476 F Ju V

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 96,–**

Nummer 1 **1987** **83. Jahrgang**

Klemens Richter, Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft der DDR Sp. 1–14

Adolf Kolping, Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus . Sp. 13–20

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 19

P.-G. Müller: Lexikon exegetischer Fachbegriffe (R. Kampling)

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (W. Kornfeld)

Das Deuteronomium. Hrsg. v. N. Lohfink (E. Reuter)

Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Hrsg. v. D. Hellholm (K. Berger)

Le canon de l'Ancien Testament, Hrsg. v. J. D. Kaestli, O. Wermelinger (K. S. Frank)

R. Pesch: Paulus ringt um die Lebensform der Kirche (H.-J. Klauck)

H.-J. Findeis: Versöhnung – Apostolat – Kirche (H. C. C. Cavallin)

H. Braun: An die Hebräer (G. D. Kilpatrick)

G. Kretschmar: Die Offenbarung des Johannes (R. Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 30

First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus. Introd. and Translation by H. W. Attridge (K. Berger)

Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Gesammelt u. hrsg. v. J. Reuss (G. D. Kilpatrick)

M. Figura: Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (P. Th. Camelot)

M. Weidemann: Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours (A. Angenendt/B. Jussen)

A. Zumkeller: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (W. Urban)

Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben". Hrsg. v. Manns (J. Wicks)

J. Forsberg: Das Abrahambild in der Theologie Luthers (J. Wicks)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. v. G. Meckenstock (R. Stalder)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 45

Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (H. Verweyen)

K. P. Fischer: Gotteserfahrung (H. Vorgrimler)

Glaube in winterlicher Zeit. Hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons (H. Vorgrimler)

Kirche, Ursprung und Gegenwart. Hrsg. v. H. Althaus (R. Kampling)

G.-L. Müller: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen (W. Beinert)

Die römisch-katholische Kirche. Hrsg. v. W. Löser (H. Wagner)

Handbuch der Ostkirchenkunde. Hrsg. v. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz (Mª Garijo-Guembe)

Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (Mª Garijo-Guembe)

E. Lange: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? (E. Arens)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 60

B. Brunsman: ... das darf der Mensch nicht trennen? (K. Lüdicke)

Liturgie . . . . . S. 64

J. Pascher: Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI. (K. Richter)

P. Boekholt: Durchbrüche wagen (St. Rau)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 65

D. Emeis / K.-H. Schmitt: Handbuch der Gemeindekatechese (J. Spölgen)

A. Benning: Vom christlichen Trösten (R. Padberg)

H. Brantzen: Familienspiritualität (W. Greulich)

Philosophie . . . . . Sp. 70

H.-J. Müller: Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten (L. Hauser)

Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft der DDR

Von Klemens Richter, Münster

1. Die Jugendweihe in der Literatur

Es gibt zwar seit 1954, dem Jahr der Einführung von Jugendweihefeiern in der Deutschen Demokratischen Republik, eine unübersehbare Fülle von Aufsätzen in Ost und West zu diesem Übergangs- und Initiationsritus, doch hat eine grundlegende wissenschaftliche Beschäftigung noch kaum stattgefunden. Das mag vor allem darin begründet sein, daß die Jugendweihe (Jw) nahezu ausschließlich unter dem Aspekt eines Kampfes des atheistischen Staates gegen die Kirchen und deren Initiationsriten der Firmung wie der Konfirmation gesehen wurde. Dabei handelt es sich hier um kein Proprium einer atheistisch geprägten sozialistischen Industriegesellschaft. So hat schon vor einem Jahrzehnt eine umfassende Untersuchung die mehr als einhundertjährige Tradition der Jw in Deutschland in Erinnerung gerufen.[1] Doch erst in jüngster Zeit wurde eine Studie vorgelegt, die eine dreißigjährige Entwicklung der Jw in der DDR nachzeichnet, die wichtige Literatur aufarbeitet und eine Fülle von Dokumenten, die im Westen kaum zugänglich sind, publiziert.[2] Dabei werden, wie der Untertitel deutlich macht, auch die Reaktionen der evangelischen Kirchen dokumentiert und gewertet.[3] Katholischerseits liegt bis heute nichts Vergleichbares vor. Die einzige (nicht unproblematische) Gesamtdarstellung der katholischen Kirche in der DDR widmet dem Problem nur wenige Seiten.[4] Und eine theologische Beschäftigung mit diesem Phänomen ist faktisch nicht zu verzeichnen.[5] Dabei wäre vor allem unter dem Gesichtspunkt der Herausbildung von Riten an den wichtigen Lebensknotenpunkten der Menschen in einer säkularisierten Gesellschaft die Jw ein wichtiges Objekt für vergleichende Studien. Bislang wurde noch kaum zur Kenntnis genommen, daß es für Jugendweihefeiern eigene („liturgische") Bücher gibt, Agenden, die nicht nur die Ritussequenzen des Vorgangs beschreiben und festlegen, sondern auch Ausführungen zur („katechetischen") Vorbereitung bieten.[6]

