktion auf die münsterischen Ereignisse geschrieben wurden: vertreten sind Bucer (mit 2 Schriften), Luther (1), Melanchthon (3), von Amsdorff (2), Rhegius (2), Philipp von Hessen (2) und Corvinus (2). Der Anhang bringt drei „Historien": die Geschichtserzählung von Dorpius und Auszüge aus späteren darstellenden Werken von Menius und Bullinger.

Die Wiedergabe der Texte erfolgt nach Erstdrucken; jedem Text ist eine knappe Einführung vorangestellt; die theologische und historische Einordnung wird in der Einleitung (1–7) vorweggenommen.

Kriterium dieser Auswahl, die sicher auch anders hätte ausfallen können, war die Absicht des Bearbeiters, die „spezifischen Gegenschriften vorzulegen, die Besonderes und Charakteristisches zur geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung mit der Erscheinung des Täufertums beitrugen" (V). Fast zwangsläufig ergab sich damit eine Schwerpunktbildung zugunsten jener Zentren der deutschen Reformation, die schon mit den lutherischen Anfängen in Münster Kontakt gehabt hatten: Marburg, Wittenberg und Straßburg.

Das überaus starke Engagement des Landgrafen von Hessen im Stift Münster, das sich schon 1533/34 in politischen und militärischen Hilfeleistungen und in der Entsendung von Predigern (Fabritius, Lening, Wirtheim) gezeigt hatte, fand in den Schriften gegen die Täufer 1535 eine Fortsetzung, wobei der Landgraf höchstselbst zur Feder griff (158ff) und Corvinus sich bis zuletzt bemühte, die gefangenen Täuferführer zum Widerruf zu bewegen (206f). Über Marburg kamen auch Rothmanns erste täuferische Schriften im Sommer 1533 nach Straßburg, wo Bucer alsbald eine Antwort verfaßte (8ff.), die – bei Verlust der früheren Marburger Entgegnungen – als erste theologische Äußerung gegen das münsterische Täufertum gilt. – Im Frühjahr 1534 erregten dann die sog. „Münsterschen Artikel" beträchtliches Aufsehen in Wittenberg und veranlaßten die Stellungnahmen von Luther, Melanchthon, Bugenhagen und v. Amsdorff. Luther selbst verfaßte die Vorreden zu zwei Schriften gegen die Irrlehren der Täufer; in zornigem Ton wetterte er gegen die „elenden Leute", das „grob Teufelsspiel" und das aufrührerische „Ratten-Königreich" zu Münster (52ff. und 83ff). Schließlich boten Rothmanns „Restitution" und der „Bericht von der Rache" genügend Anlaß und Stoff zu theologischen Kontroversen, die noch eine Generation später in H. Bullingers Geschichtserzählung (248ff) lebhaften Widerhall finden sollten.

Mit den Schriften von Menius (1544) und Bullinger (1560) entfernen sich die Texte zeitlich immer weiter vom münsterischen Täufertum als ihrem unmittelbaren Bezugspunkt; Bullingers Werk kann, da jenes angesprochene Täufertum nicht mehr existierte, kaum noch als evangelische „Gegenschrift" gelten, sondern leitet über zu dem in den folgenden Jahrhunderten nicht abreißenden, von beiden Konfessionen gespeisten Strom der antitäuferischen Literatur.

Die Publikation wird durch ein Register zu den Orts- und Personennamen (266ff) und ein Sachregister (271ff) erschlossen. Ein Verzeichnis der Quellen und Literatur sowie eine Liste von Berichtigungen und Ergänzungen zu den Bänden I–II (281f) beschließen den Band.

Der Bearbeiter möchte mit dieser Veröffentlichung eine Aufgabe abschließen, die ihn durch die ganze Zeit seiner akademischen Tätigkeit in Münster begleitet hat (Vorwort), wie auch zahlreiche Einzelaufsätze bezeugen. Es steht aber wohl nicht zu befürchten, daß der Emeritus diese von ihm so sehr geförderten Forschungen gänzlich aufgeben wird; wer sich – wie er – in einen Stoff so tief eingearbeitet hat, wird immer wieder fündig werden.

Münster Karl-Heinz Kirchhoff

Immenkötter, Herbert: **Hieronymus Vehus.** Jurist und Humanist der Reformationszeit. – Münster: Aschendorff (1982). 70 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 42) kart. DM 19.–

Diese erste ausführlichere, vorwiegend kirchengeschichtlich ausgerichtete Biographie des badischen Kanzlers Vehus (1484–1544) verdient besonderes Interesse, weil sie – größtenteils aufgrund unveröffentlichter Archivalien – eine Gestalt der Reformationsgeschichte vorstellt, der wiederholt eine wichtige Rolle an Brennpunkten des Geschehens zufiel und die zugleich ein frühes Beispiel der wachsenden Zahl juristisch und humanistisch gebildeter bürgerlicher Beamter im Fürstendienst bot. Die Studie wirft auch Licht auf jene Frühphase der Reformation, in der die konfessionelle Spaltung noch nicht endgültig, eine Annäherung – besonders in Augsburg 1530 – vielen noch erreichbar schien und in der die kirchliche Situation der einzelnen Territorien durchaus uneinheitlich war; so blieb Baden zwar auf der altgläubigen Seite, räumte aber lange Zeit Laienkelch und Priesterehe ein. I. erkennt darin auch den Einfluß der irenisch vermittelnden Haltung des markgräflichen Kanzlers.

Vehus hatte nach seinem Studium zunächst eine juristische Professur in Freiburg bekleidet, wurde im SS 1511 dort auch Rektor, bevor er badischer Rat und 1517 Kanzler wurde. In den Blickpunkt des allgemeinen Interesses trat er während des Wormser Reichstags als Sprecher jenes Ausschusses, der mit Luther nach dessen spektakulärem Auftritt vor Kaiser und Ständen vergeblich über einen Widerruf verhandelte. Vehus selbst gab darüber später einen ausführlichen

und theologisch sachkundigen Bericht. Auch auf den folgenden Reichstagen trat Vehus wiederholt als Sprecher der Stände in Erscheinung, insbesondere auf dem Augsburger Reichstag 1530, wo er im Ausschuß über die Religionssache Sprecher der altgläubigen Delegationen wurde. I. widmet diesen Verhandlungen breiten Raum. Ob dabei eine Einigung wirklich so in Reichweite lag, wie er andeutet, hängt nicht nur von der Bewertung der Streitpunkte – besonders der Meßfrage – ab; zu fragen wäre auch, ob alle Lutherischen der relativ nachgiebigen Haltung Melanchthons gefolgt wären. Immerhin leistete Vehus schließlich mit seiner (erhaltenen) Zusammenstellung der einschlägigen Akten auf Wunsch König Ferdinands einen wesentlichen Beitrag zum Zustandekommen des Nürnberger Anstands. Die Darstellung endet mit einem Ausblick auf Vehus' letzte Jahre, die einen weiteren politischen Mißerfolg brachten. Denn obgleich der Kanzler als Testamentsvollstrecker nach dem Tod Markgraf Philipps zeitweilig mächtigster Mann des Landes war, konnte er bei den unüberbrückbaren Gegensätzen zwischen den Erben dessen Teilung nicht verhindern.

Das vorliegende Buch schließt eine biographische Lücke und bedeutet mit zahlreichen Einzelheiten eine Bereicherung der reformationsgeschichtlichen Literatur.

Hamburg Rainer Postel

Kleineidam, Erich: **Universitas Studii Erffordensis.** Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil IV: Die Universität Erfurt und ihre Theologische Fakultät von 1633 bis zum Untergang 1816. – Leipzig: St. Benno 1981. XXIV, 375 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 47) kart. DDR-M 27.50

Mit dem vorliegenden 4. Band schließt Erich Kleineidam seine Geschichte der Universität Erfurt ab. Er behandelt die Zeit von 1633 bis zum Untergang 1816. Die Universität Erfurt war die einzige Hochschule Europas, an der seit 1566 sowohl katholische wie evangelische Theologie gelehrt wurde. 1633 erfolgte die Umwandlung Erfurts in eine evangelische Universität. 1649 wurde die katholisch-theologische Fakultät wiederhergestellt, die durch die Aufnahme von Benediktinern, Augustinern und Jesuiten in den Lehrkörper erweitert werden konnte. An den Jesuiten entzündete sich 1651 ein Streit zwischen der katholischen und evangelischen Fakultät, als die Jesuiten von der Wahl des Rektors ausgeschlossen werden sollten. Die katholisch-theologische Fakultät wehrte sich gegen diese Zumutung. Jedoch brachte der Kampf gegen die Jesuiten die katholisch-theologische Fakultät bezeichnenderweise in die Isolation. Erst 1657 kam durch eine kaiserliche Kommission das Recht zum Druchbruch: Pater Laurus SJ durfte sich an der Rektorwahl beteiligen. Die Neubegründung der Fakultät gelang durch die Augustinereremiten. Die Augustinerschule wurde durch Augustin Gibbon einflußreich.

Eingehend schildert K. die Entwicklung der theologischen Fakultät in den Jahren 1664–1690. Von besonderem Interesse ist das Kapitel über die Schotten an der Erfurter Universität. Durch das neubelebte Schottenkloster in Erfurt enststand auch der theologischen Fakultät eine Hilfe, obschon es seit der Jahrhundertwende zwischen Schotten und Jesuiten zu Auseinandersetzungen kam, u. a. über die Besetzung der philosophischen Lehrstühle. Eingehend berichtet K. über die Aufklärung und ihre Folgen an der Erfurter Universität. 1754 kam es zur Gründung der „Akademie Nützlicher Wissenschaften".

Die Aufklärungstheologie wurde in Erfurt besonders durch den Lutheraner Carl Fr. Bahrdt repräsentiert. Mit ihm erhielt die Universität einen radikalen, vielleicht den radikalsten theologischen Aufklärer seiner Zeit. Er gehörte in Erfurt der Philosophischen Fakultät an, war aber ursprünglich Theologe. In Leipzig hatte er zunächst als überzeugter Lutheraner angefangen. Er schrieb übrigens als einer der wenigen Protestanten gegen Febronius. Bahrdt anerkannte, daß Febronius durch Verminderung der päpstlichen Rechte die Kirche einander näher bringen wolle, aber trotzdem vertrete Febronius bedauerliche dogmatische Irrtümer, die jeden echten Lutheraner erschrecken müßten.

Nach 1772 kam es zu einem Niedergang der Universität, 1778 erfolgten Reformversuche. Nachdem 1792 das Universitätsjubiläum noch groß gefeiert worden war, endete die Entwicklung der theologischen Fakultät in Erfurt mit einem Sieg der Aufklärung. In den Jahren von 1802–1806 stand die Universität unter preußischer Verwaltung, die Klöster wurden säkularisiert, und bereits jetzt drohte die Auflösung der Universität. Von 1806–1814 folgte in Erfurt die Herrschaft der Franzosen, der sich die zweite preußische Zeit anschloß, die mit der Aufhebung der Universität endete. Der Untergang der Universität lag an den politischen und ökumenischen Verhältnissen der Zeit. Es fehlte einfach die materielle Grundlage, ohne die sich auch eine einst so ruhmreiche Universität nicht behaupten konnte.

Der letzte Dekan der theologischen Fakultät Erfurt schrieb nach Auflösung der Universität in das Dekanatsbuch: Das war das Ende der Universität Erfurt, die durch 4 Jh.e bestand und nun, von vielerlei Krankheiten heimgesucht, schließlich erlag.

In einem zweiten Abschnitt zeichnet K. die Struktur der Universität und der theologischen Fakultät und berichtet über die Stellung der theologischen Fakultät im Gefüge der Universität. Ein Verzeichnis der Professoren der Erfurter theologischen Fakultät von 1649–1816 schließt den inhaltsreichen Band ab. Hingewiesen sei noch auf die sorgfältigen Register (Sach-, Personen- und Ortsregister sowie Register der modernen Autoren).

Das Werk von K. ist quellenmäßig erarbeitet, klar im Aufbau und bietet eine Fülle von neuen Informationen. Die Zahl der Druckfehler ist gering, das Fehlen einiger neuerer Literatur, so z. B. über Walenburch, vgl. Hermann Wamper, Das Leben der Brüder Adrian und Peter van Walenburch aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649 (Verlag H. Wamper, Köln 1968), ändert an dem hervorragenden Gesamturteil nichts.

Zur Vollendung seiner Geschichte der Universität Erfurt kann man K. nur gratulieren. Sie ist anregend für die Erforschung der Geschichte weiterer Universitäten, eine Aufgabe, die bekanntlich für viele Universitäten noch zu bewältigen ist.

Wenn K. in der Einführung zum 4. Bande Zweifel äußerte, ob sich eine Arbeit über die Universität Erfurt überhaupt lohne, dann hat seine Darstellung der Erfurter Universitätsgeschichte diese Zweifel restlos beseitigt.

Freiburg Remigius Bäumer

Die Aufklärung. Hg. von Martin Greschat. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983). 398 S. (Gestalten der Kirchengeschichte Bd 8) Ln.

Der nunmehr vorliegende achte Bd der im Kohlhammer-Verlag erscheinenden Kirchengeschichte in Biographien unterscheidet sich von den vorangegangenen vor allem dadurch, daß entsprechend den Zielsetzungen der europäischen Aufklärung explizit theologische Profile zurücktreten zugunsten des konfessionsübergreifenden Gesprächs zwischen Theologie und Philosophie. Von den im vorliegenden Band monographisch vorgestellten Denkern der Aufklärungszeit (Friedrich II. von Preußen fehlt ebenso wenig wie etwa Voltaire, Diderot, Rousseau, Hobbes oder Kant) kann als Theologe im eingeschränkten Sinne nur Johann Salomo Semler angesprochen werden, dessen Breite des Interesses die Qualifizierung ‚eingeschränkt' erneut einschränkt, d. h. aufhebt.

Die einzelnen Bände des Handbuchs ‚Gestalten der Kirchengeschichte' wenden sich sowohl an Spezialisten (Historiker, Theologen und Philosophen) wie an ein breiteres Lesepublikum. Entsprechend darf man keine neuen wissenschaftlichen Forschungsergebnisse erwarten – ebensowenig die Abhandlung von speziellen Fragestellungen oder umstrittenen Forschungsthesen. Diese, auch im Interesse erhöhter Lesbarkeit eingegangene Beschränkung hindert jedoch nicht, im Anschluß an jede der einzelnen Monographien durch eine ausführliche Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur den Forschungsstand zu dokumentieren. Die einzelnen Beiträge bemühen sich, Schneisen in die komplexen Zusammenhänge der Werke der ‚Aufklärungsdenker' zu schlagen, die das für die Theologie Relevante freilegen und in großen Zügen zugänglich machen. Dem Kenner der Materie wird dabei freilich nichts großartig Neues offenbart. Allerdings läßt der Umstand, daß nicht nur in der instruktiven Einleitung von M. Greschat (7–41), sondern auch in jedem einzelnen Beitrag auf die historischen Kontexte eingegangen wird, vieles Bekannte und Selbstverständliche in einem neuen Licht erscheinen. Bei einer Neuauflage sollten eine Menge störender Druckfehler, vor allem in der Einleitung von M. Greschat (z. B. 20, 24, 31), berichtigt werden.

Bochum Carl-Friedrich Geyer

Federlin, Wilhelm-Ludwig: **Vom Nutzen des Geistlichen Amtes.** Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 281 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd 33) kart. DM 56.–

Im Vergleich zu Hamann, an dessen Erforschung sich zunehmend Literaturwissenschaftler und Philosophen beteiligten, und zur theologischen Schleiermacher-Renaissance blieb es nach dem II. Weltkrieg um Johann Gottfried Herder verhältnismäßig still. Zwar fehlt es nicht an Literatur in Form von speziellen Monographien und von Aufsätzen, aber ein umfassendes und einigermaßen geschlossenes Herder-Bild blieb aus.

F., der seine Arbeit 1980 beim Fachbereich Religionswissenschaften in Frankfurt a. M. als Diss. vorlegte, versucht nun in großer Anstrengung, aber auch etwas überstürzt, einen Wandel in der von ihm wohl prinzipiell richtig beurteilten Lage der Herder-Forschung herbeizuführen, indem er Herders Entschluß für das geistliche Amt nicht als zufällig biographisch bedingt ansieht, sondern Herders Überzeugung, seine Philosophie nur in ihrer konkreten Verwirklichung – zu seiner Zeit offenbar optimal im Geistlichen Amt – zum Ziel kommen lassen zu können, zum leitenden heuristischen Prinzip seiner Untersuchung erklärt.

Die Beurteilung der bisherigen Herder-Forschung leidet unter der Eklektik bei Heranziehung einzelner Entwürfe oder auch nur bei Berücksichtigung von gelegentlich bei Bückeburger Herdergesprächen vorgelegten Beiträgen, ist aber dort treffend, wo sie sich gegen die vor allem von Marxisten vertretene Verfremdungstheorie wendet, die im schlimmsten Falle gegen Herder sogar den Atheismusvorwurf erhebt.

Aber F. will die Verfremdungsthese auch in nicht wenigen „westlichen" Forschungsbeiträgen zu verschiedenen Aspekten des Herderschen Werkes aufspüren, und es erscheint als eine Übertreibung, die wechselnden Problemerfassungen bei Herder lediglich positiv zu verstehen als den ständig neu ansetzenden Versuch, Erkenntnis zu evozieren und Erkenntnis als Hermeneutik und praxisbestimmte Bildungsvorgänge zu verstehen.

Natürlich ist gegen den Aufweis der Verschiedenheit der Mittel bei einheitlichem Zweck nichts einzuwenden, aber Herders Werk ist viel zu reich und vielschichtig, als daß es gelingen könnte, einen Herder entsprechenden pragmatischen Standort einzunehmen und jedermann das „praktische Vorverständnis" einleuchtend zu machen, das F. zur Interpretation Herders mitbringt: „indem wir die Praxis des Geistlichen Amtes als hermeneutischen Schlüssel zu Herders Werk betrachten und unsere Methode von daher empirisch bestimmt sein lassen" (41).

Der erste Teil behandelt Herders Frage nach dem Nutzen der Philosophie, dabei besonders die philosophische Volksbildung und Volksbildung „als Methodenlehre des Volk-Seins". Obwohl es zu den genannten Fragekreisen bereits zahlreiche Einzeluntersuchungen gibt, gelingt es F., seine ansonsten nach den Quellen gearbeiteten Überblicke und Exkurse dadurch zu beleben, daß er sich mit Stimmen aus der neueren Herder-Forschung auseinandersetzt. Die emanzipatorische Zielsetzung der Herderschen Bildungstheorie bedeutet im Blick auf das „Volk" (also 80 Prozent der damaligen Gesamtbevölkerung!), daß Herder, bei uneingeschränkter Sympathie mit diesem Volk, die technische „Herablassung" auf seine Ebene ablehnt, und erklärt so die erforderliche, aus sich selbst verständliche Unwissenschaftlichkeit seines Versuchs der Geschmacksbildung des Volkes. Hier hat F. sicherlich Recht mit seinem gezielten Einwand gegen elitäre Herderdeutungen.

Im zweiten Teil befaßt sich die Arbeit mit der Frage nach dem Nutzen des Geistlichen Amts, seiner Wirklichkeit und seiner Wirksamkeit. Dabei sind die Bemerkungen zur Diskussion um den Spinozismus bei Herder an dieser Stelle wenig einleuchtend und auch nicht auf dem Stand der heutigen Forschung, weil F. u. a. die Ergebnisse der Germanisten Martin Bollacher und R. C. Zimmermann nicht einarbeitet. Überhaupt sind die Abschnitte über Geschichte, Ausbildung und Bezugsfelder des Geistlichen Amtes, z. B. zur Obrigkeit, reich an assoziativen Feststellungen, Anmerkungen und Wertungen. Wenn vollends von Geschichtsphilosophie als „Therapie des Geistlichen Amtes" (117) gesprochen wird, steht zu vermuten, daß der Vf. – nicht weniger als Herder! – unter einem erkenntnisleitenden Interesse seinen historischen Weg geht. Dabei verknüpft F. in geschickter Weise Herderzitate mit vorsichtiger Rezeption sozialgeschichtlicher Forschung sowie besonders deutlich mit der apologetischen Tendenz, Herders Humanitätsbegriff (mit Recht!) nicht von seiner „Christologie" zu isolieren. Hier hat F. Gelegenheit zu einem Rundumschlag (146–150), wobei er Herders christologische Motivation für die Kritik an der altkirchlichen christologischen Konzeption klarstellt, aber doch Herders wörtliche und sachliche Anlehnung an den biblischen, spezifisch paulinischen Zusammenhang überschätzt.

Im zweiten Abschnitt des zweiten Teils geht es um „Theorie und Funktion"; er will zeigen, wie Herder einer mit ihren kirchlichen Institutionen an den Rand der Menschlichkeit abgerutschten ständischen Gesellschaft das Geistliche Amt als kritisches Instrument der Wahrung und Bildung der Rechte des Menschen und damit ihres eigenen gesellschaftlichen Lebensnerves zurückgegeben hat (174). Dabei berücksichtigt F. durchaus Einheit und Wandlungen von Herders Sicht einer konstruktiven Partnerschaft von Predigerstand und Gesellschaft, polemisiert aber, wie er es gern tut, gegen die Interpretation des Einspruchs Herders gegen Spalding, der nicht genannt wird, und konstruiert damit Gegensätze, die nicht vorhanden sind (178, Anmerkung 33).

Neben den zahlreichen, zumeist nicht voll befriedigenden Exkursen stört an der materialreichen Arbeit die wenig überlegte und willkürliche Art der Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Das Ziel, auf dem Hintergrund der praktisch-theologischen Existenz Herders und ihrer sozialgeschichtlichen Bedingungen Herders Gedanken vom Nutzen des Geistlichen Amtes, nicht zuletzt seine Auffassung der Predigt darzulegen, ist jedoch weithin gelungen.

Saarbrücken Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Freyer, Thomas: **Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik.** Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe" bei Karl Barth. – Paderborn, München, Zürich, Wien: Schöningh 1982. X, 437 S. (Paderborner Theologische Studien Bd 12) kart. DM 38.–

Ein solcher Titel hat etwas Anziehendes für den, der zugleich der Dogmatik und der Pneumatologie zugetan ist. F. versteht unter „‚Struktur' eine konkrete Ganzheit bzw. Gestalt, welche wiederum eine in sich differenzierte gegliederte Einheit bezeichnet" (4). Pneumatologie wäre demnach das Grundprinzip oder die umfassende Wirklichkeit, die sich in den einzelnen Bereichen der Dogmatik wiederfindet und ihnen eine Einheit verleiht, indem sie ihnen zugleich einen eigenständigen Charakter sichert. Zu den Teilbereichen der Dogmatik zählen das Geheimnis der Dreifaltigkeit, die Christologie und die Ekklesiologie. Gegen Ende seines Lebens sagte Karl Barth, daß er gerne die Theologie des Credo bzgl. der Lehre vom Hl. Geist modifizieren würde. Er hat es nicht getan, aber man kann sich eine Vorstellung davon machen, was es seit seiner Lehre von der „Geisttaufe" bedeutet hätte. Um eine krit. Auseinandersetzung mit der kath. Dogmatik zu ermöglichen, bezieht sich F. auf Konzilstexte (Orange, Trient, Vat. I und II), auf Thomas von Aquin und auf seinen Lehrer H. Mühlen. Das, was Barth „Geisttaufe" nennt, ist der Beginn und das Grundprinzip sowohl der christlichen Existenz der einzelnen Menschen als auch der Kirche: für die Kirche ist dies Pfingsten. Der Geist hat diese Hauptfunktion inne, weil er – in der Selbstoffenbarung Gottes – die subjektbezogene Möglichkeit der Offenbarung ist, deren Subjekt (agent premier) der Vater und deren Objekt (contenu) das Wort ist (Der Offenbarer, die Offenbarung, das Offenbarsein: Bezeichnung der drei Personen, oder besser, nach Barth, der drei „Existenzweisen" Gottes). So gesehen ist die Lehre vom Hl. Geist der Beginn der Dogmatik. Der Geist ist der Geist des Vaters und des Sohnes, d. h. ihr gemeinsames Band. Barth ist der entschiedenste Verteidiger des Filioque. Der Geist ist der Geist des Sohnes, der Geist Christi. Und er ist, seit Christus, die Verbindung zwischen ihm und den Menschen, weil er bereits das Bindeglied zwischen dem Vater und dem Sohn ist. Man sieht auf diese Weise den Zusammenhang zwischen dem Kapitel über die Dreieinigkeit Gottes, dem der Christologie und der Ekklesiologie.

Man kann aufgrund der christologischen Schwerpunktbildung bei Barth erwarten, daß er den Zusammenhang dieser zwei letzten Kap. betont. Wenn der Geist die subjektbezogene Möglichkeit der Erlösung ist und das Wort Fleisch angenommen hat, kann es in der Kirche nur eine Geschichte geben, die von Jesus Christus. Genau in diesem Punkt sieht F. einen Unterschied zwischen Barth und der kath. Dogmatik. Hierzu bezieht er sich auf eine Parallele, die in Lumen Gentium (8) zwischen der Inkarnation und der Kirche gezogen wird. Man könnte diese Analogie wie folgt ausdrücken:

$$\frac{\text{Verbum divinum (incarnatum)}}{\text{natura humana assumpta}} = \frac{\text{Spiritus Christi}}{\text{socialis compago Ecclesiae}}$$

Nach F. begründet dies eine Geschichte des Hl. Geistes, während Barth hingegen nur eine Geschichte Christi darlegt. Indessen bewirkt für Barth der Hl. Geist eine Verbindung des Sichtbaren und Unsichtbaren in der Kirche: Das ist seine dritte Dimension. Einen weiteren, und in der Tat recht augenscheinlichen und bedeutungsvollen Unterschied zwischen Barth und uns sieht F. in der Unterscheidung, die Barth zwischen „Geisttaufe" und Wassertaufe trifft; letztere wird durch die Menschen gespendet. Sie bringt die freiwillige Antwort der Menschen zum Ausdruck, die durch die „Geisttaufe" ermöglicht wird. Für Barth ist die Kirche nicht Mittlerin des Heils, die Taufe mit Wasser ist nicht instrumentale Ursache für die Rechtfertigung. Offen gestanden haben wir persönlich keine Gewißheit darüber, ob eine solche mittelbare Verursachung Glaubensgut ist, selbst wenn es als allgemeine Lehre gilt.

Innerhalb der Trinitätslehre stößt F. bei Barth auf die Gefahr eines Modalismus aufgrund der Wiedergabe des Wortes „Person" durch „Substanzweise". Spricht Barth nicht „dreimal von dem einen göttlichen Ich" (Kirchl. Dog. IV/2,332; zit. auf S. 351)? Pneumatologie wird gesehen als ein Moment einer einzigartigen Selbstoffenbarung Gottes. Es gibt nur eine Geschichte Christi. Barth, so wiederholt F., unterscheidet nicht, so wie wir es tun, zwischen der Sendung des Wortes und der des Geistes: bei ihm ist „beide Male Jesus Christus im Werk des Heiligen Geistes das Subjekt der Aktion" (69).

Dies sind zwei, ja sogar drei wichtige Unterschiede. Andererseits sieht F. eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Barth und dem Katholizismus, und zwar dergestalt, daß man sich auf einen ökumenischen Weg bezüglich der Pneumatologie begibt. Er sieht das der Barthschen „Geisttaufe" Entsprechende in der kath. Theologie von der heilsnotwendigen Gnade für den Ursprung des Glaubens selbst (Orange) oder für die Rechtfertigung (Trient), worauf die kürzlich von M. Seckler herausgearbeitete Thomasische Theologie über den instinctus interior eine Antwort gibt. Offenbar müßte man in einer Ekklesiologie auch diesen theol. Ansatz, der die einzelne Person berücksichtigt, zum Ausdruck bringen. Das nun kommt der Rolle von Pfingsten bei der Gründung der Kirche zu, so wie sie hier gesehen

wird. Pfingsten war schon zuvor zugegen durch das Werk Jesu Christi: in der Taufe, der Einsetzung der Eucharistie, der Erwählung der Zwölf, der Verkündigung des Evangeliums. Aber dieses Werk selbst setzt die Wirkweise (conception) Jesu mittels des Hl. Geistes voraus, seine Taufe und seine Bestätigung durch den Geist. Man stößt wieder auf den Gedanken H. Mühlens, der eine solche an die Inkarnation angebundene Ekklesiologie deutlich aufgezeigt hat („fortwährende Inkarnation") und der für eine wieder mit der messianischen Taufe Christi verknüpften Ekklesiologie plädiert, die schon von dieser Zeit an voll des Geistes für seine Heilsmission war.

Beschließen wir diese Darbietung einer sehr sorgfältigen Arbeit mit einigen Fragen. Ganz sicher zählt die Pneumatologie zu den drei großen Geheimnissen, die die Dogmatik zu ihrem Gegenstand hat. Ist sie von diesen der n e x u s (Vat. I formulierte den n e x u s mysteriorum zu einer der theologischen Erkenntnis nicht zugänglichen Erkenntnis um)? Kann sie als „Strukturprinzip" verstanden werden? Es ist zutreffend, – wenn die Dogmatik die Struktur mit der Theologie umfaßt, und zwar im östlichen Sinne dieser Begriffe –, daß der Hl. Geist davon das Allumfassende ist, denn er ist das Prinzip der Mitteilung Gottes über sich hinaus. Was hingegen Barth betrifft, hätten wir hier ein Erinnern an seine Theologie der Gnadenwahl erwartet. Diese Erwählung ist das Prinzip der Schöpfung und der Heilstat Jesu Christi, die auch uns einschließt. Ist es nicht das, was F. mit seinem letzten Satz meint: „Er (Barth) geht von der einen ‚Geschichte Jesu Christi' als Geschichte der Versöhnung und des Bundes aus, in die das Werk des Heiligen Geistes integriert ist"?

F. ist ein Schüler Mühlens. In der Lehre vom Filioque stimmen wir der Vorstellung zu, daß der Hl. Geist durch die passive Eingebung gebildet wird, die, als Akt, eine gemeinsame Handlung des Vaters und des Sohnes ist. Aber den Geist „Wir in Person" zu nennen, bedeutet das nicht, ihm zuzuschreiben, als eine Person ein „wir" zu sein, d. h. das, was dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist? Muß man nicht zunächst die Wesenheit des Geistes bestimmen, der aus dem Sohn-des-Vaters hervorgegangen ist und dann beurteilen, wie es der hl. Augustinus getan hat, daß diese Person Geist des Vaters und Geist des Sohnes genannt wird und daß sie daher die Eigenschaft hat, Geist zu sein, Gemeinschaft, Liebe beider? Ist es exakt derselbe Schritt wie der von Mühlen?

Schließlich kann man von einer Geschichte des Hl. Geistes sprechen w i e von einer Geschichte Christi? Die Gaben der Gemeinschaft und der Heiligkeit, die eine Geschichte ins Leben rufen, die übrigens nicht aufgeschrieben werden kann, sind nicht vereinigt zu der Erscheinungsform des Hl. Geistes so wie die Handlungen Jesu zur Erscheinungsform des Wortes vereinigt sind. Aber das ist zweifelsohne nicht in dem Sinne gemeint, wie F. geschichtlich vom Hl. Geist spricht . . .

Paris Yves Congar

(Aus dem Französischen von Norbert S c h m i t z)

Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hg. von Herbert V o r g r i m l e r. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 624 S. DM 65.–

Festschriften und Sammelbände bedeuten ob ihres Umfangs und ihrer weitgespannten Thematik oft das feierliche Begräbnis der darin enthaltenen Beiträge. Dieses Schicksal sollte den Beiträgen zur Festschrift zum 75. Geburtstag Karl Rahners erspart bleiben. Der Band dokumentiert nicht nur die anregende Fruchtbarkeit der Theologie Rahners für die gesamte Theologie; mehrere thematisch zentrale Analysen sind unabdingbar für jede künftige Beschäftigung mit der Rahnerschen Theologie. Eine Arbeitshilfe ist der Band zudem durch seine bibliographischen Beiträge. Bei der Vielzahl der Aufsätze und dem Umfang des Werkes muß sich der Rez. darauf beschränken, auf die Bedeutung hinzuweisen.

In seinem Brief zur Einführung (11–17) stellt der Hrsg. H. Vorgrimler den Plan der Festschrift vor. Er beruht auf der Überlegung, daß es für alle interessant sein müßte, die Erfahrungen kennenzulernen, die andere mit der Theologie Rahners gemacht haben. Es lag nahe, zu diesem Zweck ehemalige Schüler Rahners zur Mitarbeit einzuladen. Für den hier bevorzugten Verständniszugang zum Werk Rahners, der sich auch in der inhaltlichen Konzeption der Festschrift niederschlägt, ist der Hinweis wichtig, daß die Theologie Rahners nicht von einem angeblichen „transzendental-philosophischen Ansatz" her zu verstehen sei, sondern als „Erfahrungstheologie", als „Theologie mystischer Gotteserfahrung" in der besonderen Ausprägung ignatianischer Spiritualität (13). Ein angemessenes Verständnis setze zudem „eine gewisse Ahnung von den Axiomen und Thesen der früheren Schultheologie" voraus (12).

