476 + Sav

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 90,–

Nummer 5 — **1986** — **82. Jahrgang**

Klaus Lüdicke: Neue kirchenrechtliche Literatur zum CIC . . . . . Sp. 353

Allgemeines . . . . . Sp. 367
L'experience de Dieu et le Saint Esprit. Hrsg. v. R. Mengus (H.-J. Jaschke)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 369
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry (W. Kornfeld)
O. Fuchs: Die Klage als Gebet (A. Deissler)
J. E. Latham: The religious symbolism of salt (J. B. Bauer)
B. C. Lategan / W. S. Vorster: Text and Reality (Th. Söding)
D. O. Jr. Via: The Ethics of Mark's Gospel – in the Middle of Time (R. Pesch)
K. H. Schelkle: Israel im Neuen Testament (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 376
M. Gärtner: Familienerziehung in der Alten Kirche (M.-B. v. Stritzky)
J.-P. Mahé: Hermès en Haute-Egypte. Tome I, Tome II (Th. Baumeister)
Le Deuxième Traité du Grand Seth. Ed. par L. Painchaud (Th. Baumeister)
Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Ed. par B. Barc (Th. Baumeister)
Der heilige Severin. Text v. R. Zinnhobler (M. v. Uytfanghe)
Die alten Mönchslisten und die Traditionen von Corvey. Hrsg. v. K. Honselmann (D. Geuenich)
Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen. Bearb. v. U. Faust (M. Sandmann)
W. Baumann: Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski (E. Valasek)
R. Kilwardby: In Donati artem maiorem III (L. Hödl)
J. Buridanus: Quaestiones in Praedicamenta (L. Hödl)
M. Dykmans: Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance. Tome III, Tome IV (L. Falkenstein)
Nicolai de Cusa. Opera omnia. Ed. L. Hagemann (P. Heine)
G. Rehm: Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland (W. Kohl)
B. Dittrich: Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio (Ph. Schäfer)
L. Lies: Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen (H. Feld)
P. Stadler: Der Kulturkampf in der Schweiz (H. Raab)

Fundamentaltheologie und Dogmatik . Sp. 399
K. M. Woschitz: De Homine (L. Hauser)
D. Staniloae: Orthodoxe Dogmatik (A. Seigfried)
Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (M. M. Garijo-Guembe)
E. Schillebeeckx: Christliche Identität und kirchliches Amt (H. Verweyen)
P. Grelot: Église et ministères (G. Greshake)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 414
L. Gerosa: La scomunica è una pena? (H. Müller)
H. Kalb: Studien zur Summa Stephans von Tournai (N. Höhl)

Moraltheologie . . . . . Sp. 418
S. Pinckaers: Les sources de la morale chrétienne (F. Furger)
Lebensbeginn durch Menschenhand. Hrsg. v. E. Bernat (J. Reiter)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 419
R. Schlund: In dieser Zeit Christ sein (D. Emeis)
Glauben lernen – Leben lernen. Hrsg. v. K. Baumgartner / P. Wehrle / J. Werbick (D. Emeis)
F. Krotz: Die religionspädagogische Neubesinnung (N. Mette)
J. Meyer: Das Berufsbild des Religionslehrers (J. Hofmeier)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 423
Les Chrêtiens devant le fait juif. Par J. le Brun. (C. Thoma)
Geschichte der Juden von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Hrsg. v. F. J. Bautz (C. Thoma)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 424
A. Stadler: Die Berge tanzten (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Neue kirchenrechtliche Literatur zum CIC

von Klaus Lüdicke, Münster

In einer ersten Literaturschau zum neuen Kirchenrecht (in: ThRev 80 [1984] 6-12) habe ich einige Werke nur namhaft machen können, ohne sie schon in der Hand gehabt zu haben. In der Zwischenzeit sind diese und andere größtenteils ausländische Werke eingegangen und sollen zusammen mit einigen deutschsprachigen Veröffentlichungen vorgestellt werden. Für die meisten gilt, was ich seinerzeit vorausbemerkte: Es handelt sich um Erstinformationen, die man nicht auf die wissenschaftliche Goldwaage legt, weil sie entweder inhaltlich kaum über die Wiedergabe des Gesetzestextes hinausgehen oder noch kein Bewußtsein der neu entstehenden Probleme haben.

I. Textausgabe des Codex und Index

Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2. Auflage (1984). XCVI und 936 S., geb. DM 36.–

Die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene lateinisch-deutsche Ausgabe des Codex Iuris Canonici (Kevelaer 1983) wurde seinerzeit vorgestellt. Die heute zu besprechende 2. Aufl. ist um ca. 170 Seiten umfangreicher. Das liegt an der Aufnahme der zugleich mit dem CIC am 25. Januar 1983 promulgierten Apostolischen Konstitution „Divinus Perfectionis Magister" über die Durchführung der Kanonisationsverfahren und des Motu Proprio „Recognito Iuris Canonici Codice", mit dem Papst Johannes Paul II. am 2. Januar 1984 die Päpstliche Kommission zur authentischen Interpretation des CIC errichtete. Bemerkenswerter aber ist der Zuwachs am Ende des Bandes, das ausführliche Sachregister (803–931), das sich auf den deutschen Text bezieht. Die zweisprachige Ausgabe gewinnt dadurch über den Vorzug der leichteren Verständlichkeit hinaus entscheidende Punkte gegenüber dem nur lateinischen Codex, der noch nicht in einer Ausgabe mit Register vorliegt. Ein deutsches Sachregister ist aber nur begrenzt als Grundlage wissenschaftlicher Arbeit brauchbar, denn die deutsche Übersetzung ist nicht der Gesetzestext.

Grund für eine zweite Auflage der lateinisch-deutschen Ausgabe war auch das Anliegen, die Übersetzung zu verbessern. Dieses Bemühen kann noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Ist „ius cuiusque personae ad propriam intimitatem tuendam" (can. 220) mit der Formel „das persönliche Recht eines jeden auf den Schutz der eigenen Intimsphäre" adäquat wiedergegeben? Ist „forum competens ecclesiasticum" in can. 221 sachlich richtig mit „zuständiges kirchliches Gericht" übersetzt? Bedeutet „laici ... habiles sunt" in can. 228 wirklich nur „Laien ... können"? In Can. 230 § 3 meint das Wort „ministri" eben nicht „Beauftragte", denn die Laien, die einspringen sollen, wenn ministri fehlen, bedürfen ebenfalls der Beauftragung. Wer nach can. 1116 § 2 als Priester oder Diakon bei einer Noteheschließung

UB Tübingen
09. JAN. 1987

anwesend ist, assistiert gerade nicht (vgl. Definition in can. 1108 § 2). In can. 1079 § 2 hätte darum trotz des lateinischen „assistit" ein anderer deutscher Begriff gewählt werden müssen. Warum ist in can. 1095, 3° festgehalten an der Übertragung von „qui ob causas naturae psychicae . . . non valent" in „die aus Gründen der psychischen Beschaffenheit . . . nicht imstande sind"? Auch wenn zuzugeben ist, daß sich can. 1098 kaum in einem einzigen deutschen Satz wiedergeben läßt, dürfen doch dem lateinischen Text fremde Flickwörter nicht ohne entsprechende Kennzeichnung eingesetzt werden („ gegen ihn angewandten" ist mehr als „patrato"). Warum heißt das praeceptum, das eine Strafe androht, in can. 1319 § 1 Verwaltungsbefehl, in § 2 desselben canon als praeceptum poenale aber Strafgebot, während in can. 1321 wiederum vom Verwaltungsbefehl die Rede ist, in § 3 sogar ohne Entsprechung im lateinischen Text? Wird hier nicht eine terminologische Abrede zum Begriff praeceptum rein schematisch angewandt, obwohl praeceptum im strafrechtlichen Kontext (vgl. Überschrift vor can. 1313) immer das praeceptum poenale ist? In can. 1421 § 1 ergibt der Satz „. . . qui sint clerici" in der Übersetzung „. . . die Kleriker sein müssen" angesichts der in § 2 eingeräumten Möglichkeit, Laien zu Richtern zu bestellen, keinen Sinn. Die Klage dessen, „cuius interest" (can. 1501), ist sicher nicht die eines „rechtlich Interessierten", auch nicht desjenigen, „dessen Interessen berührt werden" (so in der Übersetzung von can. 1518, 1°). In Can. 1650 § 1 ist „exsecutioni mandari potest" mit der Wendung „kann vollstreckt werden" recht frei wiedergegeben. „Causae instructio" (can. 1668 § 1) ist nicht „Prozeßeinleitung", sondern die Beweisaufnahme (ähnlich die Übersetzung von can. 1677 § 4 und 1681, dort aber ein anderes Mal auch richtig). Das Wort „notificare" wird in bunter Vielfalt wiedergegeben (ca. 1508 § 2: bekanntgeben; 1684: zustellen; 1677 § 2: mitteilen; 1685: anzeigen). Zumindest die Übersetzung mit „zustellen" verbietet sich, weil can. 1509 § 1 mehrere Arten der notificatio möglich macht, unter denen die Zustellung nur eine ist.

Das sind nur einige Beispiele, die demonstrieren mögen, wie schwer und womöglich unvollendbar der Versuch ist, den Codex adäquat in deutscher Sprache wiederzugeben.

Ochoa, Xaverius, **Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici.** – Rom: Commentarium pro religiosis 1983, XII und 473 S., kart.

Wer rechtssprachlich oder inhaltlich mit dem neuen Codex Iuris Canonici arbeiten will, muß den lateinischen Text benutzen. Für das überaus rasche Erscheinen des Index verborum kann man nicht genug dankbar sein. Auf der Basis der unkorrigierten Texte – eine erste amtliche Korrektur des Codex erfolgte am 22. September 1983 – ist Ochoa darum bemüht, alle Vokabeln mit Ausnahme solcher, die nicht selbständige Bedeutungsträger sind (von A. bis vero), aufzunehmen, alphabetisch zu listen und in kurzem Kontext abzudrucken unter Angabe des canon, des Paragraphen, der eventuellen Nummer. Auch die Titel vor den Canones sind miterfaßt. Die Fassung des Kontextes ist nicht rein computermäßig und damit sinngefährdend geschehen, sondern verständig und erhellend, so daß unnötiges Nachblättern im Gesetz nicht erforderlich ist. Wie weit das Werk tatsächlich vollständig ist, läßt sich ohne Wiederholung der von Ochoa geleisteten Arbeit nicht feststellen. Lücken zu entdecken ist, wenn es welche gibt, dem Zufall zu überlassen. Bis dahin aber steht die Vermutung für die Korrektheit des Werkes.

II. Deutschsprachige Literatur

Boekholt, Peter, **Der Laie in der Kirche.** Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1984), 360 S., geb. DM 36.–

Dieses Buch ist ein „Kirchenrecht für Laien", Laien im kirchlich-theologischen Sinne gemeint. Der Laie ist nicht zuerst Gegenstand der Darlegung, sondern Adressat. Natürlich erfährt er auch, was das Recht über ihn sagt, über seine Rechte und Pflichten, aber nicht nur das.

Nach einem Vorwort und einem in der Kürze von knapp drei Seiten kaum sinnvollen Abschnitt über die geschichtliche Entwicklung des Laienapostolats folgt die Wiedergabe einiger Konzilsaussagen zum Laien (18–22).

Das Buch ist so strukturiert, daß B. aus der oben genannten Übersetzung diejenigen ausgewählten Canones thematisch zusammenstellt und druckt, die er für den Laien für wichtig hält, und sie dann kommentiert. Alle Teile des Codex werden dabei mehr oder weniger eingehend angesprochen. Das Verhältnis von Text und Kommentar wechselt stark. Im Bereich Grundpflichten und Grundrechte der Laien äußert sich B. ausführlich vor allem unter Rückbezug auf Texte des Konzils. Im Strafrecht dagegen druckt er 27 Canones ohne jede Erläuterung ab.

Das Buch schließt mit einem Literaturverzeichnis, das nicht sehr umfangreich ist und einigermaßen willkürlich zusammengestellt wirkt, und einem Sachregister.

Die Idee des Buches ist uneingeschränkt begrüßenswert: Statt dem „Verbraucher" des Kirchenrechts großformatige Volumina vorzulegen, aus denen er das ihn Interessierende und Betreffende kaum herausfiltern kann, soll diese Vorauswahl hier schon durch den Autor getroffen werden. Daß es dabei nicht ohne Subjektivismen abgeht, ist selbstverständlich. Was z. B. muß ein Laie vom Eherecht wissen, was nicht? Welche Teile des Prozeßrechtes gehen ihn an?

Daß B.s Auskünfte nicht immer zuverlässig sind, sei an drei Punkten verdeutlicht.

Can. 230 § 1 interpretiert er so, daß Frauen den Dienst eines Akolythen niemals, den des Lektors nur auf Zeit übernehmen können. Das Kriterium der Unterscheidung nennt er nicht, bedauert auch die Begrenzung auf Männer (76). Can. 230 § 3 schränkt er (entgegen der Auslegungsregel des can. 18) mehr als erforderlich ein, indem er den Akolythendienst von Frauen auch im Notfall als ausgeschlossen ansieht, weil „sonst die Bestimmung des can. 230 § 1 ausgehöhlt wäre, die für das Amt des Akolythen ausschließlich männliche Laien vorschreibt" (82). Ob nicht ein präziserer Umgang mit dem Wortlaut des can. 230 § 1 notwendige Grundlage der Auslegung sein müßte? Und ob die Gleichheit aller Gläubigen nach can. 208 hier bedacht ist?

Zur Applikationspflicht des Pfarrers schreibt B.: „An jedem Sonn- und Feiertag muß den Gläubigen die Möglichkeit zur Teilnahme an der Eucharistiefeier gegeben sein, die der zuständige Pfarrer für sie zu feiern verpflichtet ist. Diese Pflicht nennt das Kirchenrecht ‚Applikationspflicht'" (150).

Gründlich befaßt sich B. mit dem Verhältnis zwischen Pfarrgemeinderat und dem von can. 536 vorgeschlagenen Pfarrpastoralrat. Beim Vermögensverwaltungsrat nach can. 537 aber erwähnt er nicht einmal, daß es ihn in dieser Form bei uns nicht gibt und aus staatsrechtlichen Gründen nicht ohne weiteres geben kann (und, was B. noch nicht bekannt sein konnte, nach römischem Indult auch nicht so zu geben braucht).

Schließlich sei angemerkt, daß auch in einem Buch für Laien das gänzliche Fehlen des lateinischen Gesetzestextes zu bedauern ist. Vielleicht möchten sich doch mehr Leser, als man denkt, mit dem Gesetz selbst auseinandersetzen. Das Buch erwähnt nicht einmal, daß der zitierte Text nicht das Gesetz ist, sagt vielmehr auf der Rückseite des Titelblattes: „Die Texte der Canones sind zitiert nach . . ." Die Fehler der offiziösen Übersetzung sind mit übernommen. Zusammenfassend darf man sagen, daß B.s Buch einer guten Idee folgt, die aber mit mehr Präzision hätte verwirklicht werden dürfen.

Lehmann, Jobst: **Ehevorbereitung in der Bundesrepublik Deutschland.** Möglichkeiten der Verwirklichung anhand des Codex Iuris Canonici und der Adhortatio apostolica „Familiaris Consortio" Papst Johannes Paul II. – (München: Profil-Verlag 1985). II, 53 S., kart. DM 18.–

Ganz ohne Zweifel liegt ein großer Teil der Misere der Ehen heute in mangelnder Vorbereitung, so daß der gewachsenen Krisenanfälligkeit nicht Rechnung getragen wird. Auch die Instabilität der christlichen, näherhin der katholischen Ehe hat zum Teil ihren Grund in mangelnder doktrinärer, pastoraler, sozialer und ethischer Vorbereitung auf die Eheschließung, zugleich in einem noch nicht hinreichend verantworteten Umgang mit dem unauflöslichen Ehesakrament. Von daher ist es nicht abwegig, wenn L. sich mit der Ehevorbereitung in einer Untersuchung befaßt hat, die als Diss. zum Erwerb des kanonistischen Doktorgrades der Lateran-Universität vorgelegt wurde. Das Exzerpt daraus jedoch, als welches sich das zu besprechende Heft darstellt, kann die Sinnhaftigkeit der Gesamtuntersuchung nicht für sich beanspruchen. Vier Seiten Inhaltsverzeichnis des Heftes und der Diss., sechs Seiten Literaturverzeichnis (aus der Diss.), drei Seiten Abkürzungen, 32 S. Text mit 10 S. Anm.: das dient der Darstellung der Ehevorbereitung, der kirchlichen Trauung, der konfessionsverschiedenen Ehe, des Verlöbnisses (in dieser Reihenfolge)! Während die Abschnitte A – C nichts enthalten, was nicht schon anderswo zu lesen stünde – das meiste sind sogar wörtliche Zitate – ist der Abschnitt D über das Verlöbnis viel zu kurz, um die ja vielleicht diskussionswürdige Wiederbelebung der Verlobung zu begründen. Im Umfang dessen, was das Heftchen enthält, gelingt es L. nicht, die anachronistisch erscheinende Idee einer kirchlichen Verlobung als Eintritt in den „Brautstand", die zur Verlöbnistreue und Heirat verpflichtet und Schadensersatzansprüche nach sich ziehen kann – sie werden sofort dem Zivilgericht zugewiesen –, auch nur plausibel zu machen. Mag die Diss. L.s einer Auseinandersetzung inhaltlicher Art wert sein: das Exzerpt bietet dafür keine ausreichende Grundlage.

Ministerium Iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hrsg. von André Gabriels und Heinrich J. F. Reinhardt. – Essen: Ludgerus (1985). 428 S., Lw. DM 68.–

Zwei Jahre nach Inkrafttreten des neuen Codex Iuris Canonici scheint die Zeit des Übergangs von der paraphrasierenden Informativliteratur der ersten Zeit der Geltung des neuen Gesetzbuches zu einer Rückkehr zu wissenschaftlicher Bearbeitung des Kirchenrechts gekommen zu sein. Die FS zum 60. Geburtstag Heribert Heinemanns steht mitten in diesem Übergang. Sie enthält gleicherweise Berichtsartikel über Neuregelungen auf bestimmten Rechtsgebieten wie auch fortdenkende Verarbeitungen. Daneben stehen zeitlose Beiträge zur Theologie des Kirchenrechts und zur Rechtsgeschichte.

Inhaltlich lassen sich die Beiträge den Arbeitsfeldern des Geehrten entsprechend kategorisieren: Theologie der Kirche und des Kirchenrechts, Rechtsgeschichte, Rechtsdogmatik, Ökumene. Eine Bibliographie der Arbeiten Heinemanns, drei Register, die die FS zugleich als eine Art Nachschlagewerk erschließen, und das Mitarbeiterverzeichnis runden die Sammlung der 34 Beiträge ab. Von diesen seien nur einige herausgegriffen und knapp gewürdigt, wobei die Reihenfolge des Abdrucks in der FS gewahrt wird.

In seinem Beitrag „Das Gesetz im Dienst der Liebe, Erwägungen zur Eigenart des Kirchenrechts" (27–34) versucht Remigiusz Sobański, das Recht als gemeinschaftsstiftende Form der Liebe zu interpretieren und darin die Verwirklichung des Liebesgebots Jesu auch durch das Kirchenrecht zu konzipieren. Als konsequent bezeichnet er die Tatsache, daß das Kirchenrecht vor allem Glaubensverkündigungs- und Sakramentenrecht sei. Mag auch Sobańskis Ansatz gut nachvollziehbar sein, so stellt er doch in deutlicher Weise die herrschende Praxis infrage sogar insofern, als er selbst es zu erforschen für nötig hält, ob der Gesetzgeber die Gesetze in die Richtung der von ihm proklamierten partizipations- und aktivitätsfördernden Rolle lenken wollte.

Weiterführend und klärend sind auch Winfried Aymans' Ausführungen zur Systematik des neuen Codex, die in seinem Beitrag „Codex Iuris Canonici, Erwägungen zu Geist und Gestalt des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche" (35–50) enthalten sind. Zu Recht würdigt er die erreichte Systematik des Codex unabhängig von der Frage, ob angestrebte Gliederungsprinzipien sich durchgesetzt haben oder nicht. Die Darlegungen über die communio als Schlüsselbegriff der kirchlichen Neuordnung leiden etwas darunter, daß das Prinzip nicht hinreichend deutlich und überzeugend durch den Codex selbst verifiziert wird. Größer aber erscheint mir das Defizit an Schlüssigkeit, das aus dem Übergehen einiger Fragen entsteht. Sie lauten: Sind communio und societas zwei sich ausschließende Betrachtungsweisen der Kirche, näherhin ihrer korporativen Struktur? Selbst wenn die Kirche ganz communio ist, und zwar auch in rechtlicher Hinsicht (vgl. 44), ist damit noch nicht alles gesagt. Ferner: Kann die These, alle hoheitliche Gewalt in der Kirche müsse in der Weihe gründen, angesichts der Fülle entgegenstehender Literatur außerhalb des deutschen Sprachraumes so stehenbleiben? Formuliert nicht Hermann J. Pottmeyer zutreffender, wenn er von der sakramentalen Rückbindung der Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe als Konzilslehre spricht (in seinem Beitrag „Konzil oder CIC/1917? Die Konzilskritik des Kanonisten Hans Barion" 51–65, hier 58)? Und wie kann Aymans die facultas des can. 1111 unter anderen als in der Weihe grundgelegt bezeichnen (44), wenn sie von Laien ausgeübt werden kann (Can. 1112)? Auch scheint mir die Formel, die Teilhabe an der apostolischen Vollmacht sei das Spezifische, durch das sich die Kleriker von den Laien unterscheiden (ebd.), zu einfach vor dem Hintergrund der theologisch und verfassungsrechtlich völlig ungeklärten Stellung des Diakons und des Charakters seiner Weihe.

Von großem Informationswert ist der Artikel von Jean Schlick „Recherche et enseignement du droit canonique dans une Université d'Etat française (1920–1985)", in dem er einen Überblick nicht nur über die Entwicklung des Straßburger Kanonistischen Instituts, sondern auch über dessen gegenwärtiges Lehr- und Forschungskonzept gibt (67–80).

Heinrich J. F. Reinhardt versucht, die ökumenischen Felder der Zusammenarbeit und die überkonfessionelle Sakramentendisziplin mit einem Grundgedanken neu und zusätzlich zu fundamentieren („Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der nichtkatholischen Christen in CIC/1983", 105–115). Ausgehend von der Eingliederung eines jeden Christen in die eine Kirche Jesu Christi durch die Taufe, fortdenkend an diejenigen Christen, die nicht zugleich in die katholische Kirche eingegliedert werden, nachdenkend über die Differenz zwischen den jeweiligen Kirchen und Kirchengemeinschaften einerseits und der einen Kirche Jesu Christi andererseits kommt Reinhardt zu der Feststellung, daß nichtkatholische Christen berufen sind, ihr Christsein und ihren christlichen Sendungsauftrag, den sie durch die Taufe empfangen haben, in ihrer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft zu verwirklichen. Ihre Rechte und Pflichten, die – hier zitiert der Autor Sobański – durch die Taufe erworben sind, bemessen sich in ihrer Ausübung anhand des Grades der communio cum Ecclesia catholica. Von daher kann man folgern, daß eine Wahrnehmung der Rechte auch in der katholischen Kirche erfolgen kann, und zwar ausnahmsweise im Rahmen der interkonfessionellen Sakramentendisziplin nach Can. 844, regelmäßig durch eine gemeinsame Wahrnehmung der Rechte und Pflichten mit den Gliedern der katholischen Kirche in der Weise, die die ökumenischen Direktorien darlegen. Reinhardt läßt die Frage nach den Christen, die sich von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche getrennt haben, beiseite. Sie aber wäre bei einer Neuüberlegung des Kirchengliedschaftsproblems, zu der Reinhardts Artikel anstößt, unbedingt mitzubedenken.

Den Begriff des „Officium animarum curam secumferens" nimmt Heribert Schmitz zum Titel seines Aufsatzes, der den Untertitel „Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes" trägt (127–137). Mit Gründlichkeit und Sorgfalt grenzt Schmitz Formulierungen und Sachverhalte gegeneinander ab, um zu einem für das Recht tragfähigen Terminus des seelsorgerischen Amtes zu kommen. Wichtig ist dabei seine Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Seelsorge sowie die Erklärung der „vollen Seelsorge", die nach Norm des Can. 150 nur Priestern übertragen werden kann.

Nachdem Peter Krämer in einer knappen Überschau zum Thema „Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand" (169–177) die Grundrechte des Christen mehr inhaltlich als formal gewürdigt hat, geht Eugenio Corecco das Thema in einer vieldimensionalen Untersuchung an: „Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC" (179–202). Seine Fragen, die sich zunächst mit der Anknüpfung der Christenrechte an die Lehren des II. Vatikanums und mit der Gesetzesgeschichte befassen, sodann das ontologische Fundament der CIC-Aussagen prüfen, das Verhältnis von Recht und Pflicht als im Rahmen kirchlicher Gemeinschaft in spezifischer Weise zu bestimmen dartun, die Christenrechte in ihrer Normenstruktur von Fundamentalrechten abzuheben bemüht sind, sich schließlich der Rechtsschutzproblematik zuwenden, alle diese Fragen werden in großer Breite des geistes- und kulturgeschichtlichen Kontextes aufgeworfen und auf mögliche Lösungen hin ausgerichtet, wobei theologische Kriterien immer wieder in den Vordergrund gerückt werden. So formuliert Corecco einen Problemaufriß, der den Eindruck zu beheben vermag, der Katalog der Christenpflichten und -rechte sei nichts als eine Konzession an die Erwartung eines mit demokratischen Denkmodellen vertrauten Kirchenvolkes. In der Grundtendenz des Beitrages zeigt sich eine starke Bezugnahme auf die Communio-Struktur der Kirche, die mir auch hier andere Züge der Kirchengestalt zu vernachlässigen scheint. Das intensive und überzeugende Bemühen, kirchliches Recht als etwas dem staatlichen Modell nicht Nachzubauendes aufzuzeigen, geht an dennoch bestehenden Gemeinsamkeiten aufgrund der nicht nur geistlichen, sondern auch irdischen Natur der zeitlich existierenden Kirche zu schnell vorbei. Ob an dem Anspruch, die Kirche als societas perfecta zu verstehen, nicht vielleicht doch nur das Adjektiv ungerechtfertigt war, während das Substantiv eine zwar einseitige, aber nur als solche unkorrekte Beschreibung von Kirche in ihrer irdischen Existenzform darstellte (vgl. LG 8 und Can. 204 § 2 CIC)?

Bereits den Versuch eines Alternativvorschlags zu den Regelungen des neuen Codex macht Matthäus Kaiser in seinem Beitrag „Ehe zwischen konfessionsverschiedenen Partnern" (313–324). Zunächst aber beleuchtet er den Kontext der Frage, die Problematik konfessionsverschiedener Ehen vor dem Hintergrund eines Eheverständnisses, das nicht vertragsrechtliche Kategorien in den Vordergrund stellt, sondern den Gedanken des Bundes in Liebe und Gemeinschaft des ganzen Lebens. Nach einer Darstellung der Entwicklung des Mischehenrechts vergleicht Kaiser dann die Regelungen, die im neuen Codex für die Ehen mit einem abgefallenen Katholiken (Can. 1071 § 1 n. 4), mit einem Nichtgetauften (Can. 1086 § 1) und mit einer Person getroffen sind, die einer anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft angehört. Can. 1086 stellt sich eindeutig als (trennendes) Ehehindernis dar, Can. 1071 § 1 n. 4 seiner Meinung nach nicht als Trauverbot, sondern als eine Unterstellung der Assistenz unter vorgängige Aufsicht des Ordinarius. Kaiser hält die Bezeichnung „Trauungsverbot", die zumeist gebraucht wird, für unzutreffend. Er stellt damit eine unnötige Alternative auf. Das Trauungsverbot, das „ne assistat" für den Fall, daß eine im allgemeinen nicht nötige Erlaubnis des Ordinarius nicht eingeholt wurde, ist nicht nur nach dem Wortlaut des Gesetzes, sondern auch nach dem Sinn ein Verbot mit Erlaubnisvorbehalt. Zweck eines solchen Verbotes ist freilich, vorgängige Aufsicht über betroffene Eheschließungen auszuüben, nicht aber, die Ehen zu verhindern. Die Erlaubnis bedarf daher keines rechtfertigenden Grundes. Kaiser prüft nun die neue Mischehenregelung des Can. 1124 auf ihren Rechtscharakter. Hat sie den Hindernischarakter des alten Rechtes verloren oder ist sie nur terminologisch verändert? Kaiser meint dazu, daß der Hindernischarakter (entgegen der Intention der Reformkommission!) erhalten geblieben ist. Sein Argument ist: Can. 1125 verlangt für die Erteilung der licentia des Ordinarius einen gerechten und vernünftigen Grund. Das widerspricht dem Anliegen bloßer vorgängiger Aufsicht. Kaisers Wunsch geht auf eine Neuregelung, die mehrere Punkte berücksichtigt: Aufsicht durch den Pfarrer auch zum Zwecke besonderer seelsorgerischer Hilfeleistung; bessere Anpassung an regionale Verhältnisse; gemeinsame Ordnung mit den betroffenen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. In seinem Alternativentwurf sind ein paar weitere Punkte beachtlich: eine klare Verhältnisbestimmung zwischen Zustimmung zur Mischehe durch den Pfarrer und eventuellen Hindernissen (Art. 1,3); Möglichkeit gemeinsamer kirchenamtlicher Vorbereitung und Belehrung der Partner (Art. 2,2); Entscheidungsfreiheit der Brautleute über die Eheschließungsform (Art. 2,3), die aber eine kirchliche sein muß und als solche stets zur Gültigkeit genügt (Art. 3,1); das Verbot einer Ehe mit einem konfessionslosen Christen, das dem Hindernis des can. 1086 gleich behandelt werden soll (Art. 5). Ist auch der Einwand zu erheben, daß eine nichtkatholische kirchliche Eheschließungsform auf Schwierigkeiten mit dem Selbstverständnis der (zumeist evangelischen) Kirchen stößt, muß Kaisers Beitrag doch zuerkannt werden, daß er beachtliche Anregungen nicht nur rechtssytematischer, sondern auch ökumenischer Art enthält.

Besonders interessant ist angesichts der bereits auf Fortschreibung zielenden Ausführungen Kaisers die Stellungnahme des evangelischen Kirchenrechtlers Albert Stein „Dispens und Lizenz im neuen ‚Mischehenrecht'. Evangelische Bemerkungen zur Auslegung von Can. 1124 im ökumenischen Kontext" (325–329). In seiner kurzen Würdigung der Neuordnung des Codex tendiert Stein

dazu, eine Änderung des Systems zu erkennen, die Kaiser nicht sah. Ein Mißverständnis scheint dem allerdings zugrunde zu liegen, das im folgenden Satz zum Ausdruck kommt: „Es sollte dennoch als Versuch ökumenischen Entgegenkommens gewertet und anerkannt werden, daß das neue kirchliche Rechtsbuch durch Abgehen von dem Erfordernis ehekonstitutiver Dispens zugunsten nicht konstitutiver Auflage einer Erlaubniseinholung für den katholischen Partner das zwischenkirchliche Eherecht auch in der Sache selbst zu entkrampfen unternimmt" (327). Auch an anderer Stelle machen Steins Ausführungen den Eindruck, er bewerte das (aufschiebende) Ehehindernis des can. 1060 CIC/1917 als eine bei Mißachtung eheverungültigende Vorschrift. Da das nicht zutrifft, wird auch das „ökumenische Entgegenkommen" nur weniger weitgehend verstanden werden können.

Eine kritische Anfrage an aufgrund „theologischer" Überlegungen formulierte Rechtsbestimmungen ist Pieter Huizings Beitrag „Beichtväter und Strafrecht" (363–371). Es geht darin um die Möglichkeit, im Beichtsakrament von Kirchenstrafen pro foro interno zu absolvieren, wobei eine Rekurspflicht für den Poenitenten besteht, welcher innerhalb eines Monats nachzukommen ist. Huizing favorisiert eine Straftheorie, die einem Vorschlag in der Codexreform entspricht, und zwar eine, die es erlaubt, die Exkommunikation so zu definieren, daß sie den Sakramentenempfang zwar im allgemeinen verbietet, die Beichte und die Krankensalbung aber ausnimmt. Huizing hält es für richtig, daß ein Straftäter von der Sünde absolviert werden und so mit Gott und der Kirche versöhnt werden kann, dennoch aber der Lossprechung von der Strafe im äußeren Bereich bedarf und bis dahin nicht an der Eucharistie teilnehmen kann. Der von ihm als „theologisch" (Anführungszeichen im Original) bezeichnete Einwand sieht in der genannten Konzeption ein Auseinanderreißen des inneren und äußeren Bereichs und – gerade aufgrund der communio-Ekklesiologie ist das immer wieder zu hören – letztlich eine Spaltung der Kirche in rechtlich verfaßte Gesellschaft und geistliche Heilsgemeinschaft. Mit Recht weist Huizing diesen Einspruch als unbegründet zurück, indem er auf die historische Entwicklung des Verhältnisses von Sünde und Strafe hinweist, aufgrund derer Scheuermann feststellte, aus der kirchlichen Strafe sei eine bloße Erschwerung der Absolution geworden. Betrachtet man nun den „theologischen" Einwand genau, dessen Kern die behauptete Identität von Versöhntsein und Eucharistieteilnahmerecht ist, wird man ihn als wenig stichhaltig erkennen, wenn man etwa an die Lage eines Katholiken denkt, der zur evangelischen Kirche konvertiert, im Beichtsakrament die Wiederversöhnung sucht und auch erhalten kann, ohne daß ihm die Rückkehr in die katholische Kirche im äußeren Bereich erspart werden könnte. Solange sie nicht erfolgt ist, kann er nicht an der Eucharistie teilnehmen. Oder will man ernstlich als besser, weil theologisch richtig vertreten, er könne solange nicht von der Sünde des Glaubensabfalls absolviert werden, wie seine Wiederaufnahme nicht erfolgt ist? Hier wird noch weiterzudenken sein, doch ist als Huizings Denkanstoß festzuhalten, daß die Qualifizierung eines Arguments als „theologisch" die Beweiskraft in der Sache nicht ersetzen kann.

Bleibt zur technischen Seite des Buches zu vermerken, daß es zwar fehlerarm gesetzt, in der Schrift„größe" aber derart gestaltet ist, daß der Wert der zusammengetragenen Beiträge manchem Leser aufgrund der Strapaze für die Augen verborgen bleiben wird.

Schulz, Winfried: **Der neue Codex und die kirchlichen Vereine.** – Paderborn: Bonifatius (1986). 116 S., kart. DM 14.80

Der Übergang vom Recht des CIC/1917 zu dem des CIC/1983 ist ein problematisches Thema. Der Gesetzgeber hat keine Überleitungsbestimmungen erlassen, sieht man von den Fortgeltungsregeln der Cann. 2–6 CIC/1983 ab, sondern kurzerhand Neuregelungen für ganze Rechtsgebiete getroffen und dabei zum Teil die Kategorien gründlich verändert. So stellt sich für existierende Strukturen und Institutionen in der Tat die Frage, was ihnen denn durch das neue Recht geschieht. Für die kirchlichen Vereine sucht Sch. in seinem Bändchen eine Antwort zu geben.

Die Erörterung beginnt mit einer Begriffsbestimmung, die der Klarstellung der forthin verwendeten Terminologie dient. Dabei räumt Sch. ein, daß die Wiedergabe des lateinischen Begriffs „consociatio" mit „Verein" nicht ohne Bedenken zu betrachten ist. Das erste Kapitel handelt über die Rechtslage der kirchlichen Vereine vor Inkrafttreten des CIC/1983, wobei Sch. zwischen altrechtlichen (vor 1918) und altkodikarischen Vereinen (bis 1983) unterscheidet. Das zweite Kapitel stellt das System der vereinsrechtlichen Kategorien des neuen Codex dar, das in einem Schaubild (64) plastisch ausgearbeitet wird. Das dritte Kapitel versucht die Transmission: Was ist aus den Vereinen des alten Rechts durch das Inkrafttreten des neuen Codex geworden? Daß Sch. hier wiederholt Meinungen vertreten muß, statt Tatsachen angeben zu können, darf angesichts der relativen Inkompatibilität der Systeme nicht verwundern.

Das Büchlein enthält neben einem Abkürzungsverzeichnis und einer Auswahlliste weiterführender Literatur eine lateinisch-deutsche Wiedergabe der zweckdienlichen Canones des neuen Codex.

Das Büchlein ist ein Leitfaden nicht nur für Betroffene, die ihren Ort in der Kirche neu und gültig bestimmen wollen, sondern auch ein Kurzlehrbuch des Vereinsrechts. In knapper, präziser, zumeist schnörkelloser Sprache analysiert Sch. die Rechtsbestimmungen und systematisiert sie in überschaubarer Form, so daß sowohl eine Gesamtlektüre wie ein gezieltes Nachsuchen nach bestimmten Problemen gewinnbringend ist.

Auf zwei Probleme sei aber hingewiesen: Nicht überzeugend scheint mir, wenn Vf. Can. 299 § 3 („Kein privater Verein von Gläubigen wird in der Kirche anerkannt, wenn seine Statuten nicht von der zuständigen Autorität überprüft sind.") so interpretiert, daß es nicht rechtsfähige private Vereine mit und ohne Überprüfung der Statuten geben könne. Bei allem Respekt vor dem Anliegen, die Vereinigungsfreiheit der Gläubigen nach can. 215 bestmöglich zu garantieren, ist doch die Bedeutung der Vokabel „agnoscere" detailliert zu prüfen. Die Recherche in der Codex-Reform ergibt, daß ein Antrag von Kardinal Ratzinger ursächlich war, der monierte, es könne keine privaten kirchlichen Vereine geben, ohne daß die kirchliche Autorität mitwirke. Anderenfalls sei keine Aufsicht der zuständigen Autoritäten möglich, die aber statuiert sei, noch könne von einem Auflösungsrecht gesprochen werden, wenn die Autorität nicht an der Rechtsordnung des Vereins beteiligt sei (vgl. Relatio ad can. 694 Schema CIC/1980). Daraufhin fügt die Kommission an anderer Stelle den heute als can. 299 § 3 aufgenommenen Text ein mit der Begründung: „ut autem agnitio alicuius associationis in iure haberi possit, requiritur ut eius exsistentia aliquo modo constet ... Ideo associationes in Ecclesia debent quoque participem reddere auctoritatem de earum exsistentia ..." (Relatio ad can. 674 Schema CIC/1980).

Daraus ist m. E. zu entnehmen, daß der nicht rechtsfähige private Verein Statuten braucht und diese der zuständigen Autorität zur Rekognoszierung vorgelegt haben muß, um rechtliche Existenz in der Ordnung des kirchlichen Vereinsrechts zu haben. Anderenfalls handelte es sich um eine pure Interessengemeinschaft ohne rechtliche Bindung und Strukturierung, für deren Innenverhältnis allein Bestimmungen des allgemeinen Rechts anzuwenden wären.

Ist mein Einwand berechtigt, dann bedarf es in dem zu rez. Büchlein erheblicher Änderungen, weil die Figur des „nichtrechtsfähigen privaten Vereins ohne kirchliche Statutenüberprüfung" Komponente der vorgelegten Struktur ist und daher an vielen Stellen auftaucht. (Nur am Rande sei bemerkt, daß diese abweichende Auffassung nicht ausschlaggebend ist für die Einordnung bestehender Vereine, da solche, die nach dem altem Recht associationes ecclesiasticae waren, kirchlich errichtet oder approbiert sein mußten, so daß ihre Statuten von der Autorität überprüft waren.)

Der zweite Einwand bezieht sich auf die im Anhang abgedruckte Übersetzung. Es ist der Text aus der zweisprachigen Ausgabe des Codex, die im Auftrag der deutschsprachigen Bischöfe herausgegeben ist (s. o.). Er enthält Undeutlichkeiten, Unsicherheiten, wenn nicht gar Fehler. Einige Kostproben:

Can. 312 § 2 Satz 1 lautet: „Auch wenn es kraft apostolischen Privilegs geschieht, wird zur gültigen Errichtung eines Vereins oder der Untergliederung eines Vereins in einer Diözese die schriftliche Zustimmung des Diözesanbischofs verlangt; ..." statt: „Zur gültigen Errichtung eines Vereins oder einer Abteilung eines Vereins in der Diözese ist, auch wenn sie aufgrund apostolischen Privilegs geschieht, das schriftlich gegebene Einverständnis des Diözesanbischofs erforderlich."

Can. 317 § 3 Satz 2: Der „Kaplan, d. h. der geistliche Assistent, darf zu diesem Amt nur berufen werden, wenn das die Statuten vorsehen", statt: „Der Kaplan oder kirchliche Assistent darf nicht für dieses Amt genommen werden, wenn nicht anderes in den Statuten vorgesehen ist."

Can. 320 § 2: „Von der Bischofskonferenz errichtete Vereine können aus schwerwiegenden Gründen von dieser aufgelöst werden. Vom Diözesanbischof errichtete Vereine können von ihm aufgelöst werden, sogar solche, die kraft apostolischen Indultes von Ordensleuten mit Zustimmung des Diözesanbischofs errichtet worden waren", statt: „Aus schwerwiegenden Gründen können von der Bischofskonferenz Vereine aufgehoben werden, die von ihr errichtet sind; vom Bischof Vereine, die von ihm errichtet sind, und auch Vereine ..."

Can. 323 § 1 übersetzt „regimen" mit Leitung, obwohl bis dahin dieses Wort für die „moderatio" verwendet wurde; letztere meint die innere Leitung des Vereins, regimen dagegen die Bindung an die Weisungen einer äußeren Obrigkeit.

Nicht einsichtig ist, warum „officiales" in can. 324 § 1 als „Amtsträger" übersetzt wird, in can. 318 § 2 die „officiales maiores" als Vorstandsmitglieder.

Ungeachtet dieser Einwände ist das Büchlein über die Vereine von doppeltem Nutzen: Es ist ein Kurzlehrbuch des kirchlichen Vereinsrechts, das sich durch innere Konsequenz und Präzision der Aussage ausweist, und ein Ratgeber für Betroffene zugleich, der Auskunft gibt

über den kirchenrechtlichen Ort der vielfältigen Erscheinungsformen kirchlichen Vereinswesens.

Walf, Knut: **Einführung in das neue katholische Kirchenrecht.** – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1984. 270 S., broschiert DM 38.–

Walf, Knut: **Kirchenrecht.** – Düsseldorf: Patmos (1984). 188 S. (Leitfaden Theologie 13), broschiert DM 19.80

In kurzem zeitlichen Abstand sind zwei Bücher des Nimwegener Kanonisten zum neuen Kirchenrecht erschienen. Das erste war die „Einführung". Sie ist motiviert durch die Absicht, angesichts eines neuen kirchlichen Gesetzbuches das Interesse der Theologiestudenten am Kirchenrecht neu zu wecken und dazu erste, zugleich kritische Einblicke in diese Disziplin zu geben.

Die „Einführung" gibt im ersten Teil eine Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des Kirchenrechts, die W. mit Überlegungen zur Abhängigkeit zwischen weltlicher und kirchlicher Rechtsordnung abschließt. Der zweite Teil behandelt Grundfragen und Grundstrukturen des Rechts, wie die Unterscheidung zwischen forum externum und forum internum und, unter dem Oberbegriff der „heiligen Gewalt", die Probleme der kirchlichen Gewaltenlehre, der tria munera, der Einheit der Kirchengewalt, der Normen in der Kirche, der Unterscheidung und Gemeinsamkeit von Klerikern und Laien. Der dritte Teil bringt ausgewählte Problemfelder des kirchlichen Rechtes, schwerpunktmäßig solcher des Verfassungsrechtes. Darunter subsumiert W. Leitungsamt, Lehramt und „Das Leben in und mit der Kirche" sowie „Stand in der Kirche" und „Sonstige Formen des Gottesdienstes" als Überschriften zu von ihm getroffenen Unterteilungen des Heiligungsamtes. Strafrecht und Prozeßrecht erfahren knappe bis nur anreißende Behandlung, zehn Seiten sind schließlich dem Verhältnis von Staat und Kirche in den deutschsprachigen Ländern gewidmet. Abkürzungen, Literatur, Stichwörter, Namen und Orte sind in Registern erfaßt und aufgeschlüsselt.

Das „Kirchenrecht" läßt sich auf knappem Platz in einzelne Bereiche tiefer und kritischer ein. Die sechs der Einleitung folgenden Teile tragen die Überschriften: Warum überhaupt Kirchenrecht? Das neue Recht der katholischen Kirche. Besonderheiten des katholischen Kirchenrechts. Die beiden Stände in der katholischen Kirche. Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht. Fundamentale Probleme des heutigen Kirchenrechts (darin: Leitungsgewalt, Kollegialität, Fragen des Eherechts, nämlich Wiederverheiratung Geschiedener, bekenntnisverschiedene Ehe, Glaubensprivileg, schließlich Fragen zu Kirche und Welt, nämlich zur „societas-perfecta"-Lehre, zur politischen Tätigkeit kirchlicher Dienstnehmer, zu den Kirchenfinanzen). Ein Sach- und ein Personenregister bilden auch hier den Abschluß.

W.s „Einführung" ist eine Lektüre, die man, zumal sie selbst kritisch angelegt ist, auch kritisch lesen darf und soll. Ihre positive Funktion, dem Interessierten, vor allem dem Theologiestudenten einen sprachlich und sachlich verkraftbaren Einstieg in das Kirchenrecht zu verschaffen, ist unbestreitbar. Der Schwerpunkt liegt, W.s allgemeiner Ausrichtung gemäß, auf verfassungsrechtlichen Problemen, wobei auffällt, daß er immer wieder die Schwächung des Konzils im neuen Codex bedauernd herausstellt, ohne mit hinreichender Deutlichkeit auf die Ursache dieser Erscheinung hinzuweisen: die Einordnung des Konzils als einer der möglichen Erscheinungsformen des Bischofskollegiums. Gerade in Einführungsliteratur wäre diese Klarstellung wichtig, auch wenn sie seine Bedenken nicht ganz beheben dürfte. Manche Canones sind bei ihm zu seiner Sorge passend gelesen und wiedergegeben: Can. 336 beschreibt nicht „umfassend die beherrschende rechtliche Stellung des Papstes im Bischofskollegium" (75), sondern das Bischofskollegium als Institution des fortdauernden corpus apostolicum, das Träger der höchsten (!) und vollen Gewalt über die Gesamtkirche ist. Wenn W. zu can. 337 § 1 bemerkt, vom Konzil werde nicht mehr die potestas suprema über die Kirche ausgesagt (vgl. 75), darf er nicht verschweigen, daß es sich um die potestas des Bischofskollegiums handelt, die in can. 336 als suprema et plena bezeichnet ist. Offenbar hat W. das übersehen, denn er kommt an anderer Stelle darauf zurück, an der er suprema potestas als nur auf den Papst bezogen erklärt (vgl. 88).

Im Vorwort entschuldigt sich W. für manche Unzulänglichkeiten des Buches damit, daß er es ohne sachliche Hilfe habe abfassen müssen. Auf die nicht eben seltenen Ungenauigkeiten soll daher hier nicht eingegangen werden, da sie vermutlich schon bekannt sind.

Anders als die „Einführung" ist das „Kirchenrecht" weniger als Zugang, denn als Auseinandersetzung gedacht. Es gibt keinen Gesamtüberblick, sondern greift von vornherein Themen mit ungelösten Problemen auf. Besonders verdienstvoll ist, daß W. das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht direkt thematisiert, was angesichts des Fehlens einer entsprechenden Materie in bezug auf die Laiendienstnehmer im Codex in den übrigen Lehrbüchern zumeist unterbleibt. In diesem Bd geht W. auch differenziert mit dem Gravamen der Abwertung des Konzils um. Das Zusammenspiel der Canones 336 und 337 wird korrekt wiedergegeben, seine Sorge eingehender begründet (111–115).

Ein paar Ungenauigkeiten auch hier:

Eine im forum internum gültige Ehe ist nicht im forum externum ungültig, sondern erscheint so. Die Formulierung „... ist bzw. ... erscheint" als nicht gültig, ist keine korrekte Wiedergabe des Sachverhaltes (vgl. 42). Das Rundschreiben der Glaubenskongregation über die Laisierung von 1980 wurde nicht nur durch Geheimnisbruch bekannt (vgl. 81), sondern durch den Abdruck in den Actae Apostolicae Sedis 72 (1980) 1132–1137. Die Kirchen werden nicht zu den Tendenzbetrieben gezählt (gegen S. 84), da § 118 BetrVG sie ausdrücklich von diesen unterscheidet. Die Aussage, nach katholischem Kirchenrecht könne entgegen 1 Kor 7,12–15 der christlich gewordene Partner einer ursprünglich nicht christlichen Ehe den ungläubigen Teil verlassen und eine neue Ehe eingehen, ist zumindestens mißverständlich, wenn die Bedingung für das Eingehen einer neuen Ehe, nämlich das Weggehen des Ungläubigen oder seine mangelnde Bereitschaft zu friedlichem Zusammenleben ohne Schmähung des Schöpfers, erst in zweiter Linie genannt wird (135).

W.s „Kirchenrecht" könnte als alleinige Information ein einseitig negatives Bild vermitteln, so sehr der Verfasser um eine sachgerechte, verantwortete Kritik bemüht ist. Die behandelten Bereiche sind deutlich von einer „Pathologie des Kirchenrechts" her ausgewählt, tragen aber gerade deswegen sehr zur Selbsterkenntnis der Disziplin bei. So gehört auch diese Art der Darstellung des Kirchenrechts zur ehrlichen Auseinandersetzung.

Zapp, Hartmut: **Kanonisches Eherecht.** Begründet von Ulrich Mosiek †, 6., völlig neu bearbeitete Auflage. – Freiburg: Verlag Rombach (1983), (rombach hochschul paperback 110), broschiert DM 28.–

Nachdem Z. das von Ulrich Mosiek verfaßte und mehrmals verbesserte „Kirchliche Eherecht" bereits in 5. Aufl. bearbeitet hatte, hat er nach Mosieks Tod und dem Erscheinen des neuen Codex eine Neubearbeitung vorgenommen. Sie zeigt sich vor allem in der eigenen Sprache sowie der durch den Abschluß der Reformphase möglichen Rückkehr zu einer festen gesetzlichen Basis. Anders als in früheren Auflagen beginnt Z. die einzelnen Themen nicht mehr mit einer verkappten Übersetzung des jeweiligen Canon, da er die Canones 1055–1165 am Ende des Textteils in eigener Übersetzung, aber leider ohne lateinisches Original abdruckt. Dem um sich greifenden Brauch der Verleger ist es zuzuschreiben, daß die Anmerkungen vom unteren Rand der Seiten weggenommen und an das Ende der einzelnen Paragraphen gestellt sind. Ich möchte erneut betonen, daß dieses System ohne einen in ständiger Kopf- oder Fußzeile angebrachten Hinweis auf die jeweilige Fundstelle der Anmerkung für den Leser eine nicht ohne Protest akzeptierbare Verschlechterung darstellt.

Den Inhalt eines Eherechtslehrbuches wiederzugeben erübrigt sich. Z. folgt im wesentlichen der Systematik des Codex, unterfängt aber die damit gegebene Gliederung durch zusätzlich laufende Paragraphenzählung der von ihm gebildeten Sinnabschnitte. Die Sprache ist klar und eindeutig, die Terminologie sachgerecht und unumwunden. So bezeichnet Z. das als Scheidung, was bisher stets als Auflösung der Ehe, Dispens von der Ehe beschrieben wird. Der Terminus „Scheidung" ist, von der rechtlichen Struktur her betrachtet, korrekt, dennoch nicht gut gewählt, weil er dem deutschsprachigen Leser die Parallele zur staatlichen Scheidung aufdrängt und dabei das abweichende Grundkonzept nicht mehr deutlich macht.

Bemerkenswert ist an Z.s Darstellung, daß er sich um die rechtliche Verarbeitung der Änderungen im Kirchenrecht bemüht, und nicht, wie manche, vor allem romanische Autoren, alte Inhalte in die neuen Texte hineininterpretiert. Auch kann er schon erste Literatur zum neuen Codex berücksichtigen und darauf zustimmend oder ablehnend eingehen.

In den Literaturangaben, die im Anschluß an jeden Paragraphen den Anmerkungen folgen, hat Z. eine Kappung vorgenommen. Das ist angesichts der Fülle und Überholung vieler Titel durch den neuen Codex sachgerecht. Es ist aber ratsam, die Vorauflagen des Buches nicht auszumustern, sondern bei der Literatursuche weiter zu verwenden.

Z.s Lehrbuch stellt sich in die Reihe der deutschsprachigen Eherechtsliteratur mit seinem eigenen, durch die Vorauflagen bereits freigehaltenen Platz. Man darf ihm voraussagen, daß es diesen Platz behaupten wird.

III. Ausländische Literatur

Andres, Domingo F., **El derecho de los religiosos.** Comentario al Codigo. – Madrid (Publicaciones Clarentianas) und Rom (Commentarium pro religiosis):

1983, 700 S. (Instituto Teologico de Vida religiosa, Madrid / Instituto Juridico Clarentiano, Roma), kart.

Sich in diesem formenstrengen und präzise konzipierten Buch zurechtzufinden, ist nicht einfach. Anders als der Untertitel vermuten läßt, hat A. nicht einen Kommentar des üblichen Aufbaus geschaffen (Gesetzestext, Kommentierung), sondern eine systematische Darstellung die Canones kommentierend erarbeitet. Die Großgliederung folgt dem Codex, die Feingliederung nach Möglichkeit ebenfalls, aber ergänzt und durchbrochen durch Einfügung und Beiziehung von Canones, die außerhalb der behandelten Teile oder an anderer Stelle darin zu finden sind.

Die Aufteilung und Benennung des Stoffes ist sehr detailliert. Durch das ganze Buch zieht sich eine durchlaufende Bezifferung (1–1033), neben der eine herkömmliche Gliederung in Kapitel, Artikel, römische und arabische Zahlen, diese dann eventuell dezimal weiter untergliedert, einherläuft. Jedem Kapitel und jedem Artikel geht eine Zusammenfassung des behandelten Inhaltes voraus sowie die Auskunft darüber, was im jeweiligen Bereich gegenüber dem alten Recht neu ist.

Die Struktur der Sacherörterung ist folgende: Normen, Quellen und Bibliographie (in einer Fußnote), Bedeutung und Tragweite, Begründung, Bemerkungen. Das Buch schließt mit einem Sachregister und dem Inhaltsverzeichnis.

Inhaltlich beschränkt sich das Werk streng auf das Religiosenrecht, bezieht sich nach der neuen Gliederung der Materie also nicht auf die Gesellschaften des Apostolischen Lebens und nicht auf die Säkularinstitute. Erfaßt ist, was nach herkömmlicher Begrifflichkeit als Orden und Kongregation zu bezeichen war.

Das Religiosenrecht von A. ist eine ungemein materialreiche Arbeit, die mit Gründlichkeit alle Fragen des neuen Rechts der Religioseninstitute angeht. Angesichts der starken Veränderung des Kirchenrechts gerade in diesem Bereich ist hier eine Fülle von neuen Fragen entstanden. Bei der Ausführlichkeit, mit der A. das Religiosenrecht darstellt, wird man nicht ohne Antwort bleiben.

Cappellini, Ernesto (Hrsg).: **Il matrimonio canonico in Italia.** – Brescia: Queriniana 1984. 324 S., kart. Lit 30 000.–

Unter der Leitung von C. ist ein Buch über die Ehe entstanden, das sich nicht allein als Eherecht versteht. Unter den neun Autoren ist neben Kirchenrechtsdozenten ein Anwalt, ein Liturgiewissenschaftler, ein Dogmatiker, ein Pastoraltheologe, ein Rota-Richter. Der Herausgeber selbst ist Offizial. Die thematische Breite des Buches läßt es bloße Rechtsfragen denn auch überschreiten.

Der Dogmatiker Eliseo Ruffini schreibt über christliche Ehe zwischen Glaube und Gesetz: Linien einer Theologie (7–42). Der Kirchenrechtler Sabino Ardito handelt über die Natur der kanonischen Ehe und ihre Vorbereitung (43–89). Ernesto Cappellini befaßt sich mit den Ehehindernissen (91–114) sowie den Mischehen (115–121). Der Rota-Richter Mario F. Pompedda hat den Ehekonsens, die einfache Heilung und die Heilung in der Wurzel zum Thema (123–145). Die kanonische Form und die Feier der Eheschließung behandelt der Kanonist Mario Marchesi (147–158). Giuseppe Dalla Torre, ebenfalls Kirchenrechtslehrer, stellt die staatskirchenrechtliche Lage der Ehe in Italien nach dem neuen Konkordat dar (159–193). Der Anwalt Giuseppe Buscaglia gibt eine Darstellung der Eheverfahren gerichtlicher und verwaltungsmäßiger Art (195–225). Der Liturgiewissenschaftler Adriano Caprioli schreibt über die liturgische Feier der Eheschließung (227–249), der Pastoraltheologe Pino Scabini über die pastorale Sorge der Kirche für die Ehe (251–292). Der Bd schließt mit lateinischer und italienischer Wiedergabe der Canones 1055–1165 und einem Mitarbeiterverzeichnis. Ein Sachregister fehlt bedauerlicherweise.

Die Besonderheit dieses Buches ist weniger ein weiterführender Beitrag zur kirchenrechtlichen Fragestellung, als die Einbettung des Rechtes in die dogmatischen Vor- und liturgischen wie pastoralen Begleitfragen. Sofern sich eherechtliche Werke überhaupt zu der theologischen Einbindung äußern, geschieht es in der Regel durch den Kanonisten selbst. Daß hier die berufenen Vertreter der betroffenen Disziplinen selbst zu Wort kommen, gibt dem Bemühen um eine Gesamtschau der Ehe mehr Authentizität. Zugleich bleiben die Fragen an das Kirchenrecht erhalten und werden nicht in wohlmeinendem Bemühen um Selbstrechtfertigung vorschnell harmonisiert.

La normativa del nuovo Codice. – A cura di Ernesto Cappellini. – (Brescia): Queriniana (1983). 432 S., kart. Lit 30 000.–

Nur Kirchenrechtler, elf Dozenten und ein Bischofsvikar, sind die Mitarbeiter dieses Sammelbandes, der vor Inkrafttreten des neuen CIC erschien und als erste Hilfe zum Umgang mit dem neuen Recht gedacht ist. Sein Inhalt ist der des Codex, aber aufbereitet für den Gebrauch des Anwenders, als Erstinformation für Lehre und Praxis. Die Mitarbeiter sind Sabino Ardito (Salesiana Rom), Tarcisio Bertone (Salesiana Rom), Ernesto Cappellini (Cremona), Francesco Cocopalmerio (Mailand), Giorgio Feliciani (Pavia), Ombretta Fumagalli Carulli (Mailand), Mario Marchesi (Mailand), Giampiero Mazzoni (Verona), Paolo Moneta (Pisa), Agostino Montan (Viterbo), Virginio Rovera (Mailand) und Gian Paolo Valzecchi (Mailand).

Bemerkenswert ist, wie sich der Satz auswirkt, der im Klappentext zu lesen ist: „Besondere Aufmerksamkeit ist den Canones vorbehalten, die die Ehe regeln und zwar angesichts der Bedeutung, die dieses Sakrament in der pastoralen Praxis und in der Verwaltung und Rechtsprechung der Kirche hat." Anstelle einer eingehenden materiellrechtlichen Darlegung der Canones 1055–1165 finden sich zwei Aufsätze zu Grundlagenfragen. Ombretta Fumagalli Carulli schreibt über die kanonische Disziplin und das konziliare Lehramt (201–222), Sabino Ardito über die Gesetzgebung über die Ehe: konziliarer Geist und wichtige Neuerungen (223–244). So zeigt sich auch in diesem Bd, ähnlich wie in dem vorstehend genannten, das Bemühen, die Ehe mehr von Grundfragen und ganzheitlicher Sicht her anzugehen als von den Details der eherechtlichen Canones. Der Absicht der Konzilsväter ist damit sicher entsprochen, wenn auch die Detailarbeit an den Normen dadurch nicht überflüssig wird.

Cappellini, Ernesto / **Marchesi,** Mario (Hrsg.): **Il nuovo Codice.** Proposte di interpretazione e contenuto normativo. – Brescia: Queriniana 1983, 170 S. (Giornale di Teologia 144) kart. Lit 9000.–

Noch einmal früher und genereller setzt dieses kleine Bändchen an, an dem außer den beiden Herausgebern noch Francesco d'Ostilio (Antonianum Rom) mitgearbeitet hat. Das Vorwort ist mit dem 25. Januar 1983 datiert, dem Promulgationstag des neuen Codex. Es geht also nicht um die Darstellung eines detaillierten Inhaltes, sondern nur um Grundlinien.

Der erste Teil (11–83) ist mit „Vorschlägen zur Auslegung" überschrieben. Das 1. Kap. stellt charakteristische Züge des CIC heraus, das 2. seine Funktionalität für den Dienst am Menschen. Im 3. Kap. wird die disziplinäre Bedeutung des Codex herausgearbeitet, im 4. sein Werdegang in der Reformarbeit. Dem ersten Teil folgen zwei Anhänge, die die Apostolische Konstitution Sacra Disciplinae Leges und die Normae vom 28. Januar 1983 über den lateinischen Text und die Übersetzungen des Codex enthalten sowie wichtige Literaturnachweise.

Der zweite Teil (95–153) will den Inhalt des CIC wiedergeben. Das geschieht nur in Form einer kurzen Auflistung, teilweise durch Hinweis auf Neuerungen. Einige Überlegungen zu den Grundideen der Erneuerung schließen diesen Teil, dessen Anhang aus dem Inhaltsverzeichnis des Codex besteht.

Zwei Jahre nach der „ersten Stunde", der das Büchlein seine Entstehung verdankt, sind nur die drei ersten Kap. des ersten Teils noch interessant. Der übrige Inhalt ist inzwischen durch eingehendere Informationen abgelöst.

Codigo de Derecho Canonico. Edicion anotada a cargo de Pedro Lombardia y Juan Ignacio Arrieta. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 1983. 1150 S., Plastikeinband

Zwanzig Gelehrte haben an dieser kommentierten Ausgabe des Codex mitgewirkt, die an der Universität Navarra herausgegeben wurde. Sie enthält den lateinischen und den spanischen Text (in der Übersetzung der Spanischen Bischofskonferenz) zweispaltig gedruckt, nach Art von Fußnoten mit der Kommentierung unterlegt. Der Umfang der Erläuterungen ist beschränkt, füllt im Schnitt etwa die Hälfte der Seiten. Sie stützt sich auf das alte Recht und die Konzilstexte, auf die nachkonziliare Gesetzgebung und auf die Berichte über die Codexreform. Eine Verarbeitung von Literatur ist nicht ausgewiesen.

Die Bearbeiter der einzelnen Canones sind etwas mühsam aus dem Autorenverzeichnis zu entnehmen, das den von den jeweiligen Personen verfaßten Teil des Kommentars nennt. Als nützlich ist eine Tabelle anzusehen, die eine Synopse zwischen dem alten und dem neuen Codex versucht. Mehr als 70 Seiten stark ist das Sachregister, das den Bd abschließt.

Stichprobenartige Lektüre, deren Ergebnisse nicht verallgemeinert werden dürfen, zeigt ein Verbleiben der Kommentierung im Rahmen der gängigen Problemlösungen. Der starke Rückbezug auf Belege der Vergangenheit macht schon deutlich, daß hier nicht die Ausfaltung neuer Gesichtspunkte im Vordergrund stehen soll, sondern die solide Erläuterung dessen, was die Canones prima vista hergeben.

Código de Derecho Canónico Edición bilingue comentada. Direccion: Lamberto de Echeverria. Colaboradores: Juan Luis Acebal, Federico Aznar, Antonio Garcia y Garcia u. a. Presentacion de Mons. Antonio Innocenti. Segunda Edicion. – Madrid: Biblioteca de Autores Christianos 1984. LII, 921 S. (Biblioteca de Autores Christianos 442) Ln.

Während der vorgenannte Kommentar auf Dünndruckpapier gedruckt ist, ist dieser in Salamanca herausgegebene auf normalem Papier hergestellt und demzufolge voluminöser. Sechs Kanonisten haben ihn erarbeitet, ihr Anteil am Gesamtwerk ist systematisch aufgeschlüsselt und zu Beginn der einzelnen Bücher noch einmal angegeben. Die Arbeitsweise und der Satz entsprechen dem des oben genannten Kommentars, die Parallelnummern des CIC/1917 werden jeweils an Ort und Stelle angegeben.

Eine grundsätzliche andere Konzeption ist in der Kommentierung nicht zu erkennen, auch der Umfang der Erläuterungen entspricht dem Parallelwerk. Vorteil gewinnt dieses Buch dadurch, daß es vom korrigierten Codextext ausgeht (der Codigo aus Navarra nicht) und in einem Anhang zusätzliche Normen wiedergibt: die Apostolische Konstitution Regimini Ecclesiae Universae von 1967, die Instruktion der Glaubenskongregation über die Lösung der Ehe zugunsten des Glaubens und die zugehörigen Verfahrensnormen vom 6. Dezember 1973, die nicht amtlich publiziert sind, schließlich die dem Codex erst später beigedruckte Apostolische Konstitution Divinus Perfectionis Magister über das Kanonisationsverfahren. Der Sachindex ist erheblich schmaler als der des Konkurrenzbandes (28 Seiten).