[1] B. Hallberg, Die Jugendweihe. Zur deutschen Jugendweihetradition, Lund 1977.

[2] **Urban,** D./**Weinzen,** H. W.: **Jugend ohne Bekenntnis?** 30 Jahre Konfirmation und Jugendweihe im anderen Deutschland 1954–1984, Berlin 1984.

[3] Vgl. ebd. 119–194 D. Urban, Konfirmation in dreißig Jahren Jugendweihepraxis: Verlust oder Herausforderung für die evangelischen Kirchen in der DDR?

[4] W. Knauft, Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980, Mainz ²1980, bes. 77–81. Vgl. dazu ThRv 77 (1981) 132–134.

[5] Die einzige uns bekanntgewordene Ausnahme: A. Althammer, Jugendweihe und Pastoral: IKaZ 11 (1982) 579–593.

[6] Auch da gab es eine Entwicklung. Derzeit noch im Gebrauch: Zentralhaus für Kulturarbeit der DDR (Hrsg.), Offen steht das Tor des Lebens. Empfehlungen

UB Tübingen
15 MAI 1987
VZ ID

In der Auseinandersetzung zwischen katholischer und evangelischer Kirche einerseits und sozialistischem Staat andererseits hinterließ kein Konflikt „innerhalb der Kirchen gleich tiefe Wunden wie die langjährige Auseinandersetzung um die Jugendweihe, die – 1954 angekündigt – als fester Bestandteil des sozialistischen Erziehungsprozesses das Ziel verfolgt, der weltanschaulich-atheistischen Formung der Jugend im Sinne des Marxismus-Leninismus Bekenntnischarakter zu verleihen . . . Auch wenn der Wortlaut des Gelöbnisses keine ausdrückliche Formel der Gottes- und Glaubensverleugnung enthält, so ist ihr doch das Bekenntnis einer totalen Übereinstimmung des einzelnen mit dem Sozialismus immanent, also die Affirmation zu einem in der Substanz achristlichen Lebensentwurf."[7] Damit ist exakt umschrieben, was Inhalt einer nun schon mehr als dreißigjährigen Auseinandersetzung zwischen den Kirchen aller Konfessionen und der Staatsführung der DDR ist. Und vertreten läßt sich auch eine Aussage, die Verständnis für die ablehnende Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Jw zu wecken versucht: „Bei der in der DDR praktizierten Jugendweihe handelt es sich nicht um einen profanen Ritus des Übergangs in das Leben der Erwachsenen oder um Ritenbildung in der Industriekultur. Es handelt sich vielmehr um eine auf dem Grund sozialistischer Jugendbildung entwickelte Feier mit Vorbereitung, die in Konkurrenz zu christlichen Feiern der Initiation und des Übergangs steht. Die katholische wie die evangelische Kirche fühlten sich durch die Jugendweihe herausgefordert und vor Fragen gestellt."[8]

Die katholische Kirche hat sich in den vergangenen drei Jahrzehnten nicht leicht getan mit der Bewertung der Jw sowie ihrer pastoralen Haltung zu diesem Phänomen. Ihre hierzulande nicht leicht zugänglichen, da kaum gedruckt vorliegenden, Verlautbarungen sollen im folgenden Berücksichtigung finden. Erörtert werden soll dabei, welchen Stellenwert die Jw innerhalb der Ritenbildung der sozialistischen Gesellschaft der DDR hat, weshalb die Kirchen – und hier vor allem die katholische – nach wie vor eine ablehnende Haltung dazu einnehmen und in welcher Weise Beziehungen zu Firmung und Konfirmation bestehen.