Die Festschrift ist in fünf Kap. gegliedert. Das 1. K a p. „Theologie aus der Erfahrung Gottes für die christliche Praxis" (10–139) hat einen Schwerpunkt bei den erfahrungsmäßigen und mystischen Wurzeln der Theologie Rahners. Im 2. K a p. „Denken des Geheimnisses" (141–212) wird dem Sprach- und Denkstil und den philosophischen Implikationen nachgegangen. Das 3. K a p. „Um die theologische Ehre des Menschen" (213–338) stellt den Menschen als den anderen Bezugspunkt der Theologie Rahners heraus. Im 4. K a p. „Im Dienst der kirchlichen Überlieferung und Praxis" (339–463) geht es darum, die Sicht Rahners von der Kirche als Ort der Erfahrung Gottes herauszuarbeiten. Das 5. K a p. „Für eine offene und befreiende Kirche" (465–568) weitet mit Rahner den Blick über den kirchlichen Bereich aus.

Im 1. K a p. wird die „Erfahrung des Geistes", das Fundamentum inconcussum der Rahnerschen Theologie, in ihrer Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem Modernismus eines G. Tyrrell und dem Humanismus eines E. Fromm vorgestellt (F. Brüngel). Die Fruchtbarkeit des erfahrungstheologischen Ansatzes wird für die Religionspädagogik (G. Baudler, R. Bleistein), die Ethik (B. Fraling), die Ökumene (A. Ahlbrecht) und die Auseinandersetzung mit dem sowjetischen Materialismus (P. Modesto) erörtert. Die Aufsätze zur mystisch-ignatianischen Dimension (H. D. Egan), zur Logik der existentiell-geschichtlichen Erkenntnis (J. C. Scannone) und zum christologisch begründeten Vorrang des einzelnen vor dem Kollektiv (G. Muschalek) vertiefen die Thematik des 1. Kap.s.

Neben den Bemerkungen zum Sprachstil Rahners (F. K. Mayr) bringt das 2. K a p. Untersuchungen zu Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs in seinem Denken (M. Cabada-Castro), zu seiner Verbindung zum frühen Heidegger (L. Dümpelmann), zu den Begriffen „transzendental" und „kategorial" (L. B. Puntel) und zu seinem Beitrag zur theologischen Wissenschaftstheorie (K. Füssel).

Das 3. K a p. umfaßt Studien zum Dialog Rahners mit dem Darwinismus (L. J. O'Donovan), zu Formen struktureller Affinität von Materialismus und Theologie beim Natur- und Gnade-Problem (W. Post) und zum Begriff der Selbsttranszendenz (H. Vorgrimler). Weitere Themen sind die Impulse zu einer „Christologie von unten" (K.-H. Ohlig), die These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe (H. Peukert, J. Splett), zur Freiheitsauffassung bei Rahner und E. Przywara (J. Terán-Dutari) und zu Rahners Theologie des Todes (K. P. Fischer).

Nach Aufsätzen über die Zusammenarbeit Rahners mit seinem Bruder Hugo (K. H. Neufeld) und über das Spannungsverhältnis von Theologie und Lehramt in Leben und Werk Rahners (M. Alcalá) wird im 4. K a p. der Ansatz einer existentiellen Ekklesiologie expliziert (H. Schuster). Die Bedeutung der Sakramententheologie Rahners wird für die neuere Entwicklung der Pastoral (L. Maldonado), für die Ökumene (H.-J. Schulz), für die Diskussion um das Priestertum der Frau (H. Pissorek-Hudelist) und für die Bußtheologie (M. Mügge) untersucht. Ausblicke auf die evangelischen Räte (G. Zasche) und auf Fragen christlicher Persönlichkeitsbildung (H. Modesto) gehören dazu.

Schließlich werden im 5. K a p. die „antielitäre" Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes (F. J. Couto), die Überwindung der Aporien der traditionellen Lehre von der heilsnotwendigen Kirchenzugehörigkeit (W. Knoch) und die Rede vom „anonymen Christentum" (K.-H. Weger) behandelt. Die Bedeutung dieser Ansätze Rahners für das indische Christentum (A. R. Sequeira) und den Dialog mit den Juden (G. Evers) werden herausgestellt. Ausführungen zum Phänomen Festfeier (M. Maliński) und zum Problem des Gewaltverzichts (H. P. Siller) schließen das Kap. ab.

Neben einem Verzeichnis der Schüler Rahners und ihrer Diss. (577f) enthält der Band eine „Bibliographie Karl Rahner 1974–1979" (P. Imhof und H. Treziak), welche die vorausgegangenen Bibliographien 1924–1969 (Freiburg 1969) und 1969–1974 (Freiburg 1974) fortführt (579–597). Schließlich folgen eine „Bibliographie der Sekundärliteratur 1948–1978" (A. Raffelt) (598–622) und ein Verzeichnis der Lebensdaten Karl Rahners (623f).

Zahlreiche Beiträge bieten zu Einzelaspekten der Theologie Rahners wertvolle Einsichten wie auch kritische Weiterführungen. Als besonders wichtig für das Verständnis dieser Theologie und ihrer epochalen Bedeutung sind die thematisch zentralen Aufsätze von Scannone, Puntel, Vorgrimler und Peukert zu nennen. Der Leser fragt sich, warum in einer Festschrift, die die Schüler Rahners versammelt, der eine und andere gewichtige Name fehlt. Im Fall der „politischen Theologie", die sich einer kritischen Rezeption Rahnerschen Denkens verdankt, mag man S. 258 eine Erklärung dafür finden.

Bochum Hermann J. Pottmeyer

Schilson, Arno: **Theologie als Sakramententheologie.** Die Mysterientheologie Odo Casels. – Mainz: Grünewald (1982). 354 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 18) kart. DM 48.–

Der Mainzer Dogmatiker verfolgt in seiner Habilitationsschrift das Ziel, Odo Casels (= C.) Theologie, die ganz Sakramententheologie sein will, in ihrer Reichhaltigkeit darzulegen, kritisch zu würdigen und zum Gegenstand „verstehender Aneignung" (26) zu machen. Der Vf. geht hier vorwiegend analytisch vor, stellt aber ein zweites Buch in Aussicht, wo eine „weiterführende Entfaltung der verschiedenen systematisch-theologischen Perspektiven" der C.schen Ansätze erfolgen soll (314).

Zunächst findet der Leser nach dem einleitenden I. K a p., das den Stand der Forschung musterhaft beschreibt (27–42), eine Reihe von „hermeneutischen

Anweisungen" (II. Kap.), die ihm erlauben, Genese und Entwicklung der dargestellten Theologie im Kontext der deutschen „Kulturkrise" in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s (50–57; vgl. 75f,98) sowie der sich gleichzeitig entfaltenden liturgischen Bewegung (58–98) zu verstehen. Außerdem werden als notwendige Auslegungsprinzipien der Mysterientheologie formuliert: eine zur Norm erhobene Patristik, ein Verständnis von Theologie als „Gnosis" und „praktische Wissenschaft", die folgerichtig ganz auf die Sakramente des Kultes konzentriert wird (98–131). Kap. III bindet diese Option auf die Überzeugung C.s zurück, christliches Leben sei überhaupt sakramental begründet. Kap. IV bildet den Hauptteil des Werkes: es sammelt und kommentiert das vorliegende Textmaterial sachgerecht unter dem Gesichtspunkt dessen christologischen und theologischen, anthropologischen und symboltheoretischen, ekklesiologischen und pneumatologischen Implikationen (150–313). In Kap. V bietet der Vf. „zusammenfassende Würdigung und Kritik" sowie „weiterführende Perspektiven und Aufgaben" an (314–322). Ein wertvolles, wenn auch nicht lückenloses Literaturverzeichnis mit Namensregister rundet die imposante Monographie ab (323–354).

Der Wert der Arbeit liegt größtenteils in einer ausführlichen Auswertung der Quellen, die zugleich unter Berücksichtigung der bisherigen Diskussionsbeiträge zum Gegenstand eines im Urteil recht ausgewogenen Kommentars gemacht werden. Dabei verweist der Vf. mit Nachdruck auf das oft unberücksichtigte Grundanliegen von C.: in einer durch liberale Auflösungskräfte bedrohten Christenheit das specificum christianum unablässig in Erinnerung zu rufen (vgl. 20,315). Diese Sorge brachte auch eine Abwendung von jenem stark objektivierenden Sakramentsverständnis mit sich, das auf das Konto einer bestimmten Neuscholastik gesetzt werden konnte (170ff,254) und seine Zuspitzung in der sog. „Effektus-" bzw. „Gnadenmittel"-Theorie finden mochte. Absage an solche Objektivierung besagt freilich nicht mangelnden Sinn für Objektivität. Ganz im Gegenteil: C. setzt den Akzent nachdrücklich auf die Vor-gegeben-heit des gottgewirkten Mysteriums und lädt das Subjekt ein, sich durch dieses Spiel Gottes mitreißen zu lassen, mit ihm bereitwillig mitzuspielen. Ob dies ausreicht, C. zum kath. Verwandten der Vertreter der „dialektischen Theologie" zu machen (vgl. 138ff), bedürfte m. E. einer weiteren Prüfung. Denn es fehlt bei C. einiges, was zum Grundbestand dieser ev. Strömung um Barth gehörte, nämlich eine alles bestimmende Wort-Gottes-Theologie. Nur in Sachen „Christozentrik" und z. T. „pneumatisches Denken" (316f) kommen vielleicht die beiden Versuche einander recht nahe. Andererseits dürfte die interessante Feststellung des Vf.s nicht außer acht gelassen werden, der C.sche Ansatz sei bei manchen reformierten Theologen auf reges Interesse gestoßen (38).

Nachdem der Rezensent selbst einen bescheidenen Versuch vorgelegt hat, den sakramentalen Vollzug kommunikationstheoretisch zu interpretieren (Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1979, bes. 106–135), ist er gespannt, wieweit die Mysterientheorie heute im Sinne einer „Interaktionssymbolik" weiterentwickelt werden könnte. Vielleicht gibt Vf. auf diese Frage in seinem geplanten systematischen C.-Buch Antwort. Auf jeden Fall dürfte die diesbezügliche Diskussion für keinen müßig sein, der das konziliare Prinzip „actuosa participatio" ernst nimmt und es im Sinne eines verantwortlichen Glaubensvollzuges als etwa eines „opus credendo operantis" versteht.

Es gereicht Schilson zur Ehre, daß er keine in der Sicht einer biblisch fundierten und philosophisch empfindsamen Dogmatik fragwürdige Aussage oder These des großen Benediktiners ohne Kritik stehen läßt (48, 80, 98, 101, 114, 158f, 179f, 186, 229, 237, 308). Folgende Schwachstellen der sonst spirituell so bedeutsamen Mysterientheologie werden besonders plastisch angezeigt: undifferenzierte Berufung auf die Väter, eher Repristinierung als hermeneutische Übersetzung ihrer Mysterientheorie, Abneigung gegenüber der Philosophie bei sonst weitreichender Platonismus-Gefolgschaft, unzureichende biblische Begründung, wenig Interesse für den irdischen Jesus, Nichtrezeption jüdischer, näherhin atl Traditionen, Überbetonung der Identitäts- zuungunsten der Differenzerfahrung (317–320). Letzteren Punkt der Kritik empfindet der Rezensent als besonders schwerwiegend. In der Tat droht eine Mysterientheologie am konkreten Leiden vorbeizugehen, wenn sie einerseits keine echte theologia crucis kennt, andererseits an missionarischer und sozialethischer Empfindsamkeit zu wünschen übrig läßt (vgl. 166ff). Eine bestimmte Welt-, Geschichts- und Gesellschaftsfremdheit muß sich diese sonst mit praktischen Ansprüchen auftretende Theologie unvermeidlich nachsagen lassen. Denn sie erfüllt nur begrenzt die Forderung sacramenta pro hominibus, sie läßt sich leicht in ein eher postuliertes als allgemein verbreitetes Klima hoher Mystizität einsperren, die z. B. in die Niederungen konkreter Leiblichkeit (z. B. des Ehesakramentes) nicht abzusteigen vermag. Ein Spiritualismus also (vgl. 185ff), der den Bedingungen des biblischen Pneuma-Verständnisses nicht voll entspricht? Der Vf. deutet dies an (308ff). Der Rezensent selbst vermißt hier vorab das für die Heilsökonomie entscheidende Gleichgewicht, das das NT zwischen einem Verständnis vom Gottesgeist als Kraft und als Person vertritt. (Vgl. A. Ganoczy, Der Heilige Geist als Kraft und als Person, in: Communicatio Fidei, Festschrift für E. Biser, hrsg. von H. Bürkle und G. Becker, Regensburg 1983, 125–137.) So stimmt er der diesbezüglichen Kritik des Vf.s besonders gern zu (309,319).

Das grundsolide Werk Arno Schilsons verdient nicht zuletzt durch sein konstruktives Einfügen der Kritik in die sachliche und würdigende Darstellung seine Anerkennung. Die Ausgewogenheit seiner Urteile, die nur selten harmonisierend klingen (z. B. 245), wirkt überzeugend (187, 225, 303, 317). Vom Thema her dürfte die Nichtberücksichtigung der wichtigen Arbeit von Max Thurian über das Verhältnis zwischen dem atl zikkaron und dem ntl Gedächtnis des Herrn (L'Eucharistie, Neuchâtel–Paris 1959, deutsch: 1963) beanstandet werden. Denn gerade der jüdisch-biblische memoria-Gedanke (vgl. Ex 13,8f,16) könnte als sachlich voll begründetes, heilsames Korrektiv für die mysterische Gegenwärtigsetzung in Anspruch genommen werden. In seiner Gesamtheit stellt das Werk einen wertvollen Forschungsbeitrag dar, der zum Nachdenken anregt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Klein, Wolfgang M.: **Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe.** Ansätze zu einer Theologie des Sterbens. – Frankfurt, Bern, New York: Lang (1983). 499 S. (Disputationes Theologicae 13) kart. SFr 83.–

Mit Recht bemerkt Vf. im Vorwort, daß zwar „über Sterben und Tod in Humanwissenschaft und Theologie wieder gesprochen wird", jedoch „im Unterschied zum Zustand Tod das Sterben selbst als prozessuales, personales Lebensgeschehen bislang nicht genug bedacht" wurde (V). Demzufolge bleibt eine eigene Theologie des Sterbens, die das sich im Medium des Biologischen vollziehende personale Geschehen in seinen theologischen, sozio-psychologischen und anthropologischen Dimensionen erkennt und es aus der Heilsbotschaft heraus ganz spezifisch christlich als Heilsvorgang bestimmt, noch ein wesentliches Desiderat theologischer Anstrengung. Diese in Bonn unter Leitung von Wilhelm Breuning 1982 erstellte Diss. versucht, die Grundfragen „Was ist Sterben? Warum müssen wir sterben? Wie können wir sterben?" – also drei an sich disparate Teile – zu einer möglichst ganzheitlichen Konzeption zu verbinden, um das Verständnis des Sterbens aus der Sicht des christlichen Glaubens zu erhellen und das letzte Lebensstück als Gabe und personale Aufgabe des einzelnen Christen verständlich zu machen.

Vf. entwickelt im ersten Teil Prolegomena zu einer Theologie des Sterbens (1–79). Dabei untersucht er in 3 Kap. Sterben und Tod als Anfrage an die Theologie, beschreibt die Phänomenologie des Sterbens in einer veränderten Welt und zeigt anthropologische Ansätze zum Verständnis des Sterbens auf. Das ist besonders bedeutsam, da manche Indizien darauf hindeuten, daß derzeit Sterben und Tod weithin gesellschaftlich desintegriert sind und in einem veränderten gesellschaftlichen Kontext ihre Kommunikabilität und Symbolik verloren haben.

In einem zweiten Teil wird das Sterben aus der Sicht des christlichen Glaubens dargestellt (80–171). In 4 Kap. wird das Verständnis von Sterben und Tod in AT und NT behandelt, die theologischen Mehrdimensionalität des Sterbens in den Ordnungen von Heil und Unheil (Sterben als widernatürliches Verhängnis im Bruch mit Gott, als natürliches Ereignis in der Schöpfungsordnung und in der dialektischen Einheit von Natürlich- und Widernatürlichkeit) untersucht, die Heilsdimension des Sterbens Jesu aufgezeigt sowie das christliche Sterben in der Nachfolge des gekreuzigten und verherrlichten Herrn als begründete Hoffnung über den Tod hinaus und als Befreiung zum Leben und Sterben durchsichtig gemacht.

Der dritte Teil befaßt sich mit Konkretionen des christlichen Sterbens (172–227), wobei das Sterben als Vollendung christlicher Lebensverwirklichung und die Vorbereitung auf das eigene Sterben im Mittelpunkt stehen. Als besonders bedeutsam erscheint hierbei der Blick auf Leben und Sterben in der Gemeinschaft der Glaubenden und die daher notwendige Hilfe der Kirche. Hier hätte vielleicht deutlicher gemacht werden können, daß diese einst so bedeutende Aufgabe von Kirche und Gemeinde aus verschiedensten Gründen heute wohl nicht mehr genügend wahrgenommen wird, sich die Kirche hierzulande zumindest dem Erwartungsdruck der Gesellschaft nicht genügend entgegenstellt. Wenn dies so ist, verwundert es nicht, daß der abschließende „Ausblick" auf die „Kunst des Sterbens als Kunst des Lebens" (228–233) recht knapp ausfällt. Immerhin wird aber für eine Wiederbelebung der christlichen ars moriendi plädiert und die Einheit von ars vivendi und ars moriendi postuliert.

So wichtig und notwendig es auch in den letzten Jahren gewesen sein mag, das „Leben vor dem Tode" zu betonen, so notwendig scheint es nun doch, nicht zu vergessen, daß das memento mori als Postulat für die Lebenden gilt. Christlicher Glaube erhofft die Erlösung in eine vom

Tod befreite und in Gott geborgene Gegenwart und Zukunft als wahre Befreiung zum Leben und zum Sterben. Denn: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn" (Röm 14,8). Die Arbeit stellt in ihrer Verarbeitung aller wichtigen Literatur zu dem gewählten Thema eine gute Zusammenfassung der heutigen Diskussion dar und zeigt gerade damit das o. g. Desiderat deutlich auf. Zugleich bietet sie wichtige Aspekte zu einer Integration der Fragestellung in die heutige theologische Diskussion.

Münster Klemens Richter

Im Angesicht des Todes leben. Mit einem Essay erarbeitet von Robert Scherer. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 382 S. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 36, Quellenband 6) geb. DM 48.–

Es ist zu begrüßen, daß die Enzyklopädische Bibliothek CGG unter den zu den 30 Themenbänden hinzukommenden 7 Quellenbänden (1: Im Haus der Sprache; 2: Im Bann der Natur; 3: Mit anderen zusammen leben; 4: Vom Sinn der Geschichte; 5: Vom tätigen Leben; 7: Auf der Suche nach dem unfaßbaren Gott) auch einen dem Tod widmet, denn in der Reihe selbst befassen sich nur die Teilbände 5 (Leib und Seele, Tod und Auferstehung: ThRv 78, 1982, 51ff) und 10 (Leiden, Gesundheit – Krankheit – Heilung, Sterben – Sterbebeistand, Trauer – Trost) mit diesem nicht nur für den christlichen Glauben so wesentlichen Bereich des Lebens, der die Sinnfrage menschlicher Existenz in radikalster Weise stellt. Was Sch. hier zusammengetragen hat, ist allerdings nur in der ausgewählten Zusammenstellung neu. Es handelt sich durchweg um Zeugnisse und Texte, die um die Frage nach dem Sinn im Angesicht des Todes ringen. Krankenschicksale stehen neben Leidenserfahrungen, Kriegsbriefe gefallener Studenten neben Zeugnissen des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus, Erinnerungen aus dem Warschauer Getto und dem Archipel Gulag neben der kambodschanischen Totenklage, Gedanken zur Selbsttötung neben Denkanstößen zur Wirklichkeit des Sterbens. Mit Ausnahme der Einführung, die den Tod als höchste Herausforderung an das Leben, die Struktur menschlichen Lebens vom Tode her und Aspekte der Bewältigung des Todes aus christlichem Leben heraus behandelt, wird also keine Darstellung oder gar Systematisierung versucht. Die Zeugnisse, die keineswegs nur von Christen stammen, stehen also unter verschiedenen Themen geordnet je für sich. Die Auswahl ist dabei subjektiv getroffen, umfaßt aber doch das gesamte Spektrum des Todes als (in unserer Gesellschaft doch oft verdrängter) Wirklichkeit unseres Lebens. So ist diese Zusammenstellung eine moderne Einführung in die ars moriendi, die wir erst langsam wieder zu buchstabieren beginnen. Die 55 Namen zählende Autorenliste führt von J. Améry über E. Bloch, A. Camus, A. Delp, F. Kafka, J.-P. Sartre bis hin zu B. Welte und P. Wust – um nur einige zu nennen. Sicher ist auch heute die Literatur zum Thema Tod nahezu unübersehbar. Gerade deshalb hätte man sich eine über die reinen Zeugnisse hinausführende Literaturauswahl gewünscht.

Münster Klemens Richter

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Christliche Sittenlehre.** Einleitung (Wintersemester 1826/27). Nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften hrsg. und eingel. von Hermann Peiter. Mit einem Nachwort von Martin Honecker. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983). XLIII, 149 S. kart. DM 38.–

Schleiermachers „Christliche Sitte", seine theologische Ethik, war zuerst und zuletzt (wenn man von bloßen Nachdrucken absieht) in den „Sämtlichen Werken" als 12. Band der theol. Abteilung erschienen. Obschon Schleiermacher regelmäßig Vorlesungen über die christliche Sittenlehre hielt und ihre Materie völlig beherrschte – sie gehörte zu seinen wichtigsten Lehrveranstaltungen – kam er aus Zeitnot nicht dazu, sie schriftlich niederzulegen. Kurz vor seinem Tode bat er seinen Schüler Ludwig Jonas, ihre Redaktion in die Hand zu nehmen, mit dem Auftrag, wie Jonas selbst berichtet, „sie so gut es sich werde machen lassen aus den Materialien, die ich vorfinden würde, zusammenzustellen". Jonas scheute keine Mühe, vorhandene Kollegsnachschriften zu sammeln, um mit ihrer Hilfe samt den knappen handschriftlichen Aufzeichnungen Schleiermachers eine Darstellung der „Christlichen Sitte" zu verfassen. Sie bildet den eben erwähnten Band der „Sämtlichen Werke". So dienlich und wertvoll die Arbeit Jonas' war, hafteten ihr doch namentlich zwei Mängel an: Er folgte grundsätzlich der Version der Vorlesungen aus dem WS 1822/23 und verfuhr ziemlich großzügig mit den Kollegsnachschriften. „So notwendig es ist", schreibt er in seinem Vorwort, „das von Schleiermachers Hand Geschriebene als das eigentlich Authentische so genau als möglich wiederzugeben: so notwendig ist es, in der ... Mitteilung der Kollegienhefte mit großer Freiheit zu Werke zu gehen ..." Die Wahl der Vorlesungen von 1822/23 war insofern nicht glücklich, als sie nicht die reife Form der christl. Sittenlehre Schleiermachers wiedergaben. So schreibt Schleiermacher an De Wette in einem Brief vom 2. 2. 1825: „Sie (sc. die christl. Sittenlehre) wird mir bei dem jetzigen Lesen fertiger als sie noch bisher war, ausgeführter und zugleich zusammenhängender ..." Angesichts dieser Fehler war eine verbesserte Ausgabe der „Christlichen Sitte" zweifellos vonnöten.

H. Peiter, der sich kürzlich durch die krit. Ed. der „Glaubenslehre" Schleiermachers von 1821/22 bestens als Herausgeber ausgewiesen hat, unternahm schon vor geraumer Zeit eine möglichst getreue Wiederherstellung der Vorlesungen Schleiermachers vom WS 1826/27. Eine der von ihm benützten Nachschriften stammt von keinem Geringeren als Johann Eduard Erdmann. 1969 machte er den von ihm mit wahrer Akribie erstellten Text durch im Ormigverfahren vervielfältigte Exemplare zugänglich. („Das christliche Leben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt", Bd 1 [Haupttext] LIII u. 627 S.; Bd 2 [textkritischer Apparat] 437 S.) 41 theologische Fakultäten sowie 4 Bibliotheken gelangten so in den Besitz dieser höchst beachtlichen Neuausgabe der theol. Sittenlehre Schleiermachers. Leider verbleicht der bloß vervielfältigte Text zusehends. Schon vor Jahren war er nur mit Mühe lesbar. Es ist somit ein für die Schleiermacherforschung dringend erforderliches Anliegen, daß er im Buchdruck erscheint. Wenigstens sind jetzt die einleitenden Vorlesungen Schleiermachers (167 S. der Ormigausgabe) daraus endlich gedruckt worden, samt der (gekürzten) Einführung des Hrsg.s.

Ein substantielles Nachwort von M. Honecker verbreitet sich insbesondere über das „theologische Grundverständnis von Ethik bei Schleiermacher", sowie über die „Bedeutung und Grenzen von Schleiermachers Fragestellung". Freilich gibt diese „Einleitung" nicht den Gehalt der christlichen Sittenlehre Schleiermachers wieder, liebte es doch Schleiermacher, mit oft äußerst formalen Begriffsbestimmungen an seinen Gegenstand zu treten. Indessen leuchten in seinen Ausführungen die grundlegenden Perspektiven seiner theol. Moral auf. Scharf setzt er sich von jeglichem rein rationalen Vorgehen ab, um eine spezifisch christl. Ethik zu entwerfen. Ihr legt er als Norm und Stoff die christl. Gottes- und Christuserfahrung zugrunde. Ja, sein Bemühen geht darauf aus, die eigentümliche protestantische Auffassung des menschlichen Handelns im Gegensatz zur katholischen darzustellen. Auf diese Weise gelangt seine Ansicht über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von protestantischer und katholischer Interpretation der Erlösung in erneuten Formulierungen zum Ausdruck.

Damit ist der Reichtum der „Einleitung" lediglich angedeutet. Auf jeden Fall wirkt sie, verglichen mit der aus der Ausgabe von Jonas, frischer, schärfer, ja härter. Auch wenn der Text vielleicht weniger klar ist, so vernimmt man durch ihn Schleiermacher unmittelbarer. Allein schon dieser Zug weckt den dringenden Wunsch einer vollständigen Drucklegung des Werkes von H. Peiter.

München Robert Stalder

Görres, Albert/**Rahner,** Karl, **Das Böse.** Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 254 S. kart. DM 29.80

Der Inhalt des Buches irritiert den Leser zunächst einmal, weil bei gleichgewichtiger Nennung im Titel sich jedoch K. Rahners Beitrag (200–229) mehr als eine Art theologisches Nachwort erweist. Deshalb wird auch bei dieser Besprechung das Schwergewicht auf die Ausführungen von A. Görres (9–198 und Anmerkungen 230–254) gelegt.

G. fragt, was Tiefenpsychologie und Christentum über das Böse lehren, warum Böses getan wird, warum und in welchem Sinne Menschen böse sind. Erst dann kann und soll sich die Frage nach der Bewältigung des Bösen anschließen.

Die Frage nach dem, was das Böse ist, ist zwar aktuell ideologieverdächtig, trotzdem aber nicht ausklammerbar. Jeder hat nämlich zumindest in dem Moment, in dem ihm selbst Böses geschieht, auch ein Bewußtsein dieses Bösen. Dieses Wissen kann und muß auf andere Personen hin verallgemeinert werden und kann dann das Gewissen ansprechen. Hier zeigt sich ein erster Ansatzpunkt, das Böse zu bewältigen. Indem man nämlich nicht nur das Unrecht bei sich, sondern auch bei anderen bemerkt, sich dagegen wendet, konzediert man, daß es nichthintergehbare menschliche Rechte gibt, die zu brechen „böse" ist.

Diese philosophische Reflexion über das Böse als Raum von menschlichen Grundrechten entspricht auch der Definition Freuds. Für ihn ist böse, was durch

die menschliche Gesellschaft bedroht und bestraft wird, weil es das Zusammenleben stört. In der Triebdreiheit Egoismus, Aggression und Libido, von der Freud gelegentlich spricht, erweisen sich dann Aggression und Libido als die instrumentalen Voraussetzungen, die erst durch den Egoismus böse werden, genauso wie sie mit Hilfe der Liebe gut sein können.

Das Böse als das Rücksichtslose ist nun in allen Religionen auch etwas, das mit Gott dergestalt zusammenhängt, daß es Gott beleidigt. Und auch als Psychologe kann G. sagen, daß seine Erfahrungen mit Bösem darauf verweisen, daß böses Tun zum mindesten unbewußt im Sinne einer Verletzung eines absoluten „Sinnes" oder „Seins" (32) gedeutet wird.

Die Art und Weise, wie das Christentum nun über das Böse spricht, erweist es als eine „psychologische Religion" (35), da es ihr Ziel ist, eine Entsprechung des menschlichen Handelns zum „Sein" oder „Sinn" zu schaffen. So ist umgekehrt aber auch das Christentum nur möglich als eine „lebenslange Übung von verstehender Psychologie" (35). Es ist eine Psychologie, die auf die Bewältigung des Bösen als des Sinnwidrigen zielt.

Weil das Böse sinnwidrig ist, finden wir auch niemals in unserer Erfahrung ein böses Wollen, welches das Böse um des Bösen willen will. Die Motive des Bösen setzen grundsätzlich die Anerkennung des Guten voraus. Psychologisch gesprochen besteht das Böse darin, daß die „Lebensgestalt, die uns vorschwebt, daß das Ich-Ideal eine falsche Gestalt ist" (43), es ist ein falscher Daseinsentwurf. Dabei resultiert dieser falsche Daseinsentwurf weniger aus großer Aktivität, denn aus in unserer Zivilisation stark ausgeprägter „Ablenkungsaktivität" (48), die zu „Unterlassungssünden" (48) führt. Im Anschluß an Karl Rahner spricht G. hier von der „unvermeidlichen Vorurteilsverzerrung" (56) des Gewissens, mit der jeder Mensch, gleich welchen Milieus er entstammt, belastet ist. Es gibt den Suggestionsdruck einer öffentlichen Meinung, die viel Böses unvermeidlich macht.

Nach der Exposition eines ersten Begriffs vom Bösen und der Motive, Böses zu tun, schreitet G. nun im nächsten Kapitel weiter zur psychoanalytischen Erklärung des Bösen. Es ist dort ein „Triebschicksal", das durch Disharmonien der Erbanlage, Verhängnisse der Kindheit und andere ungünstige Umweltbedingungen entstehen kann. Es kann zur „Übertragung" kommen, in der vergangene Lieblosigkeit an anderen „nachträgliches Begleichen" hervorruft und in dieser Form eine nie zu erledigende Schuld-„Verarbeitung" darstellt, die sich durch das ganze Leben hinziehen kann. Der Mensch handelt nun böse, wenn er derartige Übertragungen zur mehr oder weniger bewußt zugelassenen Störung des Zusammenlebens werden läßt und wird neurotisch, wenn er sie nicht wahrhaben will.

Da die Psychologie nach G.s Ansicht aber nicht zu einer „Persilscheinpsychologie" (87) werden soll, die den Menschen als umfängliches Triebwesen verstehend entschuldet, ist es gut, wenn sie sich auf den gemeinsamen Ausgangspunkt von Psychologie und Christentum besinnt, was die Bewältigung des Bösen betrifft. Beide sehen seine Wurzeln nämlich in der Unwilligkeit, jene Grenzen des Begehrens anzuerkennen, die sich aus dem Rechte des anderen Menschen ergeben, und weiterhin sich mit seiner radikalen Endlichkeit abzufinden.

Nur wer sich selbst als endlich in einem schmerzlichen Prozeß bewußt wird, gerät aus dem Zwangsbereich der Versuchungen und in Gottesnähe. Zur reflektierten Umgehensweise mit Versuchungen bietet G. das klassische Mittel der „Ersetzung des andrängenden Scheinwertes durch Umlenken der Aufmerksamkeit auf eine entgegenstehende und einfach andere Motivation von entwaffnend selbstverständlicher Wahrheit und von anziehender Liebenswürdigkeit" (104) an. Wer Versuchungen widerstehen will, muß durch „Askese" Geschmack für humane Werte und Freude am Guten finden.

Eine Versuchung nun, die man als „Triebschicksal" nicht allein bewältigen kann, stellt vor die Frage, ob und in welcher Hinsicht der Mensch böse ist. Der Psychotherapeut erlebt in seiner Praxis immer wieder Fälle, in denen Patienten sich selbst als wertlos, sinnlos und vollkommen in das Böse verstrickt erfahren. Trotzdem gibt es aber auch die Erfahrung vom Guten. Um dieses Spannungsfeld aufzuarbeiten, verweist G. darauf, daß jede tiefere Analyse bei psychisch Kranken aber auch bei „Normopathen" auf eine tiefe Schicht von verdrängtem und unbewußtem Haß stößt, die entsprechend ihr Leben mitprägt.

Auf der anderen Seite aber wird der Mensch wohl als liebenswürdiges Wesen geboren, welches noch geformt werden kann – auch zum Bösen hin. So gibt es Liebenswürdigkeit, aber zugleich auch einen „inneren Zustand der rücksichtslosen ichhaften Sorge um uns selbst (. . .) und damit auch gegen den Anspruch Gottes" (113), den man, ontologisch betrachtet, in die Nähe der Erbsünde bringen kann. Es ist die Seite an der Erbsünde, die jedem zugänglich ist. Dieser Hang der radikalen rücksichtslosen Ichhaftigkeit hat seinen Grund in der Sorge um die eigene Endlichkeit. Es ist eine „universale Weltgefräßigkeit" (115), die das Böse im klassischen Sinne als Mangel erscheinen läßt.