Beide kommentierten Codexausgaben rechnen offenbar mit einer hinreichenden Stabilität des kanonischen Rechtes. Möge sich diese Entwicklung zugunsten einer flexibleren Gesetzgebung der Kirche nicht bewahrheiten.

Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Novità, motivazione e significato. Atti della Settimana di Studio 26–30 aprile 1983. – Rom: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense 1983. 554 S. („Utrumque Ius" Vol. 9), kart. Lit 45 000.–

Der Bd berichtet über eine Studientagung der Lateranuniversität im April 1983, die zur Einführung in den am 25. Januar desselben Jahres promulgierten Codex Iuris Canonici dienen sollte. Die 33 Beiträge, die der Präsentation folgen, befassen sich dementsprechend zum Teil mit Grundfragen wie Kriterien für die Lektüre und das Verständnis des neuen Codex (R. Castillo Lara 9–33) oder den Rechtsquellen in den Strukturen des neuen Gesetzbuches (A. Boni 34–62). Andere Beiträge behandeln Einzelthemen mehr theologisch oder mehr rechtlich bestimmter Art. Dazu folgender Überblick (in alphabetischer Reihenfolge der Autoren):

G. Accornero zeigt die Neuigkeiten im Ordensrecht als Konsequenz der Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils auf (205–223). M. Albertini referiert die Änderungen im Recht der Säkularinstitute und Gesellschaften des apostolischen Lebens (224–232). Das nicht unproblematische Gebiet des Verhältnisses zwischen den Religiosen und dem Ortsbischof, auf dem der neue Codex erhebliche Unsicherheiten bewirkt hat, behandelt D. J. Andres (233–264), während S. Ardito sich um die Codexnormen über die Ehevorbereitung und ihre konziliare Grundlegung bemüht (350–361). T. Bertone ist mit zwei Beiträgen vertreten, die sich mit dem Abschnitt über die Rechte und Pflichten des Christgläubigen und seinem Charakter als momentane Fixierung einer laufenden Entwicklung (96–106) sowie mit den Subjekten der kirchlichen Höchstgewalt, also Papst und Bischofskollegium befassen (150–162). G. Canestri versucht, pastorale Gesichtspunkte als Leitmotiv der Neukodifizierung des Rechts darzutun (536–551), J. F. Castano setzt sich mit den Neuerungen im Bereich der kanonischen Formpflicht bei der Eheschließung auseinander (362–374). P. Ciprotti prüft die Wechselwirkung zwischen Zivilrecht und kanonischem Recht (523–535) und stellt die theologischen Prinzipien aus den Dokumenten des letzten Konzils dar, die als Grundlage der neuen Normen über die Laien dienten. Ferner behandelt er die Teilnahme der Laien an der Sendung der Kirche und an der potestas regiminis (107–117). G. Damizia stellt die Konzilslehre über die sacra potestas und die tria munera als Grundlage der Normen über den Verkündigungsdienst der Kirche heraus (265–295). E. Egan analysiert die neuen Normen für Ehe- und Strafprozeß auch im Hinblick auf ihre konziliare Grundlegung (490–501). F. Giannini beschäftigt sich mit dem Priesterrat und dem Pastoralrat, ihren Formen und Funktionen, ihrer Bedeutung für die Teilkirche und für die Gesamtkirche (178–191). Die theologische Sicht der Träger oberster Kirchengewalt ist Thema für J. Hamer (139–149). S. Gonzalez Silva handelt von den allgemeinen Normen für die Institute des geweihten Lebens, ihrem Inhalt, ihrem Verhältnis zum alten Codex und ihrer Würdigung (195–204). Z. Grocholewski schreibt über Verwaltungsakte und Verwaltungsbeschwerde und über die Gründe für die Neufassung der entsprechenden Canones (502–522). Die Stellung der Sakramente im Heiligungsdienst der Kirche nimmt B. Honings anhand der Canones 834–848 zum Gegenstand seiner Untersuchung (335–349). A. Joos erörtert die ökumenische Bewegung, ihre konziliare Grundlegung und ihren Charakter als Aufgabe der Christen und der Kirchen (307–334). P. G. Marcuzzi legt die Normen über die Vereinigungen der Christgläubigen dar (118–128), in einem zweiten Beitrag schildert er die Entwicklungsgeschichte der Bestimmungen über die Personalprälaturen (129–138), in einem dritten stellt er die Normen über das Kirchenamt dar (36–95), in einem vierten referiert er die Entwicklung des Rechtes der Säkularinstitute (29–41). G. Di Mattia geht die Neuregelung des kanonischen Strafrechts an, wobei er die formelle Seite von der materiellen trennt und sich auf den allgemeinen Teil des Strafrechts beschränkt (409–437). S. Mester stellt die Neuerungen im Vermögensrecht der Kirche dar (296–306), M. Midali gibt eine theologische Sicht der Teilkirche (163–177), J. Ochoa eine Auflistung der Kriterien, nach denen die Normen des neuen Prozeßrechtes entstanden sind (438–465). Näherhin mit dem Streitverfahren befaßt sich W. O'Connell, der die Materie im alten und neuen Recht vergleicht (466–489). Ein Einzelproblem des Eherechts greift M. F. Pompedda heraus, nämlich die psychische Reife im Hinblick auf das Eherecht angesichts der Canones 1095 und 1096 im neuen CIC (375–394). B. Prevot schildert die Bestimmungen über die Trennung der Ehegatten und über die Gültigmachung der Ehe (395–408). Die „potestas regiminis" ist noch einmal Gegenstand einer theologischen Untersuchung durch A. M. Stickler (63–74). Schließlich befaßt sich P. Tocanel mit den Neuerungen des CIC hinsichtlich der physischen und juristischen Personen (75–85).

Überschaut man das Sammelwerk, so stellt es sich als eine Erstinformation dar, die sich zum Teil auf ein Referat der neuen Bestimmungen beschränkt, bei einzelnen Autoren aber auch mehr in die Tiefe geht. Von besonderer Bedeutung ist dabei der eingangs genannte Beitrag des damaligen Pro-Präsidenten der Codexreformkommission, Castillo Lara, aus dem Gesichtspunkte erkennbar werden, die der Gesetzestext nicht ohne weiteres hergibt. Die Schlüsselstellung des Autors beim Entstehen des Codex erlaubt es, seine Äußerungen bei der Recherche nach der mens legislatoris besonders zu gewichten.

Grocholewski, Zenon / **Pompedda,** Mario Francesco / **Zaggia,** Cesare: **Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico.** Annotazioni di diritto sostanziale e processuale. – Padova: Gregoriana (1984). 265 S. (Studi giuridici 1), kart. Lit 24 000.–

Die Vf. dieses Eherechtsbuches sind kirchliche Richter. Zenon Grocholewski ist Sekretär der Apostolischen Signatur, Mario F. Pompedda ist als Rota-Richter tätig und Cesare Zaggia ist Offizial des Regionalgerichts des Triveneto. Von daher ist die starke Beachtung des prozessualen Aspekts in diesem Bd verständlich.

Pompeddas Beitrag „Bemerkungen zum Eherecht des neuen Codex Iuris Canonici" (15–165) befaßt sich hauptsächlich mit dem Ehekonsens, und zwar mit dem Ehewillen als Äußerung des Erklärenden, des Partners der Ehe (consenso-soggetto) als auch mit dem Gegenstand, dem Inhalt des Ehewillens (consenso-oggetto). Dabei geht er in der Formulierung nicht auf eine Beschreibung der Defekte aus, der Nichtigkeitsgründe also, sondern auf eine positive Fassung: Rechter Ehewille setzt zum Beispiel die Abwesenheit von Täuschung voraus. Die sehr eingehende und sorgfältige Ausfaltung aller Gesichtspunkte führt so zu einem Bemühen um die gültige Ehe zurück, nicht primär zu dem um die Nichtigerklärung.

Nur knapp werden die Ehehindernisse gestreift, zwei von ihnen behandelt: das Ehefähigkeitsalter und das Hindernis der Impotenz. Beides erklärt sich wiederum aus dem Arbeitsbereich Pompeddas. Das Altershindernis korrespondiert der Frage der Konsensfähigkeit; die Impotenz ist das einzige in der Rechtsprechung öfter thematisierte Hindernis.

Grocholewski gibt eine „Übersicht über die Neuerungen des neuen kanonischen Prozeßrechts" (167–201). Das ist auch für das Ehenichtigkeitsverfahren wichtig, weil dieses nicht mehr en detail separat vom allgemeinen Prozeßrecht geregelt ist (wie durch die frühere EPO), sondern in das Grundschema des kanonischen Prozesses eingebunden ist. Grocholewski beginnt mit den neuen Typen von Verfahren, den Verwaltungsbeschwerden, dem mündlichen Streitverfahren und den Änderungen in Trennungs-, Todeserklärungs- und Dispensverfahren. Ein Seitenblick auf die Strukturen des VII. Buches des Codex bereitet die detaillierte Auflistung der Änderungen vor.

Ganz auf die praktischen Bedürfnisse der diözesanen Ehegerichte abgestellt ist der Beitrag von Zaggia „Prozessualer Weg einer Ehesache nach dem neuen CIC" (203–242). Der Ablauf der einzelnen Verfahrensschritte wird zusammengestellt, so daß der Eherichter daran entlanggehen kann, um nichts falsch zu machen.

Der Bd schließt mit einem Kurzbericht über die Zusammenkünfte der Kanonisten des Triveneto von 1970–1983 und dem lateinischen Text der eherechtlichen, nicht aber der prozeßrechtlichen Canones.

Besser als die zahlreichen Kurzwiedergaben des neuen Rechtes bereitet dieser Bd die Materie, die die Ehegerichtsbarkeit betreffen, auf: gründlich, kundig, auf Literatur und Quellen gestützt, zugleich verständlich und anwendbar. Dieses Buch wird länger überdauern als manches andere der ersten Phase.

Liberté et Loi dans l'Eglise. Mit Beiträgen von Charles Pietri, Charles Lefebvre, Jean Gaudemet, Jean Beyer, Vincenzo Fagiolo, Yves Congar, Bernard de Lanversin, Jean Passicos, Philippe Levillain und André Vauchez. – Paris: Beauchesne 1983. 152 S. (Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses 18) kart. FF 65.–

Das Erscheinen des neuen Codex ist für die Reihe „Les quatre fleuves" der Anlaß zu einem kirchenrechtlichen Heft, das sich keineswegs speziell auf das kodikarische Recht bezieht. Bereits der Titel stellt klar, daß es um eigentlich zeitlose Grundfragen geht. Die französischsprachigen Beiträge haben folgende Gegenstände:

Charles Pietri schreibt über „Von der Tora bis zu den Dekretalen. Evangelium und klassische Kultur" (5–19). Charles Lefebvre behandelt „Das kanonische Recht im Mittelalter, 12.–15. Jh." (21–33). „Das kanonische Recht im 20. Jahrhundert vom Codex von 1917 bis zum Amtsantritt Johannes XXIII." stellt Jean Gaudemet dar (35–42). Über „Paul VI. und das Recht der Kirche" (43–75) schreibt Jean Beyer. Vincenzo Fagiolo behandelt das Thema „Der neue CIC und seine Struktur" (77–109). Yves Congar liefert einen Beitrag „Die Laien haben Anteil am Aufbau der Kirche" (111–120). „Vom allgemeinen zum ‚ergänzenden' Gesetz der lateinischen Kirche nach dem neuen Codex" (121–134) ist der Titel des Beitrages von Bernard de Lanversin. Jean Passicos setzt diese Linie fort mit dem Aufsatz „Auf dem Weg zu einer Erneuerung des interdiözesanen und regionalen Partikularrechts nach dem neuen CIC" (135–144). Philippe Levillain und André Vauchez schließen mit einer Betrachtung „Der Codex 1917 und 1983, Vision oder Reform?" (145–152), die eine synoptische Tafel des alten und neuen Codex umfaßt und die Umgliederung deutlich zu machen versucht.

Bei einer Überschau über diese Beiträge erscheint der Titel des Heftes mehr um seiner Allgemeinheit willen gewählt als auf den Inhalt bezogen. Auf dieses Heft hinzuweisen ist wichtig, damit die dort niedergelegten grundsätzlichen Beiträge nicht aufgrund der für die Kanonistik etwas am Rande liegenden Publikation übersehen werden.

Rodriguez, Pedro: **Iglesias particulares y prelaturas personales.** Consideraciones teologicas a proposito de una nueva institución canonica. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (1985), 248 S., kart. Italienische Übersetzung: Chiese particolari & Prelature personali. Considerazioni teologiche su una nuova istituzione canonica. – Milano: Edizioni Ares (1985). 152 S., kart. Lit. 15 000. Es fehlt darin der Dokumentenanhang.

Die Aufnahme von vier Canones über Personalprälaturen in den Codex Iuris Canonici 1983 hat einige literarische Versuche angeregt, diese neue Rechtsfigur kanonistisch und theologisch einzuordnen. Während das Schema „De Populo Dei" aus dem Jahre 1977 die Möglichkeit von Personalprälaturen im Artikel über die Teilkirchen mehr andeutete als abhandelte, das Schema CIC 1980 ihnen bereits einen eigenen Paragraphen widmete, finden sich im Schema Novissimum von 1982 die später fast textgleichen Canones am Ende des Verfassungsrechtes, im CIC 1983 dann im Teil „De Christifidelibus" zwischen dem Klerikerrecht und dem Vereinsrecht. Es zeigt sich bereits daran eine große Unsicherheit in der Bestimmung des systematischen Ortes der Personaprälaturen, die auf eine entsprechende theologische Unklarheit zurückgeht.

R. nimmt es sich vor, die Extreme eines theologischen Normierungsanspruchs des Kirchenrechts einerseits und der Trennung des Rechts von der Theologie andererseits vermeidend, den theologischen Ort der Personalprälaturen zu bestimmen.

R. teilt seine Arbeit in zwei Teile, deren erster der historisch-theologischen Perspektive gewidmet ist. Er behandelt den konziliaren Ansatz in PO 10 und die nachkonziliare Entwicklung durch das MP „Ecclesiae Sanctae" und die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae". Dabei konstatiert er, daß die Personalprälaturen als Fortentwicklung und flexible Neuschöpfung der hierarchischen Verfassung der Kirche gewollt wurden, ohne daß ihr Verhältnis zum Teilkirchenverständnis abschließend geklärt werden sollte. Die ausführliche Untersuchung und Darstellung der Textgeschichte des Codex 1983 zeigt, daß die Personalprälaturen keine Teilkirchen sind, die als Teil des Gottesvolkes unter der vollen Jurisdiktion eines Bischofs verstanden werden, daß sie aber auch keine Vereine sind, keine Institute des geweihten Lebens. Daher rühre auch, daß die Personalprälaturen weder im Verfassungsrecht noch im Vereinsrecht eingeordnet seien. Allerdings ist damit lediglich eine negative Abgrenzung getroffen.

Der zweite Teil, der theologisch-systematisch konzipiert ist, soll die positive Standortbestimmung gewinnen. R. untersucht dazu die Canones des CIC, thematisiert das Verhältnis von Teilkirche und Gesamtkirche und versucht eine Beschreibung der Personalprälaturen nach ihrem theologischen Ort in der Struktur der Kirche. Der Vf. stellt dabei die These auf, die Personalprälaturen seien auch eine organische Fortentwicklung kirchlichen Rechtes der Kirchenverfassung göttlichen Rechtes. Die hierarchisch-jurisdiktionelle Dimension der Personalprälaturen erscheine als besonderes Moment der „exousia" (Vollmacht) der Gesamtkirche; der Seinsgrund der Prälaturen sei der Dienst an den Teilkirchen, in deren Pastoral sie einen bestimmten apostolischen Beitrag leisteten; sie seien daher anders begründet und realisiert als die Teilkirchen, aber in bestimmten Elementen erlaubten sie eine gewisse Gleichstellung.

13 Appendices enthalten die Texte, die dem Vf. von Bedeutung für den Leser erscheinen, darunter Schemata aus den Konzilsakten, Konzilstexte, Entwürfe aus den Stadien der Codexreform, Auszüge aus der nachkonziliaren Gesetzgebung bis hin zur Apostolischen Konstitution zur Errichtung der Personalprälatur vom Heiligen Kreuz und des Opus Dei.

Die Arbeit von Rodriguez geht nüchtern und sachlich an das Thema heran. Sie leistet einen guten Beitrag zur Debatte über die Personalprälaturen, die durch den einzigen Anwendungsfall, das Opus Dei, bisher leicht in die Einseitigkeit gerät.

L' experience de Dieu et le Saint Esprit. Immédiateté et médiations. Actes du colloque organisé par les Facultés de théologie et le Centre d'études oecuméniques de Strasbourg. Hrsg. von Raymond Mengus. – Paris: Beauchesne (1985). 216 S. (Le point théologique 44), kart. FF 120.–

Bei den Vorbereitungen zum ökumenischen Pfingsttreffen von 1982 angedacht, wurde die Idee ein Jahr später verwirklicht: ein Theologenkolloquium über die Erfahrungen der charismatischen Bewegung unter der Fragestellung einer unmittelbaren Gotteserfahrung und ihrer möglichen und notwendigen Vermittlung. Es fand vom 16.–19. 11. 1983 in Straßburg statt.

M. Bouttier geht in einem exegetischen Diskurs von der Schrift als dem Ursprungstext christlicher Erfahrung aus und skizziert das Ineinander der Erfahrung des Vaters durch und in Jesus um den Preis des Kreuzes, der Erfahrung des Sohnes durch das apostolische Zeugnis hindurch und der Erfahrung des Geistes mit den spezifischen Problemen ihrer Übersetzung. Mit Paulus sind der forensische Aspekt des Geistes zu unterstreichen, die Ausrichtung auf die kommende Welt und die Gleichgestaltung mit Christus. Nicht vom Evangelium zu trennen, steht der Geist doch über dem Wort und stellt für die Menschen das dar, was ihrer Erfahrung nach in der Offenbarung, ja in Gott selber noch unvollendet ist. So wird Gott zu einer stets neuen Überraschung.

H. Mühlen nimmt als Systematiker den Anspruch einer Unmittelbarkeit ohne Vermittlungen auf. Er will lieber von einer direkten (im Gegensatz zur indirekten) Gotteserfahrung sprechen und warnt davor, das Charismatische auf emotionale Erfahrungen zu beschränken. Ist in der Sicht von Gott als höchstem Wesen oder absolutem Subjekt, das in Konkurrenz zum Menschen tritt, die Wurzel des modernen Atheismus gegeben, so formuliert die Pfingstbewegung den dringenden Appell, im Geist eine direkte Gottesbeziehung zu entdecken, die freilich nicht ohne die Vermittlungen der Selbst- und Gemeinschaftserfahrung und nicht ohne die historische Vermittlung des Geistes erfolgen kann.

Der vielschichtigen Frage nach dem Verhältnis von Glaube, Taufe, Handauflegung und Empfang des Heiligen Geistes im NT geht M. A. Chevallier in seinem gut belegten Beitrag nach. Er hebt die Ansätze hervor, die zu den unterschiedlichen konfessionellen Positionen geführt haben, und versucht, ohne willkürliche Auswahl oder eine erzwungenen Synthese die in den Brechungen verborgene kohärente Wahrheit herauszustellen, daß persönlicher Glaube und Taufe notwendig zusammengehören und in die geistbegabte eschatologische Gemeinschaft führen. Bezüglich des Verhältnisses von Wasser- und Geisttaufe stellt die charismatische Erneuerung eine berechtigte Anfrage an die historischen Kirchen. Die Isolierung der einzelnen Aspekte führt zur Entleerung der Taufe auf der einen und zu falschen Antithesen auf der anderen Seite. Alle Maßnahmen, die man treffen mag, um offenkundige Mängel der Praxis der Kindertaufe zu mildern, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie auf einem Grundirrtum beruht.

A. Godin fragt von der Psychologie aus auf die christliche Erfahrung zu, wie sie von der charismatischen Erneuerung gesehen wird. Wiedergeburt und Liebe sind die Stichworte, die es psychologisch zu deuten gilt. Die Wiedergeburt im Geist der Kindschaft impliziert die Idee der Verinnerlichung einer Dauer in der menschlichen Zeit, die sich aus der Offenbarung der Trinität ableitet. In einem zweiten Schritt entwickelt er die Genese einer Liebesbegegnung. Die Kindschaft drückt sich aus in der Liebe, in der Verinnerlichung von Wünschen, die dann auch zur Teilidentifikation mit den Ausgeschlossenen unserer Tage führen kann.

Die letzten drei Beiträge gehen der Geisterfahrung in den Bereichen: Hl. Schrift, Eucharistie und Welt nach:

G. Siegwalt, der die Erfahrung beim Lesen der Schrift thematisiert, stellt grundsätzliche Überlegungen zur Beziehung zwischen Schrift, Offenbarung als Wort Gottes und Heiligem Geist an und entwickelt in vier Einzelschritten Kriterien für ein Verständnis der Inspiration. Der Satz von der Inspiration der Schriften darf nicht isoliert werden von der gesamten religiösen Tradition und ihrer Aktualisierung die Zeiten der Kirche hindurch. Als Erfahrungswahrheit ist die Inspiration Glaubenswahrheit und dient der Wahrheit von Gottes schöpferischem und erlösendem Wort an die Menschen.

F. Sullivan stellt für die westliche Tradition das mangelnde Bewußtsein von der wesentlichen Rolle des Geistes bei der sakramentalen Gegenwart Christi fest. Es ist abhängig vom Verständnis der Eucharistie als Feier des Paschamysteriums. Im Ausgang von den katechetischen Homilien XV und XVI des Theodor

von Mopsuestia beschreibt S. die eucharistische Liturgie als symbolische Darstellung des Paschamysteriums; als Erfahrung einer personalen Begegnung mit dem Auferstandenen im Heiligen Geist, aus der als Frucht die Gnade des Geistes erwächst.

Nach W. Hollenweger verbleiben sowohl die klassischen Pfingstler als auch die neue charismatische Bewegung in den Grenzen einer aktualisierten Christologie, so daß der Geist zur Arbeitslosigkeit verurteilt ist. Demgegenüber gilt es, an atl Traditionen vom Geist als Lebenskraft über die Grenzen des Volkes hinaus, an Geisterfahrungen in Afrika und Asien extra ecclesiam anzuknüpfen und sich daran zu erinnern, daß auch das europäische Christentum einen Geist außerhalb und vor der Kirche voraussetzt. Das Gespräch mit der modernen Physik führt über eine Trennung von Materie und Geist hinaus und weist auf den Geist als Kategorie des Lebens hin. Es ist Zeit für eine Pneumatologie, die den Geist als Urheber des Lebens in allen Kulturen und Religionen begreift.

Die Beiträge bieten ihrem Genus entsprechend Anregungen und entwickeln einzelne Aspekte, können aber doch nur in Ansätzen eine theologische Durchdringung des Phänomens leisten. Nicht zu übersehen ist der konfessionelle Ausgangspunkt des jeweiligen Autors, obwohl er nie eigens thematisiert wird. Die Reflexion auf die Beziehung von Geist und Kirche ist der Themenstellung entsprechend ausgeklammert. Aber auch die vorgegebene Frage wird nicht konsequent aufgenommen, sondern oft nur verbal angegeben. Der Rez. stimmt der Bemerkung von B. Lepesant im Nachwort zu, daß das Gespräch mit den konkreten Erfahrungen der charismatischen Erneuerung noch zu führen ist.

Quakenbrück Hans-Jochen Jaschke

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd V, Lfg. 3/4; 5/6. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1985. Sp. 257–512 kart. DM 62.– / Sp. 513–768, DM 62.–

Mit Freude und Dankbarkeit begrüßt die Fachwelt die nunmehr erschienene Lieferungen 3/4 und 5/6 zum Bd V des ThWAT.

In Lfg. 3/4 behandeln die in Klammern genannten Autoren im Ausmaß der angeführten Spalten 36 Stichwörter, unter ihnen auch 10, die im THAT Aufnahme fanden:

nāḏaḥ 257–260 (Kronholm; vgl. THAT II 39–43), *nāḏar* 261–274 (Kaiser), nâhag 275–279 (W. Groß), *nāhal* 279–280 (Kapelrud), *nāhār* 281–291 (Snijders), *nûḏ* 291–293 (Ringgren), *nāwaeh* 293–297 (Ringgren), *nûaḥ* 297–307 (Preuß; vgl. THAT II 43–46), *nûs* 307–315 (Reindl; vgl. THAT II 47–50), *nûaᶜ* 315–318 (Ringgren), *nwp* 318–322 (Ringgren), *nāzāh* 322–326 (Milgrom-Wright-Fabry), *nāzal* 326–328 (Maiberger), *nzr* 329–334 (G. Mayer; vgl. THAT II 50–53), *nāḥāh* 334–342 (Barth; vgl. THAT II 53–55), nāḥal 342–360 (Lipiński; vgl. THAT II 55–59), *naḥal* 361–366 (Snijders), *nḥm* 366–384 (Simian-Yofre; vgl. THAT II 59–66), *nāḥāš* 384–397 (Fabry), *nᵉḥošaeṯ* 397–408 (Fabry), *nāṭāh* 409–415 (Ringgren), *nāṭaᶜ* 415–424 (Ringgren), *nāṭap* 424–432 (Madl), *nāṭar* 432–436 (Madl; vgl. THAT II 99–101 *nṣr*), *nāṭaš* 436–442 (Lundbom), *niḥôaḥ* 442–445 (Koch), *nkh* 445–454 (Conrad), *nkr* 454–463 (Lang-Ringgren; vgl. THAT II 66–68), *nāmer* 463–468 (Mulder), *nes* 468–473 (Fabry), *nissāh* 473–487 (Helfmeyer; vgl. THAT II 69–71), *nāsaḳ* 488–493 (Dohmen), *nāsaᶜ* 493–497 (Kaddari), *naᶜal* 497–500 (Ringgren), *naᶜam* 500–506 (Kronholm), *naᶜar* 507–512 (Fuhs).

Die Beiträge entsprechen in jeder Hinsicht jenen der bereits vorliegenden Lieferungen.

An offenbar unvermeidbaren Druckfehlern bei Stellenangaben konnte gefunden werden: Sp 292 Z. 26 v. u. Jer 18,6 statt Jer 18,16; Sp 304 Z. 6 v. o. 2Sam 14,37 statt 2Sam 14,17 und Jes 11,15 statt Jes 11,10; ebd. Z. 19 v. o. 1Chr 8,2 statt 1Chr 28,2; Sp 316 Z. 19 v. o. (vv. 9.10.13) statt (vv. 9.11.13); ebd. Z. 28 v. o. Am 4,9 statt Am 4,8; Sp 317 Z. 21 v. u. (v. 15 . . .) statt (v. 16 . . .); Sp 319 Z. 11 v. u. Ijob 31,27 statt Ijob 31,21; Sp 364 Z. 20 v. u. 1Sam 17,10 statt 1Sam 17,40; Sp 386 Z. 20 v. u. Jes 14,19 statt Jes 14,29; Sp 421 Z. 16 v. o. Ps 94,4 statt Ps 94,9; Sp 437 Z. 30 v. u. Ez 29,6 statt Ez 29,5; Sp 457 Z. 8 v. u. Ex 22,33 statt Ex 22,30; Sp 458 Z. 12 v. u. und Sp 459 Z. 17 v. o. 13,26f statt Neh 13,26f; Sp 463 Z. 19 v. o. Ijob 34,15 statt Ijob 34,25; ebd. Z. 20 v. o. Neh 13,21 statt Neh 13,24; Sp 480 Z. 1 v. u. Ri 3,1.14 statt Ri 3,1.4.

Unklar ist der Verfasser des Beitrages *nāṭaᶜ*: Ringgren (Sp 424) oder Reindl (Innenseite des Deckblattes).

Ergänzende Hinweise können zu folgenden Stichwörtern empfohlen werden:

nāḏar Sp 272 zur Kultprostitution vgl. auch W. Kornfeld, Prostitution sacrée: DBS VIII (1972) col 1356–1374.

nāhar Sp 281 vgl. auch äg *nhrn*, ein im Neuen Reich belegtes semitisches Lehnwort für „Land am Euphrat" = Mitanni (EG II 287); Sp 282 vgl. die ugaritischen Personennamen *ulu-nâri, ulnhr, ili-narû, milki-nâri* (PNU 165).

nāḥal Sp 343 Das Verb erscheint im AT 59 x, in der LXX-Wiedergabe 21 x κληρονομέω, 20 x κατακληρόομαι, 4 x καταμερίζω, 3 x μερίζω, 2 x κάθημαι, 2 x κατίσχω und je 1 x ἀποδιαστέλλω, διαμερίζω, διελεύσομαι, ἐκτείνω, ἐμβατεύω, ἔσομαι, ὑφίημι. Für das Substantiv *naḥᵃlāh* 216 x (nicht 220 x!) finden sich in LXX 137 x κληρονομία, 47 x κλῆρος, 5 x μερίς, 2 x κατάσχεσις, 2 x κληροδοσία, 2 x κτῆμα und je 1 x διαίρεσις, ἔγ-κληρος, κληρουχία, τόπος (Jos 24,28); 6 x wird es mit Verbalkonstruktion umschrieben und 11x liegt ein anderer Text vor (Jos 13,8.33bis; 14,3; 19,41.48; 1Kön 21,3.4; Jer 17,4; Ez 35,15; Spr 20,21).

nāḥāš Sp 386 Zu den PN (KBL³) auch palm *nḥštb* (J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford 1971, 39.99). Sp 390 vgl. die Namen heiliger Schlangen in EG: *hpjw* Pyr.-Zeit (II 489), *nśr-ḥr* Königsgräber (II 335), *ḥfᶜ.t* 18. Dyn. (III 273), *ᶜbš* Spätzeit (I 179) und in hellenistischer Periode *Imn.tj, ᶜḥᶜ.w, ᶜḥᶜ.w nfr, bjȝ, wr bjnw.f, nḳr.t, ḥᶜj* (I 87.222.442.444; II 159; III 242).

nāṭap Sp 425 zu I.1. außer *dfj, dfdf.t* (EG V 448) vgl. auch *df, dfd* Tropfen (EG V 568.572) und dfdf träufeln (EG V 573).

nāᶜam Sp 501 zu PN vgl. auch palm *ʾnm, nᶜm, nᶜym, nᶜmy, nᶜmᶜyn* (J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford 1971, 639f).

Die Lieferung 5/6 zum Bd V des ThWAT enthält Beiträge zu 36 Stichwörtern (*naᶜar – sᵉdom*), die in jeder Hinsicht jenen der bereits erschienen Faszikel entsprechen.

Druckfehler konnten bei Stellenangaben gefunden werden, und zwar Sp 524 Z. 2 v. o. 1Kön 1,42 statt 1Kön 1,52; ebd. Z. 21 v. o. Est 10,1 statt Esra 10,1; ebd. Z. 16 v. u. Gen 33,41 statt Gen 33,4; Sp 526 Z. 9 v. o. Ps 27,6 statt Ps 27,2; ebd. Z. 27 v. u. Ps 35,5 statt Ps 35,8 sowie Est 8,13 statt Est 8,7; Sp 540 Z. 26 v. u. Gen 34,4 statt Gen 34,3; ebd. Z. 23 v. u. Ez 4,17f statt Ez 23,17f; Sp 557 Z. 19 v. o. 1Sam 15,21 statt 1Sam 15,12; ebd. Z. 4 v. u. Gen 24,42 statt Gen 24,43 sowie Ex 18,4 statt Ex 18,14; Sp 568 Z. 8 v. u. 1Chr 15,2 statt 1 Chr 15,21; Sp 658 Z. 22 v. o. Gen 3,18 statt Gen 3,13.

Unzutreffend sind die Verweise Sp 526 Z. 5 v. o. 11,26; Sp 653 Z. 4 v. u. Num 1,4; ebd. Z. 2 v. u. Num 17,7 sowie Num 30,25.

Ergänzend kann zu folgenden Stichwörtern vermerkt werden:

nāpaḥ Sp 519 zu mappah siehe auch Sir 30,12 LXX ἀπώλεια.

nāṣar Sp 578 Lit.: vgl. auch M. Wagner, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch (BZAW 96), Berlin 1966, 83f.

nāqam Der Sp 602 angezeigte Abschnitt „V. LXX und Qumran" wurde nicht veröffentlicht. Die LXX haben für das Verbum *nāqam* ἐκδικέω 26 x und je 1 x ἀμύνω, ἐκδικάζω, ἐκδίκησιν ποίεω, ἐκδιώκω, κρίσιν ποιέω, πολεμόω; das Nomen *nᵉqāmāh* wird stets mit ἐκδίκησις übersetzt, *nāqām* wird wiedergegeben mit ἐκδίκησις 8 x, ἀνταπόδοσις 3 x, κρίσις 2 x, τὸ δίκαιον λαμβάνω 1 x.

ner Sp 621 Zur Onomastik siehe auch *nwršwš, nry, nryh, šmšnwry* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Aegypten, Wien 1978, 62f.75).

nāšaq Sp 677 Die Wiedergabe in LXX φιλέω 14 x, καταφιλέω 13 x, und je 1 x ἀγάλλω, κλείω, προσκυνέω.

nāṯan Sp 695 Zur Onomastik siehe auch *ntwn, ntyn, ntn, ntnʾ, ntny* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Aegypten, Wien 1978, 63).

Wien Walter Kornfeld

Fuchs, Ottmar: **Die Klage als Gebet.** Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22. – München: Kösel (1982). 371 S., kart. DM 58.–

Das vorliegende Werk ist die Würzburger Habil. von Ottmar Fuchs. Sie läßt schon in der Themenstellung aufhorchen. Denn hier wendet sich ein Pastoraltheologe einem „weißen Fleck" zu, der nicht nur auf der Geländekarte seines Fachs als solcher erscheint, sondern auch im Gesamt des Christentums eine „Leerstelle" ist. Und der Autor steigt – das ist überaus charakteristisch – in die biblischen Quellgründe der Offenbarung hinauf, um in einer mühevollen eigenen exegetischen Arbeit eine verschüttete Quelle zu ergraben, deren Wasser dem neubundlichen Gottesvolk in seinem Zentrum, nämlich in seinem Gottverhältnis, neue Kraft zuströmen lassen sollen. Das Werk deckt nur diese erste Stufe der Bemühung ab, die mit „Strukturen und Motive der Klage Israels" (18) umschrieben werden kann. Weitere Stufen werden vorangezeigt: „Die Klage im Munde Jesu" – „Humanwissenschaftliche Perspektiven des Klageprozesses" – „Kirchengeschichtliche Streiflichter zur Spiritualität der Klage" – „Jüdisch-christliche Klage heute! (Realisationen in Kunst, Literatur und Gebeten)". Eine gewaltige Aufgabe!

Das vorliegende Buch ist in 6 Großabschnitte gegliedert: 1. Einleitung (12–64), 2. Struktural-semantische Analyse des Psalms 22 (65–143), 3. Basisstruktur und Sprechaktprozeß des Gesamttextes

(144–175), 4. Psalm 22 im Verstehenshorizont des Alten Testamentes (176–277), 5. „Sitz im Leben" und Geschichte der alttestamentlichen Klage (278–345), 6. Ergebnisse und Ausblick (346-359). Das angefügte Literaturverzeichnis umfaßt 12 enggedruckte Seiten mit zumeist exegetischen Publikationen.

Wie der Aufbau bereits erkennen läßt, hat sich der Vf. dem Methodenkanon der modernen Textanalytik als dem Hauptzugang zum Verständnis von Texten verschrieben. Einzelüberschriften wie „Strukturlisten" – „Die Invarianten der Tiefenmodelle" – „Beschreibung der Tiefenmodelle und des Sprechaktes" (sie gliedern alle drei Psalmabschnitte bei der struktural-semantischen Analyse!) etc. unterstreichen diese Feststellung. Die voraufgehenden Publikationen des Autors erweisen ihn als geschulten und erfahrenen Spezialisten der Sprach- und Textanalytik. Er geht also seine methodische Erschließung von Ps 22 mit einem Instrumentarium an, das er beherrscht und sachgerecht zu handhaben weiß. Die gewisse Esoterik, die mit der fachinternen Terminologie verbunden ist, muß vom darin weniger bewanderten studierenden Leser in Kauf genommen werden. Freilich ist dies kein schlechter Kauf, weil der Autor sich gleichzeitig um Allgemeinverständlichkeit bemüht und den, der sich lernwillig zeigt, in ein Gebiet hineinführt, in welchem man ganz gut „zelten" kann, auch wenn man Bedenken haben sollte, sich darin anzusiedeln. Auf letzterem besteht Ottmar Fuchs auch nicht, da er selber der Überzeugung ist, daß die bisherige auf der historisch-kritischen Methode fußende Exegese zum Verständnis von biblischen Texten eine irreversible Notwendigkeit bleibt. Nur die Mono-Methodik hält er offensichtlich – und dies mit Recht – für unzulänglich.

Die Abschnitte 4 (Ps 22 im Verstehenshorizont des Alten Testamentes) und 5 („Sitz im Leben" und „Geschichte alttestamentlicher Klage") sind demgemäß der exegetischen Arbeit im bisher üblichen Sinne gewidmet – und dieser Teil umfaßt immerhin an die 180 Seiten! Sie zeigen, daß der Autor überaus fachkundig ist und dementsprechend in einen fruchtbaren, auf ebenbürtiger Ebene geführten Dialog mit den Exegeten, auch den autores probati unter ihnen, einzutreten vermag. Er ist zwar „Außenseiter", aber nur soweit „außen", daß er einen guten Durchblick und Einblick gewinnt, nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle „Insider". Sie können, sofern sie sich in Zukunft mit Ps 22 und mit atl Klagetexten exegetisch befassen, am Buch von F. nicht achtlos vorübergehen. Es gibt in der exegetischen Literatur kaum eine so ausgedehnte und eindringliche Studie über Ps 22 wie die unseres Autors. Sie hat zudem den Vorteil, daß sie zu einer konzentrierten Literaturkenntnis verhilft.

Zu welchen exegetischen „Ergebnissen" kommt F. auf seinem von ihm mit Bedacht entworfenen und verfolgten Weg? Diese Frage kann angesichts der Textfülle des Werkes nur fragmentarisch beantwortet werden.

1. Die Interpretation hat ihren Ausgang zu nehmen vom Endtext als einer synchronen Einheit. Dieser ist m. E. in der Tat das A und O jeder Exegese, die sich als Auslegung der uns vorliegenden Hl. Schrift versteht. Die textlinguistische und sprachanalytische Methode vermag am Endtext Einsichten zu gewinnen, die für alle anderen exegetischen Schritte von orientierender Bedeutung sind. Auf diesem Feld bereits zeigt sich nach dem Autor u. a. dies, daß Ps 22 schwerpunktmäßig ein Klagelied ist, das alle anderen Elemente, auch den hymnischen Schlußteil, aus sich hervortreibt und zugleich trägt und durchträgt. Darum u. a. auch die Ablehnung, Ps 22 als Toda-Psalm zu deuten (261f).

2. Die Klage hat in unserem Psalm, wie im klassischen Israel überhaupt, ihren Sinn in sich selbst und darf nicht der Bitte als Dominanter unterstellt werden, wie dies im frühen Judentum dann in Erscheinung trat und auch einen gewissen Trend in der christlichen Exegese darstellt. Darum setzt der Vf. auch V. 12 von V. 11 ab.

3. In Ps 22 spiegelt sich ein Prozeß, der in V. 22 eine Kehre kennzeichnet. Das *„ʿanîtānî"* ist textkritisch gesichert und darf nicht nach der LXX „verbessert" werden. Aber es muß textintern und nicht textextern (aus dem Kult!) erklärt werden. Darum auch die von F. bevorzugte Übersetzung: Du antwortest mir (vgl. vorab 188). Dennoch bedeutet die Kehre mehr als eine psychologisch zu erklärende Wende. Zum Fragepunkt „Textexterne Interpretation" erklärt der Autor: „An vorausgesetzten pragmatischen Situationen orientierende Erklärungsversuche werden damit nicht grundsätzlich abgelehnt, wohl aber in ihrem oft überstrapazierten totalitären Erklärungscharakter relativiert" (280).

4. Die individuellen Klagelieder haben in Israel in der Frühzeit keine direkte Beziehung zum Kult und auch später nur eine lockere. Selbst „kultische Sprache läßt allein jedenfalls nicht notwendig auf einen kultischen Sitz im Leben schließen" (252, A.247).

5. Ps 22 ist in seiner Endgestalt eine Mischform zwischen einem primären individuellen und einem sekundären kollektiven Klagelied. Die „Urform" (Ps 22 I genannt) umfaßt die Vv. 2–3 und 7–27 (308 u. a.). Sie gehört noch der vorexilischen Epoche an. Die „kollektivierende" Endredaktion fällt in die Zeit der Jahwe-Knecht-Lieder. Darum „darf Ps 22 in seiner Jetztfassung nicht allzuspät (kaum erst nachexilisch) angesetzt werden; denn noch fehlt hier das die eschatologische Hoffnung bremsende Element der enttäuschenden Nachexilserfahrung des 2. Tempels und der weiterdauernden Diaspora" (326). Auf S. 329 bemerkt der Autor zu diesem Fragepunkt: „Nach dem Befund der Fachliteratur legt sich im ganzen die Annahme nahe, daß Ps 22 II in der Exilszeit kurz vor oder gleichzeitig zu Deutero-Jesaia (also etwa nach 550) seine jetzige Textform erhalten hat."

Die dialogische Auseinandersetzung des Autors mit der exegetischen Fachliteratur ist im ganzen sehr sachkundig und aller Ehren wert. Dennoch stellt sich die Frage, ob er nicht selbst eine eigene nach dem üblichen exegetischen Methodenkanon erstellte Basis wenigstens umrißweise hätte erarbeiten sollen, was er anscheinend nur partiell (Motiv- und Traditionskritik!) getan hat. Über das exegetische Rüstzeug dafür verfügt er zur Genüge.

Zunächst vermißt man eine eigene Übersetzung, die nach textkritischen Kriterien erstellt ist. Natürlich geht es dabei der Textlage nach in diesem und jenem Punkt auch um hypothetische Optionen. Aber man hätte diese durchwegs gerne gleich bei der Übersetzung verzeichnet gesehen.

Ein weiteres Desiderat scheint mir dies: Die innerbiblischen Bezüge hätten wohl intensiver erarbeitet werden müssen. Gerade textinternes Auslegen aus der semantischen Textkohärenz und Textkonsequenz heraus, hätte am Ende m. E. stärker als geschehen nach den damaligen Adressaten des Psalms fragen sollen. Die Antwort darauf ist sicherer im detaillierten bibelinternen Vergleich zu finden als in allgemeineren globalen Beobachtungen, wie sie etwa S. 325ff angestellt werden. Es gibt z. B. genug sicher nachexilische König-Jahwe-Texte, welche eine Berufung auf Protojesaja fragwürdig machen. Ein Fragezeichen ist auch m. E. zu machen an das starke Profil, das in der Frage der Feinde der projektiven Interpretation gegeben wird („... es spricht vielmehr alles dafür, daß sie [sc. die Feinde] zum guten, vielleicht größten Teil Projektionen des Notleidenden sind", 239). Die einschlägigen Beobachtungen O. Keels sind zwar von Belang (sie werden auch bestätigt durch die projektiven „Feindbilder" in der heutigen politisierenden Literatur!), aber die Geschichte des vor- und nachexilischen Israel kennt doch genug todbringende Feindschaften gegenüber den Jahwegetreuen, die nicht monokausal als „Projektionen" abgetan werden können. Das tut der Vf. zwar nicht, aber er rechnet für Ps 22 m. E. zuwenig damit. Gerade die vom Autor anerkannte Nähe des Ps 22 zu Jes 53, sollte in dieser Frage zu mehr Vorsicht mahnen, so scheint mir.

Die angezeigten Desiderate beeinträchtigen den auch exegetischen Rang der Arbeit nicht wesentlich. Ihr Formalobjekt ist zudem nicht die exegetische Interpretation, sondern das „Plädoyer für das jüdisch-christliche Gebet der Klage" (354). Dieses ist im vorliegenden Buch glänzend dokumentiert. Man kann seinen Schluß-Satz voll unterschreiben: „Alle Anerkennung katastrophaler Realität, die nicht durch die Klage geht, ist lebenstötend und unverantwortlich. Eine Gottesbeziehung, in der keine Konfliktgespräche möglich sind, ist seicht und lebensfern: Klageabstinenz bedeutet Beziehungs- und Lebensverlust."

Freiburg Alfons Deissler

Latham, James E.: **The religious symbolism of salt.** – Paris: Éditions Beauchesne (1982). 256 S. (Théologie historique, Bd 64), kart. FF 93.—

Nach einer ausführlichen Bibliographie behandelt der Autor in einem ersten Teil die Bedeutung des Salzes im Alten Testament beim Opfer, beim Bund, beim Mahl, das Salz als gutes Symbol der Beständigkeit, als schlechtes Zeichen beim Fluch. Der zweite Abschnitt gilt der römischen Liturgie und den Kirchenvätern und der dritte schließlich dem NT.

Der Vf. meint, daß die Kommentare zur Mt-Parabel daran kranken, daß sie die Parabel nicht in einem hist. Kontext studieren. Lebendige Symbole hätten eben eine Basisbedeutung, weshalb man zu einer überzeugenden Deutung der Parabel kommen kann, wenn man vom AT und der Liturgie ausgeht (24).

Es läßt sich zeigen, daß jedes Symbol mehr als eine Bedeutung besitzt, je nach hist. und kulturellen Bedingungen auch verschiedene Bedeutungsebenen umfaßt. Exegeten, die sich mit einer einzigen einleuchtenden symbolischen Bedeutung der Parabel begnügen, verfehlen die ganze *raison d'être* eines Symbols, was besonders dann zutrifft, wenn der von ihnen angezogene Symbolismus in Wirklichkeit weniger ein Symbol als einen Bezug auf irgendeinen alltäglichen Gebrauch des Salzes darstellt. L. will deshalb nicht nur erforschen, was Christus oder die Evangelisten gemeint haben, wenn sie vom Salz sprachen, sondern ebenso was diese Aussagen den Zuhörern auf Grund ihrer Kenntnis des Alten Testamentes mitteilen konnten (191).

L. deutet Mk 9,50b als Erklärung des Basislogions durch Mk, kritisiert die verschiedenen Meinungen der Exegeten (nach Dupont bedeutet das Salz Weisheit, nach Jeremias Klugheit, nach Lagrange auf keinen Fall Frieden,

denn: nicht zu viel Salz, wenn man Frieden wünscht!), um im Anschluß an Zerwick u. a. καὶ als semitisches waw aufzufassen: „Have salt in yourselves and thus live in peace with one another" (227). Wenn Mk mit diesen Worten nicht auf das „Salz der Freundschaft" hinwiese, hätte er seine Leser irregeführt, die ohne Zweifel an den „Salzbund" denken mußten (227). Wie Lukas (Apg 1,4) das Wort συναλιζόμενος gebraucht, um das gemeinsame Mahl zu bezeichnen, das der Auferstandene mit den Aposteln einnahm, so hat nach Markus Jesus den Aposteln aufgetragen, weiterhin „Salz bei sich zu haben", wenn sie Mahl hielten und im Frieden miteinander zu leben. Denn der vorausgegangene Rangstreit unterwegs (Mk 9,33) war ja gerade etwas derartiges, das ihren Frieden zerstören und sie „salzlos" hätte machen können (228).

M. Lattke (ZNW 75, 1984, 44–59) hat ohne Bezug auf L. Mk 9,50c ebenfalls vom Salz der Gastfreundschaft verstanden, dazu die gleichen Philo-Stellen zitiert, statt „habt Salz in euch" aber „Habt (= teilt) unter euch Salz" übersetzt. Beide Autoren berufen sich auf Philo, Josef 210 (über die Brüder Josefs): „abgesehen davon daß keine Anklage erhoben wurde, teilten sie „Tisch und Salz" mit ihm, was als Symbol echter Freundschaft bei den Menschen gilt" (Übers. L. Cohn I,200). Statt einer Anklage wird Frieden geschlossen, φιλία als Symbolbedeutung des Salzes hat deshalb, meine ich, hier den bekannten politischen Klang (vgl. Xen. Anab. 7,3,16; Diod. DSic. 20,21.55; 1 Makk 8,1.17 u. ö. ThW 4,153, 10-15), Herstellung oder besser Wiederherstellung des Friedens. Dafür hätten zwei vielsagende Belege herangezogen werden können, Pap. Cairo 10351, 57f (U. Wilckens, Arch. Pap.forsch. 5,415 u. Chrest. 1/2, 19 u. 21) vom Jahr 123 v. Chr. (die Gesandten der beiden feindlichen Parteien tranken miteinander den Friedenstrunk und ἅλὸς καὶ τραπέζης μεταξὺ ὄντων – also wohl ein Tisch, auf dem Salz aufgestreut lag – schritten sie zum Schwur).

Die Wendung läßt sich von Archilochos (frg. 95D.) bis Heliodor (6,2) verfolgen, reicht von der staatlichen bis in die private Sphäre. Es heißt in der äsopischen Fabel vom Landmann, der der Schlange (die seinen Sohn getötet hatte) nach dem Leben getrachtet hatte, sich aber versöhnen will: λαβὼν δὲ ἄρτον καὶ ἅλας πρὸς εἰρήνην ἐκάλει τὸν ὄφιν (Hausrath-Hunger 51; Chamby 81; Babrios ed. Crusius 167). Da die Schlange als Fleischfresser das nicht frißt, liegt der Symbolcharakter auf der Hand.

Es sollen also die εἰρηνοποιοί (Mt 5,9) Salz geradezu als Sakramentale bei sich haben!

Zur Literatur hätte noch genannt werden können A. Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels (jetzt: Von Jerusalem nach Ugarit 1966) 13–20 (181–188); R. Schnackenburg, Schriften zum Neuen Testament 1971, 177–200.

Druckfehler sind nicht selten: 12 steht Francisco statt Franciscus, 13 complectans statt complectens, 16 Bedutung statt Bedeutung, 23 Salg statt Salz, 44 A. 5 chronists statt chronist, 58 A. 36 publicanus statt publicanis, 61 μετάψις statt μετάληψις, 94 sauvi statt suavi, 96 laquaeos statt lagueos, 102 A. 58 condientis statt condiendis, 142 Barsanaphus u. 146 Barcanaphus statt Barsanuphius, 192 distictions statt distinctions, 200 Dalamn statt Dalman.

Graz Johannes B. Bauer

Lategan, Bernard C. / **Vorster,** Willem S.: **Text and Reality.** Aspects of Reference in Biblical Texts. – Philadelphia (Pennsylv.): Fortress Press/Atlanta (Georgia): Scholars Press (1985). 123 S. (The Society of Biblical Literature. Semeia Studies, hrsg. v. Lou H. Silberman), kart.

Der schmale Bd versammelt je zwei Aufsätze der südafrikanischen Exegeten B. C. Lategan und W. S. Vorster, die sich in letzter Zeit bereits mehrfach um die Aufbereitung der in den siebziger Jahren geführten sprachwissenschaftlichen Diskussionen für die Aufgaben der Bibelwissenschaft und insbesondere um die Vermittlung der strukturalistischen Erzählforschung mit der traditionellen historisch-kritischen Exegese bemüht haben. Diesem Ziel sind auch die hier publizierten Arbeiten verpflichtet, die sich von verschiedenen Seiten aus dem Problem der „Referenz" in biblischen Texten widmen.

Unter „Referenz" (reference; désignation) verstehen sie dabei – gemäß dem erst langsam sich herausbildenden terminologischen Konsens der Sprachwissenschaftler – die Bezugnahme eines sprachlichen Zeichens (oder Zeichensystems) auf die außersprachliche Wirklichkeit bzw. auf die sprachliche Wirklichkeit einer „erzählten Welt"; die „Referenz" eines Textes ist nach einer auf G. Frege (1892) zurückgehenden Unterscheidung, die in letzter Zeit insbesondere von P. Ricoeur intensiv reflektiert worden ist, von seiner „Bedeutung" (meaning; signification) deutlich zu unterscheiden.

Alle Arbeiten des vorliegenden Bdes sind insbesondere daran interessiert, die verschiedenen Ebenen der Referenz eines Textes sorgfältig herauszuarbeiten und die Relevanz der notwendigen Unterscheidungen für die Exegese kenntlich zu machen. Dabei setzen die Autoren durchaus unterschiedliche Akzente.

Die beiden primär sprachwissenschaftlich ausgerichteten Arbeiten von B. C. Lategan („Some Unresolved Methodological Issues in New Testament Hermeneutics" [3–25], zuerst 1981 als Paper für das SNTS-Treffen in Rom veröffentlicht; „Reference: Reception, Redescription und Reality" [67–93]) lenken die Aufmerksamkeit vor allem auf vier Problemkomplexe:

1. auf die Tatsache, daß der Text als Text durch seine syntaktische Struktur und durch seine historische Dimensionen konstituiert wird (wie der Autor im Anschluß an P. Ricoeur und R. Kossellek feststellt);
2. auf die Aufgabe, die aktive Rolle des Lesers beim Prozeß des Verstehens (die L. im Anschluß an H. R. Jauss betont) hermeneutisch zu reflektieren;
3. auf die Notwendigkeit, durch die Untersuchung der Struktur eines Textes und seiner ursprünglichen Referenz den Spielraum legitimer Interpretationen einzugrenzen und zugleich die Möglichkeit immer neuer, ihrerseits produktiver und kreativer Auslegungen zu sichern, sowie
4. auf die (von P. Ricoeur herausgearbeitete und von L. nicht ganz in Übereinstimmung mit Vorster akzentuierte) Tatsache, daß gerade narrative Texte sich nicht in der Weise einer imitatio auf die Wirklichkeit beziehen, sondern so, daß sie mit den ihnen eigenen Ausdrucksmitteln (z. B. metaphorische Rede) die herrschende Wirklichkeitssicht unterbrechen und gerade dadurch die Möglichkeit einer neuen Realitätswahrnehmung schaffen.

Die beiden Arbeiten von W. S. Vorster sind hingegen stärker exegetisch orientiert. Sprachwissenschaftlich geht es ihm vor allem darum, als eine wichtige, wenngleich häufig übersehene Referenzebene die Bezugnahme eines Textes auf die ihn umgebende „erzählte Welt" vor Augen zu führen. Vorster demonstriert die Wichtigkeit dieses Punktes in zwei Gleichnis-Exegesen, einer Analyse des Parabelkapitels Mk 4 („Meaning and Reference: The Parables of Jesus in Marc 4" [27–65]) und einer Untersuchung der bekannten Nathan-Parabel in 2 Sam 12 („Reader-Response, Redescription, and Reference: ‚You are the Man' [2 Sam 12:7]" [95–112]). In beiden Auslegungen spielt demgemäß die Betrachtung des jeweiligen literarischen Kontextes eine sehr große Rolle. Die Auseinandersetzung mit der Nathan-Parabel dient, soweit ich sehe, im wesentlichen nur der Demonstration der (in der Diskussion mit Lategan behaupteten) spezifischen Referenz der von David als authentischer Fallbericht (durchaus im Sinn des Propheten) mißverstandenen Parabel auf den Kontext der Thronfolgegeschichten. Die Studie über Mk 4 hingegen enthält über die (ähnlich gelagerten) sprachwissenschaftlichen Anliegen des Vf.s hinaus eine Fülle von guten Beobachtungen zur Erzählform des Markusevangeliums, zur Struktur des Gleichniskapitels und vor allem zum gegenseitigen Verweisungszusammenhang der verschiedenen Gleichnisse.

Den Bd beschließt eine gemeinsame Literaturliste, in der zwar eine Fülle interessanter angloamerikanischer Literatur gesammelt ist, in der aber eine ganze Reihe deutschsprachiger Titel durch sehr viele Druckfehler z. T. entstellt sind und in der wichtige Arbeiten zum Themenkomplex, wie beispielsweise von R. Barthes, A. Greimas, E. Coseriu, D. Wunderlich und H. Weinrich, aber auch von B. Schlieben-Lange, H. J. Klauck, H. Frankemölle, H. Ritt und G. Sellin (sowie stärker philosophisch und fundamental-theologisch ausgerichtete Arbeiten zur Theorie kommunikativen Handelns) fehlen.

Das Ziel der vier Aufsätze, die historisch-kritische Exegese durch die Rezeption der neueren sprachwissenschaftlichen Diskussion zu bereichern, ist zweifelsohne wichtig: Der Bd enthält eine Vielzahl von Anregungen, die in der methodologisch-hermeneutischen Diskussion der ntl Exegese weiter zu bedenken sind; und er führt zumindest an einigen wenigen Beispielen vor, daß das Eingehen auf linguistische Überlegungen die exegetische Arbeit tatsächlich zu fördern vermag.

Leider krankt das Buch am Übel so vieler Aufsatzsammlungen: In immer neuen Anläufen werden gleiche oder ähnliche Gedankenfolgen nur leicht variiert und häufig unverbunden nebeneinandergestellt; eine Vielzahl von Wiederholungen behindert die Entwicklung eines logisch stringenten Gedankenganges; es fehlt eine präzise und differenzierte Gesamt-Problemstellung; und relativ häufig finden sich wichtige Begriffserklärungen und erläuternde Hinweise, die für das Verständnis der leitenden Fragestellung von grundlegender Bedeutung sind, an relativ später Stelle der Arbeit.

Die Differenzen, die zwischen Lategan und Vorster bei der Behandlung der Referenzthematik zutage treten, scheinen mir keine unvereinbaren Gegensätze, sondern durchaus vermittelbare unterschiedliche Akzentuierungen anzuzeigen. Dies hätte m. E. auch in der vorliegenden Arbeit deutlicher werden können, wenn die Orientierung an einer Referenz-Semantik, wie sie noch im Versuch ihrer Differenzierung zutage tritt, durch die systematische Rezeption einer kommunikationstheoretisch eingebundenen Kontext-Semantik und Kontext-Pragmatik aufgebrochen worden wäre. M. E. ließe sich von einem solchen Ansatz aus die von den Autoren zu Recht angestrebte Erneuerung der historisch-kritischen Exegese durch die moderne Sprachwissenschaft gezielter fördern (und zwar so, daß die ja nach wie vor äußerst wertvollen und wichtigen Ergebnisse der formgeschichtlichen Schule und der traditionell diachronisch ausgerichteten Redaktionskritik nicht nur in ihrer inhaltlichen Substanz gesichert, sondern auch in ihrem – zumindest relativen – methodischen Recht eingebunden werden); und es könnte m. E. dann auch deutlicher werden, daß die gesamte Sprachwissenschaft, so hilfreich sie ohne Frage ist, für die Exegese immer nur Hilfswissenschaft, nicht aber Ziel und Hauptanliegen sein kann – wenn anders die Exegese theologische Disziplin bleiben soll.

Trotz dieser kritischen Einwendungen (die ihrerseits nur noch einmal auf ungelöste Probleme der methodologischen Diskussion in der ntl Exegese hinweisen) ist das Erscheinen des Bdes von Lategan und Vorster sicherlich begrüßenswert, zumal er den deutschsprachigen Leser auf knappem Raum mit einigen wichtigen Aspekten der gegenwärtig im angloamerikanischen Sprachraum geführten hermeneutischen Diskussion vertraut machen kann.

Münster Thomas Söding

Via, Dan O. Jr.: **The Ethics of Mark's Gospel – in the Middle of Time.** – Philadelphia: Fortress Press (1985). IX, 242 S. Hlw.

Der bislang besonders durch Beiträge zur Gleichnisforschung bekannte amerikanische Neutestamentler (von der Duke-University) erprobt neue Zugänge zur Ethik des NT anhand des Mk-Ev, wo narrative Texte die Basis bieten und die Entwicklung einer eigenen Hermeneutik verlangen. Die methodologisch-theoretischen Fragen erörtert V. in zwei „Appendices" (197–225): „I. Structuralism and Phenomenological Hermeneutics" und „II. The Problem of the Truth Value of Plotted Time". Die 12 Kapitel der Gesamtuntersuchung widmen sich der Erhebung des Mk-Ev anhand von Mk 10, wozu V. schon 6 Jahre zuvor eine gewichtige Studie vorgelegt hatte: Mark 10:32–52 – A Structural, Literary, and Theological Evaluation, in: Society of Biblical Literature 1979 Seminar Papers II (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979).

In der „Introduction": „1. An Approach to NT Ethics and Narrative" (1–23) skizziert Vf. seinen Zugang zur ntl Ethik im Kontext der modernen hermeneutischen Diskussion. V. entscheidet sich für eine überwiegend phänomenologische Methode, „a phenomenological method in the existential mode with an orientation to ethical issues" (19). Er will besonders auf anthropologische Motive im Mk-Text wie Herzenshärte, Hören und Verstehen achten und die ethische Dimension der Existenz, wie sie sich in den Erzählungen spiegelt, herausarbeiten.

In „Part One: The Plot of Mark, Apocalyptic, and Temporality" (25–66) behandelt V. in drei Kapiteln, den Hauptteil der Untersuchung vorbereitend, folgende Themen: „2. Apocalyptic and the Markan Narrative", „3. Beginning, Middle, and End in Mark", „4. Theological Reflection on Mark's Gospel". Die Spannung des „Schon" und „Noch nicht" in der mk Eschatologie wird als Schlüssel zum Verständnis der mk Ethik von V. im Kontext moderner Erzähl- und Sprachtheorie geortet. Das Markusevangelium gilt ihm als „a dramatic story about the movement from life-in-death through death to life-in-death and to life itself ... It makes its own claim about how the fulfilled life can be achieved. One moves toward the promissing future by following Jesus in his way, and that means finding *all* by losing *all* (8:34–37; 10:21,43–44). One enters a plot constituted by the conflict between the forces of life and the forces of death" (65).

Im Hauptteil, „Part Two: Time and Ethics: Mark 10 in its Context" (67–168) bereitet V. in „5. Introduction to Mark's Ethics" durch die Nachzeichnung des Lehrers Jesus im Mk-Ev, der mk Gemeinde und des Ortes von Mk 10 in der Gesamtkonzeption und in „6. The Kingdom, Faith, and Conduct: Mark's Non-Autonomous Ethic" durch die Erhebung von 6 ethischen Kategorien die Einzelinterpretation in den Kapiteln 7–11 vor: „7. Marriage and Divorce. Mark 10:1–12", „8. Becoming like a Child: Mark 10:13–16", „9. Selling Property and Giving to the Poor: Mark 10:17–22", „10. Salvation and the Christian Community: Mark 10:23–31", „11. The Suffering Son of Man and the Ethics of Servanthood: Mark 10:32–52".

V. beginnt die jeweiligen Kapitel mit einer „narrative analysis", bevor er in unterschiedlichen Zugängen zum Text den Zugang zur mk Ethik sucht. Exemplarisch sei die Behandlung von Mk 10,13–16 vorgestellt.

In der narrativen Analyse kommt V. zum Ergebnis, „childlikeness" sei „an image of discipleship" (129). Die Bedeutung des „Werdens wie ein Kind" ist freilich offen; sie wird in einer „archetypal interpretation" näher bestimmt: „Being a child is both the end and the beginning of the process of salvation" (132). Die Ethik der Erzählung sieht V. vor allem durch den nachfolgenden Kontext bestimmt: „Becoming like a child discloses the kind of faith stance that is necessary in order to engage in the kind of ethical action called for in the rich man pericope. And the latter shows what is required of the one with the new self-understanding of the child" (132). Schließlich wird die mk Ethik als „the ethic for that highly paradoxical overlapping of the eschatological kingdom and fallen human history" (133) bestimmt.

Den Ertrag seiner Untersuchung faßt V. schließlich in der „Conclusion: 12. The Messianic Secret, Faith and Ethics" (169–195) zusammen. Er interpretiert das Mk-Ev – wie er es in seinem Gleichnisbuch mit den Gleichnissen Jesu auch tat – als eigenständige literarische Gestalt, die nicht durch „the historical author", sondern durch „the author as he is in and for his work" (173) erschlossen wird, gemäß „the principle of coherence in the text as a semi-autonomous Gestalt" (173). Daraus resultiert, daß der Text der entscheidende Referenzrahmen auch für die mk Ethik bleibt. In Auseinandersetzung mit Murray Kriegers Auffassung von einer „literary faith" formuliert V.: „The Markan text, on the other hand, has a very different view of commitment to life as viewed through the narrative" (188). Durch die Begegnung mit der Erzählung des Mk-Ev soll man, so resümiert Vf. die mk Ethik, zum Jünger werden, der einen Weg geht in der sich überschneidenden Zeit der gekommenen und noch nicht gekommenen Gottesherrschaft, des geschenkten und noch vorenthaltenen Glaubens, der Herzenshärte und der Erlösung: „Faith ist seeing and hearing aright, an understanding of oneself formed by the narrative in which life emerges from death" (190f). An den Jünger ergeht ein ganzer Anspruch, aber vor einer Vollkommenheitserwartung wird gewarnt. V. zieht das Mk-Ev nicht als Quelle einer Ethik in Betracht ohne in Rechnung zu stellen „the paradoxical, ironical, presentation of ethical enablement" (191). Und deshalb gilt ihm: „The time of the Christian community's life is woven from processes of both amelioration and degradation" (192).