2. Zur Herausbildung von Übergangsriten in der sozialistischen Industriegesellschaft

Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bildung von Riten in den Gesellschaften des sozialistischen Staatenverbundes gibt es noch kaum. Einen knappen Überblick mit einer Bibliographie von Arbeiten westlicher wie östlicher Autoren bietet der ungarische katholische Religionssoziologe Miklos Tomka.[9] Er unterscheidet 13 in ihrer Bedeutung sehr unterschiedliche Übergangsriten, die allerdings in den einzelnen Ländern verschieden gehandhabt werden. Darunter besonders zu nennen sind die Namensweihe, die Eingliederung in die Organisation der Jungen Pioniere und später in den kommunistischen Jugendverband, die Jw, die Arbeiterweihe, die sozialistische Eheschließung, der Eintritt in den Altersruhestand und das sozialistische Begräbnis. Für Tomka ist es „unbestreitbar, daß diese neuen Übergangsriten in ständiger und bewußter Konfrontation mit der religiösen Tradition eingeführt und gestaltet werden".[10] Bei einem generellen Rückgang der Inanspruchnahme religiöser Riten, besonders stark ausgeprägt bei der Eheschließung, würden diese aber nicht automatisch von der Bevölkerung durch sozialistische Riten ersetzt. Dennoch seien letztere für einen Teil eine adäquate Form für die Feier der Lebensübergänge. Tomka sieht die Funktion christlicher wie marxistischer Riten in soziologischer Hinsicht durchaus vergleichbar. Es gebe Gruppen, die den von der jeweiligen Institution vorgegebenen Inhalt der Riten für sich akzeptierten, während andere diese Inhalte ablehnten und die Riten unabhängig von der eigentlichen Intention zur Bewältigung ihrer privaten Lebensknotenpunkte benutzen würden.[11]

Eine theologische Beschäftigung mit den sozialistischen Riten gibt es noch so gut wie nicht,[12] obwohl sich daraus möglicherweise pastoraltheologisch relevante Fragestellungen ergeben könnten.[13] Erste Untersuchungen liegen lediglich für die sozialistischen Feiern anläßlich von Geburt, Eheschließung und Begräbnis vor.[14]

Es mag zunächst erstaunen, daß eine Gesellschaft, die einen „auf objektiven Gesetzmäßigkeiten beruhenden wissenschaftlichen Sozialismus" zu ihrer Grundlage erklärt, zu den Lebensübergängen offizielle sozialistische Feiern anbietet. Doch der Marxismus geht von der „Einheit von Theorie und Praxis" aus. Den für die ideologische Grundlegung in der DDR Verantwortlichen ist bewußt, daß die Umformung des Menschen nicht nur eine Angelegenheit des Intellekts, von Erziehung und Schule ist, sondern daß der emotionale Bereich angesprochen werden muß. Als 1957 die „Namensweihe, zunächst sozialistische Namensgebung genannt, die sozialistische Eheschließung (auch Eheweihe), das sozialistische Begräbnis (Grabweihe) und die sozialistische Arbeiterweihe"[15] in der DDR eingeführt werden, wird von maßgeblicher Seite erklärt: „Wenn wir von Atheismus sprechen, sollten wir doch einmal überlegen, daß das Wort ‚atheistisch' ein rein negatives Wort ist. Es sagt, wir lehnen die Gottesvorstellungen ab; aber es sagt noch nicht, was wir dann positiv an diese Stelle setzen." Wir „glauben an die Entwicklung der Menschheit, daran, daß die Menschheit alles erkennen kann und wird, und daß die Menschheit in ihrer Entwicklung alles schaffen kann, was für die Entwicklung der Menschheit notwendig ist. Dieser Glaube an die Menschheit ist das, was wir an die Stelle des Glaubens an einen Gott zu setzen haben."[16] Daß es Zielstellung dieser Feiern ist, christliche Riten zu verdrängen oder doch zumindest für diejenigen zu ersetzen, die den Glauben der Kirche nicht mehr mitvollziehen können, wird selbst im Zentralorgan der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) immer wieder verdeutlicht: „Die Überreste und Vorurteile der Vergangenheit legen der Aktivität der Werktätigen Fesseln an. Deshalb ist für die Herausbildung des kommunistischen, gesellschaftlichen Bewußtseins . . . die Propagierung und Einführung neuer sozialistischer Traditionen und Bräuche wichtig, die immer weniger Raum lassen für religiöse Feste, Bräuche und Rituale."[17]