Die Psychotherapie kann sich nun dieser Daseinshaltung so stellen, daß sie zwar nicht Sünden vergibt, wohl aber in ihrer Therapie Hindernisse, die einem „schon vorhandenen, aber relativ schwachen und ohnmächtigen sittlichen Wollen entgegenkommen, vermindert oder ganz aus dem Wege räumt" (128).

Psychotherapie kann aber auch anders heilen – kritisch gegenüber der eigenen Zunft schreibt G.: „Psychotherapie kann Krankheitssymptome heilen, indem sie den Charakter verdirbt. Der Verdacht, sie könne nur auf diese Weise ‚heilen', ist ebenso verständlich wie ungerecht" (144).

Aber auch das Christentum präsentiert sich nicht unbedingt moralfördernd. G. sieht den mangelnden moralischen Einfluß des Christentums auf die heutige Kultur darin begründet, daß die Christen in einer „double-bind"-Situation stehen, in der sie neben ihrem Bekenntnis zu Christus auf eine andere Weise gerade das Gegenteil signalisieren. Andererseits ist aber eine ecclesia sanctorum ein leerer Wunsch. „Versprochen ist uns nicht eine Kirche der Heiligen, sondern eine Kirche aus Heiligen, Sündern und ‚Mischlingen'" (149).

Das Christentum bietet nun eine Weltsicht an, die eine Integration aller Aspekte des menschlichen Lebens, somit auch die des Leidens, der Entbehrung, des Schmerzes und des Bösen gestattet. Es besteht ja die christliche Lebenskunst zu einem großen Teil darin, im Negativen das Positive zu entdecken – damit aber einen Standpunktwechsel gegenüber dem Dionysischen, dem unmittelbaren Lebensgefühl zu finden, das zumindest durch das Alter und den Tod aufgehoben wird.

In dieser Hinsicht erweist sich dann der Glaube als Bereitschaft, überall nach Spuren Gottes zu suchen und zunächst einmal von seiner eigenen Gefühlswelt und von projizierten Gottesbildern zu abstrahieren und „sachlich" (177) zu denken. Wer das Positive im Negativen entdeckt, sensibilisiert sich dafür, auf einem Glaubensweg überall Gott zu suchen und sich von ihm betreffen zu lassen. Das Gebet dient dabei der Einstimmung auf die Länge des Weges, denn es ist zunächst nicht nur langweilig, sondern auch schmerzhaft, weil es ein Gespräch mit einem anderen ist, der nicht zu antworten scheint.

Damit wären wir bei Karl Rahners Teil angelangt, der mit einer eher G.s Gedanken zusammenfassenden Charakteristik der Frage nach der Bewältigung des Bösen im Kontext unserer Kultursituation beginnt, um dann auf dem Hintergrund neuzeitlicher Denkfiguren auf Wandlungen in der christlichen Lebenspraxis und im christlichen Bewußtsein des Bösen einzugehen. Er weist darauf hin, daß es dem neuzeitlichen Menschen weniger um die Frage nach der Einzelsünde, denn um die Perspektive der Verantwortung des einen und ganzen Lebens geht, so daß sich Schuld als in einer transzendentalen Handlung begründet darstellt. „Schuld ist (. . .) wo sie wirklich ursprünglich Tat oder Freiheit ist, wo sie ein (wenn auch oft unreflex anonymes) Nein zu Gott selbst ist, ein Geheimnis" (213).

Eine derartige Grundhaltung ist nicht durch menschliche Bemühung aufhebbar, weil sie hoffnungslose Verstricktheit in sich selbst und damit auch die Verstricktheit jeder eigenen Entschuldungsbemühung begründet. Sie ist nur durch das Paradox göttlicher Liebe aufhebbar. Indem der Mensch diese radikale Schuld bereut, gibt er sich ganz unter das Gericht Gottes, das ineins Vergebung ist. „Vergebung ist das größte und unbegreifliche Wunder der Liebe Gottes, weil sich Gott selbst in ihr mitteilt und dies einem Menschen gegenüber, der in einer bloß scheinbaren Banalität des Alltags das Ungeheure fertiggebracht hat, zu Gott Nein zu sagen" (227).

Kritische Anmerkungen: In G.s einfühlsamer Phänomenologie und Interpretation des Problems des Bösen stellt sich eine Position dar, die sich wohltuend von zeitbedingten Plausibilitäten und Terminologien abhebt. Er argumentiert mit dem Mittel der wechselseitigen Erhellung tiefenpsychologischer und christlicher Begriffe, die ihm nach beiden Seiten hin fundierte Kriterien gestattet. Ein Problemkomplex scheint mir allerdings zu Unrecht nicht angesprochen. Was sagt der Tiefenpsychologe zum Teufel? Gibt es krankmachende Teufelsängste, die das gesamte religiöse Leben bestimmen? Wie steht der Therapeut zum Exorzismus?

Ähnlich gelagert ist auch die kritische Anfrage an R.s Teil. Zwar fragt R. primär nach der Bewältigung des Bösen und nicht nach seinem Begriff, setzt aber mit dem Gedanken an eine ursprüngliche Entscheidung zum Bösen ein, gemäß der alle faktischen Selbstvollzüge unter der Sünde stehen. Eine solche „Tat" hat einerseits transzendentalen Status als Bedingung der Möglichkeit allen konkreten Selbstverstehens, ist aber andererseits selbst durch das vorgängige menschliche Ja zu Gott ermöglicht, also selbstwidersprüchlich. Hier wäre der transzendental-theologische Ort, das Symbol des teuflischen Verführers zu dieser selbstwidersprüchlichen Tat zu bedenken.

Bad Vilbel Linus Hauser

Handbuch der Praktischen Theologie. Hg. von Peter C. Bloth, Karl-Fritz Daiber, Jürg Kleemann, Claus-Jürgen Roepke, Henning Schröer, Traugott Stählin, Klaus Wegenast. Band 2, Praxisfeld: Der einzelne/Die Gruppe, Red.: Klaus Wegenast. – (Gütersloh) Mohn (1981). 424 S. Pp DM 68.–

HPTh – nach dem Handbuch der Praktischen Theologie aus der DDR (Berlin 1974–78, 3 Bde) meldet sich hiermit ein zweiter Anwärter auf dieses Kürzel. Insofern es sich um den als ersten ausgelieferten von 4 Bden handelt, ist mit ihm zugleich das gesamte Werk anzuzeigen. (Noch 1983 erscheint Bd 3, Praxisfeld: Gemeinden, danach Bd 4, Praxisfeld: Gesellschaft, und zum Schluß Bd 1, Praxisfeld: Theorie.) Nachdem die bisherigen praktisch-theologischen Handbücher in ihrer Konzeption ein bis zwei Jahrzehnte alt sind (vgl. Handbuch der Pastoraltheologie, hrsg. v. F. X. Arnold u. a., Freiburg/Basel/Wien 1964–1972, 5 Bde; Praktisch Theologisches Handbuch, hrsg. v. G. Otto, Hamburg 1970, 2. überarb. u. erg. Aufl. 1975; Praktische Theologie Heute, hrsg. v. F. Klostermann/R. Zerfaß, München/Mainz 1974), kann dieses neueste Standardwerk einiger Aufmerksamkeit gewiß sein. Mehr noch als die bloße Novität und damit zu erwartende Aktualität ist an diesem HPTh die Konzeption und Struktur des Werks hervorzuheben. Deshalb soll im folgenden vor allem von der Anlage des Gesamtwerks wie der einzelnen Bände die Rede sein, weniger von

einzelnen Beiträgen – was bei 28 Beiträgen und 6 teils umfangreichen Einleitungen in der hier gebotenen Kürze ohnehin unbefriedigend bliebe.

Der Anspruch des Werkes ist kein enzyklopädischer; seinen Ansatz nennt J. Kleemann weniger deduktiv oder induktiv, sondern konstruktiv, nämlich „pragmatisch-situativ". Dabei „rückt die ‚Praktische Theologie' genannte theologische Disziplin nicht von den Höhen historisch-systematischer Kategorie gegen die Niederungen kirchlicher Praxis vor, sondern versucht auf dem Boden tagtäglich gelebter Kirche zu bleiben" (7). Auf welche situativen Herausforderungen kirchlicher bzw. pastoraler Praxis im HPTh nun in Artikeln eingegangen werden soll, zeigt der Blick auf eine Zwölffeldermatrix im Buchdeckel. Ihre drei Zeilen bilden die Handlungsebenen: der einzelne/die Gruppe, Gemeinden, Gesellschaft/Öffentlichkeit – also die drei Praxisfelder und -dimensionen, denen die Bände 2 bis 4 des HPTh gewidmet sind. Ihre vier Spalten: Verkündigung und Kommunikation, Bildung und Sozialisation, Seelsorge und Diakonie, Leitung und Organisation (als kirchliche Handlungsziele bzw. Obligationen) geben zugleich die Kapiteleinteilung des einzelnen Bandes.

Verfolgt man also z. B. die Spalte „Seelsorge und Diakonie" (Handlungsziele/Obligationen) durch die einzelnen Praxisfelder (und damit Bände des HPTh) hindurch, so finden sich im Praxisfeld „der einzelne/die Gruppe" etwa Beiträge zu „Selbsterfahrung" (H. Schröer), „Hilfen zum Gespräch" (H. Lemke), „Nachbarschaftshilfe" (K.-B. Hasselmann), im Praxisfeld „Gemeinden" Beiträge zu „Gruppenseelsorge", „Besuchsdienst–Hausbesuche", „Gemeindediakonie", im Praxisfeld „Gesellschaft und Öffentlichkeit" Beiträge zu „Friedensdienste", „Krankenhausseelsorge", „Beratungsstellen", „Telefonseelsorge". Diese Linie läßt sich auch in den anderen Spalten zeigen, etwa unter „Bildung und Sozialisation": Von der „religiöse(n) Erziehung des kleinen Kindes" (R. Tschirch) handelt ein Artikel im Band „der einzelne/die Gruppe", von der Arbeit mit Vorschulkindern ein Artikel im Band „Gemeinden", von kirchlichen Schulen schließlich ein Beitrag im Band „Gesellschaft und Öffentlichkeit".

Das Schema ist insoweit recht plausibel. Allenfalls das letzte Matrixfeld im Handlungsbereich „der einzelne/die Gruppe" – also das letzte Kap. des vorliegenden Bandes mit Artikeln wie „Elternhaus und Nachbarschaft" (L.-L. Herkenrath) und „Religiöse Gruppen und Subkulturen" (M. Schibilsky) – ist in seiner Subsumption unter die Spalte „Leitung und Organisation" trotz einer Uminterpretation in „Autoritäten und Gruppen" nicht ganz eingängig. Die für ein solches Handbuch wohl eher unerwarteten Artikel dieses Kapitels – außer den o. g. auch: „Spontangruppen" (R. Traitler), „Lehrer" (D. Baacke), „Freunde" (H. Steinkamp) – sind wichtig und wertvoll, hätten ihren Ort aber auch unter „Sozialisation" gehabt. Allerdings könnte man es auch so verstehen, daß sich etwa religiöse Gruppen und Subkulturen sowie Spontangruppen per definitionem gegen eine Einordnung unter „Handlungsziele" sträuben und so doch aus dem Schema herausfallen.

Diese Zwölffeldermatrix leistet mehrererlei: sie gibt ein Strukturgitter zur Analyse und zur (Re-)Konstruktion pastoraler Praxis; sie verdeutlicht das mögliche und nötige Ineinandergreifen der verschiedenen Ebenen kirchlichen Handelns; sie stellt schließlich die einzelnen Artikel in den Gesamtzusammenhang des Handbuchs und seiner Perspektive auf kirchliche Praxis, was bei einem lexikalisch-alphabetischen Aufbau (vgl. PThH, hrsg. v. G. Otto) nicht so gelingen kann. Da sich ein solcher Ansatz auch in der praktisch-theologischen Theoriebildung niederschlagen muß, kann man auf den Theorieband gespannt sein. (Wäre es für diesen nicht konsequenter gewesen, ihn nicht nur erscheinungschronologisch, sondern auch systematisch ans Ende des Gesamtwerks zu stellen?)

Die Beiträger zu diesem Werk kommen auch aus der DDR, der Schweiz und Österreich; sie sind Hochschullehrer, Pfarrer oder bei kirchlichen Organisationen tätig; es sind nicht nur Theologen, auch Human- und Geisteswissenschaftler; unter den Theologen finden sich in diesem Band zwei Katholiken. Dies ist ein protestantisches HPTh (was in den folgenden Bänden durch Artikel etwa über Konfirmandenunterricht und Evangelische Akademien noch deutlicher wird) – vielleicht kann man aber auch Details wie die fehlende Berücksichtigung moderner religiöser Musik (Sacro-Pop etc.) im Artikel von M. Mezger über „Musik als Ausdruck religiöser Erfahrung und Gemeinschaft" nicht nur autorenabhängig, sondern auch von konfessionell-kulturellen Akzenten her deuten; übrigens ganz im Gegensatz zur Berücksichtigung der Moderne in den parallelen Artikeln zur bildenden Kunst (R. Volp) und Literatur (J. Henkys). Für den katholischen Leser, Benutzer und hoffentlich Nutznießer aus der kirchlichen und pastoralen Arbeit sowie Wissenschaft schmälert das den Wert des Werkes nicht.

Die einzelnen Artikel sind freilich sehr unterschiedlich zwischen Theorie und Praxis angelegt. Dem „pragmatisch-situativen Ansatz" entsprechend gehen sie häufig von einer Fallbeschreibung aus und entwickeln ihren Gegenstand, beleuchten ihn theoretisch und ziehen Folgerungen für die Praxis. Die Kapiteleinleitungen bringen im allgemeinen mehr den kategorialen und theoretischen Überblick. Die Literaturangaben helfen dem Interessierten in der einen wie der anderen Richtung, Theorie wie Praxis, weiter. Wer einem solchen Handbuch der Praktischen Theologie eine Pendelbewegung zwischen Lehr-, Lese-, Werk- und Theoriebuch zugestehen kann, wird – in diesem Band in einem Artikelspektrum von „Gebet und Andacht" (W. Neidhart) über den Umgang mit Massenmedien, z. B. „Film" (G. Albrecht), und „die Erzählung biblischer Geschichten und die Erschließung religiöser Sprache" (W. Neidhart) bis „Gruppendynamik" (A. Hollweg) – zweifelsohne seinen Nutzen aus diesem Werk ziehen.

Münster Hartmut Heidenreich

Eisenbach, Franziskus: **Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst.** Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Mainz: Grünewald (1982). XII, 843 S. kart. DM 88.–

Nicht nur quantitativ überragt die von K. Lehmann betreute Freiburger theologische Diss. (Sommer 1981, Vorwort: November 1981), die dem Vorgänger Lehmanns als Bischof von Mainz, Kardinal Volk, gewidmet ist, erheblich den Standard von Dissertationen. Es ist eine bewunderns- und dankenswerte Darstellung, die weit mehr bietet als der Titel erwarten läßt, so vor allem, weil nicht nur die persönliche Gegenwart Christi, genauer sein Wirken, ausgehend von SC 7, untersucht wird – was der Vf. der Diss. von A.A.G. Gimeno, La presencia de Cristo en el Vaticano II (masch. 1976) vorwirft (733–740, vgl. schon 618 Anm. 171), von der 1977 leider nur das Kap. VI zu den weniger ergiebigen Aussagen in SC 35,2 und 102,3 veröffentlicht wurde (Titel wie oben, statt „en" „segùn") – sondern auch die Gegenwart seines Heilswerkes. Auch Aussagen über das Handeln „in persona Christi" werden einbezogen, die eine Aktualpräsenz Christi wörtlich genommen aus-, nicht einschließen, nicht einmal „indirekt" (608), da eine Stellvertretung eigentlich eine Abwesenheit des Vertretenen impliziert. Hier und da wird untersucht, was nicht oder nur indirekt zum Thema gehört.

Was der Vf. mit Recht allenfalls streift, aber nicht untersucht, schreibt er selbst (7f): Biblische Grundlegung, patristische und liturgische Zeugnisse, Beitrag der orthodoxen Liturgie und Theologie sowie der reformatorischen Theologie. Erst recht, wäre hinzuzufügen, kann man vom Thema her nichts erwarten etwa über die Gegenwart Christi auch im außerliturgischen Handeln der Kirche und ihrer Glieder (kurz dazu die 642f, lateinisch 791 zitierte Enzyklika Pauls VI. „Mysterium fidei" 1965), über die allgemeine Gegenwart Gottes und die „Einwohnung" der drei Personen u. a.

Mit souveräner Beherrschung der Quellen (789–798; 810–816) und kritischer Auswertung der Literatur, auch der wichtigsten fremdsprachigen (817–847), erörtert der Vf. – auch hier z. T. über den Titel des Buches hinausgehend – in Teil 1 „summarisch" zum besseren Verständnis von SC 7 die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der einschlägigen Konzilsaussagen in der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s (22–38; 99–118; 11–22 zur „Vorgeschichte seit dem 14. Jh.), in der Mysterientheologie O. Casels (38–57, auch sonst häufig, s. Reg. 799) und in Äußerungen und Maßnahmen der Päpste seit Pius X. bis Johannes XXIII., von Pius XII. besonders die Enzyklika „Mediator Dei" 1947 (57–99). Wie bei den übrigen Kap. bietet der Vf. eine „Zusammenfassung und Fragestellung" (118–124). Im Abschnitt Reformpläne Pius' XII. (94–96), die „weitgehend unbekannt" blieben, werden zwar die gedruckten, nicht veröffentlichten umfangreichen Bde der Ritenkongregation zur Fortführung der von Pius X. beabsichtigten Reform aber liturgischen Bücher kurz vorgestellt, nicht jedoch erwähnt, daß nach mehreren veröffentlichten Zeugnissen von Mitgliedern der Römischen Kurie Pius XII. (wie schon Pius XI.) erwog, das abgebrochene Vaticanum I fortzusetzen.

Die Teile 2–4 befassen sich mit der Liturgiekonstitution und behandeln mit sorgfältiger Darstellung aus den veröffentlichten vorkonziliaren Acta et Documenta, Ser. I (16 Bde 1960f), Ser. II (7 Bde 1964–1969), den Schemata (4 Bde 1962f – jedoch viel später allgemein zugänglich, wäre hinzuzufügen) und den Acta Synodalia („bisher III Bde, 1970–1976"; zu korrigieren: 25 Bd – 1978, dazu „Indices", 1980), im Teil 2 ihre Entstehungsgeschichte (127–146), ihr theologisches Konzept (146–152), die Textentwicklung von SC 7 mit erstmaliger Veröffentlichung der ersten vier Entwürfe (April – November 1961), wie sie Gimeno aus den Akten im unveröffentlichten Teil der o. a. Diss. mitteilt (152–162), die Stellungnahmen in der vorbereitenden Zentralkommission (162–166), in der ersten Lesung des Konzils (1982; 163–172), die Textänderungen (entsprechend dem lateinischen Ausdruck „emendationes" „Verbesserungen" genannt, was in SC 7 keineswegs zutrifft) zu SC 5–7 (172–183), die „Modi" der 2. Lesung und ihre „Expensio" zu SC 2, 6, 7 und 10 (1982; 184–191) und Aussagen in weiteren Art. der Konstitution (191–210), die jedoch entgegen den Überschriften des Vf.s nur implizit in SC 83 (Stundengebet) über die „Gegenwart des Herrn" handeln, nicht in SC 59 (Sakramente), über die Fortdauer des Kreuzesopfers (SC 47) und ein „gewisses" Gegenwärtigmachen „der Machterweise der Verdienste" Christi durch die Kirche in der Feier der Erlösungsmysterien (Liturgisches Jahr, SC 102). Es folgen Bemerkungen zum gemeinsamen Priestertum und der tätigen Teilnahme der Gläubigen (210–215).

Die Teile 3–4 (220–581) wollen die Aussagen in SC theologisch interpretieren (220), als Voraussetzung dazu Begriff, Inhalt und Ziel der Liturgie (221–299), allgemeine „Grundbestimmungen der liturgischen Gegenwart": im Mysterium, in

sinnenfälligen Zeichen, tätig, dialogisch, im Hl. Geist (300–353), in den einzelnen Weisen der Gegenwart (Teil 4: 354–581). Dabei nennt der Vf. bei der Eucharistie nicht nur die Gegenwart in der Person des Priesters und besonders unter den eucharistischen Gestalten, sondern betont mit Berufung besonders auf SC 47 sachlich richtig, aber ohne Stütze in SC 7 und in den Kommentaren dazu, auch die Gegenwart in der Feier der Eucharistie selbst als besondere Weise (355–400).

Teil 5 wendet sich in erfreulichem Unterschied zu anderen Autoren (Ausnahmen: Gimeno und der Rez.) der kirchenamtlichen und theologischen Rezeption der Lehre von der Gegenwart und ihren Voraussetzungen zu, zunächst in den übrigen Texten des Konzils (582–619), die vereinzelt auch schon vorher erwähnt werden (s. Reg. II, 795–798), ohne jedoch auf die Textgeschichte einzugehen, dann in nachkonziliaren Dokumenten, darunter auch in einigen Ansprachen und im Schreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI. (619–697). Nicht mehr erfaßt sind Johannes Paul II. „Catechesi tradendae", 16. 10. 1979, Nr. 23; 29, und die Neufassung der Pastoralen Einführung in das Meßlektionar, 21. 1. 1981 (deutsch: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 43, Bonn 1983) mit bedeutsamen Aussagen nicht zur Gegenwart im Wort in Nr. 4, 24 (Homilie), 41 (gelesenes wie gepredigtes Wort, das in der Feier durch den Hl. Geist Sakrament wird); sondern generell zum Thema, wie es der Vf. darstellt (3,5,7,9f,12,28,32,45,61; vgl. den Beitrag des Rez. zur Festschrift des Katholischen Bibelwerks, Dynamik im Wort. Stuttgart 1983, 385–411, bs. 396ff). Es folgen kritische Referate zu theologischen Beiträgen: H. Mühlen (1965), Referate des Kongresses über die Theologie des Vaticanum II (1966; L. Ciappi, B. Duda, J. A. Jungmann, A.-G. Martimort, B. Neunheuser, K. Rahner –, es fehlt die Homilie von D. Staffa, kurialer Erzbischof, im Kongreßbericht S. LI ff), B. Langemeyer (1968), A. Cuva (1973), A. A. G. Gimeno (1976), E. A. Diederich (1978; 697–744). Sehr anregend ist auch Teil 6 (749–777: Rückblick und Ausblick).

Dankenswert sind die Anhänge: 778–781: Erklärungen zum Schema SC (die den Konzilsvätern seltsamerweise vorenthalten wurden); 782–788: Synopse des Schemas und des „verbesserten" Textes zu SC 5ff, 47ff, 59ff, 83ff, 789f: Fundstellen in den vorkonziliaren und konziliaren Acta et Documenta bzw. Acta Synodalia – übersehen sind die nach der 1. Lesung (1962) schriftlich eingereichten Voten: AS II, V (1973) 837–923 (z. T. wichtig) – und die vorzüglichen Register zu „Mystici Corporis" und „Mediator Dei" (792f), zu den Konzilsdokumenten (793–798), der Personen (798–805) und Sachen (807ff) und im oben erwähnten Quellenverzeichnis die Fundstellen für die Voten römischer Kongregationen und von katholischen Universitäten (810f; entgegen der Überschrift nicht die der einzelnen Konzilsväter; zu ihnen vgl. die kurze Bemerkung S. 128 mit Anm. 6 und 7), der Konzilsreden und Berichte der Liturgiekommission (811f) sowie römischer (viele sind nicht „gesamtkirchlich") Dokumente, beginnend mit Leo XIII. (812–816); zuletzt die Instruktion der Kongregation für das kath. Bildungswesen (nicht: Christliche Erziehung) über die liturgische Ausbildung in Seminaren, 3. 6. 1979 (hier fehlt die dt. Ausg. der Kongregation, Rom 1979, Nachdruck: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 14, Bonn 1979) und teilkirchlicher und bischöflicher Dokumente (816f).

Insgesamt verdient die Arbeit, der man trotz des Umfangs (der, wie eingangs erwähnt, hätte reduziert werden können) und des (angemessenen, aber eben hohen) Preises des Themas wegen viele Leser wünschen muß, sehr hohe Anerkennung. Quellen und Literatur sind übersichtlich und umfassend dargestellt und klug beurteilt. Leider benutzt der Vf. nur die gekürzte dt. Ausgabe des (nicht nur für die Liturgiekonstitution) bahnbrechenden Buchs von C. Vaggagini, Il senso teologico della Liturgia, Rom 1957. Vf. erwähnt (843) die 2. Aufl. (1958), nicht die 4. Aufl. 1965 („notevolmente riveduta ed aggiornata"), deren Auswertung nützlich gewesen wäre. Dem Urteil stimmt der Rez. im allgemeinen zu. Vorzüglich sind auch die Formalien. Daß für die Abkürzungen (Xf), die erste (1974), nicht die zweite um ca. 1000 Titel erweiterte Aufl. (1976) des IATG von Schwertner (der z. B. AD und AS anders abkürzt), wiegt nicht schwer. Die Drucklegung wurde sorgfältig überwacht. An Schreib- oder Druckfehlern sind mir nur drei aufgefallen: 597, statt GS 83 wie richtig in Anm. 63 und S. 97 GS 88; 608 Anm. 108 statt PO 2,4 wie richtig S. 610 Anm. 124 PO 2,3; PO 5,1 ebd. verwendet übrigens den Ausdruck „in persona Christi" nicht. Von den vier ebd. mit „z. B." eingeleiteten Fundorten ist auch PO 2,3 zu streichen, da der Ausdruck sich nicht auf das eucharistische Opfer bezieht, sondern wie die ebd. in den Anm. 114f, 124 angeführten Konzilsaussagen den priesterlichen (LG 21, den bischöflichen) Dienst generell meinen, während PO 13,3 (Anm. 125) eher zu Anm. 108 gehört, weil es besonders das Eucharistische Opfer betrifft. Im Personenverzeichnis (800) ist beim Rez. statt 89 und 173 zu setzen: 83 und 178.

In zwei recht zentralen Fragen kann der Rez. bei allem Respekt vor dem hohen Wert der Diss. nicht auf Vorbehalte verzichten. Die eine betrifft den allerdings auch sonst geläufigen Ausdruck „Gegenwart Christi" im Gesamttitel, in zahlreichen Untertiteln und immer wieder im Text selbst. Zwar verwendet der Vf. im Anschluß an J. Betz hier und da, als Untertitel (413) den Ausdruck „Aktualpräsenz" (im Reg. 11 Stellenangaben). „Praesentia" kommt aber in den Konzilsdokumenten neben „praesentia Dei" (LG 50,2; AG 9,2; 15,2; GS 21,5) und „Patris" (GS 52,1) nur einmal von der Gegenwart Christi „auf dem Opferaltar" vor, bezogen auf das Tabernakel (PO 5,4), sonst nur im allgemeinen Sinn (in der Welt: GS 48,4; in der Kirche: LG 5,1; in der Ordensgemeinschaft: PC 5,1). Das Adjektiv kommt, wenn man SC 7 zunächst beiseite läßt, einmal auch im liturgischen Sinn vor (AG 9,2), zweimal allgemein (LG 26,1; AG 6,5) und fünfmal von den Mysterien Christi, des Heils u. ä. (SC 35,2; 102,3; LG 3,1; OT 16,3; AG 16,2). Im Schema zu SC 7 wurde – wie auch sonst in den übrigen Konzilsaussagen – das aktive Wirken beschrieben; es fehlte daher die Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten (vgl. beim Vf. 784). Das verhängnisvolle Substantiv „praesentia" stand in Klammern vor Art. 3 (= SC 7) als Lesehilfe, die natürlich im promulgierten Text wegfallen sollte. Dieses Reizwort führte zu heftigen Diskussionen und zur Veränderung des gesamten Textes mit viermaligem „praesens adest" und der Einführung der Gegenwart unter den Gestalten, die in den nachkonziliaren Dokumenten über die Gesamtheit der Gegenwartsweisen nicht mehr ausgelassen wurde, obwohl diese – angesichts der Autorität des konziliaren Textes erstaunlich, aber erfreulich – zur „dialogischen" Konzeption des Schemas zurückkehrte.

Damit ist der zweite Einwand bereits eingeleitet. (Vgl. zum Folgenden den Beitrag des Rez. „Zur Aktualitätspräsens Christi in der Liturgie" in der Festschrift für A. G. Martimort, Mens concordet voci, Paris 1983, 518–531.) Wie schon „Mediator Dei" beschrieben die Entwürfe, was in SC 5–7 erhalten blieb und in weiteren Konzilstexten (und im neuen CIC, can. 834 § 1, der diese Konzeption aber nicht konsequent durchhält) beibehalten wird, die Liturgie als Ausübung des Priestertums des in seiner Kirche handelnden Christus nach seiner doppelten Richtung; katabatisch (heilwirkend) und anabatisch (Verherrlichung Gottes), führten aber im Unterschied zur damit nicht übereinstimmenden nur kultischen Definition der Enzyklika zu einer dialogischen „Definition" der Liturgie in SC 7,3, die zunächst als Heiligung, erst dann in Übernahme des Textes der Enzyklika als Kult beschrieben wird, als Verherrlichung dagegen in SC 7,2 (glorificatur); vgl. außer den Überschriften des Schemas zu SC 5–7 die „Declaratio" zu SC 5–8, Text beim Vf. 779.

Dem Doppelaspekt entsprach in den Entwürfen zu 7,1 (Ausnahme 2. Entwurf, Vf. 155 Anm. 2) die Reihenfolge in der Beschreibung des Wirkens Christi, die – wie auch in der Enzyklika – zur „Definition" überleitet, während die Enzyklika wie auch SC 7,1 nach der Änderung gliedert: Meßopfer, Sakramente und Gebet (gemeint ist in der Enzyklika eindeutig die Stundenliturgie, die dazu Mt 18,20 zitiert, was entgegen dem Vf. auch in SC 7 kaum anders verstanden werden kann). Der einzige Zusatz zur Enzyklika in SC 7 wie in den Entwürfen außer dem 2. ist die Gegenwart im Wort. Die übrigen Entwürfe und das Schema sprachen dagegen zunächst vom katabatischen, dann vom anabatischen Wirken Christi. Seit dem 3. Entwurf (Oktober 1961) stand zu Beginn die allgemeine Aussage: Gegenwart (praesens adest; im 4. Entwurf: adsistit, seither: semper adest) in der in Christi Namen versammelten Gemeinde gemäß Mt 18,20, im gelesenen (Schema der Vorbereitungskommission im Text, der den Vätern vorgelegt wurde: und verkündeten) Wort (absteigend), im Lob Gottes (aufsteigend), in den Sakramenten (absteigend), im eucharistischen Opfer (aufsteigend).

Der Vf. meint daher zu Unrecht, es müsse offenbleiben, ob das vom Rez. dargestellte „Alternieren" vom absteigenden und aufsteigenden Aspekt im Schema „bewußt geschah". Der 1. Entwurf enthalte es jedenfalls nicht (178 Anm. 204). Jedoch ist der knappe Text des 1. Entwurfs durchaus „dialogisch": „ . . . in omni actione liturgica Christus praesens adest Christus, qui nobis loquitur et hoc idem opus salutis pergit, quod degens in terra patraverat (katabatisch), atque laudes Deo Patri indesinenter persolvit" (anabatisch). Daß in allen „Elementen des Gottesdienstes . . . beide Linien verwirklicht sein müssen, wenn auch vielleicht mit verschiedenen Akzenten" (ebd.), hat der Rez. in Vorlesung und Veröffentlichung stets betont: Doxologische Bedeutung von Wort und Sakramenten, die von Gebeten nicht nur umgeben sind, sondern auch in ihrer „forma", nicht nur bei Eucharistie und Ordination und den Sakramentalien, sondern ursprünglich auch in den übrigen Sakramenten Gebet sind; andererseits haben Gebet und Opfer heilshafte Bedeutung.

Bemerkenswert ist, daß die wohl überlegte Konzeption des Schemas nachkonziliar wiederkehrt, ohne Erwähnung der Sakramente, wenn die Wirkweisen in Dokumenten über die Eucharistie zusammenfassend dargestellt werden (seit 1967 mehrfach auch wieder das Wirken im verkündeten Wort).

Leider wird das vom Vf. nicht befriedigend gewürdigt. Seine eigene Zusammenfassung aller konziliaren und nachkonziliaren Aussagen (760–762), mit der teils SC 7, teils deren Entwürfen folgenden Reihung:

Versammlung, Eucharistie (Person des Priesters, Gemeinde, Verwandlung), Wort, Sakramente und Gebet, kann nicht befriedigen: Wort betrifft auch die Eucharistie (deren Opfercharakter hier nicht eigens genannt wird); Person des Priesters gilt für alle liturgischen Akte. Der ursprünglichen Konzeption von SC 7 entspricht besser dagegen die Reihenfolge in einer Ansprache Johannes Pauls II. an die Bischöfe der Schweiz vom 9. 7. 1982, die auch an anderen Stellen vom Wirken Christi in der Kirche handelt, in welcher allerdings das Gebet fehlt und das Wirken als Gegenwärtigsein formuliert wird: „Alles, was in der Liturgie geschieht, betrifft den Herrn selbst, der gegenwärtig ist in der versammelten Gemeinde, im vorstehenden Priester, im Wort, in den Sakramenten, im Meßopfer unter den eucharistischen Gestalten" (OR, 10. 7. 1982, 5.5).