Die anregende Studie bleibt in einem literarisch-anthropologisch-existentialen Zugang zur Ethik befangen. Dieser Zugang wird vielseitig ausgeschöpft, auch in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen. Er versperrt nicht den Zugang zu einer Ethik, die im Text des Mk-Ev die Geschichte Jesu, seine Vor-Gabe, und das Leben der Gemeinden in seiner Nachfolge spiegelt; er öffnet ihn aber auch nicht.

München Rudolf Pesch

Schelkle, Karl Hermann: **Israel im Neuen Testament.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. XIX, 136 S., kart. DM 39.–

„Die vorliegende Schrift ist eine der nicht wenigen derzeitigen Veröffentlichungen über altes und neues Israel. Sie haben wohl meist ihren Grund in der durch Auschwitz, Theresienstadt, Treblinka und andere Fanale geforderten Besinnung und Umkehr": so bemerkt der Tübinger Altmeister der ntl Exegese im Vorwort. Er behandelt nach einer Einleitung kurz und bündig folgende Themen:

I. Israel in antiker Umwelt; II. Schriften des Neuen Testaments als Quellen; III. Gruppen der Juden (z. Z. Jesu); IV. Glauben und Lehre der Urkirche, aber immer mit Blick auf die Glaubensüberzeugungen und Institutionen des Judentums, wobei Sch. durchgehend versucht, diesem gerecht zu werden). Er bietet umfangreiche Literaturübersichten, wenn auch mit manchen Lücken und einigen Schönheitsfehlern. Es bleiben Fragen stehen, die in der Tat nicht beantwortet werden können, so z. B. S. 79: „Das Kreuz Christi aber ist doch wohl der schwerste Justizmord aller Geschichte. Was ist Schuld, was Tragik, was Geheimnis?"

Es scheint, daß Sch. vor allem ein „Studentenbuch" vorlegen will; das ist ihm gut gelungen.

Passau Franz Mußner

Gärtner, Michael: **Familienerziehung in der Alten Kirche.** Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VIII, 487 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd 7), kart. DM 78.–

Der Vf. greift mit seiner Diss. ein Thema auf, das bisher in der Erforschung der Alten Kirche kaum die ihm gebührende Beachtung erfahren hat: die Kindererziehung innerhalb der christlichen Familien, die für den Fortbestand und die Festigung der Gemeinden eine wichtige Rolle spielte.

Im 1. Teil der Arbeit wird ein Überblick über die Familienerziehung während der ersten vier Jh.e gegeben, in dem der Vf. zunächst das christliche Haus vorstellt, das aber in der frühen Phase der Kirchengeschichte keineswegs homogen war. Weiterhin ist fraglich, ob die von ihm behauptete Differenzierung hinsichtlich der Intensität des Glaubenslebens in den Familien erst nach der „Konstantinischen Wende" einsetzt (15); zwar datieren Quellen, die dieses Problem ansprechen, erst aus nachkonstantinischer Zeit, das heißt aber nicht, daß es vorher nicht bestanden hat.

Bei der Erörterung der Ablehnung der Abtreibung scheint dem Vf. die zeitliche Reihenfolge der christlichen Schriften unklar zu sein; denn im Anschluß an ein Zitat aus Minucius Felix, der die Abtreibung als Mord verurteilt, führt er als christliche Quellen der folgenden Jahrhunderte (sic!), die diese Auffassung teilen, die Didache, den Barnabasbrief, den Brief an Diognet, Justin und Athenagoras an (30 Anm. 7). Ähnliches ist bei der Ordnung der Lektüre der biblischen Schriften (117) zu beobachten, wo Origenes erst nach Gregor von Nyssa, Hieronymus und Johannes Chrysostomus behandelt wird.

Im Rahmen der Untersuchung der frühchristlichen Schriften wird die figura etymologica in 1 Klem. 21,6: παιδεύσωμεν τὴν παίδειαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ sehr ungeschickt mit: „in der Erziehung der Furcht Gottes erziehen" übersetzt (41,44), besser würde es heißen: „im Rahmen der Erziehung zur Gottesfurcht anzuleiten". Merkwürdig mutet in diesem Zusammenhang auch die Erwähnung „der umfangreichen Trilogie des Clemens Alexandrinus" (47) an, da dieser Beurteilung des clementinischen Werkes bereits B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie, Freiburg 1978[8], 193 zu Recht widersprochen haben.

Das hinlänglich diskutierte Thema der Kindertaufe wird nochmals aufgenommen (64–84), obwohl dazu nichts Neues gesagt werden kann.

In der folgenden Darstellung der Funktionen christlicher Kindererziehung nehmen die Faktoren: Beispiel, Schriftlesung, sowie Ermahnung und Lehre einen breiten Raum ein (87–127), auch die Gefährdung der christlichen Erziehung durch die pagane Umwelt (128–146) und der Konflikt zwischen Familie und radikaler Nachfolge Jesu (147–170) kommen zur Sprache. Schließlich wiederholt der Vf. die schon vorher bearbeiteten, für sein Thema relevanten Aussagen der Didaskalie (171–184 vgl. 40, 51, 69, 72–75, 87–89, 109, 114–115, 143–146).

Das Fazit des 1. Teils besteht darin, daß aus der positiven Einstellung zum Kind das Bewußtsein der Verpflichtung zu einer sorgfältigen, christlich bestimm-

ten Erziehung erwächst, wenn diese auch innerhalb der Literatur der frühen Kirche kein selbständiges Thema bildet.

Im 2. Teil bietet der Vf. eine an der Textausgabe von A. M. Malingrey (SChr 188) orientierte Übersetzung der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung, die sich wiederum der von J. Glagla, Paderborn 1968 verpflichtet weiß, und einen ausführlichen Kommentar, der an einigen Stellen weit über das bei Malingrey aufgeführte Material hinausgeht.

Es ist jedoch zu überlegen, ob die Übersetzung des Terminus σῶμα τῆς ἐκκλησίας (197) die Beziehung zur paulinischen Theologie, die Johannes Chrysostomus anstrebt, nicht besser durch den Begriff Leib statt Körper sichtbar machen könnte.

Die Darstellung der Laster durch Tiere ist keine spezifisch christliche Eigenart, sondern schon seit Aristoteles, eth. N. 1102 a28 – b30 geläufig, der die unvernünftige Begierde der Tierstufe im Menschen zugeordnet hatte (201).

Zum Gedanken des der Gottheit angenehmen Wohlgeruchs (371) wäre heranzuziehen: B. Kötting, Wohlgeruch der Heiligkeit in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum = JbAC Erg.-Bd. 9, Münster 1982, 168–175.

Häufige Wiederholungen durchziehen den Kommentar (z. B. 134, 303, 341 die Ausführungen zu Augustin, conf. 1,31; 117, 368–369 die Ordnung der Schriftlesung noch Hieronymus; 117, 378, 442 die breite Unterscheidung zwischen ep. 107 u. 128 des Hieronymus), der sich jedoch bemüht, die Aussagen des Johannes Chrysostomus in den ihnen gemäßen Rahmen hineinzustellen.

Die Schrift des Johannes Chrysostomus, der sich nicht scheut, auch Beispiele der Mäßigung aus dem paganen Bereich als Erziehungsmittel gelten zu lassen (417), zeigt, daß die christliche Erziehung der Kinder in den Familien als ernstes Anliegen betrachtet wurde. Heben sich auch ihre Formen kaum von denen der antiken Pädagogik ab, so haben sich doch das Erziehungsziel und mit ihm die Erziehungsinhalte geändert.

Im 2. Teil ist es dem Vf. gelungen darzustellen, wie Johannes Chrysostomus Elemente der antiken Bildungstradition aufgreift und für sein Erziehungsideal, die Formung des Menschen nach dem Bild Gottes, zu nutzen versteht, und wie sich auch auf diesem Gebiet Antike und Christentum zu einer sinnvollen Einheit verbinden.

Leider erschweren zahlreiche Tipp- und griechische Akzentfehler die Lektüre des Textes.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Mahé, Jean-Pierre: **Hermès en Haute-Egypte.** Tome I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins. – Québec, Canada: Les Presses de l'Université Laval 1978. XX, 172 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section: „Textes" 3), kart.

Ders., Hermès en Haute-Egypte. Tomme II. Le fragment du discours parfait et les definitions hermétiques arméniennes. Ebd. 1982. L, 566 S. (BCNH. Section „Textes" 7), kart. FB 2500.–

Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII 2). Ed. par Painchaud, Louis. Ebd. 1982. XIV, 166 S. (BCNH. Section „Textes" 6), kart. bfr 900.–

Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978). Ed. par Barc, Bernard. – Québec, Louvain: Les Presses de l'Université Laval, Editions Peters 1981. XII, 464 S. (BCNH. Section „Etudes" 1), kart.

Die Arbeit an den koptischen Schriften des Handschriftenfundes von Nag Hammadi macht gute Fortschritte. In der „Coptic Gnostic Library" innerhalb der Reihe der „Nag Hammadi Studies" hat Stephen Emmel 1984 den „Dialog des Erlösers" (NHC III, 5) vorgelegt. Gerade erschienen ist als Bd 25 der „Nag Hammadi Studies" die Arbeit von Maddalena Scopello über „die Exegese der Seele" (NHC II, 6) mit Einleitung, französischer Übersetzung und Kommentar (Leiden 1985). Die meist kanadischen Forscher der BCNH haben seit 1977 in der Sektion „Textes" 15 Bde publiziert. Hinzukommen in den „Etudes" die obengenannten Kongreßakten und jetzt die Studie von J.-M. Sevrin: Le dossier baptismal Sethien. Etudes sur le sacrementaire gnostique (1986). Aus dem Ostberliner Arbeitskreis kommt die Arbeit von Gesine Schenke, Die dreigestaltige Protennoia, Berlin 1984 (Texte und Untersuchungen 132). Noch nicht im Druck erschienen ist die Habil. von Hans-Gebhard Bethge, Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII, 2) (Diss. Berlin 1985). Im folgenden sollen einige Bde der BCNH, die in letzter Zeit auf den Schreibtisch des Rezensenten gelangt sind, vorgestellt werden.

J.-P. Mahé hat seine Untersuchungen zum hermetischen Schrifttum in zwei Bden vorgelegt. Der 1. Bd enthält eine allgemeine Einführung zu den Schriften NHC VI, 6–8, sodann die Texte NHC VI, 6–7 selbst, jeweils mit Übersetzung, spezieller Einführung und Kommentar.

Aus den Spuren der Zeile 1 von NHC VI, 6 erschließt er den Titel: Die Achtheit und die Neunheit (oder: Über die Achtheit und die Neunheit). Es handelt sich um eine anders nicht auf uns gekommene hermetische Unterweisung als Dialog zwischen einem Lehrer und seinem Schüler. Der Schüler nennt seinen Lehrer „mein Vater" und mehrere Male „Hermes" oder „Trismegistos". Der Lehrer nennt seinen Schüler „meinen Sohn", ohne ihn mit einem anderen Namen zu bezeichnen (31). „‚Seinen Geist in die Achtheit bringen', bedeutet vor allem, sich vom Einfluß der sieben Planetensphären zu befreien, in den Himmel aufzusteigen, um am Leben der Götter teilzunehmen" (38). Über den Mächten, Seelen und Engeln, die in der Achtheit und Neunheit sind, wohnt der höchste Gott, den Hermes und sein Schüler in uoces mysticae ansprechen, woraufhin in der Exstase die Vision stattfindet (Aufbau der Schrift und Inhalt 31/3).

Die folgende Schrift NHC VI, 7 ist überschrieben: „Dies ist das Gebet, das sie sprachen." Mahé nennt es knapp: „das Gebet der Danksagung" (135). Es findet sich griechisch auf dem Papyrus des Louvre N. 2391 am Ende eines magischen Textes und lateinisch als Schluß des Asclepius, einer freien Übertragung des hermetischen Traktats, den Laktanz und Stobaios „Logos Teleios" oder „Sermo Perfectus" nennen. Nun enthalten direkt anschließend die Seiten 65–78 des Codex VI ein Fragment eben dieser Schrift. Wenn der Schreiber des Codex VI das Gebet als Schluß des Logos Teleios gekannt hätte, von dem er ein Stück abschreibt, dann hätte er es aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor, sondern nach dem Fragment des Logos Teleios gebracht. Das Gebet muß also unabhängig vom Logos Teleios auf ihn gekommen sein, entweder im Anschluß an „die Achtheit und Neunheit" oder als unabhängige Schrift für sich (137). Mahé bringt in einer Synopse den koptischen Text mit französischer Übersetzung und die griechischen und lateinischen Parallelen. Ergänzungen und Korrekturen bietet der Autor im 2. Bd, 469/77. Zu den Papyri des Einbands von Codex VI vgl. jetzt: J. W. B. Barns, G. M. Browne, J. C. Shelton, Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the cartonnage of the covers, Leiden 1981 (NHS 16) 39/51.

Der 2. Bd des beeindruckenden Werkes ist die Diss. des Vf.s, mit der er 1981 das Doktorat ès lettres in Strasburg erworben hat. Die Mitglieder des Prüfungsausschusses waren: F. Dunand, J. Fontaine, A. Guillaumont, J. E. Ménard, M. Philonenko und J. Schwartz (VII).

Der Vf. beginnt mit einer großangelegten Forschungsgeschichte, die gut als Einführung zum Gesamtwerk gelesen werden kann. In der Auseinandersetzung mit der jüngeren Literatur, vor allem mit A. J. Festugière, klärt er seine eigene Vorgehensweise. Er will zunächst einmal die neuen Texte übersetzen und analysieren und das neue Wissen in den Kontext des bisher schon Bekannten stellen (32). Dabei ergeben sich neue Einsichten, die das gesamte Gebiet des hermetischen Schrifttums betreffen. Eine vorwegnehmende Zusammenfassung findet sich unter der Überschrift: „Entdeckung neuer hermetischer Schriften und Absichten dieser Arbeit" auf den Seiten 32/43. Zu den im 1. Bd behandelten Texten bemerkt der Autor S. 41, daß er die Authentizität der ägyptischen Aspekte zunächst ein wenig unterbewertet habe. Unter dem Titel „Griechische Gnomologien und ägyptische Weisheitslehren" geht er erneut auf den Sachverhalt ein (278/308, vgl. bes. 295/303). Das Ergebnis lautet: Inhalt, spirituelle Orientierung und terminologische Affinität garantieren, daß die zu beobachtenden Ähnlichkeiten zwischen den Lehren des Trismegistos und den alten Weisheitslehren nicht nur äußerlich und zufällig sind, sondern begründet sind in ihrer gemeinsamen Verwurzelung in ägyptischen Traditionen (305).

Im 1. Hauptteil beschäftigt sich der Autor mit dem Fragment des Logos Teleios NHC VI, 8 und dem lateinischen Asclepius. Den Kern bildet eine synoptische Edition von NHC VI, 8, der entsprechenden griechischen Fragmente und des parallel laufenden Teils des lateinischen Asclepius. Dem koptischen Text ist eine französische Übersetzung zur Seite gestellt. Es folgt ein umfassender Kommentar. Vorweggenommen ist eine eingehende Behandlung aller Einleitungsfragen. Der 2. Hauptteil gilt den neuen armenischen Texten, bes. den „hermetischen Definitionen", die in ähnlicher Weise erschlossen werden. Abschließend zieht der Autor Schlußfolgerungen, die das gesamte Feld der Hermetik betreffen (407/57). Die Ausgangsfrage ist: In welchem Maß können die armenischen und koptischen Quellen das Bild der hermetischen Literatur korrigieren, das wir uns früher nur anhand der späten byzantinischen Anthologie machen konnten, die man das Corpus Hermeticum nennt (407)?

Vf. geht aus von der Beobachtung, daß die Lektüre des Corpus Hermeticum monoton wirkt, der Eindruck aber völlig verschieden ist, wenn man die koptischen und armenischen Schriften liest, die nach Gattung und Tonart sehr verschieden sind: Gebete, Dialoge, mythische Berichte und Spruchsammlungen. Doch bedeutet Verschiedenheit nicht Disparatheit. Alle Texte haben so etwas wie eine gemeinsame Fabrikmarke. Man braucht nicht lange, um festzustellen, daß die am weitesten verbreitete Gattung gleichzeitig die einfachste ist, nämlich der Spruch. Vf. formuliert als Ausgangshypothese, die durch weitere Analysen gestützt wird: Die zusammengesetzte Figur des Hermes-Thot, dreifach groß genannt, läßt vermuten, daß die Hermetik im hellenistischen Ägypten aus einem Zusammentreffen von Schultraditionen der griechischen Philosophie mit verschiedenen Substraten der ägyptischen Kultur entstanden ist. Bevorzugter Ort eines solchen Zusammentreffens können demzufolge die Spruchsammlungen gewesen sein. Die erste Quelle der philosophischen hermetischen Schriften bestand in einer oder in mehreren Spruchsammlungen, die Hermes oder eine andere mythische Gestalt der Hermetik an verschiedene Gesprächspartner richtete. Von ihrer Natur her haben diese Spruchsammlungen einen sehr zusammengesetzten Charakter. Sie stehen in der Tradition der alten ägyptischen Weisheit und greifen philosophische Maximen auf, die man aus ganz verschiedenen Quellen entlehnt. Diese Sammlungen können schon früh entstanden sein, noch vor der christlichen Ära, kurz nach den alchimistischen, Hermes zugeschriebenen Aphorismen (408f). Die im weiteren angesprochenen Probleme lassen sich den Überschriften entnehmen: II. Vom Spruch zum Logos. Versuch einer

Typologie (Spruch, Spruchsammlung, Spruchkette, kommentierter hermetischer Spruch, Einführung des Mythos, vom Mythos zum Gebet). III. Die Hermetik, das Judentum, Ägypten und die Gnosis (die religionsgeschichtliche Fragestellung). In einem 1. Anhang bringt Vf. die Schreibernotiz NHC VI, 8a mit Übersetzung und Kommentar. Es folgen die schon genannten Ergänzungen und Korrekturen zum 1. Bd. In einem dritten Anhang geht es um die Beziehungen zwischen der hermetischen Literatur und einigen kürzlich veröffentlichten demotischen Schriften. Den Abschluß bilden umfangreiche Register. Das ausführliche Literaturverzeichnis steht auf den Seiten XVIII–L.

Der Vf. hat eine enorme Leistung in der Erschließung und Interpretation der neuen Texte erbracht. In den allgemeinen Schlußfolgerungen geht er behutsam ans Werk. Ermüdend ist allerdings eine gewisse Breite.

Die Arbeit von Louis Painchaud über den „Zweiten Logos des großen Seth" (NHC VII, 2) ist ein schönes Beispiel dafür, daß die sukzessive Beschäftigung mehrerer mit dem gleichen Text zu klareren Erkenntnissen führt. Die früheren Studien sind in der Bibliographie IX–XII bequem zu finden. Gleich das Vorwort macht deutlich, daß wir es mit einem für die Geschichte des Christentums wichtigen Text zu tun haben. Der Traktat ist ein sehr polemischer Text eines christlichen Gnostikers gegen das kirchliche Christentum. Klaus Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978 (NHS 12), hat die Schrift zwar schon berücksichtigt (s. Register, 271). In Zukunft muß man jedoch auch Painchauds Arbeit in diesem Zusammenhang konsultieren.

Die Schrift gibt sich als Offenbarungsrede. Der Form nach gleicht sie den hellenistischen Schriften über die Seele. Von dieser Erkenntnis her kann der Vf. die Kohärenz und den planvollen Aufbau des Ganzen deutlich machen. Abgesehen von einigen größeren Zitaten spricht *ein* Autor; es ist also nicht nötig, bei einer literarkritischen Hypothese Zuflucht zu suchen. Vf. hat gut daran getan, die Schriften des Codex II mit ihren ausführlichen Mythologien (vor allem das „Apokryphon des Johannes" und die „Hypostase der Archonten") zu konsultieren, da so die mythologischen Elemente dieser Schrift vor einem größeren Hintergrund gut erklärt werden können. Die Schrift gehört also in den Kreis der sog. sethianischen Gnosis. Sie bezeugt starke Spannungen in einem christlichen Milieu, in dem verschiedene Tendenzen im Bereich der Lehre und der kirchlichen Disziplin aufeinanderprallen. Jede Seite reklamiert für sich ein exklusives Verständnis der Offenbarung Jesu Christi (5). Die vom gnostischen Autor abgelehnte Richtung ist die sog. frühkatholische oder großkirchliche, die auf S. 5 gut zusammengefaßt wird. Kritisiert wird etwa von gnostischer Seite die Auffassung, daß der Christus am Kreuz der Sohn des Gottes des AT ist, dessen Kommen die Propheten angesagt haben. Der gnostische Autor stützt sich auf Teile des NT und interpretiert diese ausgehend von mythologischen Elementen, die den Systemen des „Apokryphon des Johannes" und der „Hypostase der Archonten" nahestehen. Seine Christologie ist dualistisch; seine Ekklesiologie begreift die Christen als himmlische Wesen, die in der materiellen Welt gefangen gehalten sind. Die Hypothese, der „zweite Logos des großen Seth" sei Anfang des 3. Jh.s in Alexandrien verfaßt worden, kann mit guten Gründen vertreten werden. In der bewährten Arten der BCNH behandelt Painchaud zunächst all diese Einleitungsfragen. Es folgt der Text mit französischer Übersetzung. Ein knapper Kommentar, der das Wesentliche erklärt, und die Indices beschließen den instruktiven Bd.

Abschließend soll kurz auf die Akten des Internationalen Kolloquiums über die Texte von Nag Hammadi aufmerksam gemacht werden, das vom 22.–25. August 1978 in der Universität Laval in Québec stattgefunden hat. Das Treffen war organisiert worden vom „Laboratoire d'histoire religieuse" der theologischen Fakultät dieser Universität, das auch die Hauptlast bei der Edition und französischen Übersetzung der BCNH trägt. Im Vorwort faßt der Hrsg. Bernard Barc die einzelnen Beiträge gut zusammen (IX–XII); hier reichen deshalb einige Hinweise.

Jacques-E. Ménard unterzieht die Bibliothek von Nag Hammadi einer Durchsicht. Sein Beitrag steht unter der gliedernden Überschrift: Einführung. „Von der Entdeckung bis heute" sind die beiden Beiträge von James M. Robinson und Robert McL. Wilson überschrieben. Robinson breitet aus, was er aus größerem zeitlichen Abstand noch hat in Erfahrung bringen können über die Fundumstände. Als gesichert hat nun zu gelten, daß der Fund etwa im Dezember 1945 gemacht wurde (29). Robert McL. Wilson handelt über die neuen Erkenntnisse, die uns der Fund in der Gnosisforschung der letzten 20 Jahre gebracht hat, und weist darauf hin, was noch zu tun ist. Weitere drei Beiträge sind zusammengefaßt unter dem Titel: Beziehungen zwischen dem Gnostizismus und den religiösen Strömungen der ersten Jahrhunderte. Torgny Säve-Söderbergh fragt nach den Beziehungen: Heidentum, frühe Kirche, Gnostizismus. Er geht dabei auch ein auf die Studie von W. Schenkel, Kultmythos und Märtyrerlegende. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens, Wiesbaden 1977 (73). Es ist schade, daß er nicht direkt zu meiner Arbeit: Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens, Münster 1972, gegriffen hat. Karl Wolfgang Tröger behandelt die Beziehung Gnostizismus – Judentum, während Frederick Wisse auf die „Opponenten" im NT im Licht der Nag-Hammadi-Schriften eingeht. Es folgen zwei Beiträge zur gnostischen Mythologie, weiter Studien zu einzelnen Aspekten einzelner Schriften von Nag Hammadi.

Die hier vorgestellten Werke zeigen, daß die BCNH auf einem guten Weg ist. Man kann nur hoffen, daß der feststellbare Elan erhalten bleibt.

Mainz Theofried Baumeister

Der heilige Severin. Sein Leben und seine Verehrung. Text von Rudolf Zinnhobler. Aufnahmen von Erich Widder. Mit einem Nachwort von Bundespräsident Dr. Rudolf Kirchschläger. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag (1982). 92 S., 94 Abb. (z. T. farbig), Ln DM 52.–

Dieses schöne, ja prachtvolle Buch, das anläßlich des 1500jährigen Todestages des hl. Severin († 482) herausgegeben wurde, scheint auf kühne Art und Weise im Gegenüber zweier derzeitiger Tendenzen seinen Weg zu gehen. Die erste, die der „nouvelle histoire", besteht darin, der Gesamtgeschichte (Sozial-, Wirtschafts- und Geistesgeschichte) den Vorrang einzuräumen und den historischen Einfluß der großen Persönlichkeiten (wie den der großen Ereignisse) auf ein Minimum herabzusetzen. Die zweite Strömung, konfessioneller Art, betrifft einen gewissen Rückgang der Heiligenverehrung in der katholischen Theologie und ihrer Praxis. Dennoch zeigen einige der kürzlich begangenen Gedächtnisfeiern (ich denke an die des hl. Benedikt von Nursia 1980, die von Martin Luther 1983 oder die des hl. Liudger von Münster-Werden 1984), daß dieses doppelte Phänomen anscheinend nicht das Urbedürfnis verändert, das darin besteht, an die Geburt und den Tod prägender Persönlichkeiten (von universaler oder regionaler Tragweite) zu erinnern, besonders an religiöse Gestalten und Heilige, und über ihre geschichtliche und gegenwärtige Bedeutung nachzudenken. In wissenschaftlichen Kreisen werden derartige Gelegenheiten oft dazu genutzt, um den Stand der betreffenden Person, ihrer Zeit und ihrer Umwelt im Licht der neuesten Forschung zu ermitteln.

Den, den man den „Apostel des Norikum" nennt (nicht ganz zu Recht, denn diese Gegend war bereits vor seiner Ankunft christianisiert worden), hat mit gutem Recht Anspruch auf einen so feierlich gestalteten Geburtstag. Zunächst von seiten der Österreicher – selbstverständlich –, aber auch von seiten vieler anderer, denn wenn man dem protestantischen Historiker Albert Hauck († 1918) glaubt, hatte Severin in der Geschichte niemanden seinesgleichen, so wie ihn auch Jakob Burkhard († 1897) für einen der Größten unter den Sterblichen hielt und seinen neapolitanischen Altar wie ein Heiligtum verehrt. Die überreichte Bibliographie, die seit 1982 stark anwächst, bestätigt die Wichtigkeit dieser Persönlichkeit: jüngster Zeuge ist die kürzlich erschienene Monographie von R. Bratož, Severinus von Norikum und seine Zeit. Geschichtliche Anmerkungen, Wien 1983.

Das hier besprochene Buch beabsichtigt trotzdem, eine Lücke zu füllen, indem es „eine lesbare Biographie" bietet, „die die Ergebnisse der Wissenschaft berücksichtigt und sie einem breiteren Publikum vermittelt" (Vorw. 7). Obwohl der Vf. auf Fußnoten verzichtet, weicht er dennoch nicht den in der wissenschaftlichen Diskussion umstrittenen Punkten aus. Er analysiert zunächst die Quellen, die uns zur Verfügung stehen (9–14) und beginnt selbstverständlich mit der Vita Severini, die ihr Verfasser Eugippius im Jahr 511 beendet haben muß. Ein Abschnitt mit der Überschrift „Der Umgang mit der Vita" befaßt sich mit dem Problem des literarischen Genus. So erzählt ein Hagiograph nicht nur eine Geschichte, sondern er fügt diese in die große „Heilsgeschichte" ein, und das schließt eine (oft beachtliche) Stilisierung der reinen Tatsachen im Hinblick auf die Beispiele aus der Bibel und der früheren Hagiographie mit ein. In diesem Zusammenhang stützt sich der Vf. auf die allgemein bekannte Arbeiten von Friedrich Lotter, der die Methoden der „Formgeschichte" auf die Vita des hl. Severin angewendet hat. Er übernimmt von diesem Historiker den Begriff „hagiologische Verfremdung" (selbst wenn sich Eugippius dieser oftmals nicht bewußt war) und die Vorstellung, daß der „Systemzwang" des literarischen Genus Widersprüche hervorgebracht hat, so etwa wie die Übernahme von vorgegebenem Erzählmaterial gewisse „Dopplungen" erklärt. Eine zu starke Entmythologisierung, die soviel bedeuten würde wie die Möglichkeit, daß alle wunderbaren Ereignisse bestritten werden können, lehnt Z. jedoch ab (12): „Auch die ‚Vita' mag wunderbare Ereignisse im strengen Sinn des Wortes enthalten."

Diese implizite Auseinandersetzung mit F. Lotter zeigt ein weiteres Mal, daß die Erörterung des Problems der Zusammenhänge zwischen tatsächlicher Wirklichkeit und religiöser Stilisierung die Ebene reiner methodologischer Annäherung übersteigt (vgl. meine erweiterte Zusammenfassung zu Severinus von Norikum, in Franc. 5, 1977, 639–671, bes. 644–646). Vielleicht wird die gleiche Diskussion in Kürze aufgegriffen werden, wenn es um das NT selbst geht (dessen Entstehungsgeschichte viele Ähnlichkeiten mit der der hagiographischen Erzählungen aufweist), so etwa nach dem neuen Buch von Claude

Tresmontant (Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles, Paris 1983), der sich durch seine Frühdatierung der Evangelien (auf gewagte Weise?) gegen die lange Tradition Bultmanns stellt. Bezüglich der Hagiographie soll noch hinzugefügt werden, daß kaum 15 Jahre nach dem umfassenden und als entscheidend anerkannten Arbeiten von Jacques Fontaine (Sources chrétiennes 133–135, Paris 1967–1969) die Engländerin Clare Stancliffe in den Oxford Historical Monographs damit begann, den historischen und geistigen Sitz im Leben der Schriften des Sulpicius Severus über den hl. Martin von Tours (St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus, Oxford 1983) neu zu untersuchen.

Wenn auch das commemoratorium des Eugippius unsere Hauptquelle ist, die zum hl. Severin führt, so ist sie doch nicht die einzige. Mehr als auf die Nennung des Heiligen in der Vita Antonii (es handelt sich um Antonius von Lérins) des Ennodius von Pavia richtet der Vf. das Auge auf die archäologischen Funde, die zum Vorschein kamen, als man Ausgrabungen an den Orten durchführte, die bei Eugippius erwähnt werden. Unter der Berufung auf das Beispiel von Bojotro / Passau-Innenstadt (ein kürzlich – 1974 – entdecktes castellum) unterstreicht Z. (14), daß die Archäologie bis zum Beweis des Gegenteils die Vertrauenswürdigkeit der Hagiographie dort bestätigt, wo es sich um „tendenzneutrale Mitteilungen" handelt. (Auch hier darf man noch einmal an gewisse ntl Parallelen erinnern, besonders an das fünfsäulige Schwimmbecken von Betesda, wo die Ausgrabungen die Erläuterungen von Joh 5,2 bestätigt haben.) Als Ergänzung zu diesen literarischen und gegenständlichen Quellen skizziert der Vf. im Anschluß kurz die Situation von Norikum Ripense zur Zeit des hl. Severin (15–21). Er hält fest, daß diese Gegend trotz der zugespitzten Krisensituation des 5. Jh.s eine innnerkirchliche Struktur und ein sehr ausgeprägtes religiöses Leben kannte. Severin selbst (wie auch seine Klöster) erscheint dort als ein „Zeichen christlicher Hoffnung" (P. Stockmeier). Was jedoch erstaunt ist, daß dieser außerordentliche Vertreter des nicänischen Katholizismus offensichtlich keine Bekehrungsversuche bei den arianischen Germanen unternommen hat (19).

Das Kap. mit der Überschrift „Das Leben" (23–51) paraphrasiert die Vita sancti Severini und erhellt sie durch die moderne Forschung. So teilt der Vf. im Anschluß an die Auseinandersetzung über Ursprung und sozialpolitischen Status des Severin die Meinung (eine Auseinandersetzung, die nicht abgeschlossen ist: vgl. die letzte Antwort von F. Lotter an H. Wolff, Inlustrissimus vir oder „einfacher Mönch"?, in Ostbairische Grenzmarken 25, 1983, 281–297), daß Severin zweifelsohne ein „gebildeter Römer" (29) war, und vor seiner klösterlichen „Bekehrung" ein hohes Amt im Staat ausgeübt hat, aber er verwirft mit andern die These von Lotter, die den Heiligen mit dem Konsul Flavius Severinus gleichsetzt, denn letzterer muß sich, gemäß A. Cameron, zwischen 476 und 483 in Rom befunden haben. Schließlich vertraut Z. Eugippius, um Severin als „den Wohltäter in der Verzweiflung" zu beschreiben, der seine organisatorische, diplomatische und sogar strategische Begabung benutzt hat, um die unumgänglich gewordene Evakuierung der danubischen oppida durch (einen Großteil) der romanisierten Bevölkerung zu begleiten und zu leiten (30–39); weiterhin erscheint er als „Mann Gottes" (beide Aspekte werden als in der Person des Heiligen als berechtigterweise zusammengehörig angesehen), dessen unerschütterlicher Glaube diese politische und karitative Maßnahme inspirierte und begründete (40–49). Es bleibt noch zu betonen, daß dieses Kap. vor der Vorstellung eines Severin warnt, der gegenüber der „legalen" kirchlichen Autorität „distanziert" ist (46); das Kap. unterstreicht außerdem die starke biblische Stilisierung der Wunder, die ihm zugesprochen werden (47).

Ein wesentlicher Teil des Buches beschäftigt sich mit dem Nachleben des hl. Severin (53–84). Entgegen dem Vorangegangenen handelt es sich hier um einen Erstbeitrag, denn dieser Punkt ist bislang bei Severin wenig erforscht worden. Z. gibt uns einen ersten Überblick. Im Anschluß an die Überführung der Gebeine (von Favianus/Mautern [?] über Lucullanum/Pizzofalcone nach Frattamaggiore bei Neapel) folgt er den Spuren der gottesdienstlichen Verehrung, wobei er insgesamt feststellt, daß der hl. Severin eigentlich kein richtiger Volksheiliger gewesen ist, was wahrscheinlich darin seinen Grund hat, daß die Orte seines Wirkens und die, wo er später ruhte, nicht die gleichen waren. Seine Verehrung hat Höhen (vor allem zur Zeit des Barock, was den Jesuiten zu verdanken ist) und Tiefen gekannnt, aber sie ist niemals unterbrochen worden, wenn auch der Raum verständlicherweise begrenzt ist (Italien, Deutschland, Österreich). Die Stellung, die der hl. Severin in Kunst (66–74) und Literatur (75-82) einnimmt, verdankt er hauptsächlich der jüngeren Vergangenheit, wie schließlich aus zahlreichen Zeichnungen und gelungenen Photos hervorgeht, mit denen Erich Widder das Buch prachtvoll ausstattete. Auf die eine oder andere Weise zeugen sie von den späten Erinnerungen an eine Persönlichkeit, die wie wir in einer Zeit der entscheidenden Veränderungen (51: in einer Zeit des Umbruchs) lebte, wo es ihr gelang, die Verbindung (39) zwischen (antiker) Vergangenheit und (mittelalterlicher) Zukunft herzustellen.

Die möglichen kritischen Bemerkungen, die gemacht werden können, müssen konstruktiv sein. Dieses Buch wurde mit der nötigen Sachlichkeit geschrieben, mit der „Sympathie", die der Historiker für seinen Gegenstand haben darf und sogar haben muß, um mit dem verstorbenen Henri-Irénée Marrou zu sprechen. Derjenige, der geisteswissenschaftlich arbeitet, hat Anspruch auf seine eigene Anschauung, auf seinen eigenen Blickwinkel. Manche werden Z. vielleicht vorwerfen, er habe „es mit keinem verderben wollen", indem er sowohl der Tendenz zur Entmythologisierung als auch der zur Heiligenverehrung gerecht werden wollte. Das würde jedoch heißen zu vergessen, daß wenn es zur Stilisierung oder Verfremdung gekommen ist, diese zumindest teilweise bereits auf der Ebene des Selbstverständnisses der Person selbst begann. Als Kind einer Zeit, in der das Religiöse allgegenwärtig war, hat dieser geistliche Mensch und politische Heilige (83) sein eigenes Leben und die Ereignisse seiner Zeit aus einer biblischen und theologischen Perspektive selbst gedeutet.

Gewiß, in Anbetracht der Gelegenheit, zu der die vorliegende Veröffentlichung erschien, versteht sie sich auch als eine „Aktualisierung" des hl. Severin, was das Nachwort des österreichischen Bundespräsidenten Rudolf Kirchschläger (85–86) bestätigt. Letzterer blickt übrigens – und das zum Glück – über die Gemeinplätze dieses Genus hinaus. Denn als Mann der Politik verbindet er die beispielhafte Bedeutung von Severins Wirken mit der Tatsache, daß es nicht immer gelungen ist, die gewünschten Beziehungen zwischen denen, die Macht ausüben, und denen, die sich ihr zu unterwerfen haben, zu schaffen. Ich für meinen Teil möchte hier anfügen: und daß es nie gelingen wird, die Vollkommenheit – und die verwirklichte Utopia – nicht von dieser Welt sind. Was die spezifisch christliche Ebene angeht, so ist zu sagen, daß das karitative Beispiel des Severin unsere Mitmenschen noch inspirieren kann; die „Arbeitsgemeinschaft St. Severin" von Heiligenstadt (dieser Wiener Vorort, der, trotz der bedeutenden Entdeckung von 1952, nicht mehr für sich beanspruchen zu können scheint, das erste Grab des Heiligen zu besitzen) und der „St.-Severin-Hilfsdienst" von Enns-Lorch (cf. 84) sind dazu da, uns daran zu erinnern. Ein „Ja" also zur Aktualisierung, vorausgesetzt, daß man nicht die grundlegenden Mentalitätsunterschiede aus dem Blick verliert. So scheint mir auch die „Toleranz" von Severin (oder besser: der fehlende Bekehrungseifer) gegenüber den andersgläubigen Barbaren vielmehr durch taktische Gründe bestimmt worden zu sein als durch eine „ökumenische" Geisteshaltung (40), denn der konfessionelle Pluralismus, der auf jeder Seite eine wesentliche Relativierung der eigenen „Wahrheit" vorausgesetzt hätte, paßt nicht zum geistigen und religiösen Hintergrund des 5. Jh.s (vgl. die Bedeutung, die den dogmatischen Formulierungen beigemessen wurden). Andererseits, wenn es gerechtfertigt ist, eine moderne „Übersetzung" der vielfachen ieiunia, orationes und eleemosynae vorzuschlagen – wie es der Vf. auf S. 42 tut, sollte man dennoch nicht vergessen, daß die Aszetik, über ihre Rolle als psychologisch-religiöse Erzieherin der betrübten Bevölkerung von Norikum (und ihres Widerstandes) hinaus, innerer Bestandteil des christlichen Vollkommenheitsideals war zu einer Zeit, wo – entgegen der unseren – die diesseitige Welt (hoc saeculum) und der sterbliche Leib als minderwertig (in der christlichen Theologie wie auch im philosophischen Heidentum der Spätantike) im Vergleich zur unsichtbaren Welt und der unsterblichen Seele betrachtet wurden (vgl. auch z. B. *Vita* 43,6: *blandimenta saeculi = atrox bestia).*

Zum Schluß noch drei Bemerkungen:

Zuerst: die Gedanken von Z. zur Demutsfloskel im Brief des Eugippius an Paschasius (10) sind zutreffend. Ich möchte nur hinzufügen, daß sie sich ebenfalls in die gesamte stilistische Auseinandersetzung (der *sermo simplex* [–] der *sermo scholasticus*) einfügt, und daß Eugippius offensichtlich erwartete, vom römischen Diakon eine autorisierte Legitimation für die Entscheidung zu bekommen, die er selbst in dieser Angelegenheit getroffen hatte.

Zweitens: es ist möglich, daß der Vf. der *Vita Severini* weniger wundersüchtig als z. B. Sulpicius Severus war (48). Aber, wie dem auch sei, er unterscheidet sich in dieser Hinsicht sehr viel weniger vom Biographen des hl. Martin als z. B. dem des Hilarius von Arles (*Sermo de vita Honorati*), der seinerseits eine hagiographische Strömung vertritt, die gegenüber der Wundertätigkeit sehr zurückhaltend ist.

Drittens: die Bibliographie (87–90), zwangsläufig sehr deutsch geprägt – hätte trotzdem durch einige wichtige französische und italienische Arbeiten zur Hagiographie und Spiritualität der Spätantike und des Hochmittelalters ergänzt werden können (zudem wird kein einziger Bollandist in diesem Literaturverzeichnis aufgeführt). Aber der Vf. hat sein Buch offensichtlich zunächst für einen deutschsprachigen Leserkreis bestimmt. Und er hat zusammen mit E. Widder unbestreitbar eine Lücke gefüllt, die gefüllt werden mußte. Ich meinerseits bin überzeugt, daß diese schöne zusammenfassende Darstellung unseres Wissens über den hl. Severin und seine Verehrung von dauerndem Wert sein wird.

Zele Marc van Uytfanghe

(Übersetzung aus dem Französischen von Regine Laqua)

Die alten Mönchslisten und die Traditionen von Corvey, Teil 1. Neu hrsg. von Klemens Honselmann. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1982. 198 S., 4 Abbildungen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 10, Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung Bd 6), kart. DM 48.–

Aus Corvey an der Weser, dem ältesten Benediktinerkloster auf altsächsischem Gebiet, besitzen wir eine verhältnismäßig reiche und vor allem über Jahrhunderte kontinuierlich fortlaufende mittelalterliche Personennamenüberlieferung des Mönchskonventes. Sie ist von Klemens Honselmann, der bereits mehrere wichtige Vorstudien zur hier zu besprechenden Ed. vorgelegt hat, in langjähriger, mühevoller Arbeit neu herausgegeben worden. Dem Titel entsprechend besteht das Buch aus zwei Teilen: der Untersuchung und Wiedergabe der Namenlisten von Äbten und Mönchen des Klosters einerseits und der Traditionsnotizen über Güterschenkungen, mit denen die Abtei vor allem im 9. und 10. Jh. ausgestattet wurde, andererseits. Beide Überlieferungen können, wie die Forschung seit langem erkannt hat, dadurch miteinander in Verbindung gebracht werden, daß viele Schenkungen im jüngeren Teil der Traditionen (965–1025) ausdrücklich aus Anlaß der Übergabe (*oblatio*) eines Knaben an das Kloster, beziehungsweise des Eintritts (*conversio*) eines Erwachsenen in den Konvent erfolgt sind. Daß sich die Namen dieser Neuaufgenommenen im abschriftlich aus dem 12. Jh. erhaltenen Mönchsverzeichnis in derselben Reihenfolge wiederfinden, erweist dieses als fortlaufend geführte Aufnahmeliste des Klosters und damit als äußerst wichtige und aufschlußreiche Quelle für die Geschichte des Corveyer Mönchskonvents, dessen jeweilige Stärke und Zusammensetzung über die Jahrhunderte hinweg verfolgt werden kann.

Im ersten Teil werden die *Nomina fratrum Novae Corbeiae* in einer mehrspaltigen Synopse so wiedergegeben, daß gleiche (oder ähnliche) Namen, die nach Meinung des Hrsg.s identische Personen bezeichnen, nebeneinanderstehen. Die in Spalte A wiedergegebene Eintrittsliste (822–1147) des *Liber vitae* von Corvey mit ihren 659 Mönchsnamen fungiert als maßgebliche Leitüberlieferung, der (22–38) eine 962 angelegte, nach St. Bertin übersandte Liste mit 281 Namen (B), eine Konventsliste unter Abt Folkmar mit 62 um 916 lebenden Mönchen, die als Aufnahmeliste bis ins 11. Jh. um 215 Namen erweitert worden ist (C1 und C2: 26–42), und 70 in den Traditionen erwähnte Namen von Oblaten beziehungsweise Konversen (Tr.: 39–42) angelagert sind.

Im zweiten Teil erfolgt nach Ausführungen über die hsl. Überlieferung, die bisherigen Drucke und Bearbeitungen die Ed. der Traditiones Corbeienses (83–166) nach der Abschrift eines heute verlorenen Corveyer Originalregisters aus der ersten Hälfte des 11. Jh.s, die Johannes von Falkenhagen auf Wunsch des Corveyer Abtes im Jahre 1479 angefertigt hatte (vgl. die Wiedergabe von S. 18 und S. 30 auf dem Faksimile nach S. 72). Im Gegensatz zu K. A. Eckhardt (Studia Corbeiensia I–II, 1970) wurde der Druckausgabe des Johannes Friedrich Falke aus dem Jahre 1752 kein selbständiger Überlieferungswert beigemessen, und auch die Abschrift der Traditionen im Corveyer „Copionale" II von 1664, die auf das Ms. des Jahres 1479 zurückgeht, ist nicht eigens im Text berücksichtigt worden.

Da H. sich inhaltlicher Kommentare weitgehend enthält und auch die genannten Orte nicht bestimmt, ist für weitergehende Forschungen zwar die Basis gelegt, nicht aber der Weg geebnet. Unvollständig und ohne erkennbares Ordnungsprinzip ist das Register der Personennamen (185–198), in dem beispielsweise zwar *Amalungus* und *Amulungus,* nicht aber *Adalold* und *Adolold* zusammengefaßt sind. Da es sich weder um ein rein alphabetisch geordnetes Verzeichnis, noch um ein lemmatisiertes Namenregister, noch um ein kommentiertes Personenregister handelt, ist sein Wert äußerst fraglich. Der bereits angekündigte Teil 2 soll „ein Verzeichnis der Orte bringen mit Angaben über deren Lage, soweit sie ermittelt werden konnte" (Hinweis auf S. 198). Es ist zu hoffen, daß dieser zweite Teil den Erkenntnissen der Namenforschung besser gerecht wird und auch der Wiedergabe der Namen mehr Aufmerksamkeit widmet. Denn leider ist die vorliegende Ed., wie ein Vergleich mit der inzwischen erschienenen Faksimileausgabe des Corveyer Liber vitae (Der Liber vitae der Abtei Corvey. Einleitung, Register, Faksimile, hrsg. von Karl Schmid und Joachim Wollasch, Wiesbaden 1983; Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 40, Westfälische Gedenkbücher und Nekrologien 2) zeigt, nicht fehlerfrei und nicht mit der Sorgfalt erfolgt, die man aufgrund der langen Beschäftigung des Hrsg.s mit den Corveyer Namen erwartete.

Freiburg Dieter Geuenich

Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen, bearbeitet von Ulrich Faust OSB (Germania Benedictina 11: Norddeutschland) – St. Ottilien: Eos Verlag (1984). 628 S., geb.

In dem nach den Ankündigungen in Germania Benedictina 2, 1970, 7 letzten Bd der Reihe, für die die Bayerische Benediktinerakademie München in Verbindung mit dem Abt-Herwegen-Institut Maria Laach verantwortlich zeichnet, stellen 24 Bearbeiter 31 Frauenklöster in Norddeutschland vor. Für die Abfolge der Artikel ist, den Anordnungsprinzipien der Reihe entsprechend, die alphabetische Reihenfolge der Namen der Klöster maßgebend. In Germania Benedictina 2 (wie oben), 7 wird zur Aufgabe der Reihe erklärt, „sämtliche Benediktinerklöster des deutschsprachigen Raumes (bestehende, aufgehobene, zerstörte)" zu berücksichtigen (vgl. auch Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 78, 1967, 347).

Dementsprechend werden in Germania Benedictina 11 z. T. sehr kurzlebige Frauenklöster behandelt (z. B. Bergedorf 62ff, Essen 217ff), überwiegend aber solche, die seit ihrer Gründung im Mittelalter bis ins 16. Jh. (Gandersheim: St. Marien 221ff, Kemnade 298ff, Nendorf 421ff, Rinteln 512ff), 17. Jh. (Burlage 127ff, Buxtehude: Altkloster 134ff, Lamspringe 331ff, Neukloster 447ff, Osterholz 487ff, Zeven 550ff), 19. Jh. (Brunshausen 100ff, Escherde 193ff, Malgarten 403ff, Oesede 459ff, Osnabrück: Gertrudenberg 475ff, Wietmarschen 542ff) oder sogar 20. Jh. (Bassum 43ff, Braunschweig: Hl. Kreuz 67ff, Ebstorf 165ff, Goslar: Neuwerk 250ff, Heiligenrode 281ff, Lüne 377ff, Neuenwalde 429ff, Preetz 498ff, Schleswig: St. Johannis 520ff, Walsrode 534ff) bestanden bzw. z. T. noch bestehen. Die so alten noch bestehenden Einrichtungen sind allerdings heute keine Benediktinerinnenklöster mehr, sondern existieren infolge der Reformation als evangelische Damenstifte. Die beiden als Benediktinerinnenklöster bestehenden Einrichtungen, die der Bd vorstellt, sind Gründungen des 19. und 20. Jh.s (Osnabrück: Kloster der ewigen Anbetung 472ff, Dinklage 160ff). Die mtl. Gründungen werden überwiegend auf das 12. und 13. Jh. zurückgeführt. Auch wenn am gleichen Ort schon früher eine Gemeinschaft bestanden hat wie etwa in Bassum, Brunshausen und Lamspringe (9. Jh.), Kemnade und Walsrode (10. Jh.), setzen die Bearbeiter der jeweiligen Artikel die Hinwendung zum Benediktinertum überwiegend erst im 12./13. Jh. an. Als älterer Benediktinerinnenkonvent wird nur Gandersheim: St. Marien (10. Jh.) genannt. Für Norddeutschland wird somit offenbar bestätigt, daß, wie in neueren Übersichten zur Geschichte des benediktinischen Mönchtums zu lesen, Frauenklöster (benediktinischer Prägung) in größerer Zahl erst seit dem 12. Jh. entstanden (bei Karl Suso Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums [Grundzüge 25] Darmstadt 1975 ist im Kapitel „Die Vorherrschaft der Regel Benedikts" 51ff von Frauenklöstern kaum die Rede [vgl. aber ebd. 58]; nach Guy M. Oury [Lexikon des Mittelalters 1, München – Zürich 1980, Sp. 1877] gab es „vor dem 12. Jh. . . . nur relativ wenige Nonnenklöster . . .", vgl. Sp. 1878 eine weitere derartige Äußerung).

Mehrfach lassen die Bearbeiter der Artikel erkennen, wie schwierig angesichts der erhaltenen Überlieferung die Zuordnung der Klöster zum Benediktinertum ist (z. B. 45ff, 68f, 195, 218, 252, 404, 430, 448, 512, 535). Das Problem ergibt sich einmal aus dem Mangel an Quellen bzw. aus der Unkenntnis von Regel und Consuetudines, denen die Klosterfrauen folgten. Es wird auch durch die Bezeichnungen in den Quellen, vielfach Urkunden, hervorgerufen, die erwünschte Auskünfte vermissen lassen oder in der Zuordnung der Klöster zu einer Observanz nicht eindeutig sind.

Jeder Artikel beginnt mit Belegen historischer Namensformen, Hinweisen auf die politische und kirchliche Topographie und die Klosterpatrone. Soweit die Quellen das zulassen, informieren die Artikel sodann zunächst über den Verlauf der Klostergeschichte und über wirtschaftliche, rechtliche und soziale Verhältnisse. Verfasser, die sich an das Gliederungsschema halten, sind hier zu Wiederholungen veranlaßt worden. Die Artikel unterrichten ferner über Patronate und Inkorporationen. Nach Möglichkeit werden auch Auskünfte zur Bibliotheksgeschichte – oft genug muß Fehlanzeige erstattet werden –, Bau- und Kunstgeschichte gegeben. (Einzelne der dabei aufgeführten Ausstattungsstücke aus den Klöstern Ebstorf, Lüne und Walsrode werden näher vorgestellt in: Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1650, 1, hrsg. von Cord Meckseper, Stuttgart – Bad Cannstatt 1985, 468ff. Nrn. 385, 390–394, 396, 397d, 399, 400).

Den meisten Artikeln sind überdies Personallisten beigegeben, und zwar in der Regel Listen der Pröpste und der Klostervorsteherinnen (Äbtissinnen bzw. Priorinnen, Dominae). Jeder Artikel wird mit einem Verzeichnis von Quellen, Literatur und Archivalien, außerdem mit Hinweisen auf Ansichten und Pläne sowie Siegel beschlossen.

In den Abschnitten über die Klostergeschichte nehmen die Ausführungen zur Gründung und zu den Verhältnissen seit dem 15. Jh., insbesondere während und nach der Reformation, öfters breiten Raum ein. Die Anfänge und das Fortleben der Klöster werden dabei nicht immer gleich behandelt. Während etwa im Artikel über Zeven (550ff) ausführlich über das im 10. Jh. entstandene Stift Heeslingen gesprochen wird, aus dem nach seiner Verlegung Mitte des 12. Jh.s das Kloster Zeven hervorging, wird die Behandlung Essens (217ff) und Malgartens (403ff), das 1194 den Konvent aus Essen aufnahm, auf zwei Artikel verteilt. Beschränkt sich der Verfasser des Artikels über Bassum 49f mit dem Hinweis auf das Überleben Bassums als Stift und beendet seine Darstellung mit der Einführung der Reformation, gehen andere Verfasser der Geschichte anderer Klöster bis zum Ende bzw. bis in die Gegenwart nach.

Die Geschichte der Frauenklöster Norddeutschlands stellt sich dem Leser als „äußere Geschichte" dar, als deren Akteure Gründer, Diözesanbischöfe, Landesherren, Adlige, Vögte, Pröpste usw. erscheinen. Dagegen treten die Klostervorsteherinnen und die Konvente eher zurück. Mehrfach wird betont, daß über die Entwicklung der Konvente

wenig auszumachen sei, daß zur „inneren Geschichte" der Klöster kaum etwas ermittelt werden könne (z. B. 64, 109, 150, 208, 219, 303, 334, 378, 439, 535, 545, 554, 560). Wer die Frauen waren, die das klösterliche Leben trugen, und was ihr Leben als Angehörige von Frauenklöstern eigentlich ausmachte, wird daher vielfach nicht recht faßbar. Wie die Personallisten zeigen, können nicht einmal die Klostervorsteher(innen) durchgehend benannt werden. Das heißt nicht, daß gar keine Aussagen über die Klosterfrauen möglich gewesen wären. Insbesondere für die Zeit seit dem späten MA konnten Angaben über die soziale Herkunft der Klosterfrauen und – punktuell und auf eingeschränkter Quellenbasis – über die Größe der Konvente gemacht werden (vgl. 55f, 69, 86f, 109f, 128, 140, 142, 150f, 182f, 208, 233f, 268, 349f, 378f, 389ff, 412f, 425f, 439, 455, 467, 508, 517, 521, 535, 545, 560), auch waren Einzelheiten über das Alltagsleben und über die Aufgaben der Nonnen in Erfahrung zu bringen (z. B. Liturgie 129, 193, 230, Schreibarbeit 391ff, Unterricht 110, 184, 234, 351, 391, 455, 514, Handarbeiten 56, 110, 234, 391). Trotzdem ist es schwierig, die vorgestellten Frauenklöster als von religiösen Frauengemeinschaften gebildete geschichtliche Größen ganz zu begreifen (vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen bei Joachim Wollasch, Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt [Münstersche Mittelalter-Schriften 7] München 1973, 53ff).

Wegen der Anordnung der Artikel in der alphabetischen Reihenfolge der Namen der Klöster hat der Bd – wie alle in der Reihe – den Charakter eines ‚Klösterlexikons'. Dadurch wird dem Leser der Zugang zu den einzelnen Klöstern leichtgemacht, aber erschwert, ihren Platz in der ‚Klosterlandschaft' zu finden. Hier zu integrieren, ist die Aufgabe der Einführung von Ulrich Faust unter dem Titel „Benediktinerinnen in Norddeutschland" (19–41).

Faust stellt einen Überblick über Äußerungen frühchristlicher Autoritäten zum Leben der Jungfrauen und über frühe Regeln bis hin zur Benediktsregel an den Anfang und skizziert sodann den Weg norddeutscher Frauenklöster vom Kanonissenstift zum Benediktinerinnenkloster; dabei geht er ausführlich auf die Einführung der Propsteiverfassung ein. Wie die Verfasser der Artikel behandelt Faust die Zeit des Spätmittelalters, die auch eine Zeit der Klosterreformen war, und der Reformation ausführlich; er stellt resümierend fest, daß „die Blütezeit des monastischen Lebens infolge der Bursfelder Reform Ende des 15. und Anfang des 16. Jh.s, also vor der Reformation Luthers", auffalle (38). Abschließend geht Faust auf die aus Klöstern benediktinischen Ursprungs hervorgegangenen, noch bestehenden ev. Damenstifte und die beiden benediktinischen Neugründungen ein.

Auch diese Einführung läßt den Leser bei der Frage nach dem Eigentlichen des Lebens im Frauenkloster unbefriedigt. Äußerungen zum klösterlichen Alltag sind in den Abschnitt einbezogen, der „Klösterliches Leben, Niedergang und Reform" (30ff) überschrieben ist. Abgesehen von den ersten beiden Abschnitten ist die Einführung eng auf den Bereich Norddeutschlands zugeschnitten.

Diese Feststellung führt zu einer Frage, die über den besprochenen Bd hinaus auf die Konzeption der ganzen Reihe zielt. Nach den oben zitierten Äußerungen zum Programm in Germania Benedictina 2 sind in den weiteren bisher erschienenen Bden der Reihe kaum noch Hinweise zum Gesamtplan enthalten. Wenn es bei den 11 vorgesehenen Bden bleiben soll, die – nach den bereits erschienenen Bden zu urteilen (2: Bayern, 1970; 5: Baden—Württemberg, 1975; 6: Norddeutschland, 1979; 8: Nordrhein—Westfalen, 1980) – Frauenklöster nicht berücksichtigen, wäre doch zu fragen, warum gerade die Frauenklöster Norddeutschlands in einem eigenen Bd vorgestellt werden. 1975 (vgl. Germania Benedictina 5, 12) und 1976 (vgl. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 87, 1976, 479) ist man offensichtlich davon ausgegangen, daß ein eigener Bd „die Frauenklöster" behandeln sollte; 1981 (ebd. 92, 1981, 328) wird von dem „Parallelband" zu Germania Benedictina 6 gesprochen. Wenn nun also etwa die Frauenklöster Norddeutschlands exemplarisch in die Reihe aufgenommen worden wären, dann hätte man sich eine Begründung dafür in der Einführung gewünscht und ferner eine weitergreifende und nicht allein auf Norddeutschland beschränkte Behandlung der Frauenklöster als Früchte der religiösen Bewegungen des MA (vgl. z. B. Maren Kuhn-Rehfus, Zisterzienserinnen in Deutschland [Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Bonn 1980, 125–147]). Doch es ist problematisch, von einem nicht abgeschlossenen Projekt, dessen Einleitungsband noch nicht vorliegt, her zu urteilen.

Zurück zu Germania Benedictina 11. Der Bd wird mit einem umfangreichen Register abgeschlossen, das neben Orts- und Personennamen auch einige Sachbegriffe wie:

Kongregationen, Konzilien, Orden (hier fehlen die Benediktiner), Patronate, Reformen berücksichtigt (567–628). Einige Ungereimtheiten seien angemerkt: Der Geschichtsschreiber Adam von Bremen ist nicht unter dem Stichwort ‚Adam' zu suchen, sondern unter dem ersten von mehreren Stichwörtern ‚Bremen'. Für Bernhard von Clairvaux findet man einen Nachweis unter ‚Bernhard v. Clairvaux' und zwei weitere unter ‚Clairvaux, Bernhard v.'. Das Stichwort ‚Benedikt, hl.' leitet an 13 von 15 Stellen zu einer Erwähnung der Regel Benedikts; weitere gleichartige Erwähnungen (z. B. 46, 131, 378, 535) erfaßt das Register nicht, erst recht nicht Stellen, an denen von der „Benediktregel" (218) bzw. der „Benediktinerregel" (166, 334, 521) die Rede ist, was wohl dasselbe meint. Weitere Nennungen Benedikts sind unter dem Stichwort ‚Patronate' zu suchen, an zwei der dort angegebenen Stellen findet man oben vermißte Erwähnungen der Benediktsregel.

Dem Bd sind zwei Karten beigegeben: 1. „Benediktinerinnenklöster in Niedersachsen und Bremen", 2. „Benediktinerinnenklöster in Schleswig-Holstein".

Einige kritische Anmerkungen zu einzelnen Stellen in den Artikeln mögen noch folgen:

Die Literaturübersicht zur Einführung von Ulrich Faust (40f) sollte ergänzt werden um Jean Leclercq, Le monachisme féminin au moyen âge. En marge d'un Congrès (Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche 1, 1980, 445–458). Fausts Bemerkung über das „bescheidene religiöse Leben" der Laienschwestern (34) müßte angesichts von Kenntnissen über spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis relativiert werden; vgl. Peter Ochsenbein, Frömmigkeit eines Laien. Zur Gebetspraxis des Nikolaus von Flüe (Historisches Jahrbuch 104, 1984, 289–308).

Die Stelle über Ansgars Sorge für geistliche Gemeinschaften in Adams von Bremen Gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum I 30 dürfte kaum eine chronologische Reihung intendieren, wie sie die Paraphrasierung in Germania Benedictina 11, 43f anzunehmen nahelegt; außerdem trifft die Kennzeichnung der Mitglieder der Gemeinschaften als „Kanoniker" und zugleich „Weltpriester" – Adam spricht hier übrigens nur von der Bremer Einrichtung! – sicher nicht das Gemeinte.

In der Literaturübersicht zu Brunshausen (122ff) wäre ein Hinweis angebracht auf: Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter, hrsg. von Karl Schmid (Münstersche Mittelalter-Schriften 8.1–3) München 1978, wo mehrfach über das fuldische Nebenkloster gehandelt wird. (Ein entsprechender Hinweis fehlt schon in Germania Benedictina 6, 1979, 76ff).

Die Vff. des Artikels über Buxtehude: Altkloster halten es für möglich, daß der Gründungskonvent aus Lüne kam (137). Wenn aber in Buxtehude von Anfang an die Benediktsregel gelten sollte (135), die – wie der entsprechende Artikel ausführt (378) – in Lüne gegen Ende des 12. Jh.s noch keine Bedeutung gehabt haben soll, bedürfte die oben referierte Annahme einer näheren Begründung. An dieser Stelle zeigt sich die Schwierigkeit der Koordination von Beiträgen verschiedener Verfasser, die dieselben Probleme berühren (vgl. auch Buxtehude – Ebstorf 137 bzw. 165f).

Die irrigen Bezeichnungen von Herrschern im Artikel über Goslar: Neuwerk (254 Heinrich II. statt König [!] Heinrich [VII.], 262 Friedrich II. statt Friedrich I.) sind auch bei der Arbeit am Register (601) nicht korrigiert worden. – Bei der Erwähnung der Gebetsverbrüderungen Lamspringes (350) darf der Hinweis auf den Corveyer Liber vitae aus der Mitte des 12. Jh.s nicht fehlen, in dem die pag. 73 für die „NOMINA SORORVM NOSTRARVM LAMESPRINGENSIUM" vorgesehen ist; vgl. Der Liber vitae der Abtei Corvey, hrsg. von Karl Schmid – Joachim Wollasch (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen 40.2.1) Wiesbaden 1983.

An einigen Stellen ist von den „Cluniazensern" die Rede. So soll in der 2. Hälfte des 12. Jh.s „der Geist der Cluniazenser" in Bassum eingezogen sein (45). Doch erfährt man nichts über Consuetudines, liturgische Bücher oder dergleichen, die näher verstehen ließen, was hier gemeint ist; auch über die Herkunft der unmittelbar danach erwähnten Benedikts- und Scholastika-Reliquien wird nichts mitgeteilt. Bei der Darstellung der Verhältnisse in Schleswig: St. Michael (530ff) ist die Rede von dem „Streit zwischen den schwarzen und den weißen oder grauen Mönchen, zwischen den Cluniazensern und den Zisterziensern also". Dann räumt die Vf.in ein, Zweifel an der Existenz eines Doppelklosters in St. Michael seien möglich, „weil Cluny solche Einrichtungen nicht schätzte. Als cluniazensisch wird uns aber St. Michael in der ‚Narratio' bezeichnet." Für die Vf.in „bleibt als Schlußfolgerung ein cluniazensisches Doppelkloster bestehen, das in keiner allzu engen Beziehung zu Cluny stand". In der genannten Quelle von 1289 (Scriptores minores historiae Danicae medii aevi 2, hrsg. von M. Cl. Gertz, København 1918–20, 146–151) werden die Mönche von St. Michael einmal „nigri monachi ordinis Cluniacensis" genannt (c. II S. 147). Es fragt sich aber, ob diese Stelle ein ausreichender Beleg dafür ist, in dem Kloster cluniacensische Observanz anzunehmen (zur Definition von „ordo cluniacensis" Wollasch, Mönchtum, 178), zumal Quellen vom Ende des 12. Jh.s keine Bestätigung für die Zuordnung des Michaelsklosters zu Cluny geben. Harald Ehrhardt (Lexikon des Mittelalters 2, München – Zürich 1983, Sp. 2185) denkt jedenfalls eher an die Zugehörigkeit St. Michaels zu den nicht-reformierten Benediktinern. Die Ablehnung der Doppelklöster durch Cluny wird zwar seit langem in der Forschung behauptet (vgl. die bei Else Maria Wischermann, Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniacenserinnenpriorates [1055–1150] [Münstersche Mittelalter-Schriften 42] München 1986 Kap. II 2 zitierte Literatur), ist aber m. W. nicht erwiesen.