Der DDR-Philosoph Siegried Wollgast nennt folgende Gesichtspunkte für die Herausbildung von Riten im Sozialismus:[18] Einmal gehe es „um die Übernahme alter Sitten und Bräuche, wobei die Dialektik von Form und Inhalt zu beachten ist. Alte Formen können mit neuem Inhalt erfüllt, neue Formen für alte Sitten und Bräuche gefunden werden." Weiter gehe es „um die Entwicklung neuer Sitten und Bräuche im gesamtgesellschaftlichen Rahmen, wobei an entsprechende Erfahrungen der Arbeiterklasse und der progressiven Vertreter anderer Klassen und Schichten anzuknüpfen ist". Er erinnert dabei daran, daß die Mehrzahl der Feiertage in der DDR noch immer auf einer christlichen Grundlage steht, „obwohl die Mehrzahl der Bürger der DDR nicht mehr religiös ist". Die entwickelte sozialistische Gesellschaft fordere solche Riten vor allem für die Kinder- und Jugenderziehung.

Zum Inhalt dieser Riten heißt es schon vor nahezu drei Jahrzehnten in einem parteiinternen Bericht der SED aus Stalinstadt, dem heutigen Eisenhüttenstadt: „Inhalt dieser Feierlichkeiten der Werktätigen ist der sozialistische Humanismus, der atheistisch ist und kein höheres Wesen als die für Freiheit, Demokratie und Sozialismus arbeitende und kämpfende Menschheit anerkennt . . . Gehaltvoll werden diese Feiern, wenn das besondere menschliche Streben sich mit dem allgemeinen zum Einklang findet."[19] Weil in der Übergangsperiode zwischen Kapitalismus und Sozialismus eine Übereinstimmung von persönlichem und gesellschaftlichem Interesse nicht vorausgesetzt werden könne, komme der Staatsmacht bei der Vorbereitung und Abhaltung dieser Feiern die Aufgabe zu, auf die Betroffenen sozialistisch erzieherisch einzuwirken.

Wo immer im Westen über diese rituellen Ausprägungen in der DDR geschrieben wurde, galt es als selbstverständlich, daß sie nur im Rahmen antikirchlicher und areligiöser Propaganda gesehen werden könnten. Nach diesen Veröffentlichungen, die nicht immer in den Bereich der seriösen DDR-Forschung einzuordnen sein dürften,[20] ist

für die Jugendweihe, Leipzig o. J. (1973); offiziöser wohl: Zentraler Ausschuß für Jugendliche in der DDR (Hrsg.), Handbuch zur Jugendweihe, Leipzig 1974 (vor allem mit den Kapiteln: Anliegen der Jugendweihe; Entwicklung in der DDR; Planung und Vorbereitung; Gestaltung).

[7] Th. Mechtenberg, Die Lage der Kirchen in der DDR, o. O. 1985, 42–44.

[8] Althammer, a.a.O. 579.

[9] M. Tomka, Les rites de passage dans les pays socialistes de l'Europe de l'Est: SocComp 29 (1982) 135–152.

[10] Ebd. 138.

[11] Ebd. 149f.

[12] Vgl. K. Richter, Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus: Conc (D) 13 (1977) 108–113; Ders., Ritenbildung im gesellschaftspolitischen System der DDR: LJ 27 (1977) 172–188.

[13] Vgl. K. Richter, Sozialistische Gemeinschaftsriten als Anregungen für eine neue Sakramentenpastoral?: SuS 8 (1976) 24–33; Ders., Jugendweihe und andere profane Symbolhandlungen. Ein kritischer Vergleich: Diakonia 7 (1976) 38–44.