Münster Emil J. Lengeling

Watt, W. Montgomery/**Welch,** Alfort T.: **Der Islam.** I: Mohammed und die Frühzeit, Islamisches Recht, Religiöses Leben. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz (1980). 371 S. (Die Religionen der Menschheit Bd 25.1) Ln DM 78.–

Hier ist nun endlich der erste der drei vorgesehenen Bde über den Islam in der berühmten Reihe „Die Religionen der Menschheit" erschienen: Es wird mitgeteilt (38), daß die beiden ersten Bde die Geschichte des Islams behandeln und daß der dritte Bd der Gegenwart gewidmet ist. Die Qualität der Beiträge des ersten Bdes, die wir den Professoren Watt (Universität Edinburg, Schottland) und Welch (staatl. Universität Michigan, East Lansing, USA) verdanken, läßt wünschen, daß die anderen beiden Bde bald folgen werden.

Unter Islam versteht man hier – im Rahmen dieser Sammlung – den religiösen Islam, und zwar in dem Sinne, wie man Religion im Abendland gewöhnlich versteht. Aus methodischen Gründen ist es unvermeidbar, zum Zwecke der Analyse die verschiedenen Gesichtspunkte, die das Gesamte des islamischen Wesens ausmachen, getrennt zu behandeln. Andererseits drängt sich diese Vorgehensweise insofern auf, als das Werk sich vor allem an Leser des westlichen Kulturraumes wendet. Schon im Vorwort (5) distanziert sich Watt bewußt von den in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters gebildeten Vorurteilen, die noch weithin das Bild des Islams in der westlichen Denkweise entstellen. Nicht zuletzt, um sich diese Vorurteile bewußt zu machen, gibt das erste Kap. (17–38) einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung, die die Studien über den Islam im Westen in Mittelalter, Renaissance, Aufklärung, der Periode der historisch-kritischen Methode und der des gegenwärtigen Dialogs genommen haben. Die Vf. dieses Bdes bedienen sich der historisch-kritischen Methode, wie sie aufgezeigt worden ist von Goldziher – „der mit Recht als Begründer der modernen Islamkunde angesehen werden kann" (33) – als auch von den anderen vier großen Gelehrten, deren Werk von Jacques Waardenburg in seiner Arbeit über den „Islam dans le miroir de l'Occident" (La Haye 1963) vorgestellt wird: Snouck Hurgronje, Becker, Macdonald und schließlich Massignon, „dem größten und Goldziher ebenbürtigen" und dessen Studie über die „Passion d'al-Hallâj" (1922), die „vielleicht das wichtigste Werk über die Islamische Religion ist, das in diesem Jahrhundert erschien" (34). Zu diesem wissenschaftlichen Ansatz gesellt sich gegenwärtig die Haltung des Dialogs, der für die Beteiligten in wesentlichem Maße durch „die Bereitschaft, vom anderen etwas zu lernen und zu versuchen, die Werte, an denen der andere sein Leben orientiert, zu schätzen", gekennzeichnet ist (37).

In diesem Zusammenhang wird man – außer in diesem ersten Kap. – aus der Feder Watts im zweiten über Ursprung und Entwicklung des Islams (39–161), im dritten über den Koran (162–232), im vierten über islamisches Recht (233–261) und aus der Feder Welchs im fünften und letzten Kap. dieses Bdes über das religiöse Leben der Muslime informiert (262–347). Das Ganze bildet eine beachtenswerte Synthese bezüglich des gegenwärtigen Wissensstandes über die islamische Religion und eine Diskussion der noch nicht auf zufriedenstellende Weise gelösten Probleme, dies auf der Grundlage einer kritischen Lektüre der Quellen und unter Berufung auf Arbeiten, die in der Islamkunde Geltung haben, die wir zum größten Teil abendländischen Autoren verdanken. – Manchmal wird auf islamische zeitgenössische Autoren verwiesen, meistens werden sie jedoch nicht genannt.

Der Abschnitt über das Leben Muhammads (47–149) ist von Meisterhand geschrieben; Watt hatte die Frage schon in früheren klassisch gewordenen Arbeiten behandelt, wie z. B. „Muhammad ab Mekka", Muhammad ab Medina", „Muhammad Prophet auf Sta" etc. Insgesamt kann man als Beispiel, und weil sie von besonders großem theologischen Interesse sind, die drei folgenden Abschnitte festhalten. Zunächst die Bestimmung der fünf Hauptthemen der ersten Offenbarungen, die auf Textabschnitten des Korans fußt, welche als erste von Nöldeke-Schwally und Bell angenommen wurden (60–68): Güte und Macht Gottes; Rückkehr des Menschen zu Gott und Warten auf das Gericht; Aufforderung an den Menschen zur Hochherzigkeit; die Berufung Muhammads zum Propheten und Boten Gottes. An diese Darlegung schließen sich einige Seiten über den Bezug dieser Themen zur damaligen sozialen Situation in Mekka an (68–771), denn „im Leben einer Gemeinschaft hängen die sozialen, spirituellen und geistigen Faktoren wechselseitig voneinander ab" (69). Die o. g. Themen geben Antwort auf eine doppelte Tendenz, die sich damals zeigte: zum einen auf den ausgeprägten Individualismus, der die traditionellen Bande der Solidarität sprengte und zum anderen auf das Heidentum, das den Menschen dem *dahr* unterwarf, nämlich, wie Watt es präzisiert (43), nicht dem Schicksal, sondern der Zeit, d. h. dem natürlichen Lauf der Dinge. An zweiter Stelle – und zwar was die persönliche Art und Weise betrifft, auf der Muhammad die Offenbarung empfangen hat – wird die Frage nach der Gültigkeit oder Wahrheit des Korans gestellt: nach Watt „erkennt man die Gültigkeit oder Wahrheit einer Botschaft an den ‚Früchten', die sie im Leben einer Gemeinschaft hervorbringt"; und „die Verbreitung der islamischen Religion und die tugendhafte Lebensführung vieler seiner Anhänger belegen auf unwiderlegbare Weise, daß sich viel Wahres in den Anweisungen des Korans findet" (74). An dritter Stelle verteidigt Watt Muhammad gegen Anschuldigungen wegen angeblichen Verstoßes gegen die sittliche Ordnung, die man gegen ihn vorgebracht hat: Er sei ein Schwindler und wortbrüchig gegenüber seinen Versprechungen, er neige zu Unzucht und Wollust (142–147); nachfolgend versichert der Vf., Muhammad habe Eigenschaften besitzen müssen, die ihn zu einem Menschen machten, der fähig war, die Offenbarung zu empfangen (148).

Nicht weniger meisterhaft ist die Studie über den Text (162–214) und die Lehre (214–225) des Korans. Muhammad schreibt nicht selbst, er greift auf den Dienst von Sekretären zurück, die die Offenbarung schriftlich abfassen, die er erhält und vorträgt; aber es wäre sinnwidrig, ihn für einen Analphabeten zu halten, wenn er sich als *ummī* bezeichnet. Gegen diese geläufige Interpretation weist Watt auf, daß Muhammad zumindest imstande war, zu lesen und nachzuprüfen, was die anderen für ihn aufgeschrieben hatten (164–165). Nachdem er die Fragen bezüglich der Lesarten, der Varianten und der Zusammenstellung des Gesamtwerkes des Korans nach der Gliederung des Kalifen Uthmann diskutiert hat, kommt der Vf. zu dem Schluß, daß der Text des Korans in seiner heutigen Form in seinen wesentlichen Teilen der Text ist, den Muhammad seinen Schülern hinterlassen hat (182). Der Text des Korans ist authentisch, er enthält keine hinzugefügten Verse, und man hat keine Verse weggelassen, außer vielleicht zwei oder drei authentische Verse, die man übergangen habe (184–186). Der von Nöldeke vorgeschlagenen Datierung der Suren wird zugestimmt; die Nuancen, die Bell hierzu anmerkt, sind zu berücksichtigen (188–191). Bezüglich eines Kriteriums, das hinsichtlich der Stringenz in der Gedankenabfolge für die Datierung der Suren vorgeschlagen wird, liefert Watt ein klares Modell für die Anwendung der historisch-kritischen Methode. Es liegt auf der Hand, daß dieses Kriterium die voraufgehende Bestimmung der Hauptthemen voraussetzt, woraus sich folgende Reihenfolge ergibt: eine Sozialreform, die religiöses Gedankengut aufnimmt (nach Grimm); die Furcht vor dem letzten Gericht (nach Snouck Hurgroje); Naturerscheinungen, die als Zeichen der Allmacht und der Güte Gottes dargestellt werden (nach Bell) (191–192). Sinnvollerweise geht Watt davon aus, daß Muhammad auf Widerstände gestoßen ist (193–197); er muß daher etwas zuvor verkündet haben, und diese Botschaft hat einen sensiblen Punkt bei denjenigen ersten Zuhörern hervorgerufen, die zu seinen Gegnern geworden sind; dies sind somit die ersten Themen, von denen auf den S. 60–68 die Rede war. Die Opposition veranlaßt Muhammad dazu, auf angemessene Weise zu antworten: zu nennen sind in dieser Hinsicht die Berichte über die Bestrafung der Völker, die den ihnen gesandten Propheten nicht gehorchten; die erwähnten Berichte finden sich auf den S. 85–93. Nach der *hidjra* – und auf die Bedürfnisse der in Mekka gegründeten Gemeinschaft abgestimmt – treten neue liturgisch und sozial ausgerichtete Themen hervor. So gesehen reicht ihm dieses Kriterium zur Feststellung der Abfolge der Ideen allein nicht aus, aber in Verbindung mit den übrigen sowie mit der Untersuchung einiger bemerkenswerter Begriffe des Korans ist dieses Kriterium sehr nützlich.

Die Teile, die nach Bell (194–209) den Koran bilden, sind: die *āyāt,* Zeichen, und zwar das Anrufen der Naturerscheinungen, die als Zeichen der Allmacht und Wohltätigkeit Gottes angesehen werden; die Berichte über die Bestrafung der Völker; der *qur'ān,* eine Sammlung von Texten, die als liturgische „Lesungen" dienen; das ganze ist in einem *kitāb,* einem heiligen Buch oder einer heiligen Schrift, nach dem Beispiel der jüdischen und christlichen Schriften zusammengefaßt. Es folgt eine systematische Darlegung der Lehren des Korans, die sich von den späteren theologischen Entwicklungen unterscheiden: Gott (214–217): Macht, Güte, Schöpfer, Verantwortlichkeit des Menschen, göttliche Einzigartigkeit; letztes Gericht (217–221): Auferweckung, Gericht, Hölle, Paradies; Attribute und Namen Gottes (221): *al-asmā' al-husnā,* die göttlichen Namen, die Gegenstand der späteren theologischen Attributenlehre geworden sind *(ṣifāt,* so nennt der Koran Gott *'ālim,* allwissend, und die Theologen gaben ihm daher das Attribut *'ilm* bei, Allwissenheit); Offenbarung, andere Religionen (222–223): die Rolle Muhammads ist die von *nadhīr* oder *mudhakkir,* Mahner, *mubashshir* oder *bashīr,* Verkünder, *nabī,* prophet, *rasūl,* Gesandter; Muhammad folgt auf einer Reihe von Propheten, er macht sich eine besondere Haltung hinsichtlich des Judentums und des Christentums zu eigen; andere geistige Wesen (223–225): *Djinn,* Engel, Dämonen.

Unter den islamischen Wissenschaften, die den Koran zum Gestenstand haben, erwähnt Watt die der *qirā'āt,* Lesarten, worüber er schon gesprochen hat (182–184); die des Rechts, die im folgenden Kap. behandelt wird (233–261); die theologische Diskussion, beispielsweise der Frage, ob der Koran, Wort Gottes, geschaffen oder nicht geschaffen ist (zu behandeln in Bd II) – und schließlich die

Exegese, von der der Autor eine kurze Darlegung gibt, die sich vor allem auf das „erschöpfende" Werk von Goldziher stützt (226–232), „da zu diesem Thema schon verschiedene Werke in deutscher Sprache vorhanden sind" (226): Das dürfte allerdings kein zureichender Grund für eine solch kurze Behandlung des Themas sein. Es gilt die Schlußfolgerung festzuhalten (232), daß die islamische Welt in großen Teilen in bezug auf die Religion konservativ ist. Zwei Aufgaben drängen sich auf; die Lehre vom Schöpfergott mit den wissenschaftlichen Theorien bezüglich des Prozesses der evolutionären Entwicklung der Welt als auch gewisse Teile des Korans mit den abendländischen Vorstellungen bezüglich der Traditions- und Literarkritik in Einklang zu bringen, was von neuem das erkenntnistheoretische Problem vom Wesen der religiösen Wahrheit aufwirft.

Wie der Abschnitt über die Auslegung des Korans, so ist auch das Kap. über das islamische Recht zu kurz geraten (233–261). Als wesentliches wäre dort zu nennen: der *ḥadīth* (235–239), die Ursprünge des islamischen Rechtssystems (239–241), *al-Shāfi'ī* und die Prinzipien der Rechtswissenschaft; *uṣūl al-fiqh* (241–245), die Gründung von Rechtsschulen (246–250), die religiöse Gemeinschft der Sunniten (251–258) und die jüngsten Entwicklungen (258–261). Aber man hätte eine wesentlich detailliertere Behandlung dieser typisch islamischen Wissenschaft erwarten können; muß man zu diesem Zweck den zweiten Bd abwarten? Der Autor merkt an, daß der Begriff *sharī'a,* das von Gott verkündete vollkommene Gesetz, das häufig bedeutungsgleich ist mit Offenbarung, einen viel größeren Bereich abdeckt als der des Rechts; hier wird es sich um eine Rechtsfrage im modernen Sinne des Wortes handeln und nicht um die *sharī'a* (233). Festzuhalten ist das Beispiel des *ḥadīth,* das angeführt wird, um zu zeigen, auf welche Weise solche „Berichte, die das wiedergeben, was Muhammad gesagt oder gemacht hat" sich zu den verschiedensten Interpretationen und Manipulationen eignen (238–239). Al-Shāfi'ī definiert die Prinzipien oder Grundlagen der Rechtswissenschaft wie folgt: der Koran; die *sunna* oder die Gewohnheit des Propheten, die auf die authentischen *ḥadīth* gegründet ist; die Analogie und die persönliche Meinung; der Konsens der gesamten islamischen Gemeinschaft und nicht nur derjenigen von Medina. Der Kerngehalt dieser Grundlagen der Rechtswissenschaft bezieht sich auf rechtliche Fragen, aber auch auf Fragen des Sittengesetzes, Fragen, die sich auf die soziale und politische Lehre beziehen (245); gerade bezüglich dieses Bereiches wäre eine detaillierte Erörterung zu begrüßen gewesen. Ausgezeichnet fällt dagegen die Darlegung über die religiöse Gemeinschaft der Sunniten aus (251–258): juristische, pädagogische und hierarchische Ordnung. Die Analyse der Darlegungen über die religiöse Lehranstalt und die politische Lehranstalt zeugt von großem Scharfsinn: die *miḥna,* eine Inquisition, die von dem Kalifen al-Ma'mūn über die Frage, ob der Koran geschaffen oder nicht geschaffen sei, in Gang gesetzt worden ist, hatte zum Ziel, die autokratische Macht zu festigen, indem sie die Vorstellung einer möglichen Veränderung des als geschaffen betrachteten Korans durchzusetzen versuchte, einer Veränderung, die auf eine neuerliche Inspiration zurückginge. Dies läßt einerseits die Beherrschung der Politik und andererseits die Vorherrschft der religiösen Einrichtung auf den Gebieten, wo die *sharī'a* unbestritten ist, wie auf denen der Eheschließung oder der Erbschaft, hervortreten. Man stellt daher sowohl eine Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Politischen fest (225) als auch die Macht des Religiösen, wie sie sich beispielsweise in dem Respekt bezeugt, den der *qādī* genießt, der gemäß der *sharī'a* urteilt (256). Durch dieses Bezugsgeflecht von Politik und Religiösem erklärt sich das, was man übereinstimmend „die Schließung der Tür des *idjtihād'* zu nennen pflegt (256–257): Unter dem Druck der politischen Macht schützen sich die Juristen durch Berufung auf Autoritäten, hieraus resultiert auch die Macht der *taqlīd* (Nachahmung). Die Reduzierung auf das Formelle der religiösen islamischen Gemeinschaft vollzog sich unter den ottomanischen Sultanen im 16. Jh. (257–258).

Schließlich sind die drei von Norman Anderson herausgearbeitetenTendenzen bezüglich der Veränderungen, die auf das rechtliche System zu beziehen sind, festzuhalten (260–261): Rückkehr zu der *sharī'a* in den Ländern, in denen das Recht weitgehend säkularisiert worden ist; Lockerung der *sharī'a* in den Ländern, in denen das Recht wenig säkularisiert worden war; Ausgleich zwischen den Prinzipien des Islam und den Erfordernissen des modernen Lebens. Was die Zukunft betrifft, so zieht Watt den Schluß, es sei unwahrscheinlich, daß die *sharī'a* nach vierzehn Jahrhunderten kraftvoller Auswirkung im Empfinden und in der Gedankenwelt des Muslims keinen Platz mehr findet.

Im fünften und letzten Kap. dieses Bdes beschreibt Welch das religiöse Leben des Muslims (262–306). Darunter sind Frömmigkeit und Kult zu verstehen, und zwar die *arkān,* wesentliche Elemente oder Pfeiler des Islam (263): die *shahāda,* Bezeugung oder Bekenntnis des Glaubens; die *ṣalāt,* Gebet oder kultischer Ritus; die *zakāt,* vorgeschriebenes Almosen; der *ṣiyām* oder *ṣawm,* Fasten; der *ḥadjj,* Wallfahrt. In der Tat widmet der Autor dem Studium der *shahāda* keinen eigenen Abschnitt, die anderen vier Pfeiler stellt er in Zweiergruppen dar: Gebet und Almosen (262–306), Fasten und Wallfahrt (306–347). Zu jedem dieser Elemente des islamischen religiösen Lebens gibt der Autor zunächst eine Darstellung des jeweiligen Ursprungs und der ersten Entwicklungen, bevor er dann zur Beschreibung der Kultpraktiken übergeht.

Die Entwicklung der Gebetsordnung über die fünf verpflichtend gemachten Tagesgebete mündete in einen durch die vier Rechtsschulen gefundenen Konsens ein (274–275): bei Tagesanbruch, zwei *rak'a* (liturgischer Zyklus); zu Mittag, vier; am Nachmittag, vier; bei Sonnenuntergang, drei; am Abend vor Einbruch der Nacht, vier. Der Ruf zum Gebet, *adhān,* setzt sich nach sunnitischer Formel aus sieben Sätzen zusammen (278–280). Der Reinigungsritus bereitet auf das Gebet vor (280–282): *wuḍū',* einfache Reinigung im Falle leichter Unreinheit; *ghusl,* Reinigung des ganzen Körpers im Falle großer Unreinheit. Der Vf. legt eine gute Beschreibung über den Ablauf eines Gebetes vor (282–284): Er besteht im wesentlichen aus 13 Elementen, wovon sechs verbaler Art sind und sechs verschiedene Körperhaltungen beschreiben – die dreizehnte besteht in der Beachtung dieses vorgeschriebenen Ablaufs des Gebetes; dies alles gemäß der von Ghazālī kommentierten shāfi'itischen Praxis. Zugunsten einer besseren Übersichtlichkeit gibt der Autor sinnvollerweise die Ausdrücke durch Ziffern und die Körperhaltung durch Buchstaben wieder. Dadurch ergibt sich die nachstehende Reihenfolge: (a) *qiyām,* stehend zur Ka'ba gewendet; (1) man bringt die *niyya* zum Ausdruck, das ist die Bekundung der Absicht, einem solchen Gebet nachzukommen; (2) *takbīra,* das Sprechen der Formel *Allāhu akbar* (Deus major); nun beginnt der liturgische Zyklus, der *rak'a* genannt wird: (3) Aufsagen der *Fātiḥa,* der ersten Sure als Einleitung, der in der Regel das Sprechen eines anderen kurzen Abschnittes aus dem Koran folgt; (b) *rukū',* horizontale Verneigung des Oberkörpers, die Hände berühren die Knie, Sprechen der Formel „Ehre sei Gott . . ."; (c) *i'tidāl,* Wiederaufrichten des Körpers, Erhebung der Hände bis zu beiden Seiten des Kopfes und Sprechen des Satzes „Gott möge den ihn Lobenden erhören"; (d) erstes *sudjūd* auf den Knien, sich niederlegen, Stirn und Hände auf der Erde, Sprechen der *takbīra;* (e) *djulūs,* halb knieend, halb sitzend, Sprechen der *takbīra,* zweites *sudjūd* und Bitte an Gott um Erbarmen; hiermit ist die erste *rak'a* beendet. Ihr folgt die zweite in folgender Reihenfolge: Aufsagen der *Fātiḥa, rukū', i'tidāl, sudjūd, djulūs;* nach der zweiten vorgeschriebenen *rak'a* wird der Ritus fortgesetzt: (f) *qu'ūd,* sitzend, Sprechen der an Gott und die Propheten gerichteten „Begrüßung"; *tashahhud,* Sprechen der Formel der *shahāda,* Glaubensbekenntnis an den einen Gott und an Mohammed, seinen Gesandten; (5) Sprechen der Formel, die den Wunsch der Segnung Mohammeds durch Gott ausspricht; (6) *salām* oder *taslīm,* Friedensgruß – Wendung des Hauptes nach rechts und dann nach links –, gerichtet an die Schutzengel sowie an die ebenfalls am Gebet Teilnehmenden.

Der Vf. gibt eine gute Beschreibung der Moschee und des religiösen Dienstes am Freitag (289–299). Die Moschee ist eine spezielle islamische Einrichtung, die weder mit der Synagoge noch mit der Kirche verglichen werden kann (289). Ihre Besonderheiten sind (ebd.): ein Minarett für den Aufruf zum Gebet; ein *miḥrāb,* eine Nische, die auf die qibla hinweist, in Richtung der Ka'ba; ein *minbar,* Predigtstuhl; ein Brunnen oder eine Quelle für die Waschungen. Die Bediensteten einer Moschee bestehen aus einem *imām,* Gebetsvorsteher und Vorsteher der Moschee; einem *khaṭīb,* Prediger; einem *mu'adhdhin,* der zum Gebet aufruft; einem *qārī',* einem Lektor, der den Korantext vorsagt oder psalmodiert (294–295).

Was die Almosen betrifft, *zakāt,* schreibt der Vf. (299–300), daß die islamische Barmherzigkeit sowohl in einer Bezeugung des einzelnen vor Gott als auch in der Verantwortlichkeit des einzelnen hinsichtlich seines Nächsten besteht; diese Verantwortung drückt sich zum einen in der *zakāt,* dem gesetzlich vorgeschriebenen Almosen, als auch der *ṣadaqa,* der Wohltätigkeit oder dem freiwilligen Almosen, aus.

Die Erläuterung des islamischen Kalenders (306–310) erlaubt eine Einordnung der islamischen Feste (310): Neujahr, am 1. *muḥarram; 'āshūrā'* am 10. muḥarram, freiwilliger Fastentag für die Sunniten, Erinnerung an das Martyrium von al-Ḥusayn, Sohn des 'Alī in Karbalā'; der Geburtstag des Propheten ist am 12. rabī' I.; *laylat al-mi'rādj,* Nacht der Himmelfahrt des Propheten, ist am 27. radjab; am 14./15. sha'bān ist die Nacht der barā'a: der Vf. übersetzt diesen unübersetzbaren Ausdruck nicht, die Autoren schlagen als Erklärung den Terminus „Immunität" vor bezüglich der Leute, deren Schicksal zweckmäßigerweise auf jene Nacht festgelegt worden ist; „Erwählung" Muhammads für seinen prophetischen Auftrag durch den Erzengel Gabriel, „Schaffung" der Welt unter Bezugnahme auf das Hebräische berī'a (vgl. R. Brunschvig, Art. barā'a in der neuen Ausgabe der Islamischen Enzyklopädie); Beginn des Fastens am 1. des Monats ramaḍān; *layat al-qadr,* die Schicksalsnacht des göttlichen Gebotes ist am 27. ramaḍān; *'īd al-fiṭr,* Ende des Fastens, am 1. des Monats shawwāl; 'id al-aḍḥā, Opferfest, am 10. dhū-l-ḥidjja.

Indem er den Sonnenkalender und den Mondkalender miteinander vergleicht, begnügt sich der Autor damit, seine Beispiele anhand einer Approximation zusammenzufassen: 33 Mondjahre entsprechen etwa 32 Sonnenjahren; er gibt nicht die klassische Formel der Umrechnung oder eine Entsprechung der christlichen Zeitrechnung und der der Hidjra (H) an, die wie folgt lautet:

$$C = H - \frac{3H}{100} + 622$$

Der Abschnitt über das Fasten (ramaḍān) umfaßt folgende Aspekte (311–327): Geschichte (311–315); Vorschriften (315–318), Wesensmerkmale oder Bedingungen, Voraussetzungen für eine Befreiung von dieser Pflicht; Tätigkeiten während der Dauer des Fastenmonats (318–322), Beispiele von Bräuchen und Praktiken.

Über die Wallfahrt (327–347) gibt uns der Vf. eine zweifache Beschreibung (329–332), zunächst eine über den *ḥaram,* den heiligen Bezirk im Umkreis von 5 km um die Ka'ba, dem sich eine 30-km-Zone in Richtung südwest um 'Arafāt und andere heilige Orte der Wallfahrt anschließt, dann der des *al-masdjid al-ḥarām,* der heiligen Moschee im Zentrum von Mekka, die die Ka'ba umgibt; diese ist ein Gebäude, das man weder als Tempel noch als Sanktuarium bezeichnen kann, sondern eher als einen leeren Altarraum (329). Es folgt die Darlegung des Ritus der *'umra* (322–335): Sie wird vorbereitet durch einen ghusl (eine große Waschung), zwei *rak'a,* den *iḥram* (das Tragen eines weißen Tuches als Zeichen des Weihezustandes), das Festlegen der *niyya* (Absicht, die Wallfahrt auszuführen) und schließlich die *talbiya,* die an Gott gerichtete Formel labbayka Allāhumma (ich bin hier zu deiner Verfügung!); die 'umra besteht im wesentlichen aus einem *ṭawāf* und einem *sa'y:* ṭawāf = siebenmaliges Herumgehen um die Ka'ba, das Beten von zwei rak'a, Trinken aus dem nahe der Ka'ba gelegenen Brunnen Zamzam; *sa'y* = schnelles Gehen von Bāb *al-Ṣafā* zu al-Marwa und zurück, siebenmal insgesamt, d. h. viermal hin und dreimal zurück. Und schließ-

lich die Beschreibung des *ḥadjj*, der eigentlichen Wallfahrt (335–341): Sie beginnt am 8. des Monats dhū-l-ḥidjja; Sammelpunkt ist Minā; wuqūf (Station) in 'Arafāt und auf dem Berg der Barmherzigkeit; Rückkehr nach Mekka über Muzdalifa; Ritus der Steinigung; Tag der Opferung. Nach den Shāfi'iten setzt sich die Wallfahrt aus den folgenden Elementen zusammen: dem *iḥrām*, dem *wuqūf* in 'Arafāt, dem *ṭawāf*, dem *sa'y*, dem Scheren oder Kürzen des Kopfhaares und schließlich der Einhaltung der Reihenfolge dieser rituellen Elemente (340); die *'umra* setzt sich aus den selben Bestandteilen zusammen mit Ausnahme der *wuqūf* in 'Arafāt (341).

Hinzuweisen ist noch auf eine dem Bd vorangestellte Liste bemerkenswerter Daten, die sich auf das absolute Minimum wichtiger Ereignisse beschränkt; sie reicht von der Geburt Muhammads um das Jahr 579 bis zur Unabhängigkeit Indiens und der Abspaltung Pakistans im Jahre 1948 (13–14). Eine kurze Bibliographie (348–352) gibt nur grundlegende Werke an; viele in den einzelnen Kap. benutzte und zitierte Werke sind darin nicht aufgenommen. Des weiteren enthält dieser Bd ein ausgezeichnetes Namen- und Sachregister (353–361) sowie eine Auflistung der zitierten Koranstellen (362–368), allerdings nicht ein Verzeichnis der *ḥadīth*. Drei Karten (369–371) zeigen die heilige Moschee und die Ka'ba, und zwar in ihrer heutigen wie auch in ihrer Form um 1925 sowie schließlich den gesamten heiligen Bezirk – und zwar die Stadt Mekka einschließlich der Wallfahrtsorte.

Wir sind den Professoren Watt und Welch für dieses Nachschlagewerk, das sich durch hohe Qualität auszeichnet, zu großem Dank verpflichtet; sie arbeiten in diesem 1. Bd die einzelnen Probleme klar heraus und verbinden sie in einer überzeugenden Synthese.

Münster Paul Khoury

(Aus dem Französischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Wer ist Gott? Die Antwort der Weltregionen. Hg. von Adel Th. Khoury und Peter Hünermann. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1983). 126 S. (Herderbücherei Bd 1079) kart. DM 6,90.

Der Fortschritt der Wissenschaft und Technik, der im 19. Jh. mit der Kritik an der Religion einherging, hat inzwischen zu ganz anderen Fragen geführt, nämlich der nach der letzten Orientierung menschlicher Praxis, nach Sinn und damit letztlich wieder nach Gott. Deshalb ist es – wie P. Hünermann im Vorwort sagt – lohnend und für die gegenwärtige Auseinandersetzung hilfreich, die Hochreligionen, die „mit ihrem Gotteszeugnis die Menschheitsgeschichte ganz entscheidend geprägt" (s. 9) haben, unter dem thematischen Gesichtspunkt „wer ist Gott?" vorzustellen.

Daß dies nicht unproblematisch ist, zeigt die Tatsache, daß H. in seinem Vorwort den Buddhismus ebenso selbstverständlich wie das Judentum und den Islam nennt, obwohl E. Meier in seinem ausgezeichneten Beitrag „Wer ist Gott für den Buddhisten?" (44ff) von der Lehre des Buddha sagt, „daß kein Gott dem Menschen hilft oder helfen kann ... Von diesem zentralen Gedanken aus betrachtet, bietet der Buddhismus auf die gestellte Frage keine Antwort." (44) Lediglich sekundäre Phänomene lassen eine Antwort zu, die dann auch, und zwar kenntnisreich und zutreffend, gegeben wird.

Das Dilemma, entweder die zentrale Aussage und Lehrabsicht oder eine von außen gestellte und innerhalb der Religion eher sekundäre Problematik behandeln zu sollen, zeigt sich auch bei A. Th. Khourys Beitrag über „Das Göttliche und die Götter der Hindus" (25ff), wo zentrale Begriffe wie sansara (= Kreislauf der Wiedergeburt) und karma (= Tatwirksamkeit) weder der Sache noch dem Begriff nach zur Sprache kommen. Deshalb müssen auch die „Anmerkungen eines Christen zu den Gottesvorstellungen im Hinduismus" (40ff) am Eigentlichen vorbeigehen, zumal man sich fragen kann, ob eine solche kritische Würdigung einer Religion, die bei keiner anderen in diesem Büchlein vorgenommen wird, überhaupt angebracht und sinnvoll ist.

Die Thematik des Buches bringt es mit sich, daß ähnliche Schwierigkeiten wie bei Hinduismus und Buddhismus für das Judentum (P. Lapide, S. 53ff), den Islam (A. Th. Khoury, S. 73ff) und das Christentum (P. Hünermann, S. 92ff) nicht bestehen. Daher sind diese Beiträge zugleich eine gute Einführung in die zentralen Glaubensaussagen der jeweiligen Religionen, wenngleich beim Christentum manchmal die Gefahr besteht (vgl. S. 107f), eine reine Insidersprache zu verwenden, die für viele in unserem Lande nicht mehr verständlich, geschweige denn nachvollziehbar ist.

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß das Buch einen guten Zugang zu den drei monotheistischen Religionen vermittelt, sich bei der Behandlung des Hinduismus und Buddhismus aber jeweils auf eine wichtige Einzelfrage beschränkt und daß diese Andersakzentuierung durch das Vorwort nicht erklärt, sondern dort der Eindruck vermittelt wird, die Beiträge seien als gleichwertig anzusehen und für die moderne Suche nach Antworten auf die Gottesfrage bzw. Sinnfrage gleichermaßen geeignet.

Hannover Peter Antes

Religions and Societies: Asia and the Middle East. Ed. by Caldarola. – Berlin, New York, Amsterdam, Mouton (1982) VIII. 688 S. (Religion and Society 22) Ln DM 125,–.

Dieser Sammelband ist ein Torso. Die Begründung dafür, warum so unterschiedliche Religionen wie Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus in verschiedenen Ausformungen und darüber hinaus noch etliche weitere fernöstliche Religionen unter einem Titel zusammengefaßt werden, fehlt, zumal nicht alle Beiträge explizit etwas zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in den einzelnen Ländern der beschriebenen Religionen aussagen. Dies Defizit liegt ganz offensichtlich im überraschenden Tod des Herausgebers C. Caldarola im August 1981. Dennoch haben die Generaleditoren gut daran getan, das vorhandene Material zusammenzufassen und vorzulegen, da die Mehrzahl der Beiträge außerordentlich informativ und aktuell ist. Insgesamt werden 17 Nationalstaaten behandelt, wobei das gemeinsame Moment der drei Teile rein regionaler Art ist. Vorgelegt werden Untersuchungen über den Mittleren Osten und Zentralasien, Süd- und Südwestasien und schließlich Ostasien.