Ein grundsätzliches Problem, das sich aus der Anlage der Artikel ergibt, ist für den Benutzer die Schwierigkeit der Nachprüfbarkeit. Nur ein Beispiel: 389 heißt es zum Konvent von Lüne: „Gelegentlich werden jedoch als Zeugen einer Urkunde sämtliche Mitglieder des

Konvents genannt, so daß wenigstens in größeren Abständen die Zusammensetzung erkennbar ist." Man wüßte gern welche Urkunden als Beleg herangezogen werden können und worauf die Behauptung sich gründet, sämtliche Konventsmitglieder seien erfaßt.

Insgesamt bietet der Bd 11 der Germania Benedictina dem Benutzer einen Zugang zu einer stattlichen Zahl benediktinisch geprägter Frauenklöster im norddeutschen Raum. Besonders dankbar vermerkt man die in der Regel reichen bibliographischen Angaben und die Hinweise auf die Archivalien.

Münster Mechthild Sandmann

Baumann, Winfried: **Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski.** – München–Neuried: Typoskript-Edition Hieronymus 1983). 201 S. (Reihe Slawische Sprachen und Literatur, Bd 1), kart. DM 32.–

Der 916 in Makedonien verstorbene hl. Klemens der Bulgare (Kliment Ochridski) war der wichtigste Fortsetzer des Werkes der griechischen Slawenapostel Kyrillos und Methodios, die er nach Großmähren begleitete. Nach dem Tode des hl. Method (885) kam er mit anderen Schülern nach Bulgarien, wo er als Missionar und Volkserzieher in Makedonien wirkte. Er gründete eine für die slawische Kultur wichtige Schule in Devol, baute Kirchen und Klöster in und um die damalige bulgarische Hauptstadt Ohrid (Ochrid, griechisch Achrida), die heute zu Jugoslawien gehört, und verfaßte mehrere Mahn- und Preisreden, Predigten und Heiligenleben.

Der Vf. bezieht sich auf das in die Breite wirkende Predigtwerk des hl. Klemens von Ohrid, das im Zentrum des Interesses der bulgarischen Mediävistik steht. Neben dem Predigwerk Klemens' und seiner geschichtlichen Einordnung analysiert der Vf. auch das Phänomen des Erbaulichen und der Nachfolge, die Darstellung des Heiligen, den Urgrund der Heiligkeit, die Methodik erbaulicher Verdeutlichung und Popularisierung in den Werken des hl. Klemens von Achrida. Ein Textanhang mit acht exemplarischen Reden Klemens', Literaturverzeichnis und Sachregister beschließen die Untersuchung.

Bei der Vorstellung von Heiligen hat Klemens von Ohrid als geistlicher Schriftsteller einen wichtigen Beitrag nicht nur zur Selbstdarstellung der Kirche geleistet, sondern mit Hilfe exemplarischer Bilder zugleich versucht, die Frömmigkeit der gläubigen Gemeinschaft zu stärken. Seine Werke sind intentional angelegt, unterliegen der Steuerung durch bestimmte Wertvorstellungen, Grundsätze, Ordnungen und Zielabsichten. Maßgeblich ist die Perspektive „sub specie aeternitatis", die für die Erfordernisse der Darstellung nutzbar gemacht wird, wobei gleichsam die Schönheit eines christlichen Lebensstiles propagiert und wegweisende Kräfte gezeigt werden.

In der Phase des Formens einer Literatur, die auch das Volk und nicht bloß die Gelehrtenwelt ansprechen sollte, schuf Klemens von Bulgarien eine neue Literatur und Tradition, indem er selber in der Tradition stand. Für Slawisten, Theologen, Volkskundler und Historiker ein interessanter Beitrag, der dem deutschen Sprachraum das geistige Erbe der östlichen Christenheit näherbringt.

Kevelaer Emil Valasek

Kilwardby, Robertus, O. P.: **In Donati artem maiorem III.** Edidit Dr. L. Schmuecker, Brixen 1984, XXII + 217 S. (mit 2 Photokopien von Hss.)

Robert Kilwardby, nach seiner phil. Lehrtätigkeit als (weltgeistlicher) Magister artium in Paris Dominikanertheologe in Oxford, wurde 1272 Erzbischof von Canterbury und 1278 Kardinalbischof von Porto († 10. Sept. 1279). Als Magister der Artistenfakultät der Uni Paris erklärte er Priscians Institutiones grammaticae und das 3. Buch der Ars maior des Donatus „super Barbarismum"; ferner diskutierte er in den Sophismata sprachlogische Probleme.

Zu den philosophischen Schriften Kilwardbys vgl. Ch. Lohr, Medieval Aristotle Commentaries, in: Trad. 29 (1973) 108–113. Das 3. Buch des Donatus gehört zur Pflichtlektüre in der Artistenfakultät. Kilwardbys Erklärungen sind in 2 Hss. überliefert: Cod. lat. Vatic. Chigian. 159 fol. 92r–104v (=V) und Cod. lat. 191, Cambridge, Peterhouse, fol. 1r–29v (= C).

Die beiden Textzeugen unterscheiden sich in zweifacher Hinsicht: Der Schreiber in V hat sehr viel sorgfältiger gearbeitet als der in C, V enthält 15, C aber 75 Homoioteleuta. Ferner beweist der Text des Kapitels über den Barbarismus in V, daß Kilwardby seine Erklärung überarbeitet, bzw. wiederholt in der Schule gelesen hat. Diese komplizierte Textlage wurde bei den Schriften Kilwardbys schon öfters festgestellt. Fr. E. Gössmann hat diese Beobachtung bei der Ed. der Quästionen Kilwardbys zum 3. Sentenzenbuch (München 1982) gemacht; ich konnte dies bei der Ed. einer Quaestio des Kommentars zum 2. Sentenzenbuch feststellen (vgl. Rech. Théol. anc. méd. 39 [1972] 171–204). Kilwardbys Werke sind nicht in einer offiziellen Universitätsausgabe veröffentlicht worden. Es ist schade, daß der Editor die zweifach redigierten Texte nicht synoptisch wiedergeben konnte; die Textlage in C erlaubte dies offensichtlich nicht.

In der hsl. Überlieferung von C lautet der Titel des Kommentars: „Notulae super Barbarismum" (ed. 179), bzw. in V: „Notulae libri Barbarismi" (XVf). Der Hrsg. hat diesen ursprünglichen Titel durch die sachliche Bezeichnung In Donati artem maiorem III ersetzt. Er hielt den überlieferten Titel für zu eng, denn nur der 1. von 6 Teilen beschäftigt sich thematisch mit dem „Barbarismus", den grammatikalischen Lautfehlern, welche die richtige Aussprache (der Buchstaben, Silben und Wörter) im Latein stören. Dann folgen andere Themen über falsche Silben- und Wortverbindungen und anderen fehlerhafte Ausdrucksformen. Er erläutert die vielfachen Veränderungen von Redewendungen, die verschiedenen Modi von Redefiguren und über 28 Formen von statthaften übertragenen Ausdrücken. Der Ansatz der Erläuterungen beim „Barbarismus" bleibt aber insofern für die ganze Auslegung bestimmend, als es dem Grammatiker um die rechte Verlautbarung, die belehrte Aussprache und die richtige Ausdrucksweise geht. Die fehlerhafte Verlautbarung, die unrichtige Wortverbindung und die uneigentliche Ausdrucksweise machen einzeln und insgesamt das Anliegen des „Barbarismus" deutlich: die grammatikalisch kunstfertige und kunstgerechte Lehrsprache. Es kann darum für das ganze 3. Buch des Donatus bei diesem Titel „Super Barbarismum" bleiben.

Mit minutiöser Genauigkeit gliedert Kilwardby zunächst das jeweilige Kapitel des Textbuches („divisio textus"), befragt dann die grammatikalischen Definitionen des Donatus, die sich mitunter von denen des Priszian unterscheiden, und diskutiert die daraus resultierenden Probleme. Die grammatikalischen Regeln der Aussprache, der Wortverbindung und des richtigen Casus, der statthaften und der unstatthaften übertragenen Ausdrücke werden mit aller Sorgfalt analysiert.

Die „wissenschaftliche" Grammatik, wie sie Kilwardby in seinen „Notulae super Barbarismum" demonstriert, ist ein eindrucksvolles Zeugnis der analytischen Sprachlehre, die uns heute weithin fremd ist. Die Verwendung von zahlreichen griechischen Lehnwörtern (vgl. Index vocabulorum notabilium 212f) erschwert das Verständnis. Die „Verwissenschaftlichung" der Grammatik, die man nicht einfach als Sprachphilosophie bezeichnen sollte, obwohl M. Grabmann diese Bezeichnung verwendet hat, hat viel beigetragen zur Ausdruckssicherheit und -wendigkeit der scholastischen Lehrsprache. Bonaventuras Sprache ist ohne die wissenschaftliche Grammatik des 13. Jahrhunderts nicht zu verstehen. Die Formalisierung und Amplifizierung der Lehrsprache gehören zu deren Grammatik. Die Erforschung der mittelalterlichen Donat- und Prisziankommentare ist darum eine wichtige Dienstleistung für das Verständnis der scholastischen Theologie und Philosophie. Der Editor der „Notulae super Barbarismum" des Kilwardby verdient darum Dank und Anerkennung.

Einige lästige Druckfehler blieben unkorrigiert: XVIII Z. 16 v. u. Radierung, XIX Z. 4 v. o. Incipit, 8,151 Topicorum, 13,348 transmutatio, 61,947 quod, llo, 378 ad, 146,386 est translatio, 146,409 effectus.

Bochum Ludwig Hödl

Buridanus, Johannes, **Quaestiones in Praedicamenta.** Hrsg. von Johannes Schneider. – München: Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1983. Bd 11, 46* + 177 S., kart. DM 45.–

Die Kategorienschrift des Aristoteles gehört mit der Eisagoge des Porphyrius und Perihermeneias des Aristoteles zur älteren Logik und zu den Grundschriften der mittelalterlichen Logik. Sie erörtert Wesen und Weisen der Aussage, Kernstück der terministischen Logik. Johannes Buridanus († 1358) hat wiederholt diese Schrift erklärt, die bislang unediert blieb. In der 1389 in Köln geschriebenen, heute in der Stadt- und Staatsbibliothek Augsburg befindlichen HS 4° 29 wird der in ihr überlieferte Quästionen-Kommentar als „tertia lectura" des Pariser Magisters bezeichnet. Diese Ausdrucksweise setzt voraus, daß Buridan, der das Corpus Aristotelicum komplet kommentierte, im Rahmen eines Zyklusses im Artes-Studium wiederholt die Prädikamentenschrift in der Form von Quästionen erklärte.

Diese Auslegung ist in 5 Hss. vollständig (und in einer 6. bruchstückhaft) überliefert, darunter auch in Cod. lat. 44 C der UB Lüttich, einer Hs., die zwar bekannt war, aber nicht als Textzeuge der „Quaestiones in Praedicamenta" beachtet wurde. Die hsl. Überlieferung weist zwei unterschiedliche Stränge auf, die in einer Reihe von Textbeispielen erläutert und begründet werden. Die Vertauschung der Handschriftsiglen B und E stiftet S. 12* einige Verwirrung. Die Textsynopsen S. 13* verdeutlichen die beiden Textfamilien, begründen aber nicht die dazu gegebene Erklärung. Solange die Qualifizierung der beiden Familien nicht auf der Grundlage kodikologischer Verrechnung der „omissiones", „additiones" und anderer Varianten geschieht und die Forschung nicht auf die anderen Kommentare des Buridan zur Logica vetus ausgedehnt wird, solange die Bibliotheca manuscripta Buridans nicht beschrieben ist und also die Herkunft der literarischen Überlieferung dunkel bleibt, ist die Ed. einzelner Schriften, so verdienstlich sie auch ist, vor Überraschungen niemals sicher.

Diese Unsicherheit betrifft nicht nur die Überlieferungs- sondern auch die Entstehungsgeschichte des Kommentars, der ohne Zweifel auf die Pariser Vorlesung Buridans zurückgeht. „Der Text wird wohl kaum von Buridan selbst redigiert worden sein. Manche Unebenheiten im Text scheinen eine Nachschrift anzuzeigen" (17*). Im Cod. Amplon. 2°

306 (Erfurt) werden die Quästionen ausdrücklich als Prager Reportat bezeichnet (9*). Nach der Lütticher Hs. 44C (s. o.) hat Buridan die Quästionen zur Eisagoge „disputiert", die Prädikamentenquästionen „in Paris" „kompiliert", zusammengestellt und die Erklärung zum Buch Perihermeneias herausgegeben („ordinata") (10*). Aus diesen Angaben müßte eigentlich geschlossen werden, daß Buridan diese Trilogie selber herausgegeben hat, unbeschadet der Tatsache, daß diese Kommentare an der Prager Universität als Lehrbücher verwendet wurden und in der Form von „quaestiones longae" und „qu. breves" reportiert wurden. Ist die Pariser Textüberlieferung der drei Organonkommentare Buridans noch greifbar? Welchen Text bezeugen die übrigen (6*) verzeichneten Hss., die zur Ed. nicht herangezogen wurden?

Die Prager Reportation der „Quaestiones breves" des Prädikamentenkommentars, die in 7 Hss. überliefert wurde, ist eine Abbreviation der „Quaestiones longae". Diese stammt sicher nicht von Buridan, sondern ist nach dem Kolophon der Wiener Hs., Österreich. NB 5375 in Prag entstanden, und zwar durch einen nach dem Ort benannten Magister Prager von Prag (23*). Auch andere Aristoteles-Kommentare Buridans wurden abbreviiert. Wie J. M. Thijssen, The Short redaction of John Buridan's Questiones on the Physics and the relation to the Questions on the Physics attributed to Marsilius of Inghen, in: AHD 52 (1986) 237 nachgewiesen hat, stammt die Abbreviation der Quästionen des Physikkommentars Buridans von Marsilius von Inghen. Der Grund für die Entstehung solcher Kurzfassungen der Quästionen Buridans liegt weniger in einem philosophischen „Buridanismus" als vielmehr in der Tatsache, daß der Aristoteles-Zyklus Buridans ein schulmäßiger Cursus philosophicus war. Der früheste Text dieser gekürzten Prädikamentenquästionen Buridans wird in Cod. Vat. Palat. lat. 1049 auf das Jahr 1379 datiert (23*). Die ersten drei Quästionen der gekürzten Fassung hat J. Schneider der Ed. der Quaestiones longae als Anhang beigefügt (36*–41*), und zwar in einer semikritischen Ausgabe aufgrund von 2 Hss. Die kritische Ausgabe sämtlicher „Quaestiones breves" bleibt selbstredend ein Desiderat der Forschung, gehören diese doch zur Wirkungsgeschichte Buridans, die außerordentlich weitreichend war.

2 Hss. der Quaestiones longae haben nach der 3. eine zusätzliche 4. Quaestion, die J. Schneider im Anhang ed. hat (168–172): „Kann ein Nomen von einem Subjekt verifiziert werden, wenn das Nomen selbst in seiner Wesensbedeutung nicht verifiziert werden kann?" (168). Diese Frage schließt sich konsequent und kritisch an die Schlußbemerkung der 3. Quästion an, in der er erklärt, daß er die Prädikation der Nomina immer an Beispielen verdeutlicht habe; für Beispiele bräuchte aber nach Aristoteles keine Verifizierung der Wesensbedeutung der Nomina gegeben zu werden. Diese seine Methode sollte Fragenden und Forschenden der Anlaß sein, den „modus dicendi" und die Arten der Aussagen von Nomina genau zu bestimmen. Dies sei zwar lehrmäßig nicht sehr viel, immerhin habe er darin Spaß und Freude gehabt. Daraufhin nun die zusätzliche Quaestio: Kann eine nominale Prädikation überhaupt verifiziert werden, wenn die Wesensbedeutung des Nomen nicht feststeht? Diese Frage betrifft Buridans Methode, sie stammt wohl nicht von ihm, sondern aus einer Bearbeitung seines Kommentars und ist zeitlich später anzusetzen (anders J. Schneider 21*f).

Die zeitliche Festlegung der Aristoteles-Kommentare Buridans bereitet noch immer erhebliche Schwierigkeiten und die Meinungen der Forscher schwanken auch hinsichtlich der Entstehungszeit der Quästionen zur Logica vetus. Die „tertia lectura" über die Prädicamenta konnte aber J. Schneider aufgrund der Bezugnahme Buridans auf die 1356 geschaffene Drei-Stände-Ordnung Frankreichs (vgl. 146) auf c. 1358 datieren. Diese Quästionen zählen darum zum Spätwerk des Philosophen, der sich in seiner Pariser Lehrtätigkeit immer wieder mit Fragen der Logik beschäftigt hat.

Die terministische bzw. nominalistische Logik analysiert im Anschluß an die 10 Aussageweisen (Kategorien) des Aristoteles die „modi dicendi", daß und wie „nomina" sprachliche Subjekte supponieren, und wie „denominativa" (Ableitungen) kategoriale Bestimmungen konnotieren. Die sprachlichen Verlautbarungen sind außerordentlich variabel („ad placitum" ed. 33), deshalb aber nicht willkürlich. Auf der Grundlage der 10 Kategorien vermag der geschulte Logiker alle philosophischen Aussagen zu analysieren. Buridan unterwies seine Scholaren in einer „Kasuistik" der modi dicendi, die offensichtlich ihm und den Studenten Spaß bereitete. Metaphysische oder naturphilosophische Fragen, die Buridan in anderen Kommentaren zur Genüge diskutierte, verbannt er aus der Logik-Vorlesung (ed. 31). Ebenso vermied er es in Quaestio 10 über die Relationen trinitätstheologische Fragen zu berühren (ed. 74). Kannte er das Nominalistenstatut der Pariser Universität von 1340? Die Suppositionslogik hatte naturgemäß für die ganze Philosophie und auch für die Theologie wissenschaftstheoretische Folgen. Die Elemente des platonischen Essentialismus wurden radikal aus der aristotelischen Philosophie eliminiert. Die zweiten Substanzen sind nichts anderes als denominative Aussagemodi von den Einzelsubstanzen. Die nominale Supposition ist logischer, nicht ontologischer Natur.

Buridans „Quaestiones in praedicamenta" sind für die Geschichte der nominalistischen Logik von großer Bedeutung. Sie haben nicht nur in Paris, sondern auch in Prag und Krakau großen Einfluß gehabt. Sie verdienten eine kritische Ed. J. Schneider hat dankenswerterweise diese Arbeit übernommen. Eine internationale Koordinierung der verschiedenen Edd. von Schriften Buridans wäre außerordentlich wichtig, damit die Editionsmethode auf eine solide Basis gestellt würde.

Bochum Ludwig Hödl

Dykmans, Marc S. J.: **Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance.** Tome III: Les textes avignonnais jusqu'à la fin du Grand Schisme d'occident.

Tome IV: Le retour à Rome ou le cérémonial du patriarche Pierre Ameil. – Bruxelles, Rome: Institut historique belge de Rome 1983/1985. 477 und 343 S. (Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, fasc. XXVI–XXVII), br. bfr 1200.— und 1100.—

Einen ersten Bd mit Caeremonial- und Ordinestexten aus dem 13. Jh. hat D. 1977 herausgegeben. Schon 1981 legte er einen zweiten mit Texten des frühen 14. Jh.s vor, die in die Zeit der Übersiedlung von Papst und Kurie von Rom nach Frankreich fielen. Nunmehr sind sein dritter und vierter Bd anzuzeigen, in denen nur schwer zugängliche und unzulänglich edierte Opera und ein unveröffentlichter Text aus dem späten 14. und dem beginnenden 15. Jh. publiziert werden.

Der dritte Bd umfaßt neun Texte: 1. ein „langes" Caeremoniale (148–253); 2. „päpstliche Rubriken" (254–261); 3. ein „ergänzendes" Caeremoniale (262–335); 4. „Anhänge" aus der Zeit Benedikts XIII. (336–355); 5. das sogenannte Tagebuch des François de Conzié (356–408); 6. Anordungen zur Feier des Konzils von Perpignan 1408 (409–419); 7. Richtlinien für die Hofhaltung des Papstes (420–445); 8. Richtlinien für die Hofhaltung eines Kardinals (446–461); 9. einen „Ordo" zur Weihe und Krönung Martins V. 1417 (462–473).

Der vierte Bd enthält 1. das Caeremoniale des Pierre Ameil, den Ordo Romanus XV nach Jean Mabillon (69–251), 2. Rubrice nove für das Zusammenfallen mehrerer Kirchenfeste (252–275) sowie 3. einige Texte zum Zeremoniell von Kanonisationen (276–288). Hinter Ergänzungen und Korrekturen (289–291) folgen die Indizes zu den Bden III und IV (293–339).

3.1 Unter der Bezeichnung „Le cérémonial long" hat D. zwei Texte miteinander vereint, die getrennt entstanden. Ihren gemeinsamen Redaktor möchte er in dem unter Benedikt XII., Clemens VI. und Innocenz VI. bezeugten Kapellkleriker Johannes von Sitten († 5. 5. 1361) sehen.

Der erste Text bietet in 120 Abschnitten, entgegen seiner Überschrift, Auszüge aus einem kardinalizischen Caeremoniale zu den vom Papst gehaltenen Messen und Vespern, zudem Anweisungen zu den cavalcate, Aufzügen des Papstes und seines Hofes zu Pferde, sowie zur villeggiatura, einem zeitlich begrenzten Aufenthalt des Papstes abseits der Kurie *causa recipiendi recreationem*. Der Text entstand wohl vor 1342, denn er nimmt bei No. 92 (nicht No. 91) den am 23. 3. 1342 verstorbenen Kardinal Napoleone Orsini zum Zeugen dafür, daß der Papst beim *Et incarnatus* des Credo, mit der Mitra bedeckt, nur *aliquantulum* das Haupt neige. Von Edmond Martène (1736), Giovanni Battista Gattico (1753) sowie von Joaquim Nabucco und Filippo Tamburini (1966) jeweils nach nur einem Textzeugen gedruckt, wird der Text hier nach 20 Hss. ediert.

Der zweite der beiden Texte, die dritte Fassung des Ordo Romanus XIV nach Jean Mabillon, enthält Angaben zum Kirchenjahr, beginnend freilich mit Mariae Lichtmeß und endend mit Weihnachten. Mitteilungen über den Aufenthalt König Peters IV. von Aragon an der Kurie zu Weihnachten 1355 (No. 229) oder über die Gicht Innocenz' VI. am Lichtmeßtag 1356 (No. 28) sowie die Bemerkung, daß keine Frau, und sei sie selbst Königin, in Gegenwart des Papstes speise (No. 144, nicht 114) – sie setzt den Pontifikat Clemens' VI. als abgeschlossen voraus –, weisen auf den Pontifikat Innocenz' VI. als Spanne für die Schlußredaktion hin. Die Notiz über die Diakonatsweihe des Pierre Roger de Beaufort (No. 269), die ihn noch nicht als Gregor XI. apostrophiert, engt die Entstehungszeit auf die Jahre 1356 bis 1370 ein. Bisher nur in dem seltenen Werk von Gattico gedruckt, liegt der Text hier erstmals in einer Ed. vor.

3.2. Unter dem Sammelbegriff „Rubriques papales" hat D. einmal das Schreiben Johannes' XXII. zu den Regeln publiziert, die beim Zusammenfallen des Fronleichnamsfestes und seiner Oktav mit unbeweglichen Festen zu beachten sind. Zum anderen hat er zwei Redaktionen von Rubriken folgen lassen, die sich generell mit dem Zusammenstoßen von beweglichen Festen mit solchen des Proprium Sanctorum befassen. Beiden Texten, die auf den Pontifikat Clemens' VI. zurückgehen, aber spätere Zusätze enthalten, liegt das aufwendig ausgestattete Kollektar des Gilles Bellemère von 1396 (Codex Avignon 177) zugrunde, der zugleich Bischof von Avignon und Auditor litterarum contradictarum gewesen war. In Teilen 1893 von Pierre Batiffol publiziert, werden beide Texte hier erstmals als ganze vorgelegt.

3.3. Der folgende Text, den D. in der Einl. als „Cérémonial supplémentaire", in seiner Ausgabe dagegen als „Cérémonial complémentaire" bezeichnet, stammt aus einer Sammlung, aus der noch weitere Texte in Bd III veröffentlicht werden, dem Vat. Barb. lat. 2651. François de Conzié hat ihre Texte entweder zusammen-

tragen lassen oder sie gar selbst verfaßt. Von Clemens VII. 1380 zum Bischof von Grenoble erhoben, jedoch schon 1383 zum Kämmerer ernannt, erlangte er nacheinander die Erzbistümer Arles, Toulouse und Narbonne. Bis zu seinem Tod (31. 12. 1431) behielt er sein Amt als päpstlicher Kämmerer. Der Schwerpunkt des Caeremoniale liegt bei allen Vorgängen, die mit dem Ableben eines Papstes und mit der Erhebung seines Nachfolgers zu tun haben. Da Clemens' VI. Bulle *Licet in* von 1351 ebenso mit in den Text aufgenommen worden ist (No. 106) wie der erstmals nach dem Tode Innocenz' VI. 1362 bezeugte Text eines Messeoffiziums für die Zeit der Sedisvakanz des päpstlichen Stuhles (No. 132), vermitteln sie einen terminus post quem. Oftmals wird auf die Funktionen des Kämmerers und auf die Zuständigkeit der apostolischen Kammer im Text hingewiesen, den François de Conzié an zahlreichen Stellen glossierte. Einen terminus ante quem bietet eine seiner Glossen, in der er den Besuch König Martins I. von Aragon bei Benedikt XIII. (1396/1397) erwähnt (zu No. 335). Der Hrsg. möchte denn auch in François de Conzié den wahrscheinlichen Redaktor des Textes sehen, der bisher nur bei Gattico gedruckt war.

3.4. Als „Annexes sous Benoît XIII" folgen ergänzende Texte zu speziellen Zeremonien. Der erste betrifft die Herstellung der aus Wachs geformten Bilder mit dem Agnus Dei und ihre Weihe durch Eintauchen in Weihwasser, dem Balsam und Chrisam beigemischt waren. Sie wurden nach dem ersten nur in jedem weiteren siebten Pontifikatsjahr benediziert. Es schließen sich Absolutionsformeln für Exkommunizierte, ein Ordo zu Pallienverleihungen mit der Anweisung, dem päpstlichen Subdiakon je nach Wert des Erzbistums oder Bistums Gebühren zu entrichten, sowie eine Rubrik zur Diakonatsweihe eines Kardinaldiakons an, der nur den Weihegrad eines Subdiakons hatte. Ein weiterer Text hält den Besuch König Karls III. von Aragon bei Benedikt XIII. 1408 in Perpignan fest. Es folgt das Formular eines Obödienzeides für Bischöfe. Dem Besuch König Ferdinands von Aragon in Tortosa im November 1412 gilt eine Aufzeichnung, an deren Ende Honorius' III. Schreiben mit einem Registerauszug Innocenz' III. zur Krönung Peters II. von Aragon (1204) steht: P –, (1223) II 3. Wollte Pedro de Luna als gebürtiger Aragonese tatsächlich auf alte Ansprüche der römischen Kirche über Aragon zurückkommen? Ein „Ordo" zum feierlichen Papstmahl und Mitteilungen zur Feier des Festes Mariä Verkündigung 1411 sowie zu Begebenheiten der Jahre 1411 bis 1414 beschließen diese unter Benedikt XIII. redigierten Ergänzungen, die man bisher bei Gattico aufsuchen mußte.

3.5. Einen der Höhepunkte des Bdes bildet die Ed. des „Diaire de François de Conzié", der gleichfalls der Vat. Barb. lat. 2651 zugrunde liegt. Dabei handelt es sich um keineswegs kontinuierlich geführte Aufzeichnungen für die Zeit von März 1406 bis März 1408. Da in ihnen zwar keine Rubriken, wohl aber Bemerkungen zur gefeierten Liturgie dominieren, lassen sie erkennen, wie es um die Anwendung der Regeln stand. Der Verfasser dürfte François de Conzié gewesen sein, darin ein früher Vorgänger des Johannes Burckard. Obwohl selber kein Zeremonialkleriker, zeigte er sich über das Zeremoniell gut informiert, etwa da, wo er offen die *inadvertentia clericorum cerimoniarum* kritisiert, weil diese am Gründonnerstag 1407 unmittelbar nach der Papstmesse die Cantores mit der Vesper beginnen ließen, die der Papst deshalb noch im Ornat für die Messe anhören mußte und bei der dann der Kardinalbischof von Ostia, der zuvor als *episcopus assistens* fungierte, die Inzens zum Magnifikat vorzunehmen hatte. Allein Ludovico Antonio Muratori hatte 1734 den Text publiziert.

3.6. Der Vat. Barb. lat. 2651 überliefert zusammen mit fünf anderen Textzeugen eine Konzilsordnung, die wohl anläßlich des von Benedikt XIII. 1408–1409 in Perpignan gehaltenen Konzils redigiert, aber für jedes Konzil konzipiert worden ist, das unter Vorsitz des Papstes stattfindet. Konsequenter als alle bisher bekannten älteren Texte geht sie sorgfältig auf die Prozeduren ein, auch auf die Rolle, die dabei dem päpstlichen Kämmerer zugedacht war. Jedoch fehlen Bestimmungen über die Abgaben von Voten und über die Auflösung eines Konzils. Auch für diesen Text, als dessen Redaktor D. wiederum François de Conzié ansieht, mußte man auf die Ausgabe bei Muratori zurückgreifen.

3.7. In einer Aufzeichnung, der D. den Titel „La maison papale" gegeben hat, werden Amtsträger und Familiaren des päpstlichen Hofes mit ihren Pflichten und Funktionen vorgestellt. Der Text wurde am 4. Juli 1409, wenige Tage nach der Wahl Alexanders V., in Pisa entweder niedergeschrieben oder vollendet. In den Vat. Barb. lat. 2651 haben François de Conzié, aber nicht nur er allein Korrekturen eingetragen. Vielleicht war er Verfasser der Vorschriften, die dem neuen Papst Orientierungshilfen geben sollten, aber nur am Rande auf Liturgie eingehen. Der Text war von Muratori und Gattico gedruckt worden.

3.8. Unter dem Titel „La maison cardinalice" folgt ein Analogon zum vorausgehenden Text: Anweisungen zu den Ämtern und Chargen eines kardinalizischen Haushalts – von einer Hofhaltung kann noch keine Rede sein. Nicht so sehr liturgische Bezüge, sondern Zeremoniell und Repräsentation stehen hierbei im Vordergrund. In Guido de Busco, der unter Innocenz VII. erstmals als Zeremonienkleriker erscheint, möchte D. auf Grund eines Vermerks in einem Textzeugen den Verfasser sehen. Bisher hatte nur Gattico den Text gedruckt.

3.9. Den Abschluß bildet eine von Walter Brandmüller aus den Beständen des Archivio di Stato in Turin mitgeteilte Aufzeichnung „Le sacre de Martin V", in der D. ein Protokoll über die am 21. November 1417 in Konstanz vollzogene Weihe und Krönung Martins V. sieht. Als ihren Autor erwägt er Guido de Busco oder Michel Goye. Der Text wird hier erstmals gedruckt.

4.1. Mit dem Caeremoniale, das im Mittelpunkt von Bd IV steht, läßt sich überzeugend ein Redaktornamen verbinden: Pierre Ameil. Vor 1350 in Brénac bei Limoux (Dépt. Aude) geboren, kam er als Augustinereremit spätestens 1369 an die Kurie Urbans V. nach Avignon, um seinem Ordensbruder Raimundus de Accono als *socius* beizustehen, übernahm aber, seit 1375 Bischof von Senigallia, als dessen Nachfolger das seinem Orden vorbehaltene Amt eines päpstlichen *confessor* und wurde zugleich *sacrista* des Papstes. Seit 1387 Patriarch von Grado, seit 1400 Patriarch von Alexandrien versah er seine kurialen Ämter von Gregor XI. an, mit dem er nach Rom zurückgekehrt war, bis hin zu Bonifaz IX. Dort verstarb er Anfang 1401.

Sein Caeremoniale, weit stärker als alle bisher besprochenen Texte mit eigenen Bemerkungen zum erlebten Zeremoniell sowie zu hist. Vorgängen angereichert, beginnt mit dem Proprium de tempore vom Advent bis Fronleichnam, dem sich Anweisungen zu besonderen Festen des Proprium Sanctorum von Januar bis Dezember anschließen. Ein eigener Teil ist den Vorgängen von der letzten Krankheit und dem Tod eines Papstes bis zum Konklave für den Nachfolger gewidmet. Die Mehrzahl der Zusätze bezieht sich auf Ereignisse aus dem Pontifikat Bonifaz' IX. Mehrere Nachträge dürften auf Pierre Assalbit zurückgehen, der mit Pierre Ameil verwandt war und gleich ihm aus dem Augustinereremitenkonvent in Limoux stammte, *capellanus capelle* an der Kurie wurde, aber erst unter Martin V. das Amt des *sacrista* erhielt. Der Redaktor Pierre Ameil präsentiert sich offen seinem Leser, sei es als Bischof von Senigallia, sei es in seiner Eigenschaft als Patriarch, die ihm u. a. das Vorrecht gewährte, unter den Kardinalbischöfen Platz zu nehmen (vgl. No. 1123). Mehrfach betont er seine Funktion als *confessor;* vor allem aber überarbeitete er seine Vorlagen ganz unter Gesichtspunkten eines päpstlichen *sacrista*. Auf welche Vorlagen er zurückgriff, sagt er zuweilen selbst; mitunter steht er ihnen kritisch gegenüber.

D. möchte vor allem an das Caeremoniale denken, das er (Bd II) dem Jacopo Caetani Stefaneschi zuschreiben wollte. Als Mabillon 1689 den Text erstmals druckte, lag ihm nur eine schlechte Abschrift vor. D. konnte seiner Ed. als einzigen zwar vollständigen, aber nicht fehlerfreien Textzeugen den Codex 607 der Biblioteca Casanatense in Rom zugrunde legen. Jedoch treten diesem sowohl für die Textherstellung als auch für die Ermittlung des ursprünglichen Umfangs die Nachträge auf den Rändern einer dem Kardinal Guillaume d'Estouteville – er war lange Kardinalprotektor der Augustinereremiten – gehörenden Handschrift (Vat. lat. 5747) an die Seite.

4.2. Die Rubrice nove, die das häufige Zusammenfallen von Kirchenfesten regeln sollten, sind zwar auch in das Caeremoniale des Pierre Ameil aufgenommen worden, aber nach dem Zeugnis mehrerer Hss. und Frühdrucke dürften sie unabhängig von diesem und wohl auch vor ihm entstanden sein.

4.3. Die Texte zum Zeremoniell mehrerer spätmittelalterlicher Kanonisationen reichen von der Heiligsprechung der hl. Brigitta (1391) bis zum Plan einer Kanonisation der hl. Francesca Romana schon zu 1487.

Die neuen Ausgaben sind sehr lebhaft zu begrüßen. D. hat in beiden Bden auch hist. bemerkenswerte Texte – man denke nur an das „Cérémonial complémentaire", das „Diaire de François de Conzié" oder das Caeremoniale des Pierre Ameil auf sicherer Grundlage von neuem erschlossen.

Nicht alle Vorschläge des Hrsg.s überzeugen. Das betrifft weniger den Sinn französischer Überschriften inmitten ausschließlich lateinischer Texte als Fragen der Textzuordnung und der Zuschreibung. Daß z. B. die Texte A und B, die von D. zum ‚Cérémonial long' vereint worden sind, getrennt entstanden, ist evident. Wenn aber die hsl. Überlieferung kein durchschlagendes Argument für ihre Vereinigung bietet, dann dürften auch die räsonierenden Kapitelanfänge in beiden Texten (*Sciendum, Notandum*) kaum dazu ausreichen, eine solche zu rechtfertigen. Sie bieten nicht einmal Anhaltspunkte, einen gemeinsamen Redaktor zu postulieren, von Johannes von Sitten ganz zu schweigen.

D. neigt dazu, so vielschichtige, oftmals Veränderungen ausgesetzte und mitunter aus sehr heterogenen Vorlagen und Quellen schöpfende Ordines- und Caeremonialtexte jeweils einem Autor, Kompilator oder Redaktor zuzuschreiben. Gelegentlich sieht er sich darin bestätigt, so etwa, wenn er in Bd I das Caeremoniale eines Kardinalbischofs über das Kolophon einer Hs. dem Kardinal Latino Malabranca zuweist, oder wenn er in Bd II eine wichtige Version jenes seit Mabillion als Ordo Romanus XIV bekannten Textes ein wenig wider alle textkritische Vernunft nur deshalb für den Kardinal Jacopo Caetani Stefaneschi in Anspruch nimmt, weil vor allem der Kompilator des Teils B aus dem oben erwähnten ‚Cérémonial long' diesen mehrfach als Verfasser dieser Version nennt. Es steht außer Frage, daß im späteren MA die Neigung bestand, derartige Texte mit ‚Autorennamen' zu verbinden. Welche Vorsicht jedoch dabei geboten ist, zeigt der von D. hier ed. Text „La maison cardinalice". Die in späten Hss. anzutreffende Fehlzuschreibung an Antonio Rebioli, der von Nikolaus V. bis Sixtus VI. Zeremoniar war, läßt sich unschwer durch Textzeugen widerlegen, die älter sein dürften als Rebiolis Lebensdaten! Ist damit aber schon Guido de Busco als Autor oder Redaktor nur deshalb besser ausgewiesen als Rebioli, weil im Vat. lat. 12348 – die Hs. gehörte einst Johannes Burckard – Rebiolis Name durchstrichen und durch Guidos Namen ersetzt worden ist, der zu selben Zeit Zeremonialkleriker war, in der auch der Text entstanden sein könnte?

Es ist zwar möglich, daß François de Conzié Redaktor der Konzilsordnung für Perpignan, vielleicht auch Autor des Textes über die päpstliche Hofhaltung war. Ihn jedoch auch für das „Cérémonial complémentaire", das er glossierte, als Redaktor zu erwägen, ist wenig

wahrscheinlich, denn in der Glosse zu No. 335 erhebt er, genau besehen, einen hist. Einwand gegen den im Text bezeugten Usus bei Herrscherbesuchen am päpstlichen Hof, wie bereits Schimmelpfennig gesehen hat. Die Sicherheit der Zuweisung, die für das Caeremoniale des Pierre Ameil gegeben ist, besteht für keinen dieser Texte.

Unwahrscheinlich ist, daß „Le sacre de Martin V" für die Weihe und Krönung dieses Papstes in Konstanz redigiert wurde. Eher dürfte man diesen „Ordo", der vor 1417 entstand, für die Feier in Konstanz herangezogen haben. „Un protocole du couronement du pape Martin V" ist er auf keinen Fall. Für eine frühere Entstehung spricht einerseits, daß bei den Laudes *Martino* über der Zeile nachgetragen wurde (No. 46), andererseits u. a., daß der Papst seine *camera* verläßt, um zur *capella magna* geführt zu werden (No. 1). Auch wenn man daran denkt, daß Angaben dieser Art in einem Einzelfall durchaus im funktionalen Sinne verstanden werden können, so setzen sie gleichwohl ein Palastareal für die Handlung voraus. Ob an Avignon oder an einen anderen Entstehungsort für den Text zu denken ist, stehe dahin. Daß ein Zeremoniar ihn redigiert habe, wird damit aber wieder fraglich.

Diese Einwände wollen nicht die Verdienste der vorliegenden Editionen schmälern, sondern den Wert ihrer Texte nachdrücklich unterstreichen und die Arbeit des Hrsg.s dankbar anerkennen. Leider hat D. das reiche, von ihm publizierte Material nicht auch hist. für die Institution ausgewertet, mit der es sich eingehend befaßt. Etwas vereinfachend läßt sich die Entwicklung folgendermaßen beschreiben. Die Tendenz, neben der öffentlichen und unter Beteiligung des Stadtklerus und Volkes gefeierten Liturgie noch in Rom während des 12. Jh.s auch Elemente eines Zeremoniells zu entwickeln, dessen Ausführung in den Händen von Mitgliedern der päpstlichen Kapelle lag und dessen Schauplatz die Gebäude eines Palastareals, zunächst des Laterans, waren, ist älter als die Übersiedlung der Kurie nach Frankreich. Sie verstärkte sich, als Papst und Kurie aus Rom zu weichen sich genötigt sahen und in anderen Städten innerhalb und außerhalb des Kirchenstaates residierten. Gleichwohl wurde diese Tendenz nicht schon durch die Übersiedlung nach Frankreich beschleunigt, denn auch in Avignon feierte man zunächst die Liturgie, gelegentlich sogar in Anspielung auf stadtrömische Gepflogenheiten, noch in der Kathedrale und in den Kirchen der Stadt. Erst die Maßnahmen Benedikts XII., der nicht nur die päpstliche Kapelle neu ordnete, sondern auch einen größeren Palast erbauen ließ, weisen auf eine Verfestigung von „Hofstaat und Zeremoniell" hin. Selbst die feierliche Liturgie an hohen Kirchenfesten fand nunmehr in der *capella magna* statt, und das *tinellum*, das *consistorium* und die *capella parva* sind zuweilen Schauplatz für das „Hofzeremoniell". Spätestens seit Clemens VI., in dessen letztes Pontifikatsjahr die Fertigstellung der neuen *capella magna* fällt, ist – und das bezeugt eindrucksvoll der Text B des „Cérémonial long" – der Teilnehmerkreis an der Liturgie des Papstes auf den exklusiven päpstlichen Hofstaat und die Kurialen eingegrenzt. Dem Volk, das nur in den Innenhof des Palastes gelangen durfte, blieb allein das Indulgenzfenster als gelegentliche liturgische „Kontaktstelle" zu dem höchsten geistlichen Fürsten der westlichen Christenheit. Diese Entwicklung ließ sich auch durch die Rückkehr von Papst und Kurie nach Rom nicht mehr gänzlich umkehren, wie allein das Auftauchen einer *magna capella* sowie eines *tinellum* im Caeremoniale des Pierre Ameil (No. 444; No. 523 u. 987) zeigt. Daß dabei auch die liturgischen Anweisungen stärker auf zeremonielle Ausgestaltung Rücksicht nahmen, daß ihre Bestimmungen immer kleinteiliger und rubrikenhafter wurden, ja daß sie – wie mehrere der hier ed. Texte dartun – mitunter kaum mehr Bezug zur eigentlichen Liturgie haben, ist eine der Folgen dieser Entwicklung. Eine andere besteht darin, daß die Überwachung so detaillierter und vielfältiger Bestimmungen zu Liturgie und Zeremoniell gegen Ende des in diesen Bden behandelten Zeitraumes der Kompetenz eigenverantwortlicher Amtsträger überlassen wird; von nun an gibt es den Zeremoniar, den man gelegentlich schon als Protokollchef ansehen darf.

Wenn dies jetzt klarer zu erkennen ist als jemals zuvor, dann besteht Anlaß genug, D. für seine entsagungsvolle Arbeit und dem Institut historique belge de Rome für die Aufnahme aller vier Editionsbände in seine Publikationsreihe nachdrücklich Dank zu sagen. Dem Hrsg., der inzwischen auch das Werk des Agostino Patrizi Piccolomini veröffentlichen konnte (Studi e testi 293–294, Città del Vaticano 1980–1982), gebührt das Verdienst, einige für das Papsttum im späten MA zwar scheinbar am Rande liegende, aber dennoch für die Geschichte seiner Selbstdarstellung äußerst wichtige Quellen neu erschlossen zu haben.

Aachen Ludwig Falkenstein

Nicolai de Cusa. Opera omnia. Iussu et auctoritata academiae litterarum Heidelbergensis. Ad codicum fitem edita. Vol. VIII: Cribratio Alkorani, edited commentariisque illustravi Ludovicus Hagemann. – Hamburg: Felix Meiner 1985. Ca. 400 S., ca. DM 320.—

Nachdem L. Hagemann 1976 eine darstellende Analyse der Cribratio Alkorani geliefert hatte (Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte), legt er nun eine kritische Ausgabe dieses Textes vor. In einer umfangreichen Einl. führt er in die hist. Situation ein, in der das Werk entstanden ist. Die Eroberung von Konstantinopel durch den Osmanensultan Mehmet Fatih 1453 hat das christliche Abendland erschüttert. Es sieht sich nicht mehr als die aktive Kraft der militärisch-politischen Auseinandersetzung, sondern befindet sich in der Defensive. Wie sich zeigt, sind trotz aller Bemühungen von Pius II die europäischen Mächte zu zerstritten, um sich gemeinsam gegen die heraufziehende Gefahr zur Wehr zu setzen oder zu rüsten. Der osmanische Vormarsch setzt sich noch mehr als 200 Jahre fort, bis er vor Wien endgültig zum Stehen und zur Umkehr gebracht werden kann. In der geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam, ließ sich die Christenheit die Initiative allerdings nicht aus der Hand nehmen. Petrus Venerabilis hatte sich schon 2 Jahrhunderte zuvor mit dem Islam intensiv auseinandergesetzt und eine Übersetzung des heiligen Buches der Muslime, des Koran, in Auftrag gegeben, weil er von dem Gedanken ausgegangen war, daß man die Sarazenen von ihren falschen Vorstellungen über das Christentum und seine Lehre abbringen müsse und ihnen so den Weg zum wahren Glauben ebnen könnte. Nikolaus von Kues bezieht sich immer wieder in seiner Auseinandersetzung mit dem Koran auf die Vorarbeiten von Petrus, die für ihn die wichtigste Quelle geblieben sind, auch wenn die Kenntnisse des Arabischen und des Islams nicht zuletzt durch die philologischen Arbeiten eines Pedro di Alcala u. a. erhebliche Fortschritte gemacht hatten.

In seinem Vorw. legt der Hrsg. die Entstehungszeit der Cribratio auf die Zeit zwischen 1460 und 1461 fest. Er untersucht die Quellen des Werks, wobei er auch auf De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum des Thomas Aquinus und Contra principales errores perfidi Mahometi von Johannes de Turrecremata hinweist. Der Hrsg. stellt umfangreiche textgeschichtliche Überlegungen an und entwickelt ein Stemma der vorhandenen Hss. und der im Druck erschienen Versionen des Textes.

Der Text selbst ist mit allen Variationen vorgestellt, wobei Hagemann die jeweils plausible Version im eigentlichen Text anführt. Ein besonders umfänglicher Anmerkungsteil erleichert dem Leser das Verständnis des Textes aus theologiegeschichtlicher und islamwissenschaftlicher Sicht. Hier hält sich der Hrsg. eng an den vorgegebenen Text, ohne der Versuchung zu erliegen, z. B. bei einem Begriff wie ‚Furqan' naheliegende aktuelle Bezüge herzustellen. Sechs verschiedene Indices erleichtern die Arbeit mit dem Text und bieten einen schnellen Überblick z. B. über die Stellen im Koran, die Nikolaus von Kues besonders intensiv behandelt hat.

Die typographisch hervorragende Ausgabe ist nicht nur von großer Bedeutung für die weitere Cusanus-Forschung, sondern auch für die Geschichte der christlich-islamischen Begegnung. Dem Hrsg. ist für seine sorgfältige und sicher nicht leichte Editionsarbeit sehr zu danken.

Münster Peter Heine

Rehm, Gerhard: **Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland.** Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums. – Berlin: Duncker & Humblot (1985). 369 S. (Berliner Historische Studien, Bd 11. Ordensstudien V), kart. DM 128.—

Die als Diss. 1984 vom Fachbereich Geschichtswissenschaft der Freien Uni Berlin angenommene und von Kaspar Elm als einem der besten Kenner mittelalterlichen Ordenswesens betreute Untersuchung macht den Versuch, die Grundlinien der monastischen Erscheinungsform der Schwesternhäuser vom gemeinsamen Leben nachzuzeichnen. Spezialuntersuchungen, wie die für das Bistum Münster, die bereits vorliegt (Germania Sacra hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte N.F. 3), bieten dafür eine zu schmale Grundlage. Leider gibt es nicht für alle Gebiete derartige Vorarbeiten. Das schwerste Problem liegt freilich nicht hierin, sondern in der zwangsläufigen Aussparung der Häuser westlich der heutigen deutschen Grenze, also des eigentlichen Kerngebietes der Devotio moderna, die die geistliche Basis aller dieser Häuser bildet. Bei allen begrüßenswerten Ergebnissen, die die vorgelegte vorzügliche Arbeit erbringt, müssen also Vorbehalte bezüglich des Endurteils gerade für die frühe Epoche der Schwesternhäuser gemacht werden. Ob die niederländischen Archive noch nicht berücksichtigte, aussagekräftige Quellen beisteuern könnten, läßt sich zur Zeit nicht feststellen. Nach dem Erscheinen des Monasticon Windes-

heimense und des Monasticon fratrum vitae communis, beides Gemeinschaftswerke belgischer, niederländischer und deutscher Forscher, wäre es an der Zeit, daß auch die Schwesternhäuser einmal in dieser Weise aufgearbeitet würden.

Einleitend definiert der Vf. in einem längeren Abschnitt den Begriff der „Schwestern vom gemeinsamen Leben", in der Vergangenheit oft mißverstanden und fehlinterpretiert. Schwierig erweist sich besonders die Abgrenzung gegen ähnliche Erscheinungen des weiblichen Religiosentums, wie den Beginenhäusern, Tertiarinnen usw. Außerdem fehlt den Schwesternhäusern die bei den Orden vertraute Organisation in bestimmten Verbänden. Vereinzelte Mitgliedschaft in einem „Colloquium" kann das nicht ersetzen.

Die Untersuchung zeigt einen übersichtlichen Aufbau. Nach einer hist. Darstellung der Gründungen und Entwicklungen in den verschiedenen deutschen Landschaften zwischen Niederrhein und Stralsund werden die Beziehungen zu den Fraterherren und Windesheimer Chorherren, die beide zumeist die Seelsorge wahrnahmen, das Münstersche Kolloquium und die Beziehungen der Häuser untereinander sowie zu anderen Orden untersucht. Darauf folgt die Darstellung der anfangs recht schwierigen Einordnung der Häuser in das Kirchenrecht. Innere Ordnung der Häuser, Größe der Konvente, regionale und soziale Herkunft der Schwestern sowie wirtschaftliche Fragen schließen die Darstellung ab.

Karten und Grafiken erleichtern das Verständnis des Textes. Im Anhang finden sich kommentierte Statuten und die Bulle Alexanders VI. Circa statum regularium von 1499. Den Schluß bilden ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnisse sowie ein Namenregister.

Die Sorgfalt des Vf. äußert sich im fast völligen Fehlen von Druckfehlern. Auf S. 75 muß es im letzten Abschnitt statt „Im äußersten Osten der mittelalterlichen Diözese Münster entstand vor 1442 in Groenlo ein Schwesternhaus" natürlich „Im äußersten Westen . . ." heißen.

Kaspar Elm gebührt Dank dafür, das in der kirchengeschichtlichen Forschung stiefmütterlich behandelte Thema aufgegriffen, dem Vf. Anerkennung, es überzeugend dargestellt zu haben.

Münster Wilhelm Kohl

Dittrich, Bernhard: **Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio.** – Leipzig. St.-Benno-Verlag 1983. XXXIII, 227 S. (Erfurter Theologische Studien 51), kart.

Weder in der Confessio Augustana (CA) noch in der Confutatio wird über die Tradition oder das Verhältnis von Schrift und Tradition geredet. In der vorliegenden Untersuchung wird sehr sorgfältig erhoben, in welcher Weise Tradition in theologische Argumentation aufgenommen wird.

Nach einer Einl., in der an die CA und die Confutatio herangeführt wird und die Methode kurz vorgestellt wird, wendet sich der Vf. zunächst der „Traditionsproblematik in den 404 Artikeln" des Johannes Eck zu. Eck spricht nicht über Traditio, sondern möchte „die Reformatoren gern als Zerstörer jeglicher Autorität erscheinen lassen" (7). Dann wird „das Traditionsverständnis der Reformatoren nach der Confessio Augustana" dargelegt (13–106). Die Unklarheit des Begriffes „Traditiones" in der CA und ihrem Umfeld erschwert die Untersuchung. Sehr sorgfältig untersucht der Vf. den Gebrauch des Begriffes „Traditiones" innerhalb der Argumentation der Konfessoren und in welcher Weise sie sich auf die Traditiones berufen. Menschliche Überlieferungen stehen in der Gefahr, das Wort Gottes zu verdunkeln. Sie behindern die Einheit der Kirche, andererseits helfen sie dem Volk zu lernen, „was zu wissen von Christo not ist" (35).

Die CA übernimmt die altkirchlichen Symbola und die Kirchenväter. Auf Autoritäten der mittelalterlichen Kirche beruft sie sich weniger. Die Kirchenväter finden Beachtung nach ihrer Bildung und dem Alter ihrer Überlieferung. Die Traditionsbeweise werden vor allem eingesetzt um die Übereinstimmung mit der alten Kirche aufzuzeigen. Andererseits wird das Argument aus den Traditionen verwendet als kritisches Element gegenüber der römischen Kirche und ihrem Lehramt. Überlieferung wird als „doctrina pura" gegen die röm. Kirche gestellt und die „ecclesiae apud nos" als Repräsentanten der ecclesia catholica vorgestellt. Schließlich erscheint die Tradition als Basis der kirchl. Einheit.

In einem weiteren Schritt wird das Verhältnis von Schrift und Tradition in der CA untersucht.

Es zeigt sich, daß die Tradition bei der Auslegung der Schrift gehört wird, der Glaube wird jedoch durch das Wort Gottes ermöglicht nicht durch menschliche Autorität. Das Sola-Scriptura-Prinzip bleibt gewahrt.

Die Reaktion der kath. Theologen wird in den beiden Schritten der Responsio (107–116) und der Confutatio (117–213) aufgezeigt. Die Responsio begründet kirchliche Autorität aus der Schrift, sieht die Konzilien als Ausdruck kirchlicher Autorität und wendet sich gegen autoritätsfeindliche Äußerungen der Reformatoren. Sie übt schließlich Kritik am Sola-Scriptura-Prinzip.

Die Confutatio wendet sich der Tradition nicht ausdrücklich zu; sie spricht von Traditionen, argumentiert aber nicht ausdrücklich mit Tradition. Sorgfältig wird erhoben, daß die Confutatio Zeugnisse der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologie in ihre Argumentation aufnimmt. Der Primat der Schrift wird anerkannt, allerdings an einer Einheit von Schrift und Vätertradition festgehalten. Es zeigt sich zwischen CA und Confutatio ein Unterschied in der Beurteilung des consensus patrum. Die Confutatio will zeigen, daß in der römischen Kirche diese Übereinstimmung der Väter deutlicher gehört und somit die Katholizität besser gewahrt ist als bei den „ecclesiae apud nos". Die CA dagegen bemüht sich nicht so sehr um Väterzeugnisse. Welchen Wert die Confutatio auf die Kirchlichkeit legt, zeigt sich in ihrem Bemühen um Universalität und die Aufnahme der lehramtlichen Funktion der Kirche, der Konzilien und des Papstes und in der Rezeption des kirchlichen Rechtes. Das Verhältnis von Schrift und Kirche wird auch von der Confutatio nicht ausdrücklich dargestellt. Es zeigt sich aber in der Art der Argumentation, daß die Berufung auf die vom Heiligen Geist geführte Kirche und die Glaubensregel als Ausdruck der Einheit von Schrift und Kirche eine stärkere Beachtung finden. Andererseits wollen die Confutatoren den Vorwurf entkräften, „die römische Kirche habe das biblische Fundament verlassen und folge in verschiedenen Lehren und Bestimmungen lediglich Menschensatzungen" (211). Sie versuchen die Übereinstimmung zwischen dem Schriftzeugnis und den wenigen Lehren, in denen sie sich auf apostolische Tradition berufen, aufzuzeigen. Tradition wird nicht als Schrift ergänzend in die Argumentation aufgenommen. Da apostolische Tradition und kirchliche Tradition nicht klar unterschieden wurden, mußte die Berufung auf Tradition umstritten bleiben.

In einer Zusammenfassung wird das Ergebnis der Untersuchung in der Übereinstimmung von CA und Confutatio in ihrer Berufung auf Tradition und die Zeitbedingtheit dieser Beurteilung vorgestellt. Als eine Nebenerkenntnis zeigt sich dem Vf., daß Meinungsverschiedenheiten, die nicht sachgerecht ausgetragen werden können, der Einheit nicht dienen. Die gemeinsame Basis zwischen den beiden Kirchen ist größer, als es allgemein erscheint. Von der Berufung auf diese gemeinsame Basis, auf Schrift und Vätertheologie, erhofft sich der Vf. einen fruchtbaren Dialog.

Die Arbeit ist mit großer Umsicht und Sorgfalt, wie man es von Arbeiten aus Erfurt gewohnt ist, erstellt. Sie wird die gebührende Beachtung im Gespräch um CA und Confutatio finden. Es wäre gut, wenn die sich in dieser Arbeit zeigende gemeinsame Basis im ökumenischen Gespräch Beachtung fände. Die Arbeit hat immer wieder auf Auffassungsunterschiede zwischen der CA und der übrigen theologischen Argumentation der Reformatoren hingewiesen. Es fragt sich, ob diese Unterschiede hinreichend in das Endurteil eingegangen sind. Im Verlauf der Arbeit wurde auf das ausdrückliche Hören der Confutatoren auf Kirche in ihren verschiedensten Ausdrucksweisen und Zeugnissen hingewiesen. In der Formulierung des Endergebnisses ist dies weniger beachtet.

Passau Philipp Schäfer

Lies, Lothar: **Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen.** Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation. – Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 1985. 421 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 15), br. DM 88.—

Die vorliegende Arbeit ist die gekürzte Fassung der Habilitationsschrift des Vf.s, die im Sommer 1981 von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Innsbruck angenommen wurde. Sie hat die Wirkungsgeschichte des Origenes in der Neuzeit zum Gegenstand, und zwar des näheren die Rezeption seiner Eucharistielehre vom Zeitalter der Reformation bis zur Gegenwart. Der erste Teil behandelt die Eucharistielehre des Origenes zwischen Reformation und Konzil von Trient, nämlich bei Erasmus, sodann den Reformatoren Oekolampad, Zwingli, Luther, Melanchthon, Calvin, schließlich bei einer Reihe katholischer Theologen, die an den Beratungen des Konzils maßgeblichen Anteil hatten, darunter Seripando und Salmeron. Der zweite Teil ist der Wirkungsgeschichte der Eucharistieauffassung des Origenes in dem Zeitraum von der protestantischen Orthodoxie bis zur Aufklärung gewidmet. Unter den Protestanten erfahren u. a. Petrus Martyr Vermigli und Georg Calixt eine eingehende Darstellung, unter den Katholiken Robert Bellarmin und Pierre Daniel Huet. Im dritten Teil schließlich verfolgt der Vf. seinen Gegenstand von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. Dabei behandelt er in je einem Kapitel die protestantischen Kirchen- und Dogmenhistoriker des 18. und 19. Jahrhunderts (darunter Marheineke, Baur, Harnack, Loof, Seeberg) und die Verteidigung des katholischen Dogmas (bei Döllinger, Tixeront, Batiffol, Casel, Johannes Betz, Balthasar, Lubac und anderen).

Wie der Vf. eingangs mitteilt, stellte er im Verlauf der Abfassung seiner Diss. (Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbruck 1978. ²1982) fest, daß die Interpretation des Origenes bei den von ihm befragten Autoren der letzten 150 Jahre stark von deren jeweiligen konfessionellen und dogmatischen Standpunkten geprägt war. In dem vorliegenden Werk geht es ihm nun hauptsächlich darum, die Voraussetzungen herauszuarbeiten, unter denen die Theologen der verschiedenen Konfessionen in der Neuzeit das Eucharistieverständnis des Origenes gesehen und dargestellt haben, und wie sie von daher Origenes entweder ablehnten oder bei ihm eine Bestätigung ihrer eigenen Doktrin suchten.

Demgegenüber scheint der Titel des Buches ungenau formuliert: Die Formulierung: „Origenes' Eucharistieverständnis im Streit der Konfessionen" vermittelt den Eindruck, als sei die Interpretation der Eucharistielehre des Origenes Gegenstand einer interkonfessionellen Auseinandersetzung gewesen.

Die Methode seiner Arbeit hat der Vf. so angelegt, daß auf die historisch-kritische Darstellung der Frage bei einer Gruppe von Autoren ein mit: „Systematische Fragestellung" überschriebener Abschnitt folgt. Darin werden die hermeneutischen Leitlinien, die für Wertung und Interpretation des Origenes in der betreffenden Epoche maßgebend waren, abschließend reflektiert. Innerhalb der auf diese Weise strukturierten Kapitel erfolgt die Behandlung der einzelnen Autoren in der Regel, jedoch nicht immer, in drei Schritten: Zunächst wird (a) in wenigen Sätzen das „Anliegen" des Autors oder der „allgemeine Rahmen" beschrieben, in dem dieser die Frage behandelt hat; es folgt dann (b) der Abschnitt: „Origenes und die Eucharistie", in dem die Bedeutung der Origenes-Zitate innerhalb des Abendmahls- bzw. Eucharistie-Verständnisses des Autors eingehend dargestellt wird; eine „systematische Verdeutlichung" schließlich (c) erörtert Methode, Voraussetzungen und theologiegeschichtlichen Ort des Autors.

In einem abschließenden „Rückblick und Ausblick" faßt der Vf. den Ertrag seiner Untersuchungen zusammen: Rückblickend stellt er die Frage, „warum es weder bei Protestanten noch bei Katholiken zu einer adäquaten Rezeption der Eucharistieauffassung des Origenes kam"; im Ausblick möchte er dann „Hinweise auf mögliche Verbesserung der Hermeneutik patristischer Eucharistieaussagen" geben, d. h. den Weg aufzeigen, wie mit der Eucharistieauffassung des Origenes theologisch umzugehen sei.

Was die Beantwortung der ersteren Frage betrifft, so war es einmal eine mangelhafte Kenntnis der methodischen und denkerischen Voraussetzungen des Origenes, die ein Verständnis seiner Schriftauslegung und Theologie weitgehend blockierte: vor allem die Unkenntnis der allegorischen Methode, der neuplatonisch-hellenistischen Philosophie, der Logoschristologie und der Sakramententheologie wirkten sich verhängnisvoll aus. Sodann waren es die eigenen Denkvoraussetzungen der Theologen, die ein tieferes und verständnisvolles Eingehen auf das Gedankengebäude des Origenes behinderten: bei den Protestanten des 18. und 19. Jahrhunderts war es vor allem eine rationalistische Grundhaltung, die bei aller vorgeblichen Treue zu den historischen Quellen doch bestrebt war, einen für die Zeit erträglichen Glauben zu präsentieren; die Katholiken standen im Bann der Lehraussagen des Tridentinums, die ein für allemal als definitiv angesehen wurden. Sie alle beschränkten sich auf einen eklektischen Gebrauch der Aussagen des Origenes, der helfen sollte, das eigene System zu bestätigen.

Einen (zukünftigen) Weg sowohl zum Verständnis patristischer und anderer historischer Aussagen über die Eucharistie als auch zur Ermittlung eines für die Gegenwart relevanten Sinngehalts der Eucharistie sieht der Vf. in dem engen Bezug auf die jeweilige Liturgie. Die Liturgie wird als beständig sich entwickelnder, lebendiger Prozeß gesehen. Da die biblischen, patristischen und konziliaren Aussagen in erster Linie an der Liturgie orientierte geschichtliche Bekenntnisse, nicht in sich geschlossene Dogmen über die eucharistische Wirklichkeit sind, können sie nicht direkt miteinander verglichen und, gewissermaßen mit dem Maßstab vermeintlicher dogmatischer Wahrheit im Hinterkopf, gemessen und gewertet werden. Das Werk endet mit einem Plädoyer für eine nicht näher bestimmte Offenheit jeder eucharistischen Aussage „für ein tieferes Verständnis der Offenbarung in Christus und ihrer Darstellung in der kirchlichen Eucharistiefeier".

Die hier in Kürze referierten systematischen Folgerungen, die der Vf. aus dem kritischen Vergleich der von ihm herangezogenen Texte aus fünf Jahrhunderten zieht, ließen sich anhand jedes beliebigen anderen Gegenstandes der Dogmen- und Theologiegeschichte ebenso gut gewinnen. Der Wert der Arbeit liegt denn auch hauptsächlich in ihren dokumentarischen Teilen. Dagegen wirkt das systematische Räsonnement oft ein wenig aufgesetzt und nicht organisch mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Untersuchung verbunden. Darüber hinaus besteht der Eindruck, daß das Werk nicht ohne eine gewisse Eilfertigkeit und Flüchtigkeit zustande gekommen ist. So sind Fehlinformationen und Stilblüten stehengeblieben: Z. B. heißt es S. 71, die zweite Auflage der „Institutio" Calvins sei 1539 „mit dem Widmungsschreiben an Sadolet" erschienen (bekanntlich ist die „Institutio" in allen ihren Auflagen dem König Franz I. von Frankreich gewidmet; das Antwortschreiben Calvins vom 1. September 1539 an den Kardinal Jakob Sadolet auf dessen Brief an Behörden und Volk von Genf hat mit der „Institutio" direkt nichts zu tun). S. 396 steht der Satz: „Denn das Heilsereignis in Christus will bis an die Grenzen der Zeit seine universelle Heilsbedeutsamkeit auszeitigen."