[14] F. Prosenjak, Bewältigung der Todesproblematik im sozialistischen und im katholischen Begräbnis unter besonderer Berücksichtigung der Begräbnispraxis in Jugoslawien, (Diss. masch.) Innsbruck 1978; vgl. dazu Ders: LJ 29 (1979) 143–156; K. Richter, Toten-„Liturgie". Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der DDR, in: H. Becker/B. Einig/P. O. Ullrich (Hrsg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium 1–2 (Pietas liturgica 3–4), St. Ottilien 1987, 229–259.

[15] Art. „Sozialistische Feiern": DDR-Handbuch 1, Köln ^{3}1985, 378.

[16] H. Duncker, Das Menschheitsbewußtsein stark und lebendig machen: Deutsche Lehrerzeitung v. 21. 11. 1957.

[17] I. R. Rachimowa, Der XXIV. Parteitag der KPdSU und einige Fragen der atheistischen Erziehung: Neues Deutschland v. 26. 2. 1972.

[18] S. Wollgast, Bemerkungen zu Sitten und Bräuchen: DZPh 26 (1978) 616–624 (622f).

[19] Grundsätze und Erfahrungen bei der Gestaltung sozialistischer Feierlichkeiten. Az. Kd 2431/58 III K, Februar 1959 (vervielf. 10 Seiten), Teilabdruck: U. Jeremias, Die evangelische Kirche in Berlin und Mitteldeutschland, Witten 1959, 41.

[20] Vgl. u. a. U. Jeremias, Die Jugendweihe in der Sowjetzone, Bonn 1958; G. Koch, Die Abschaffung Gottes, Stuttgart 1961; H. Köhler, Pseudosakrale Staatsakte in

das Bestreben der DDR-Führung damals konsequent darauf gerichtet, Taufe, Erstkommunion, Konfirmation oder Firmung, kirchliche Trauung und Beerdigung durch atheistische Veranstaltungen zu ersetzen. Sicher ist dies ein möglicher Aspekt, diese Entwicklung zu betrachten.

Andererseits kann es wohl auch der Gemeinschaft von Menschen sozialistisch-atheistischer Weltanschauung nicht verwehrt sein, durch Ausprägung eigener Riten zu den Lebensübergängen Stellung zu beziehen und sie von ihren Überzeugungen her zu deuten. Von daher scheint es möglich, die Jw wie die anderen sozialistischen Riten als profane Symbolhandlungen zu deuten, „welche den Menschen in entscheidenden Lebensphasen orientieren, zumindest für die nicht mehr kirchlich gebundenen Menschen die christlichen Riten ersetzen und zudem das kirchliche Ritenmonopol brechen sollen".[21]

Beide Aspekte werden letztlich eine Rolle bei der Herausbildung von sozialistischen Riten spielen, so wie sie im folgenden als Fragen formuliert sind: „Es kann kein Zweifel sein, daß die Zahl der mit dem Glauben und der Kirche verbundenen Menschen in der DDR seit der Mitte der fünfziger Jahre auf katholischer wie evangelischer Seite abgenommen hat und daß ein Prozeß der Entkirchlichung in Gang gekommen ist. Springt der sozialistische Staat hier in eine Lücke? Übernimmt er für die Menschen, denen die Kirche nichts mehr bedeutet, eine neue Sinngebung, deren sie – weil sie Menschen sind – bedürfen? Entsteht hier aus einer anthropologischen Notwendigkeit ein neues Geflecht von Riten, in denen eine mündige religionslose Welt eigene Formen für die Stellen der Biographie, in denen das Leben sich verdichtet, entwickelt? Oder aber: ist hier ein Plan gemacht, nach welchem man nicht in Leerstellen vorrückt, sondern kirchliche Positionen nach und nach erorbert, wie die Bischöfe befürchten?"[22]