Im 1. Teil behandelt A. al-Yassini die Situation in Saudi-Arabien, wo die Beziehungen zwischen der politischen Macht und den offziellen religiösen Autoritäten sehr eng sind, allerdings auch eine religiöse Opposition besteht, die für die weitere Entwicklung des Königreichs wahrscheinlich von entscheidender Bedeutung sein wird. In einem außerordentlich informativen Artikel analysiert S. Deshen die politischen Implikationen der verschiedenen Ausprägungen des Judentums in Israel. Auf die Lage der arabischen Christen und Muslime geht er nicht ein, obwohl der Autor auch in dieser Hinsicht sicherlich über Material verfügt (vgl. S. Deshen and M. Shokeid, Distant Relations. Ethnicity and Politics among Arabs and North African Jews in Israel. New York 1982). H. Barclay stellt die Lage in Ägypten und dem Sudan dar. Angemessenen Raum widmet er dabei den Spannungen zwischen Kopten und Muslimen in Ägypten und dem Problem des religiösen Pluralismus im Sudan. S. Mardin beschreibt das Spannungsfeld von Staat und Religion in der modernen Türkei, wobei er auch auf die jüngsten Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen ideoligisch und/oder religiös differierenden politischen Parteien eingeht. Besonders hinzuweisen ist hier auf die Darstellung der konfessionellen Minderheit der Alawiten und die damit zusammenhängenden politischen Probleme. Die exzellente Kennerin der religiösen Verhältnisse im Iran, N. Keddie beschreibt das Verhältnis des schiitischen Klerus zur politischen Macht und die Veränderungen, die sich in dieser Hinsicht im Verlauf der neueren iranischen Geschichte bis zur Islamischen Revolution ergeben haben. Als weniger akzeptabel empfindet der Rez. den Beitrag von K. Scott über die Muslime in Zentralasien. Aus der Kenntnis der neueren Literatur schließt der Rez., daß der Islam in diesem Teil der Sowjetunion lebendiger und für die zentralasiatische Gesellschaft bedeutsamer ist, als es hier dargestellt wird.

Der 2. Teil behandelt Süd- und Südwestasien und beginnt mit der Darstellung der Verhältnisse auf dem indischen Subkontinent durch M. Ahmed (nebenbei: Die englische Wiedergabe des deutschen „Lehrbeauftragten" durch „Associate Professor" ist doch wohl sehr ungewöhnlich) und P. Hiebert, die sich mit der Islamischen Republik Pakistan und der Indischen Union befassen. Die Erörterungen von P. Saram über Sri Lanka gehen auch auf die jüngste so virulent gewordenen Konflikte zwischen den religiös wie ethnisch verschiedenen Bevölkerungsgruppen des Landes ein. C. Caldarolas Beschreibung der Situation in Thailand zeigt beispielhaft – wie auch sein Beitrag über Japan im 3. Teil des Bandes – die Redaktion fernöstlicher Gesellschaften auf den Kontakt mit europäischen Lebens- und Kulturformen. T. Rambos Aufsatz über Vietnam leidet naturgemäß unter der schwierigen Informationssituation seit dem Sieg des Nordens 1975, ist aber für die Zeit davor außerordentlich instruktiv. G. Means beschreibt in bezug auf Malaysia die Situation eines muslimischen Staates am Rande der islamischen Welt und J. Howell stellt mit Indonesien einen Bereich dar, der den Religionswissenschaftler ob seiner zahlreichen synkretistischen Phänomene stets aufs neue fasziniert. Im 3. Teil zeigen C. Caldarola und P. Pong die Situation der verschiedenen Religionen im kommunistischen China auf und M. Saso leistet das gleiche für Taiwan. In C. Chungs Artikel über Korea bleibt die Frage nach den Ursachen der Schwierigkeiten der christlichen Kirchen in diesem Lande im Grunde unbeantwortet, und um noch einmal auf Caldarolas Beitrag über Japan einzugehen: Hier wird das häufig zu findende Vorurteil von einer immer stärker werdenden Hinwendung des fernöstlichen Kaiserreichs zu einem rein materialistischen Denken als solches entlarvt.

Alle Beiträge werden durch z. T. kommentierte Bibliographien komplettiert. Die Beschaffung eines Teils der Titel dürfte allerdings Schwierigkeiten bereiten. Ein Namens- und Sachindex erleichtert die Benutzung des Bandes.

Die überwiegende Zahl der Beiträge dieses Sammelbandes zeichnet sich durch ein hohes Maß an Informationen aus, das nicht nur dem interessierten Laien sondern auch dem Spezialisten neue Kenntnisse,

Hinweise und Anregungen verschafft. Um auf den Einleitungssatz der Rez. zurückzukommen: Dieser Sammelband ist ein Torso. Aber das ist die ‚Venus von Milo' auch.

Münster Peter Heine

Kim, Jung-Hi: **«Caritas» bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff «Jen»**. – Frankfurt a. M., Bern: Lang (1981). VIII, 360 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 25), br. sFr 76.–

Diese Untersuchung, die 1979 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg als Diss. angenommen wurde, ist unter Leitung von Kard. Joseph Ratzinger (1977–1982 Erzbischof von München und Freising, seit 1981 Präfekt der römischen Glaubenskongregation) entstanden. Sie gliedert sich in zwei deutlich voneinander abgegrenzte, jeweils selbständige Teile: 1) «Caritas» bei Thomas von Aquin (1–79), 2) «Jen» bei Konfuzius (80–152). Ein kurzer „Schlußteil" (153–161) ist um „Gegenüberstellung und Vergleich" der beiden Grundtugenden bemüht. Ein Anhang „Die Bedeutung des Christentums im Korea der Gegenwart" (162–195), nicht ganz ad rem, beschließt die Arbeit.

Teil 1 bietet im Rahmen der Thematik dieser Untersuchung einen guten Überblick, wie er ähnlich in den klassischen scholastischen Traktaten zu finden ist. Er genügt dem Anspruch dieser Diss., deren Schwerpunkt auf „Gegenüberstellung und Vergleich" abzielt. Die Anmerkungen zu Teil 1 (196–271) verweisen zum größten Teil auf Thomas. Ab und zu werden Etienne Gilson, Josef Pieper u. a. zitiert, öfter Heinrich-Maria Christmann und Tibor Horváth. Der bedeutende Aufsatz des Löwener Moraltheologen und langjährigen Vorsitzenden der römischen „Internationalen Theologenkommission" Philippe Delhaye «La charité reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique» (La Vie spirituelle, Supplément, 1957, 135–171) steht zwar im Lit.-Verz., wurde im Text jedoch leider nicht berücksichtigt; ebensowenig der (im Lit.-Verz. erwähnte) Beitrag von Thomas Deman (EphThLov 1953, 41–57) und verschiedene weitere Titel, u. a. solche von Ratzinger.

Die um den deutschen Stil bemühten Mitarbeiter der Promovendin haben für diesen 1. Teil gute Arbeit geleistet. Auch die zahlreichen lateinischen Zitate wurden durchweg korrekt übernommen. Ein französisches Gilson-Zitat (Anm. 277, S. 253) ist allerdings etwas durcheinandergeraten, so daß der Sinn nicht deutlich ist. Richtig muß es lauten «Dans une telle doctrine, la vérité ne réalisera donc l'adéquation de l'entendement et de l'être, que si . . .» Bei einem (im Lit.-Verz. erwähnten) Aufsatz von Ratzinger (357) ist eine halbe Zeile ausgefallen. Es muß heißen: „Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Mission nach dem Konzil, hg. von Schütte." Statt „Roey, T. van" (357) ist zu lesen: „Van Roey, Ernest." Erst nach seiner Ernennung zum Kardinal (und somit Erhebung in den Adelsstand) ist für den Vorgänger von Kard. Suenens (kleingeschriebenes) van zulässig. Statt „H. D. Lubac" (343) ist zu lesen „Henri de Lubac". Auf die Willkür beim Setzen von Vornamen oder Initialen muß verwiesen werden.

Teil 2 erheischt eine ausführlichere kritische Beurteilung. Die 1938 in Korea geborene Vf.in studierte 1960–1965 Biologie in Kwangju, 1969–1979 Theologie in Regensburg und Fribourg. Von einem Studium der Sinologie ist in ihrem Lebenslauf nicht die Rede. Ein sinologisches Fachstudium ist jedoch für eine solche Untersuchung unerläßlich. Wenn K. auch im Verlauf ihrer Schul- und Studienzeit eine stattliche Anzahl chinesischer Zeichen zum Verstehen sinokoreanischer Lehnwörter gelernt hat, so bleibt sie dennoch der chinesischen Sprache, deren Grammatik von der des Koreanischen grundverschieden ist, unkundig. Jemand mag vergleichsweise noch so viele griechische und lateinische Fremdwörter orthographieren und verstehen können, zum Lesen der Schriftsteller des griechisch-römischen klassischen Altertums reicht dies bei weitem nicht aus. Hinzu kommt, daß Wortschatz und Grammatik des klassischen Chinesisch (etwa 5.–3. Jh. v. Chr.) von denen der modernen Sprache so weit entfernt sind wie klassisches Latein vom Italienischen. So fußt der 2. Teil der Diss. nur auf (deutschen, englischen, koreanischen) Übersetzungen, die in den Anmerkungen durch ein ständig wiederholtes, ermüdendes „Vgl. dazu die Übersetzung von . . ." ziemlich willkürlich juxtaponiert werden, ohne kritische Beurteilung des Originaltextes, der lediglich teilweise (durchweg von Legge) abgeschrieben wurde, dessen grammatische Struktur K. jedoch zu erfassen und zu beurteilen nicht imstande ist. So werden sämtliche (auch die zweifelhaften) Übersetzungen von Legge, Wilhelm etc. kritiklos übernommen. Sogar von Plaenckners Übersetzung des Ta^4-hioh^2 (Leipzig 1875) wird wiederholt herangezogen, auf P.s sehr ausführlichen grammatischen Kommentar jedoch in keiner Weise Bezug genommen. Auch P.s verfehlte Übersetzung „Die erhabene Wissenschaft" (statt „Das große Lernen") wurde kritiklos hingenommen. Kim hat sich wohl keine Gedanken darüber gemacht, daß seit den Übersetzungen von Couvreur, Legge, Wilhelm etc. die Erforschung von Vokabular und Grammatik des klassischen Chinesisch (bes. durch Ulrich Unger, Münster) große Fortschritte gemacht hat. So liegt klar auf der Hand, daß Teil 2 von K.s Diss. inakzeptabel ist. Unter den im Vorwort Erwähnten, die zum „Gelingen" der Arbeit beigetragen haben, ist nicht ein einziger Sinologe. Es ist unverständlich, daß nicht ein einziges Mitglied der Theol. Fakultät Regensburg auf die Idee gekommen ist, daß für die Bewertung einer solchen Diss. das Gutachten eines Sinologen einzuholen wäre. Das gleiche gilt für das Lektorat des Verlags. Würden die Regensburger Exegeten wohl Dissertationen annehmen, die lediglich auf Übersetzungen fußen?

Der deutsche Stil von Teil 2 bleibt hinter dem von Teil 1 zurück. Ohne sinologisches Grundwissen ist stilistische Überarbeitung mit dem besten Willen nicht zu leisten. Die „Information über die Quellenlage" (85, dazu Anm. 2, S. 272) liefert dafür ein treffendes Beispiel. Die chinesischen Zeichen stehen (statt an erster Stelle) neben der (koreanisch-chinesisch willkürlich gemischten) Umschrift in Klammern. Dann folgen die Titel der chinesischen Klassiker in deutscher Übersetzung. Diese Titel haben im deutschen Sprachbereich Tradition und feste Form. Sie können nicht willkürlich aus dem Englischen neu übersetzt werden. So muß es heißen „Buch der Urkunden" (nicht „Buch der Geschichte"), „Buch der Lieder" (nicht „Buch des Gedichtes"), „Buch der Riten" (nicht „Buch des Rituale"), „Frühling-Herbst-Annalen" (nicht „Jahresbuch von Frühling und Herbst"). S. 86 liest man tatsächlich „Zeit des Han" (statt „Han-Zeit"). Man spürt, wie sehr Kim sich quält bei diesem ihrem ersten Einstieg in die Realien der klassischen Sinologie, deren gründliche Beherrschung eigentlich Voraussetzung für ihr Thema hätte sein sollen. Hinzu kommt die Schwierigkeit der deutschen Redaktion. Zahlreiche Schiefheiten gehen wohl zu Lasten wohlmeinender helfender fremder Federn, die sich in Unkenntnis der Materie um den deutschen Stil bemühten. Dazu dürfte auch die „Verschlimmbesserung" «Les quatres livres» (346) gehören. Es ist deutlich zu spüren, daß der 2. Teil der Diss. übereilt und mit viel weniger Sorgfalt redigiert wurde als der 1. Teil.

Die zu Teil 2 vorgebrachte Kritik kann im Rahmen dieser Rezension nur an einigen wenigen ausgewählten Beispielen erhärtet werden. Die koreanischen Lautungen der sinokoreanischen Lehnwörter weichen erheblich ab von den pekinesischen, kantonesischen u. a. Mathews' (nicht „Matheuws") Chinese-English Dictionary steht zwar im Lit.-Verz. (355). Zur regelmäßigen Benutzung scheint Kim jedoch die Mühe gescheut zu haben. In den koreanischen Lexika stehen zwar bei den sinokoreanischen Lehnwörtern die chinesischen Zeichen in Klammern, nicht jedoch die chinesischen Lautungen. Nicht selten werden in ein und demselben Zitat koreanische mit chinesischen Lautungen untermischt, z. B. (91) Bu-Ja-chi-Tao (statt fu^1-tsï^3 chï^1 tao^4; meine Umschrift hier und im folgenden nach Unger, Einführung in das klassische Chinesisch, Münster ^{2}1980). Selbst in Umschrifttexten zu koreanischen Zitaten werden wiederholt chinesische Lautungen, die Kim wegen ihrer Frequenz bekannt sind, eingefügt, z. B. (359) Yang, Yu-hak gye-lun (statt „Yu-hak gye-ron"), wohl deswegen, weil das „lun" aus dem Lun-yü geläufig ist. Ebenso (359) bei Yu, Han-guk tien-chu-gyo-he-sa (statt „chon-chu-gyo"). Hinzu kommt, daß es nicht tien, sondern t'ien^1 (aspiriert) lauten müßte. Obendrein ist der vierte Bindestrich fehl am Platz. Im Lit.-Verz. werden die chinesischen und koreanischen Titel nur sporadisch in den Originalschriftzeichen wiedergegeben, und dann noch in Klammern hinter einer (durchweg holperigen) Umschrift. Wo man sie im Text erwartet, fehlen sie nicht selten. Selbst koreanische Zitate und Buchtitel werden nicht immer korrekt ins Deutsche übertragen, z. B. (352) Han, Kongtze in-sung-kwan. Kongtse ist wieder eine chinesische Lautung in einem koreanischen Titel (korean. Kongja, dazu die korean. Genitivendung). Korrekte Übersetzung: Des Konfuzius (Kong-ja-è) Sicht, Auffassung (kwan) der menschlichen (in) Natur (sung). K. (oder vielleicht wohlmeinende Stilverbesserer?) übersetzt ganz verkehrt: Lebensanschauung des Konfuzius. Die wissenschaftliche Akribie erfordert, daß sämtliche chinesischen und koreanischen Vf. und Titel in Originalschrift geboten werden. Umschrift und Übersetzung stehen dann dahinter in Klammern. Titel wie „Philosophisches Lexikon, Seoul 1974", „Schematismus der koreanischen Bischofskonferenz", etc. können in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht akzeptiert werden. Bei Umschriften muß einheitlich nach dem gleichen System verfahren werden. Auf das angewandte System ist im Vorwort hinzuweisen. Schon K.s koreanischer Rufname ist eine Zwittertranskription: Jung engl. Aussprache, Hi dt. Aussprache (also: entweder Dschöng Hi oder Jung Hee). Warum ihr Taufname (wie bei christlichen Autoren allgemein üblich) nicht erscheint, ist nicht erfindlich. S. 63 zitiert K. „ein asiatisches Wort: ‚Wer sich selbst beschaut, leuchtet nicht'". Anm. 287 (255) verweist dann auf „Laotse, Vom Sinn und Leben" (26), also auf Wilhelms Übersetzung des Tao^4-têh^2 king^1, Kap. 24. Nun steht aber bei Wilhelm eine ganz andere Übersetzung (meiner Ansicht nach weniger glücklich, obwohl rein grammatisch das Stellungspassiv vertretbar ist): „Wer selber scheinen will, wird nicht erleuchtet". Der Originaltext lautet: Tsï^4 kien^4 chê^3 puh^1 ming^2. Woher hat nun Kim dieses zitierte Zitat? Warum zitiert sie fälschlich nach Wilhelm, ohne Kontrolle? Wahrscheinlich hat ihr keine andere Ausgabe des Tao^4-têh^2 king^1 zur Verfügung gestanden und wollte sie ein „Zitiert bei . . ." vermeiden. Es hätte doch ein Verweis auf Laotse, Tao^4-têh^2 king^1, Kap. 24 genügt. – Bei Beiträgen aus der Revue de Corée genügen nicht Jahrgang und Erscheinungsjahr mit der Seitenzahl. Da jedes Heft eigene Paginierung hat, muß auch das Heft

angegeben werden, also S. 345: Heft 2 (Eté). – Statt „H. Couvreur" (346) muß es heißen „Séraphin Couvreur".

Trotz der aufgezeigten Mängel ist es K. gelungen „Jen" als Zentralbegriff (besser wohl mit Unger: „als eine der Kardinaltugenden") der konfuzianischen Ethik herauszuarbeiten, um „Gegenüberstellung und Vergleich" mit „Caritas bei Thomas" zu ermöglichen. Im „Schlußteil" wird dann die grundlegende Differenz im Verständnis von ‚Jen' („im Kontext interpersonaler Relation nicht in einer übergreifenden Beziehung zu Gott verankert", S. 154) und ‚caritas' („von Thomas grundlegend als Freundschaft mit Gott beschrieben", S. 154) aufgezeigt. Nach Konfuzius ist zwar der Himmelsbefehl als innere Stimme im Menschen gegenwärtig, die einen Anruf bedeutet. Der Mensch kann jedoch keine Gnade „von oben" erwarten (157). Aus dem Schlußbefund geht also deutlich hervor, daß trotz aller augenfälligen Übereinstimmungen die fundamentale Differenz zu beachten bleibt.

Die Bedeutung solcher Arbeiten für die Missionswissenschaft und die Evangelisierung kann nicht genug betont werden. Für eine ähnliche neuere Arbeit: Ri, Confucius et Jésus-Christ, Paris 1979, vgl. ThRv 1982, 159. K. ist meines Wissens die erste in kath. Theologie promovierte koreanische Frau. Es ist zu hoffen, daß sie ihr Thema weiter vertiefen und für die Verkündigung in ihrem Heimatland fruchtbar machen wird. Dazu können auch verschiedene Titel hilfreich sein, auf die sie leider nicht aufmerksam (gemacht) wurde, z. B. Thomas Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen (Krailling vor München 1950), mit grundlegenden, reich dokumentierten Betrachtungen zu Konfuzius und weiterführender Literatur. Auch: Lou, Tseng-Tsiang, Souvenirs et pensées (Brügge 1945), dt. Konfuzianer und Christ (Luzern 1947). Auf den hochinteressanten, lesenswerten Anhang „Die Bedeutung des Christentums im Korea der Gegenwart", in dem speziell auch auf das Verhältnis zwischen Konfuzianismus und Mission im Licht der neueren Missionstheologie nach dem Zweiten Vaticanum eingegangen wird, sei hier nur hingewiesen. Das grundlegende (in Korea nachgedruckte und neuerdings auch ins Koreanische übersetzte, mit zusätzlichen Anmerkungen ausgerüstete) Werk von Charles Dallet, Histoire de l'Eglise de Corée (2 Bde, Paris 1874) scheint K. leider noch nicht zu kennen. Auch eine Münchener Diss. (1960): Choi, Min-Hong, Der Einfluß der konfuzianischen Ethik in Korea, hätte vorteilhaft ausgewertet werden können.

Wegen der zahlreichen Exzerpte und Zitate in englischer Sprache muß schließlich noch darauf hingewiesen werden, daß die Silbentrennung im Englischen von der des Deutschen ganz erheblich abweicht. Sie wird in den Wörterbüchern jeweils angegeben. Die sehr zahlreichen Verstöße in dieser Hinsicht können hier nicht referiert werden. Sie wirken äußerst störend. Einsilbige Wörter (z. B. States, 324) sind übrigens in allen Sprachen untrennbar. – Im Inhaltsverzeichnis (III) „Ein kurzer Exkurs zur Christologie" muß es heißen: 78 (nicht 88). – In der Bibliografia Missionaria wurde K.s Diss. (in der Rubrik «Religioni cinesi») sogar zweimal angezeigt: 1981, Nr. 736, p. 71; 1982, Nr. 915, p. 87, jeweils mit der irrtümlichen Seitenzahl 364.

Im Zusammenhang mit der entfalteten Thematik sei abschließend hingewiesen auf das 1976 in Taipeh gegründete „Institut für ostasiatische christliche Spiritualität". Dieses verfolgt das Ziel, die Werte des Buddhismus und Konfuzianismus in die christliche Spiritualität einzubeziehen. Erzbischof Stanislaus Lokuang hält persönlich die Vorlesungen über konfuzianische Spiritualität. – Vgl. dazu auch den Beitrag von Paul P. Pang (Leiter der Abteilung für chinesische Studien an der Päpstlichen Universität Urbaniana de Propaganda Fide): Confucianisme et Daoïsme en face de l'annonce de l'évangile (Documents Omnis Terra, Rome 1983, 317–332).

Münster Werner Promper

Meister Eckhart, Ewigkeit inmitten dieser Zeit. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Karin Johne. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1983). (Klassiker der Meditation) kart.

Eine mit viel Engagement zusammengestellte Anthologie vielfältiger Einzelaussagen Eckharts. Vf.in will den Laien zu einem dem großen Mystiker entsprechenden Höhenflug inspirieren. Es geht ihr um „einen Schritt in die Ewigkeit Gottes, in eine Welt, die gewissermaßen schon jenseits der Todeslinie liegt" (127). Alles Schrifttum Eckharts wird verstanden als Ausdruck einer heiligen „Faszination", der Faszination von der Größe und Liebe Gottes, vom Geheimnis des Menschen, von seiner Leidenschaft, sich vorbehaltlos Gott zu überlassen, von der Chance des in Christus angenommenen Leidens und schließlich von der Erfahrung, ewiges Leben schon in dieser Zeit erleben zu können. Die Strenge der Eckhartschen Theologie wird dabei zwar nicht aufgegben, aber gemildert. Vf.in betont mit Recht, daß die Gedanken Meister Eckharts nicht auf der intellektuellen Ebene allein, sondern zugleich existentiell, d. h. nicht mit dem Kopf allein, sondern mit dem Herzen verstanden werden müssen.

Sämtliche Texte sind entnommen den von Josef Quint hrsg. deutschen Predigten und Traktaten Eckharts. Die Texte zu zerlegen nach Einzelaspekten, mag manchem Bedürfnis entgegenkommen.

Eine ausführlich kommentierte Textauswahl.

Beverungen Oda Hagemeyer

Johannes Tauler, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hg., eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädinger. – Olten, Freiburg i. Br.: Walter (1983). 183 S. Lw DM 27.–

Vf. will durch Herausgabe einiger vollständiger Predigten Taulers ihn möglichst „authentisch" wiedergeben (63) und den Zusammenhang seiner Aussagen wahren. Sie benutzt die Edition von Ferdinand Vetter, der die frühe, aus dem Jahre 1359 datierte Engelberger Handschrift bevorzugt (23). Winfried Zeller, Deutsche Mystik (Düsseldorf/Köln 1967) S. 316, erklärt jedoch ausdrücklich, daß die von F. Vetter veranstaltete Ausgabe zwar die ältesten erhaltenen Taulerhandschriften zugrundelegt, aber nicht den Rang einer endgültigen kritischen Ausgabe beanspruchen kann. A. L. Corin gab 1924 und 1929 eine Anzahl Taulerpredigten nach zwei Wiener Hss. „mit vorzüglichem textkritischem Apparat heraus, der eine Reihe grundlegender Textbesserungen ermöglicht." Zeller, der vorzügliche Kenner der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, hat darum bei dem Wortlaut seiner Textauswahl die textkritischen Ergebnisse Corins mitberücksichtigt und für das Verständnis einzelner Stellen auch den Baseler Taulerdruck von 1521/22 herangezogen. Auch Georg Hofmanns vollständige Ausgabe der Taulerpredigten (Freiburg 1961) läßt Corin und einige weitere Ausgaben von Taulerpredigten (Naumann, Quint u. a.) nicht unberücksichtigt. Herausgeberin betont hingegen nur, daß sie von der Ausgabe Vetters ausging. Sie bemüht sich, die schwierigen Texte möglichst verständlich ins Neuhochdeutsche zu übertragen.

Die vorzügliche Einführung spricht ausführlich über Taulers Leben und Umwelt, über die Form seiner Predigten und ihre Thematik: Tauler deutet im allgemeinen die im liturgischen Jahr anstehende Bibellesung homiletisch Wort für Wort und legt sie dem sogen. „anthropologischen oder mystischen Sinn gemäß" aus. Parallel zum jeweiligen Heilsthema bringt Tauler seine Lehre von der Selbsterkenntnis, von der Gottesvereinigung durch Selbsterniedrigung, von der Gottesgeburt im Menschen, wobei Tauler „die marianische Haltung als exemplarisch" hinstellt (57).

Leider ist durch die gleichmäßige Druckweise nicht erkennbar, was Kommentar und was Predigttext ist. (Bei einzelnen Predigten findet sich eine andere Zählung der Vetter-Texte als bei Hofmann.)

Beverungen Oda Hagemeyer

Häring, Bernhard: **Die Welt braucht Heilige.** Der Christ in der Gesellschaft. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt (1983). 151 S. (Spiritualität Bd 40. Hilfen zum christlichen Leben) Kart. DM 15,80.

Das Bändchen mit seinen 20 Kurzartikeln will einem breiteren Publikum Hilfen bieten im Hinblick auf die christliche Berufung zur Heiligkeit „mitten in der Welt". Dazu werden aktuelle Fragen (Umgang mit den Massenmedien, Mitverantwortung für die öffentliche Meinung, Begegnung mit alten und mit jungen Menschen, Sexualfragen, Einstellung zur Gesundheit und Tod, Wirtschaftskultur, Politik, Friedensproblematik u. dgl.) mit Sachkunde und Seelsorgerischer Erfahrung angegangen. Solche Überschreitungen privater Heilssuche in die Dimensionen des Sozialen und Gesellschaftlichen hinein liegt auf der Linie des II. Vat., ist mehr und mehr zum Grundtenor der bekannten moraltheologischen Werke des Vf. geworden, weist zweifellos in die richtige Richtung. Immerhin fragt man sich, ob im vorliegenden Band inhaltlich genügend theologisch-spirituelle Übersetzung geleistet ist (bisweilen scheinen alte Begriffe (Erbsünde, Weltsünde etwa) eher in moderne Hüllen (wie „Unheilssolidarität" S. 138 u. öfter) gesteckt zu sein. Außerdem: Wird nicht die Tatsache etwas zu klein geschrieben, daß dem Jünger und der Kirche Christi „eine endgültige Befreiung der Menschheit von der Knechtschaft des Krieges und der Gewalttätigkeit" (S. 149 im Abschnitt „Zum Frieden berufen") in dieser Zeitlichkeit nicht verheißen ist? Wohl setzt der Glaubende gerade im Scheitern, im Kreuz wider alle lähmende Resignation und fromme Einfallslosigkeit auf den Erweis jener Kraft, die Gottes Heilsplan zum endgültigen Ziel bringt. Daß das nie am Menschen vorbei geschieht, bekräftigt dieser Band.

Beverungen Corona Bamberg

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Palabra y vida. Homenaje a José **Alonso Díaz** en su 70 cumpleanos. Ed. por A(ntonio) Vargas Machuca (y.o.) – Madr: Univ. Pont. Comillas 1983. 455 p. = Miscelanea Comillas LXXVIII/LXXIX; p. 13–43: Bibliografía J. Alonso Díaz.

Verbi divini minister. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijke Woord aangeboden aan L. **Kievit** ter gelegenheid van zijn 65 verjaardag. Red.: J. van Oort (e.a.) – Amst: Uitg. Ton Bolland 1983. 267 blz.; hfl 39,85.

Verbum caro factum est. Festschrift Alois **Stöger** zur Vollendung seines 80. Lebensjahres. Hrsg. vom Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten. – St. Pölten, Wien: Verl. Niederösterr. Pressehaus (1984). 288 S.; Lw. Ösch 260,–; S. 283–286: Bibliographie A. Stöger.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Casciaro Ramírez, José María: Exégesis bíblica, hermenéutica y teología. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1983. 312 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Biblioteca de Teología XVI; pes 1900.

Theissen, Gerd: Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht. – (Mchn:) Kaiser (1984). 216 S.; kart. DM 30,–.

Berlin, Adele: Poetics and interpretation of biblical narrative. – Sheffield: Almond Press 1983. 180 p. = Bible and literature series IX; £ 6,95.

2. Altes Testament

Auld, A. Graeme: Prophets through the looking glass: Between writings and Moses. – Journal for the Study of the Old Testament XXVII, 1983, 3–23; p. 25–31: Carroll, Robert: Poets not prophets; p. 33–39: Williamson, H. G. M.: A response to A. G. Auld; p. 41–44: Auld, A. Graeme: Prophets through the looking glass: A response; p. 46–54: Auffret, Pierre: The literary structure of **Exodus 6.2–8**; p. 55–67: Magonet, Jonathan: The rhetoric of God: Exodus 6.2–8; p. 69–71: Auffret, Pierre: Remarks on J. Magonet's interpretation of Exodus 6.2–8; p. 73–74: Magonet, Jonathan: A response to P. Auffret's 'Literary structure of Exodus 6.2–8'.

Marín, F.: Exégesis y alcance teológico de **Ex 19,5**. – Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz . . . = Miscelanea Comillas LXXVIII/LXXIX, 1983, 47–54: p. 55–65: Ibáñez Arana, A.: El deuteronomismo de los marcos, en el libro de los **Jueces;** p. 67–76: Núñez Regodón, J.: El universalismo de los cantos del **Siervo;** p. 77–85: Bernal, J. M.: El Siervo como promesa de mišpāṭ. Estudio bíblico del término «mišpāt» en **Is 42,1–4**; p. 87–119: Ruiz, Gregorio: Ambivalencia de las preposiciones en Is **40–66**; p. 101–110: Sicre, J. L.: La actitud del profeta **Oseas** ante la monarquía y el mesianismo; p. 111–119: Abrego, J. M.: La fuerza del bien. A propósito de **Nah 3**; p. 121–129: Busto Saiz, J. R.: **Baruc 3,9–4,4**: Estructura y contenido.

Tosato, Angelo: The law of **Leviticus 18:18**: A reexamination – CBQ XLVI, 1984, 199–214; p. 215–222: Irwin, William H.: The punctuation of **Isaiah 24:14–16a** and **25:4c–5**; p. 223–225: Levenson, John D.: Some unnoticed connotations in **Jeremiah 20:9**.

Lingen, Anton van der: David en Saul in **1 Samuel 16 – 2 Samuel 5**. Verhalen in politiek en religie. – 's-Grav: Boekencentrum (1983). 270 blz.; hfl 35,35. – [Diss., Groningen]

Loader, J. A.: **Job** – answer or enigma? – Old Testament studies II, Pretoria 1984, 1–38; p. 39–60: Wessels, J. P. H.: The Joseph story as a wisdom novelette; p. 61–80: Wessels, W. J.: Towards a historical-ideological understanding of **Jeremiah 22:13–19**; p. 81–97: Nel, W. A. G.: **Amos 9:11–15** – An unconditional prophecy of salvation during the period of the exile.

Laberge, Léo: **Jérémie, 25,1–14**: Dieu et Juda ou Jérémie et tous les peuples. – ScE XXXVI, 1984, 45–66.

Fuhs, Hans Ferdinand: **Ezechiel 1–24**. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 133 S. = Die Neue Echter Bibel VII; brosch. DM 28,–.

Deissler, Alfons: **Zwölf Propheten** II. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 234 S. = Die Neue Echter Bibel VIII; brosch. DM 28,–.

Anderson, Robert A[ndrew]: Signs and wonders. A commentary on the Book of **Daniel**. – GrR: Eerdmans; Ed: Handsel Press (1984). XVII, 158 p.

Lebram, Jürgen-Christian: Das Buch **Daniel**. – Zü: Theologischer Verl. (1984). 137 S. = Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament XXIII.

Wilson, Robert R.: Prophecy in crisis: The call of **Ezekiel** – Interpretation XXXVIII 1984, 117–130; p. 131–150: Fishbane, Michael: Sin and judgment in the prophecies of Ezekiel; p. 151–164: Newsom, Carol A.: A maker of metaphors – Ezekiel's oracles against Tyre; p. 165–180: Lemke, Werner E.: Life in the present and hope for the future; p. 181–209: Greenberg, Moshe: The design and themes of Ezekiel's program of restoration.