Durch diese Kritik an einzelnen Punkten soll jedoch der Wert der Untersuchung insgesamt keineswegs in Frage gestellt werden. Sie ist ein wertvoller Beitrag nicht nur zur Wirkungsgeschichte eines origenistischen Theologumenons, sondern darüber hinaus zum Verständnis dieses schwierigsten und umstrittensten Kirchenvaters selbst.

Man mag darüber diskutieren, ob der vom Vf. im Schlußteil aufgezeigte Weg der angemessene ist, um im ökumenischen Dialog und der interkonfessionellen Gemeinsamkeit im Abendmahlsverständnis weiterzukommen. Vielleicht unterschätzt er doch auch die Relevanz der Wahrheitsfrage für das innerkonfessionelle theologische Denken. Wir wissen freilich, daß die in Dogmen und Theologumena ausgesprochene Wahrheit immer auch geschichtlich, einseitig und in gewissem Sinne häretisch ist. Aber es besteht ein – auch mit der Methode historisch-kritischer Forschung erkennbarer – Unterschied zwischen den Denkbewegungen orientierungslos dahintorkelnder Krisenzeiten und hoher Zeiten der Theologie. Was wir gegenwärtig erleben, ist eine Krisenzeit der christlichen Theologie, des christlichen Kultes und folglich auch des Eucharistieverständnisses und der Abendmahlspraxis. Die Zeit, in der die Transsubstantiationslehre geschichtlich beheimatet ist, war eine hohe Zeit der Theologie. Vielleicht wären die Lehrer der Theologie gut beraten, wenn sie einen Weg aus der Krise in dem Nachdenken und (warum eigentlich nicht?) Nachbeten der Gedanken hoher Zeiten, z. B. des 13. Jahrhunderts, suchen würden. Dazu gehört auch die Lehre von der Transsubstantiation, die beiseite zu lassen oder zu schmähen leider theologische Mode geworden ist, während Physiker und Biologen über die Verwandlung des Kosmos nachzudenken beginnen.

Tübingen Helmut Feld

Stadler, Peter: **Der Kulturkampf in der Schweiz.** Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888. – Frauenfeld und Stuttgart: Huber (1984). 787 S., geb. DM 150.—

In den letzten Jahren hat die Erforschung des „Kulturkampfes" erhebliche Fortschritte gemacht; es sei nur an die Veröffentlichungen von Joseph Becker, Winfried Becker, E. Gatz, R. Morsey, M. Stadelhofer und Chr. Weber erinnert. Die erste weitausholende Gesamtdarstellung des Kulturkampfes in der Schweiz, des Ringens von Kirche und Staat, die in einer neu heraufziehenden Epoche gezwungen waren, ihre Interessen und Befugnisse neu abzugrenzen, legt jetzt der Zürcher Historiker St. vor. Sein Werk ist ausgezeichnet durch ein hohes Maß an Objektivität und eine souveräne Kenntnis der Quellen und Literatur. Die Darstellung selbst beeindruckt durch die Meisterug des komplizierten, spröden Stoffes, die klare Gedankenführung und Sprache.

St. hat sein Werk übersichtlich in zehn Hauptabschnitte gegliedert, von denen die ersten beiden die Zeit vor 1860 behandeln: „Von der Aufklärung zur Regeneration" (30–81); „Die Anfänge des Bundesstaates" (82–138). Der dritte Abschnitt ist dem „Katholischen Wiedererstarken in den 1860er Jahren (139–191) gewidmet. Was darin über den St. Galler Bischof Carl Johann Greith gesagt wird, folgt der vorliegenden unzureichenden Literatur und kann nicht befriedigen. Mermillod und Lachat verkörpern nach St. (173) den „Ultramontanismus in dem Sinne, daß sie aktive Willensvollstrecker des Papstes sein wollten. Sie repräsentierten aber auch eine Generation, die noch im Vollbesitz ihrer Kräfte war und der Konfrontation nicht auswich. Während aber Lachat von seiner Position her mehr auf die Defensive festgelegt war und sich argwöhnischen und auch aggressiven Diözesanständen gegenübergestellt sah, vertrat Mermillod eine expansive Politik und dies den anfänglich sehr entgegenkommenden und wohlwollenden Behörden gegenüber."

Materialreich und zugleich spannend ist der „Allmähliche Übergang zum offenen Kampf" (192–258) dargestellt, die Konfessionskrise im Berner Jura, die Aufhebung des Priesterseminars in Solothurn (211ff), die Reaktion in der Schweiz auf das 1. Vatikanische Konzil und die Erklärung der päpstlichen Infallibilität usw. Der Bundesrat, von der Diözesankonferenz des Bistums Basel unter dem Einfluß Augustin Kellers gedrängt, unternahm nichts. Bischof Greith, der vor der entscheidenden Abstimmung Rom verlassen hatte, schrieb ein „Belehrendes Wort der schweizerischen Bischöfe an die Diözesanen". Eine Kampfstimmung kam erst auf, als der Luzerner Gefängnispfarrer Egli mit „provokatorischem Bekennermut" (236) seine antiinfallibilistischen Anschauungen von der Kanzel herab und vor der Presse vortrug, und deshalb Bischof Lachat, „der es durch seine Anweisungen geradezu darauf abgesehen zu haben schien, von dem ihm unterstellten Klerus eine Kundgebung zugunsten der Unfehlbarkeit zu verlangen", mit Suspendierung und Kirchenbann „ein Exempel statuierte an einem Mann, der nicht zur ersten Garnitur der Opponenten zählte" (236). Die entscheidende Verschärfung der Situation, weit über den Fall Egli hinaus, erfolgt dann mit der Diskussion einer Revision der Bundesverfassung.

In der vordersten Front des Kulturkampfes stehen, wie St. anschaulich schildert, Mermillod, der sich seit 1865 „faktisch als Bischof von Genf verhielt" (260) und Bischof Lachat in Solothurn. Mermillod, der in Rom die formelle Trennung Genfs vom Bistum Lausanne betrieben hatte, auch durch ein päpstliches Breve zum Apostolischen Vikar ernannt war, wurde auf Verlangen der radikalen Genfer Regierung in einer „Überreaktion" mit Polizeibegleitung an die französische Grenze gebracht, weil er nicht auf den Titel eines Apostolischen Vikars und quasiepiskopale Funktionen verzichten wollte. Bei der Mehrheit der Schweizer Katholiken galt er fortan als Märtyrer. Bischof Lachat, der antiinfallibilistische und antizölibatäre Pfarrer mit dem Kirchenbann belegte, wurde von fünf der sieben Stände seiner Diözese, ohne Zug und Luzern, als abgesetzt erklärt und aus seiner Residenz Solothurn vertrieben. Er nahm seinen Aufenthalt in Luzern. Rom reagierte mit der Enzyklika „Etsi multa luctuosa" (21. XI. 1873), die „als fulminante Kampfansage und Aufforderung zum Widerstand oder Provokation" wirkte (310). Der Bundesrat brach im Gegenzug die diplomatischen

Beziehungen mit dem Hl. Stuhl ab; Nuntius Agnozzi mußte im Januar 1874 die Schweiz verlassen.

Die altkatholische, romfreie Kirche hat in der Schweiz, wo sie „christkatholische" genannt wurde, nur eine bescheidene Rolle gespielt, obwohl sie in Eduard Herzog, den Reinkens 1876 zum Bischof weihte, ein tüchtiges Oberhaupt hatte und an der Berner Universität mit einer eigenen Theologischen Fakultät ausgestattet wurde.

Zu unerträglichen Zuständen kam es nach der Lex Teuscher im Berner Jura mit militärischen Zwangseinquartierungen und Kopfgeldprämien auf Geistliche. Der Abbau des Kulturkampfes begann 1875/77 mit dem Rücktritt der beiden scharfmacherischen Regierungsräte. In schwierigen Verhandlungen, bei denen sich der spätere Kardinal Domenico Ferrata hervortat, wurde ein Ausgleich erzielt, auch die mit Lachat und Mermillod verquickten mehr persönlichen Probleme gelöst.

Die Geschichte des Kulturkampfes in der Schweiz – nur auf einige Ereignisse und Probleme konnte hier hingewiesen werden – wird von St. meisterhaft dargestellt. Sein Buch darf als ein Standardwerk bezeichnet werden. Er setzt Maßstäbe, an denen sich die Forschung zu orientieren hat.

Freiburg/Schweiz Heribert Raab

Woschitz, Karl Mattäus: **De Homine.** Existenzweisen. Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes. – Graz, Wien, Köln: Styria (1984). 336 S., kart. DM 55.—

Dieses Werk habe ich mit eher zwiespältigen Gefühlen gelesen. Hier wird ein Buch vorgelegt, das von seiner Thematik her das Interesse breiter Kreise wecken könnte, wenn es nicht terminologisch und mit gelehrten Anspielungen oft überfrachtet wäre. Die Idee, das Menschenbild wichtiger antiker Kulturen im fruchtbaren synchronen und diachronen Dialog herauszuarbeiten, ist sicherlich faszinierend. W. geht dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß der „Weg zum Selbst über die Faszination und den Dialog mit Lebensbildern und Lebensentwürfen gehen kann" (12), und versucht, uns zu Teilhabenden „fundamentaler Fragen und Antworten, wie sie sich im griechisch-römischen und alttestamentlich-christlichen Raum formten und ihren Ausdruck fanden" (12), zu machen.

Es handelt sich geographisch gesehen um die drei Kristallisationspunkte Athen, Rom und Jerusalem, die in ein Gespräch miteinander und mit uns gebracht werden sollen. Exemplarisch wendet sich W. dazu einigen fundamentalen griechischen Mythen (Prometheus / Sisyphos / Narkissos u. a.), den griechischen Tragikern, der Person des Sokrates, dem Menschenbild Vergils und Jeremia' Selbstverständnis, sowie Fragen christlicher Existenz ausgehend vom Johannesevangelium, den paulinischen Briefen und dem Hebräerbrief zu. Doch leidet das an sich wirklich schöne und mit hoher Bildung sicherlich auch für einen breiteren Leserkreis geschriebene Buch darunter, daß der Autor die Pflege des Dialogs zwischen uns und dem Gestern, das uns heute noch angeht, im wesentlichen durch den Einsatz fast schöngeistiger Zitate zu leisten versucht. So wirkt das ganze Buch eher überfrachtet und letzten Endes unstrukturiert. Es fehlt eine systematische Leitidee. Am deutlichsten wird dies im 7. Kapitel über die „Christliche Existenz", das sich wie ein exegetischer Kommentar unter Beimischung gelehrter Zitate liest. So fehlt auch zum Schluß (8. Kapitel: „Integration und Ausblick", 281–304) der entscheidende Schritt zu einem Dialog oder auch nur zu einer markanten Strukturierung. Statt dessen läßt uns der Autor dann zum Schluß allein mit einer Mischung von Zitatensammlung und Syllogismus. Zu den letzten Sätzen des Buches zählt etwa eine Passage, die das Grundproblem dieses Denkstils beispielhaft beleuchtet: „In der geschärften Sensibilität seines Pessimismus hatte Fr. Nietzsche geschrieben: ‚Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich (. . .) auf eine Katastrophe los (. . .).' Ist das Ergebnis der philosophischen Anthropologie Plessners die Einsicht in die ‚Unergründlichkeit des Menschen', so ist er dort angelangt, was Augustinus sagte: daß er nicht ganz fasse, was er sei. Gültigkeit hat Heideggers Satz: ‚Auf uns kommt es an (. . .).' Zu solcher Besinnung sollten einige Gedanken ausgebreitet und abgehört werden" (304).

Münster Linus Hauser

Staniloae, Dumitru: **Orthodoxe Dogmatik.** Mit einem Geleitwort von J. Moltmann. – Aus dem Rumänischen übersetzt v. H. Pitters. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger/Gütersloh: Gerd Mohn 1985. 458 S. (= Ökumenische Theologie, Bd 12), kart. DM/sFr. 98.—

Die Reihe „Ökumenische Theologie" versteht sich als Forum für eine neue „der gemeinsamen christlichen Sache" verpflichtete ökumenische Theologie, der „man die konfessionelle Vergangenheit" zwar noch anmerkt, die aber auf „eine ökumenische Zukunft ausgerichtet ist". Der vorliegende 12. Bd dieser Serie ist ein diesem gesteckten Ziel in allem entsprechendes Werk. Er stellt einerseits konfessionell orthodoxe Positionen von Vergangenheit und Gegenwart klar heraus, anderseits initiiert und bereichert er das theologische Gespräch der Ökumene. J. Moltmann bezeichnet das in rumänischer Sprache 3 Bde umfassende Werk (in deutscher sind 2 Bde geplant) im Geleitwort als „eine der besten, neueren Gesamtdarstellungen orthodoxer dogmatischer Theologie" vom „einflußreichsten und kreativsten orthodoxen Theologen" (Rumänien) und versteht es als geistige Brücke nicht nur zwischen der griechischen und russischen Orthodoxie, sondern auch zwischen der orientalischen und okzidentalen christlichen Tradition. Vf. „ist es gelungen, in seiner theologischen Arbeit beide Verbindungen glänzend herzustellen. Man hat ihn mit Recht einen ‚panorthodoxen Theologen' genannt. Vom Westen aus gesehen kann man hinzufügen, daß er auch ein wahrhaft ‚ökumenischer Theologe' geworden ist." Er ist „nicht nur ein kluger, sondern auch ein weiser Mann . . . theologisches Leben und lebendige Spiritualität fallen in der Einfalt des Herzens . . . zusammen" (10).

Das Werk ist eine überarbeitete Zusammenfassung zahlreicher vorher in Zeitschriften veröffentlichter dogmatischer Einzelstudien. Sein methodischer Ansatz besteht darin, „die geistliche Bedeutung der dogmatischen Lehren herauszustellen, ihren Wahrheitsgehalt in seinem Bezug zu den tiefen Bedürfnissen der Seele darzulegen, die ihr Heil sucht und die auf ihrem Weg in möglichst positiver Gemeinschaft mit dem Nächsten voranschreitet" (15). Die „abstrakt-scholastische Methode" verlassend, sucht Vf. in Anlehnung an die Kirchenväter den „tiefen und unendlich reichen geistlichen Heilsgehalt" der Dogmen. Altkirchliche Dogmen und patristische Lehre sind der hermeneutische Ort für das Schrift- und Offenbarungsverständnis. Das Sola-Scriptura-Prinzip wird bewußt übergangen (68f). Der erste Bd bringt nach einleitender Darstellung der „göttlichen Offenbarung" im ersten Teil die orthodoxe Gotteslehre und im zweiten das Weltverständnis (Schöpfung und Sündenfall). Der zweite Bd der deutschen Ausgabe wird Christologie (III), Ekklesiologie (IV), Sakramentenlehre (V) und Eschatologie (VI) beinhalten. Die Rez. bezieht sich auf den ersten Bd.

1. Quelle des christlichen Glaubens ist die Offenbarung, während die Kirche als Organ und Mittel zu Erhaltung und Fruchtbarmachung des Offenbarungsgehaltes fungiert.

Für Vf. sind natürliche und übernatürliche Offenbarung wohl unterscheidbar, aber nicht trennbar. Wie für den vielzitierten Kirchenvater Maximus Confessor ist für Vf. die übernatürliche Offenbarung die „Verleiblichung" der natürlichen. Ursprünglich waren sie nicht getrennt. Erst die Sünde hat eine gewisse Spaltung hervorgebracht, die durch die geschichtliche Offenbarung wieder überwunden werden soll.

Die Aussagen zur natürlichen Offenbarung werden in den Kontext der menschlichen Sinnfrage gestellt. Der Mensch sei das einzige Wesen, das seiner selbst und der Welt bewußt ist und das nach deren Sinn fragt. Überraschend unproblematisch gelingt der Übergang von der Sinnfrage zur gläubigen Antwort: „Nach unserem Dafürhalten weist die Rationalität, die im Universum besteht, unabdingbar auf eine vernünftige . . . Person hin" (2f). Der Glaube fließt „aus natürlicher Evidenz" und drückt sich mit „natürlichen Dogmen" aus (29f). Allerdings bedarf der natürliche Glaube der Ergänzung und Stärkung durch übernatürliche Offenbarung (32f). Erst durch übernatürliche Offenbarung werden alle Zweideutigkeiten und Zweifel, die vornehmlich der Todeserfahrung und der fleischlichen Begierlichkeit entstammen, beseitigt, und Gott selbst als „ewige und unendliche Person" tritt in „Kommunikation mit dem Menschen", dadurch auch die Grundlage der Gemeinschaft mit dem Nächsten schaffend. Unerwartet Neues wird durch die geschichtliche übernatürliche Offenbarung eigentlich nicht erbracht. Durch sie wird bloß die „Evidenz des natürlichen Glaubens . . . wieder gefestigt" (33).

Zu undifferenziert geht Vf. öfters mit Aussagen westlicher Theologie um. So verweist er darauf, daß nach orthodoxer Auffassung, Gott auch in der natürlichen Offenbarung tätig ist, während nach „abendländischer Theologie" die natürliche Offenbarung ausschließlich Menschenwerk sei. Hier müßten doch wohl prot. und kath. Unterschiede zur Sprache gebracht werden.

Das Hauptaugenmerk St. gilt der Qualifizierung übernatürlicher Offenbarung. Sie wird als Präzisierung der natürlichen und als direktes In-Erscheinung-Treten-Gottes apostrophiert. Ihr geschichtliches Ereignis hat im Alten und Neuen Testament einen literarischen Niederschlag gefunden. „Offenbarung geschieht . . . durch Ereignisse und . . . Worte." Sie ist „ein die Wirklichkeit verwandelndes Licht", das nicht nur das enthüllt, was Gott für den Menschen tut, sondern auch das, was dieser durch „Handeln Gottes und . . . eigenes Mitwirken werden wird; . . . den Sinn und letzten Zweck" menschlicher Existenz (52).

Ein realer Offenbarungsfortschritt ist feststellbar, der über die Propheten auf Christus zuläuft. In Christus kommt es zur „höchsten geistigen Erhebung" (42). Christus ist „volle Bestätigung und Klärung des Sinnes" menschlicher Existenz,

in ihm geschieht „die höchste Vereinigung mit Gott ... und ... Vollendung" (45f; 54). Mit Christus ist die übernatürliche Offenbarung abgeschlossen, weil der Heils- und Vergöttlichungsplan in ihm erfüllt ist. Näher als in Christus kommt Gott dem Menschen nicht. Eine innigere Verbindung von Gottheit und Menschheit kann es nicht geben.

Dieser erreichte Erfüllungszustand soll, freilich wesentlich anders, auf alle Menschen ausgedehnt werden. Die zweite göttliche Hypostase nahm nämlich die menschliche Natur in sich auf, um dadurch die Erlösung der Menschheit zu ermöglichen. „Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde" (43). Somit ist Christus Fundament und Zentrum des universalen göttlichen Heilsplanes. Das Werk des Heiligen Geistes ist es, die bereits abgeschlossene Offenbarung in der Geschichte heilswirksam präsent zu halten. Er tut das in der Kirche, die der „Dialog Gottes mit den Gläubigen durch Christus im Heiligen Geist" ist. Kirche ist „selbst Teil der ... in Christus abgeschlossenen" und „durch den Heiligen Geist ... wirksam" bleibenden Offenbarung (55). Weil die Kirche den im Heiligen Geist wirkenden Christus bei sich hat, ist nur sie fähig, die Heilige Schrift authentisch auszulegen (56). Sie allein verleiht Schrift und Tradition dynamischen Ausdruck und aktualisiert die Kraft Christi im Heiligen Geist (57). Tradition ist somit nichts anderes als die in Christus abgeschlossene und im Verlauf der Jahrhunderte wirksam gewordene Offenbarung. Sie ist mit der Kirche identisch, weil die Kirche die lebendige Gestalt des ungeschmälerten Wirkens Christi durch den Heiligen Geist ist (62). Tradition ist somit ein Doppeltes: 1. „Gesamtheit der Mittel (= Verkündigung und Heiligung), in denen Christus sich selbst ins Leben der Menschen ... umsetzt" und 2. „Weitergabe" der Mittel über die Generationen hinweg (64f).

Die Kirche ist Tradition, weil sie das „Organ der Bewahrung und Fruchtbarmachung der Offenbarung" ist (67ff) und dem offenbarten Heilsplan lehrmäßige Gestalt (= Dogmen) verleiht (73f). Sie bringt „Christus (sein Heilswirken) zur Sprache" und ist auf „Vergöttlichung" ausgerichtet (78). Letztes ontisches Fundament aller Dogmen ist und bleibt jedoch die Dreifaltigkeit und ihre Liebe, die die Schöpfung durch den fleischgewordenen Logos im Heiligen Geist wiederherstellt (89).

Dieses Dogmenverständnis überträgt Vf. schließlich auf sein Theologieverständnis. Wie das Dogma steht auch die Theologie im Dienst kirchlicher Verkündigung: Ihre Aufgabe ist es, den unerschöpflichen Gehalt der Dogmen und des Heilsplanes Gottes zu vertiefen und somit das Wirken der Kirche zu beleben (95). Demgemäß gehört nicht so sehr denkerische Originalität, als aktive Teilnahme an Gebet und Leben der Kirche zu den Pflichten des Theologen (98f). Orthodoxe Theologen sollen „durch Glauben und geheiligtes Leben würdige Gefäße des Heiligen Geistes" (= Pneumatophoren) sein (100). Freilich bedeutet das nicht, daß Innerlichkeit alles ist, auch die Öffnung zur Welt ist zur Etablierung wahrer christlicher Humanität wichtig (102). Deswegen müssen Theologie und Kirche immer trachten, zugleich zeitgemäß, apostolisch und prophetisch-eschatologisch zu sein (103).

2. Im Anschluß an die Lehre von der Offenbarung stellt Vf. die orthodoxe Gotteslehre dar (Teil I). Die Eigenart der Entfaltung der Gotteslehre zeigt vor allem in der Erklärung der Attribute Gottes und im Trinitätsverständnis, daß sich Vf. bemüht, den heute veränderten geschichtlichen Bedingungen gerecht zu werden, indem er die für die russische Theologie und Religionsphilosophie des 19. Jh.s so bedeutende idealistische Spekulation aufgreift.

Zunächst werden drei zwar unterscheidbare (115ff), aber nicht voneinander trennbare (109ff) (kataphatisch / rationale, apophatisch / mystische und kataphatisch / apophatische) Erkenntnisweisen Gottes beschrieben. Besondere Beachtung wird der mystisch-apophatischen Gotteserkenntnis zuteil. In ihr erfährt der Mensch Gott unmittelbar und (zumindest im Stand übernatürlicher Offenbarung) personal (111). Sehr dürftig fällt die Auseinandersetzung mit der westlichen (vor allem kath.) Lehre von der Erkenntnis Gottes aus (123–126).

Der zweite Abschnitt befaßt sich mit dem Wesen und den Attributen Gottes (137–255). Gott ist dem Wesen nach ein einziger. Dieser eine Gott gibt sich durch seine ungeschaffenen Werke, durch Energien (Leben, Licht, Vernunft und Sein) nach außen hin zu erkennen. Von ihm „gehen Wirkungen aus", die wir in der Welt wie „durch ein Prisma" erkennen (138). „In jeder neuen Energiewirkung, in jedem neuen Werk, teilt sich uns eine neue Seite seines Wesens ... mit. Ein Attribut .. scheint wie der Ausdruck einer Vielfalt von Wirkungen" (140). Hier ist die Abhängigkeit St. vom Neuplatonismus und deutschen Idealismus unverkennbar. Die Abschnitte des Heilsplanes Gottes werden erkannt und geordnet: „Die Schöpfung der Welt ist ein Werk ...; ihr folgten ... andere Werke der Erhaltung und der Vorsehung. Das Heilswerk der Erlösung wurde durch eine lange Reihe der Werke Gottes vorbereitet; es erreicht seinen Höhepunkt in der Menschwerdung ... und ... Auferstehung. Daraus fließen ... Werke, die das Erlösungswerk weiterführen ... Die gesamte Dynamik ... der ... Kreatur ... hat ihren Grund in der Dynamik der Werke Gottes, die auf diese Vergöttlichung ... hinzielen. In Gott ruht die Kraft für diese Werke, die er hervorbringt und durch die er die Schöpfung letzten Endes wieder zu sich zurückholt" (140f). Alle sich auf Gottes Werke beziehenden Worte können auch als Namen für das göttliche Wesen stehen, zumal die Werke aus dem Wesen hervorgehen. Die dreipersonale Wirklichkeit Gottes selber kann jedoch durch diese Namen nie völlig determiniert werden, weil sie die „Hypostasierung der Über-Existenz ist, durch die jedes geschaffene Wesen seine Existenz erhält". Gott ist dreipersonale Über-Essenz und über-essentielle Drei-Personalität. Was diese Über-Essenz eigentlich ist, wissen wir nie. Es kann lediglich gesagt werden, daß sie „durch sich selbst da ist. Wie jede Essenz ist sie aber nur dadurch wirklich, daß sie in hypostatischer Weise in Personen vorhanden ist" (142). Mit Dionysius Areopagita plädiert St. daher für eine negative Theologie, die auch jenen tragenden, „apophatisch-personalen Grund", der alle erfahrene „Unendlichkeit transzendiert", noch aussagt (145). Sie vertraut nicht auf rationale Beweise, weil Gott schlechthin unbeweisbar ist (147).

Dieses unbeweisbare, apophatisch-personale Durch-sich-selbst-Sein ist als Über-Existenz Ursprung der Existenz schlechthin (148). Darum werden aus der Über-Existenz-Essenz Gottes die Attribute Unendlichkeit, Einfachheit (oder Einheit), Ewigkeit, Überräumlichkeit und Allmacht Gottes abgeleitet und die geschöpfliche Teilhabe an ihnen reflektiert (148–208).

Aus der Geistigkeit Gottes deduziert Vf. dann die Attribute Allwissenheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Heiligkeit, Güte sowie Liebe und setzt sie in Relation zu den Geschöpfen (208–256). Auffällig ist dabei das merkwürdige Oszillieren der Rede von der „personalen Wirklichkeit" (148 u. ö.), der „höchsten (göttlichen) Person" (144) und der „dreieinigen Hypostase" (148). Gottes „Person-Sein" sei „etwas Apophatisches", stehe „jenseits der erfahrbaren Existenz" (139) und bleibe in „Reserve" (138), d. h. es bestehe ein „nicht mitteilbarer Rest" (144). Nur so könne es Freiheitsbestätigung anderer Personen auslösen. Wer sich auf die göttliche Person einlasse, erkenne, daß er dies nur zu tun vermag, weil er der göttlichen Person mit eigenpersönlicher Spontaneität antworte (143): Begrenztes menschliches (durch Bindung an Materie und Geschöpflichkeit charakterisiertes) Personsein steht einem absolut-unabhängigen „göttlichen Personsein" (Einzahl!) gegenüber. „Die Wirklichkeit der höchsten Person ist von jeglichem Bezugssystem absolut frei" (144). In Kommunikation mit ihr entwickelt sich jedoch das eigene freie Personsein des Menschen (143). Er erfährt freilich auch, daß er nie den Personkern des göttlichen Wesens erreichen kann. Nur bis zu den „Manifestationen" (139) und „Wirkungen" (138) Gottes kann er vorstoßen, d. h. nur bis zur Existenz „für uns", bis zu den göttlichen Akten und Attributen.

Der orthodoxe Christ St. spricht nicht nur von der göttlichen Person in der Einzahl, sondern glaubt den dreifaltigen Gott. Seine Trinitätslehre freilich steht in expliziter Abhängigkeit von der personalistisch-meyendorffschen Interpretation des Gregorios Palamas, der behauptet, daß das trinitarische Wesen Gottes letztlich dem Denker unerreichbar bleibt. Im Gefolge dieser Tradition redet Vf. von der *einen* göttlichen Person, dem *einen* göttlichen Subjekt, der *einen* Hypostase (148f, 180), der Monade (157), dem *einen* Quellgrund (117, 123) und fügt dann unvermittelt bei: „bzw. die Subjekte, die Personen" (141, 153). Wo die westliche Trinitätslehre drei Personen in einem göttlichen Wesen unterscheidet, gibt es für die griechische Palamas-Tradition bloß den Unterschied zwischen dem einen göttlichen Quellgrund und seinen Energien (= Manifestationen). Der Mensch ist ja Person nur im Gegenüber zum einen göttlichen Subjekt (zur einen Person, zum Quellgrund) durch manifeste göttliche Energien hindurch. Menschliches Personsein ist ermöglicht durch göttliche Personalität, d. h. der Mensch gelangt zum personalen Status aufgrund der Begegnung mit dem personalen Gott. Gelegentlich hat man den Eindruck, Vf. sehe die menschliche Personalität in der dreipersonalen göttlichen Beziehung begründet, die Begegnung mit dem dreipersonalen Gott sei die Voraussetzung menschlichen Personwerdens. So scheint es jedoch bloß, denn bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß die Bezogenheit der göttlichen Personen zueinander für die Begegnung Gottes mit dem Menschen schlechthin bedeutungslos ist (vgl. 162f). Sätze wie: „Die Wirklichkeit der höchsten Person (= Gottes) ist von jeglichem Bezugssystem absolut frei, in jeder Beziehung letztes Forum aller ihrer Handlungen, und dadurch zugleich aller anderen Existenzen" (144) werden nur von daher verständlich. Die Beziehungslosigkeit ist somit die Substanz göttlicher (Ein-)Personalität. Daraus läßt sich ersehen: Die Trinität wird bei St. – wie bei Palamas – eher beteuert und geglaubt als konsequent systematisch reflektiert.

Ein Wort der Kritik sei auch zu den Ausführungen St. zum „Filioque" erlaubt. Es ist zwar verständlich, wenn Vf. den Hervorgang des Heiligen Geistes gemäß orthodoxer Dogmatik allein aus dem Vater begreift und das Filioque strikt ablehnt (267, 271, 273f u. ö.); unbegreiflich ist jedoch seine Polemik gegen die heutige kath. Trinitätslehre (283–287), die in diesem Punkt ungemein mehr um die Ökumene bemüht ist. St. karikiert: „Die völlige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die als identisch mit dem Heiligen Geist angesehen wird, und von der in der katholischen Tradition soviel Aufhebens gemacht wird, ist im Grunde nichts anderes, als das Aufgehen jener beiden Personen in einem nicht-persönlichen Wesen, in plotinschem Sinn oder im Sinne des Nirwana" (285, vgl. 288f). Die „Geburt des Sohnes und das Ausgehen des Heiligen Geistes" werden in der kath. Theologie keineswegs mit „psychischen Akten identifiziert" (284), sondern analog zu ihnen verständlich gemacht. Hier hätte man größeres ökumenisches Gespür erwartet. Schon rein hist. betrachtet ist die im 7./8. Jh. erfolgte Einfügung des filioque (zuerst auf der Synode von Braga 675) in das nizäno-konstantinopolitanische Credo der westlichen Kirche nicht ohne Widerstand von seiten Roms geschehen. Außerdem ist es im 9. Jh. nicht aus dogmatischen, sondern vorwiegend aus politischen Gründen Gegenstand des Glaubenskampfes zwischen Ost und West (Photius) geworden. Heute wissen wir, daß es dem Osten aufgrund seines Begriffes der Ekporeusis (= Hervorgang) fast unmöglich ist, in der Formel des Westens keine Glaubensgefährdung zu sehen. Der Osten verbindet mit dem Begriff Hervorgang die Vorstellung eines ursprunglosen Urprinzips. Von daher verband er mit der Formel vom „Hervorgang des Geistes aus Vater *und* Sohn" die Vorstellung, der Sohn werde hier als dem Vater gleichursprüngliches Prinzip verstanden. Das ist jedoch mit der abendländischen Formel nicht gemeint. Sie meint

vielmehr, daß der Sohn, wenn er in Einheit mit dem Vater den Geist haucht, durchaus dem Vater als seinem Prinzip gegenübersteht. Er kann nur mit dem Vater zusammen Prinzip des Geistes werden, weil er aus ihm geboren als principium principiatum tätig ist. Der Sohn ist also nicht im selben Sinne Prinzip des Geistes wie der Vater. Diese Sicht ließe sich m. E. durchaus mit der von St. (287ff) vertretenen vereinbaren.

3. An die Gotteslehre schließt sich als Abschluß der vorliegenden ersten Einheit der Dogmatik St. die Lehre von der Welt (Teil II), die in vier Kapitel, Erschaffung der sichtbaren (293–378) und unsichtbaren Welt (379–416), Sündenfall (417–437) und göttliche Vorsehung (438–445), untergliedert wird.

Nachdem zuerst allgemeine Gesichtspunkte aufgeführt werden (293–340) ist wieder vom Heilsplan Gottes die Rede. Der göttliche Heilsplan, der die Vergöttlichung alles Geschaffenen anzielt, setze die Schöpfung als erste Aktion Gottes voraus. Die Menschheit sei von Anfang an in die Natur eingebunden. Sie gehöre ontologisch zur übrigen Schöpfung. Nicht abstrahiert von allem sei der Mensch, sondern nur im Miteinander von Mitmensch und Natur. Glück und Heil des Menschen schließen daher auch die Vollendung der Natur mit ein. Die gesamte Schöpfung ist in der Zeit aus dem Nichts erschaffen. Ihre Ursache ist nicht Notwendigkeit, sondern die Güte Gottes (305). Ihr Zweck ist geschöpfliche Teilhabe an der „innertrinitarischen Liebe" (306, 337, 352f). Dem Menschen schenkt Gott die Welt als Gabe (312), zu der auch das Kreuz gehört (310). Schöpfung ist trotzdem ein rationales, menschlicher Vernunft entsprechendes Geschenk Gottes. Vf. scheut nicht davor zurück, Erkenntnisse auch westlicher philosophisch-theologischer Anthropologie (340f etwa Teilhard de Chardin) in seinen Entwurf des Menschenbildes zu integrieren (340–378). Es ist ein eher optimistisches Menschenbild, das hier vor unseren Augen entwickelt wird. Die Rede von Urstand, Fall, Dämonen- und Engelwelt und göttlicher Vorsehung hält diesen Optimismus zwar durch, gleitet jedoch verschiedentlich in stark mythologische Vorstellungen ab.

Das Erscheinen dieser orthodoxen Dogmatik in deutscher Sprache ist in der Tat ein besonderes Ereignis (Moltmann). Sie stellt uns die Theologie eines der bedeutendsten orthodoxen Denker vor Augen. Bei all dem Lob sind jedoch auch einige Desideranda zu nennen: Es ist sehr schade, daß zahlreiche sinnstörende Übersetzungsfehler so oft den Fluß des Lesens hemmen. An zu vielen Stellen ist spürbar, daß es sich um ursprünglich verschiedenen Detailfragen gewidmeten Artikeln handelt, die nachher mehr oder weniger gut zusammengefaßt wurden. Wünschenswert wären ferner Namens- und Sachregister. All das kann aber das große Verdienst dieser Dogmatik nicht schmälern. Sie wird bestimmt dazu beitragen, daß die in Ost und West immer noch vorhandenen Vorurteile und Zerrbilder von Theologien, die sich wohl in ihrer Akzentuierung nicht aber im rechten Glauben unterscheiden, langsam verschwinden. Volle kirchliche Gemeinschaft zwischen Abendland und Orient wird erst dann möglich werden, wenn karikierte Behauptungen wie, die westliche Theologie ist philosophisch-kataphatisch, die östliche mystisch-apophatisch, die eine juristisch, die andere liturgisch, nicht mehr aufgestellt werden. Sie beruhen auf Unkenntnis der jeweiligen Tradition. Westliche Theologie ist viel weiter als Augustinus und Thomas von Aquin und östliche ist umfassender als Gregor Palamas und Photius. Nur im offenen Dialog wird man einander näherkommen können. Mit diesem Werk ist ein weiterer Schritt auf dem Weg zueinander getan.

Regensburg Adam Seigfried

Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hrsg. von K. Lehmann und E. Schlink. – Freiburg/Br. / Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 240 S. (Dialog der Kirchen, Bd 3), kart. DM 40.–

Das Buch enthält die Referate von zwei Tagungen des ökumenischen Arbeitskreises ev. und kath. Theologen unter dem Protektorat von Bischof H. Kunst und H. Kardinal Volk. Thema der ersten Tagung (4.–7. April 1976) war „Opfer (über die Eucharistie hinaus)". Als Fortführung beschäftigte sich die zweite Tagung (28. März bis 1. April 1977) mit der Interpretation der lutherischen Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana (CA). Das Referat von E. J. Lengeling „Die Neuinterpretation des Tridentinums durch das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Entwicklung", dem eine Textsammlung von zentralen liturgischen Formularen innerhalb und außerhalb der römisch-katholischen Kirche von insgesamt 134 Seiten zugrunde liegt, wurde leider nicht mit aufgenommen (S. 10f). Am Schluß steht der abschließende Bericht mit dem Titel „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche".

A. Die Referate

Die veröffentlichten Referate können in drei Gruppen zusammengefaßt werden:

1. Referate über den Opferbegriff in der Hl. Schrift und in der alten Kirche

Deissler, A., Das Opfer im Alten Testament, 17–35; Steck, O. H., Votum zum Referat von A. Deissler, 36–39; Hahn, F., Das Verständnis des Opfers im NT, 51–91; Schneider, G., Votum zum Referat von F. Hahn, 92–95; Frank, K. S., Zum Opferverständnis in der Alten Kirche, 40–50.

Dadurch, daß hier auch Voten zu den entsprechenden Referaten aufgenommen wurden, kann sofort ein Überblick über die Beurteilung eines Exposés durch einen Spezialisten gewonnen werden. So sind die Bemerkungen von G. Schneider zum ausgezeichneten Referat von F. Hahn ganz interessant.

Obwohl die Opferterminologie im NT niemals in Verbindung mit dem Abendmahl erscheint, „zeigt sich aber sehr bald auch die Tendenz, daß das Geschehen beim Herrenmahl selbst mit der Opfervorstellung in Verbindung gesetzt wird" (Hahn, 90). Hahn ist der Meinung, daß „das nicht notwendig ein Bruch mit der urchristlichen Überlieferung zu sein (braucht)" (89). Trotzdem denkt er, daß es „doch zu Auffassungen (kam), die das genuine Verständnis des Herrenmahles verdunkelt haben" (90). So scheinen ihm die Wendungen von 1 Clem 44,4 wo man „vom priesterlichen Dienst als einem προσφέρειν τὰ δῶρα spricht, oder die „Rede des Ignatius von Antiochien vom Opferaltar" problematisch zu sein.

M. E. erhebt sich hier ein wichtiges methodisches Problem: Das, was wir von der Kirche als NT, als Kanon erhalten haben, hat eine Entwicklung durchgemacht. Schriften von Zeitgenossen, die nicht zum Kanon des NT gehören, zeigen uns die Kategorien, in denen diese historische Kirche die Schriften, die wir als Kanon betrachten, verstanden hat. Deshalb darf man davon ausgehen, daß sich in der Alten Kirche bestimmte Gedanken kristallisiert haben, deren Wurzel in den späteren Schriften des NT zu finden sind. Daß die Opferterminologie im NT für das gesamte Leben der Christen verwendet wird, stellt m. E. die Wurzel der späteren Verwendung der Opferterminologie für das Abendmahl dar: Wenn das ganze Leben der Christen eine Liturgie sein muß, wäre es dann nicht eine Konsequenz, daß auch das Abendmahl als Opfer bzw. Liturgie zu verstehen ist? Können wir uns vorstellen, daß das Abendmahl – Zentrum des christlichen Lebens – anders als das Leben der Christen beschreibbar ist?

M. E. ist es zu bedauern, daß K. S. Frank sich mit dieser methodischen Frage nicht beschäftigt hat. Es ist auch bedauerlich, daß Frank die Beschreibung der Alten Kirche mit Irenäus beendet hat. Wäre es nicht sinnvoll gewesen, auch auf Tertullian, Origenes u. a. einzugehen? Der Kampf gegen die Gnosis ist eine literarische Einheit und als solche hätte Frank sie beschreiben müssen.

Da die Beschreibung der Gedanken der Alten Kirche als Darstellung der Tradition der Kirche zu verstehen ist, ist es bedauerlich, daß das liturgische Zeugnis in diesem Band nicht zum Ausdruck kommt.

2. Die Abendmahlslehre nach der CA

Hauschild, W.-D., Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana, 96–118; Iserloh, E., Die Abendmahlslehre der CA als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jh. und heute, 119–137.

Es sei mir erlaubt, mich nur und direkt mit dem Vortrag von E. Iserloh zu beschäftigen. Ohne Zweifel ist E. Iserloh einer der besten katholischen Spezialisten für die Theologie der Eucharistie von Luther und für das Konzil von Trient. Seine wichtigsten Artikel sind heute in seinem Werk „Kirche – Ereignis und Institution", Münster 1985, Bd II, VI, 375–488, zu finden.

I. vertritt die Meinung, daß „es im 14. und 15. Jahrhundert keine Theologie der Messe gibt, nicht einmal im Ansatz" (119). Er fügt hinzu, daß „die herrschende nominalistische Deutung keinen Sinn für das Symbol hat" (ebd.). I. hebt den Unterschied zwischen der Exegese von M. Luther bezüglich Hebr 9 und 10 und der von J. Chrysostomus, den M. Luther zitiert hervor. Nach Luther „ist nicht das Mahlgeschehen selbst die Verkündigung des Todes, sondern es soll aus diesem Anlaß vom Tod des Herrn gepredigt werden" (121). Was die kath. Gegner Luthers betrifft, „waren sie nicht weniger Nominalisten und wußten auch den Opfercharakter der Messe nicht daraus zu begründen, daß sie memoria und repraesentatio des Kreuzesopfers ist" (ebd.).

Nach dieser Beschreibung schlägt I. vor: „Wenn wir so die historische Bedingtheit Luthers in seiner Zeit kennen und wissen, daß das NT reicher ist, als es damals verstanden wurde, dann haben wir erst recht keinen Grund, beim 16. Jahrhundert stehenzubleiben und den damaligen verengten Gesichtswinkel im theologischen Streitgespräch für alle Zeiten als den normativen zu betrachten. Heute haben wir aufgrund der Erkenntnisse der Exegese und der Liturgiewissenschaft bessere Möglichkeiten, dem Geheimnis der Eucharistie als Gedächtnis des einen Opfers Jesu Christi gerecht zu werden" (121f).

Es stimmt, daß wir heute dem Geheimnis des Abendmahls als Gedächtnis des einen Opfers Jesu Christi (Abschiedsmahl Jesu mit

seinen Jüngern als prophetisches Zeichen und deshalb in seiner Verbindung mit dem Kreuze) gerecht werden. Die Frage gilt für beide Seiten. Benötigt nicht auch die Praxis der kath. Kirche eine stärkere Betonung der Perspektive des Danksagungsopfers für das Meßopfer? Das große Problem für beide Seiten liegt m. E. darin, daß beide Seiten die Schrift durch die Brille ihrer eigenen Tradition lesen, wobei diese Tradition oft stark von dem Standpunkt ‚gegen die andere Tradition' geprägt ist.

Kommen wir zurück auf die Aussage Iserlohs, daß es im 14. und 15. Jh. keine Theologie der Messe, nicht einmal im Ansatz, gegeben habe. Diese These scheint mir zu absolut zu sein. I. hätte auf seinen ausgezeichneten Artikel „Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert" hinweisen können. Seit Petrus Lombardus hatte sich die ganze scholastische Theologie mit den Texten von Augustinus und J. Chrysostomus – allerdings wurde der Text unter dem Namen von Ambrosius überliefert – beschäftigt. Eine Analyse der Soteriologie und der Eucharistie in der Summa theologiae von Thomas von Aquin zeigt deutlich, daß nur durch den Begriff ‚memoria' im objektiven Sinne zu verstehen ist, daß die Messe als Opfer betrachtet werden kann: In der Messe wird das Kreuzesopfer sakramental vergegenwärtigt. Die Soteriologie von Thomas von Aquin schließt aus, daß die Messe als ein das Kreuz ergänzendes Opfer verstanden werden kann. Wie läßt sich anders das Meßopferdekret von Trient erklären? Man muß jedoch zugeben, daß auch nach Trient diese Gedächtnisperspektive oft nicht ernstgenommen wurde.

In einem zweiten Punkt beschreibt I. die Kritik Luthers in „de captivitate babylonica". Anschließend beschäftigt sich I. mit „der CA, ihrer Widerlegung und ihrer Verteidigung" (123ff). Der Vf. bietet eine gute Analyse und gute Literatur.

Was die Kommunion unter beiden Gestalten betrifft, so hätten neben der Konstitution über die Liturgie zwei andere Dokumente zitiert werden können, nämlich die Instructio „De cultu mysterii eucharistici" (25. Mai 1967) Nr. 32 und die Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch (1. Aufl. 6. April 1969) Nr. 240. Im zweiten Dokument wird gesagt: „formam ratione signi pleniorem habet sacra Communio cum fit sub utraque specie". Wenn man diese Texte beachtet, muß man sich fragen, ob „die Kirche es aus praktischen Gründen und nicht aus grundsätzlichen Erwägungen oder gar dogmatischen Überlegungen bei der Kommunion unter einer Gestalt läßt" (129). Hier spielen verschiedene Sensibilitäten der Autoren eine Rolle, wenn man die kath. Position beschreibt. Wäre es nicht sinnvoll zu sagen, theologisch gesehen ist die Kommunion unter beiden Gestalten der normale Fall und nur aus praktischen Gründen wird die Kommunion unter einer Gestalt ausgeteilt?

Bezüglich der Messe beschreibt I. die Lehre der CA, die Antwort der Confutatio und die Apologie Melanchthons.

Die Confutatio lehnt ab, daß die täglichen Messen ihren Grund in der Lehre hätten, Christus habe durch sein Leiden und Sterben am Kreuz nur für die Erbsünde genuggetan und für die aktuellen Sünden die Messe eingesetzt (130). Vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus, ist die Art interessant, wie die Confutatio das Meßopfer rechtfertigt, nämlich unter der Perspektive des AT (131): „Die Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer als dessen memoria oder repraesentatio vermag die Confutatio nicht aufzuweisen" (132).

Mit Recht hebt I. hervor: „Mit ihrer Polemik gegen das ‚ex opere operato' richtet sich die Apologie gegen etwas, was damit nicht gemeint war" (135). Von einem Mißverständnis der Lehre vom opus operatum durch die Reformation sprechen schon Kontroverstheologen vor 1530. Iserloh zitiert K. Schatzgeyer (136; Anm. 37).

Die Antwort von Bartholomaei Arnoldi de Usingen (ebd., Anm. 38) auf die Apologie ist bemerkenswert: „nos nec dicimus . . .; nullus nostram dicit . . .; nemo fidelium dicit . . ". I. seinerseits weist auf das ‚Memento virorum' hin.

M. E. bleibt noch die Frage, ob der Apologie nicht Recht gegeben werden muß, insofern sie sich auf die konkrete Volkspraxis – vermutlich von konkreten Predigten unterstützt – bezieht. Stimmt es, daß „in der Frage des Meßopfers die Apologie gegenüber der CA eine Verschärfung der Differenzen und eine Verhärtung der Fronten bedeutet" (137)? M. E. ist die Apologie hier nur eine Verdeutlichung dessen, was in einem Kompromißdokument wie der CA grundsätzlich gesagt werden kann.

3. Systematische Referate

Schlink, E., Struktur und Rangordnung der dogmatischen Aussagen über das Herrenmahl, 138–175; Schneider, Th., Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient, 176–195; Slenczka, R., Opfer Christi und Opfer der Christen, 196–214.

Schlink gliedert sein Referat in fünf Punkte: Zuerst behandelt er die ntl Abendmahlsüberlieferung (I. Die Struktur der beiden Spendeworte; II. Die Struktur des eschatologischen Wortes). Dann konzentriert er sich auf den anamnetischen Charakter des Abendmahles (III. Die anamnetisch-eucharistische Anerkennung des gegenwärtigen Christus). „Das Geheimnis der Präsenz Christi im Herrenmahl ist unerschöpflich. Die ganze Heilsgeschichte ist hier konzentriert" (152). Drei Gesichtspunkte hebt er hervor, um dieses Geheimnis zu beschreiben: „a) Im Herrenmahl ist der erhöhte Christus gegenwärtig . . . Wenngleich sein Tod der Vergangenheit angehört, bleibt der Erhöhte von seiner Selbsthingabe für die Welt bestimmt . . . So ist Jesus Christus gegenwärtig als der, der ein für allemal gestorben ist und die neue Schöpfung heraufführen wird" (152). „b) Ist der erhöhte Christus als der Gekreuzigte und Wiederkommende im Herrenmahl gegenwärtig, dann ist in ihm auch sein Kreuzestod und seine Parusie gegenwärtig. Im Herrenmahl wird nicht nur die Person des Erhöhten, sondern auch seine Geschichte präsent" (153). Im Kommentar zu 1 Kor 11,26 schreibt Schlink: „Diese Verkündigung gehört nicht nur zur Feier, sondern der Vollzug der Feier ist diese Verkündigung" (154). „c) Die Gegenwart des Herrn und seiner Taten ist seine sich schenkende Gegenwart. Noch nicht die Gegenwart seiner Person, sondern sein gegenwärtiges Sich-Schenken ist die Mitte des Herrenmahls – auch noch nicht die Präsenz seiner vollbrachten und zukünftigen Taten, sondern die Anteilgabe an ihnen ist die Mitte" (ebd.). Schlink hebt hervor, daß diese drei Aussagen „in der Lehre von seiner Präsenz im Herrenmahl zusammengehören". Im Laufe der Geschichte, konkret „in den abendländischen Abendmahlsstreitigkeiten des MA und der Reformationszeit war der Blick oft einseitig auf das Problem der Gegenwart von Christi Leib und Blut gerichtet". Mit Hinweis auf die Forschung von Odo Casel und auf die Meinung von P. Brunner „scheint" es ihm „erwägenswert, den Begriff der Realpräsenz nicht auf die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi zu beschränken, sondern unter diesem Begriff das *ganze* Geschehen der Selbstgegenwärtigung des Herrn zusammenzufassen: die Gegenwart seiner Person, seiner Geschichte und seines Sichgebens ‚für uns'" (154f).

Der katholische Theologe muß hier damit übereinstimmen, daß diese drei Aussagen zum Kern des katholischen Verständnisses der Eucharistie gehören. Nimmt man als Maßstab das Meßopferdekret des tridentinischen Konzils, so wird deutlich, daß hier die Begriffe ‚memoria', ‚repraesentatio' (DS 1739–1742) gemäß der patristischen Tradition die Verbindung zwischen dem Kreuz und der Messe erklären. Und das schließt die Aussagen a) und b) ein. Daß die Feier des Abendmahles auf den Empfang der Gläubigen hin ausgerichtet ist, räumt das Konzil ein, wenn es sagt: „neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum" (DS 1643).

Um seine Thesen zu verdeutlichen, weist Schlink mit Recht auf die liturgische Tradition der Kirche (155f) hin.

In einem vierten Punkt mit dem Titel „Strukturverschiebungen in den dogmatischen Aussagen über die Realpräsenz" behandelt Schlink drei Themen „a) Das räumliche Problem der Gegenwart Christi im Herrenmahl". Es handelt sich um die Frage: „Wie kann dann der Erhöhte an den vielen Orten, an denen das Herrenmahl gefeiert wird, zugleich anwesend sein?" (157). Auf diese Frage gibt es innerhalb der Reformation zwei verschiedene Antworten, die von Luther und die von Calvin, der betont: „nicht leiblich, sondern geistlich ist er in der Mitte". Das zweite Thema heißt: „b) Das zeitliche Problem der Gegenwart Christi im Herrenmahl." Es handelt sich um die Frage: „Wie ist es möglich, daß ein einmaliges geschichtliches oder endgeschichtliches Ereignis im Ablauf der Geschichte immer wieder gegenwärtig wird?" (159). In der Art, wie diese Frage beantwortet wird, liegt das Problem zwischen Reformation und Katholizismus: „Geht man von der Einmaligkeit des Todes aus, dann liegt es nahe, nur von der Gegenwart der Wirkungen und Früchte dieses vergangenen Ereignisses zu sprechen . . . Das Gedächtnis an Jesu Tod wäre dann nur die Erinnerung an ein vergangenes Ereignis und der Empfang seiner Auswirkungen, aber nicht die Gewißheit der Gegenwart dieses Ereignisses."

„Geht man von der Gegenwärtigkeit des Todes Jesu im Herrenmahl aus, dann liegt es nahe, von der ‚Wiederholung' des Opfers im Herrenmahl zu sprechen. Zwar können dann die Meßopfer vom Opfer Jesu am Kreuz als ‚unblutige Wiederholungen' unterschieden werden. Aber diese Unterscheidung hatte im späten Mittelalter die Verbreitung des Mißverständnisses nicht verhindert, daß Jesu Tod der Ergänzung durch die nachfolgenden Opfer der Kirche bedürfe" (159).

Den ersten Ausgangspunkt vertrat Luther. Da er die Interpretation von Chrysostomus, die mit der biblischen Tradition übereinstimmt, ablehnte, blieb ihm keine Möglichkeit, von einer Gegenwart dieses Ereignisses zu sprechen. Durch die Begriffe ‚memoria', ‚repraesentatio' hat Trient das Erbe der patristischen (und biblischen) Tradition bewahrt, obwohl die Theologen dieses Erbe oft nicht ernstgenommen haben, wenn sie über das Wesen des Meßopfers nachgedacht haben.

Wichtig ist meiner Meinung nach die Verbindung zwischen den von Schlink vertretenen Aussagen und dem anamnetischen Charakter des Herrenmahls: Der anamnetische Charakter der Eucharistiefeier schließt jede Wiederholung und jede Ergänzung des Kreuzesopfers durch das Opfer der Kirche aus; so wird die Einmaligkeit des Kreuzesopfers bewahrt; aber im Herrenmahl handelt es sich um die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi, und nicht nur um die Gegenwart der Wirkungen und Früchte des Kreuzes. Diese These setzt sich heute in verschiedenen ökumenischen Dokumenten durch.

Das dritte von Schlink behandelte Thema heißt: „c) Das Problem des Verhältnisses von Brot und Leib Christi und von Wein und Christi Bundesblut"

(160ff.). Hier behandelt Schlink das Thema der Transsubstantiation sowie die Beziehung zwischen Symbol und Wirklichkeit.

In einem fünften Punkt (Strukturverschiebungen in den dogmatischen Aussagen über den Imperativ: „Dies tut zu meinem Gedächtnis") analysiert Schlink das Tun der Kirche. Hier untersucht er die Opferterminologie als Deutung des Tuns der Kirche. Vier Verwendungen dieser Terminologie müssen unterschieden werden: „(1) das eucharistische Gebet als Opfer der Kirche; (2) die Hingabe der Kirche an Christus als Opfer; (3) die Darbringung von Brot und Wein als Opfer der Kirche; (4) die Darbringung des Opfers Christi durch die Kirche" (171f). Die zwei ersten Verwendungen werfen nach Schlink kein Problem auf. Die zweite z. B. „ist durch Röm 12,1 und durch andere ntl Aussagen nahegelegt" (171). Was die dritte Wendung betrifft, hebt Schlink hervor: „überhaupt finden sich in den ntl Schriften kaum Ansätze für eine Bezeichnung dinglicher Gaben als Opfer". Phil 4,18 „ist eine Ausnahme". „Wohl aber finden sich in den atl Schriften Zeugnisse dafür ... Dieser Sprachgebrauch hat sich später in der Kirche verbreitet" (ebd.). Bezüglich der vierten Verwendung, stellt Schlink einen Unterschied fest: „(α) Es kann bedeuten das Ja: Christi Opfer ist gegenwärtig. Unter Berufung auf dies gegenwärtige Opfer treten wir vor Gott und halten ihm dieses Opfer vor" Schlink hebt mit Recht hervor, daß „ein solches Gott-Vorhalten auch sonst im Gebet geschieht" (172). Er hätte auch verschiedene Gebete des ‚canon romanus' zitieren können. Eine zweite Bedeutung der vierten Verwendung kann so beschrieben werden: „(β) Das Tun der Kirche im Abendmahl ist aber nicht nur als das Geltendmachen und Vorbringen des einmaligen Opfers Christi, sondern auch als Opfer durch die Kirche im Herrenmahl gedeutet worden. Diese Opferung Christi durch die Kirche im Herrenmahl ist als unblutige Wiederholung des einmaligen blutigen Kreuzesopfers bezeichnet worden" (173). Schlink versucht den Unterschied zwischen „α" und „β" durch die nachtridentinischen Meßopfertheorien zu deuten. Meiner Meinung nach findet sich die unter β beschriebene Deutung jedoch schon in der patristischen Tradition.

Nach dieser ausgezeichneten Analyse fragt sich Schlink, ob „derartige Reflexionen und Deutungen grundsätzlich abzulehnen sind". Seine Antwort ist „nein". Sofort fügt er hinzu, daß „sie als sekundär gegenüber den elementaren Aussagen im Herrenmahl ... zu bezeichnen sind". „Das gilt einmal kirchengeschichtlich" (174) und „hinsichtlich ihrer Struktur" (175). „Damit, daß eine dogmatische Aussage als sekundär bezeichnet wird, ist nicht gesagt, daß sie falsch ist. Wohl aber muß sie auf die elementaren Aussagen zurückbezogen und von ihnen aus interpretiert werden" (ebd.), um das Risiko eines Mißverständnisses zu vermeiden. Seine These lautet so: „Die Verwendung der Opferterminologie für das Tun der Kirche im Herrenmahl ist keine Notwendigkeit, sondern nur eine Möglichkeit" (ebd.).

Die Arbeit von Schlink scheint mir ausgezeichnet. Sie ist nach meiner Kenntnis eine der besten ökumenischen Arbeiten. Schneider beschäftigt sich mit dem Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient.

Zuerst beschreibt der mit Hinweis auf das Werk von F. Pratzner den geschichtlichen Hintergrund der Trienter Aussagen. Was die Hermeneutik des Konzils betrifft, ist er der Meinung, daß „der Lehrtext, der in lockerer Komposition eine umschreibende Erläuterung des Inhaltes der Canones und ihres theologischen Hintergrundes versucht, ... also möglichst von den Canones her interpretiert werden (sollte) und nicht umgekehrt". Als Begründung hebt er hervor, daß „wie schon in Trient 2 (1552) ... auch vor der endgültigen Verabschiedung in Trient 3 zuerst die Canones und dann die doctrina erarbeitet bzw. überarbeitet (wurden)" (182).

Ich bin der Meinung, daß beide Elemente, Canones und Lehrtexte, zusammen beachtet werden müssen. Auch über die Lehrtexte wurde diskutiert. Die Canones verurteilen eine Meinung oft nur, insofern diese Meinung einen anderen Aspekt ausschließt. Z. B., daß die Messe nur eine Danksagung ist, wird abgelehnt, als ob die Betrachtung der Messe als Danksagung ausschlösse, daß die Messe auch als Opfer (propitiotorium) betrachtet werden kann (DS 1753). Der Lehrtext beschreibt positiv die Meinung der katholischen Kirche.

Sch. bietet unter dem Titel „die tragenden und bleibend wichtigen Aussagen" (186f) eine gute Zusammenfassung der Lehre des Konzils von Trient und stellt die „Tragweite und Offenheit der Canones 1–4" (188f) dar.

Im Anhang „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche" bietet er „Thesen als Gesprächsgrundlage" (190ff). Einige von diesen Thesen verdienen einen Kommentar. In den sechs ersten Thesen handelt es sich um das Opfer Jesu Christi. Zwei Aspekte werden hier hervorgehoben: „Diese Personalisierung (Christologisierung) des Opfergedankens ist die Basis aller christlichen Reden von Opfer: nicht mehr Sachgabe, sondern Selbstgabe" (These 3); Die Einmaligkeit des Opfers Jesu Christi bedeutet, daß „christliche Existenz aus sakramentalem Vollzug nie ‚paralleles' Geschehen im Sinne von eigenständiger Ergänzung ist, sondern immer Teilhabe (...) an einem Opfer Christi, das rettende Kraft besitzt für alle Völker und Zeiten" (These 6).

These 8: „Sakramentale Memoria." „Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Gestalt der Memoria (im gefüllten Sinn des Wortes). Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer nicht ‚in sich', nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Eröffnung ... des einen, sühnenden, universalen Opfers auf die konkrete Kirche hin ..."

These 9: „Opfer (in) der Kirche." Das eingeklammerte ‚in' ist sehr wichtig. In der Eucharistiefeier vollzieht sich die Kirche. „Wenn vom Opfer der Kirche gesprochen wird, sollte tatsächlich zunächst immer diese Weise der Gegenwärtigkeit des Opfers Jesu im dankenden Empfang der Kirche im Blick stehen." Anders formuliert: die Eucharistiefeier der Kirche ist ein Gedächtnis in der liturgischen Form einer Danksagung, wie die Analyse der eucharistischen Hochgebete der ganzen patristischen Tradition in der Kirche zeigt, die Feier ist auf die Kommunion, auf den Empfang im Glauben hin ausgerichtet. „Das Meßopfer kann als propitiatorium doch gewiß nur gewinnen, insofern hier das universale propitiatorium des Todes Jesu gegenwärtig wird in sakramentaler Gestalt und geschichtlich-konkreter Aktualisierung."

M. E. muß der Tod Jesu als expiatorium bezeichnet werden. Es gibt keinen Zweifel, daß die Messe nur in der hier hervorgehobenen Perspektive als propitiatorium betrachtet werden kann. Sonst wäre die Messe ein das Kreuz ergänzendes Opfer. Aber muß man unbedingt die Terminologie ‚propitiatorium' verwenden, um die ‚katholische' Tradition zu bewahren, auch wenn diese Terminologie de facto in der Praxis der Gemeinden verschiedene Mißverständnisse hervorruft?

These 10: „Selbsthingabe der Kirche." Es handelt sich um die Frage, „inwiefern auch in Richtung auf Gott hin die Eucharistiefeier (über das sacrificium laudis hinaus!) Opfer der Kirche genannt werden kann". Der Vf. präzisiert, was ganz genau ‚Opfer der Kirche' bedeutet: „Eingehen der Kirche in die Hingabe Jesu Christi, Darbringung unserer selbst (mit und in Jesus Christus) als lebendige Hostie im Alltag der Welt" und nicht „Darbringung an Gott einer uns gegenüberstehenden heiligen Gabe auf dem Altar durch die Hand des menschlichen Priesters". Sch. weist auf Augustinus (es handelt sich um das Opfer des ganzen Christus, Haupt und Leib bzw. Glieder) und M. Luther (WA 57, 218, 5f) hin. Wichtig ist, um die These zu verstehen, daß es sich um „eine erneute Akzentuierung" der „in der Taufe grundgelegten kultischen Qualifikation der gesamten christlichen Existenz" handelt. Diese These schließt das Problem der „genauen Sprechweise" (These 12) ein: Man darf sagen: „Christus opfert sich – und wir uns – und er sich mit uns als seinem Leib – und wir mit uns ihm als unserem Haupt; aber ‚wir ihn'?" Seine Meinung über eine Terminologie, die „eine lange Tradition hat", lautet so: „Sie wird ... fast unverständlich, wenn der Blick auf den Vater gelenkt wird, und ist in der ständigen Gefahr, mißverstanden zu werden und die gemeinte Wirklichkeit zu verstellen" (195).

Slenczka beschäftigt sich mit der Frage „was Opfer der Christen sein kann und darf und was nicht" (197). Er stellt „die reformatorische Kontroverse um das Meßopfer" (II) sowie „das Opferverständnis im ökumenischen Gespräch" (III) dar.

Die ökumenischen Gespräche versteht er „nicht so sehr als eine Beseitigung von Differenzen, sondern vielmehr als Entwicklung von Konvergenzen in der Frömmigkeit und Abendmahlspraxis" (210). Drei „wesentliche Elemente für diese Verständigung" hebt er hervor. Es lohnt sich, das zweite Element vollständig zu zitieren: „In besonderer Weise wird das Opferverständnis aus der Zuspitzung in der reformatorischen Kontroverse auf den Sühneopfergedanken herausgelöst und ausgeweitet. Die theologische Verständigung vollzieht sich in direktem oder indirektem Rückgriff auf die Augustinische Auffassung vom Opfer, wie sie z. B. in ‚De Civitate Dei' X; 6 formuliert ist. Denn diese Definition umschließt verschiedene Elemente: die Gemeinschaft mit Gott, den Dienst am Nächsten um Gottes Willen und vor allem die inklusive ekklesiologische Auffassung, nach der die Darbringung der Kirche ihre Selbstdarbringung ist" (211). In diesem Zusammenhang sind die Texte sehr interessant, die Slenczka aus der ev. Frömmigkeit – in ihr „wird mit aller Selbstverständlichkeit vom Opfer gesprochen" (198) –, zitiert (199f.). Am Ende seines Referates erhebt S. vier Fragen als „Themen für das Gespräch", die als ungelöste Fragen zwischen der Reformation und dem Katholizismus zu verstehen sind; a) „Die Zuordnung von ‚sacrificium' und ‚sacerdotium'"; b) „das Proprium des Sakramentes in der Sündenvergebung und sein Verhältnis zur Bitte (aliae necessitates) und Fürbitte (pro vivis et deficatis)"; c) „Sühnopfer Christi und Selbstopfer der Christen"; d) „Die Herrenworte als Maßstab für den Vollzug und Grundlage für die Verständigung" (213f).