3. Jugendweihe und andere sozialistische Übergangsriten

Seit ihrer Einführung 1954 haben weit über sechs Millionen Bürger der DDR an den jährlich stattfindenden Feiern der Jw teilgenommen. Schon 1960 legten 87,8 Prozent aller Schüler und Schülerinnen der 8. Klassen, zumeist Jugendliche im 14. Lebensjahr, das Gelöbnis ab. 1983 waren es schon über 98 Prozent, die an den insgesamt 6600 Feiern in den Dörfern und Städten der DDR teilnahmen,[23] eine Größenordnung, die auch 1986 mit etwa 220 000 Mädchen und Jungen erreicht wurde. Damit gehört die Jw „als allgemeines Familienfest mittlerweile zum festen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens, aber auch der Bildungs- und Jugendpolitik der DDR".[24]

Gerade die Jugendpolitik der DDR, die hier nicht erörtert werden kann, ist eine wichtige Voraussetzung zum Verständnis der Jugendweihe,[25] die als beinahe unumgängliche Vorbedingung für Abitur und Studium angesehen werden muß. Das geht aus einer Antwort der Abteilung Volksbildung beim Staatsrat der DDR auf eine Anfrage der katholischen Bischöfe nach den Bedingungen für die Aufnahme in die Erweiterte Oberschule 1972 hervor: „Bei der Auswahl der Besten ... spielen weitgehende zusätzliche Bekenntnisse der Schüler zu unserem sozialistischen Staat und besonders hervorragende Aktivitäten der Schüler eine Rolle. Dazu zählt auch die Jugendweihe, durch die sich die Schüler umfassend auf das Leben als sozialistische Staatsbürger in Jugendstunden vorbereiten und ein Gelöbnis ablegen, mit dem sie sich zum Sozialismus bekennen."[26] Wer also die Jw verweigert, hat nur geringe Aufstiegschancen in der DDR-Gesellschaft.

Damit steht der DDR-Bürger bei der Jw in einer grundsätzlich anderen Situation als bei den anderen säkularen Übergangsriten. Während die sozialistischen Riten bei Geburt, Eheschließung und Begräbnis gläubige Christen kaum in Entscheidungssituationen bringen, da sie in erster Linie für Nichtchristen in Betracht kommen, besteht bezüglich der Jw praktisch eine Zwangssituation, da nach dem Willen der Staats- und Parteiführung jeder Jugendliche daran teilnehmen und damit sein Bekenntnis zum sozialistischen Staat ablegen soll. Insgesamt gilt daher für die DDR-Riten: „Eine wirkliche Konfliktsituation zwischen christlichen und sozialistischen Riten gibt es eigentlich nur bei Konfirmation (sowie Firmung; Vf.) und Jugendweihe. Im Falle von Taufe oder Namensweihe, Trauung oder Eheweihe, christlicher Beerdigung oder Grabfeier wirkt sich die ideologische Konkurrenz nicht so spannungsreich aus, jedenfalls im Normalfall."[27]

4. Zur Entwicklung der Jugendweihe

Eine Jw wird 1859 vom Bund freireligiöser Gemeinden eingeführt, später vom Deutschen Freidenkerverband und 1934 auch von der Deutschen Glaubensbewegung übernommen. Bevor sie in der DDR eingeführt wurde, gab es sie schon in Westdeutschland. So fand bereits 1946 eine Jw in Hamburg statt. Auch in der Folgezeit hat der Deutsche Freidenkerverband regelmäßig in der Bundesrepublik solche Feiern veranstaltet. Hallberg versucht nachzuweisen, daß es durchaus eine Linie von der Konfirmation der Aufklärungszeit über die freireligiösen, freidenkerischen, proletarischen, deutschgläubigen und nationalsozialistischen Jugendfeiern bis zur heutigen Jw gibt, jedenfalls was deren atheistische Ausrichtung betrifft und deren Bedeutung für Jugendliche anstelle der Konfirmation. In DDR-Publikationen werden allerdings vor allem die Tradition kommunistischer Jw der Weimarer Republik sowie deren proletarische Wurzeln betont. Danach ist es ihre aktuelle Aufgabe heute, „die Jugend darauf vorzubereiten, den Sieg des Sozialismus zu vollenden und in diesem zu leben".[28]