Hillers, Delbert R.: **Micah**. A commentary on the Book of the Prophet Micah. Ed. by Paul D. Hanson (e.a.) – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1984). XVIII, 116 p. = Hermeneia. Old Testament; $ 22,95.

Plöger, Otto: Sprüche Salomos ‹**Proverbia**›. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1984. XLIII, 391 S. = Biblischer Kommentar – Altes Testament XVII.

Landy, Francis: Paradoxes of paradise. Identity and difference in the **Song of Songs**. – Sheffield: Almond Press 1983. 410 p. = Bible and Literature series VII; $ 8,95.

Müller, Hans-Peter: Vergleich und Metapher im **Hohenlied**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 59 S. = Orbis biblicus et orientalis LVI; kart. DM 18,50.

Goldstein, Jonathan A.: **II Maccabees**. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1983. XXIII, 595 p. = The Anchor Bible XLI A; $ 18,–.

VanderKam, James C.: **Enoch** and the growth of an Apocalyptic tradition. – Wash, DC: The Catholic Biblical Association of America 1984. X, 217 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series XVI.

De Vries, Simon J(ohn): The achievements of biblical religion. A prolegomenon to Old Testament theology. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1983). XXVIII, 518 p.; $ 19,75.

Lohfink, Norbert: Zur deuteronomischen Zentralisationsformel. – Biblica LXV, 1984, 297–329; p. 330–346: Lawton, Robert: Israelite personal names on pre-exilic Hebrew inscriptions.

Heyer, C. J. den: De messiaanse weg. I: Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament en in de vroeg-joodse traditie. – Kampen: Kok 1983. 239 blz.

Couturier, Guy: La vision du conseil divin: étude d'une forme commune au prophétisme et à l'apocalyptique. – ScE XXXVI, 1984, 5–43.

Wright, Christopher J. H.: Living as the people of God. The relevance of Old Testament ethics. – (Leicester:) Inter-Varsity Pr. (1983). 224 p.; £ 5,95.

Blenkinsopp, Joseph: **Wisdom** and **law** in the Old Testament. The ordering of life in Israel and early Judaism. – NY [e.a.]: Oxford Univ. Pr. 1983. IX, 172 p. = The Oxford Bible series; £ 3,50.

Halpern, Baruch: The emergence of Israel in Canaan. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). XIII, 334 p. = Society of Biblical Literature. Monograph series XXIX; paper $ 24,50.

Maiberger, Paul: Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Indentifizierung des Gabal Musa mit dem Sinai? – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 175 S., Anhang: 13 Taf. = Orbis biblicus et orientalis LIV; DM 65,– [Habil.-Schrift, Mainz)

The Cambridge history of Judaism. Vol. I: Introduction. The Persian period. Edited by W. D. Davies, Louis Finkelstein – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1984. XV, 461 p.; £ 33,–.

Neusner, Jacob: Ancient Israel after catastrophe. The religious world view of the **Mishnah**. – Charlottesville, VA: Univ. of Virginia 1983. XI, 82 p.; $ 7,95.

3. Neues Testament

O'Callaghan, J.: **Mt 8,1**: discusión crítica. Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz . . . = Miscelanea Comillas LXXVIII/LXXIX, 1983, 133–134; p. 135–152: Muñoz León, D.: ¿Logion de la parusía o logion de cumplimiento mesiánico? ‹Posible sustrato arameno y nueva interpretación del logion de Jesús a partir de **Mc 9,1**›; p. 153–158: Mesa, J. L.: Oseas y la higuera y el templo de Marcos ‹**Mc 11,12–25**›; p. 159–166: Muñoz Iglesias, S.: El censo (anterior al) de Quirino; p. 167–176: Alemany, J. J.: **Lc 15,11–32**: Una sugerencia de análisis estructural; p. 177–188: Del Agua, A.: Deraš cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén: **Lc 19,28–40**; p. 189–204: González Blanco, A.: El cuarto evangelio es un libro apocalíptico; p. 205–212: Salas, A.: Nacer del agua y del Espíritu ‹**Jn 3,5**›, p. 213–226: Gesteira, M.: **Jn 14,18–28:** Una clave de interpretación de las apariciones del Resucitado; p. 227–236: Losada, J.: Historia de la Pasión y catequesis primitiva; p. 237–242: Quinzá, X.: Aproximación semiológica al discurso de Pablo en el Areópago **(Hch 17,19–34);** p. 243–248: Pastor-Ramos, F.: Originalidad de las fórmulas paulinas sobre la libertad.

Kingsbury, Jack D.: The figure of Jesus in **Matthew**'s story: A literary-critical probe. – Journal for the Study of the New Testament XXI, 1984, 3–36; p. 37–52: Hill, David: The figure of Jesus in Matthew's story: A response to Professor Kingsbury's literary-critical probe; p. 53–65: Houlden, J. L.: The purpose of **Luke;** p. 67–83: Buth, Randall: Hebrew poetic tenses and the Magnificat; p. 85–104: Robinson, Bernard P.: **Peter** and his successors: Tradition and redaction in **Matthew 16.17–19**; p. 105–109: Grayston, K.: The translation of Matthew **28.17**.

Dunn, James D. G.: **Mark 2.1–3.6:** a bridge between Jesus and Paul on the question of the law. – NTSt XXX, 1984, 395–415; p. 91–108; Theobold, M.: Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von **Lk. 5.1–6.19;** p. 26–49: De la Potterie, Ignace: Genèse de la foi pascale d'après **Jn. 20**.

Nolland, John L.: Words of grace ‹**Luke 4,22**›. – Biblica LXV, 1984, 44–60; p. 61–80: Sweetland, Denis M.: Discipleship and persecution: A study of Luke **12,1–12**.

Cortés, Juan B.: The Greek text of **Luke 18:14a**: A contribution to the method of reasoned eclecticism. – CBQ XLVI, 1984, 255–273; p. 274–283: Plevnik, Joseph: The taking up of the faithful and the resurrection of the dead in **1 Thessalonians 4:13–18**; p. 284–298: Wild, Robert A.: The warrior and the prisoner: Some reflections on **Ephesians 6:10–20**.

Borse, Udo: Der Brief an die **Galater**. Übersetzt und erklärt. – Rgb: Pustet (1984). 262 S. = Regensburger Neues Testament; kart. DM 34,–.

Marshall, I. Howard: **1** [and **2 Thessalonians.** – GrR: Eerdmans; Lo: Marshall Morgan & Scott (1983). 240 p. = New century Bible commentary.

Rolland, Philippe: Les premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique. – P: Éd. du Cerf 1984. 216 p. = Lectio divina CXVI; F 139,–.

Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium. Hrsg. von Hubert Cancik. – Tü: Mohr 1984. VIII, 227 S., 3 Blatt Kunstdruck u. 1 Taf. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXIII; Lw. DM 148,–; [enth.:] S. 1–46: Hengel, Martin: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums; S. 47–72: Zuntz, Günther: Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?; S. 73–84: Rüger, Hans Peter: Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium; S. 85–114: Cancik, Hubert: Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie; S. 115–130: Cancik, Hubert: Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians „Leben des Demonax"; S. 131–164: Reiser, Marius: Der Alexanderroman und das Markusevangelium; S. 165–204: Lüderitz, Gert: Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium; S. 205–222; Zuntz, Günther: Ein Heide las das Markusevangelium.

Breytenbach, Cilliers: **Nachfolge** und Zukunftserwartung nach **Markus**. Eine methodenkritische Studie. – Zü: Theologischer Verl. (1984). 364, 11 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXI.

Usami, Koshi: Somatic comprehension of unity: The church in **Ephesus**. – R: Biblical Institute Pr. 1983. X, 219 p. = Analecta biblica CI; Lire 18 500.

Moo, Douglas J.: The Old Testament in the Gospel passion narratives. – (Sheffield:) Almond Press 1983. XI, 468 p.; £ 9,95 [Diss., St. Andrews]

Weiss, Hans-Friedrich: **Kerygma** und **Geschichte**. Erwägungen zur Frage nach Jesus im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments. – B: Evangel. Verlagsanstalt (1983). 143 S.; kart. M 12,–.

Lindars, Barnabas: **Jesus, Son** of **Man**. A fresh examination of the Son of Man sayings in the Gospels in the light of recent research. – (Lo:) SPCK (1983). XI, 244 p.; £ 15,–.

Eichholz, Georg: Das Rätsel des historischen Jesus und die Gegenwart Jesu Christi. Hrsg. zu seinem 75. Geburtstag am 6. April 1984 von Gerhard Sauter. – Mchn: Kaiser 1984. 166 S. = Theologische Bücherei LXXII: Neues Testament; kart. DM 24,–.

Mundla, Jean-Gaspard Mudiso Mba: Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen. – Mstr: Aschendorff (1984). VI, 377 S. = Neutestamentliche Abhandlungen . N.F. XVII; Lw. DM 98,– [Diss., München]

Schmithals, Walter: Neues Testament und **Gnosis**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1984. IX, 194 S. = Erträge der Forschung CCVIII.

Sánchez Bosch, Jorge: Iglesia e iglesias en las cartas paulinas. – Revista Catalana de Teologia VIII, 1983, 1–43.

New Testamant vocabulary. A companion Volume to the Concordance. By Frans Neirynck and Frans van Segbroeck with the collaboration of Henri Leclercq. – Lv: University Pr.; Peeters 1984. XVI, 494 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXV; FB 2000.

Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch. Aus der Arbeit des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises in der DDR. Hrsg. von Joachim Rogge u. Gottfried Schille. – B: Evangel. Verlagsanstalt (1983). 127 S.; [enth.] S. 9–26: Weiß, Hans-Friedrich: „Frühkatholizismus" im Neuen Testament? Probleme und Aspekte; S. 27–51: Rohde, Joachim: Die Diskussion um den Frühkatholizismus im Neuen Testament, dargestellt am Beispiel des Amtes in den spätneutestamentlichen Schriften; S. 52–61: Wiefel, Wolfgang: Frühkatholizismus und synagogales Erbe; S. 62–70: Trilling, Wolfgang: Bemerkungen zum Thema „Frühkatholizismus". Eine Skizze; S. 71–110: Schürmann, Heinz: Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen". Zum Thema „Frühkatholizismus".

Schriftauslegung als theologische Aufklärung. Aspekte gegenwärtiger Fragestellungen in der neutestamentlichen Wissenschaft. Hrsg. von Otto Merk. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 107 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 10–19: Strecker, Georg: Der Stand der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland; S. 20–27: Niederwimmer, Kurt: Zur Situation der neutestamentlichen Schriftauslegung in Österreich; S. 28–33: Bovon, François: Heutige Schriftauslegung in der welschen Schweiz und im französischen Protestantismus; S. 34–40: Morgan, Robert: Theologische Auslegung im angelsächsischen Bereich; S. 41–50: Haufe, Günter: Was macht neutestamentliche Wissenschaft zur Theologie?; S. 52–74: Vögtle, Anton: Neutestamentliche Wissenschaft – Gegenwärtige Tendenzen und Probleme aus römisch-katholischer Sicht; S. 76–93: Klein, Hans: Leben – neues Leben – Möglichkeiten und Grenzen einer gesamtbiblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments; S. 94–102: Reventlow, Henning Graf: Die Arbeit der Projektgruppe „Biblische Theologie" in den Jahren 1976–1981.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Neufeld, Karl H.: Geschichte und Mensch. A. **Delp**s Idee der Geschichte. Ihr Werden u. ihre Grundzüge. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. 315 S. = Analecta Gregoriana CCXXXIV = Ser. Facultatis Theologiae: Sectio A n. XXV.

Haidinger, Alois: Katalog der Handschriften des Augustiner-Chorherrenstiftes **Klosterneuburg**. Teil I: Cod. 1–100. Katalogband und Registerband. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wiss. 1983. XXVI, 234, XVI S., Ill. und 63 S. = Denkschriften/Österr. Akademie der Wiss. Philosophisch-Historische Klasse CLXVIII = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters. Reihe II: Verzeichnisse der Handschriften österreichischer Bibliotheken II.

Coing, Helmut: Das Recht als Element der europäischen Kultur. – HZ CCXXXVIII, 1984, 1–15; S. 17–55: Oexle, Otto Gerhard: Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung; S. 57–81: Mommsen, Wolfgang J.: Die Sprache des Historikers; S. 83–94: Maier, Franz Georg: Der Historiker und die Texte.

Moltmann, Jürgen: Verschränkte Zeiten der Geschichte. Notwendige Differenzierungen und Begrenzungen des Geschichtsbegriffs. – EvTh XLIV, 1984, 213–227; S. 227–240: Lessing, Eckhard: Die Bedeutung der Heilsgeschichte in der ökumenischen Diskussion.

Berner, Ulrich: Das Christusverständnis als Gegenstand universalgeschichtlicher Betrachtungen. – Saeculum XXXIV, 1983, 187–200; S. 212–224: Schmitt, Rüdiger/Axel Bühler: Über Michel **Foucault**s Methodologie der Ideengeschichte.

Dunne, Tad: **Trinity** and history. – ThSt XLV, 1984, 139–152.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Alberigo, Giuseppe: La cristianità forma necessaria del cristianesimo? – Cristianesimo nella storia V, 1984, 29–32; p. 33–48: Nissiotis, Nikos A.: Cristianità: fine e/o permanenza?; p. 49–68: Alberigo, Giuseppe: Egemonia istituzionale nella cristianità?; p. 69–106: Menozzi, Daniele: La chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II; p. 107–118: Thils, Gustave: Per una teologia di struttura planetaria. Mediazioni universali di salvezza e cristianità; p. 119–130: Zizioulas, Johannes: Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica; p. 131–150: Ruggieri, Giuseppe: Dalla povertà all'uso e alla proprietà dei beni; p. 151–166: Jossua, Jean Pierre: Un cristianesimo senza cristianità?

Verbraken, Pierre-Patrick/Daniel Misonne: Cent années d'érudition ecclésiastique: la *Revue Bénédictine*, 1884–1984. – RBén XCIV, 1984, 11–37; p. 38–49: Bogaert, Pierre-Maurice: Épisode de la controverse sur le Magnificat. A propos d'un article inédit de Donatien de Bruyne ‹1906›; p. 50–70: ~: Une version longue inédite de la *Visio beati Esdrae* dans le légendier de **Teano** ‹Barberini lat. 2318›; p. 71–101: Verbraken, Pierre-Patrick: Le sermon LXXXVIII de saint **Augustin** sur la guérison de deux aveugles de Jéricho; p. 102–153: Wankenne, Ludovic-Jules: La langue de la correspondance de saint Augustin; p. 154–194: Ledoyen, Henri: La *Regula Cassiani* du Clm 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A.I. 13. Présentation et édition; p. 195–228: Fransen, Paul-Irénée: Description de la collection hiéronymienne de **Florus** de **Lyon** sur l'Apotre; p. 229–244: Misonne, Daniel: Une nouvelle forme des **Annales** d'**Hautmont** ‹1096–1124›.

Lightstone, Jack N.: Torah is *nomos* – except when it is not: Prolegomena to the study of the law in late antique Judaism. – Studies in Religion XIII, 1984, 29–37; p. 47–55: Robinson, Ira: Torah and halakha in mediaeval Judaism; p. 57–63: Amon, Moshe: Jewish law in Israel today: A conundrum for messianic times.

Le diocèse de **Lyon**. Éd. par Jacques Gadille. – P: Beauchesne 1983. 350 p. = Histoire des diocèses de France XVI; F 120,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. In Verbindung mit . . . hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Bd. XXIV/XXV: Die Erscheinungen der Jahre **1979** und **1980**. – B, NY: de Gruyter 1984. LII, 291 S.

Fasola, Umberto M.: Scoperta di nuovi dati monumentali per lo studio dell'area prima **Callistiana**. – RivAC LIX, 1984, 257–273; p. 277–311: Bonino, Marco: Barche, navi e simboli navali nel cimitero di **Priscilla**; p. 313–320: Cresci Marrone, Giovannella: Per la datazione dell'iscrizione paleocristiana di **Revello**; p. 321–333: Ferrua, Antonio: Iscrizioni paleocristiane in una raccolta privata; p. 335–347: Fink: Josef: Die christliche Kunst begann mit einer Seefahrt. Nachträge zu meiner deutschen Übersetzung von Antonio Ferrua, Guida . . . di San Sebastiano 1979/1982; p. 349–362: Piccirillo, Michele: Il complesso monastico di **Khirbet Munya** nella diocesi di Gerasa della Decapoli; p. 363–409: Recio Vegancones, A.: La pinturas de la catacumba «ad Decimum» de **Grottaferrata**; p. 411–423: Saint-Roch, Patrick: Enquête «sociologique» sur le Cimetière dit «Coemeterium sanctorum **Marci** et **Marceliani** Damasiaque.»

Hoffmann, R. Joseph: **Marcion**: On the restitution of christianity. An essay on the development of radical Paulinist theology in the second century. – Chico, CA.: Scholars Press (1984). XXV, 329 p. = American Academy of Religion. Academy series XXXIV; $ 16,50.

Giovannini, Adalberto: Tacite, l'«incendium Neronis» et les chrétiens. – RevÉtAug XXX, 1984, 3–23; p. 24–29: Bartelink, G. J. M.: *Tres vidit, unum adoravit,* formule trinitaire; p. 30–35: Rougé, Jean: Remarques sur le premier folio du manuscrit du *De mortibus persecutorum;* p. 36–41: Perrin, Michel: **Lactance** lecteur d'Arnobe dans *l'Epitome des Institutions?;* p. 42–47: Étaix, Raymond: Les sermons de saint **Jean Chrysostome** traduits par Cristoforo persona; p. 48–59: Lancel, Serge: Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne: les années 418–419 à la lumière des Nouvelles Lettres récemment publiées; p. 60–83: Mutzenbecher, Almut: Der Nachtrag zu den Retraktationen mit Augustins letzten Werken; p. 84–99: O'Connell, Robert J.: St. Augustine's criticism of Origen in the *Ad Orosium;* p. 100–106: Doignon, Jean: L'apologue de philocalie et de philosophie chez saint Augustin ‹*C. Acad.* 2, 3, 7›; p. 107–126: Halporn, James W.: The editing of patristic texts: The case of **Cassiodorus**.

Crouzel, Henri: Le cœur selon **Origène**. – BLE LXXXV, 1984, 5–16. 99–110.

Ferlay, Philippe: **Irénée** de **Lyon** exégète du quatrième évangile. – NRTh CVI, 1984, 222–234.

Schoedel, William R.: Theological method in Irenaeus ‹Adversus haereses 2.25–28›. – JThSt XXXV, 1984, 31–49; p. 50–70: Norris, Frederick W.: **Paul** of **Samosata**: Procurator Ducenarius; p. 71–90: Duffy, John: Observations on **Sophronius**' *Miracles of Cyrus and John.*

Houssiau, Albert: Le baptême selon Irénée de Lyon. – EThL LX, 1984, 45–59.

Vogt, Gabriel: **Felizitas**. Martyrium und Verherrlichung der römischen Blutzeugin. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1983. 172 S., Ill. (z. T. farbig).

Tetz, Martin: **Athanasius** und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters. – ZThK LXXXI, 1984, 196–219.

Beggiani, Seely J.: Early **Syriac** theology. With special reference to the Maronite tradition. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1983). XVI, 155 p.; $ 10,–.

Guidobaldi, Federico/Alessandra Guiglia Guidobaldi: Pavimenti marmorei di **Roma** dal **IV** al **IX** secolo. – CdV: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1983. 574 p., tav. = Studi di antichità cristiana XXXVI.

Armstrong, A. H.: The way and the ways: Religious tolerance and intolerance in the fourth century A. D. – VigChr XXXVIII, 1984, 1–17; p. 18–66: Steidle, Wolf: Beobachtungen zu des **Ambrosius** Schrift *De officiis;* p. 67–76: Aronen, Jaako: Indebtedness to *Passio Perpetuae* in **Pontius**' *Vita Cypriani;* p. 77–90: Brock, Sebastian: Some Syriac excerpts from Greek collections of pagan prophecies.

Yousif, Pierre: Histoire et temps dans la pensée de saint **Ephrem** de **Nisibe**. – Parole de l'Orient X, 1981–82; 3–35; p. 37–50: Makhlouf, Avril: The trinitarian doctrine of **Yaḥyā ibn 'Adī**; p. 51–77: Albert, Micheline: Mimro inédit de **Jacques** de **Saroug** sur le sacerdoce et l'autel; p. 79–102: Féghali, Paul: Isaac d'Antioche, poème sur l'incarnation du Verbe; p. 103–121: Graffin, François: Poème de **Mar Balaï** pour la dédicace de l'église de Oennešrin; p. 123–189: Brock, Sebastian: A syriac life of John of Dailam; p. 191–222: Landron, Bénédicte: Les relations originelles entre chrétiens de l'Est (Nestoriens) et Musulmans; p. 223–255: Breydy, Michel: **Abraham Ecchelensis** et les canons arabes de Nicée; p. 257–284: Fiey, Jean Maurice: Diocèses et évêques syriaques du Ṭūr 'Abdīn après le 13e siècle; p. 285–290: Poirier, Paul-Hubert: Une étymologie ancienne du nom de **Thomas l'apôtre** et sa source; p. 291–412: Brock, Sebastian: Syriac studies **1971–1980**, a classified bibliography.

Didymus: Kommentar zum Ecclesiastes ‹Tura-Papyrus›. Teil I: Kommentar zu Eccl. Kap. 1,1–2,14. II: ‹Erläuterungen› von Gerhard Binder. – Bo: Habelt 1983. XV, 208 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XXVI.

Pintarič, Drago: Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. **Augustinus**. – Sa, Mchn: Pustet 1983. 162 S. = Salzburger Studien zur Philosophie XV; kart. DM 34,– [Diss., Salzburg]

Ritter, Adolf Martin: Platonismus und Christentum in der Spätantike. – ThR XLIX, 1984, 31–56.

Hésychius de Jérusalem: Homélies sur Job. Version arménienne. II: Homélies XII–XXIV. Édition, introduction et notes par Charles Renoux. Traduction par Charles Mercier et Charles Renoux. – Turnhout: Brepols 1983; p. 298–612 = Patrologia orientalis XLII, 2; N° 191.

Jaspert, Bernd: Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980. Ausgaben u. Übersetzungen. – Hild: Gerstenberg 1983. 207 S. = Regulae Benedicti studia. Suppl. V; Lw. DM 79,–.

(Gregorius Magnus:) Grégoire le Grand: Commentaire sur Le Cantique des Cantiques. Introduction, traduction, notes et index par Rodrigue Bélanger. – P: Éd. du Cerf 1984. 150 p. = Sources chrétiennes CCCXIV; F 90,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Le chiese collegiate della Svizzera Italiana. Di Rinaldo Boldini ... – Berna: Francke (1984). 178 p. = Helvetia Sacra II,1.

Wollenberg, Klaus: Die Entwicklung der Eigenwirtschaft des Zisterzienserklosters **Fürstenfeld** zwischen **1263** und **1632** unter bes. Berücks. des Auftretens moderner Aspekte. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. XVI, 485 S. = Europäische Hochschulschriften III, 210; kart. sfr 81,– [Diss., München]

Das Bistum Konstanz. II: Die Zisterzienserabtei **Bebenhausen**. Bearbeitet von Jürgen Sydow. – B, NY: de Gruyter 1984. X, 342 S., 4 Tafeln = Germania Sacra, N.F. XVI: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz.

5. Mittelalter

Arnold, Klaus: **Freiheit** im Mittelalter. – HJ CIV, 1984, 1–21.

Holzfurtner, Ludwig: Gründung und Gründungsüberlieferung. Quellenkritische Studien zur Gründungsgeschichte der bayerischen Klöster der Agilolfingerzeit und ihrer hochmittelalterlichen Überlieferung. – Kallmünz: Lassleben 1984. XXIII, 284 S. = Münchener historische Studien. Abt. bayerische Geschichte XI; kart. DM 68,– [Diss., München]

Kerff, Franz: Der **Quadripartitus**. Ein Handbuch der karolingischen Kirchenreform. Überlieferung, Quellen und Rezeption. – Sigmaringen: Thorbecke 1982. 124 S., 1 Ill. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter I; Lw. DM 32,– [Diss., Aachen]

Benedictine culture 750–1050. Ed. by W. Lourdaux (e.a.). – Lv: Leuven Univ. Pr. 1983. XIII, 239 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 11; FB 1450. – [cont.:] p. 1–49: Semmler, Josef: Benedictus II: una regula – una consuetudo; p. 50–75: Bredero, Adriaan H.: **Cluny** et le monachisme carolingien: continuité et discontinuité; p. 76–95: Lotter, Friedrich: Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys: **Odos** Vita des Grafen Gerald von Aurillac; p. 96–113: Riché, Pierre: Les moines bénédictins, maîtres d'école ‹VIIIe–XIe siècles›; p. 114–131: McCulloh, John M.: Historical martyrologies in the Benedictine cultural tradition; p. 132–172: Kuchenbuch, Ludolf: Probleme der Rentenentwicklung in den klösterlichen Grundherrschaften des frühen Mittelalters; p. 173–189: Steel, Carlos: Nobis ratio sequenda est: Réflexions sur le rationalisme de Jean **Scot Érigène**; p. 190–233: Arduini, Maria Ludovica: 'Magistra ratione': '**auctoritas**', '**traditio**', '**ratio**' von Anselm bis Adelard von Bath.

Papazova, Ekaterina: Christen oder Ketzer – die **Bogomilen**. Mit einer ausführlichen Einleitung sowie einem Nachwort und Anhang von Hermann Gruber. – Stu: Ogham 1983. 269 S., Ill. (z. T. farb.), Kt. = Edition Perceval X; Lw. DM 39,–.

Jakobs, Hermann: Kirchenreform und Hochmittelalter **1046–1215**. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1984. 288 S., graph. Darst. = Oldenbourg-Grundriß der Geschichte VII; Lw. DM 64,–.

Die Briefe des **Petrus Damiani**. Hrsg. von Kurt Reindel. Teil 1, Nr. 1–40. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1983. VI, 509 S. = Monumenta Germaniae historica. Epistolae 2: Die Briefe der deutschen Kaiserzeit IV.

Lohrmann, Dietrich: **Kirchengut** im nördlichen **Frankreich**. Besitz und Wirtschaft im Spiegel der Papstprivilegien des **11.–12.** Jahrhunderts. – Bo: Röhrscheid 1983. 375 S. = Pariser historische Studien XX; kart. DM 98,–.

Dereine, Ch.: Les prédicateurs «apostoliques» dans les diocèses de Thérouanne, Tournai, et Cambrai-Arras durant les années 1075–1125. – APraem LIX, 1983, 171–189; p. 190–205: Grauwen, W. M.: De bronnen voor de geschiedenis van **Norbert**, stichter van Prémontré; p. 206–220: ∼: Guibert van Nogent en Norbert van Gennep; p. 221–257: Neel, Carol L.: The historical work of **Burchard** of **Ursberg**. IV: Burchard as historian; p. 258–270: Camps, H. P. H.: De stichtingsoorkonde van de abdij **Berne** ‹1134›: diplomatieke aantekeningen; p. 271–287: Vollebregt, G. N.: Schriftcitaten en schriftuurlijke reminiscenties in de stichtingsoorkonde van Berne.

Guigues Ier, Prieur de Chartreuse: Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux. – P: Éd. du Cerf 1984. 338 p. = Sources chrétiennes CCXIII = Série des textes monastiques d'occident LII; F 151,–.

Torrell, Jean-Pierre/Denise Bouthillier: Une spiritualité de combat. **Pierre** le **Vénérable** et la lutte contre Satan. – RThom XCII, 1984, 47–81.

Gehrt, Wolf: Die Verbände der **Regularkanonikerstifte** S. Frediano in Lucca, S. Maria in Reno bei Bologna, S. Maria in Porto bei Ravenna und die cura animarum im 12. Jahrhundert. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 205 S. = Europäische Hochschulschriften III, 224; kart. sfr 42,–.

Papsturkunden für **Templer** und **Johanniter**. Hrsg. von Rudolf Hiestand. N.F. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1983. 340 S. = Vorarbeiten zum Oriens pontificius II = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-Histor. Klasse III, 135; kart. DM 147,–.

Posthumus Meyjes, G. H. M.: Het gezag van de theologische doctor in de kerk der Middeleeuwen. **Gratianus, Augustinus Triumphus, Ockham** en **Gerson**. – NAKG LXIII, 1983, 105–128.

Kalb, Herbert: Studien zur Summa **Stephans** von **Tournai**. Ein Beitrag zur kanonist. Wiss.-Geschichte des späten 12. Jh.s – Innsbr: Universitätsverlag Wagner 1983. 139 S. = Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte XII.

Die **Admonter** Briefsammlung. Nebst erg. Briefen. Hrsg. von Günther Hödl und Peter Classen. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1983. 271 S. = Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 2: Die Briefe der deutschen Kaiserzeit VI; Lw. DM 54,–.

Lehmann, Leonhard: Grundzüge franziskanischen Missionsverständnisses nach Regula non bullata 16. – FStudien LXVI, 1984, 68–81; S. 91–104: Flood, David: Assisi's rules and people's needs. The initial determination of the Franciscan mission.

Blume, Dieter: **Wandmalerei** als **Ordenspropaganda**. Bildprogramme im Chorbereich franziskanischer Konvente Italiens. Bis zur Mitte des 14. Jh.s – Worms: Werner 1983. VIII, 190, [108] S., Ill., graph. Darst. = Heidelberger kunstgeschichtliche Abhandlungen. N.F. XVII; Lw. DM 135,– [Diss., Heidelberg]

Gauthier, René Antoine: Notes sur **Siger** de **Brabant**. – RSPhTh LXVII, 1983, 201–232; LXVIII, 1984, 3–50.

Hernández, Julio A.: Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des **Eigentums** bei Meister **Eckhart** und **Johannes Tauler**. – B: Schmidt 1984. 148 S. = Philologische Studien und Quellen CV; kart. DM 38,60 [Diss., Freiburg/B]

Dettloff, Werner: Die franziskanische Theologie des Johannes **Duns Scotus**. – WiWei XLVI, 1983, 81–91; S. 108–138: Lehmann, Leonhard: Der Mensch **Franziskus** im Licht seiner Briefe; S. 138–163: Flood, David: Die Verwendung der Franziskusgeschichte; S. 175–192: Grau, Engelbert: Das Leben der heiligen **Klara** in Armut im kulturellen und religiösen Umfeld ihrer Zeit; S. 192–206: Ruh, Kurt: Das ‚St.-Klara-Buch'.

Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache. Ed.: James Hogg. Bd. I. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983. 236 S. = Analecta Cartusiana CVI; [enth.:] S. 7–21: Hayer, Gerold: **Deutsch** im mittelalterlichen Skriptorium der Benediktiner-Abtei **St. Peter** in Salzburg; S. 22–55: Haas, Alois M.: **Traum** und Traumvision in der deutschen Mystik; S. 56–69: Wöhrer, Franz: Möglichkeiten und Grenzen der Bewußtseinspsychologie für die Erhellung des Phänomens ‚Mystik'; S. 70–110: Palmer, Nigel F.: Latien, Volkssprache, Mischsprache: Zum Sprachproblem bei **Marquard** von **Lindau**, mit einem Handschriftenverzeichnis der ‚Dekalogerklärung' und des ‚Auszugs der Kinder Israel'; S. 111–135: Bauer, Erika: Die oberdeutsche Überlieferung der Imitatio Christi; S. 136–154: Bradley, Ritamary: **Julian** of **Norwich** on prayer; S. 155–177: Glasscoe, Marion: Means of showing: An approach to reading Julian of Norwich; S. 178–194: Dickman, Susan: Julian of Norwich and **Margery Kempe**: Two images of fourteenth-century spirituality; S. 195–236: Hubmayer, Karl/Wilfried Wieden: Die Sprache der ‚Syon Additions': Eine linguistische Analyse.

Egidio da **Viterbo** e il suo tempo. Atti del V Convegno dell'Istituto Storico Agostiniano, Roma – Viterbo, 20–23. ott. 1982. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1983. 228 p. = Studia Augustiniana Historica IX; Lire 28 000; [cont.:] p. 9–25: Wernicke, M.: Die deutschen Augustiner von 1500 bis 1520; p. 27–41: Rano, B.: La Orden Agustiniana en la Península Ibérica durante los años 1500–1520; p. 43–52: Martin, F. X.: The registers of Giles of Viterbo: their recovery, reconstruction and editing; p. 53–66: O'Reilly, C.: The Reform letters of Giles at Siena; p. 67–84: O'Malley, J. W.: Egidio da Viterbo and Renaissance Rome; p. 85–105: Whittaker, J.: Giles of Viterbo as classical scholar; p. 107–116: Voci, A. M.: Idea di contemplazione ed eremitismo in Egidio da Viterbo; p. 117–136: Hackett, M. B.: A 'Lost' work of Giles of Viterbo. Critical edition of his treatise on Lecceto; p. 137–189: Monfasani, J.: Sermons of Giles of Viterbo as Bishop. Appendix: critical edition of three of his sermons; p. 191–222: Martin, F. X.: Giles of Viterbo as scripture scholar.