B. Abschließender Bericht über das Opfer Jesu Christi und der Kirche

Wie die Herausgeber informieren (11), ist der abschließende Bericht Inhalt verschiedener Sitzungen einer besonderen Kommission. „Die endgültige Fassung (verantwortlich: K. Lehmann) wurde in den Monaten Mai bis Juli 1982 zur schriftlichen Abstimmung gesandt." Von den 35 stimmberechtigten Mitgliedern, „votierten 32 Mitglieder mit Ja, 3 Mitglieder mit Stimmenthaltung (weil sie am Beratungsprozeß überhaupt nicht oder nur begrenzt beteiligt sein konnten)" (12).

Der Bericht (215–238) ist folgendermaßen gegliedert: 1. Einleitende Erwägungen; 2. Das Opferverständnis der Bibel: 2.1 Methodische Vorbemerkungen; 2.2 Das Opfer im AT; 2.3 Das Opferverständnis im NT; 3. Der Weg der geschichtlichen Überlieferung; 3.1 Perspektive der alten Kirche; 3.2 Mittelalterliche Entwicklung; 3.3 Auseinandersetzungen der Reformationszeit; 3.4 Die Antwort des Konzils von Trient; 3.5 Wege zur Neubesinnung; 4. Das heutige Glaubenszeugnis vom Opfer Jesu Christi und der Kirche; 4.1 Vorbemerkungen; 4.2 Grundstrukturen des Opfergedankens; 4.3 Die sakramentale Gedächtnisfeier des Todes des Herrn; 4.4 Geistgewirkte Vermittlung der Gegenwart des Opfers Jesu Christi; 4.5 Die Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Herrenmahl der Kirche; 4.6 Umfassendes Eingehen der Kirche und der Christen in die Hingabe Jesu.

Wie die Gliederung deutlich zeigt, handelt es sich um eine vollständige Behandlung des Themas. Leider fehlt das liturgische Zeugnis. Wenn die Schrift in der Kirche zu lesen ist, wenn das Leben der Kirche eine im Hl. Geist lebendige Tradition ist, ist dieses Fehlen sehr

bedauerlich. Wie ebenfalls bedauerlich ist, daß die Perspektive der alten Kirche nur bis Cyprian und Origenes behandelt wird. Da „in vielen Punkten" das Dokument ‚Das Herrenmahl' „noch keinen vollen Konsens" in diesem Arbeitskreis „erreichen konnte" (4.1), wäre es wünschenswert, daß der Abschluß-Bericht extra veröffentlicht wird.

Die biblische Analyse betont mit Recht, daß „für das christliche Verständnis Jesu Tod entscheidende hermeneutische Funktion hat" (2.1.5). „Das Opfermotiv im NT hat seinen zentralen Ort in der Christologie" (2.3.11). „Die christologische Konzentration" muß „durchgehalten" werden (2.4.2), so daß sich von hier aus das Kriterium dafür ergibt, wann und wie eine Opfervorstellung in bezug auf das Herrenmahl als „sachgemäß" betrachtet werden kann. Es handelt sich darum zu respektieren, daß die Hl. Schrift die einzige norma normans ist: „die dogmatischen Aussagen (müssen) von den biblischen Zeugnissen ausgehen und ihnen sachlich voll entsprechen" (2.4.3). Obwohl es bezüglich dieses Kriteriums, allgemein gesehen, Übereinstimmung zwischen der Reformation und dem Katholizismus gibt, wird es nach den verschiedenen ekklesiologischen Konzeptionen, die in der Reformation und im Katholizismus vorherrschen, ganz unterschiedlich interpretiert.

Verschiedener Nuancierungen bedarf der dritte Punkt („Der Weg der geschichtlichen Überlieferung"). Was die kath. Antwort auf die Position der Reformation in Trient betrifft, ist einerseits klar, daß „man größte Mühe hatte, ‚repraesentatio passionis' als sakramentale, aber reale Gegenwärtigsetzung des Opfers am Kreuz zu verstehen" (3.4.2). Andererseits ist auch deutlich, daß die verschiedenen Meßopfertheorien, die innerhalb der kath. Theologie nach Trient entwickelt wurden, diese Richtung oft nicht konsequent beibehalten haben, so daß sie „heute als unzureichend und überholt gelten dürfen" (3.5). Mit Bezug darauf darf man m. E. behaupten, daß „die Einmaligkeit des ntl Opfers noch nicht ausreichend gesichert war" (3.4.2). Was die ev. Theologie betrifft, kam sie „nicht zu der Aussage, daß im Abendmahl ... das einmalige Kreuzesopfer sakramental, d. h. unter den Zeichen von Brot und Wein, wirklich gegenwärtig wird" (3.3.2). Das „sentire quod vere exhibeantur nobis" (BSLK 94,26f) der CA kann nur von der Wirklichkeit der Gabe Gottes her verstanden werden. Die Logik dieser Perspektive erscheint deutlich der in der ev. Theologie vorherrschenden Richtung, daß wir es im Abendmahl nur mit den Früchten der Erlösung zu tun haben. „Das heutige Glaubenszeugnis vom Opfer Jesu Christi und der Kirche": So lautet der vierte Punkt. Die Grundthesen können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Ausgangspunkt jeder theologischen Reflexion über das Herrenmahl muß „die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Selbstopfers Jesu Christi" sein, so daß „es nach dessen Darbringung ‚kein Sündopfer mehr gibt' (Hbr 10,18)" (4.2.2). Im Leben Jesu „gehört die Selbstdarbringung des Herrn in Brot und Wein mit seinem Opfer am Kreuz zusammen" (4.3.1).

„Das Abendmahl ist Gegenwärtigsetzung der Lebenshingabe Jesu, die den empfangenden Teilnehmer auf diese Weise ‚zuteil' wird. Im sakramentalen Mahl wird der Tod des Herrn gegenwärtig. Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Gestalt der sakramentalen Memoria (im gefüllten biblischen Sinn des Wortes)" (4.3.2). Diese These wird heute von allen ökumenischen Dokumenten vertreten. Bemerkenswert ist, daß dies die These der ganzen westlichen und östlichen Patristik ist. Diese These hatte schon P. Lombardus mit den Texten von J. Chrysostomus (unter dem Namen von Ambrosius) und Augustinus zusammengefaßt. Diesen Text von Lombardus hat die ganze Scholastik kommentiert.

„Das sichtbare Zeichen für die Opferhingabe Jesu Christi in der Eucharistiefeier und unser Einbezogenwerden in diese Selbsthingabe ist nicht irgendein erdachter oder konstruierter Darbringungsritus, sondern das Mahl, also einerseits das Anbieten und Austeilen seiner selbst als Speise und andererseits unser dankbares Annehmen und Aufnehmen dieser seiner Hingabe an uns und für uns" (4.3.1). Das Dokument hebt mit Recht hervor, daß die Eucharistiefeier als Mahl gestiftet wurde, wo der Herr selbst in einer Hingabe zum Vater (das Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern und das Kreuz gehören zusammen) sich uns als Speise anbietet und wir ihn (Kommunion) empfangen. Dieses Mahl wurde von der Kirche von Anfang an und wird auch heute in der liturgischen Form einer Danksagung gefeiert, so daß das Herrenmahl nach „unumstrittener gemeinsamer Überzeugung" als „das große Lobopfer" [d. h. als Eucharistie], in dem die Kirche im Namen der ganzen Schöpfung spricht beschrieben werden muß (4.5.1).

Die in der kath. Kirche übliche und auf ev. Seite „ungewohnte" und „durch den konfessionellen Gegensatz tabuisierte" (4.1) Terminologie „‚Opfer der Kirche' meint nicht Darbringung einer uns gegenüberstehenden heiligen Gabe auf dem Altar an Gott durch die Hand des menschlichen Priesters, sondern Eingehen der Kirche in die Hingabe Jesu Christi, d. h. Darbringung unserer selbst durch, mit und in Jesus Christus als lebendige Opfergabe" (4.6.2).

M. E. ist es wichtig, diese These mit der Anamnese der Basiliusliturgie zu vergleichen, um ein Zeugnis einer anderen Tradition als der lateinischen bzw. römischen ins Gespräch zu bringen: „Dies tut zu meinem Gedächtnis ... Eingedenk also, o Herr, Deiner heilsamen Leiden, des lebendigmachenden Kreuzes ..., bringen wir Dir das Deinige von dem Deinigen ... dar (prosphérontes). Wir loben Dich ..." So hat die Kirche im Laufe ihrer Geschichte die Eucharistie gefeiert. Dieser Ausdruck geht über die ‚Darbringung unserer selbst' hinaus. Hier wird gesagt, daß wir Christus darbringen können. Selbstverständlich, weil er uns das durch seine Gnade ermöglicht. Und wir können Gott nur etwas darbringen, insofern er es uns gibt. Hier wird ganz deutlich jede Autonomie des Opfers der Kirche ausgeschlossen. Noch eine Bemerkung: wer bringt dar? Wir, d. h. die ganze Gemeinde zusammen mit dem Priester, wie auch die älteste Fassung des canon romanus im Memento für die Lebenden sagte: „Memento domine famulorum famularumque tuarum ... quorum tibi cognita est et nota devotio, qui tibi offerunt." Erst eine spätere Entwicklung führte das ‚pro quibus tibi offerimus" vor dem ‚qui tibi offerunt' ein.

Selbstverständlich „kann die Rede vom ‚Opfer der Kirche' leicht mißverstanden werden" (4.6.3). Ein Mißverständnis wäre, „die Kirche in der Eucharistiefeier ... als ein ‚selbständiges Subjekt der Darbringung' neben Jesus Christus" (4.5.1) zu verstehen.

Die Messe kann als ‚sacrificium propitiatorium' betrachtet werden, „insofern hier das universale ‚Propitiatorium', nämlich der Sühnetod Jesu Christi, in sakramentaler Gestalt und geschichtlich-konkreter Aktualisierung gegenwärtig wird" (4.4.3. Vgl. auch 3.4.1). Dazu muß gesagt werden, daß der Begriff ‚propitiatorium' für die Messe in Zusammenhang mit dem Begriff ‚satisfactio' („pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus ..., sed pro defunctis" [Kap. 2: DS 1743 = NR[10] 599; Canon 3: DS 1753 = NR 608]) verwendet wird. Hier liegt ein anderes Problem, auf das der Bericht nicht genügend aufmerksam macht. Da „es um dieselbe Opfergabe und vor allem um denselben Opferpriester geht", ist es „ein Mißverständnis zu meinen ..., hier sei etwas zum Kreuz Zusätzliches mitgedacht" (3.4.1).

Wählt man den Ausgangspunkt der ev. Reflexion, wird dieser Gedanke, der in der Scholastik mit Wurzeln in der Patristik entwickelt wurde, immer suspekt bleiben.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Schillebeeckx, Edward: **Christliche Identität und kirchliches Amt.** Plädoyer für den Menschen in der Kirche. – Düsseldorf: Patmos (1985), 326 S., kart. DM 44.–

Unter dem Titel „Das Amt in der Kirche. Briefwechsel zwischen der Glaubenskongregation und Dominikanerpater Edward Schillebeeckx"[1] gab die Glaubenskongregation aus einem Brief an Kardinal Ratzinger vom 5. Oktober 1984 die Mitteilung von Schillebeeckx bekannt, er habe in seinem neuen Buch „der Kritik Rechnung getragen", die von seiten der Historiker, einiger Theologen und insbesondere von der Glaubenskongregation gegen sein erstes Buch vorgebracht wurde. In einer Erklärung vom Februar 1985[2] wandte sich Sch. gegen den in der Presse erweckten Eindruck, er habe eine Grundposition seines Buchs widerrufen. Von seiner eigentlichen Stellungnahme ziehe er nichts zurück. Im neuen Buch selbst schreibt Sch.: „Anhand historischer Basisfakten und konvergierender Hinweise will ich das ‚theologische Projekt' dieses ersten Buches jetzt gründlich vertiefen – als Handreichung sowohl für Fachbrüder und -schwestern als auch für alle Mitglieder der Gemeinden." (16)

Die Überarbeitung von „Kerkelijk Ambt"[3] ist in der Tat gründlich. Sah man dem früheren Buch noch deutlich an, daß es aus ursprünglich für sich stehenden Beiträgen zusammengesetzt war, so erscheint das neue Werk weit mehr aus einem Guß. Viele mißverständliche Passagen wurden korrigiert oder ganz weggelassen. Die hist. Darstellung wurde wesentlich ergänzt und wirkt jetzt weniger fragmentarisch.

In die Einführung zum neuen Buch sind neben der Bezugnahme auf inzwischen erfolgte Kritik nun auch hermeneutische Überlegungen aufgenommen worden, die sich früher im 5. Kap. unter dem Titel „Kurzes hermeneutisches Intermezzo" fanden. Vor die Darstellung der „Geschichte neutestamentlicher Gemeinschaften" (Kap. 1, 1981) ist nun ein umfangreiches 1. Kap., „Jesus Christus und seine messianischen Gemeinden", getreten. § 1 bietet einen Überblick über die „historische Identität Jesu" (einschließlich der Entstehung des Auferstehungsglaubens). In § 2 wird versucht, so etwas wie die Urform kirchlicher Gemeinschaft zu rekonstruieren. Das hier entworfene Bild einer „frühchristlichen ‚egalitären' Ekklesiologie" (vgl. 54) scheint im weiteren Verlauf der Darstellung immer wieder als Norm christlicher Identität durch.

Kap. 2, „Amtspraxis und -theologie in den ältesten uns bekannten christlichen Glaubensgemeinschaften, sozio-historisch und theologisch betrachtet",

[1] In: L'Osservatore Romano (D) 15 (1985), Nr. 3, S. 5.
[2] Verklaring Edward Schillebeeckx over de ambtsopvatting in zijn boeken, in: TTh 25 (1985) 180.
[3] 2. Aufl. 1980, dt.: „Das kirchliche Amt", Düsseldorf 1981.

bringt die gesamte Entwicklung in den Blick, wie sie sich in den ntl Schriften und dann in der Zeit bis zum Klemensbrief, zu Ignatius v. A. und der Didache abzeichnet. Diese Entwicklung wird nun in zwei voneinander abgehobenen Perspektiven vorgestellt (Abschnitt I: „Sozio-historische Annäherung, wenn auch nicht ohne theologisches Interesse", Abschnitt II: „Theologische Annäherung, wenn auch nicht ohne soziologisches Interesse"). Vor allem in den Abschnitt I wurden wichtige neue Ausführungen über frühchristliche Amtsstrukturen und -funktionen eingebracht. Im Abschnitt II kommen insbesondere ein kurzer Abschnitt über das „Amt im Markusevangelium" und eine Schlußbetrachtung „Geistcharisma der Taufe und Geistcharisma des Amtes" hinzu. Die Darlegung hat insgesamt viel an Präzision gewonnen.

Während Kap. 2–4 von „Das kirchliche Amt" historische Darstellungen und Aufbereitungen aktueller Probleme enthielten, bietet nun Kap. 3, „Organisation und Spiritualität des kirchlichen Amts im Verlauf der Kirchengeschichte", einen kaum durch Aktualisierungen unterbrochenen hist. Abriß. (Die explizite Behandlung der heute drängenden Fragen ist jetzt im wesentlichen auf die beiden letzten Kapitel beschränkt.) Im Abschnitt I, „Vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn des frühen Mittelalters", spürt man vor allem bei der Behandlung der „Traditio Hippolyti", der Handauflegung und des Kanons 6 von Chalcedon die (zumeist, wie im ganzen Buch, nur implizite) Auseinandersetzung mit Kritik, die das frühere Werk hervorgerufen hatte. Auch hier wurden neue Erörterungen eingeschoben (z. B. über das Aufkommen von „ Landpriestern", die Wende zur Staatsreligion, die Bedeutung des Pseudo-Dionysius für die zunehmende Hierarchisierung des Amtes). Fortgelassen ist jetzt die Frage nach dem „Vorsitz des Laien bei der Eucharistiefeier?" Die Ausführungen von Abschnitt II, „Der Priester vom 8. bis zum 13. Jahrhundert", sind gegenüber 1981 wesentlich erweitert. Schon dadurch erscheint nun die Feststellung von „Kontinuität und Bruch zwischen dem ersten und zweiten Jahrtausend" (1981: Kap. 3) entschieden differenzierter. Die Ausführungen über Clichtove und das Tridentinum finden sich nun in einem gesonderten Abschnitt III, „Das ‚moderne' Priesterbild" – von aktualisierenden Hinweisen weitgehend gereinigt wie auch Abschnitt IV, „Kontinuität und signifikante Bruchstellen in der Geschichte der Theologie und der Praxis der kirchlichen Ämter", der an die Stelle des früheren 3. Kap.s getreten ist.

In Kap. 4, „Auf die ‚Klagen des Volkes' hören", sind Abschnitte aus den früheren Kap. 4 und 6 zusammengezogen. Statt der Behandlung ökumenischer Fragen im früheren 3. Kap. wendet sich Sch. nun in Kap. 5, „Plädoyer für den Menschen in der Kirche", dem inzwischen erschienenen Lima-Papier zu (§ 1), an dem er eine gewisse Praxisferne bemängelt. Ganz knapp wird dann abschließend (§ 2) die Frage nach dem Verhältnis von Diakonen und Pastoralassistenten bzw. -referenten angesprochen.

Bei der Diskussion des nun vorliegenden, wesentlich verbesserten Werks seien zunächst einige hermeneutische Beobachtungen vorausgeschickt, die vielleicht eher am Rande Liegendes betreffen, für die Beurteilung des Ganzen aber wohl nicht ohne Bedeutung sind. Sch. sagt, daß die „Praxis bestimmter christlicher, vor allem kritischer Gemeinden [...] Anlaß und Herausforderung zu vorliegender Untersuchung" gewesen sei (vgl. 22), kommt von dieser persönlichen Feststellung aber zu einem allgemeinen hermeneutischen Vorrang von Negativerfahrungen: „Bewußt oder unbewußt blickt man von heutigen Fragen [...] und vor allem von ‚negativen Erfahrungen' aus auf historische Dokumente" (21). „Es geht um historische negative Kontrasterfahrungen, in denen [...] das Dysfunktionieren des Amtes schmerzlich erfahren [...] wird. Hermeneutisch handelt es sich [...] um eine biblisch-emanzipative, kritische Bewertung dieser Geschichte aufgrund heutiger negativer Erfahrungen mit dem Amt" (24f). Ich vermag nicht einzusehen, warum einer Frustration über Amtsstrukturen und -ausübungen gegenüber der Erfahrung von Halt und „christlicher Identität", die andere mit ebendieser Konkretion von Amt machen, *generell* eine größere Chance von Wahrheitserschließung im Hinblick auf die Beurteilung unserer Tradition eingeräumt werden soll.

Wohl von der richtigen christologischen Einsicht über „die wahre Menschlichkeit Jesu, in der (nicht über oder hinter der) Gottes eigene Wirklichkeit sichtbar wird" (44) kommt Sch. zu der ekklesiologischen Aussage über: „Es gibt kein ‚revelatorisches Surplus' *hinter* oder *neben* den sozio-historischen Formen des Amtes" (17, vgl. 24 u. ö.). Hier dürfte ein Fehlschluß von der hypostatischen Union auf die Wirklichkeit Kirche vorliegen, wie er in „Lumen Gentium", nr. 7, vermieden wurde. Dieser Fehlschluß kann auf der einen Seite in eine Ekklesiologie der Petrifakten führen. Bei Sch. scheint mir von hierher eine hermeneutische Einseitigkeit zu resultieren, die dem einstigen „Bibel-Babel-Streit" vergleichbar ist. Es brauchte einige Zeit, bis man dahinterkam, daß das Eigentliche der Offenbarung nicht im Mythenstoff zu suchen ist, den Israel mit seiner kulturellen Umwelt gemeinsam hat, sondern in der Art, wie solcher Stoff in der Bibel entdämonisiert wurde. Sch. stellt richtig immer wieder die Abhängigkeit kirchlicher Amtsbildung von säkularen bzw. religionsgeschichtlichen Vorgaben heraus. Hier beginnt aber erst die eigentliche Frage, inwieweit nämlich die „weltlichen" Strukturen dabei einen neuen Richtungssinn erhielten, die Frage also nach dem „revelatorischen Surplus" hinter den sozio-hist. Formen, das sich in der Verwandlung solcher Formen zeigt bzw. zeigen müßte.

Zum ntl Detail: Unbefriedigend bleibt noch immer[4] die Erklärung der Möglichkeit des Osterglaubens. „Nur ein neues Handeln Gottes kann das historische Leben Jesu über den Bruch seines Todes hinweg mit ‚dem Christus des Glaubens' [...] verbinden" (47). „Man kann sagen, daß die (aufgrund der Auferstehung Jesu) zustande gekommenen *Gemeinden Gottes* das sind, was im Neuen Testament *zutiefst* mit ‚den Erscheinungen Jesu' gemeint ist" (48). Welches Phänomen (nach dem „Bruch seines Todes") machte aber diese „Erscheinungen" möglich? Die Auferstehung Jesu ist kein Phänomen.

Paulus lernte nach Sch. eine „anfänglich egalitäre Auffassung von der Kirche als Brüderschaft und Schwesternschaft [...] aus vorpaulinischen Traditionen kennen" (52). Der Apostel habe an dieser Auffassung Korrekturen angebracht. Darin komme aber nur „kontextuelle pastorale Strategie, kein Kerygma oder Dogma [...] zu Wort. Diese Entscheidung des Paulus läßt Möglichkeiten anderer christlicher Optionen unverkennbar offen" (vgl. ebd. mit 54,71f). Von den Problemen der hist. Rekonstruktion einer ekklesialen Urgegebenheit einmal abgesehen, wird hier eine exegetisch erschlossene früheste Gestalt von Gemeindeleben zum Kanon über den Kanon erhoben. Den Theologen verpflichtende Norm sind die Zeugnisse der ntl Autoren, nicht die Quellen, über deren Bearbeitung diese Zeugnisse zustande kamen.

Die ekklesialen Kompetenzen in den paulinischen Gemeinden sind nach Sch. wesentlich auf apostolische Tradition gegründet (vgl. bes. 73). Damit ist die Aussage schlecht zu vereinbaren: „Alles entwickelte sich aus einem pneumatischen Engagement und einer prophetischen Geisteskraft" (76f). Zusammenfassend sagt Sch.: „es gibt noch keine *formelle* Autorität abgesehen von dem christlichen Inhalt, das heißt, der Autorität dessen, was man authentisch-christlich zu sagen hat, und dem apostolischen Erbgut – wenn sich auch vor allem bei Paulus eine Berufung auf seine formelle Autorität eben als vom Herrn Berufener findet. Aber für den Inhalt dieser formellen Autorität beruft er sich auf den Herrn und auf die von diesem empfangene ‚apostolische Tradition'" (82). Hier wird zugegeben und halbwegs doch wieder verwischt, daß es in der Tat bei Paulus Berufung auf *formelle* Autorität gibt, die nicht identisch ist mit der Autorität der *Inhalte* apostolischer Tradition (vgl. etwa 1 Kor 14,37). Diese mangelnde Unterscheidung zwischen formeller und inhaltlicher Autorität des Apostolischen ist auch im neuen Buch immer wieder festzustellen, besonders wo es dann um die Frage nach der „apostolischen Sukzession" geht. Wie schon bei der Paulusexegese hält Sch. „pastoraler Strategie" und kultureller Anpassung auch in den Pastoralbriefen einen „urchristlichen" Egalitarismus entgegen (vgl. bes. 86f).

Bei dem „Fazit: Markus ist nicht an den strukturellen Formen, nicht einmal an der *Theologie* des Amtes interessiert, sondern an der Ethik und Spiritualität kirchlicher Amtsträger" (110) bleibt (im Gegensatz zu den richtigen Beobachtungen hinsichtlich der johanneischen Theologie, vgl. bes. 121) unberücksichtigt, daß die scharfe Jünger-, insbesondere die Petruskritik des Markus implizit doch gerade bestehende Leitungsfunktionen anerkennt (vgl. bes. Markus 16,7). Inwiefern ausgerechnet nach Markus „Frauen [...] die *einzigen* Zeugen der Botschaft, daß ‚Er auferstanden ist' (16,1–8)" sind (vgl. 109), ist mir unerfindlich.

Hinsichtlich des vierten Evangeliums stellt Sch. fest: „Der Auferstandene erscheint denn auch allen Jüngern und nicht nur den Zwölfen (siehe auch 20,21–22). Kraft des Geistes können alle Gläubigen Sünden vergeben (20,19–23)" (117). Der Kontext (vgl. Joh 20,24–25a) zeigt aber, daß mit den 20,19–23 genannten „Jüngern" der Zwölferkreis gemeint ist.

Eine kritische Diskussion des kirchengeschichtlichen Überblicks (Kap. 3), dessen wichtigste Teile in der Literatur bereits eingehend behandelt wurden, kann nicht Gegenstand dieser Rezension sein. Schade, daß Sch. sich nur selten ausdrücklich mit der Kritik, die sein früheres Buch erfahren hat, auseinandersetzt, sachliche Beiträge gelegentlich recht polemisch abtut[5] und auf wichtige andere Studien zur Amtsthematik[6] gar nicht eingeht. – Hier nur zwei Randbemerkungen: Der kurze Kommentar zu Anselms „Cur Deus homo" (211) ist im Hinblick auf Inhalt und Wirkungsgeschichte dieses Werks unzutreffend. Konnte der unsinnige Hinweis auf den „Streit zwischen Rha-

[4] Vgl. meine Kritik in „Christologische Brennpunkte", 1. Aufl. Essen 1977, 112f.
[5] Vgl. insbesondere W. Kasper in: ThQ 163 (1983) 46–53, mit dem Hinweis im Vorwort, 11.
[6] Vgl. vor allem das historisch sorgfältig recherchierte Werk von G. Greshake, Priester sein, Freiburg 1982.

tramnus und Lanfranc um die Eucharistie" (vgl. 235 mit „Das kirchliche Amt", 97) nicht ausgemerzt werden?

Im 4. Kap. nimmt die Frage nach einer Auflockerung der Zölibatsverpflichtung den meisten Raum ein. Bei der eindrücklichen Argumentation „pro" werden vorschnelle Urteile – wie die Behauptung einer „Menschenrechtsverletzung" (vgl. 298) – vermieden, die Argumente „contra" aber wohl doch nicht ausreichend gewürdigt. Nicht nachvollziehen kann ich die Meinung: „das Zölibatsgebot bleibt, dem Kern nach, bis ins Zweite Vatikanum eigentlich ein *Enthaltsamkeitsgebot*" (300) und ebensowenig die Alternative: „*Entweder* geht es bloß um ein Enthaltsamkeitsgebot [. . .]. *Oder* es geht um eine gewisse Konkurrenz zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu einem Mitmenschen – konkret zu einer Frau" (301). Die entscheidende Frage ist doch eher, ob eine bestimmte *Form* dieser zwischenmenschlichen Liebe, nämlich ihre Konkretisierung in der *Institution Ehe* (und Familie) dem priesterlichen „Sein-für" den diesem angemessenen Freiraum läßt.

In Anbetracht der von Sch. unterstrichenen, notwendig zusammengehörenden „vier Dimensionen der ‚Apostolizität'" – einschließlich der „successio apostolica" im engeren Sinn (vgl. bes. 141) – verwundert mich eine zu Ende von Kap. 4 im Blick auf heutige „alternative Amtspraktiken" mit Emphase gemachte Feststellung: „Man kann doch nicht behaupten, daß diese gelebte Überzeugung, die jetzt schon das Leben vieler Gemeinden und Amtsträger beseelt und bestimmt, noch bevor sie auch öffentlich von der offiziellen Kirche anerkannt ist, keine innere christliche Apostolizität besäße und sie diese erst durch eine spätere christliche Sanktionierung erhielte" (309).

Bei der Auflistung kritischer Punkte im Werk Sch.s kam zuwenig zum Ausdruck, daß auch nach Ansicht des Rez. dieses Buch zu den wichtigsten Veröffentlichungen hinsichtlich der Frage nach dem kirchlichen Amt gehört. Von der Überzeugung getragen, daß es in der gegenwärtigen Situation der Kirche um eine mutigere offizielle Anerkennung neuer Schritte geht, als nach dem Vaticanum II bisher sichtbar wurde, legt Sch. eine bedenkenswerte Interpretation des kirchlichen Erbes vor, die Mut zu solch größerem Wagnis machen könnte. Es wäre zu wünschen, wenn das Gespräch zwischen Sch. und anderen hervorragenden Kennern der Materie, die selbst kirchenpolitisch anders engagiert sind, intensiviert und noch weiter versachlicht würde. Die verbleibenden Differenzen sind gewiß nicht unüberbrückbar.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Grelot, Pierre: **Église et ministères.** Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx. – Paris: Cerf 1983. 282 S., kart. FF 110.—

Diese primär exegetische Studie versteht sich als kritischer Beitrag zum ersten Amtsbuch von E. Schillebeeckx (dt. „Das kirchliche Amt", Düsseldorf 1981, im folgenden abgekürzt: Sch. I). Trotz aller beteuerten Übereinstimmung mit Sch. I in wichtigen Details (13) stellt das Werk von G. in Wirklichkeit eine radikale Infragestellung der Schillebeeckxschen Arbeit dar. Diese wurde allerdings mittlerweile durch das zweite Amtsbuch (dt. „Christliche Identität und kirchliches Amt", Düsseldorf 1985, abgekürzt: Sch. II), sowohl was verschiedene historisch falsch interpretierte Materialien wie auch was einige zentrale theologische Pointierungen angeht, von Schillebeeckx selbst retraktiert. Dennoch behält der vorliegende kritische Beitrag seinen Wert, insofern er „unbarmherzig" und nicht selten auch sehr zugespitzt ungeschützte Flanken der Schillebeeckxschen Amtstheologie offenlegt, die z. T. auch in Sch. II nicht revoziert wurden.

Schillebeeckx selbst bezeichnet G. als seinen „ernsthaftesten" Kritiker, weist aber dessen Interpretation seines Buches als „sehr einseitig, offensichtlich subjektiv, emotional falsch" zurück (Sch. II, 140; siehe auch 19). Er vergleicht G.s Vorgehen mit der in der „anti-modernistischen Hetze" angewandten Methode (ebd.). „Ein persönlicher, freundlicher Brief des Autors (nach Erscheinen des Buches), in dem er mir schreibt, daß er beim nochmaligen Lesen selbst erschrokken sei über die harte Kritik in seinem Buch, kann mich zwar mit ihm versöhnen, aber es läßt meine Leser, die Gläubigen, doch in der Kälte stehen" (ebd.). Diese „Retour"-Äußerungen Schillebeeckxs lassen erkennen, wie sehr dieser sich von der vorliegenden Studie G.s getroffen fühlte.

Nun läßt sich in der Tat kaum übersehen, daß G. eine Reihe einseitiger Thesen von Sch. I noch einmal mehr überpointiert und die hier zu findenden, freilich in ihrem Stellenwert nicht immer sehr klaren Modifikationen und Differenzierungen unbeachtet läßt. Zudem kommt er in die Gefahr, zur anderen Seite hin einseitig zu werden, indem er – wie Sch. II, 142 (freilich völlig überspitzt) sagt – Züge der gewachsenen Kirchenordnung auf das NT projiziert. „Grelot verteidigt ein ‚System', nicht das Evangelium" (ebd.). So reden beide Kontrahenten ein Stück weit aneinander vorbei.

Allerdings scheint mir zu Recht G. gegen Schillebeeckx zwei zentrale Punkte zu urgieren, die m. E. auch in Sch. II frag-würdig geblieben sind.

1. Der Begriff des „Apostolischen" wird bei Schillebeeckx vornehmlich (!) von der „sequela Christi" her thematisiert. Auch wenn es für Sch. I eine Apostolizität der kirchlichen Ämter gibt (20–33, 63) und diese These in Sch. II, 140ff noch weiter entfaltet wird, tritt deren normative Tragweite bei Schillebeeckx doch ziemlich zurück. Die Amtsstruktur wird bei ihm allein von der Gemeinde (ihrem „apostolischen" Glauben, ihren Charismen, ihrem Geistbesitz) her begründet, nicht jedoch *auch* von der bleibenden „Vorgabe" einer apostolischen Amtsstruktur, die zur „fundamentalen Strukturation der Kirche" (73) gehört. Auf dieser „institutionellen Dimension des Apostolischen" insistiert G. mit Nachdruck (18–41).

2. G. wirft Sch. I eine fragwürdige Methode vor (42–66; Konkretisierungen: 67–194), insofern Schillebeeckx heutige Fragestellungen an neutestamentliche (und patrologische) Texte heranträgt: Dadurch, daß er in ihrem Variationsreichtum auch andere, in der Zukunft realisierbare Möglichkeiten für Amts- und Kirchenstrukturen zu entdecken glaubt als die, welche sich faktisch, d. h. historisch-kontingent durchgesetzt haben, werden diese Texte verzerrt interpretiert, wobei nicht selten das argumentum ex silentio eine wichtige Rolle spielt. An zahlreichen Beispielen, die mir mindestens z. T. unwiderlegbar scheinen, weist G. nach: Schillebeeckx „projette sur les fonctions anciennes des modèles d'organisation communautaire empruntés à l'actualité" (70). So kommt er zu dem Schluß: „Ce sont en premier lieu des questions de méthode qui m'ont fait regarder comme insuffisantes, unilatérales et en conséquence, partiellement fausses, des thèses que l'auteur estimait fondées sur une lecture ‚historique' du Nouveau Testament" (195).

In einem Abschnitt „Conclusion et Prospective" (195ff) faßt G. seine Kritik zusammen und geht seinerseits auf die aktuellen Fragen ein, die Schillebeeckx zu Sch. I veranlaßt haben. Als Anhang schließlich ist ein Dokument von Kardinal J. Willebrands vom 16. 6. 1982 abgedruckt, das, ursprünglich in der „Documentation catholique" veröffentlicht, sich mit den neuen Fragen der Amtstheologie befaßt.

Wenn Schillebeeckx in Sch. II seine Thesen gegenüber Sch. I auch modifiziert hat und manche Kritikpunkte, die G. gegen ihn richtet, so nicht mehr aufrechtzuerhalten sind, liegt in der vorliegenden Studie doch eine exegetisch sorgfältig begründete Gegenposition vor, die im – wie es scheint – längst nicht beendeten neueren Disput über das kirchliche Amt weiterhin Beachtung verdient.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Gerosa, Libero: **La scomunica è una pena?** Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico. – Fribourg Suisse: Editions Universitaires 1984. XXIV, 428 S. (Studia Friburgensia. Nouvelle Série 64, Sectio canonica 4), kart. sFr 58.—

Wie sehr die Strafdisziplin der kath. Kirche nicht nur in ihrer konkreten Ausformung und Anwendung, sondern auch in ihrer grundsätzlichen Konzeption und ihrem theologischen Verständnis seit langem in eine Krise geraten ist, wird aus der Tatsache ersichtlich, daß einerseits nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Päpstlichen Kodexrevisionskommission von der römischen Bischofssynode 1967 der Auftrag erteilt wurde, das kanonische Strafrecht grundlegend zu erneuern und radikal zu kürzen, daß anderseits aber der dann erstellte erste strafrechtliche Entwurf einer Neuordnung als völlig unzulänglich zurückgewiesen werden mußte. Nicht zuletzt die dort vorgesehene Neufassung der traditionellen Rechtsfigur der Exkommunikation deckte eine weitgehende ekklesiologische Konzeptionslosigkeit in diesem Bereich des kanonischen Rechts auf, die zu überwinden ein wichtiges Desiderat der Kirchenrechtswissenschaft darstellt. Es ist deshalb hochaktuell, um nicht zu sagen verdienstvoll, wenn eine Diss. sich das Ziel setzt, die theologische Grundlage und spezifische Eigenart des kanonischen Strafrechts zu erhellen. Vorliegende Promotionsschrift, die an der Theologischen Fakultät der Uni Freiburg/Schweiz unter der Leitung des inzwischen zum Bischof von Lugano bestellten, international angesehenen Kanonisten Eugenio Corecco erstellt wurde, entledigt sich dieser Aufgabe in der Weise, daß die strafrechtliche Grundlagenfrage am Prototyp aller Kirchenstrafen, an der Exkommunikation, festgemacht und nach deren Wesen gefragt wird. Diese wichtige methodologische Vorentscheidung wird damit begründet, daß sie erst nach eingehendem und umfassendem Studium der wissenschaftlichen Diskussion des Problems getroffen wurde, was durch die umfängliche und inhaltsreiche Untersuchung belegt ist. Sie führt folgerichtig zur treffenden, gleichzeitig aber auch provozierenden Formulierung des Themas: „Ist die Exkommunikation eine Strafe?"

Die Antwort wird mit großer Sachkenntnis und imponierender Umsicht in drei Schritten vorbereitet: In einem 1. Teil (3–110) zeichnet Vf. die Hauptlinien der Entwicklung der wissenschaftlichen Diskussion über Grundlagen kirchlichen Strafens, wobei er geschichtlich bis auf die totale Leugnung jeder genuin kirchlichen Strafgewalt durch Marsilius von Padua in der ersten Hälfte des 14.

Jh.s (DS 945) zurückgeht. Mit einer zuverlässigen Analyse der wichtigsten Lehrmeinungen bis in die zeitgenössische Kirchenrechtswissenschaft hinein verbindet Vf. zielstrebig von vornherein eine eingehende Auseinandersetzung und kritische Würdigung der einzelnen Positionen, wodurch die Dringlichkeit der Fragestellung noch verdeutlicht sowie der Weg für einen Lösungsversuch auf der Basis eines bestimmten, innerhalb der zeitgenössischen kath. Kirchenrechtswissenschaft immer stärker verbreiteten theologischen Verständnisses des kanonischen Rechts bereits geebnet wird. Dem gleichen Ziel dient auch der 2. Teil der Arbeit (111–245), der die gewichtigsten kirchenamtlichen Äußerungen über Grundlagen des kanonischen Strafrechts in Lehre und Gesetzgebung vom 18. Jh. bis in die Gegenwart detailliert darstellt und kritisch sichtet und dabei auch Buch VI „De sanctionibus in Ecclesia" des 1983 promulgierten und in Kraft getretenen Codex Iuris Canonici der Lateinischen Kirche mit einbezieht. Die aufgedeckten Defizite in der amtlichen Doktrin und Methodologie unterstreichen nur noch einmal die Notwendigkeit, eine Lösung der Strafrechtsproblematik in der Kirche mit aller Kraft zu suchen. Dieses anspruchsvolle Ziel verfolgt der 3. Teil der Untersuchung (247–388), nicht ohne zuvor tragfähige Fundamente zu legen, indem mit bewundernswürdiger Sorgfalt und imponierendem Scharfsinn sowohl die theologische Eigenart als auch die juristische Natur der Exkommunikation eine Klärung erfahren. Dabei wird die theologische Eigenart der Exkommunikation einerseits vom Ursprung dieses kirchlichen Rechtsinstituts in der Bußdisziplin der Alten Kirche und von seiner juristischen Ausformung in der Periode des klassischen kanonischen Rechts her entwickelt, anderseits aber entscheidend auch im Lichte der Ekklesiologie des II. Vatikanums von der Zentralidee der „communio" her bestimmt. Dieser Teil der Untersuchung ergibt folgendes: In den Fällen schwerer Vergehen gegen den Glauben und die Einheit der Kirche: Apostasie, Häresie und Schisma, die die „excommunicatio latae sententiae" nach sich ziehen (c. 1364 § 1), besteht zwischen schwerer Sünde und Delikt „ex parte Ecclesiae" kein spezifischer theologischer Unterschied, während „ex parte ipsorum", d. h. auf der subjektiven Ebene der Schuldiggewordenen nach scholastischer und dekretistischer Lehre allerdings ein spezifischer Unterschied in der „contumacia" zu sehen ist, die jedoch nur eine Vorbedingung für die Bestrafung mit der Exkommunikation, nicht aber ein konstitutives Element des Delikts darstellt, weil die „contumacia" nicht die theologische Natur der schweren Sünde ändert. Auch die Tatsache, daß im Falle eines Delikts gegen den Glauben und die Einheit der Kirche die kirchliche Autorität interveniert, begründet keinen substantiellen Unterschied zwischen schwerer Sünde und Delikt; denn die strafrechtliche Intervention von seiten der Autorität ändert nicht das innere Wesen des vorliegenden Vergehens gegen die „communio", sondern macht den Widerspruch zur kirchlichen „communio" nur offenkundig, wie vor allem die Rechtsfigur der „excommunicatio latae sententiae" beweist. Ob bei diesem, durch subtile Einzelanalysen und scharfsinnige Schlußfolgerungen gewonnenen theologischen Verständnis die Exkommunikation tatsächlich den Charakter einer Strafe besitzt, wird auf die Weise geklärt, daß die rechtliche Natur der Exkommunikation durch einen Vergleich zwischen dem Eigencharakter dieses kirchlichen Rechtsinstitutes mit dem Strafbegriff der weltlichen Rechtswissenschaft näher bestimmt wird. Von vornherein geht es dabei nur um die Frage, ob Exkommunikation wenigstens eine Strafe im analogen Sinne ist. Anhand des aristotelisch-thomanischen Analogiebegriffs, der in erster Linie ein „simpliciter diversum" und nur an zweiter Stelle ein „secundum quid idem" zum Ausdruck bringt, konstatiert Vf. nach Klärung des zeitgenössischen Strafbegriffs in den Rechtswissenschaften aufgrund der ekklesiologischen Eigenart und besonderen Zielsetzung der Exkommunikation ein „simpliciter diversum" zwischen diesem kirchlichen Rechtsinstitut und einer Strafe in der staatlichen Rechtsordnung. Zugleich ergibt sich zwar auch ein „secundum quid idem", insofern die in der Exkommunikation enthaltene Auflage, vor dem Bußsakrament die Absolution von der Zensur bei der zuständigen Autorität zu erlangen, ein Erschwernis für den Betroffenen und damit eine Strafwirkung darstellt, durch die Vf. aber das Element „simpliciter diversum" nicht aufgewogen sieht, zumal die kodikarische Ordnung (cc. 1355 § 2, 1356 § 2, 1357 § 1) bei außerordentlichen Umständen, die in der Praxis möglicherweise die Regel bilden könnten, die Absolution von der „excommunicatio latae sententiae" beim Empfang des Bußsakramentes zuläßt. Mit Berufung auf die Parallele zwischen der Absolution von Sünden und der Absolution von Zensuren plädiert Vf. dafür, das grundsätzliche Verbot für den Exkommunizierten, direkt zum Bußsakrament hinzuzutreten, nicht als Strafe, sondern als Buße oder genauer als „antizipierte" Buße zu begreifen, die in der Ordnung der Alten Kirche von der Trennung in Beichtdisziplin und Strafrecht vorgebildet ist. Damit ist die (negative) Beantwortung der im Titel der Arbeit gestellten Frage eingeleitet und eine eindeutige, vor allem aus theologischen Prämissen gewonnene Position bezogen, die der Gefahr des Voluntarismus und des Rechtspositivismus aus dem Wege geht und statt dessen die theologische Eigenart des kanonischen Rechts auch in diesem seinem Bereich zum Zuge bringt.

Die vorliegende Diss. stellt in jeder Hinsicht eine beachtliche und deshalb auch beachtenswerte Leistung dar. Sie ist von einem erstaunlich hohen Grad wissenschaftlicher Reife und Urteilsfähigkeit geprägt, dessen Wurzeln einerseits in einer hervorragenden, theologisch bestimmten kanonistischen Bildung überhaupt, anderseits aber auch in sehr guten kirchenrechtlichen Detailkenntnissen zu suchen sind, die häufig auf originelle Weise in den thematischen Rahmen eingebracht und sehr ergiebig ausgewertet werden. Die Arbeit ist vor allem in den Partien, in denen Schlußfolgerungen gezogen werden, höchst anregend, wobei verständlicherweise eine Fülle neuer Fragen aufgeworfen wird, von denen nur wenige formuliert werden sollen: In welchem Ausmaß ist die hier vorgetragene Konzeption, für die nur wenige Bestimmungen und Rechtsfiguren des CIC/1983 angeführt werden konnten, in der geltenden Rechtsordnung tatsächlich verwirklicht? Läßt sich die Erkenntnis über das Wesen der „excommunicatio latae sententiae" bei Apostasie, Häresie und Schisma, die für diese Untersuchung zentral ist, ohne weiteres auf die Kirchenstrafe der Exkommunikation bei allen anderen Tatbeständen ausdehnen? Welche Auswirkungen hat das Verständnis der sog. Beugestrafe als Buße auf die Garantie des Rechtsschutzes in der Kirche? Da im Schlußteil der Arbeit zusätzlich die sog. poenae expiatoriae, die in der Kirche nie ausschließlich der Vergeltung dienen, mit guten Gründen als Disziplinarmaßnahmen „sui generis" gewertet werden (380–385) und folglich Strafrecht in der Kirche überhaupt geleugnet wird (386), stellen sich noch weitergehende Fragen, die in der Diss. selbst nicht mehr behandelt werden konnten. Dies muß vielmehr Aufgabe der fälligen Auseinandersetzung mit der vorgetragenen These sein, die das Interesse der Kirchenrechtswissenschaft verdient.

Bonn Hubert Müller

Kalb, Herbert: **Studien zur Summa Stephans von Tournai.** Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts. – Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 1983. 139 S. (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte, Bd XII), Ln DM 46.—

Stephan von Tournai (1128–1203), Regularkanoniker und Abt von St. Euverte in Orléans, dann Abt von Ste-Geneviève in Paris und später Bischof von Tournai, ist einer der wenigen wissenschaftlichen Persönlichkeiten des MA und in der Kanonistik des 12. Jh.s der einzige überhaupt, der uns nicht nur durch sein wissenschaftliches Werk, sondern auch durch biographisch erhellende Briefe, die uns Einblick in seine näheren Lebensumstände gewähren, bekannt ist. Während Stephans Briefe in der kritischen Ausgabe von Desilve von 1893 (und auch bei Migne PL 211, Sp. 309–562) vorliegen, existiert von seinem Hauptwerk, der Summe zum Dekret Gratians, nur die Rumpfedition Schultes von 1891, die leider wegen ihrer vielen Textauslassungen auf weite Strecken unbrauchbar ist. Im Vorwort zu Kalbs Studien (7f) verweist daher P. Leisching auf die in Innsbruck geplante Neuedition der Summe Stephans, an der auch Kalb beteiligt sein wird.

K.s Studien gliedern sich in drei Hauptteile und einen Anhang, wobei das inhaltliche und formale Gewicht auf dem 3. Teil liegt: „Überlegungen zum Prolog der Summa Stephans von Tournai" (29–112).

Im 1. Teil (9–19) referiert K. kritisch die bisherige Literatur zur Summe Stephans mit dem Ergenbnis, daß Stephans Summe nicht nur in der modernen, sondern schon in der mittelalterlichen Kanonistik nicht die Anerkennung erfahren hat, die sie verdient: in der neueren Forschung teilweise bedingt durch die schlechte Ed. Schultes; im MA hingegen stand Stephan im Schatten Rufins, dessen Summe er verwendet, und von Johannes Faventinus, der die beiden Vorgänger plagiiert und damit fast verdrängt. Im 2. Teil (21–28) unternimmt K. den verdienstvollen Versuch, „Definition und Funktion des Prologs" in kanonistischen Werken überhaupt herauszustellen, und behandelt dabei näherhin Konrad von Hirsau, Burchard von Worms, die 74-Titel-Sammlung, Bonizo von Sutri, Deusdedit und Gratian.

Im 3. und eigentichen Hauptteil bespricht K. zunächst die einleitende Gastmahlszene in Stephans Prolog (29f): Stephan vergleicht darin seine Aufgabe, einen Kommentar zum Dekret Gratians zu verfassen, mit der eines Gastgebers, der seine beiden Gäste, den Theologen und den Juristen, in gleicher Weise zufriedenstellen möchte, ohne jeweils den anderen zu langweilen oder hintanzusetzen. Dieser Vermittlung zwischen Theologie und (römischem) Recht weiß sich das gesamte Werk Stephans verpflichtet. Er ist der erste, der in der Dekretistik in größerem Umfang legistische Bestimmungen berücksichtigt, während Rufin noch eine rein theologische Kanonistik vertritt. Diesen Gegensatz der beiden Dekretisten im Verständnis der neuen Wissenschaft verdeutlicht K. anhand ihrer Auffassungen zum Naturrecht (38ff), Erbrecht (42f), in der Frage der Mitgift (43ff), der Bewertung der weltlichen Wissenschaften durch Rufin und Stephan (46ff), dem Problem der Verjährung (56ff) und der Anwendung der allegorischen Textinterpretation (60ff). Während Rufin in seiner Summe die weltlichen Gesetze als schädlich für den Theologen ablehnt (64), erkennt Stephan in Theologie und Legistik die beiden Pfeiler einer neuen Wissenschaft: „Stephan ist der Wegbereiter in der Emanzipation der Kirchenrechtswissenschaft von der Theologie" (Kalb 54).

Im Anschluß an diesen Gedanken beleuchtet K. in der Rechtsquellentheorie (66ff) die Wertigkeit von Quellen und die Harmonisierung sich widersprechender Quellen bei Stephan und seinen Vorgängern. Stephan setzt dabei die Kirchenväter an die letzte Stelle seiner Rangliste (71), und K. zeigt anhand zweier Beispiele aus dem Eherecht, der Impotenz und des Raptus, wie Stephan seine Theorie in die Praxis umsetzt. In dem folgenden, umfangreichen Abschnitt über das Verhältnis „imperium – regnum – sacerdotium" (83–105) charakterisiert K. Stephan als eindeutigen Dualisten, der dem „weltlich-politischen Wollen" seinen eigenen Bereich zugesteht: So gibt Stephan einerseits im Depositionsrecht eine eigenwillige Darstellung der (angeblichen) Absetzung des Merowingerkönigs Childerich durch Papst Zacharias im Jahre 751 und übergeht andererseits

hierokratische Interpretationen seiner Vorgänger etwa bei der Konstantinischen Schenkung, der kurialen Translation, der Zwei-Schwerter-Lehre, der Appellation und der Absolution von der infamia iuris.

Darüber hinaus widmet sich K. in Exkursen einmal der kleinen Pönitenzsumme einer vatikanischen Stephan-Hs. (64ff) und setzt sich das andere Mal (105ff) mit Mochi-Onorys These einer imperiumsfeindlichen Haltung Stephans auseinander, wobei er hauptsächlich die bisherige Literatur einander gegenüberstellt. In einem dritten Exkurs (108ff) versucht K. eine interessante Neudatierung der Summe Stephans, indem er eine Aussage von Thomas Becket, mit dem Stephan – möglicherweise – 1166 zusammentraf, mit Stephans Summe in Zusammenhang bringt und damit einen neuen terminus post quem für ihre Entstehung findet.

K.s „Studien zur Summa Stephans von Tournai" entwerfen so, ausgehend vom Prolog der Summe, ein vielfältiges und facettenreiches Bild der Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jh.s, das sowohl Kanonisten und Rechtsgeschichtlern als auch Historikern, Theologen und Philologen interessante und anregende Aspekte vermittelt. Hier ist vor allem noch einmal die Bedeutung Stephans für die Entstehung der Kanonistik als einer neuen Wissenschaft hervorzuheben. Auch verdient K.s Bemühen, die Summe Stephans über die Grenzen eines Fachgebiets hinaus in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen, große Anerkennung; die weiterführenden Literaturangaben in den begleitenden Fußnoten, zusammengefaßt in dem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis (123ff) mit fast 380 Titeln aus den verschiedensten Gebieten der Geisteswissenschaften, geben beredtes Zeugnis von dem enormen Fleiß und dem Reichtum der angesprochenen Probleme.

Doch scheint K. der Fülle des von ihm zusammengetragenen Materials gelegentlich nur mit Mühe Herr geworden zu sein: Seine Darlegungen wirken manchmal etwas ungeordnet und zerfahren (z. B. stellt K. S. 89 die Frage: „Wie hat sich nun Stephan bezüglich der Deposition entschieden?", handelt aber statt dessen Gratian, Roland und Rufin ab, um schließlich S. 90 seine Frage fast wörtlich zu wiederholen und dann erst auf Stephan einzugehen), auch sucht der Leser bisweilen den „roten Faden" der Ausführungen vergeblich, vielmehr eilt er mit K. von Problem zu Problem – vergleichbar dem unruhigen Flug der Biene von Blüte zu Blüte –, ohne immer ein klar formuliertes Ziel zu erkennen.

Hinzu kommen sprachliche und formale Fehler in ungewohnt großer Häufigkeit: Zitierfehler („and" S. 7 Z. 10, „quandary" S. 29 A. 1 Z. 2, „obuiauerint" S. 34 A. 8 Z. 2, „contrarietas" S. 46 A. 86 Z. 3, usw.), grammatische Fehler (S. 29 Z. 3 „Stephans", S. 32 Z. 19 „war", usw.), Rechtschreibversehen (S. 23 Z. 20 „daß", S. 51 Z. 3 „dieselben" usw.), Zeichensetzungsfehler (allein im fortlaufenden Text begegnen über 50 (!) Kommafehler), sonstige Druckfehler (S. 18 A. 61 Z. 2, S. 27 Z. 16, usw.), „Berkeley" erscheint immer als „Berkely", (S. 7, S. 18 A. 61f, S. 134 v. Somerville), „Pennsylvania" als „Pennsylvenia" (S. 11 A. 13, S. 19 A. 65, S. 129 v. Küttner) bzw. „Pennsylvenia" (S. 132 v. Noonan), bei Stellenzitaten findet sich häufig „ad." statt „ad" (S. 14 A. 40, S. 19, A. 65, usw.), in der Überschrift S. 63 fehlt „4.", im Schulte-Zitat S. 13 sind „Ausser" und „mer" und die Kommafehler nach „119" und „habe" zu korrigieren, usw. Auch die Literaturangaben sind oft nachlässig: Bei Kuttners Repertorium ist „1234" statt „1235" und „1937" statt „1936" (S. 10 A. 7 und S. 130) zu lesen, S. 12 A. 24 muß es heißen „11 (1955), 429ff" statt „12 (1955), 438ff", Stephans Briefe sind in PL 211, Sp. 309–562, nicht „576" (S. 14 A. 37), abgedruckt, usw. Viele Ungenauigkeiten begegnen vor allem in der fremdsprachigen Literatur (Fransen, McLaughlin, Noonan, Orlandelli, Tierney, usw.).

Zum Abdruck des Prologs (113ff) mögen an dieser Stelle die folgenden grundsätzlichen Bemerkungen genügen: 1. Besser sind ein- oder zweibuchstabige Handschriftensiglen ohne Bibliotheksnummer. – 2. Im *app. crit.* sollten die Hss. in alphabetischer Reihenfolge stehen, ohne durch Komma getrennt zu sein. – 3. Bei reinen Schreibvarianten empfiehlt es sich, auch gegen die Leithandschrift die übliche Lesart in den Text zu heben (z. B. Z. 53 „auctoritate" statt „actoritate"). – 4. Im *app. crit.* ist die geschlossene eckige Klammer] wegzulassen, wenn unmittelbar nach dem Bezugswort Angaben des Editors wie *om., interl.* etc. folgen, vgl. Kuttner Tr 15.458. – 5. Angaben des Editors stehen grundsätzlich hinter der Textvariante (also Z. 59: Hec] ergo *add.* T). – 6. ⌜ ⌝ (*uncini*, eckige Klammern oben) sind bei einfachen Wortumstellungen einzelner Hss. nicht nötig, statt dessen ist nach Kuttner Tr 15.461 *tr.* (transposuit) zu verwenden. – 7. Bei Textvarianten großer Handschriftengruppen (z. B. Z. 7 „horum") empfiehlt es sich, die diakritischen Zeichen zu verwenden, die Kuttner Tr 15.453 für eine zweite Textredaktion vorschlägt.

Für die angekündigte Ed. der Summe Stephans hat sich der Vf. mit den vorliegenden Studien gut in das Verständnis und in die Probleme der Summe hineingedacht und damit versucht, ihr wieder zu der Anerkennung zu verhelfen, die sie verdient. Allerdings lebt die Editionsarbeit wesentlich von wissenschaftlicher Akribie und formaler Korrektheit, die dem Vf. gerade wegen der hervorragenden Bedeutung der Summe auch im Interesse der Wissenschaft für die bevorstehende Aufgabe zu wünschen sind.

Würzburg Norbert Höhl

Pinckaers, Servais (Th.) OP: **Les sources de la morale chrétienne.** Sa méthode, son contenu, son histoire. – Fribourg/Paris: Universitätsverlag/Edition du Cerf (1985): 523 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 14), kart. sFr. 45.–/FF 255.–

Der an der französischsprachigen Sektion der Uni Freiburg (Schweiz) lehrende, belgische Moraltheologe legt in diesem Buch eine aus seinen Vorlesungen herausgewachsene Zusammenschau seiner Sicht einer christlichen Ethik vor, die „Methode, Inhalt und Geschichte" (= Untertitel) zur Sprache bringen soll. Dabei stellt sich der Autor dezidiert auf den Boden einer sog. Glaubensethik: Es geht ihm darum, das spezifisch Eigene einer christlichen Ethik in den Vordergrund zu stellen.

In der Einl. wird Moraltheologie daher definiert als jener Teil der Theologie, der sich mit dem menschlichen Tun im Licht des Evangeliums beschäftigt, um dieses Tun mittels der Gnade Gottes selber und der darin geschenkten Tugenden und Charismen auf das Endziel des Menschen, auf seine volle und wahre Glückseligkeit in der Schau Gottes auszurichten. Quelle dieser sittl. Erkenntnis ist damit sowohl die übernatürliche Offenbarung wie auch die Einsicht der eigenen Vernunft.

Nach der Umschreibung einiger Hauptfragen (Pflicht, Glück, Sinn und Ziel, Leid, Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit und Sünde) wird die Moraltheologie daher in einem I. Teil charakterisiert als ein menschliches Wissen in seinem Bezug zu den Humanwissenschaften, vor allem aber als eine in ihrem gesamten Duktus von der Offenbarung des Neuen Testamentes bestimmte Weisheit. Pinckaers meint dabei, daß es nicht etwa darum gehe, bei der Einsichtigkeit einzelner Verpflichtungen anzusetzen, sondern die der Heilsbotschaft eigene Dynamik herauszustellen, wie denn überhaupt – dies vor allem das Ergebnis der geschichtlichen Übersicht im II. Teil – die im Nominalismus erfolgte Einengung des Freiheitsbegriffs auf eine bloße Wahlfreiheit (statt eines persönlichen Engagements auf das Wahre und Gute) dem Moment von Pflicht und Norm ein ungebührliches Gewicht verschafft hätte. Diese „liberté de qualité" als die sowohl der Bibel wie den größten Kirchenvätern und Theologen (vorab Augustin und Thomas von Aquin) angemessene bzw. als das integrierende Moment der Moraltheologie herauszustellen, ist die Aufgabe des III. Teils, der Dogmatik als Heilsaussage und Moraltheologie als Heilsaufgabe wieder verbindet, aber auch die Spiritualität, die in der Kasuistik gesetzlicher Verpflichtungen aus der Moraltheologie herausgefallen war, in diese zurückholt. Vor allem aber wird das Spannungsfeld zwischen Freiheit und Naturgesetz aufgelöst in eine Glück und Erfüllung des Menschensein bedingende freie Bejahung der eigenen, gottgeschenkten Wesensnatur.

Vor uns liegt eine (übrigens durch eine umfassende, die deutsche wie französische Tradition berücksichtigende Literaturliste ergänzte) Synthese der Moraltheologie, die einerseits das Verdienst hat, die so oft isolierte Normenproblematik dynamisch integriert zu haben, anderseits aber doch auch deren gerade für die christliche Verkündigung wichtige (also heilsbezogen motivierte) Anliegen der sog. „autonomen Moral" nicht mehr angemessen einzubringen vermag. Was Pinckaers daher bietet, ist eine theologische Synthese im Horizont des Glaubens und der Glaubenden. Die Verkündigung in die säkularisierte Welt von heute, wo es gilt, über das Ansprechen rationaler ethischer Einsicht den Sinn für die Glaubensmotivation zu erschließen zu versuchen, liegt dagegen außerhalb ihres im wesentlichen auf den binnenkirchlichen Raum konzentrierten Interessenfeldes.

Luzern Franz Furger

Lebensbeginn durch Menschenhand. Probleme künstlicher Befruchtungstechnologien aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht. Hrsg. von Erwin Bernat. – Graz: Leykam 1985. 272 S. (Grazer Rechts- und Staatswissenschaftliche Studien, Bd 41), kart. DM 49,20

Fast täglich erfahren wir von epochemachenden Durchbrüchen in der biologischen und medizinischen Forschung. Wir nehmen diese Forschungsergebnisse zwar zur Kenntnis, können sie aber oftmals nicht einordnen – es fehlt die Gesamtschau. Damit fehlt auch die Möglichkeit einer letzten ethischen Bewertung. Es ist jedoch schon viel gewonnen, wenn ein bestimmtes, auf die neuen bio-technischen Methoden der Reproduktionstechnologie bezogenes Bewußtsein geweckt und eine besondere Wachsamkeit gegenüber den mit diesen Methoden verbundenen Gefahren bewirkt wird. Dies setzt voraus, daß die Öffentlichkeit über die Möglichkeiten und Folgeprobleme der neuen Fortpflanzungsmethoden informiert wird. Diesem Anliegen will auch der vorliegende Bd dienen. Er ist das Ergebnis einer interdisziplinären Seminarrunde, die 1983 an der Universität Graz durchgeführt wurde.

Im 1. Teil (23–71) kommt die Medizin zu Wort. In drei sich ergänzenden Beiträgen wird das medizinisch Machbare dargestellt. Es spricht für die Weitsicht der Mediziner, wenn dabei auch schon soziologische, gesellschaftspolitische und ethische Aspekte angerissen werden. Allerdings scheint hier die Kompetenz von sog. Ethikkommissionen überschätzt und das in sie gesetzte Vertrauen zu hoch veranschlagt zu sein, wenn man sich von ihnen einen

Mißbrauchsausschluß im Hinblick auf Experimente mit menschlichen Embryonen erhofft (68). Wenn hier überhaupt etwas nützen kann, dann wohl nur das Strafrecht, etwa in der Form, wie es der Diskussionsentwurf eines Embryonenschutzgesetzes in der Bundesrepublik Deutschland vorsieht. Allerdings zeigt die Erfahrung täglich neu, daß auch das Strafrecht unterlaufen wird. – Will man Experimente mit menschlichen Embryonen ausschließen, muß man schon das Einfrieren derselben verbieten, denn gerade durch die Kryokonservierung stehen Embryonen als „Forschungsmaterial" jederzeit zur Verfügung. Offenbar kann man auch dadurch auf das Einfrieren verzichten, daß man alle befruchteten Eizellen der Patientin einzeitig zurücksetzt. Jedenfalls gibt es in der Bundesrepublik Deutschland Ärzteteams, die eine solche Praxis mit Erfolg handhaben.

Auf dem medizinischen Fundament baut der 2., ethische Teil (73–107) auf. Der erste Beitrag von K. Weinke äußert aus philosophisch-ethischer Sicht Gedanken zu den künstlichen Befruchtungstechniken. Dabei geht es allerdings nur um eine Problematisierung des Themas; Lösungen und Hilfen werden nicht geboten. U. a. schießt der Vf. sich auf die katholische Naturrechtslehre ein – und dabei ebenso wie mit seiner undifferenzierten Sicht des Alten Testamentes über das Ziel hinaus. Der zweite Beitrag, von A. Wolkinger verfaßt und mit „Lebensbeginn aus Menschenhand?" überschrieben, stellt in seiner Differenziertheit dann doch wieder einiges ins Lot.

Der 3. und umfangreichste Teil (109–248) ist rechtlichen Fragen der Reproduktionstechnologie gewidmet. Näherhin werden die verfassungsrechtlichen, sozialversicherungsrechtlichen und strafrechtlichen Dimensionen des Problems erörtert. Sehr informierend ist die rechtsvergleichende Übersicht.

Daß die einzelnen Beiträge eine gewisse Wertungsinkongruenz aufweisen, stellt der Hrsg. selbst fest. Das braucht aber nicht negativ gesehen zu werden, insofern es lediglich den Wertepluralismus unserer Gesellschaft widerspiegelt.

Der Rez. kann dem Urteil des Hrsg.s nur zustimmen, daß „das medizinisch machbar Erwiesene in die ethischen und rechtlichen Kategorien der Vertretbarkeit und Verantwortbarkeit integriert werden" muß. „Stößt ein noch so ernsthaft geäußerter Kinderwunsch an die Grenze des Kerns humaner Existenz, so muß dem medizinischen Fortschritt eine Schranke gesetzt werden. Auch dort, wo das künftige Kindeswohl in Frage gestellt ist, sind der Machbarkeit aus sozialethischen Gründen möglicherweise Grenzen gesetzt" (22).

Insgesamt: Der Bd bietet interdisziplinäre Informationen zur Fortpflanzungsmedizin. Die Listen der weiterführenden Literatur zu den einzelnen Beiträgen und am Ende des Bdes sind unbefriedigend, denn die Literatur ist in den letzten Jahren erheblich angewachsen. Als hilfreich erweist sich das Sachregister; nützlich wäre darüber hinaus ein Glossar gewesen.