In den ersten Jahren nach der Staatsgründung der DDR war es aber heftig umstritten, ob Jwfeiern eingeführt werden sollten. Erst mit einem Aufruf des Zentralen Ausschusses für Jw in der DDR vom 12. 11. 1954, zu dessen Unterzeichnern auch Schriftsteller wie Johannes R. Becher, Stephan Hermlin und Anna Seghers gehörten, beginnt die öffentliche Propagierung. Danach sollte die Jw zu einem Kraftquell für die weitere Entwicklung der Jugend werden, diese auf den Eintritt in Leben der Erwachsenen vorbereiten und diesen Schritt zum Ende der Pflichtschulzeit feierlich begehen. „So wird die Jugendweihe in jeder Familie zu einem besonderen Festtag. Die Bedeutung dieses Tages reicht weit über den Kreis der Familie hinaus."[29]

Anfangs ist die Jw ein Ritus für eine Minderheit, der sehr bald aber die Mehrheit der Jugendlichen und heute faktisch nahezu alle Schüler erfaßt. Nachdem die Jw inzwischen zu einer Massenveranstaltung geworden ist, treten Phänomene auf, wie sie zumindest früher mit der Massen-Firmung und mit der Konfirmation, aber auch mit der Erstkommunion verbunden waren. „Dazu gehört die innere Teilnahmslosigkeit, die proportional mit der Zunahme der äußeren Beteiligung anzuwachsen scheint. Je stärker die Teilnahme als Pflichtübung und die vorbereitenden Jugendstunden als Anhängsel der Schule empfunden werden, um so nachhaltiger stellt sich für die Funktionäre ... die Frage nach der Effektivität ... Die Probleme, die sich den westlichen Kirchen am Konfirmationstag stellen, sind in der DDR von der ‚gesellschaftlichen Einrichtung Jugendweihe' übernommen worden: Vom Schenkzwang einer Wohlstandsgesellschaft bis zum Alkoholismus, von der Anpassung an das Verhalten der Mehrheit bis zur inneren Gleichgültigkeit derer, die das Fest nur erleiden."[30] Von daher läßt sich wohl sagen: „Die Ablösung der längst verbürgerlichten christlichen Konfirmationssitte durch ein inzwischen ebenso verbürgerlichtes sozialistisches Ritual ist gelungen."[31] Von einer freiwilligen Entscheidung zum Sozialismus durch die Jugendlichen in der DDR kann bei der Massen-Jw heute also nicht mehr die Rede sein.

5. Zum Inhalt der Jugendweihe

Die Jw kann nicht nur von ihrer Feier her, sondern sie muß auch im Kontext ihrer Vorbereitung gesehen werden. Dazu heißt es in der DDR-Zeitschrift „Pionierleiter": Sie „leistet, abgestimmt mit allen Erziehungsträgern, einen spezifischen Beitrag zur Erziehung junger Revolutionäre: die 14jährigen Jungen und Mädchen bereiten sich bewußt auf den neuen Lebensabschnitt vor, ihre Aufnahme in die Reihen der Erwachsenen. Dabei haben sie zahlreiche Probleme und Fragen wie die nach dem Sinn des Lebens, nach ihrer eigenen Verantwortung, ihren Rechten und Pflichten als sozialistische Staatsbürger. In den Jugendstunden erhalten sie hierauf schlüssige Antworten."[32] Zehn Jugendstunden dienen dieser Vorbereitung. Die seit 1982

Mitteldeutschland, Witten 1962; F. G. Hermann, Der Kampf gegen Religion und Kirche in der SBZ, Stuttgart 1966.

[21] So Urban/Weinzen, a.a.O 110 (dort Anm. 66, S. 117) mit Bezug auf unsere in Anm. 12 u. 13 aufgeführten Veröffentlichungen.

[22] Althammer, a.a.O. 585.

[23] Art. „Jugendweihe": DDR-Handbuch 1, Köln ^{3}1985, 692f.

[24] Urban/Weinzen, a.a.O. 12.

[25] Vgl. G. Helwig, Jugend und Familie in der DDR. Leitbild und Alltag im Widerspruch (Edition Deutschland Archiv), Köln 1984.

[26] Ebd. 72.

[27] R. Henkys, Gottes Volk im Sozialismus, Berlin 1983, 48. Vgl. dazu ThRv 80 (1984) 509.