Holbach, Rudolf: Die Besetzung des **Trierer** Erzbischofsstuhls im späten Mittelalter. Konstellationen und Konflikte. – AMrhKG XXXV, 1983, 11–48.

Kretzenbacher, Leopold: Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter. Bilder zu mittelalterlichen Legenden um **Georgios**, **Demetrios** und **Nikolaos**. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1983. 78, [10] S., Ill. (z. T. farbig) = Sitzungsberichte/Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse CCCCXXI.

6. Gesamte Neuzeit

Martin **Luther** in der deutschen bürgerlichen Philosophie **1517–1845**. Eine Textsammlung. Hrsg. von Werner Schuffenhauer und Klaus Steiner. – B: Akademie-Verlag 1983. XX, 575 S., Ill.; Lw. M 58,–.

Jesse, Horst: Die Geschichte der Evangelischen Kirche in **Augsburg**. – Pfaffenhofen: Ludwig 1983. 471 S.; kart. DM 38,–.

Das evangelische **Württemberg**. Gestalt und Geschichte der Landeskirche. Hrsg. von Ulrich Fick. Mit einem Geleitwort von Hans von Keler. – Stu: Steinkopf 1983. 160 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig); Lw. DM 38,–.

425 Jahre Reformation an **Nahe** und **Glan**. Hrsg. im Auftrag des Kirchenkreises An Nahe und Glan von Hans-Christian Brandenburg und Johannes Polke. – Köln: Rheinland-Verlag/Bo: Habelt 1983. 253 S., Ill. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXIV.

Kern, Udo: Zu Ludwig **Feuerbachs** Lutherverständnis. – NZSTh XXVI, 1984, 29–44.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Säkulare Aspekte der Reformationszeit. Hrsg. von Heinz Angermeier unter Mitarbeit von Reinhard Seyboth. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1983. XI, 278 S. = Schriften des Historischen Kollegs V; Ppb. DM 78,–.

Pirckheimer, Charitas: „Die Denkwürdigkeiten" der Äbtissin Caritas **Pirckheimer** des St.-Klara-Klosters zu Nürnberg. Übertragen von Benedicta Schrott. Hrsg. von Georg Deichstetter. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1983. 241 S.

Holeczek, Heinz: **Erasmus** von **Rotterdam** und die volkssprachliche Rezeption seiner Schriften in der deutschen Reformation 1519–1536. – Zeitschrift für historische Forschung XI, 1984, 129–163.

Bodmer, Jean-Pierre: Vera virtus – vera nobilitas. Hans Hartmann **Escher** ‹1567–1623› und sein Stammbuch. – Zwingl XVI, 1983, 1–18; S. 19–34: Rüsch, Ernst Gerhard: Im Ringen um die Glaubenseinigkeit. **Vadians** Brief an Bullinger vom 2. November 1536; S. 97–109: Stauffer, Richard: Einfluß und Kritik in **Zwinglis** „Commentarium de vera et falsa religione"; S. 111–125: Christ, Christine: Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522; S. 126–141: Scholl, Hans: Wolfgang Fabricius **Capitos** reformatorische Eigenart.

(Luther, Martin:) Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. LXI: Inhaltsverzeichnis zur Abteilung Schriften Band 1–60 nebst Verweisen auf die Abteilungen Die Deutsche Bibel, Briefwechsel, Tischreden. – Wei: Böhlaus Nachf. 1983. XIV, 199 S.; kart. M 55,–.

Ebeling, Gerhard: Umgang mit Luther. – Tü: Mohr 1983. VIII, 221 S.

Gasse, Jean-Louis: Le traité de la liberté du chrétien de Martin Luther. Étude comparative des deux versions, allemande et latine. – P: Pr. Univ. de France

(1984). 148 p. = Publications de L'Université de Poitiers. Lettres et Sciences Humaines XXI; F 75,–.

Honée, Eugène: Groeiende eenstemmigheid omtrent Luther? Moderne ontwikkelingen in het rooms-katholieke Lutheronderzoek. – NAKG LXIII, 1983, 174–191.

Papandreou, Damaskinos: Martin Luther in orthodoxer Sicht. – KuD XXX, 1984, 100–115.

Neuner, Peter/Friedrich Schröger: Luthers These von der Klarheit der Schrift. – ThGl LXXIV, 1984, 39–58.

Hägglund, Bengt: Martin Luther über die Sprache. – NZSTh XXVI, 1984, 1–12; S. 13–28: Baur, Jörg: Luther und die Philosophie.

Kroon, Marijn de: Studien zu Martin **Bucers** Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. IX, 199 S.; kart. DM 58,–.

Osiander, Andreas d. Ä.: Gesamtausgabe. Bd. V: Schriften und Briefe **1533** bis **1534**. Hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebass. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 556 S., Ill.; Lw. DM 185,–.

Bullinger, Heinrich: Werke. Abt. III: Theologische Werke. Bd. 1: Exegetische Schriften aus den Jahren 1525–1527. Bearbeitet von Hans Georg vom Berg und Susanna Hausammann. Bd. 3: Briefe des Jahres 1533. Bearbeitet von Endre Zsindely und Matthias Senn unter Benützung der Abschr. von Emil Egli und Traugott Schiess. – Zü: Theologischer Verlag 1983. 287, 290 S.

Ganoczy, Alexandre: Die Hermeneutik **Calvins**. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge. – Wiesb: Steiner 1983. VI, 237 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXIV. Abteilung für Religionsgeschichte; kart. DM 52,–.

Greef, W. de: **Calvijn** en het Oude Testament. – (Groningen:) Uitg. Ton Bolland 1984. 307 blz.; hfl 47,50.

Oemeken, Gert: **Soester** Kirchenordnung **1532**. Hrsg. vom Gesamtverband der Evang. Kirchengemeinden in Soest. [Aus dem Mittelniederdeutschen übertr. von Joachim Grade und Gesine Taubert und mit einem Nachwort versehen von Robert Stupperich]. Faks. der Originalausgabe Lübeck, Balhorn 1532. – Soest: Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker und Jahn 1984. X, 419 S. = Soester Beiträge XLIV; Lw. DM 60,–.

Heyken, Enno: Chroniken der Bischöfe von **Verden** aus dem **16**. Jahrhundert. – Hild: Lax 1983. VII, 130 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen XX; kart. DM 36,– [Diss., Göttingen]

Weernekers, Jan: De theologie van Angelus **Merula**, met name onderzocht op invloeden vanuit de Reformatie. Die Theologie des Angelus Merula, vor allem untersucht hinsichtlich ihrer Beeinflussung von der Reformation her (mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache). – Amst: Rodopi 1983. 146 blz.; hfl 20,– [Diss., Utrecht]

8. Neuere Zeit

Schröder, Richard: Johann **Gerhards** lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik. – Tü: Mohr 1983. VI, 256 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXVII; Lw. DM 78,–.

Kuiper, E. J.: **Hugo** de **Groot** en de Remonstranten. – NThT XXXVIII, 1984, 111–125.

Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. Hrsg. von Dieter Breuer. – Amst: Rodopi 1984. 252 S. = Chloe II; kart. hfl 75,–.

Habig, Inge: **Eucharistie** im Spätbarock. Eine kirchliche Bildallegorese im deutschsprachigen Raum. – Mstr: Regensberg 1983. 180, [66] S., 93 Ill. = Forschungen zur Volkskunde XLIX; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Rothe, Hans: Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im **18**. Jahrhundert. I: Versuch und Grundlegung. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1984. 131 S. = Vorträge/Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswiss. G 267; kart. DM 28,–.

Dinet, Dominique: Administration épiscopale et vie religieuse au milieu du **XVIII**e siècle. – RHE LXXVIII, 1983, 721–774.

Petig, William E.: Literary **antipietism** in **Germany** during the first half of the eighteenth century. – NY, Bern, Ffm, Nancy: Lang 1984. 229 p. = Stanford German studies XXII; kart. sfr 43,–.

Berkvens-Stevelinck, Christiane: Un supplément calviniste aux *Quatrains* du Sieur de Pibrac: *L'Art de bien vivre ou le vrai chemin au salut*, par Prosper Marchand [1710]. – NAKG LXIII, 1983, 192–204; p. 205–218: Berg, J. van den: De 'Calviniaanse Societeit' en het kerkelijke leven in Nederland omstreeks het midden van de achttiende eeuw.

Benad, Matthias: Toleranz als Gebot christlicher Obrigkeit. Das **Büdinger Patent** von **1712**. – Hild: Gerstenberg 1983. XVII, 494 S., graph. Darst., Kt. = Studia irenica XXVII; kart. DM 62,– [Diss., Frankfurt/M.]

Fronzek, Klaus: Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian **Pittroff** ‹1739–1814›. – Lpz: St. Benno-Verl. 1983. XXIX, 279 S. = Erfurter theologische Studien L; kart. M 25,50.

Becker-Jákli, Barbara: Die **Protestanten** in **Köln**: Die Entwicklung einer religiösen Minderheit von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jh.s – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1983. XI, 307 S., Ill., graph. Darst. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXV. [Diss., Köln]

Aufklärung und **Pietismus** im **dänischen** Gesamtstaat, **1770–1820**. Hrsg. von Hartmut Lehmann und Dieter Lohmeier. – Neumünster: Wachholtz 1983. 286 S., Ill. = Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte XVI.

Séguy, Jean: La **Société** de **Marie**, dite d'**Espagne**. Mariologie, apocalyptique et contre-révolution. – RHR CCI, 1984, 37–58.

Birsch, Günter: Religions- und Gewissensfreiheit in **Preußen** von **1780** bis **1817**. – Zeitschrift für Historische Forschung XI, 1984, 177–204.

Pauly, Ferdinand: Studium und Ausbildung der **Priester** im ausgehenden **18**. Jahrhundert. – AMRhKG XXXV, 1983, 143–179.

Vrankić, Petar: La chiesa cattolica nella **Bosnia** ed **Erzegovina** al tempo del vescovo Fra Raffaele **Barisić** ‹**1832–1863**›. – R: Uni. Gregoriana Ed. 1984. XXVI, 303 p. = Analecta Gregoriana CCXXXV = Ser. Facultatis Historiae Ecclesiasticae: Sectio B n. XXXIV.

Gobry, Ivan: Frédéric **Ozanam** ou la foi opérante. – P: Téqui (1983). 227 p. = Collection L'Auteur et son Message IX; F 48,–.

Nicoletti, Michele: La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören **Kierkegaard**. – (Bologna:) Ed. Dehoniane (1983). 143 p. = Collana Scienze religiose V; Lire 10 000.

Düfel, Hans: Das **Lutherjubiläum 1883**. Ein Beitrag zum Luther- und Reformationsverständnis des 19. Jahrhunderts, seiner geistesgeschichtlichen, theologischen und politischen Voraussetzungen, unter bes. Berücks. des Nationalismus. – ZKG XCV, 1984, 1–94.

Penners, Lothar: Eine Pädagogik des Katholischen. Studien zur Denkform P. Joseph **Kentenichs**. – Vallendar-Schönstatt: Patris-Verl. 1983. 453 S. = Schönstatt-Studien V; kart. DM 40,–.

Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht: Quellen zur Organisation und Politik der **Zentrumspartei** und des politischen Katholizismus in **Baden 1888–1914**. Ausgewählt und eingeleitet von Hans-Jürgen Kremer unter red. Mitarbeit von Michael Caroli. Hrsg. von Jörg Schadt. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 322 S. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Mannheim XI; kart. DM 48,–.

9. Neueste Zeit

Barth, Karl: Gesamtausgabe. V: Briefe. Offene Briefe 1945–1968. Hrsg. von Diether Koch. – Zü: Theologischer Verlag 1984. XIV, 623 S.

Davison, James E.: Can God speak a word to man? Barth's critique of Schleiermacher's theology. – SJTh XXXVII, 189–211; p. 213–227: Hendry, George S.: The transcendental method in the theology of Karl Barth.

Palma, Robert J.: Karl Barth's theology of culture. The freedom of culture for the praise of God. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publ. 1983. X, 122 p. = Pittsburgh theological monographs. N. S. II; $ 10,–.

White, Graham: Karl **Barth**'s theological realism. – NZSTh XXVI, 1984, 54–70; S. 71–86: Lerch, Karl-Heinz: Die Gestalt der Gnade und das sakramentale Denken in der Theologie Paul **Tillichs**.

Stoevesandt, Hinrich: Was heißt „theologische Existenz"? Über Absicht und Bedeutung von Karl Barths Schrift „Theologische Existenz heute!". – EvTh XLIX, 1984, 147–177.

Brinkman, M. E.: Barth en Hegel: scheiding of verzoening? – NThT XXXVIII, 1984, 126–142.

Trillhaas, Wolfgang: Emanuel **Hirsch** in Göttingen. – ZThK LXXXI, 1984, 220–240.

Kirchenkampf im **Rheinland**. Die Entstehung der Bekennenden Kirche und die Theologische Erklärung von Barmen 1934. Hrsg. von Günther van Norden. – Köln: Rheinland-Verl.; Bo: Habelt 1984. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXVI.

Barmen **1934–1984**. Beiträge zur Diskussion um die Theologische Erklärung von Barmen. Hrsg. im Auftrag des Bundes der Evang. Kirchen in der Deutschen Demokr. Republik von Rudolf Schulze in Zusammenarb. mit Hartmut Ludwig. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1983. 172 S.

Denzler, Georg – Volker Fabricius: Die Kirchen im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand? Bd I: Darstellung. II: Dokumente. – (Ffm:) Fischer Taschenbuch Verl. (1984). 222 S., 287 S. = Fischer-Bücherei 4320.4321.

Montclos, Xavier de: Les Chrétiens face au Nazisme et au Stalinisme. L'épreuve totalitaire 1939–1945. – P: Plon (1983). 303 p.; F 75,–.

Congar, Yves: Le Concile de **Vatican II**. Son église. Peuple de Dieu et corps du Christ. Préface de René Rémond. – P: Ed. du Cerf 1984. 176 p. = Théologie historique LXXI; F 90,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Esquerda Bifet, Juan: Redención y mission. – Euntes Docete XXXVII, 1984, 31–64; p. 91–120: Chiochetta, P.: "Eduxi vos de domo servitutis." Contributo alla storia della rinascita missionaria della Chiesa nel secolo XIX.

Giglioni, Paolo: Penitence et mission. – Omnis Terra XXIII, 1984, 226–237.

La mutation des modèles missionnaires au XXe siècle. Expériences d'inculturation chrétienne. Cours de missiologie historique dirigé par Jacques Gadille. – Lyon: Associations des Facultés Catholiques de Lyon (1983). 102 p. = Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon XII.

Shenk, Calvin E.: The context of mission: Ideology and authoritarianism. – Missiology XII, 1984, 167–178.

Stoffel, Oskar: Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1984. XXXVI, 283 S. = NZM. Supplementa XXXIII; sfr 36,–.

Todd, Richard: From the concept of mission to the concept of developing Churches. – Missiology XII, 1984, 179–194.

Bosch, David J.: Mission and evangelism. Clarifying the concepts. – ZMR LXVIII, 1984, 161–191.

Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit. Teilband I: Geschichte – Gestalten – Modelle. II: Ereignisse und Themen der Gegenwart. – St. Ottilien: EOS Verlag; Mchn: Missio-Verl. 1984. 310 S.; 319 S. = Kirche und Religionen. Begegnung und Dialog III/1.2.

Hochegger, Hermann: Kirche in **Zaire**. Sprachliche Inkulturation und Begegnung mit der tradierten Religion. – ThpQ CXXXII, 1984, 241–249; S. 249–262: Mitterhöfer, Jakob: Der Missionsbegriff: Werden und Wandel; S. 263–272: Bsteh, Andreas: Mission und Dialog. Von der Verantwortung christlichen Glaubens.

Miyata, Mitsuo: Mündigkeit und Solidarität. Christliche Verantwortung in der heutigen **japanischen** Gesellschaft. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1984. 191 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XVII.

Zago, Marcello: La chiesa in **Asia** oggi. Situazione e prospettive. – Bologna 1983: La Nuova Stampa. 182 p. = Collana La Missione IV; Lire 9000.

Mission de **Corée**. Le deuxième centenaire de l'Évangelisation. – Omnis Terra XXIII, 1984, 203–225.

Solheim, Dagfinn: Japanese culture and the Christian Church. – Missiology XII, 1984, 213–222.

Strosico, R.: A history of Salesian missionary acitivity in Eastern India. – Indian Missiological Review VI, 1984, 21–37.

Boivin, Maurice: L'Eglise et la quête de justice en **Tanzania** socialiste. – Spiritus XXV, 1984, 151–172; p. 115–128: Laurent, Olivier: Communautés de base en Afrique.

Dietschy, Beat R.: Evangelisieren muß nicht europäisieren heißen. Eine neue Indianerpastoral in den **Anden**. – Zeitschrift für Mission X, 1984, 85–95.

Schmid, Viola: Gott schwitzt in den Straßen Lateinamerikas. Mit einem systematischen Beitrag zur Theologie der Befreiung von Reinhard Frieling. – Ffm: Lembeck 1983. 228 S.

García, Jesús: Cultura popular y proyecto de liberación en América Latina según Enrique **Dussel**. – Naturaleza y gracia XXXI, 1984, 79–111.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

McAfee, Ward: A history of the world's great religions. – Lanham, MD: University Press of America 1983. XXI, 227 p.

Godlove, Terry: In what sense are religions conceptual frameworks? – Journal of the American Society of religion LII, 1984, 289–306.

Oosten, J. J.: **Magie** en rede. Een onderzoek naar de invloe van magische denkwijzen binnen onze op het verstand georienteerde cultuur. – Assen: Van Gorcum 1983. IX, 117 p. = Philosophia religionis XXI; hfl 24,75.

Van der Horst, Pieter Willem: **Chaeremon**. Egyptian priest and stoic philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes. – Lei: Brill 1984. XIX, 80 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain CI; hfl 36,–.

Breuil, Paul du: Histoire de la religion et de la philosophie **Zoroastriennes**. – Monaco: Ed. du Rocher (1984). 335 p.; F 90,–.

Hudson, Charles: Elements of Southeastern Indian religion. – Lei: Brill 1984. IX, 36 p., 48 pl. = Iconography of religions X, 1; hfl 60,–.

Gupta, Eva Maria: Brata und Alpanā in **Bengalen**. – Wiesb: Steiner 1983. X, 210 S., Ill. = Beiträge zur Südasienforschung LXXX; kart. DM 38,– [Diss., Heidelberg]

Notz, Klaus Josef: Der **Buddhismus** in **Deutschland** in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 368 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 223; sfr 74,– [Diss., München]

Nation and mythology. Wolfram Eberhard ... Ed. – [Mchn:] Simon und Magiera 1983. 176 S., Ill., graph. Darst. = East Asian civilisation II.

Lai, Whalen: Symbolism of evil in **China**: The Kung-chia myth analyzed. – HRel XXIII, 4, 1984, 316–343.

Walker, Benjamin: **Gnosticism**. Its history and influence. – Wellingborough: The Aquarian Press (1983). 224 p.; $ 4,95.

Martin, Luther H.: Why **Cecropian Minerva**? Hellenistic religious syncretism as system. – Numen XXX, 1983, 131–145; p. 146–173: Kippenberg, Hans G.: **Gnostiker** zweiten Ranges: zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie.

Green, Ronald M.: Religion and morality in the **African** traditional setting. – Journal of religion in Africa XIV, 1983, 1–23; p. 24–45: Vecsey, Christopher: Facing death, masking death, in **Luba** myth and art; p. 46–57: Wyllie, Robert W.: **Ghanaian** spiritual and traditional healers' explanations of illness: a preliminary survey.

Bartels, Lambert: Oromo religion. Myths and rites of the Western Oromo of **Ethiopia**. An attempt to understand. – B: Reimer (1983). 411 p. = Collectanea Instituti Anthropos VIII.

MacGaffey, Wyatt: Modern **Kongo** prophets: religion in a plural society. – Bloomington: Indiana University Press 1983. XIII, 285 p. = African systems of thought.

VI. Religionsphilosophie

Pegueroles, Juan: Las dos formas de la prueba agustiniana de la existencia de Dios. – Augustinus XXIX, 1984, 149–158.

Elders, Leo: Le probleme de l'éxistence de Dieu dans les ecrits de **Thomas** d'**Aquin**. ‹A propos du livre de F. van Steenberghen›. – Divus Thomas LXXXVI, 171–187; p. 188–193: Perini, G.: La filosofia religiosa di **Ghandi**.

Rossi, Osvaldo: Un aspetto dell'indagine anselmiana intorno alla realtà di Dio. – Studia Pataviana XXX, 1983, 525–535.

Fernández, J. L.: El complemento **leibniziano** del argumento ontológico. – Studium XXII, 1983, 379–392.

Hirschlehner, Stefan: Modi der Parusie des Absoluten. Bestimmungen einer Hermeneutik der Theologie G. W. F. **Hegels**. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 139 S. = Regensburger Studien zur Theologie. XXVIII; sfr 35,– [Diss., Regensburg]

Jonkers, Peter: Filosofie en religie bij de jonge Hegel ‹1800›. – Bijdr XLV, 1984, 28–42.

Luft, Eric von der: Sources of **Nietzsche**'s "God is Dead" and its meaning for Heidegger. – Journal of the history of idea XLV, 1984, 263–276.

Virgoulay, René: Dieu ou l'Etre? Relecture de **Heidegger** à partir de J.-L. Marion, Dieu sans l'être. – RSR LXXII, 1984, 163–198.

Strug, Cordell: **Kuhn**'s paradigm thesis: A two-edged sword for the philosophy of religion. – Religious studies XX, 1984, 269–280.

Lee, Patrick: Language about God and the theory of analogy. – NewSchol LVIII, 1984, 40–66.

Trillhaas, Wolfgang: Marginalien zu einem phänomenologischen Religionsbegriff. – Der Mensch und die Wissenschaften von Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie in Innsbruck ... Band II, Innsbr (1983), 1067–1077; S. 1079–1086: Bucher, Alexius J.: Religionsphilosophie. Zum Problem einer philosophischen Legitimation; S. 1087–1096: Stephenson, Gunther: Homo religiosus?; S. 1097–1104: Pöltner, Günther: Der Anfang als religionsphilosphische Grundkategorie; S. 1105–1110: Theraios, Demetrios: Gegenwärtige Philosophie zwischen Wissenschaft und Offenbarung; S. 1111–1118: Leibold, Gerhard: Finalität und Omnipotenz bei Wilhelm von **Ockham**.

Oudemans, Th. C. W.: Hermeneutiek: metaforisch spel van binnen en buiten. – NThT XXXVIII, 1984, 179–196; p. 197–209: Adriaanse, H. J.: Godsdienstwijsbegeerte van binnen uit; p. 210–220: Leertouwer, L.: Insider of buitenstaander? Over een vals dilemma in de godsdienstwetenschap; p. 221–236: Dupré W.: Tussen binnen en buiten. Enkele opmerkingen over de plaatsbepaling van godsdienst en godsdienstfilosofie.

Nicoletti, Enrico: Morte e differenza ontologica. – Aquinas XXVI, 1984, 215–232.

VII. Fundamentaltheologie

Yandell, Keith E.: Christianity and philosophy. – Leicester: Inter-Varsity Pr.; GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XI, 288 p. = Studies in a christian world view II; $ 10,95.

Gill, Jerry Henry: Toward theology. – Lanham, MD, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1982). X, 118 p.; $ 8,–.

Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen **Paradigma**. Hrsg.: Hans Küng (u. a.) Bd. I. – (Zü, Köln:) Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 244 S. = Ökumenische Theologie XI; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 11–17: Brauer, Jerald: Herausforderungen an das Christentum heute; S. 19–25: Küng, Hans: Was meint Paradigmenwechsel?; S. 27–30: Moltmann, Jürgen: Theologie im Übergang – wohin?; S. 31–33: Greinacher, Norbert: Was ein neues Paradigma beachten muß; S. 37–75: Küng, Hans: Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung; S. 76–102; Tracy, David: Hermeneutische Überlegungen im neuen Paradigma; S. 103–147: Lamb, Matthew: Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse; S. 151–167: Kannengiesser, Charles: **Origenes, Augustin** und der Paradigmenwechsel in der Theologie; S. 168–192: Pfürtner, Stephan: Die Paradigmen von **Thomas** und **Luther**. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel?; S. 193–203: Gerrish, Brian: Das Paradigma in der modernen Theologie: der Übergang vom Alt- zum Neuprotestantismus nach **Troeltsch**; S. 204–230: Marty, Martin: Paradigma im Übergang von der Moderne zur Postmoderne; S. 233–240: Kuschel, Karl-Josef: Ein kleiner Rückblick als Hinführung.

Gonzalez Montes, A.: Sobre el estatuto epistemológico de la teología como ciencia. – Salm XXX, 1983, 325–357.

Lindbeck, George A.: The nature of **doctrine**. Religion and theology in a postliberal age. – Phil: Westminster Pr. (1984). 142 p.; paper $ 9,95.

Wissink, Jozef: De inzet van de theologie. Een oderzoek naar de motieven en de geldigheid van Karl **Barths** strijd tegen de **natuurlijke theologie**. – Amersfoort: De Horstink (1983). 568 blz.; hfl 44,– [Diss., Groningen]

M[a]cElwain, Hugh T.: Theology of limits and the limits of theology. Reflections on language, environment and death. – Lanham, MD, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1983). X, 179 p.; $ 10,50.

Moltmann, Jürgen: Politische Theologie – politische Ethik. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 195 S. = Fundamentaltheologische Studien IX; kart. DM 28,–.

Tracy, David – John B. Cobb, Jr.: Talking about God. Doing theology in the context of modern pluralism. With an introd. by David R. Mason. – NY: Seabury Pr. (1983). XIII, 91 p. = The Walter and Mary Tuohy lectures, John Carroll University.

Schrijver, Georges de: Le merveilleux accord de l'homme et de dieu: étude dé l'**analogie** de l'**être** chez Hans Urs von **Balthasar**. – Lv: Univ. Pr., Peeters 1983. 341 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXIII; FB 1500.

Dalferth, Ingolf U.: Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie. – Mchn: Kaiser 1984. 346 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCIII; kart. DM 59,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Salmann, Elmar: **Offenbarung** und Neuzeit. Christologische Überlegungen zur geistesgeschichtlichen Situation. – FZPhTh XXXI, 1984, 109–154.

Sutherland, Stewart: God, Jesus and belief: the legacy of **theism**. – Oxf: Blackwell 1984. 218 p.; £ 15,–.

Dreyfus, François: Jésus savait-il qu'il était Dieu? – P: Ed. du Cerf 1984. 142 p. = "Apologique"; F 87,–.

Hoping, Helmut: **Wahrheit** und **Dogma** zwischen Dogmatismus und Relativismus. I: Kritische Überlegungen zum Dogmen- u. theolog. Wahrheitsbegriff bei Hans Küng. II: Die Wahrheit theologischer Rede und der Wahrheitsanspruch des Dogmas. – WiWei XLVI, 1983, 1–27. 82–107.

VIII. Dogmatik

Initiation à la pratique de la théologie. Vol. III: Dogmatique 2. – P: Ed. du Cerf 1983. 792 p.; [cont.:] p. 13–51: Charalambidis, Stephanos: Cosmologie chrétienne; p. 55–141: Hoffmann, J.: L'Église et son origine; p. 143–345: Legrand, Hervé: La réalisation de l'église en un lieu; p. 347–374: Hoffmann, J.: La recomposition de l'unité; p. 375–384: Excursus: L'Eglise et l'État; p. 385–466: Tillard, Jean-Marie R.: Les sacrements de l'Église; p. 469–512: Laurentin, René: Marie dans la foi chrétienne. Situation et avenir; p. 515–575: Caza, Lorraine: Anthropologie biblique; p. 577–609: Mongillo, Damalzio: Anthropologie dogmatique; p. 613–722: Gisel, Pierre: Création et eschatologie; p. 725–776: Dumas, André: Dieu unique et trine.

Durrwell, François-Xavier: L'Esprit Saint de Dieu. – P: Éd. du Cerf 1983. 180 p.; F 61,–.

Ciola, Nicola: Saggio bibliografico sulla **cristologia** in **Italia** dal Concilio a oggi ‹**1965–1983**›. – Lateranum N.S. XLIX, 1983, 142–211.

Mofokeng, Takatso Alfred: The Crucified among the crossbearers. Towards a **black Christology**. – Kampen: Kok (1983). 263 p. [Diss., Kampen]

Johnson, Elizabeth A.: **Mary** and contemporary christology: **Rahner** and **Schillebeeckx**. – EglTh XV, 1984, 155–182.

Borobio, Dionisio: Cristología y sacramentología. – Salm XXXI, 1984, 6–48.

Ildefonso de la Inmaculada: La unción de María por el Espíritu Santo. – EphMar XXXIV, 1984, 11–40.

Stalder, Kurt: Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von **Kirche** heute. – (Zü, Köln:) Benziger Verlag (1984). 309 S.; kart. DM 54,–.

Gerwen, Geert van: Privatisering als thema in de ecclesiologie: De mogelijkheden van volkskerk, burgerlijke kerk en basiskerk. – TTh XXIII, 1983, 125–144; p. 145: Summary: Privatisation: A subject for ecclesiology.

Bandera, Armando: La consagración a la Virgen. Persona-Iglesia-Humanidad. – EphMar XXXIII, 1983, 379–415.

Wohlmuth, Josef: „Kirche von unten" als Anfrage an eine heutige Ekklesiologie. – TThZ XCIII, 1984, 51–64.

Granfield, Patrick: Das **Papsttum**. Kontinuität und Wandel (The papacy in transition, dt.) – Mstr: Aschendorff (1984). XII, 292 S.; Lw. DM 39,–.

Papal infallibility. An application of Longergan's theological method. Ed. by Terry J. Tekippe. – Wash, D.C.: University Press of America (1983). XVIII, 397 p.; $ 15,75.

O'Neill, Colman: Sacramental realism. A general theory of the **sacraments**. – Wilmington: Glazier 1983. 224 p.; $ 10,–.

Fransen, Piet: De sacramenten als gemeenschapsviering van de goddelijke mysteries. Een model voor onze tijd? – Collationes XIII, 1983, 139–163.

Kilmartin, Edward J.: The active role of Christ and the Holy Spirit in the sanctification of the eucharistic elements. – ThSt XLV, 1984, 225–253.

Auer, Johann: „Siehe, ich mache alles neu." Der Glaube an die Vollendung der Welt. – Rgb: Pustet 1984. 174 S. = Pustets theologische Bibliothek.

Ciola, Nicola: L'**escatologia** in rapporto alla cristologia e alle altre discipline teologiche. – Lateranum N.S. XLIX, 1983, 392–431.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Options in **Roman Catholicism**. Ed.: Nathan R. Kollar. – (Wash, D.C.:) Univ. Pr. of America (1983). XII, 211 p.; $ 11,50.

With perfect faith. The foundations of **Jewish** belief. Ed. with introduction by J. David Bleich. – NY: KTAV Publ. House (1983). XX, 688 p.; $ 14,95.

Vajta, Vilmos: Im Wandel der Generationen. Der **Lutherische Weltbund 1947–1982** (From generation to generation. The Lutheran World Federation 1947–1982, dt.) – (Stu: Kreuz Verl. 1983). 48 S. = LWB-Report XVI.

Von Daressalam nach Budapest. Berichte über die Arbeit des Lutherischen Weltbundes 1977–1984 (From Dar-es-Salaam to Budapest, dt.) – (Stu:) Kreuz Verl. (1984). 504 S., zahlr. Abb. = LWB-Report XVII/XVIII.

Nissiotis, Nikos A.: Glauben und Kirchenverfassung – eine Konsensus-Gemeinschaft im Lichte des Textes „Taufe, Eucharistie und Amt". – OekRu XXXIII, 1984, 322–338; p. 339–357: Barth, Hans-Martin: „Apostolizität" und „Sukzession" in den Konvergenz-Erklärungen von **Lima**; S. 357–367: Gaßmann, Günther: Die Rezeption der Dialoge.

God's reign and our unity: The report of the Anglican-Reformed International Commission 1981–1984, Woking, England, January 1984. – Lo: SPCK Pr. 1984. 90 p.; £ 2,95.

Die Kirchen und ihre **Konservativen**. „Traditionalismus" und „Evangelikalismus" in den Konfessionen. Hrsg.: Reinhard Frieling. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 118 S. = Bensheimer Hefte LXII; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 11–51: Pfürtner, Stephan: Traditionalistische Bewegungen im gegenwärtigen Katholizismus; S. 52–83: Geldbach, Erich: Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie; S. 84–103: Marquardt, Manfred: Strukturen evangelikal-fundamentalistischer und traditionalistischer Theorie und Frömmigkeit; S. 104–118: Schöpsdau, Walter: Zusammenfassung der Diskussion.

Pelz, Werner: Der Dialog zwischen der **Alt-Kathol.** und der **Römisch-Kathol.** Kirche in Deutschland in den Jahren **1968–1973**. – IKZ LXXIV, 1984, 85–128.

Rome and the **Anglicans**. Historical and doctrinal aspects of **Anglican-Roman Catholic** relations. [By] J. C. H. Aveling (e. a.) Ed. with a postscript by Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1982. 301 p.; [cont.:] Loades, D. M.: Relations between the Anglican and Roman Catholic Churches in the **16th** and **17th** centuries; p. 55–142: Aveling, J. C. H.: The English clergy, Catholic and Protestant, in the 16th and 17th centuries; p. 143–281: Mc Adoo, H. R.: Anglican/Roman Catholic relations, **1717–1980**. A detection of themes; p. 283–289: Haase, W.: Rome and the Anglican – The Anglicans and Rome. Editor's postscript.