Mainz Johannes Reiter

Schlund, Robert: **In dieser Zeit Christ sein.** Theologisch-pastorale Ortsbestimmungen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 448 S., Lw. DM 48.–

Der vorliegende Bd macht eine Auswahl von Aufsätzen, die Generalvikar Dr. Robert Schlund in den vergangenen Jahren in den „informationen" des Erzbistums Freiburg veröffentlichte, auch für Leser in anderen Bistümern zugänglich. Kriterium der Auswahl war die auch heute noch aktuelle Bedeutung der angesprochenen Fragen. Die Intention aller Artikel ist davon bestimmt, das Amt der Leitung nicht zuletzt als Aufgabe der Orientierung und Inspiration wahrzunehmen. Die Aufsätze richten sich an alle, die die pastorale Praxis in den Gemeinden mitverantworten. Es ist also nicht nur an die Priester und die anderen hauptamtlichen Mitarbeiter gedacht, sondern auch an die Christen in den Gemeinden, die sich auf den Weg gemacht haben, sich nicht von „oben" versorgen zu lassen, sondern die Sorge um das Leben ihrer Gemeinde selbst mitzutragen.

Das Spektrum der angesprochenen Inhalte ist sehr breit gefächert. Die insgesamt 14 Aufsätze behandeln Fragen der Weitergabe des Glaubens, der pastoralen Dienste, der Theologie und Pastoral des Sonntags, der Praxis der „geistlichen Kommunion", der Beziehung der Gemeinde zu den distanzierten Christen und der Ökumene. Sie greifen auch bedrängende Probleme der Lebenspraxis auf wie die nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften, die Diskussion um den Paragraph 218, die Humanisierung von Arbeit und Freizeit, die Frage der militärischen Verteidigung und des Rechtes auf Widerstand.

Einige Charakteristika aller Aufsätze sind deutlich auszumachen:

1) Trotz der Vielfalt der Inhalte hat der Bd eine innere Einheit. Sie ist begründet in dem alles bestimmenden Impuls, für die Sendung der Kirche bzw. der konkreten Gemeinde in unserer Zeit Wege auszumachen, die in eine Zukunft des Glaubens führen. Da es fast immer um das gemeinsame Christsein in der Gemeinde geht, wäre als Titel der Sammlung auch möglich gewesen „In dieser Zeit Gemeinde sein."

2) Der Vf. nimmt in einer beeindruckenden Weise Wortmeldungen zu seinen Themen in der Literatur auf. Er zeigt, wie er sich in ein bereits im Gang befindliches Gespräch einschaltet. Dies ist eine besondere Dienstleistung für alle die, die sich kaum eine Übersicht über die Literatur verschaffen können bzw. keinen Zugang zu den meist sehr verstreuten Beiträgen haben. Der Vf. informiert also zunächst sehr ausführlich und verläßlich über das, was zur jeweils zu behandelnden Sache gesagt ist. Wie er Reflexion der Theologie aufnimmt, macht überzeugend anschaulich, wie Verantwortungsgemeinschaft von Theologie und Leitungsamt in der Kirche praktiziert werden kann.

3) Über die Information hinaus gibt der Vf. Orientierung. Dies geschieht fast immer so, daß zunächst die Situation bzw. das Problem differenzierend angesehen wird, um auf einer soliden analytischen Basis zu einem Urteil zu kommen, das verantwortliches pastorales Handeln ermöglicht. Dabei verzichtet der Vf. darauf, einfache Rezepte zu verschreiben. Oft zeigt sich am Ende, daß ein spannungsreicher Weg gegangen werden muß – z. B. zwischen einem menschenunfreundlichen Rigorismus und einem die Identität der christlichen Gemeinde bedrohenden Laxismus im Umgang mit den Christen, die kaum oder gar nicht am gemeindlichen Leben teilnehmen.

4) Die vielerorts immer bedrängender werdenden pastoralen Probleme bergen in sich die Gefahr, Resignation zu bewirken. Der Vf. gibt in seinen Beiträgen ein Beispiel dafür, wie ein offenes Ansehen unserer Wirklichkeit nicht in Rat- und Hilflosigkeit führen muß. Seine ermutigenden und in die Zukunft weisenden Orientierungen leben aus der Zuversicht des Glaubens an die mitgehende Nähe des Herrn der Kirche. Davon dürfen und sollen die immer weiter und neu geschenkten Gaben seines Geistes erwartet werden. Die Mitteilung so begründeter Hoffnung ist dem Vf. möglich, weil er nicht eine vergehende Wirklichkeit von Kirche zum Kriterium für die Einschätzung unserer Situation macht, sondern offen ist und öffnen will für Wege gemeinsamen Christseins unter sich ändernden Voraussetzungen.

Wichtig ist, daß hier Glaubenszuversicht nicht an den Problemen vorbei „gepredigt", sondern im Angesicht der Schwierigkeiten pastoralen Handelns heute begründet wird.

5) In vielen Beiträgen weist der Vf. darauf hin, was uns als Wegweisung im II. Vaticanum und in der bundesdeutschen Synode bereits gegeben ist. Da diese beiden Bemühungen um die Sendung der Kirche in unserer Zeit und Gesellschaft noch keineswegs allgemein rezipiert sind, sind diese Rückbindungen eines Vf.s, der das Konzil als pastorales Ereignis aufgenommen hat und auf der Gemeinsamen Synode aktiv an den Beratungen teilnahm, besonders wichtige Erinnerungen.

Münster Dieter Emeis

Glauben lernen – Leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion. Erich Feifel zum 60. Geburtstag von seinen Schülern und Mitarbeitern. Hrsg. v. Konrad Baumgartner / Paul Wehrle / Jürgen Werbick. – St. Ottilien: Eos 1985. XXIX, 605 S., geb. DM 49,–

Die vorliegende FS enthält fast 30 Beiträge. Sie behandeln ein weites Spektrum von Fragestellungen und repräsentieren damit ein weites Verständnis von Religionspädagogik, wie es der mit diesem Bd geehrte Erich Feifel vertreten hat. Es geht um „die Reflexion jener breit gefächerten Prozesse um Glauben und Bildung, die sich zwar in konkreten religionspädagogischen Handlungsfeldern wie Jugendarbeit, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung und auch Gemeindekatechese orten lassen, in den damit gegebenen Grundfragen jedoch übergreifend sind." (Einl. V)

Die Beiträge werden in sieben Teile gegliedert:

I. Zur Theorie des Glaubenslernens; II. Problemfelder; III. Herausforderungen; IV. Zur Didaktik des Glaubenslernens; V. Zur Ausbildung und Berufspraxis von Theologen; VI. Lernprozesse in Seelsorge und Katechese; VII. Orte des Glaubenslernens.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Beiträge des Sammelwerkes zu würdigen. Sie sind von unterschiedlichem Gewicht. Einige haben frühere wissenschaftliche Arbeiten zur Grundlage und fassen diese zusammen oder geben einen Impuls daraus gezielt weiter. Andere sind aus neuen Fragestellungen der Verfasser erwachsen. Insgesamt ist es beeindruckend zu sehen, welche Vielfalt an Grundfragen und Einzelaufgaben den Kreis der Schüler und Mitarbeiter Erich Feifels beschäftigt. Es wird dadurch anschaulich, mit wie vielen Partnern aus Theologie und Humanwissenschaften die Religionspädagogik das Gespräch suchen kann und soll und wie breit das Feld kirchlich-gemeindlicher Praxis ist, das sie zu reflektieren hat. Schon lange geht es nicht mehr nur um den Religionsunterricht in der Schule, sondern auch um andere Orte des Lernens mit Menschen unterschiedlicher Altersstufen in vielfältigen Lebenssituationen. Einige Beiträge reichen auch über

eine breit angelegte Religionspädagogik hinaus in benachbarte Felder der praktischen Theologie und machen so deutlich, wie schwer Grenzziehungen sind, wenn es um ein ungeteiltes Interesse am Menschen geht.

In das 20 S. umfassende Inhaltsverzeichnis sind nicht nur die Titel, sondern auch die Gliederungen der Beiträge aufgenommen. Einerseits gewinnt der Leser so eine deutlichere Vorstellung von den Inhalten und Zielen der Aufsätze. Andererseits erschwert dies etwas die Übersicht über den Plural der Aufsätze selbst.

Aufmerksam zu machen ist auf die Bibliographie der Veröffentlichungen von Prof. Dr. Erich Feifel am Ende des Buches (591–602).

Münster Dieter Emeis

Krotz, Fritz: **Die religionspädagogische Neubesinnung.** Zur Rezeption der Theologie K. Barths in den Jahren 1924–1933. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 23), kart. DM 48.–

Es ist verbreitete Einschätzung innerhalb der Religionspädagogik geworden, die Phase der „evangelischen Unterweisung", wie sie sich nach dem 2. Weltkrieg als didaktische Konzeption für den schulischen Religionsunterricht durchgesetzt hatte, mit der Neubesinnung innerhalb der ev. Religionspädagogik während der Zeit der Weimarer Republik in Verbindung zu bringen und diese ihrerseits auf den Einfluß der Theologie K. Barths zurückzuführen. Je nach Beurteilung des Konzepts der „evangelischen Unterweisung" fiel dann die Würdigung des Beitrags von Barth zur religionspädagogischen Theorie und Praxis aus.

Diese Einschätzung wird in der vorliegenden Studie – einer vom Fachbereich Ev. Theol. der Uni Marburg angenommenen Habil. – als unhaltbar zurückgewiesen: Zum einen zeigt der Vf. anhand einer detaillierten Rekonstruktion der Diskussion, die unter der Sammelbezeichnung „religionspädagogische Neubesinnung" firmiert, auf, daß es sich keineswegs um eine einheitliche Richtung handelt, sondern daß hier divergente theologische und pädagogische Strömungen zusammengekommen und auch aufeinandergestoßen sind. Von daher ist es irreführend, wenn sie als Bewegung, die schließlich in der „evangelischen Unterweisung" mündet, deklariert wird. Zum anderen kann der Vf. deutlich machen, daß die Theologie K. Barths innerhalb der religionspädagogischen Neubesinnung alles andere als die Rolle spielt, die ihr zugeschrieben wird. Diese Neubesinnung verdankt sich nämlich anderen Impulsen. Und wo einzelne Vertreter glaubten, für ihre Position auch die Theologie K. Barths namhaft machen zu können, ergibt sich bei genauerer Prüfung – so jedenfalls die These des Vf.s –, daß diese Berufung zu Unrecht geschieht, insofern die Rezeption des Barthschen Ansatzes verkürzt, wenn nicht verfälschend ausgefallen ist.

Diesem „negativen" Interesse der Untersuchung korrespondiert ein „positives": „Sie will, Versäumtes gleichsam nachholend, erheben, was von Barth denn für den Religionsunterricht zu gewinnen wäre. Sie stellt sich deshalb die Frage, wie in Barths Dogmatik die Möglichkeit und Aufgabe einer Belehrung durch Unterricht begründet wird ... In der Unterscheidung des Wirklichkeitsbezuges der reinen Lehre von dem der Belehrung will die folgende Untersuchung die praktische Valenz eines dogmatischen Religionsunterrichtes erkennbar machen." (12)

Es ist damit dieser Studie als Verdienst zu bescheinigen, daß sie die Diskussion über die Relevanz der Theologie K. Barths für die religionspädagogische Theorie und Praxis neu eröffnet hat. Die darin enthaltenen Bestimmungen des Verhältnisses von Glaube und Erziehung sowie von Theologie und Pädagogik sind weiterhin bedeutsam. Einschränkend ist allerdings anzumerken, daß die vom Vf. geleistete minutiöse Rekonstruktion der religionspädagogischen Diskussion innerhalb des von ihm untersuchten Zeitraumes (1924–1933) den Nachteil mit sich bringt, daß sich der Gesamtduktus der Argumentation nur äußerst mühsam erschließt.

Paderborn Norbert Mette

Meyer, Johannes: **Das Berufsbild des Religionslehrers.** Eine Untersuchung der religionspädagogischen Literatur von der Neuscholastik bis heute. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag (1984). 502 S.

Die Vorstellung vom Religionslehrer in der Öffentlichkeit und dessen Selbstverständnis haben sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt. Besonders deutlich kommt dies in dem maßgeblichen kirchlichen Dokument „Der Religionsunterricht in der Schule" (Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD) zum Ausdruck, das erstmals auf die Spannung eingeht, in die der Religionslehrer gestellt ist: Er erteilt den RU im Auftrag des Staates und ist gleichzeitig an die von der Kirche verbindlich festgelegten Ziele und Inhalte für dieses Fach gebunden. Hinzu kommt das in diesem Beschluß aufgestellte korrelations-didaktische Prinzip, nach welchem der RU erteilt werden soll: Glaube soll im Leben vollziehbar, Leben soll im Lichte des Glaubens verstehbar sein. Damit wird die „Lebenswirklichkeit" des Schülers zusammen mit der „Glaubenswirklichkeit" zum Inhalt des RU und der Religionslehrer herausgefordert, wie dies nie zuvor der Fall war. Er steht vor der Schwierigkeit, die Schülerausgangslage in Planung und Vorbereitung des Unterrichts zu erheben. Erst dann kann er detaillierte Entscheidungen zu den speziellen Zielen der jeweiligen Jahrgangsstufe und Unterrichtseinheit nach dem Prinzip der Elementarisierung und der Hierarchie der Wahrheiten treffen, sowie Verfahren und Medien auswählen. Das sind hohe Anforderungen, die ihr ganzes Gewicht erst im Blick auf die Durchführung des RU in der einzelnen Unterrichtsstunde erhalten. Theologische und pädagogische Qualifikation ist dafür ebenso gefordert wie fachdidaktisches Können und geistliche Orientierung. In verschiedenen Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte beschäftigen sich Religionspädagogen mit diesen Anforderungen und durchleuchten sie unter korrelations-didaktischer Perspektive.

Die hier vorliegende Arbeit, die von E. Feifel betreut und im Wintersemester 1982/83 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Uni München als Diss. angenommen wurde, ist unter diese Veröffentlichungen einzuordnen. Sie setzt sich das begrenzte Ziel, das Berufsbild des Religionslehrers in seinem Wandel von der Jahrhundertwende bis zum Jahr 1974 (Erscheinen des Synodenbeschlusses) zu erheben, um dadurch die Bearbeitung gegenwärtiger Probleme auf geschichtlichem Hintergrund zu ermöglichen. Als Quellen dienen dabei jene Publikationen, in denen Aussagen zum RL gemacht werden, wobei sich der Vf. auf kath. Autoren beschränkt. Es zeigt sich:

„Der RL bildet vergleichsweise selten den Hauptgegenstand einer Untersuchung oder Darlegung. Dieses geschieht noch am ehesten in einzelnen Lehrbuchkapiteln in Handbüchern der Religionspädagogik, Katechetik oder Pastoraltheologie, ferner in programmatischen Erklärungen und Reden. Die meisten Äußerungen über den RL finden sich ‚am Rande'" (17).

Die Ergebnisse der Analyse werden in fünf Kapiteln entsprechend der entscheidenden Zäsuren im religionspädagogischen Theorie- und Praxisverständnis dargestellt, an die sich ein Schlußkapitel über den Ertrag der Untersuchung anschließt.

Das erste Kapitel befaßt sich mit dem RL, „im Kontext neuscholastischer Theologie und Katechese innerhalb des Zeitraumes von 1900–1918" (18). In diesem Zeitraum wird Religionspädagogik ausschließlich als angewandte Dogmatik betrieben mit dem Ziel der zusammenfassenden Darbietung von Glaubenssätzen in Frage und Antwort. Der RL/Katechet ist „Inhaber" eines katechetischen Amtes und nimmt teil am kirchlichen Lehramt. Übernimmt ein Laie Aufgaben des RL, so fällt ihm der weniger wichtig eingestufte Bibelunterricht in Zuordnung zum Priester und als dessen Gehilfe zu.

Das zweite Kapitel überschreibt M. „Der Religionslehrer als religiöser Erzieher". Er bringt damit zum Ausdruck: „In der Auseinandersetzung mit der neuscholastisch geprägten Katechese, angesichts der vielfachen Erfahrung ihres Ungenügens im Alltag der Schule und angesichts der allgemeinen pädagogischen wie didaktisch-methodischen Reformbewegung wandelt sich das Bild des RL vom reinen Vermittler des Glaubensgutes zu einem religiös-sittlichen Erzieher" (18). Es wird ein Idealbild vom Religionslehrer entworfen, der über theologische und pädagogische Voraussetzungen verfügen sowie überzeugende menschlich-religiöse Grundhaltungen aufweisen soll.

Das dritte Kapitel behandelt den RL unter reformpädagogischen Einflüssen. Arbeitsschul-Bewegung, Erlebnisunterricht und Wertpädagogik fallen darunter. „Hierfür können die Jahre von 1919–1935 als entsprechender Zeitraum angegeben werden. Der RL wird in diesem Zeitraum überwiegend als religiöser Wertträger und Erlebnisvermittler angesehen" (18). Es ist die Zeit, in der parallel zum Lehrer das Leitbild vom idealen Religionslehrer formuliert wird, der sich durch sein persönliches Verhalten zum Glauben und sein religiöses Vermittlungsverhältnis zum Schüler auszeichnet.

Das vierte Kapitel ist dem RL als Verkünder des Wortes Gottes gewidmet. Den Einschnitt gegenüber den vorhergehenden Jahren markiert „das Erscheinen von J. A. Jungmanns ‚Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung' (1936). Nach einer vorwiegend pädagogisch orientierten Religionspädagogik ... meldet sich hier eine genuin theologisch orientierte Katechetik und Pastoraltheologie zu Wort" (18–19). Als das Ende dieser Epoche sieht M. das Erscheinen des Rahmenplanes im Jahre 1967 an. „Das Verhältnis des RL wird theologisch deduziert: Der Katechet – Priester, Lehrer oder Laienkatechet – ist der von der Kirche berufene und beauftragte Verkünder des Wortes Gottes, der den katholischen Glauben glaubwürdig vorlegen und ihn als Vorbild den Kindern und Jugendlichen bezeugen soll" (219). Orientieren soll sich der RL dabei an Jesus und an seiner Weise, die Menschen zu lehren.

Das fünfte Kapitel sieht den RL zwischen Verunsicherung und Neuorientierung. Als Zeitspanne gibt M. die sieben Jahre zwischen dem Erscheinen

des Rahmenplanes (1967) und der Publikation des Synodenbeschlusses „Der Religionsunterricht in der Schule" (1974) an. „Die Position des RL wird wieder stärker von der Schule her zu bestimmen versucht, ohne dabei den kirchlichen Bezug zu übersehen" (19). Erteilt wird der RU von einem recht unterschiedlichen Personenkreis.

„Im einzelnen fallen darunter:
– Priester, die als Seelsorggeistliche u. a. RU erteilen;
– Priester, die als RL tätig sind;
– Laientheologen(innen), die als Fachlehrer RU unterrichten;
– Lehrer(innen), die als ein Unterrichtsfach RU geben, mit recht unterschiedlicher Ausbildung, je nach Zeit und Strukturierung ihrer Ausbildung;
– Katecheten(innen), die im kirchlichen Dienst stehen und ein kirchliches Seminar bzw. Fachschule oder Fachhochschule besucht haben" (326).

Trägt die rasche Abfolge von unterschiedlichen Konzeptionen (RU als Glaubensunterweisung, hermeneutischer RU, RU als Unterricht über Religion, problemorientierter RU) zur Verunsicherung des RL bei, so führt der Synodenbeschluß vor allem durch den Bezug zu den Ansätzen der allgemeinen Didaktik zu einer Neuorientierung.

Im Schlußkapitel faßt M. die Ergebnisse noch einmal zusammen und weist auf die anstehenden Aufgaben hin. Als klärungsbedürftig wird das besondere Verhältnis des RL zur Kirche herausgestellt. Klarer als bisher muß die Stellung des Laien in der Kirche und im pastoralen Dienst, seine Zuordnung zur Gemeinde und zum kirchlichen Amt bestimmt werden; außerdem stehen Fragen zu seiner Spiritualität, seiner Fort- und Weiterbildung an.

M. gelingt es mit seiner Untersuchung, das Bild vom RL in diesem Jahrhundert differenzierter nachzuzeichnen, als dies bisher geschehen ist. Zeitbedingte Anforderungen und Erwartungen werden auf dem Hintergrund der pädagogischen Entwicklung und der Schulgeschichte gedeutet. Bedeutsam ist die Arbeit, weil sie die gesamte katholische religionspädagogische Literatur auf Aussagen zum Berufsbild des Religionslehrers hin untersucht. Zu fragen ist, ob einzelne Publikationen nicht stärker in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext gesehen werden müssen und ob religionspädagogische Texte ohne Beachtung der zeitgeschichtlichen Hintergründe zutreffend interpretiert werden können. Darauf dürfte es zurückzuführen sein, daß Zusammenfassung und Ausblick etwas vereinfachend und harmonisierend ausfallen.

Regensburg Johann Hofmeier

Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons Historiques. M. Ameil, M. Hadas-Lebel, C. Vogler, A. Paul, N. Coulet, B. Vogler, M. Yardeni, B. Chédozeau, A. Derczanski. Présenté par Jacques le Brun. – Paris: Éditions Beauchesne (1979). 171 S. (Le Point Théologique 33), kart.

Das Buch enthält neun Aufsätze von neun Autoren, die beanspruchen, entscheidende Weichenstellungen der jüdisch-christlichen Geschichte und Theologie zu berühren. Es teilt das Schicksal von Aufsatzsammlungen, die unter Zusammenhangsarmut und Niveauunterschieden leiden. Ausgezeichnet sind die Untersuchungen von Mireille Hadas-Lebel (Le prosélytisme juif dans les premiers siècles de l'ère chrétienne: 23–33) und von Chantal Vogler (Les juifs dans le Code Théodosien: 35–74).

Hadas-Lebel weist mit besten Gründen und Referenzen darauf hin, daß das Judentum auch in der talmudischen Epoche den missionarisch-universalistischen Impuls nicht aufgegeben hat. Man darf sich von wegwerfenden Äußerungen von rabbinischen Gelehrten gegen Proselyten (bQuid 70b u. ö.) nicht täuschen lassen. Die universalistische Idee war aber bei den Rabbinen notwendig mit dem Kampf gegen die Idolatrie verbunden. Die Rabbinen hatten (wie Philon von Alexandrien) den „ardeur missionaire et apologetique", die Idolatrie aus allen Orten Israels auszurotten und das Herz der idolatrischen Gottesverehrer zu Gott zurückzuführen (24f). Im 3. Jh. n. Chr., als noch kein christlich-staatlicher Druck vorhanden war, als die Christen im Gegenteil unter besonderem Verfolgungsdruck standen, war die jüdische Propaganda unter den Heiden recht erfolgreich.

Chantal Vogler arbeitet im Falle des Codex Theodosianus die Diskrepanz zwischen Rechtsvorschriften und praktischer Verwirklichung heraus. Der von Julius Caesar den Juden gewährte Status einer religio licita blieb im Codex Theodosianus erhalten. Dementsprechend wurden den jüdischen Notablen ähnliche Rechte wie den christlichen Klerikern zugestanden. Diese Regelung wurde aber durch die christlich-antisemitische Stimmung unterlaufen. Mit Recht weist Vogler auf das Jahr 393 als den Wendepunkt zum Schlechten hin, als die Synagoge von Callinicon am Euphrat vom christlichen Pöbel angezündet wurde. Ambrosius von Mailand, der ein eindeutigerer Antisemit war als Johannes Chrysostomus, agierte damals erfolgreich gegen den von Kaiser Theodosius befohlenen, von den Christen zu bezahlenden Wideraufbau der Synagoge. Die juristisch festgelegten Privilegien und Schutzklauseln nützten ab dieser Zeit den Juden kaum. Faktisch wurden sie ebenso schutzlos wie etwa die christlichen Ketzer und Gnostiker (bes. 44–47).

Die übrigen sieben Aufsätze sind gute Teiluntersuchungen; eine jüdisch-christlich theologische Relevanz ist aber aus ihnen schwerlich zu erkennen. Eine Ausnahme ist nur noch André Paul (Prolégomènes à une histoire biblique: pour un concept de vulgate: 75–93). Dieser Autor versucht sehr geistreich, rabbinisches Judentum, Karäertum, Katholizismus und Protestantismus von deren dauernd revidierten und aufeinander zugehenden Einstellung zu biblischen und nachbiblischen Traditionen her zu charakterisieren. Damit leistet er einen präeliminarischen Beitrag zum dunklen Problem der jüdisch-christlichen Kanongeschichte.

Luzern Clemens Thoma

Geschichte der Juden von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Hrsg. von Franz J. Bautz. – München: C. H. Beck (1983). 248 S. (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd 268), kart. DM 22.–

Es fehlt ein Kapitel über das wissenschaftliche jüdische Leben (z. B. die Wissenschaft vom Judentum im 19./20. Jh.); sonst aber ist nichts gegen die Konzeption des Buches einzuwenden. Die Darstellung schwankt zum Teil zwischen Wissenschaftlichkeit, populärer Vereinfachung und apologetischer Tendenz.

Rolf Rendtorff behandelt die israelitische Zeit bis zum babylonischen Exil und legt dabei Wert auf die Spannung, die zwischen der Vorstellung vom mitziehenden Wüstengott und vom eher statischen Kulturgott liegt (9–26). Shemaryahu Talmon widmet sich dem babylonischen Exil und seiner Nachgeschichte bis Esra/Nehemia. Von allen Autoren dieses Sammelwerkes belegt Talmon seine Aussagen primärliterarisch am besten (27–53). Er und Peter Schäfer (Juden, Griechen, Römer: 54–76) vermögen die religionsgeschichtlichen und theologischen Gewichte der jüdischen Geschichte abgewogen zur Kenntnis zu bringen. Pnina Navè (Kirche und Synagoge: 77–95) kommt dagegen aus ihrer jüdisch-apologetischen Darstellung der mittelalterlichen Geschichte nicht heraus und zeichnet daher einiges falsch. So hält sie z. B. den radikalen Messianismus des Sabbatianismus im 17. Jh. als eine Übernahme des christlichen Glaubens an die Parusie und unterschätzt so die genuin jüdisch-messianische Komponente wesentlich (93). Alfred Morabia (Die Begegnung der Juden mit der Welt des Islam: 96–114), Michael Riff (Das osteuropäische Judentum: 115–139), Walter Grab (Der preußisch-deutsche Weg der Judenemanzipation: 140–164) und Hermann Greive (Antisemitismus, Zionismus und Staat Israel: 165–183) bieten verläßliche Geschichtsüberblicke. Von besonderem Gewicht ist Jürgen Thorwald (Die Juden in Amerika: 184–227). Seine Aussagen sind exzellente geistesgeschichtliche Überlegungen über das Judentum der Jetztzeit auf dem Hintergrund der gesamten Geschichte. Wie schon Talmon (52) hält er den inneren „Differenzierungsprozeß" entscheidend für die ganze Geschichte des Judentums. Darüber hinaus beobachtet er ein durchgehendes „jüdisches Alarmsystem gegen antijüdische Regelungen" (196). Als das Gemeinsame des Judentums aller Färbungen hält er „nicht die ethnische Zuordnung", sondern „eine gemeinsame geschichtliche Erfahrung" (203). Judentum sei „die Gemeinsamkeit einer Erinnerung, die nicht immer ... eine traurige oder schreckliche war, in der aber die Zeiten der Oppression überwogen" (192–194).

Eine Zeittafel und mehrere Karten zur Geschichte der Juden schließen dieses übersichtlich gehaltene, dem Fortschritt der historischen und jüdaistischen Forschung jedoch wenig dienende Werk ab.

Luzern Clemens Thoma

Stadler, Alisa: **Die Berge tanzten.** Die Psalmen. Aus dem Urtext übertragen v. Alisa Stadler. Mit einem Vorwort von Schalom Ben Chorin. – Wien, München: Herold (1986). 304 S., geb. öS 348 / DM 48.–

Eine für weitere Kreise gedachte freie Übersetzung der Psalmen aus dem Hebräischen. Vf., in Wien geboren, verbrachte fast zwanzig Jahre in Israel als Schauspielerin und Mitarbeiterin im Rundfunk. Sie legt Wert auf eine freie Übersetzung in klarer, leicht lesbarer moderner Sprache, welche die Psalmen als Gedichte zur Geltung kommen läßt. Den Text gliedert sie meist in Zweizeiler, die uns den Gedichtcharakter der Psalmen deutlich vor Augen führen sollen als literarische Kunstwerke.

Heutigen Lesern, die ohne theologisches Vorverständnis oder philologische Akribie die Poesie der Psalmen erleben wollen, ist diese Übersetzung eine literarische Fundgrube, ähnlich wie Guardinis Psalmenübersetzung, die ebenfalls großen Wert legte auf Wiedergabe der Psalmen in Versen. Wem eine solche dichterische Wiedergabe genügt, für den entspricht diese deutsche Ausgabe einem echten Bedürfnis. Der Leser, der die Sprachgründe des Hebräischen erleben will, bleibt neben Bubers Verdeutschung der hebräischen Texte auf die Einheits-Übersetzung angewiesen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Evangelisches Kirchenlexikon ‹EKL›. Internationale theologische Enzyklopädie (3. Aufl.). Hrsg. von Erwin Fahlbusch [u. a.]. Bd I: A–F. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XII S., 1412 Sp.; Lw. DM 248,–.

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof Josef **Schneider** zum 80. Geburtstag. – Bamberg: St. Otto-Verlag 1986. 322 S; Lw. DM 49,80,–..

Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg **Kretschmar** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolf-Dieter **Hauschild** . . . – Stu: Calwer Verlag 1986. 335 S.; DM 68,–.

Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans **Steininger** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Gerd Naundorf . . . – Wü: Königshausen und Neumann 1985. 482 S.; kart. DM 98,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd XXXI: 1984/85. – Düs: Patmos Verl. (1985). XIV, 498 p.

The Bible in the churches. How different christians interpret the scriptures. By Kenneth Hagen (e. a.). – NY, Mahwah, N. J.: Paulist Press (1985). V, 148 p.; [cont.:] p. 3–34: Hagen, Kenneth: The history of scripture in the Church; p. 35–73: Harrington, Daniel J.: Catholic interpretation of scripture; p. 74–109: Osborne, Grant R.: Evangelical interpretation of scripture; p. 110–143: Burgess, Joseph A.: Lutheran interpretation of scripture; p. 144–148: Harrington, Daniel: Conclusion: Convergence and divergence.

Fowler, Robert M.: Who is "the reader" in reader response criticism? – Semeia XXXI, 1985, 5–26; p. 27–48: Dauber, Kenneth: The Bible as literature: Reading like the Rabbis; p. 49–70: White, Hugh C.: The Joseph story: A narrative which "Consumes" its content; p. 71–90: Anderson, Janice Capel: Double and triple stories, the implied reader, and redundancy in Matthew; p. 91–110:: Burnett, Fred W.: Prolegomenon to reading Matthew's eschatological discourse: Redundancy and the education of the reader in Matthew; p. 111–140: Phillips, Gary A.: History and text: The reader in context in Matthew's parables discourse.

2. Altes Testament

Genesis. An authorship study in computer-assisted statistical linguistics. [By] Yehuda T. Radday . . . – R: Biblical Institute Pr. 1985. XX, 263 p., tav. = Analecta biblica CIII; Lire 40 000.

Hunter, Alastair G.: Father Abraham: A structural and theological study of the Yahwist's presentation of the Abraham material.. – Journal for the Study of the Old Testament XXXV, 1986, 3–27; p. 29–53: Seebass, Horst: The Joseph story, **Genesis 48** and the canonical process; p. 54–70: Whitelam, Keith W.: Recreating the history of Israel; p. 71–84: Edelman, Diana: Saul's battle against Amaleq ‹**1 Sam. 15**›; p. 85–94: Wilson, Gerald H.: The use of royal psalms at the 'Seams' of the Hebrew psalter; p. 95–121: Coxon, Peter W.: The 'List' genre and narrative style in the court tales of Daniel.

Eslinger, Lyle M.: Kinship of God in crisis: a close reading of **1 Samuel 1–12**. – Sheffield: J.S.O.T. 1985. 515 p. = Bible and literature series X; £ 21,–.

Steck, Odil Hannes: Der Grundtext in **Jesaja 60** und sein Aufbau. – ZThK LXXXIII, 1986, 261–296.

Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich **Groß**. Hrsg.: Ernst Haag . . . – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1986). XII, 553 S., 2 Abb. = Stuttgarter biblische Beiträge XIII; kart. DM 39,–; S. 513–518: Bibliographie H. Groß; [enth.:] S. 1–15: Angerstorfer, Andreas: Der Mensch nach **Ps 39,6f** und Targum Ps **39,6f**. Vergänglichkeitsaussage und Auferstehungshoffnung; S. 17–31: Becker, Joachim: Zur Deutung von Ps **110,7**; S. 33–44: Braulik, Georg: Gottes Ruhe – Das Land oder der Tempel? Zu Ps **95,11**; S. 45–67: Fabry, Heinz-Josef: 110 Ps^{a} und die Kanonizität des Psalters; S. 81–105: Füglister, Notger: Ein garstig Lied – Ps **149**; S. 107–123: Gamberoni, Johann: Der **einzelne** in den Psalmen; S. 125–148: Görg, Manfred: Alles hast Du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps **8,7b** im Vergleich mit Gen 1,28; S. 149–170: Haag, Ernst: Ps **88**; S. 171–190: Hossfeld, Frank-Lothar: Der Wandel des Beters in Ps **18**. Wachstumsphasen eines Dankliedes; S. 191–197: Kornfeld, Walter: Ein unpublizierter Psalmtext aus der Kairoer Genizah; S. 199–205: Lohfink, Norbert: Ps **114/115** ‹M und G› und die deuteronomische Sprachwelt; S. 207–222: Marböck, Johannes: Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps **1**; S. 223–242: Müller, Paul-Gerhard: Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief; S. 243–263: Mußner, Franz: Die Psalmen im Gedankengang des Paulus in Röm 9–11; S. 265–274: Reinelt, Heinz: Gottes Herrschaftsbereich nach den Aussagen der Psalmen; S. 275–296: Ruppert, Lothar: Aufforderung an die Schöpfung zum Lob Gottes. Zur Literatur-, Form- und Traditionskritik von Ps **148**; S. 297–324: Scharbert, Josef: Das ‚Wir' in den Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens; S. 325–347: Schmitt, Armin: Der frühe Tod des Gerechten nach **Weish 4,7–19**. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung; S. 349–374: Schmuttermayr, Georg: Vom Gott unter Göttern zum einzigen Gott. Zu den Spuren der Geschichte des Jahweglaubens in den Psalmen; S. 375–393: Schnider, Franz: Rettung aus Seenot: Ps **107,23–32** und **Mk 4,35–41**; S. 395–424: Schreiner, Josef: Leben nach der Weisung des Herrn. Eine Auslegung des Ps **119**; S. 425–440: Stendebach, Franz Josef: Glaube und Ethos. Überlegungen zu Ps **82**; S. 441–455: Stenger, Werner: Strukturale 'relecture' von Ps **23**; S. 457–470: Wahl, Otto: Du allein, Herr, läßt mich sorglos ruhen. Die frohe Botschaft von Ps **4**; S. 471–494: Weimar, Peter: Psalm **22**. Beobachtungen zur Komposition und Entstehungsgeschichte; S. 495–511: Zenger, Erich: „Wozu tosen die Völker . . .?" Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des **2.** Psalms.

Hartberger, Birgit: „An den Wassern von Babylon . . ." Psalm **137** auf dem Hintergrund von **Jeremia 51**, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen. – (Ffm, Bonn): Hanstein (1986). IX, 305 S. = Bonner biblische Beiträge LXIII; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

Nare, Laurent: Proverbes salomoniens et proverbes mossi. Etude comparative à partir d'une nouvelle analyse de **Pr 25–29**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XIV, 461 p. = Publications Universitaires Européennes XXIII, 283.

Biblical and related studies presented to Samuel **Iwry**. Ed. by Ann Kort and Scott Morschauser. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1985. XVII, 274 p.; $ 25,–; [cont. e. a.:] p. 5–15: Baumgarten, Joseph M.: The first and second tithes in the Temple Scroll; p. 17–22: Berlin, Adele: The rhetoric of **Psalm 145**; p. 23–32: Boling, Robert G.: Levitical cities: Archaeology and texts; p. 33–39: Cooper, Jerrold S.: Sargon and Joseph: Dreams come true; p. 41–47: Moore Cross, Frank: A literate soldier: **Lachish** letter III; p. 49–62: Freedman, David Noel: Prose particles in the poetry of the primary history; p. 63–72: Gittlen, Barry M.: The murder of the merchants near Akko; p. 73–76: Goedicke, Hans: Adam's rib; p. 77–80: Gordon, Cyrus H.: On making other Gods; p. 81–85: Greenfield, Jonas C.: The meaning of Tkwnh; p. 87–92: Haran, Menahem: Cult and prayer; p. 93–103: Held, Moshe: Marginal notes to the biblical lexicon; p. 109–113: Huffmon, Herbert B.: **Cain,** the arrogant sufferer; p. 115–128: Hurvitz, Avi: Originals and imitations in biblical poetry: a comparative examination of **1 Sam 2:1–10** and **Ps 113:5–9**; p. 123–134: Krotkoff, Georg: Studies in neo-Aramaic lexicology; p. 135–145: Lambdin, Thomas O.: Philippi's law reconsidered; p. 147–156: Mendenhall, George E.: The worship of **Baal** and **Asherah:** a study in the social bonding functions of religious systems; p. 159–161: Milgrom, Jacob: **Hezekiah's** sacrifices at the dedication services of the purified temple ‹**2 Chr 29:21–24**›; p. 163–172: Moore, Carey A.: **Esther** revisited: an examination of Esther studies over the past decade; p. 173–181: Moran, William L.: Rib-Hadda: **Job** at Byblos?; p. 183–190: Orlinsky, Harry M.: The new jewish version: Genesis of the fourth great age of Bible translation; p. 193–203: Roberts, J. J. M.: **Isaiah** and his children; p. 205–217: Rofé, Alexander: **Isaiah 66:1–4**: Judean sects in the persian period as viewed by Trito-Isaiah; p. 219–226: Rosenblatt, Samuel: Materials toward a biblical grammar in the Bible exegesis of the Tosefta; p. 227–236: Glidden Running, Leona: A study of the relationship of the Syriac version to the Massoretic Hebrew, Targum Jonathan, and Septuagint texts in **Jeremiah 18;** p. 259–274: Yadin, Yigeal: New gleanings on Resheph from Ugarit.

M[a]cKenzie, Steven L.: The chronicler's use of the deuteronomistic history. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1985). 219 p. = Harvard semitic monographs XXXIII; $ 16,50.

Schedl, Claus: Zur Theologie des Alten Testaments. Der göttl. Sprachvorgang. – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1986). 248 S.; kart. DM 38,–.

Childs, Brevard S.: Old Testament theology in a canonical context. – (Lo:) SCM Press (1985). XVI, 255 p.; £ 10,–.

Nicholsen, Ernest W.: God and his people: covenant and theology in the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press 1986. XII, 244 p.; £ 22,50.

Day, John: God's conflict with the dragon and the sea: echoes of a Canaanite myth in the Old Testament. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1985. XII, 233 p. = Cambridge. University-Faculty of Oriental studies. Oriental publications XXXV; £ 35,–.

3. Neues Testament

Young-Heon Lee, Marius: Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Untersuchung zu **Mk 11,27–12,12**. – (Wü): Echter Verl. (1986). VI, 276 S. = Forschung zur Bibel LVI; kart. DM 39,– [Diss., Innsbruck]

Sanchez Roman, Eloy: Proyecto y educación en **Mc 3,13–19**. Ensayo de interpretación intercultural del proyecto de Jesús con los doce. – R 1986: (Ed. Sanchez-Oviedo). 220 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Manns, Frédéric: **Luc 24,32** et son contexte juif. – Antonianum LX, 1985, 225–232; p. 233–239: Agrelo, Santiago: A proposito de **Jn 3,1–3**; p. 240–278: Hermann, Zvonimir Izidor: Giustificazione e perdono in **Romani 3,21–26**; p. 279–308: Korosak, Bruno: «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre» ‹**Eb 13,8**›.

Bemile, Paul: The Magnificat within the context and framework of Lukan theology. An exegetical theological study of **Lk 1:46–55**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. = Regensburger Studien zur Theologie XXXIV; sfr 75,– [Diss., Regensburg]

Brutscheck, Jutta: Die Maria-Martha-Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu **Lk 10,38–42.** – Ffm, Bonn: Hanstein (1986). XIV, 291 S. = Bonner biblische Beiträge LXIV; Lw. DM 78,–.

Sylva, Dennis D.: The Temple curtain and Jesus' death in the Gospel of Luke. – JBL CV, 1986, 239–250; p. 251–268: Cohen, Shaye J. D.: Was Timothy Jewish ‹**Acts 16:1–3**›? Patristic exegesis, rabbinic law, and matrilineal descent; p. 269–292: Boring, M. Eugene: The language of universal salvation in Paul.

Fede e sacramenti negli scritti **Giovannei.** Atti del VI Convegno di Teologia Sacramenttaria. Roma, 23–25 maggio 1983. A cura di Pius-Ramon Tragan. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1985. 245 p. = Studia Anselmiana XC = Sacramentum VIII; Lire 38 000; [cont.:] p. 9–26: Tragan, Pius-Ramon: Fede e sacramenti negli scritti giovannei. Il senso della fede nell'economia sacramentale del vangelo e delle lettere di Giovanni; p. 27–46: Potterie, Ignace de la: L'economia fede-sacramento nel nuovo testamento; p. 47–120: Tragan, Pius-Ramon: Battesimo e fede cristologica nel dialogo tra Gesù e Nicodemo ‹**Gv 3,1–21**›; p. 121–133: Panimolle, Salvatore A.: Fede e sacramento nel discorso di Cafarnao ‹**Gv 6,26–58**›; p. 135–148: Segalla, Giuseppe: La preghiera di Gesù e la fede dei discepoli in **Giov 17**; p. 149–163: Grech, Prosper: Fede e sacramenti in Giov **19,34** e **1 Giov 5,6–12**; p. 165–198:

Làconi, Mauro: Il fondamento del ministero di Pietro in **Gv 21,1–23**; p. 199–234: Prete, Benedetto: L'unzione χρῖσμα ricevuta dai credenti ‹1 **Giov 2,20–27**›.

Stuhlmacher, Peter: Paul's understanding of the law in the letter to the Romans. – SvExÄrs L, 1985, 87–104; p. 105–115: Riesenfeld, Harald: Kristi andes helighet, **Rom 1:4;** p. 116–134: Gerhardsson, Birger: Den historiska frågan om kristendomens uppkomst. En undersökningsmodell; p. 135–143: Christoffersson, Olle: På jakt efter den rätta bakgrunden till **Rom 8:18ff.**

Hofius, Otfried: Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu **Römer 9–11.** – ZThK LXXXIII, 1986, 297–324.

Staly, Jeff: The structure of John's prologue: Its implications for the Gospel's narrative structure. – CBQ XLVIII, 1986, 241–264; p. 265–289: Aageson, James W.: Scripture and structure in the development of the argument in **Romans 9–11.**

Willis, Wendel Lee: Idol meat in Corinth. The Pauline argument in **1 Corinthians 8 and 10.** – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). XIII, 322 p. = Society of Biblical literature/Dissertation series LXVIII; $ 19,50.

Stegemann, Ekkehard: Der Neue Bund im Alten. Zum Schriftverständnis des Paulus in **II Kor. 3.** – ThZ XLII, 1986, 97–114.

Miller, J. I.: Was Tischendorf really wrong? **Mark 8:26b** revisited. – NovT XXVIII, 1986, 97–103; p. 104–130: Struthers Malbon, Elizabeth: Disciples/crowds/whoever: Markan characters and readers; p. 131–158: Black, C. Clifton: The Johannine Epistles and the question of early Catholicism.

Franck, Eskil: Revelation taught. The paraclete in the Gospel of John. – Gleerup: CWK Gleerup 1985. 168 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XIV.

Domeris, W. R.: The Holy One of God as a title for Jesus. – Neotestamentica XIX, 1985, 9–17; p. 18–36: Du Rand, J. A.: The characterization of Jesus as depicted in the narrative of the fourth gospel; p. 37–49: Hartin, P. J.: A community in crisis; p. 50–63: Kotzé, P. P. A.: John and reader's response; p. 64–70: Suggit, J. N.: **John 13:1–30**: The mystery of the incarnation and of the eucharist; p. 71–86: Van der Watt, J. G.: A new look at **John 5:25–9** in the light of the use of the term 'eternal life' in the Gospel according to John; p. 87–91: Emslie, B. L.: The methodology of proceeding from exegesis to an ethical decision; p. 92–101: Rousseau, Jacques: The communication of ancient canonized texts.

Nodet, Etienne, OP: Jésus et Jean-Baptiste selon Joséphe. – RB XCII, 1985, 321–348. 497–524.

Franco, Ettore: Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino. – (Brescia): Morcelliana (1986). XIII, 346 p. = Aloisiana XX; Lire 39 000 [Diss., Napoli]

Social-scientific criticism of the New Testament and its social world. Elliott, John H.: More on method and models. – Semeia XXXV, 1986, 1–33; p. 35–59: Malina, Bruce J.: Normative dissonance and christian origins; p. 61–90: White, Leland J.: Grid and group in Matthew's community: The righteousness/honor code in the sermon on the Mount; p. 91–128: Neyrey, Jerome H.: Idea of purity in Mark's Gospel; p. 129–170: Neyrey, Jerome H.: Body language in **1 Corinthians**: The use of anthropological models for understanding Paul and his opponents; p. 171–194: Malina, Bruce J.: The received view and what it cannot do: **III John** and hospitality.

Schnackenburg, Rudolf: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd I: Von Jesus zur Urkirche. Völlige Neubearb. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 271 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband I; Lw. DM 48,–.

Bayer, Hans Friedrich: Jesus' predictions of vindication and resurrection: the provenance, meaning and correlation of the synoptic predictions. – Tü: Mohr 1986. X, 289 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 20; kart. DM 78,– [Diss., Aberdeen]

Kenny, Antony: A stylometric study of the New Testament. – Oxf: Clarendon Press 1986. XIII, 127 p.; £ 20,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Griechische Urkundenpapyri der Bayerischen Staatsbibliothek München. Hrsg. von Ursula Hagedorn ... Teil 1. – Stu: Teubner 1986. XII, 298 S., 85 Ill. = Die Papyri der Bayerischen Staatsbibliothek München III, Nr. 45–154.

Die Handschriften der Universitätsbibliothek **Würzburg**. Bd II: Handschriften aus benediktinischen Provenienzen. Hälfte 2: Die Handschriften aus St. **Stephan** zu Würzburg. Bearbeitet von Hans Thurn. – Wiesb: Harrassowitz 1986. XI, 216 S.; kart. DM 130,–.

Katalog der **Leichenpredigten** und sonstiger Trauerschriften in der Universitätsbibliothek **Giessen**. Bearbeitet von Rudolf Lenz. Katalogteil und Registerteil. – Marb: Schwarz 1985. VIII, 422 und VII, 380 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen VII; kart. DM 106,–.

Wohlfeil, Rainer: Das **Bild** als Geschichtsquelle. – HZ CCXLIII, 1986, 91–100.

Jakobi, Franz-Josef: „Geschichtsbewußtsein" in mittelalterlichen Gedenk-Aufzeichnungen. – AKG LXVIII, 1986, 1–23.

Seifert, Arno: Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung. – AKG LXVIII, 1986, 81–117.

Caranfa, Angelo: Augustine and Proust on time. – History of european ideas VII, 1986, 161–174.

2. Gesamte Kirchengeschichte

May, Gerhard: Die Einheit der Kirche bei **Irenäus.** – Kirchengemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar ..., Stu (1986), 69–81; S. 83–91: Stockmeier, Peter: Universalis ecclesia. Papst **Leo der Große** und der Osten; S. 117–135: Köpf, Ulrich: Ekklesiologie im Vorfeld der gregorianischen Reform. Das Kirchenverständnis **Roberts** von **Tombelaine;** S. 137–148: Pannenberg, Wolfhart: Reformation und Kirchenspaltung; S. 149–164: Schwarz, Reinhard: Wurzeln evangelischen Verantwortungsbewußtseins; S. 165–175: Lohse, Bernhard: Die ökumenische Bedeutung von **Luther**s Schmalkaldischen Artikeln; S. 177–188: Schwaiger, Georg: „Diener des Wortes" (Lk. 1,2) oder Größe und Grenze der Theologen; S. 189–233: Maiwald, Birger: Eine biographische Notiz: Theodor **Heckel;** S. 249–265: Lilienfeld, Fairy von: Über einige Probleme der Lehre von „Kirchengeschichte" im „ökumenischen" Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche.

Ecclesia peregrinans. Josef **Lenzenweger** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Karl Amon (u. a.). – Wien: Verl. Verband der Wissenschaftl. Gesellschaften Österreichs 1986. XI, 424 S.; kart. DM 63,–; S. 421–424 Bibliographie von J. Lenzenweger; [enth. u. a.:] S. 5–16: Weißengruber, Franz: „Samenkörner der Wahrheit" bei **Clemens Alexandrinus**; S. 17–25: Suttner, Ernst Christoph: Die Wahrheit der **St.-Nikolaus-Legende**; S. 29–42: Thier, Ludger: Christus Peregrinus. Christus als Pilger in der Sicht von Theologen, Predigern und Mystikern des Mittelalters; S. 47–52: Unterkircher, Franz: Sakramente und Missalien vor 1200 in Österreich; S. 53–58: Raddatz, Alfred: Zur Vorgeschichte der „Epistula seu liber contra Judaeos" **Amulos** von **Lyon**; S. 59–68: Fichtenau, Heinrich: Der Mönch **Hildebrand**; S. 69–80: Amon, Karl: Graf Leutold und Äbtissin Gertrud. Bemerkungen zu den Heiligen des Klosters **Traunkirchen**; S. 81–88: Röhrig, Floridus: Die Gründung des Stiftes **Klosterneuburg** im Licht der neuesten Forschung; S. 95–102: Appelt, Heinrich: Die Papstwahlordnung des III. Laterankonzils ‹1179›; S. 103–112: Frank, Isnard W.: Frömmigkeit und Förderung der Bettelorden. Erläutert anhand von Papsturkunden für das Wiener Dominikanerkloster; S. 119–132: Brandt, Hans-Jürgen: Kardinal **Philippe** d'**Alençon** (1338/39/1397). Zur Biographie eines päpstlichen Legaten römischer Obedienz für Deutschland während des Großen abendländischen Schismas; S. 133–142: Schmidinger, Heinrich: Die Rückkehr **Gregors XI.** nach Rom in den Berichten des **Cristoforus von Piacenza;** S. 143–152: Weiss, Sabine: Päpstliche Expektanzen in Theorie und Praxis; S. 153–160: Hoberg, Hermann: **Passau**er Prozesse in den ältesten im Vatikanischen Archiv erhaltenen Protokollbüchern der Rotanotare (1464–1482); S. 169–178: Schwaiger, Georg: Das konfessionelle Bewußtsein von der Reformation zur Aufklärung; S. 179–184: Ganzer, Klaus: Landesherrliche Rechte und Kirchenreform. Ein Wiener Gutachten zu den Reformvorlagen des Konzils von Trient; S. 185–194: Leinweber, Josef: Das Päpstliche Seminar in **Fulda** und seine Bedeutung im Zeitalter der Katholischen Erneuerung und des Barock; S. 201–208: Winkler, Gerhard B.: **Toleranzidee** und -wirklichkeit in den protestantischen Staaten zwischen Reformation und Aufklärung; S. 209–222: Strnad, Alfred A.: Der letzte **Losensteiner** aus der Sicht römischer Quellen; S. 223–238: Coreth, Anna: Voraussetzungen zur Aufnahme der „neuen" Herz-Jesu-Verehrung in Österreich vor 1700; S. 247–256: Leidl, August: Die Wahl des Grafen **Leopold Ernst** von **Firmian** zum letzten Fürstbischof des Großbistums **Passau**; S. 265–284: Liebmann, Maximilian: Die Errichtung der wissenschaftlichen Seminare an der Wiener Theologischen Fakultät um die Jahrhundertwende; S. 285–310: Reimann, Norbert: Heinrich Volbert **Sauerland** (1839–1910). Zur Biographie eines umstrittenen Kirchenhistorikers.

Lanne, Emmanuel: Rome et les images saintes. – Irénikon LIX, 1986, 163–188.

Szabó-Bechstein, Brigitte: **Libertas ecclesiae**. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte **4.–11.** Jh. – R: LAS 1985. XXIV, 238 S. = Studi Gregoriani XII; Lire 36 000 [Diss., Freiburg/B. Überarb.)

3. Alte Kirchengeschichte

Wengst, Klaus: **Pax Romana**. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. – Mchn: Kaiser (1986). 292 S.; kart. DM 39,–.

Broek, Roelof van den: The theology of the teachings of **Silvanus**. – VigChr XL, 1986 1–23; p. 24–54: Bunge, J. G.: Origenismus-Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des **Evagrios Pontikos**; p. 55–65: Brox, Norbert: Quis ille auctor? Pseudonymität und Anonymität bei **Salvian**; p. 66–82: Döpp, Siegmar: **Prudentius'** Contra Symmachum eine Einheit?; p. 105–117: Essig, Klaus-Gunther: Mutmaßungen über den Anlaß des Martyriums von **Ignatius** von **Antiochien**; p. 118–134: Heine, Ronald E.: Can the catena fragments of Origen's commentary on John be trusted?; p. 135–144: Haykin, Michael A. G.: "In the Cloud and in the Sea": **Basil** of **Caesarea** and the exegesis of 1 Cor 10:2; p. 145–152: Frohnhofen, Herbert: Gottes relationales Sein und der Beginn der Gottesherrschaft. **Augustins** *De Trin.* V und *De civ. Dei* XII.16; p. 153–168: Jackson, M. G. St. A.: Formica Dei: Augustine's Enarratio in psalmum 66.3; p. 169–182: Datema, C. / P. Allen: **Leontius**, presbyter of Constantinople, the author of Ps. Chrysostom, In psalmum 92 (CPG 4548)?; p. 183–186: Evans, Craig A.: Patristic interpretation of Mark 2:26: "When Abiathar was High Priest"; p. 187–191: Petersen, William L.: Can ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ be translated by "Homosexuals"? ‹1 Cor 6.9; I Tim 1.10›.

Simonetti, Manlio: La controversia origeniana: caratteri e significato. – Aug XXVI, 1986, 7–31; p. 33–50: Bianchi, Ugo: L'anima in **Origene** e la questione della metensomatosi; p. 51–61: Crouzel, Henri: Origène a-t-il tenu que le Règne du Christ prendrait fin?; p. 63–71: Naldini, Mario: Note sul De pascha di Origene e la tradizione origeniana in Egitto; p. 73–87: Mazzucco, Clementina: Il millenarismo di **Metodio** di **Olimpo** di fronte a Origene: polemica o continuità?; p. 89–101: Montserrat-Torrents, J.: Origenismo y gnosis: Los 'perfectos' de **Metodio de Olimpo;** p. 103–113: Mees, Michael: Paulus, Origenes und Methodius über die Auferstehung der Toten; p. 115–142: Riggi, Calogero: Origene e origenisti secondo **Epifanio** ‹Haer. 64›; p. 143–176: Pietrella, Egidio: L'antiorigenismo di **Gregorio** di **Nissa**; p. 177–183: Tsirpanlis, Constantine N.: The origenistic controversy in the historians of the fourth, fifth and sixth centuries; p. 185–190: Irmscher, Johannes: **Teodoro Scitopolitano**, De vita et scriptis; p. 191–205: Sfameni Gasparro, Giulia: Aspetti della controversia origeniana: Le traduzioni latine del Peri archon; p. 207–216: Moreschini, Claudio: **Gerolamo** tra Pelagio e Origene; p. 217–222: Opelt, Ilona: Origene visto da san Girolamo; p. 223–227: Trapè, Agostino: Nota sul giudizio di S. **Agostino** su **Origene**; p. 229–240: Grossi, Vittorio: A proposito della presenza di Origene in Praedestinatus. Il cristianesimo latino del sec. V tra Origene e Agostino; p. 241–249: Murphy, F. X.: Magistros meos nec muto nec accuso: **Rufinus** on Origen; p. 251–260: Doignon, Jean: **Hilaire** lecteur du commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques? À propos de l'image psalmique du filet tendu à l'âme; p. 261–272: Micaelli, Claudio: L'anima di Cristo nella

teologia occidentale tra il quarto e il sesto secolo: Tracce della presenza di Origene; p. 273–279: Bundy, David: The book of the Holy Hierotheos and Manichaeism; p. 281–293: Voicu, Sever: Uno Pseudocrisostomo ‹Cappadoce?› lettore di Origene alla fine del sec. IV; p. 295–303: Crouzel, Henri: Origene e l'origenismo: Le condanne di Origene.

Arianism. Historical and theological reassessments. Papers from the 9th International Conference on Patristic Studies, Sept. 5–10, 1983 Oxford. Ed. by Robert C. Gregg. – (Cambridge, MA): The Philadelphia Patristic Foundation 1985. VI, 380 p. = Patristic monograph series XI; $ 12,–; [cont.:] p. 1–35: Williams, R. D.: The quest of the historical Thalia; p. 37–58: Hall, S. G.: The Thalia of Arius in **Athanasius**' accounts; p. 59–78: Kannengiesser, C.: The blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria, *De Synodis 15*; p. 79–83: Hanson, R. P. C.: Who taught ΕΞ ΟΥΚ ΟΝΤΩΝ?; p. 85–109: Gregg, R. C.: **Cyril of Jerusalem** and the Arians; p. 111–151: Wiles, M. F., in collaboration with R. C. Gregg: Asterius: A new chapter in the history of Arianism?; p. 153–179: Kopecek, T. A.: Neo-Arian religion: The evidence of the Apostolic Constitutions; p. 181–211: Hanson, R. P. C.: The Arian doctrine of the incarnation; p. 213–221: Torjesen, K. J.: The teaching function of the Logos: Athanasius, *De Incarnatione XX–XXXII*; p. 223–232: Rusch, W. G.: Some comments on Athanasius' *Contra Arianos I,3*; p. 233–242: Dragas, G. D.: The homoousion in Athanasius' Contra Apollinarem I; p. 243–255: Pettersen, A. L.: The questioning Jesus in Athanasius' Contra Arianos III; p. 257–266: Lyman, J. R.: Substance language in **Origen** and **Eusebius;** p. 267–279: Steenson, J. N.: **Basil** of **Ancyra** on the meaning of homoousios; p. 281–286: Sansbury, C. J.: Athanasius, Marcellus, and Eusebius of Caesarea: Some thoughts on their resemblances and disagreements; p. 287–302: Burns, P. C.: **Hilary** of **Poitiers**' confrontation with Arianism in 356 and 357; p. 303–311: Fernández, G.: **Athanasius of Alexandria** and **Liberius of Rome:** Analysis of the Letter *Pro deifico timore* of Liberius in the light of the Edict of Arles of 358; p. 313–319: Lienhard, J. T.: The Epistle of the Synod of Ancyra, 358: A reconsideration; p. 321–326: Norris, F. W.: **Gregory Nazianzen**'s opponents in Oration 31; p. 327–334: Barnes, M. R.: Δύναμις and the anti-monistic ontology of **Nyssen**'s *Contra Eunomium*; p. 335–360: Vaggione, R. P.: An appeal to antiquity: the seventeenth and eighteenth century manuscripts of the heretic **Eunomius;** p. 361–370: Barnard, L. W.: Edward Gibbon on Athanasius.

Lorenz, Rudolf: Der zehnte Osterfestbrief des **Athanasius** von **Alexandrien**. Text, Übersetzung, Erläuterungen. – B, NY: de Gruyter 1986. VIII, 95 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche IL; Lw. DM 44,–.

Vogüé, Adalbert de: Les sources des quatre premiers livres des Institutions de **Jean Cassien**. Introduction aux recherches sur les anciennes règles monastiques latines. – Studia monastica XXVII, 1985, 241–311.

Sims-Williams, Nicholas: The christian sogdian manuscript C2. – B: Akademie-Verl. 1985. 250, XCV p., ill. = Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, Berliner Turfantexte XII; kart. M 160,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schwaiger, Georg: Die konziliare Idee in der Geschichte der Kirche. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte V, 1986, 11–23; S. 25–32: Winkler, Gerhard B.: Die **Salzburg**er Provinzialsynoden; S. 33–51: Polonyi, Andrea: Synodale Gesetzgebung in der Kirchenprovinz **Mainz** – dargestellt an der Beginenfrage; S. 53–70: Maier, Konstantin: Die **Konstanz**er Diözesansynoden im Mittelalter und in der Neuzeit; S. 71–84: Lang, Peter Thaddäus: Die Synoden in der alten Diözese **Würzburg**; S. 85–89: Maier, Konstantin: Nachtridentinische Diözesansynoden – Höhepunkte der Kirchenreform? Eine kritische Anfrage; S. 91–114: Kustermann, Abraham Peter: Zum Synodenwesen der Deutschkatholiken (1844–1847). Mit Seitenblicken auf den Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland; S. 115–140: Kessler, Michael: Die **Rottenburg**er Diözesansynode von 1930. Ziele – Durchführung – Ergebnisse; S. 141–153: Schmitter, Elisabeth: Die Rottenburger Diözesansynode von 1950. Ziele – Durchführung – Ergebnisse; S. 155–175: Kessler, Michael: Die Rottenburger Diözesansynode von 1960. Zielsetzung – Durchführung – Ergebnisse; S. 177–212: Zeeden, Ernst Walter: Berthold **Pürstinger**, Bischof von Chiemsee. Ein katholischer Theologe in den Glaubensauseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts.

Das Kanonissenstift und Benediktinerinnenkloster **Herzebrock**. Bearb. von Edeltraud Klueting. – B, NY: de Gruyter 1986. XII, 364 S., 4 Bl. graph. Darst., Kt. = Germania sacra. N.F. XXI = Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Osnabrück I; Lw. DM 164,–.

Urkundenbuch des Klosters **Iburg**. Bearbeitet von Horst-Rüdiger Jarck. – Osn: Wenner 1985. 417 S. = Osnabrücker Urkundenbuch V = Veröffentlichungsreihe des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück.

Urkundenbuch des Klosters **Ebstorf**. Bearb. von Klaus Jaitner. – Hild: Lax 1985. VII, 600 S. = Lüneburger Urkundenbuch. Abt. 3 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter VII; Lw. DM 166,–.

5. Mittelalter

Engen, John van: The christian middle ages as an historiographical problem. – AHR XCI, 1986, 519–552; p. 576–591: Berger, David: Mission to the Jews and jewish-christian contacts in the polemical literature of the high middle ages; p. 592–613: Cohen, Jeremy: Scholarship and intolerance in the medieval academy: The study and evaluation of judaism in european christendom.

Vaughn, Richard: The **past** in the middle ages. – Journal of medieval history XII, 1986, 1–14; p. 15–36: Bitel, Lisa M.: **Women**'s monastic enclosure in early **Ireland**: a study of female spirituality and male monastic mentalities.

Hasenfratz, Hanz-Peter: **Seelenvorstellungen** bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission. – ZRGG XXXVIII, 1986, 19–31.

Pluta, Olaf: Kritiker der **Unsterblichkeits**doktrin in Mittelalter und Renaissance. – Amst: Grüner 1986. 137 S. = Bochumer Studien zur Philosophie VII; hfl 52,50.

Chavasse, Antoine: Les grands cadres de la célébration à Rome *in Urbe et Extra Muros* jusqu'au VIII^e siècle. – RBén XCVI, 1986, 7–26; p. 27–29: Dolbeau, François: Une ancienne édition et un manuscrit oubliés des sermons de l'évêque **Petronius**; p. 30–47: Devroey, Jean-Pierre: Note sur les biens de **Saint-Germain**-des-**Prés** en Belgique ‹VIII^e–X^e siècles›; p. 48–93: Keefe, Susan A.: An unknown response from the archiepiscopal province of **Sens** to Charlemagne's circulatory inquiry on baptism; p. 94–99: Frede, Hermann Josef: Der Text des Hebräerbriefes bei **Liudprand** von **Cremona**; p. 100–105: Vogüé, Adalbert de: Le **codex** de **Leodegundia** ‹Escorial a.I.13›. Identification et interprétation de quelques morceaux; p. 106–117: Ziezulewicz, William: 'Restored' churches in the fisc of **St. Florent-de-Saumur** ‹1021–1118›. Reform ideology or economic motivation?; p. 118–124: Sinclair, Keith V.: New light on early hospitaller practices; p. 125–168: Goering, Joseph – Frank A. C. Mantello: *The Perambulavit Iudas* ‹Speculum Confessionis› attributed to **Robert Grosseteste.**

Hoffmann, Hartmut: Kirche und **Sklaverei** im frühen Mittelalter. – DA XLII, 1986, 1–24; S. 25–85: Löwe, Heinz: Zur Überlieferungsgeschichte der **Vita Findani**; S. 86–117: Erkens, Franz-Reiner: **Ludwigs** des **Frommen** Urkunde vom 28. Juni 823 für **Passau** (BM^2 778); S. 118–144: Pokorny, Rudolf: Eine Kurzform der Konzilskanones von **Trosly** (909). Zur Reformgesetzgebung in der ausgehenden Karolingerzeit; S. 145–191: Märtl, Claudia: **Regensburg** in den geistigen Auseinandersetzungen des Investiturstreits.