Entwicklung der Beziehungen zwischen **Christen** und **Juden** von **1973** bis **1983**. – Brüs: Pro Mundi Vita 1984. 56 S. = Pro Mundi Vita XCV–XCVI.

Joseph, John: Muslim-Christian relations and Inter-Christian rivalries in the Middle East. The case of the **Jacobites** in an age of transition. – Albany, NY: State Univ. of New York Press (1983). XVI, 240 p.; $ 15,95.

Derr, Thomas Sieger: Barriers to **ecumenism**. The Holy See and the World Council of Churches on social questions. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1983). IX, 102 p.; $ 7,95.

Heron, Alasdair I.C.: Table and tradition. Toward an ecumenical understanding of the **Eucharist**. – Phil: Westminster Pr. (1983). XIV, 192 p.

Wainwright, Geoffrey: La confession et les confessions: vers l'unité confessionnelle et confessante des chrétiens. – Irénikon LVII, 1984, 5–26; p. 27–51: Meyer, Harding: La notion d'«unité dans la diversité réconciliée» et le problème de l'identité confessionelle.

X. Moraltheologie

Initiation à la pratique de la théologie. Vol. IV: Éthique. – P: Ed. du Cerf 1983. 721 p.; [cont.:] p. 13–57: Collange, Jean-Fr.: Foi, esperance, amour et éthique; p. 58–70: Dumas, André: Competences techniques et pertinence chrétienne; p. 71–91: Quelquejeu, Bernard: Éthos culturel et différenciations sociales; p. 109–157: Delesalle, Jacques: Les grands courants de la pensée morale; p. 161–199: Berthouzoz, Roger: Grâce et liberté; p. 200–248: Aubert, Jean-Marie: La conscience et la loi; p. 249–294: Guilluy, Paul: Pardon et péché; p. 295–317: Secrétan, Philibert: Courage et prudence; p. 318–355: Mottu, Henry: Espérance et lucidité; p. 359–401: Verspieren, Patrick: Vie, santé et mort; p. 402–442: Fuchs, Eric: Une éthique chrétienne de la sexualité; p. 443–485: Thévenot, Xavier: Situations sexuelles spécifiques; p. 486–560: Mathon, Gérard: L'économie; p. 561–585: Mehl, Roger: La politique; p. 586–620: Rigaux, François: Le droit; p. 621–670: Eslin, Jean-Claude: La culture; p. 673–686: Dumont, Fernand et Benoit Lacroix: Bonheuret souffrance; p. 687–701: Thomas, Joseph: Vie morale et vie spirituelle.

"In caritate non ficta" ‹2 Cor. 6,6›. Cinquante ans d'études de théologie morale. Bibliographie générale ‹1932–82› des travaux et publications de Philippe **Delhaye**. Répertoires chronologiques et analytique par Jean-Pierre Renard. – Louvain-La-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort (1983). XI, 287 p. = Lex Spiritus Vitae V; FB 675,–.

Holotik, Gerhard: Die pneumatische Note der Moraltheolgie. Ein ergänzender Beitrag zu gegenwärtigen Bemühungen im Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre. – Wien: VWGÖ 1984. III, 460 S.; kart. DM 63,– [Habil.-Schrift, Wien]

Fairweather, I. C. M. – James I. H. McDonald: The quest for Christian ethics: an inquiry into ethics and Christian ethics. – Ed: Handsel Press 1984. XI, 275 p.; £ 17,50.

Dillmann, Rainer: Das Eigentliche der Ethik Jesu. Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das **Proprium** einer christlichen Ethik. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 133 S. = Tübinger theologische Studien XXIII; kart. DM 25,–.

Harakas, Stanley S.: Toward transfigured life: The theories of Eastern Orthodox ethics. – Minneapolis: Light and Life 1983. X, 285 p.; $ 12,95.

Perspectivas de moral biblica. – Madr: PS Editorial (1984). 195 p. = Instituto Superior de Ciencias Morales. Colección Estudios de etica teológica V.

Anzenbacher, Arno: Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik. – TThZ XCII, 1983, 292–305.

Laun, Andreas: Das **Gewissen**, oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse. – (Innsbr, Wien:) Tyrolia-Verl. (1984). 134 S.; kart. DM 24,–.

Johnstone, Brian V.: The experience of **conversion** and the foundations of moral theology. – EglTh XV, 1984, 183–202.

Beemer, Theo: Je leven: in de waagschaal of op de weegschaal? – TTh XXIV, 1984, 36–53; p. 53–54: Summary: A catholic view of **suicide**.

Tauer, Carol A.: The tradition of probabilism and the moral status of the **early embryo**. – ThSt XL, 1984, 3–33.

Hollenbach, David: **Nuclear ethics**. A christian moral argument. – NY: Paulist Pr. 1983. 100 p.; $ 3,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di perfezione. Diretto da Guerrimo Pelliccia ‹1962–1968› e da Giancarlo Rocca ‹1969– ›. VII: Pio XII – Rzadka. – (R:) Ed. Paoline (1983). XXVI p., 2078 col.; Lire 65000,–.

Vogüé, Adalbert de: La lecture du matin dans les sentences d'**Évagre** et le *De virginitate* attribué à saint **Athanase**. – StMon XXVI, 1984, 7–11; p. 13–42: Leclercq, Jean: Réparation et adoration dans la tradition monastique; p. 43–54: Renna, Thomas: Virginity and chastity in early Cistercian thought; p. 55–74: Sapir Abulafia, Anna: An attempt by **Gilbert Crispin**, abbot of Westminster, at rational argument in the Jewish-Christian debate.

Sansterre, Jean-Marie: Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne ‹milieu du VI^e^s. – fin du IXe s.› T. I: Texte. T. II: Bibliographie, notes, index et cartes. – Brux: Palais des Académies (1982). 255 p.; 257 p. = Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres. Collection II, 66,1; FB 2025,– [Diss., Brüssel]

Histoire des miracles. Actes de la Sixième Rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 8 et 9 octobre 1982. – Angers: Presses de l'Université 1983, 198 p. = Publications du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées VI; F 92,–; [cont.:] p. 11–28: Oury, Guy-Marie: Le miracle dans **Grégoire de Tours**; p. 29–40: Guillot, Olivier: Les miracles dans les Annales de **Flodoard**; p. 41–49: Sigal, Pierre-André: Miracle in vita et miracle posthume aux **XIe** et **XIIe** siècles; p. 51–61: Dubois, Elfrieda: Les miracles et la Réforme en **Angleterre** aux seizième et dixseptième siècles; p. 63–75: Pillorget, René: Les miracles de **Bérulle**; p. 77–83: Gresset, Maurice: Le miracle eucharistique de **Faverney** (1608); p. 85–93: Chatellier, Louis: Le miracle baroque; p. 95–109: Trenard, Louis: Les miracles raillés par **Voltaire**; p. 111–114: Roussel, Jean: Jean-Jacques **Rousseau** et le miracle; p. 115–129: Lemarié, Charles: Miracles à Nantes et à Angers en 1835; p. 131–142: Faugeras, Marius: Le zouave pontifical Joseph **Guérin** et ses miracles; p. 165–172: Darricau, Raymond: Une source sur l'histoire des miracles: «positio super miraculis» établie par la Congrégation pour les causes des saints en vue de la béatification ou de la canonisation d'un serviteur de Dieu; p. 173–178: Laurentin, René: Crise du miracle et du constat dans la nouvelle conjoncture culturelle; p. 179–191: Salleron, Louis: Le miracle. Des Evangiles à Lourdes; p. 193–200: Viguerie, Jean de: Les caractères permanents du miracle.

Bruin, C. C. de: Middeleeuwse levens van Jesus als leidraad voor meditatie en contemplatie. – NAKG LVIII, 1977/78, 162–181; LX, 1980, 162–181; LXIII, 1983, 129–173.

De Candido, Luigi: I **mendicanti**. Novità dello Spirito. – R: Ed. Studium (1983). 241 p. = La Spiritualitá Cristiana. Storia e testi IX; Lire 8000.

Panorama van de spiritualiteit in en om de Reformatie in de **Nederlanden 1530–1800**. Samengesteld door H. Vekeman. – Nijm: ALFA 1982. 110 p., fig. Tekst en tijd V; hfl 24,50.

Poitrey, Jeannine: Vocabulario de Santa **Teresa**. – (Madr 1983: Impr. Universitaria.) 727 p. = Universidad Pontificia de Salamanca. Serie C: Monografías XV; pes 1200.

Cox, Michael: Mysticism. The direct experience of God. – Wellingborough: The Aquarian Press (1983). 255 p.; £ 4,95.

Groeschel, Benedict J.: Spiritual passages. The psychology of spiritual development. – NY: Crossroad (1984). XI, 210 p.; $ 12,95.

Laroche, Michel Philippe: Une seule chair. L'aventure mystique du couple. – P: Nouvelle Cité (1984). 163 p.; F 57,–.

Christsein und marianische Spiritualität. Hrsg. von Heinrich Petri. – Rgb: Pustet (1984). 223 S. = Mariologische Studien VI; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 5–24: Ziegenaus, Anton: Christsein und marianische Spiritualität; S. 25–58: Courth, Franz, SAC: Marianische Spiritualität und Apostolat. Neue Richtungen auf dem Prüfstand; S. 59–76: Plank, Peter: Gottesgebärerin und Immerjungfrau. Altchristliche Quellen **ostkirchlicher** Marienverehrung; S. 77–91: Petri, Heinrich: Die Bedeutung marianischer Spiritualität für den ökumenischen Dialog; S. 93–103: Courth, Franz, SAC: Marienlob in der Eucharistiefeier; S. 105–143: Stöhr, Johannes: Maria als Mutter der Barmherzigkeit. Perspektiven zur Geschichte der Theologie und Frömmigkeit; S. 145–175: Klinkhammer, Karl Josef, SJ: Die ganzheitliche Spiritualität der Schrift des Kartäusers **Adolf** von **Essen**. „Unser Frauwen Marien Rosengertlin"; S. 177–203: Wittkemper, Karl, MSC: Marienverehrung und Herz-Jesu-Frömmigkeit; S. 205–223: Pauels, Hubert: Maria in der Spiritualität des hl. **Franz** von **Sales**.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Preston, Ronald H.: Church and society in the late twentieth century: the economic and political task. – Lo: SCM Press 1983. 192 p. = Scott Holland lectures, 1983; £ 8,95.

Petruzzi, Paolo: Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1984. XXIII, 272 p. = Analecta Gregoriana CCXXXVI = Ser. storia ecclesiastica. Sectio B, n. XXXV; Lire 42000,–.

Todescan, Franco: Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo **Grozio**. – Mil: Giuffrè (1983). 122 p. = Todescan: Le radici teologiche del giusnaturalismo laico I = Per la storia del pensiero giuridico moderno XIV.

Hirschmann, Johannes Baptist: Ja zu Gott im Dienst an der Welt. Vorträge, Aufsätze u. Predigten. Mit einer Einleitung von Wolfgang Rhein. Hrsg. von Johannes Beutler (u. a.) – (Wü:) Echter Verl. (1984). XXVI, 528 S.

Herrero, Z.: La **Laborem exercens**: Enciclica del diálogo y de la esperanze renovadores. – Estudios Agustinianos XVIII, 1983, 371–400; XIX, 1984, 157–190.

Brunkow, Robert de: Religion and society in **North America**. An annotated bibliography. – Santa Barbara, CA: ABC-Clio 1983. 515 p. = Clio bibliography series XII; $ 65,–.

Mol, Hans: Meaning and place. An introduction to the social scientific study of **religion**. – NY: Pilgrim Press (1983). VIII, 120 p.; $ 6,95.

Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques. Volume publié sous la direction de Jean-Paul Rouleau (e. a.) – Montr: Éd. Bellarmin 1984. 382 p. = Les Cahiers de recherches en sciences de la religion V; [cont.:] p. 19–51: Zylberberg, Jacques: Le Dieu caché retrouvé: le mouvement vers le sacré; p. 55–64: Grand'maison, Jacques: Le **sacré**. Du système étanche au passeur de frontières; p. 65–83: Tissot, Georges: Le sacré au seuil de l'absence; p. 85–108: Moles, Abraham: Communauté et espace; p. 109–150: Rémy, Jean – Jean-Pierre Hiernaux: Mouvements religieux et rapport au corps; p. 151–172: Lemieux, Raymond: La morgue scientifique: les mouvements religieux et le sociologue chercheur; p. 175–205: Rouleau, Jean-Paul: Mouvement et **ordres** religieux aujourd'hui; p. 207–233: Lacelle, Élisabeth J.: Le mouvement des **femmes** dans le christianisme récent. D'une Église éclatée à une foi en éclatement; p. 235–260: Bauer, Julien: De la déviance religieuse: le sous-système hassidique à Montréal; p. 261–282: Vaillancourt, Jean-Guy: Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain; p. 283–298: Zylberberg, Jacques – Jean-Paul Montminy: Soumission charismatique: thanatologie d'un mouvement sacral; p. 299–326: Turcotte, Paul-André: Les abstentionnistes, ceux qui refusent l'institution; p. 327–347: Séguy, Jean: L'insaisissable mouvement religieux?; p. 351–362: Rouleau, Jean-Paul – Jacques Zylberberg: Mouvement, innovation, religion, modernité.

Hughey, Michael W.: Civil religion and moral order. Theoretical and historical dimensions. – Westport, CT: Greenwood 1983. 223 p. = Contributions in sociology XLIII; $ 29,95.

Religion and **politics** in the modern world [papers, 1979] ed. by Peter H. Merkl. – NY: New York Univ. Pr.; Columbia Univ. Pr. 1983. 276 p.; $ 30,–.

Vergote, Antoine: Religion et sécularisation en Europe occidentale. Tendances et prospectives. – RTL XIV, 1983, 421–445.

Schöpfer, Hans: Theologie an der Basis. Dokumente und Kommentare zum theologischen Nord-Süd-Dialog. – Rgb: Pustet (1983). 100 S.; DM 12,80.

Kirche und Wirtschaft. Fachkonferenz der Politischen Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. vom 19. – 21. Jan. 1983. Mit Beiträgen von Michael Bartelt (u. a.) – Melle: Knoth (1983). 142 S. = Forschungsbericht/Konrad-Adenauer-Stiftung XXVI; kart. DM 9,80; [enth.:] S. 11–18: Uertz, Rudolf: Kirche und Wirtschaft aus katholischer und evangelischer Sicht; S. 19–27: Rauscher, Anton: Die Entwicklung der Katholischen Soziallehre von „Rerum novarum" bis „Laborem exercens" aus katholischer Sicht; S. 29–38: Bartelt, Michael: Die Entwicklung der Katholischen Soziallehre von „Rerum novarum" bis „Laborem exercens" aus evangelischer Sicht; S. 39–47: Ockenfels, Wolfgang: Katholische Soziallehre und Evangelische Sozialethik im Vergleich: Die Katholische Soziallehre; S. 49–57: Steinjan, Werner: Katholische Soziallehre und Evangelische Sozialethik im Vergleich: Die Evangelische Sozialethik; S. 59–74: Tuchtfeldt, Egon: Anthropologische Grundlagen und Prinzipien einer Wirtschafts- und Sozialordnung; S. 75–90: Spieker, Manfred: Katholische Soziallehre, Subsidiaritätsprinzip und Sozialstaat. Anthropologisch begründete Maximen für den Gesetzgeber und den Bürger; S. 91–98: Grimm, Georg: Reale politische Bedingungen der Verwirklichung wirtschaftspolitischer Konzepte in der Bundesrepublik Deutschland; S. 99–110: Kühr, Herbert: Verfassungsrechtliche und politische Rahmenbedingung der Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland; S. 111–120: Friedberger, Walter: Christliche Verantwortung und Soziale Marktwirtschaft aus katholischer Sicht; S. 121–131: Kramer, Rolf: Christliche Verantwortung und Soziale Marktwirtschaft aus evangelischer Sicht.

XIII. Kirchenrecht

Estudios de derecho canónico y derecho eclesiástico. En homenaje al profesor (José) **Maldonado**. – Madr: Universidad Complutense de Madrid 1983. 890 p.; pes 3300; [cont.:] p. 1–21: Publicaciones de José Maldonado y Fernández del Torco; p. 23–56: Bernárdez Cantón, Alberto: La «declaración de ajuste» en el contexto del sistema matrimonial español; p. 57–70: Calvo Otero, Juan: El canonista liberal Montero **Ríos**: universitario y político; p. 71–84: Echeverría, Lamberto de: Reflexiones sobre la legislación en materia religiosa de la Revolución de **1868**; p. 85–98: Fernández Arruty, José Angel: La norma singular en el ordenamiento canónico; p. 99–128: Fornés, Juan: Los impedimentos matrimoniales en el nuevo Código de Derechó Canónico; p. 129–222: Goti Ordeñana, Juan: Principios rectores del **proceso canónico** y orientaciones en el esquema de reforma; p. 223–243: De la Hera, Alberto: Los primeros pasos de la **ordenación** sistemática del nuevo Código de Derecho Canónico; p. 245–269: Hervada, Javier: Las raíces sacramentales del Derecho canónico; p. 271–303: Ibán, Iván C.: Grupos confesionales atípicos en el Derecho eclesiástico español vigente; p. 305–319: Larrainzar, Carlos: La disolución de los esponsales en el período clásico; p. 321–334: Lombardía, Pedro: **Personas** jurídicas públicas y privadas; p. 335–365: López Alarcón, Mariano: Algunas consideraciones sobre el régimen jurídico de las entidades eclesiásticas católicas; p. 367–387: Martinell, José María: Los impedimentos matrimoniales en el Derecho Civil español; p. 389–437: Martínez Blanco, Antonio: El diálogo entre las comunidades autónomas y las Iglesias regionales y locales; p. 439–448: Molano, Eduardo: Dimensiones jurídicas de los **sacramentos**; p. 449–490: Mostaza Rodríguez, Antonio: La **simulación** en el C.I.C. y en el proyecto de Nuevo Código; p. 491–559: Navarro Valls, Rafael: La posición jurídica del matrimonio canónico en la Ley de 7 de julio de **1981**; p. 555–583: Panizo Orallo, Santiago: La Iglesia y la **política**; p. 585–621: Pérez-Llantada y Gutiérrez, Jaime: Estudio histórico-jurídico de las «Acciones reconvencionales»; p. 623–672: Prieto Prieto, Alfonso: La interpretación de la **norma canónica**; p. 673–730: Reina Bernáldez, Antonio: Matrimonio concordatario y jurisprudencia constitucional; p. 731–750: Reina, Víctor: Culpabilidad conyugal y separación, nulidad o divorcio en el Derecho español. Antecedentes legislativos; p. 751–762: Santos Díez, José Luis: Matrimonio civil de católicos y nuevo Código canónico; p. 763–804: Seco Caro, Carlos: ¿Pueden adoptar los clérigos católicos en el ordenamiento español después de la Constitución de 1978?; p. 805–828: Serrano Postigo, Carmen: **Libertad religiosa** y minoría de edad en el ordenamiento jurídico español; p. 829–862: Vera Urbano, Francisco de Paula: Iglesia y Derecho. La dimensión jurídica de la Iglesia como problema eclesial; p. 863–888: Vicente y Cantín, Luis: La confesionalidad genérica del Estado español.

Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii **Sabattani**. Curantibus Z(enon) Grocholewski (e. a.) – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1984. XXXVII, 638 p.; Lire 30 000; [cont.:] p. XXV–XXXVII: Grocholewski, Z.: Scripta iuridica Aurelii Cardinalis Sabattani. Nota bibliographica; p. 3–16: Pompedda, Mario Francesco: Il consenso matrimoniale nel suo soggetto: consenso quale atto psicologico; p. 17–37: Pinto Gómez, Iosephus Michael: Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo C.I.C.; p. 39–50: Di Felice, Angelo: La recente giurisprudenza rotale circa l'«error qualitatis redundans in errorem personae»; p. 51–62: De Lanversin, Bernard: Les techniques médico-biologiques récentes et leurs rapports avec les procés canoniques; p. 63–75: Eid, Emilio: La celebrazione del matrimonio dei maroniti fuori del territorio del patriarcato, prima del Motu Proprio «Crebrae allatae»; p. 79–89: Tocanel, Pietro: Le cinque parti del Libro VII «I processi»; p. 91–118: Wesemann, Paul: Das erstinstanzliche Gericht und seine pastorale Aufgabe; p. 119–153: Zaggia, Cesare: I tribunali interdiocesani o regionali nella vita della Chiesa; p. 155–165: Lefebvre, Charles: Vie et activités d'un auditeur de Rote au XV s.: Barthélemy dei Belencinis; p. 168–195: Cárcel Ortí, Vicente: Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Cenni storici; p. 197–210: Gordon, Ignatius: De referendariorum ac votantium dignitate, privilegiis, labore, in aetate aurea Signaturae iustitiae; p. 211–228: Grocholewski, Zenon: La Segnatura Apostolica nell'attuale fase di evoluzione; p. 229–247: Varalta, Zaccaria: La suora soggetto del «ius postulandi» nei tribunali ecclesiastici; p. 249–284: Ochoa, Javier: La figura canónica del procurador y abogado público; p. 285–292: Baccari, Renato: Una specie di «dissent» introdotta dal nuovo C.I.C.; p. 293–302: Colagiovanni, Emilio: «De re iudicata et restitutione in integrum» nel nuovo Codice; p. 303–319: Branchereau, Pierre: La compétence dans les causes matrimoniales; p. 321–335: Moneta, Paolo: L'Avvocato nel processo matrimoniale; p. 337–347: Sheehy, Gerard: Introducing a case of nullity of marriage. The new Code and the practice of local tribunals; p. 349–361: Villeggiante, Sebastiano: Il principio del contraddittorio nella fase di costituzione del processo ordinario per la dichiarazione di nullità del matrimonio; p. 363–376: Morrisey, Francis G.: L'interrogation des parties dans les causes de nullité de mariage; p. 377–387: O'Connell, William: Prosequitur lamentatio vinculi; p. 389–403: Diego Lora, Carmelo de: Las causas de separación de cónyuges según el nuevo Código; p. 405–430: Marchetta, Benedetto: Il processo «super matrimonio rato et non consummato» nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 431–455: Said, Marcus: De processu praesumptae mortis coniugis; p. 457–472: Moroni, Attilio: Spunti sull' «ordo sacer» e le relative cause di invalidità nella nuova codificazione canonica; p. 473–494: De Paolis, Velasio: Il processo penale nel nuovo Codice; p. 495–502: Krukowski, Jozef: Notion de l'acte administratif individuel dans le nouveau Code du Droit Canonique; p. 503–548: Ranaudo, Arcangelo: Il ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo Codice; p. 549–588: D'Ostilio, Francesco: De separatione sodalium ab instituto vitae consecratae; p. 591–603: Ciprotti, Pio: Qualche particolare aspetto dell'attività giudiziaria nello Stato della Città del Vaticano.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie. Hrsg.: Ottmar Fuchs. – Düs: Patmos Verl. (1984). 246 S.; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 13–37: Zulehner, Paul M.: Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige **Fundamentalpastoral**; S. 38–49: Bitter, Gottfried – Englert, Rudolf: „Hören, was der Geist den Gemeinden sagt . . .". Kairologische und pneumatologische Desiderate an die Theorie und Praxis der Praktischen Theologie; S. 50–63: Mette, Norbert: Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie; S. 64–79: Peukert, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie; S. 80–101: Arens, Edmund: Elementare Handlungen des **Glaubens**; S. 102–128: Van der Ven, Johannes A.: Unterwegs zu einer **empirischen Theologie**; S. 129–144: Schmälzle, Udo Fr.: Wege zur **Partnerschaft**. Konzeptionelle Grundlagen interdisziplinärer Forschung zwischen Humanwissenschaften und Praktischer Theologie; S. 145–155: Knobling, Cornelia: Perspektiven der **Altenpastoral** im Horizont sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse; S. 156–163: Roos, Klaus: Pastorale **Planung** in der Gemeinde; S. 164–176: Josuttis, Manfred: Der **Pfarrer** und der Erfolg; S. 177–186: Steinkamp, Hermann: Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand

einer praktisch-theologischen Handlungstheorie; S. 187–208: Siller, Hermann Pius: Biographische Elemente im kirchlichen Handeln; S. 209–244: Fuchs, Ottmar: Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung.

Practical theology. (The emerging field in theology, church and world.) Edited with an introduction by Don S. Browning. – San Francisco: Harper & Row (1983). X, 204 p. = Harpers Forum books RD 410; $ 8,95.

Pastoral hermeneutics and ministry. Ed. by Donald F. Beisswenger and Doran McCarty. – Nashv: Association for Theological Field Education 1983. VI, 324 p.; $ 12,–.

Pastoral counseling. Ed. by Barry K. Estadt, Melvin Blanchette, and John R. Compton. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1983. XIV, 304 p.; $ 23,95.

Espeja Pardo, Jesús: La iglesia, memoria y profecía. Con un proyecto de pastoral por Alberto Iniesta. – Salm: Ed. San Esteban 1983. 366 p. = Estudio Teológico de San Esteban. Glosas IX; pes 1000.

Zulehner, Paul M[ichael]: **Priestermangel** praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde. – (Mchn:) Kösel (1983). 212 S.; kart. DM 24,80.

Bäumler, Christof: Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten. – (Mchn:) Kaiser (1984). 168 S.

Schweiher, Gerhard: Sag es allen weiter. Hilfen, Anregungen u. Methoden der Verkündigung. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl.; Stu: Steinkopf (1983). 144 S.; kart. DM 9,80.

Köninger, Gerhard – Beatrix Moos: Das Neue leben. **Busse** als Befreiung. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1984. 144 S., Ill.; kart. DM 24,80.

Moran, Gabriel: **Religious education** development. Images for the future. – Minneapolis: Winston 1983. 236 p.; $ 9,95.

Pissarek-Hudelist, Herlinde: Katechetik/Religionspädagogik – Zeit der Bilanz? Ein Problem- und Literaturbericht. – ZkTh CVI, 1984, 123–166.

Hemel, Ulrich: Theorie der Religionspädagogik. Begriff, Gegenstand, Abgrenzungen. – Mchn: Kaffke (1984). 485 S.; kart. DM 48,–.

Religionsunterricht und „Offene Gesellschaft". Hrsg. von Klaus Porstner (u. a.) – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1984). 158 S. = Religion, Wissenschaft, Kultur V; kart. DM 24,–; [enth. u. a.:] S. 17–42: Kurzfassung der Referate / Ergebnisse der Diskussion; S. 45–58: Severinski, Nikolaus: Der Kampf um den Religionsunterricht in Geschichte und Gegenwart; S. 59–68: Langer, Wolfgang: Religionsunterricht – ein „allgemeinbildendes" Unterrichtsfach?; S. 69–74: Zapotoczky, Hans Georg: Religionsunterricht und die religiöse Kindererziehung als Gefahrenquelle für die psychische Gesundheit der Kinder; S. 75–111: Pöschl, Ernst: Unterrichtsbeispiele, die den verschiedenen am Symposion erhobenen Forderungen gerecht zu werden versuchen; S. 112–128: Stachel, Günter: Ansätze empirischer Religionspädagogik; S. 129–138: Gampl, Ingeborg: Religionsunterricht in kirchlicher Verantwortung und die demokratischen Grundrechte des Religionslehrers aus der Sicht des Staatskirchenrechts; S. 139–155: Heine, Susanne: Notwendigkeit und Grenzen ökumenischer Zusammenarbeit auf dem Gebiet des Religionsunterrichts.

Spölgen, Johannes: Ehrenamtliche Mitarbeiter in der Gemeindekatechese. Ein Beitrag zur Klärung der Katechetenrolle in der Gemeindepastoral. – Fr/B, Bas, Wien: Herder 1984. X, 292 S.; kart. DM 28,– [Habil.-Schrift, Münster]

Sand in den Schuhen. Vom Glauben der Religionslehrer. Hrsg.: Jan Heiner Schneider. – Mchn: Kösel (1983). 145 S.; kart. DM 22,50.

Weinrich, Michael: Abschied von den programmatischen Entwürfen? Themen, Thesen und Trends in der gegenwärtigen Religionspädagogik. – Verkündigung u. Forschung XXVIII, 1983, 25–62.

XV. Liturgiewissenschaft

Strobel, August: Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders. – Mstr: Aschendorff (1984). VI, 169 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXIV; kart. DM 48,–.

Curran, Michael: The **antiphonary** of **Bangor**, and the early Irish monastic liturgy. – Kill-o't'-Grange: Irish Academy Pr. 1984. 272 p.; £ 30,–.

Gamber, Klaus: Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit. – Rgb: Pustet (1983). 78 S. = Studia patristica et liturgica. Beih. XI; kart. DM 7,80.

Betz, Johannes: Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht. – ZkTh CVI, 1984, 1–26. 167–185.

Paverd, Frans van de: Anaphoral intercessions, epiclesis and communion rites in **John Chrysostom**. – OChP XLIX, 1983, 303–339; p. 340–365: Taft, Robert: Textual problems in the diaconal admonition before the anaphora in the Byzantine tradition; p. 366–389: Haile, G.: On the identity of Silondis and the composition of the anaphora adscribed to Hɔrɔyaqos of Bɔhɔnsa.

Lipphardt, Walther: Deutsche Antiphonenlieder des Spätmittelalters in einer Salzburger Handschrift. – JLH XXVII, 1983, 39–62.

Schulz, Frieder: **Luthers** liturgische Reformen. Kontinuität und Innovation. – ALW XXV, 1983, 249–275.

Dekker, Gerard: Oude wijn in nieuwe zakken. Over de christelijke godsdienst in de moderne samenleving. – Baarn: Ten Have (1983). 180 blz.; hfl 13,90.

La constitution sur la liturgie. De sa préparation à sa mise en application. I.–II. – MaisD CLV/CLVI, 1983. 363 p.; [cont.:] p. 7–31: Jounel, Pierre: Genèse et théologie de la Constitution Sacrosanctum Concilium; p. 32–53: Les étapes préparatoires du schéma de la Constitution sur la liturgie; p. 54: Abréviations utilisées dans les notes; p. 55–363: La Constitution sur la liturgie. Texte officiel, traduction française et notes.

Lukken, Gerard: Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie. – Baarn: Ambo (1984). 104 blz.

Johnson, Stephen – Cuthbert Johnson: Planning for liturgy: Liturgical and practical guidelines for the reordering of churches. – Farnborough: St. Michael Abbey 1983. VII, 123 p.; £ 12,85.

Krämer, Peter: Liturgie und **Recht**. – LJ XXXIV, 1984, 66–83; S. 84–99: Kaczynski, Reiner: Notwendige Änderungen der liturgischen Bücher aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983.

L'église en prière. Introduction à la liturgie. [Ed. par] Aimé Georges Martimort avec la collaboration de R. Cabié (e. a.). Édition nouvelle. [Tome] II: Cabié, Robert: L'eucharistie. T. IV: La liturgie et le temps par Irénée Henri Dalmais, Pierre Jounel et Aimé Georges Martimort. – (P:) Desclée (1983). 288 p.; 318 p.; F 125,–, 150,–.

Kavanagh, Aidan: Liturgy and ecclesial consciousness: A dialectic of change. – Studia liturgica XV, 1982/83, 2–17; p. 18–33: Bieritz, Karl-Heinrich: Patterns of proclamation; p. 34–48: Schulz, Hans-Joachim: Patterns of offering and sacrifice; p. 49–64: Bradshaw, Paul F.: Patterns of ministry.

Scheer, A.: De liturgie in de nieuwe Codex. – TLit LXVIII, 1984, 206–213; p. 214–222: Theeuws, P.: De viering van de sacramenten in het nieuwe kerkelijk wetboek; p. 223–236: Kaczynski, R.: Noodzakelijke wijzigingen van de liturgische boeken op grond van de Codex Iuris Canonici van 1983; p. 237–254: Scheer, A.: Pastoraal-liturgische aantekeningen bij de nieuwe Codex; p. 255–265: Wierookwolken, woordeloos bidden . . .; p. 266–274: Jespers, F.: Liturgie tot luister der godsdienst. Een visie op liturgie in de eerste helft van de 19e eeuw in Nederland.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Corona Bamberg OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Ernst Bammel, St. John's Street, GB-Cambridge; Prof. Dr. Yves Congar O.P., 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris; Prof. Dr. K. Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Dr. Carl-Friedrich Geyer, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, 168 Suginamiku, Miyamae 5-8-9, Tokyo; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Richard Hauser, Merianstr. 2, 6900 Heidelberg; Lic. theol. Dipl.-Päd. Hartmut Heidenreich, Schmale Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Scheidter Str. 5c, 6601 Saarbrücken-Scheidt; Dr. Paul Khoury, Beirut; Dr. Klaus Kiesow, Goldstr. 51, 4400 Münster; Dr. Karl-Heinz Kirchhoff, Schorlemerstr. 16, 4400 Münster; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Priv.-Doz. Dr. Rainer Postel, Husumer Str. 19 III, 2000 Hamburg 20; Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, Laerholzstr. 29, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum; Prof. DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, 4400 Münster; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, 4544 Ladbergen; Dr. Robert Stalder SJ, Kaulbachstr. 31a, 8000 München 22; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Anton Vögtle, Johann-von-Werth-Str. 12, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

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.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Alberti Magni Opera Omnia" (Verlag Aschendorff) bei.