Dierkens, Alain: Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse: ‹7éme–11éme siècles›. Contributions à l'histoire religieuse des campagnes du haut Moyen Âge. Préf. de Georges Despy. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. 367 p., ill. = Beihefte der Francia XIV; Lw. DM 98,–.

Maß, Josef: Das Bistum **Freising** im Mittelalter. – Mchn: Wewel 1986. 430 S., davon 32 S. Abb.; Lw. DM 48,–.

Haddad, Rachid: La **Trinité** divine chez les théologiens **arabes 750–1050**. – P: Beauchesne 1985. 275 p. = Beauchesne religions XV; F 270,–.

Zimmermann, Harald: Im Bann des Mittelalters. Ausgew. Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. Hrsg. von Immo Eberl und Hans-Henning Kortüm. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. XIV, 232 S.; DM 84.–.

Forey, A. J.: Novitiate and instruction in the military orders during the twelfth and thirteenth centuries. – Speculum LXI, 1986, 1–17; p. 269–304: Engen, John van: The "Crisis of Cenobitism" reconsidered: Benedictine monasticism in the years **1050–1150**; p. 305–329: Farcasiu, Simina M.: The exegesis and iconography of vision in **Gonzalo** de **Berceo**'s *Vida de Santa Oria*; p. 330–363: Whatley, Gordon: Heathens and saints: **St. Erkenwald** in its legendary context; p. 364–380: Helmholz, R. H.: Usury and the medieval English church courts.

Moolenbroek, J. J. van: De stichting van cisterciënzer vrouwenkloosters in Nederland tot 1300. – AGKatKN XXVII, 1985, 169–214.

Bredero, Adriaan H.: **Cluny** et **Cîteaux** au douzième siècle. L'histoire d'une controverse monastique. Avec des résumés en allemand et en anglais, une bibliographie et un index. – Amst: APA – Holland Univ. Pr. 1985. XVIII, 410 p.; hfl. 112,–.

Torrell, Jean-Pierre – Denise Bouthillier: **Pierre** le **Vénérable** et sa vision du monde. Sa vie – son œuvre. L'homme et le démon. – Lv: Spicilegium sacrum Lovaniense 1986. XL, 453 p. = Études et documents XLII.

Bienvenu, Jean-Marc: **Aliénor** d'**Aquitaine** et **Fontevraud**. – Cahiers de civilisation médiévale X^e–XII^e siècles XXIX, 1986, 15–27; p. 41–47: Chibnall, Marjorie: L'ordre de Fontevraud en Angleterre au XII^e s.; p. 61–73: Foreville, Raymonde: Tradition et renouvellement du monachisme dans l'espace Plantagenêt au XII^e s.; p. 75–82: Gardelles, Jacques: La première architecture gothique dans la **Gascogne** des **Plantagenêt**; p. 83–94: Gaussin, Pier-Roger: Y a-t-il eu une politique monastique des Plantagenêt?; p. 129–137: Pontal, Odette: Les évêques dans le monde Plantagenet.

Küsters, Urban: Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert. – Düs: Droste 1985. 366 S. = Studia humaniora II; kart. DM 64,– [Diss., Düsseldorf]

Péano, Pierre: Les Ministres provinciaux de la primitive Province de Provence ‹1217–1517›. – AFrH LXXIX, 1986, 3–77; p. 78–141: Piana, Celestino: Postille al «Chartularium Studii Bononiensis S. Francisci» (continua); p. 142–152: Carolus-Barré, Louis: Guillaume de Saint-Pathus, confesseur de la reine Marguerite et biographe de saint Louis; p. 153–178: Panella, Emilio: **Lapina** da **Firenze**, eretica del Libero Spirito, madre di Fr. Filippo di Lapo.

Hauke, Rainer: Trinität und Denken. Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister **Eckhart**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 350 S. = Kontexte III; kart. sfr 68,–. [Diss., Tübingen]

Imbach, Ruedi: Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen **Nikolaus** von **Straßburg** und **Dietrich** von **Freiberg** über die Abtrennbarkeit der Akzidentien. – ThPh LXI, 1986, 359–395.

Melloni, Alberto: Interpretari et addere Euangelio: aspetti dei fondamenti biblici della christianitas in **Sinibaldo Fieschi / Innocenzo IV.** – Cristianesimo nella storia VII, 1986, 239–264.

Kilwardby, Robert: Quaestiones in librum primum Sententiarum. Hrsg. von Johannes Schneider. – Mchn: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; Beck [in Komm.] 1986. 56*, 308 S. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt XIII.

Verdeyen, Paul: Le procès d'inquisition contre **Marguerite Porete** et **Guiard de Cressonessart** ‹1309–1310›. – RHE LXXXI, 1986, 47–94; p. 117–130: Menache, Sophia: Réflexions sur quelques papes français du bas moyen âge. Un problème d'origine.

Hölscher, Wolfgang: Kirchenschutz als Herrschaftsinstrument. Personelle und funktionale Aspekte der **Bistumspolitik Karls IV.** – Warendorf: Fahlbusch-Hölscher-Rieger 1985. 256 S., 1 Kt. = Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit I; kart. DM 62,– [Diss., Münster]

6. Gesamte Neuzeit

Gutierrez, David: Il carteggio tra Girolamo **Seripando** e Guglielmo **Sirleto.** – Analecta Augustiniana XLIX, 1986, 5–64; p. 65–87: Luppino, Giuseppe: Il 'Recanetum de musica aurea' di Stefano **Vanni**; p. 89–135: Alonso, Carlos: Elección y consagración de **Alejo** de **Meneses**, OSA, como arzobispo de Goa (1594–1595); p. 137–154: Bellini, Pietro: Notizie sul convento di S. Agostino di **Piandimeleto** (Pesaro); p. 155–171: Eckermann, Willigis: Die Augustinusrezeption bei Franz Xaver **Vázquez** ‹1703–1785›; p. 173–184: Zumkel-

ler, Adolar: P. Possidius **Zitter** († 1802), agostiniano tedesco, una figura rilevante nella svolta della sua epoca; p. 185–191: Sladek, Paulus: P. Kosmas **Schmalfus** ‹1730–1811›, OSA; p. 193–254: Marinelli, Bruno: La vicenda del «Polittico» di Niccolò Alunno nella chiesa di S. Nicolò in Foligno. Parte I: ‹1909–1923›; p. 256–310: Alonso, Carlos: Documentos inéditos sobre el convento de la Encarnación de **Madrid** de Agustinas Recoletas; p. 311–349: Rano, Balbino: Documentos en torno al breve pontificio «Religiosas Familias» ‹16. IX. 1912›, documento fundacional de la Orden de los Agustinos Recoletos; p. 351–399: De Meijer, Alberico: **Vázquez** e la Chiesa di Utrecht. Documenti inediti; p. 401–411: Wernicke, Michael: Engelbert **Klüpfel** und Jordan **Simon**. Zwei Vorkämpfer der Studienreform.

Hürten, Heinz: Kurze Geschichte des **deutschen Katholizismus 1800–1960**. – Mz: Grünewald 1986. 280 S.; Lw. DM 48,–.

Lönne, Karl-Egon: Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. – Ffm: Suhrkamp 1986. 338 S. = Edition Suhrkamp 1264 = N.F. 264: Neue historische Bibliothek; kart. DM 16,–.

Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Grundlagen, Quellen, Unterrichtsmodelle. Im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung hrsg. von Günther Rüther. Teil 1 und 2. – Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1986. 376, 368 S., Ill.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Roeser, Volker: Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten **Hugenotten**krieg in Frankreich. – Bas, Ffm: Helbing und Lichtenhahn 1985. 307 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CLIII; kart. DM 90,– [Diss., Basel]

Lebeau, Jean: L'**Alsace** au siècle de la Réforme **1482–1621**. Textes et documents. – Nancy: Presses Univ. 1985. 404 p.

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe LXII: Ortsregister zur Abteilung Schriften Bd 1–60 einschließlich geographischer und ethnologischer Bezeichnungen. – Wei: Böhlau 1986. XV, 408 S.; kart. M 125,–.

Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollst. Neued. in Erg. zu Bd XXXV der Weimarer Ausg. Bearbeitet von Markus Jenny. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VIII, 388 S., Noten und Beil. = Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers IV; Lw. DM 165,–.

Brecht, Martin: Martin Luther. Bd II: Ordnung und Abgrenzung der Reformation: 1521–1532. – Stu: Calwer Verl. 1986. 517 S., Ill.; DM 38,–.

Europa in der Krise der Neuzeit. Martin **Luther**: Wandel und Wirkung seines Bildes. Hrsg. von Susanne Heine. – Wien, Köln, Graz: Herm. Böhlaus Nachf. 1986. 187 S.; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 11–26: Lutz, Heinrich: Europa in der Krise – Sozialgeschichtliche und religionssoziologische Analyse der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert; S. 27–40: Brecht, Martin: Rückgriff mit Zukunft: Das Neue im Denken Luthers und der Reformatoren; S. 41–49: Raddatz, Alfred: Luthers reformatorisches Denken in Bildern seiner Zeit; S. 51–67: Manns, Peter: Begegnungen eine katholischen Theologen mit Martin Luther; S. 69–87: Kühn, Ulrich: Martin Luther – Geleit eines evangelischen Theologen; S. 89–111: Brosseder, Johannes: Lutherbilder in der neuesten Literatur zum Thema: Martin Luther und die Juden; S. 113–128: Scharfenberg, Joachim: Martin Luther in psychohistorischer Sicht; S. 129–165: Heine, Susanne: Erziehung in der Reformationszeit: Luther und Erasmus als Pädagogen; S. 167–184: Heine, Susanne: Nachwort: Zusammenfassung des Fachgesprächs.

Taube, Roselies: Gott und das Ich. Erörtert in einer Auseinandersetzung mit Luthers Lehre über Glaube und Liebe in seinem Galater-Kommentar (1531/35). – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 612 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 259; sfr 84,–. [Diss., Hamburg]

Nipkow, Karl Ernst: Bildung – Glaube – Aufklärung. Zur Bedeutung von **Luther** und **Comenius** für die Bildungsaufgaben der Gegenwart. – Kstz: Christliche Verlagsanstalt 1986. 35 S. = Konstanzer theologische Reden II.

Hägglund, Bengt: De providentia. Zur Gotteslehre im frühen Luthertum. – ZThK LXXXIII, 1986, 356–369.

Schröder, Werner: Auxiliar-Ellipsen bei **Geiler** von **Kaysersberg** und bei **Luther**. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1985. 64 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1985, 5; kart. DM 28,–.

Lohse, Bernhard: **Cajetan** und **Luther** – Zur Begegnung von Thomismus und Reformation. – KuD XXXII, 1986, 150–169.

Dotzauer, Wilfried: Die Ausformung der frühneuzeitlichen deutschen **Thronerhebung**. Stellenwert, Handhabung und Zeremoniell unter dem Einfluß von Säkularisation und Reformation. – AKG LXVIII, 1986, 25–80.

'Astrologi hallucinati.' Stars and the end of the world in Luther's time. Papers presented at the International Seminar at the Wissenschaftskolleg zu Berlin, 28–29 May 1984. – B, NY: de Gruyter 1986. X, 294 p.; Lw. DM 128,–.

Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521–1529/30. – Stu: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1986. XIV, 366 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz CXXII; Lw. DM 86,–.

Historia Residentiae Gedanensis Societatis Jesu ab anno 1585. Geschichte der **Jesuiten**residenz in **Danzig** von **1585** bis **1642**. Hrsg. von Richard Stachnik in Zusammenarbeit mit Anneliese Triller. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XVIII, 204 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XXI; Lw. DM 88,–.

Himmighöfer, Traudel: Die **Neustadt**er **Bibel** von **1587/88**, die erste reformierte Bibelausgabe Deutschlands. – Speyer: Evangelischer Presseverlag Pfalz 1986. 248 S., Ill. = Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte XII; kart. DM 24,–.

Ford, Alan: The **protestant reformation** in **Ireland**, **1590–1641**. – Ffm, Bern: Lang 1985. 316 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXXIV.

8. Neuere Zeit

Bircher, Martin: Deutsche Drucke des Barock **1600–1720** in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Abt. B, Mittlere Aufstellung. Bd III: Theologie. 1: A–E. 2: F–L. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1986. IX, 445 S., Ill.; IX, S. 446–973; je Lw. DM 320,–.

Voorvelt, Gebhard: Le «votum» de Carlo Francesco de **Varese**, O.F.M., concernant l'‹Amor poenitens› de Jean de Neercassel. – AFrH LXXIX, 1986, 179–222.

Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph **Bernhard**s von **Galen** ‹1650–1678›. Teil III: Vom Kölner Frieden bis zum Tode des Fürstbischofs ‹1674–1678›. Mit einem Nachtrag bearbeitet von Wilhelm Berning. – Mstr: Aschendorff 1986. XI, 752 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLII = Quellen und Forschungen zum Absolutismus in Westfalen I; kart. DM 128,–.

Kurten, Petra: Umkehr zum lebendigen Gott. Die Bekehrungstheologie August Hermann **Francke**s als Beitrag zur Erneuerung des Glaubens. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1985. X, 298 S. = Paderborner theologische Studien XV; kart. DM 34,– [Diss., Paderborn]

Weitlauff, Manfred: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst **Max Emanuel** ‹1679–1726›. Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekrieges ‹**1679–1701**›. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1985. XXVI, 540 S. = Münchener theologische Studien I, 24; kart. DM 125,– [Habil.-Schr., München]

Clemens, Th.: De uitgavegeschiedenis van het kerkboek de *Christelyke onderwyzingen en gebeden* en de implicaties ervan voor de geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden ‹1685–1894›. – AGKatKN XXVII, 1985, 215–253.

Livet, Georges: Du «tyran» au «plus juste des rois», 1685–1782. Deux anniversaires: quelle politique? – BSHPF CXXXII, 1986, 161–211; p. 213–237: Lienhard, Marc: Les controverses entre Luthériens et Catholiques à Strasbourg entre 1682 et 1688; p. 239–255: Châtellier, Louis: Les catholiques rhénans et la révocation de l'Edit de Nantes; p. 284–300: Oberlé, Raymond: La République de Mulhouse et les réfugiés huguenots; p. 301–306: Bérenger, Jean: La révocation et les Habsbourg.

Dierauer, Walter: Hölderlin und der spekulative Pietismus Württembergs. Gemeinsame Anschauungshorizonte im Werk **Oetinger**s und **Hölderlin**s. – Zü: Juris-Druck und Verl. 1986. VIII, 293 S. [Diss., Zürich]

Mühlenberg, Heinrich Melchior: Die Korrespondenz Heinrich Melchior **Mühlenberg**s aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika. Hrsg. in Verbindung mit der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Univ.- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Archiv der Franckeschen Stiftungen, Dt. Demokratische Republik, von Kurt Aland. Bd I: 1740–1752. – B, NY: de Gruyter 1986. XX, 573 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus III, 2; Lw. DM 295,–.

Internationaler **Schleiermacher**-Kongreß Berlin 1984. Hrsg. von Kurt-Victor Selge. Teil I–II. – B, NY: de Gruyter 1985. XXXIII, 640 S.; IX, S. 644–1319. = Schleiermacher-Archiv I; Lw. DM 198,–.

Nowak, Kurt: Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jh. in Deutschland. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 320 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte IX; Lw. DM 68,–.

Merrick, Jeffrey: Politics in the pulpit: ecclesiastical discourse on the death of **Louis XV**. – History of european ideas VII, 1986, 149–160.

Lachner, Raimund: Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian **Dreys**. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. IX, 586 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 280; kart. sfr 82,– [Diss., München]

Wiesner, Helmut: Religion und Vernunft im Frühwerk Friedrich **Brenner**s: ‹1810–1818›. Bd III: Theorie der Dogmatik. – Wü: Echter-Verl. 1986. X, 448 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XI; kart. DM 56,– [Diss., Bamberg. Gesamthochschule]

Battelli, Giuseppe: Gli anni giovanili di Giacomo M. Radini **Tedeschi**. Aristocrazia e tradizionalismo cattolico ‹1857–1880›. – Cristianesimo nella storia VII, 1986, 265–304.

Ohlemacher, Jörg: Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 296 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXIII; kart. DM 64,– [Diss., Bethel. Kirchl. Hochschule]

Goichot, Émile: Sur «l'affaire **Tyrrell**»: Documents inédits. – RHE LXXXI, 1986, 95–116.

9. Neueste Zeit

Schell, Karl-Heinz: Gemeinschaft für die Welt. Gründung, Theorie und Lebenspraxis amerikanischer Klöster benediktinischer Tradition. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1986. 110 S., Ill. (z. T. farb.), Noten = Münsterschwarzacher Studien XXXVIII; kart. DM 23,–.

Schüssler, Werner: Paul **Tillich** zum Problem der Säkularisierung. – TrThZ XCV, 1986, 192–207.

Trenner, Florian: Carl-Oskar Freiherr von **Soden**. Ein Politiker-Priester in Bayern zwischen Monarchie und Diktatur. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. XIV, 288 S., Ill. = Münchener theologische Studien. I: Historische Abteilung XXV; kart. DM 49,– [Diss., München]

Montini, Giovanni Battista (Paolo VI): Lettere ai familiari 1919–1943. I: 1919–1927. II: 1928–1943. A cura di Nello Vian. Premessa di Carlo Manziana. – Brescia: Istituto Paolo VI / R: Edizioni Studium S.p.A. 1986. XXXII, 1070 p. = Pubblicazioni dell'istituto Paolo VI, 4/2; Lire 130 000.

Hastings, Adrian: A history of **English Christianity 1920–1985**. – Lo: Collins 1986. 720 p.; £ 25,–.

Gatz, Erwin: Geschichte des Bistums **Aachen** in Daten 1930–85. Der Weg einer Ortskirche. – Aachen: Einhard-Verl. 1986. 187 S., Ill.; kart. DM 20,–.

Mengel, Thomas: Das Schicksal der **schlesischen Frauenklöster** während des Dritten Reiches und 1945/46. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XXIX, 261 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XXII; Lw. DM 88,–.

Indelicato, Antonino: La "Formula nova professionis fidei" nella preparazione del Vaticano II. – Cristianesimo nella storia VII, 1986, 305–340.

Gertler, Thomas: Jesus Christus – die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im 1. Teil der Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" des 2. Vatikanischen Konzils. – Lpz: St. Benno-Verl. 1986. XXV, 435 S. = Erfurter theologische Studien LII; kart. M 36,50.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bertetto, Domenico: Maria e l'attività missionaria di Cristo e della Chiesa. – Portare Cristo all'uomo. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II. Vol. I, R 1986, 455–472; p. 473–490: Yousif, Pietro: «Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» (Mt 28,19) nello Scholion di Teodoro Bar Koni (fine VIII sec.)‹; p. 491–512: Chiocchetta, Pietro: Immagini religiose d'Oriente e d'Occidente nella lettura di René Grousset: «Bilan de l'Histoire»; p. 513–520: Virgulin, Stefano: Un missionario russo di due continenti: il vescovo Innocenzo; p. 521–532: Henkel, Willi: Bernardino de Sahagún, etnografo e missionario; p. 533–540: Bsteh, Andreas: Dialog aus der Mitte christlichen Glaubens. Gegenwärtige Perspektiven einer ur-christlichen Aufgabe; p. 907–919: Diouf, Léon: De l'Eglise missionnaire à l'Eglise particulière locale, ou le problème de l'Incarnation de l'Evangile; p. 921–927: Bakyenga, Paul: The challenge of the New Testament in incarnating Christianity in Africa: A reflection; p. 929–939: Ocumu, Joseph: The Church already established and the problem of real inculturation; p. 941–970: Misago, Augustin: L'Eglise du **Rwanda** face au problème de l'inculturation: Reflexion sur des expériences récentes; p. 971–979: Hon Tai-Fai, Savio: Adattamento liturgico e formazione liturgica: Qualche puntualizzazione per una strategia formativa nel Seminario di Hong Kong; p. 981–994: Mtega, W. Norbert: Gnosticisme as a philosophical and theological basis of Ulokole; p. 995–1006: Soglio, Etienne: Catholicité et mission, portée dans l'affrontement de l'Eglise et des systèmes politiques athées dans les pays en voie de développement; p. 1007–1015: Zanotelli, Alessandro: Esperienze significative di missione nell'Africa odierna.

Quack, Anton: The ambivalent relationship between mission and anthropology: Criticisms and suggestions. – Verbum SVD XXVII, 1986, 221–234; S. 235–268: Kirchberger, Georg: The problem of ecclesiastical ministries in the Catholic Church in **Indonesia**; S. 269–288: Piskaty, Kurt: The work of the Divine Word missionaries in Indonesia; S. 289–304: Piepke, Joachim: Theologie im gesellschaftlichen Kontext.

Guder, Darrell L.: Be my witnesses. The church's mission, message, and messengers. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XIV, 237 p.; $ 10,95.

Raj, Solomon P.: A christian folk-religion in **India**. A study of the small Church movement in Andhra Pradesh, with a special reference to the Bible mission of M. **Devadas**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. IX, 383 p. = Studies in the intercultural history of Christianity XL; sfr 75,–.

Bosch, Juan: La Iglesia Negra. – Escritos del Vedat XVI, 1986, 7–55.

Van der Beken, Alain: L'Evangile en Afrique, veçu et commenté par des **Bayaka**. – Nettetal: Steyler Verl. 1986. 328 p. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXVIII; kart. DM 48,–.

Hood, George A.: Mission accomplished? The English Presbyterian mission in **Lingtung**, South China. A study of the interplay between mission methods and their historical context. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. VIII, 437 p. = Studies in the intercultural history of Christianity XLII; sfr 75,–.

Ahrens, Theodor: Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in **Melanesien.** Im Anh. e. Gespräch mit Andrew Stratern über „enthusiast. Christentum". – Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1986. 280 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene IV.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bianchi, Ugo: Problemi di storia delle religioni. – R: Ed. Studium (1986). 163 p.; Lire 10 000,–.

Hasenfratz, Hans-Peter: Die **Seele**. Einführung in ein religiöses Grundphänomen (mit ausgew. Texten). – Zü: Theologischer Verlag 1986. 131 S., 1 graph. Darst.; DM 46,–.

Lanczkowski, Günter: Die Inseln der Seligen und verwandte Vorstellungen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 100 S., 6 Abb. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 261; sfr 26,–.

Sadek, Abdel-Aziz Fahmy: Contribution à l'étude de l'**Amdouat**: les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1985. XVI, 346, 48 S., zahlr. Ill. = Orbis biblicus et orientalis LXV; DM 118,–.

Ménard, Jacques: De la Gnose au Manichéisme. – P: Cariscript 1986. 105 p.

Merkelbach, Reinhold: **Mani** und sein Religionssystem. – (Opladen): Westdeutscher Verl. (1986). 58 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge. G 281.

Tubach, Jürgen: Im Schatten des Sonnengottes. Der **Sonnenkult** in **Edessa**, **Ḥarrān** und **Ḥaṭrā** am Vorabend der christl. Mission. – Wiesb: Harrassowitz 1985. XVIII, 546, [15] S., Ill.; kart. DM 198,– [Diss., Bonn]

Hock, Klaus: Der **Islam** im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christl.-theol. Beurteilung des Islams im 20. Jh. – Köln, Wien: Böhlau 1986. 403 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte VIII; kart. DM 64,– [Diss., Hamburg]

König, Ditte: Das Tor zur Unterwelt: Mythologie und Kult des **Termitenhügels** in der schriftl. und mündl. Tradition **Indiens.** – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1984. XII, 389 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Beiträge zur Südasienforschung XCVII; kart. DM 66,– [Diss., Heidelberg]

Hein, Norvin: A revolution in Krsnaism. The cult of **Gopāla**. – HRel XXV, 4, 1986, 296–317; p. 318–340: Waldman, Marilyn Robinson: Tradition as a modality of change. Islamic examples; p. 341–351: Peacock, James L.: The creativity of tradition in Indonesian religion; p. 352–367: Fernandez, James W.: Location and direction in African religious movements. Some deictic contours of religious conversion.

Recent research on Max **Weber**'s studies of **Hinduism.** Papers submitted to a conference held in New Delhi 1.–3. 3. 1984/ed. by Detlef Kantowsky. – Mchn, Köln, Lo: Weltforum-Verlag 1986. 231 p. = Schriftenreihe Internationales Asienforum IV; kart. DM 59,–.

Grayson, James Huntley: Early Buddhism and Christianity in **Korea**. A study in the emplantation of religion. – Lei: Brill 1985. VIII, 164 p., tabl., cartes = Studies in the history of religions XLVII; hfl 67,– [Diss., Edinburgh]

Walf, Knut: Westliche **Taoismus**-Bibliographie (WTB). Western bibliography of Taoism. – Essen: Verlag Die Blaue Eule (1986). 101 S.; kart. DM 19,80.

Bennigsen, Alexandre – S. Enders Wimbush: Mystics and commissars: **Sufism** in the **Soviet Union**. – Lo: Hurst 1985. X, 195 p.; £ 16,50.

Wright, Barton: **Pueblo** cultures. – Lei: Brill 1986. XII, 29 p., 35 pl. = Iconography of religions X, 4; hfl 64,–.

Verhagen, Britta: Götter, Kulte und Bräuche der **Nordgermanen.** Kulturelle Wurzeln des Abendlandes in der nordeuropäischen Bronzezeit. – Herrsching: Pawlak 1986. 319 S., 41 Ill.; kart. DM 16,80.

VI. Religionsphilosophie

Neumann, Waltraud Maria: Die Stellung des Gottesbeweises in **Augustins** De libero arbitrio. – Hild, Zü, NY: Olms 1986. XVI, 145 S.; kart. DM 39,80 [Diss., Braunschweig]

Aertsen, Jan A.: The convertibility of being and good in St. **Thomas Aquinas**. – NewSchol LIX, 1985, 449–470.

Blázques, Niceto: El valor de las cinco vías de Santo Tomás. – Studium XXVI, 1986, 77–104.

Dewitte, Jayques: Le christianisme comme conscience de la finitude: la philosophie de la religion de Leszek **Kolakowski**. – Spinoza's political and theological thought . . ., Amst (1984), 135–158.

Kopas, Jane: **Whitehead**'s use of imagination in his conception of God. – Horizons XIII, 1986, 7–22.

Wagner, Falk: Was ist **Religion?** Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 596 S.; kart. DM 98,–.

Smart, Ninian: Concept and empathy. Essays in the study of religion. Edited by Donald Wiebe. – Lo: Macmillan 1986. XI, 246 p. = Library of philosophy and religion; £ 27,50.

Beck, Heinrich: Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. – Mchn, Sa: Pustet (1986). 443 S.; kart. DM 87,–.

Religious imagination. Edited by James P. Mackey. – Ed: Edinburgh Univ. Press 1986. V, 217 p.; £ 12,95.

Siegwart, Geo: Die Mehrdeutigkeit der Aussage ‚Gott existiert'. – ThPh LXI, 1986, 396–403.

Waldenfels, Hans: Der unbekannte Gott: Gott in der Ahnung der Völker – Gott. (Salzburger Hochschulschriften 1985), Graz (1986), 25–64; S. 65–88: Krings, Hermann: Der Gott der Philosophen; S. 115–143: Schmidinger, Heinrich M.: Gott ohne Welt – Welt ohne Gott; S. 211–256: Reisinger, Ferdinand: Alter und neuer Atheismus.

VII. Fundamentaltheologie

Verweyen, Hansjürgen: Fundamentaltheologie: zum „Status quaestionis". – ThPh LXI, 1986, 321–335

Exploring christian theology. Ed. by Ronnie Littlejohn. – (Lanham): Univ. Pr. of America (1985). XI, 530 p.; $ 19,95; [cont. e. a.:] p. 8–25: Gilkey, Langdon: The present situation within which theology is done; p. 26–44: Christian, C. W.: Scriptural foundations for theology; p. 45–60: Gill, Jerry H.: Empirical foundations for theology; p. 61–75: Van Til, Cornelius: Presuppositional theological method; p. 76–94: Tracy, David: Revisionist theological method retrospective.

Das neue **Paradigma** von Theologie. Strukturen und Dimensionen. Hans Küng / David Tracy ‹Hrsg.›. – (Zü, Köln:) Benziger Verl.; (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986.) 242 S. = Ökumenische Theologie XIII; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 11–18: Toulmin, Stephen: Die Historisierung der Naturwissenschaft: ihre Implikationen für die Theologie; S. 19–28: Bubner, Rüdiger: Paradigmawechsel – einige kontinentale Perspektiven; S. 29–32: Jossua, Jean-Pierre: Eine Krise des Paradigmas oder eine Krise der Wissenschaftlichkeit der Theologie?; S. 35–52: Blank, Josef: Secundum Scripturas. Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im Neuen Testament; S. 53–71: Antworten an Josef Blank; S. 75–86: Schillebeeckx, Edward: Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird; S. 87–103: Moltmann, Jürgen: Verschränkte Zeiten der Geschichte. Notwendige Differenzierungen und Begrenzungen des Geschichtsbegriffs; S. 104–110: Antworten an Edward Schillebeeckx und Jürgen Moltmann; S. 119–128: Metz, Johann Baptist: Theologie im neuen Paradigma: Politische Theologie; S. 129–144: Gilkey, Langdon: Der Paradigmenwechsel in der Theologie; S. 145–150; Cobb, John: Antwort an Johann B. Metz und Langdon Gilkey; S. 151–158: Geffré, Claude: Die politische Dimension eines neuen theologischen Paradigmas; S. 159–168: Carr, Anne E.: Feministische Theologie in einem neuen Paradigma; S. 169–182: Boff, Leonardo: Der Beitrag der Befreiungstheologie zum neuen Paradigma; S. 183–195: Dhavamony, Mariasusai: Indische Perspektiven in den neuen Paradigmen von Theologie; S. 205–216: Küng, Hans: Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen; S. 217–225: Marty, Martin E.: Tübinger Modelle für Theologie; S. 226–232: Lamb, Matthew L.: Paradigmen als Imperative zu kritischer Zusammenarbeit; S. 233–242: Tracy, David: Abschließende Gedanken zur Konferenz: Einigkeit mitten in Verschiedenheit und Konflikt.

Wahrheitsansprüche der Religionen heute. Hrsg. von Willi Oelmüller. Mit Beitr. von Hans Michael Baumgartner . . . – Pad (u. a.): Schöningh (1986). 366 S. = Kolloquium Religion und Philosophie II; kart. DM 38,–; [enth. u.a.] S. 13–25: Baumgartner, Hans Michael: Philosophie – Wissenschaft – Religion. Dimensionen des endlichen Wahrheitsgeschehens; S. 26–42: Bolz, Norbert: Interlinearversionen der geoffenbarten Wahrheit; S. 43–61: Geyer, Carl-Friedrich: Überlegungen zum Wahrheitsanspruch der Religion im Anschluß an die These von der ‚Hellenisierung des Christentums'; S. 62–64: Kambartel, Friedrich: Bemerkungen zu Verständnis und Wahrheit religiöser Rede und Praxis; S. 65–83: Lübbe, Hermann: Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur; S. 84–92: Oeing-Hanhoff, Ludger: Über den Wahrheitsanspruch des Christentums und zur Geschichte seiner Auflösung; S. 93–107: Oelmüller, Willi: Wahrheitsansprüche der Religionen – was heißt das unter den Bedingungen durchgesetzter Modernisierungsprozesse?, S. 108–133: Piepmeier, Rainer: Wahrheit im Angedenken. Versuch einer Rekonstruktion des christlichen Wahrheitsanspruchs;

S. 134–155; Schellong, Dieter: Was zählt als Religion?; S. 156–162: Sommer, Manfred: Die objektivierende Auffassung der ursprünglichen Empfindungen. Zum Verhältnis von religiöser Mystik und philosophischer Aufklärung; S. 163–179: Zimmerli, Walther Ch.: ‚Wahr' und ‚richtig'. Zu Differenz und Identität von deskriptiven und normativen Geltungsansprüchen religiösen Wissens.

Velthaus, Andreas: Hans **Alberts** Kritik am Offenbarungsgedanken. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 215 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 284; sfr 49,– [Diss., Mainz)

Webster, John Bainbridge: Eberhard **Jüngel**: An introduction to his theology. – Cambridge: Cambridge Univ. Press 1986. VIII, 182 p.; £ 20,–.

Wiesner, Helmut: Philosophie und Theologie im Umbruch. Stationen in der Neuzeit. – (Ffm:) Heag u. Herche Verl. (1986). 118 S.; kart. DM 19,80.

Allen, Diogenes: **Philosophy** for understanding theology. – (Lo:) SCM Press (1985). VI, 287 p.; £ 9,50.

O'Leary, Joseph Stephen: Questioning back. The overcoming of metaphysics in christian tradition. – Minneapolis, Minn., Chic, NY: Winston (1985). 225 p.

VIII. Dogmatik

Fransen, Piet F.: Hermeneutics of the councils and other studies. Collected by H. E. Mertens and F. de Graeve. – Lv: Univ. Press; Peeters 1985. 543 p. = Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensium LXIX; FB 1600.

Siegwalt, Gérard: Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I: Les fondements de la foi. 1: La quête des fondements. – (P:) Ed. du Cerf; (Genève:) Labor et Fides (1986). 328 p.

Keil, Günther: Glaubenslehre: Grundzüge christl. Dogmatik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1986. 260 S.; kart. DM 39,–.

Lafont, Ghislain: Dieu, le temps et l'être. – P: Ed. du Cerf 1986. 373 p. = Cogitatio fidei LXXXIX; F 146,–.

Brown, David: The divine **trinity**. – (Lo:) Duckworth (1985). XVIII, 315 p.

Kern, Iso: Trinität – Theologische Überlegung eines Phänomenologen. – FZPhTh XXXIII, 1986, 181–196.

Hilberath, Bernd Jochen: „Der Geist ist und der Leben schafft." Anstöße zur Rede vom Heiligen Geist. – ZkTh CVIII, 1986, 282–291.

Gozzelino, Giorgio: Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di **antropologia teologica** fondamentale (Protologia). – Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci 1985. 527 p. = Collana Saggi di Teologia; Lire 25 000.

Ohlig, Karl-Heinz: Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. – Mchn: Kösel 1986. 728 S.; kart. DM 98,–.

Commissio Theologica Internationalis: La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission. Quatre propositions avec commentaire. – Greg LXVII, 1986, 413–427.

Auer, Johann: Jesus Christus – Gottes und Mariä „Sohn". – Rgb: Friedrich Pustet (1986). 443 S. = Kleine Katholische Dogmatik IV/1.

Johnson, Elizabeth A.: Christology's impact on the doctrine of God. – HeythrJ XXVI, 1985, 143–163.

Splett, Jörg: Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropotheologie. – Ffm: Knecht (1986). 351 S.; Lw. DM 48,–.

Kaczynsky, Edward: Alcuni problemi post-conciliari della **Chiesa.** – Angelicum LXIII, 1986, 368–385; p. 386–395: Goldie, Rosemary: Il Sinodo e la posizione dei laici nella Chiesa e nel mondo; p. 396–402: Accattoli, Luigi: Il Sinodo e l'opinione pubblica mondiale; p. 403–418: Aumann, Jordan: Non-ordained ministry and lay apostolate after Vatican Council II.

Macquarrie, John: Theology, church and ministry. – Lo: SCM Press 1986. X, 211 p.; £ 6,95.

Kress, Robert: The church. Communion, sacrement, communication. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Press (1985). IV, 217 p.; $ 9,95.

Nicolas, Marie J(oseph): La grâce d'être prêtre. – (P:) Desclée (1986). 203 p.

Kehl, Medard: **Eschatologie**. – (Wü): Echter Verl. (1986). 369 S.; kart. DM 34,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Gregson, Vernon: **Lonergan,** spirituality, and the meeting of religions. Foreword by Sebastian Moore. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1985). XVI, 154 p. = College Theology Society studies in religion II; $ 10,75.

Archer, Anthony: The two Catholic churches: a study in oppression. – Lo: SCM Press 1986. X, 273 p.; £ 9,50.

Waxman, Mordecai: Réflexions sur le dialogue à venir. – Istina XXXI, 1986, 148–162; p. 163–180: Fisher, Eugene J.: L'évolution d'une tradition: de «Nostra Aetate» aux «Notes».

Brück, Michael von: Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog. – (Mch:) Kaiser Verl. (1986). 338 S.; kart. DM 58,–.

Lehrverurteilungen – Kirchentrend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hrsg. von K. Lehmann u. W. Pannenberg. Ökumenischer Arbeitskreis evang. u. kath. Theologen. – Frb/B: Herder; Gö: Vangenhoeck & Ruprecht (1986). 199 S. = Dialog der Kirchen IV; kart. DM 26,–.

Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumen. Dokumente, erarbeitet vom Ökumen. Studienausschuß der Vereinigten Evangel. Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB). Hrsg. von Hermann Brandt. – Stu: Calwer Verlag (1986). 156 S.

Kühn, Ulrich: Das reformatorische Proprium und die Ökumene. – KuD XXXII, 1986, 170–186; S. 188–206: Volk, Ernst: Evangelische Akzente im Verständnis der Eucharistie; S. 207–231: Slenczka, Reinhard: Ökumenische Erklärungen und dogmatische Klärungen.

Eham, Markus: Gemeinschaft im Sakrament? Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen. Zur ekklesiologischen Dimension der ökumenischen Frage. Teil I–II. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XVIII, 851 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 293; sfr 150,– [Diss., München]

Churches respond to BEM. Official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry". Vol. I: Text. Ed. by M. Thurian. – Genéve: World Council of Churches 1986. VI, 128 p. = Faith and order paper CXXIX; sfr 15,–.

Stahl, Rainer: Grunddimensionen einer ökumenischen Ekklesiologie. Ein Versuch. – ThL CXI, 1986, Sp. 81–90.

Meyer, Harding: Schwerpunkte der heutigen ökumenischen **Amts**debatte. – Lutherische Kirche in der Welt XXXIII, 1986, 157–170.

Bosshard, Stefan N.: Zur Bedeutung der Anamneselehre für ein ökumenisches Eucharistieverständnis. – ZkTh CVIII, 1986, 155–163.

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Christus im Zeitalter der Ökumene. Ein Entwurf. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 246 S.; kart. DM 29,80.

Ökumenische Existenz heute. (Hrsg. von) Wolfgang Huber/Dieter Ritschl/Theo Sundermeier. – (Mch:) Kaiser Verl. (1986). 147 S. = Ökumenische Existenz heute I; kart. DM 14,80.

Birmelé, André – Thomas Ruster: Brauchen wir die Einheit der Kirche? – (Wü:) Echter Verl.; (Gö:) Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 78 S. = Arbeitsbuch Ökumene I; kart. DM 12,–.

X. Moraltheologe

Gallagher, John: The basis for christian ethics. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1985). VII, 271 p.; $ 8,95.

O'Donovan, Oliver: Resurrection and moral order. An outline for evangelical ethics. – GrR/Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. (1986). 284 p.

Nürnberger, Klaus: Dependenztheorien in der Entwicklungsdebatte als Thema der Theologischen Ethik. – ZevE XXX, 1986, 438–464.

Dinan, Stephen A.: The particularity of moral knowledge. – Thomist L, 1986, 66–84.

Flippen, Douglas: **Natural law** and natural inclinations. – NewSchol LX, 1986, 284–316; p. 317–355: Crosby, John F.: The encounter of God and man in moral obligation.

Wolbert: Werner: „Niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck." Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral. – ThGl LXXVI, 1986, 1–16.

Universalité et permanence des **lois morales.** Edité par Servais (Th.) Pinckaers et Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. – Frb/S: Éd. Universitaires; (P:) Ed. du Cerf (1986). 454 p. = Études d'éthique chrétienne XVI; sfr 58,–; [cont.:] p. 1–19: Gilbert: Maurice: L'universalité des normes morales selon l'Ecriture; p. 20–42; Vellanickal, M.: The objectivity of moral judgment in the light of the sacred Scripture; p. 43–73: Descamps, A.-L.: Le Discours sur la montagne. Esquisse de théologie biblique; p. 74–98: Dupont, Jacques: Le langage symbolique des directives éthiques de Jésus dans le Sermon sur la montagne; p. 90–103: Trapè, A.-A.: L'universalità e l'immutabilità delle norme morali e l'oggettività del giudizio morale secondo i Padri latini, in particolare secondo sant'**Agostino;** p 104–114: Gribomont, Jean: La loi morale et la formation du jugement moral chez les Pères grecs, en particulier chez saint Basil; p. 115–135: Spanneut, Michel: Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Eglise; p. 136–148: Brugues, J.-L: La loi morale et la formation du jugement moral chez saint **Thomas d'Aquin;** p. 149–162: Vereecke, Louis: Loi naturelle et conscience morale chez les théologiens post-tridentins; p. 163–171: Walgrave, J.-H.: La loi morale et la conscience selon le Cardinal **Newman;** p. 172–190: Caffarra, Carlo: L'autorità del Magistero in morale; p. 191–238: Cottier, George: Positions du Magistère. Dossier; p. 239–257: Styczen, Tadeusz: Das Problem der Allgemeingültigkeit ethischer Normen in epistemologischer Sicht; p. 238–276: Composta, Dario: Nuove impostazioni della teologia morale; p. 277–290: Pinckaers, S.: Le problème de l'"Intrinsece malum". Esquisse historique; p. 291–313: Pinto de Oliveira, C.-J.: Actes intrinsèquement mauvais. Une doctrine à l'épreuve de l'histoire, de la critique et de la pratique; p. 314–329: Aubert, Jean-Marie: Y a-t-il des normes morales universelles?; p. 330–343: Compagnoni, F.: L'intenzione dell'agente nella determinazione della moralità; p. 344–361: Vidal, Marciano: Papel de la intención del agente en la determinación de la moralidad; p. 362–388: Tettamanzi, Dionigi: L'oggettività del giudizio morale; p. 389–407: Capone, Domenico: Oggettività dell'ordine morale nel giudizio di coscienza in situazione; p. 408–441: Delhaye, Philippe: Le Sermon sur la montagne. Suggestions théologiques et pédagogiques; p. 442–454: Pinckaers, S.: L'universalité et la permanence des lois morales dans la Loi évangélique.

Gleixner, Hans: **Tugend** wieder gefragt. Das neuerwachte Interesse an der Tugend aus theologischer Sicht. – ZkTh CVIII, 1986, 255–265; S. 266–281: Hilpert, Konrad: Modell – Norm – Beispiel. Zum Verhältnis von Situation und normativer Tradition als Grundproblem moraltheologischer Hermeneutik.

Bayer, Edward J.: Rape within marriage. A moral analysis. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1985). IX, 150 p.; $ 9,75.

Hübner, Jürgen: Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter von Gentechnologie u. Umweltkrise. – Mchn: Kaiser (1986). 253 S.; kart. DM 35,–.

Rubio, Miguel: El 'pesimismo integral' y ostra inmoralidades de la civilización actual. – Moralia VII, 1985, 131–165; p. 167–187: Moreno Rejon, F.: Aportes metodológicos de la reflexión latinoamérica a la teología moral; p. 188–199: Elizari, Franciso X. – Marciano Vidal: La **bioética;** p. 201–212: Vidal, Marciano: Fecundación artifical y ética. ¿Cómo formular un juicio ético con validez científica?; p. 213–231: Moreno Rejon, F.: Información bibliográfica sobre la moral fundamental desde **América Latina.**

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Gobry, Ivan: Les moines en Occident. T. I: De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales. – (P): Fayard (1985). 526 p.; F 150,–.

„Eine Höhe, über die nichts geht." Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? Hrsg. Von Margot Schmidt . . . – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986. VIII, 248 S. = Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 4; Lw. DM 46,–; [enth. u. a.:) S. 1–18: Gössmann, Elisabeth: „Ipsa enim

quasi domus sapientiae." Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität **Hildegards** von **Bingen**; S. 19–32: Köpf, Ulrich: Mystik im Denken **Bernhards** von **Clairvaux**. Eine Hinführung zu ausgewählten Texten; S. 71–92: Schmidt, Margot: „die spilende minnevlût." Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei **Mechthild** von **Magdeburg**; S. 135–146: Langer, Otto: Meister **Eckharts** Lehre von der Gottesgeburt und vom Durchbruch in die Gottheit und seine Kritik mystischer Erfahrung; S. 163–186: Jungmayr, Jörg: **Caterina** von **Siena**. Mystische Erkenntnis und politischer Auftrag in den Traditionen der mittelalterlichen Laienbewegung; S. 217–237: Clark, John P. H.: Die Vorstellung der Mutterschaft Gottes im Trinitätsglauben der **Juliane** von **Norwich**.

Abendländische **Mystik** im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Hrsg. von Kurt Ruh. – Stu: Metzler (1986). IX, 547 S. = Germanistische Symposien-Berichtsbände VII; Lw. DM 118,– [enth.:] S. 7–16: Albert, Karl: Meister **Eckharts** Mystik der Selbsterkenntnis; S. 17–32: Langer, Otto: Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart; S. 33–48: Ueda, Shizuteru: Meister Eckharts Predigten. Ihre „Wahrheit" und ihre geschichtliche Situation; S. 49–62: Kobusch, Theo: Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts; S. 63–79: Mieth, Dietmar: Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart; S. 80–93: Schweitzer, Franz-Josef: Die ethische Wirkung Meister Eckharts zwischen Laienfrömmigkeit und Häresie, besonders in den Niederlanden; S. 125–134: Flasch, Kurt: Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister **Dietrich**, Meister **Eckhart** und **Berthold** von **Moosburg**; S. 135–144: Mojsisch, Burkhard: „Dynamik der Vernunft" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart; S. 145–161: Sturlese, Loris: ‚Homo divinus.' Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit; S. 162–176: Stirnimann, Heinrich, OP: Zu **Augustinus'** Soliloquia I, 1,2–6; S. 177–195: Schmidt, Martin Anton: Verstehen des Unbegreiflichen in den beiden ersten Büchern ‚De Trinitate' des **Richard** von **Saint-Victor**; S. 196–217: Wéber, Edouard-H.: Eléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIII^{ème} siècle; S. 241–268: Schmucki, Oktavian, OFMCap: Zur Mystik des hl. **Franziskus von Assisi** im Lichte seiner ‚Schriften'; S. 269–285: Grau, Engelbert, OFM: Das ‚Sacrum commercium sancti **Francisci** cum domina paupertate'; S. 286–299: Potestà, Gian Luca: Aspetti e implicazioni della mistica cristocentrica di **Ubertino** da **Casale**; S. 300–312: Riehle, Wolfgang: Wesenszüge der eremitischen Mystik in England; S. 319–341: Haas, Alois M.: Was ist Mystik?; S. 354–367: Wehrli-Johns, Martina: Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung; S. 368–387: Willaert, Frank: **Hadewijch** und ihr Kreis in den ‚Visionen'; S. 388–401: Wallach-Faller, Marianne: Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text?; S. 402–422: Peters, Ursula: Das ‚Leben' der Christina **Ebner**: Textanalyse und kulturhistorischer Kommentar; S. 423–442: Ochsenbein, Peter: Die Offenbarungen **Elsbeths** von **Oye** als Dokument leidensfixierter Mystik; S. 443–465: Sargent, Michael G.: ‚Le mirouer des simples âmes' and the English mystical tradition; S. 481–493: Spitz, Hans-Jörg: ‚Spiegel der Bräute Gottes.' Das Modell der vita activa und vita contemplativa als stukturierendes Prinzip im St. Trudperter Hohen Lied; S. 494–508: Haug, Walter: Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Spechens; S. 509–526: Michel, Paul: Durch die bilde über die bilde. Zur Bildgestaltung bei **Mechthild** von **Magdeburg**.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Utz, Arthur-Fridolin: Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. Teil III: Die soziale Ordnung. – Walberberg: Institut für Gesellschaftswissenschaften; Bonn: IfG Verl. Ges. (1986). 316 S. = Sammlung Politeia X, 3; Lw. DM 78,–.

Koslowski, Peter: Metaphysik, christliche Religion und soziale Ordnung. – ThPh LX, 1985, 188–212.

Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. Heinz Kleger/Alvis Müller. – (Mchn:) Kaiser (1986). 280 S. = Religion, Wissen, Kultur; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 7–15: Kleger, Heinz – Alois Müller: Einleitung: Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion; S. 19–41: Bellah, Robert N.: Zivilreligion in Amerika; S. 42–63: Bellah, Robert N.: Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik; 64–84: Layendecker, Leo: Zivilreligion in den Niederlanden; S. 85–103: Guizzardi, Gustavo: Der Theismus mit öffentlichen Funktionen. Katholische Kirche und komplexe Gesellschaft in Italien; S. 104–120: Bailey, Edward: Zivilreligion in Großbritannien; S. 121–146: Saurma, Adalbert: Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische; S. 147–174: Willaime, Jean-Paul: Zivilreligion nach französischem Muster; S. 175–194: Luhmann, Niklas: Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas; S. 195–220: Lübbe, Hermann: Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität; S. 221–262: Kleger, Heinz – Alois Müller: Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb liberal-konservativer Staatstheorie; S. 263–277: Kleine kommentierte Forschungsbibliographie.

Una nuova pace costantiniana? Religione e politica negli anni '80. A cura di Giuseppe Ruggieri. – (Casale Monferrato): Marietti (1985). 219 p. = «Terzo-millennio»; Lire 13 000; [cont.:]; p. 13–27: Ruggieri, Giuseppe: Una nuova pace costantiniana?; p. 28–39: Menozzi, Daniele: Tra vecchio e nuovo costantinismo. Il dibattito interno al mondo cattolico; p. 40–54: Gray, Lawrence: Religione e politica in America: una coesistenza inscindibile; p. 55–77: Vignaux, Paul: Tra «nuova destra» e «nuova sinistra« francese; 78–113: Zizola, Giancarlo: L'uso delle istanze religiose nel mondo politico italiano; p. 114–168: Pomian, Krzysztof: Religione e politica in Polonia; p. 169–179: Souza, Luiz Alberto: Alcune riflessioni sulla chiesa d'oggi nell'esperienza latinoamericana; p. 180–192: Gentili, Anna Maria: Politica e cristianesimo nell'Africa contemporanea; p. 193–199: Renaud, Etienne: Le molteplici forme del fondamentalismo musulmano contemporaneo.

Laurent, Philippe: Pour l'entreprise. Création et responsabilité. – (P:) Ed. du Centurion (1985). 179 p. = Eglise et société; F 88,–.

Pemberton, Prentiss L. – Daniel Rush Finn: Toward a christian economic ethic. Stewardship and social power. – (Minneapolis, Minn.): Winston Pr. (1985). VI, 256 p.; $ 11,95.

Foss, Øyvind: Politische Diakonie? Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland und der Versuch nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches eine gesellschaftsorientierte Diakonie zu verwirklichen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 199 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 274; sfr 45,– [Diss., Heidelberg]

Entwicklung für die **Armen** – Beispiel **Indien.** Ziele, Strategien u. Arbeitsfelder kirchl. Entwicklungsarbeit. Hrsg. von Hans-Peter Gohla u. Horst Sing. – (Mz:): Matthias-Grünewald-Verl.; (Mchn): Kaiser (1986). 238 S., Kt., Tab., graph. Darst. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen XIX; kart. DM 25,–.

XIII. Kirchenrecht

Puza, Richard: Katholisches Kirchenrecht. – Hei: Müller-Juristischer Verl. (1986). 424 S. = UTB 1395; kart. DM 34,80.

Voll, Otto: Handbuch des Bayerischen Staatskirchenrechts: Unter Mitw. von Johann Störle. – Mchn: Boorberg 1985. XL, 490 S.; Lw. DM 138,–.

Aymans, Windfrid: Lex Canonica. Consideraciones sobre el concepto de Ley Canónica. – Ius canonicum XXV, 1985, 463–478; p. 479–516: Otaduy, Javier: Funciones del Código en la recepción de la legislación postconciliar; p. 517–526: Feliciani, Giorgio: Nuove prospettive delle Conferenze episcopali e delle relazioni fra Chiesa e Stati. Il caso italiano; p. 527–574: Prieto Martínez, Vicente: Iniciativa privada. Personas jurídicas privadas; p. 575–628: García García, Luis Manuel: La significación matrimonial en los autores eclesiásticos de ámbito italiano desde fines del S. IV al S. VIII.

Carlson, Robert: The parish according to the revised law. – Studia canonica XIX, 1985, 5–16; p. 17–29: Morrisey, Francis G.: L'évolution du texte des canons **1055** et **1095;** p. 31–59: Mûelenaere, Marc de: Cultural adaptation and the Code of Canon Law; p. 61–80: Nedungatt, George: The title of the new canonical legislation; p. 81–98: Doyle, Thomas: The theology of marriage: Where we are today; p. 99–114: Williamson, Enid: The notion of charism in the religious life; p. 115–154: Zielinski, Paul: Pious wills and mass stipends in relation to canons **1299–1310;** p. 155–162: Pagé, Roch: Conseils et offices diocésains selon le nouveau Code.

Boni, Andrea: Codice e Costituzioni religiose del nouvo ordinamento giuridico della Chiesa. – Apol LVIII, 1985, 451–508; p. 509–587: Ciccimarra, Francesco: La sicurezza sociale dei Religiosi nell'Ordinamento giuridico italiano; p. 589–613: Cardinale, Marco: La soppressione del Collegio dei segretari apostolici: un provvedimento di riforma della Curia Romana ispirato e sostenuto dal Cardinale De Luca; p. 615–627: Orioli, Giorgio: Gli Arcivescovi Maggiori: origine ed evoluzione storica fino al secolo settimo; p. 629–699: Nasiłowski, Kazimierz: De potestatis sacerdotalis apud Origenem distinctione.

Ardito, Sabino: Vita consacrata e vita religiosa nel nuovo Codice di Diritto Canonico Fondamento ecclesiologico e norme comuni. – Salm XLVII, 1985, 524–554.

Arnold, John: The value of the canons of departure and dismissal from consecrated life in the new code. – R: Pont. Univ. Gregor. 1985. VI, 362 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregor.]

Örsy, Ladislas, SJ: **Marriage** in Canon Law. Texts and comments reflections and questions. – Wilmington, Delaware: Glazier (1986) 328 p.; $ 25,–.

Caberletti, Giordano: L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás **Sánchez.** – (Brescia: Ed. Morcelliana 1985). 202 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregor.]

Tozzi, Valerio: Assistenza religiosa e diritto ecclesiastico. – Napoli: Casa Ed. Eugenio Jovene 1985. VIII, 235 p. = Pubblicazioni della Facoltá Giuridica dell'Università di Napoli CCXIX; Lire 19 500.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Otto, Gert: Grundlegung der Praktischen Theologie. – (Mchn:) Kaiser Verl. (1986). 250 S.; Lw. DM 35,–.

Riess, Richard: **Pfarrer** werden? Zur Motivation von Theologiestudenten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 252 S.; kart. DM 32,–.

Diskussion zur „Theologie des **Gemeinde**aufbaus". Hrsg. von Rudolf Weth. – Neuk-Vluyn: Schriftmissions-Verlag (1986). 181 S.; kart. DM 18,60.

Der Dienst in der Gemeinde. Handreichungen für den pastoralen Alltag. Hrsg. von Hermann Klein, Michael B. Merz, Peter Weigand. – Düs: Patmos Verl. (1986). 250 S.; kart. DM 26,–.

Bohren, Rudolf: Gemeinde und Theologie. – Berliner theologische Zeitschrift VI, 1986, 241–250; S. 251–270: Jörn, K.-P.: Gemeinde und Gemeinschaft; S. 271–292: Wendland, Gerhard: Die Ortsgemeinde als Thema der neueren Evangelischen Sozialethik; S. 293–306: Langer, Jens: Übergang zwischen Weltlichem und Christlichem. Zu Fragen von kirchlicher Sozialgestalt und Ekklesiologie unter den Bedingungen der Säkularität in der DDR.

Meyer zu Uptrup, Klaus: **Gestalthomiletik**. Wie wir heute predigen können. [Hauptband.] – Stu: Calwer (1986). 201 S., graph. Darst.; DM 24,80.

Müller, Hans Martin: Predigt als Charisma. – Charisma und Institution . . ., Gü 1985, 439–451; S. 452–466: Möller, Christian: Charisma als Begeisterung für das Alltägliche; S. 467–485: Kaufmann, Hans Bernhard: Charismatische Erneuerung der christlichen Erziehung?

Rollny, Dietmar: Pastoraler Dienst an straffälligen jungen Menschen. – Ffm, Bern, NY: Lang (1986). VIII, 402, 74 S. = Erfahrung und Theologie XII.

Rauchenecker, Herbert: Lebendiges Brauchtum. Kirchliche **Bräuche** in der Gemeinde. – Mchn: Pfeiffer (1985). 238 S., graph. Darst., Abb.

Collins, Raymond F.: Aperçus sur quelques Églises locales à l'époque du Nouveau Testament. – MD CLXV, 1986, 7–47; p. 49–71: Alberigo, Giuseppe: Du seizième siècle à Vatican II; p. 73–100: Kerkhofs, Jan: L'Église locale de Vatican II jusqu'à nos jours; p. 101–116: Hume, Basil: Perspecitves sur l'Église locale à venir; p. 117–134: Tessier, Henri: Pour que croissent de vraies communautés chrétiennes de base.

Hough, Joseph C. – John B. Cobb: Christian indentity and theological education. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). IX, 131 p. = Scholars Press studies in religious and theological scholarship; $ 11,95.

Langer, Michael: Katholische **Sexualpädagogik** im **20**. Jahrhundert. Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems. – (Mch:) Kösel (1986). 430 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften. XXIV; DM 48,– [Diss., Wien]

Otto, Gert: „Religion" contra „Ethik"? Religionspädagog. Perspektiven. Unter Mitwirkung von Ursula Baltz. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (1968). 134 S.; kart. DM 29,80.

Nipkow, Karl Ernst: Der Beitrag der Kirchen zum Erziehungsauftrag in der gegenwärtigen bildungspolitischen Situation. – Theologia practica XXI, 1986, 98–119; S. 119–130: Bäumler, Christof: Aspekte einer zukunftsorientierten Konzeption der Jugendarbeit.

Mühlek, Karl: Chancen und Schwierigkeiten des Religionsunterrichts heute. – ThpQ CXXXIV, 1986, 219–226; S. 227–236: Ecker, Franz: Religionsunterricht an Gymnasien. Hintergründe, Realität, Orientierungen; S. 237–243: Hemel, Ulrich: Zum Verhältnis Katechese, Evangelisation und schulischem Religionsunterricht; S. 244–248: Hellerbrand, Helga: Zur Schülerausgangslage im Religionsunterricht der Grundschule; S. 249–253: Stark, Axel H.: Zur Friedenserziehung im Religionsunterricht.

Bizer, Christoph: Die didaktische Meditation. – EvE XXXVIII, 1986, S. 408–420; S. 420–434: Schweitzer, Friedrich: Moralisches Lernen – Überlegungen zur Didaktischen Erschließung moralischer Inhalte; S. 434–459: Schori, Kurt: Grundprobleme einer theologischen Fachdidaktik.

Baudler, Georg: Kindern heute Gott erschließen. Theorie u. Praxis einer Evangelisation durch Erzählen. Mit einem Geleitwort von Rudolf Padberg. – Pad [u. a.:] Schöningh 1986. 143 S., 1 Abb. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXXII; kart. DM 19,60.

XV. Liturgiewissenschaft

Chavasse, Antoine: Le sacramentaire de **Monza** ‹B. Cap. F1/101›. – Ecclesia orans II, 1985, 3–29; p. 31–65: Triacca, A. M.: «Christianus que plenitudinem temporis agnovit.» Una prospettiva escatologica in sant'**Ambrogio**; p. 67–94: Power, David M.: The sacrifice of the mass: A question on reception and re-reception; p. 113–125: Augé, Matias: Una liturgia del peregrinaje; p. 127–137: Olivar, Alejandro: Notas para el estudio de la interdependencia de textos litúrgicos y patrísticos; p. 139–162. 241–264: Detscher, Alan F.: The ancient **English** odination rites for presbyters; p. 163–172: Molin, Jean-Baptiste: Un rituel italien du mariage au **XVI**e siècle; p. 173–194: Neunheuser, Burkhard: Martin **Luthers** Kritik an der Meßliturgie seiner Zeit in der Sicht der Liturgiereform nach dem 2. vatikanischen Konzil; p. 195–219: Jounel, Pierre: Le culte de saint **Grégoire** le **Grand**; p. 225–240: Nautin, Pierre: La fête de saint **Étienne** dans le sacramentaire «Léonien»; p. 265–293: Huglo, Michel: L'ancien chant bénéventain; p. 295–317: Van Innis, G.: Fragments d'un missel ancien dans le Cusanus 101; p. 319–334: Nocent, Adrien: Unzione e rinuncia nella tradizione liturgica Romano-Franca.

Gamber, Klaus: Beracha: Eucharistiegebet u. Eucharistiefeier in der Urkirche. – Rgb: Pustet 1986. 124 S.; Ill. = Studia patristica et liturgica XVI; kart. DM 32,–.

Breviarium Ecclesiae **Ravennatis** ‹Codice Bavaro›, secoli VII–X. A cura di G. Rabotti. Appendici documentarie a cura di C. Curradi – G. Rabotti – A. Vasina. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1985. XVII, 294 p. = Fonti per la Storia d'Italia CX.

Schmidt, Albert: Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter. – Mstr: Aschendorff (1986). XXII, 210 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums XXXVI; kart. DM 68,–. [Diss., Rom. S. Anselmo]

Lies, Lothar, SJ: Kultmysterium heute – Modell sakramentaler Begegnung. Rückschau und Vorschau auf Odo **Casel**. – ALW XXVIII, 1986, 2–21; S. 22–25: Gozier, André, OSB: L'influence de Dom Odon Casel en France; S. 26–42: Häußling, Angelus A., OSB: Bibliographie Odo Casel OSB 1967–1985. Mit einzelnen Nachträgen aus den früheren Jahren.

Krahe, Maria Judith: Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo **Casels**. Bd I: Das Mysterium Christi. Mit einer Einführung von Ernesto Grassi und einem Beitr. von Wilhelm Nyssen zu der Farbtafel „Der hölzerne Reliquienkasten der Sancta Sanctorum in Rom."; Bd. II: Das Mysterium von Pneuma Christi mit e. Epilog von Burkhard Neunheuser. Mit e. Beitr. Zu der Farbtafel „Himmelfahrt Jesu" aus dem Kodex des Rabula von Wilhelm Nyssen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. 274 S.; XVI, 492 S. = Pietas liturgica II–III; kart. DM 68,–; Lw. DM 112,–.

Nübold, Elmar: Entstehung und Bewertung der neuen **Perikopenordnung** des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Feiertagen. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1986). 451 S.; kart. DM 58,– [Diss., Paderborn]

Haquin, André: L'Eglise en prière. La liturgie et le temps. – La foi et le temps XV, 1985, 265–290.

Latest Anglican liturgies 1976–84. Ed. by Colin O. Buchanan. – (Lo): SPCK; (Nottingham): Grove Books (1985). X, 278 p.

Wakefield, Gordon S[tevens]: The liturgy of **St. John**. – (Lo:) Epworth (1985). IX, 102 p.; £ 3,90.

Leuenberger, Samuel: Cultus ancilla Scripturae. Das **Book of Common Prayer** als erweckliche Liturgie – ein Vermächtnis des Puritanismus. – Basel: Reinhardt 1986. X, 403 S. = Theologische Dissertationen XVII.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstraße 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Theofried Baumeister, Gutenberg-Universität, Saarstraße 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Alfons Deissler, Reinhold-Schneider-Straße 5, 7800 Freiburg-Littenweiler; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Ludwig Falkenstein, Krugenofen 14–16, 5100 Aachen; DDr. Helmut Feld, Marienburger Straße 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstraße 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Miguel Mª Garijo-Guembe, Universität Münster, Kath.-Ökumen. Institut, Bogenstraße 6, 4400 Münster; Priv.-Doz. Dr. Dieter Geuenich, Schwarzwaldstraße 56, 7809 Denzlingen; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Mar Elija, A-3282 St. Georgen/Leys 90; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster-Roxel; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstraße 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dipl.-Theol. Norbert Höhl, Ottostraße 16, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Burgstraße 2, 4570 Quakenbrück 1; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstraße 12, 4400 Münster-Angelmodde; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstraße 14, 4402 Greven; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. DDr. Hubert Müller, Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 1a, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Straße 18, 8000 München 2; Prof. Dr. Heribert Raab, Université de Fribourg, Séminaire d'Histoire moderne Miséricorde, CH-1700 Fribourg; Dr. Johannes Reiter, Universität Mainz, FB Kath. Theologie, Postfach 39 80, Saarstraße 21, 6500 Mainz; Dr. Mechthild Sandmann, Institut für Frühmittelalterforschung, Salzstraße 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Universität Passau, Michaeligasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Prof. DDr. Adam Seigfried, Universität Regensburg, Postfach 397, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Marc van Uytfanghe, Schoolstraat 48, B-9140 Zele; Dr. theol. Emil Valasek, Pastoratsstraße 4, 4178 Kevelaer 2; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstraße 39, 7802 Merzhausen.

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.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1986 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1986

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »engagement« und »Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen« des Aschendorff-Verlages bei.