[28] Urban/Weinzen, a.a.O. 16.

[29] Ebd. 22. Hier auch alle Dokumente.

[30] G. Schmolze, Nach 20 Jahren: Jugendliche in der DDR, in: Kirche im Sozialismus, hrsg. v. d. Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik, Nr. 3/1975, 18.

[31] Henkys, a.a.O. 40.

[32] Nr. 21/1982, 15.

vorgesehenen Themen dafür sind: 1. Unser sozialistisches Vaterland, 2. Freundschaft zum Lande Lenins – Herzenssache unseres Volkes, 3. Die Welt verändert sich, 4. Deine Arbeit wird gebraucht, 5. Kultur und Kunst machen unser Leben reicher und schöner, 6. Der Andere neben dir, 7. Wir erfüllen das revolutionäre Vermächtnis, 8. Der Friede ist kein Geschenk, 9. Wissenschaftlich-technischer Fortschritt – Herausforderung an Dich, 10. Dein Recht und Deine Pflicht im Sozialismus.

Dieses Jugendstundenprogramm hat im Verlauf der drei Jahrzehnte eine Entwicklung genommen, die an den veränderten Jugendweihebüchern[33] deutlich wird: Während es „anfangs deutlich kognitive, überwiegend atheistisch orientierte Lernziele anzustreben schien, verfolgt es heute anscheinend überwiegend affektive, zudem kaum noch explizit atheistische Lernziele".[34] Allerdings darf nicht übersehen werden, daß diese Vorbereitung in Zusammenhang mit der gesamtschulischen Erziehung steht, die eindeutig atheistisch ist.

Für den Ablauf der Jugendweihefeiern gibt es regelrechte Agenden.[35] Im allgemeinen finden sie an einem Wochenende im Mai in Anwesenheit von Eltern, Lehrern, Freunden und Verwandten statt. Auch Vertreter des Staates und der politischen Massenorganisationen sind anwesend. Festlich gekleidet werden die Jungen und Mädchen in den Saal geführt. Gedichte, Gesang und Musik sowie die Festansprache eines Funktionärs umrahmen den eigentlich zentralen Akt, das Gelöbnis der Jugendlichen.

Seit Einführung der Jw fanden bislang drei wesentlich verschiedene Formeln als Gelöbnis Verwendung. Die Veränderungen machen deutlich, wie sich die Gelöbnisformel an der jeweils aktuellen Politik der SED orientiert. So wurde 1955 noch die Wiedervereinigung Deutschlands als Ziel genannt, in der Formel von 1959 dann abgeschwächt und in der heute noch gültigen von 1969 gar nicht mehr erwähnt. Ursprünglich fehlte das Bekenntnis zum Sozialismus, das inzwischen mehrfach wiederholt wird. Als außenpolitische Ziele wurden anfangs nur Völkerfreundschaft und Frieden, dann ausdrücklich auch das Sowjetvolk und schließlich die Sowjetunion, der proletarische Internationalismus, der Bruderbund mit den sozialistischen Ländern und die Verteidigung des Sozialismus gegen einen imperialistischen Angriff genannt. „Auch die Schlußpassage des Gelöbnisses illustriert exemplarisch dessen Entwicklung. Wurde darin ursprünglich nur die Unterstützung aller Werktätigen zugesagt, so war später von den Werktätigen der DDR die Rede und hieß es zuletzt, daß diese unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer revolutionären Partei die entwickelte sozialistische Gesellschaft errichten und den Teilnehmern dabei helfen werden."[36]

Der Wortlaut des Gelöbnisses heute:[37]

„Liebe junge Freunde!

Seid ihr bereit, als junge Bürger unserer Deutschen Demokratischen Republik mit uns gemeinsam, getreu der Verfassung, für die große und edle Sache des Sozialismus zu arbeiten und zu kämpfen und das revolutionäre Erbe des Volkes in Ehren zu halten, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid ihr bereit, als treue Söhne und Töchter unseres Arbeiter- und Bauernstaates nach hoher Bildung und Kultur zu streben, Meister eures Faches zu werden, unentwegt zu lernen und all euer Wissen und Können für die Verwirklichung unserer großen humanistischen Ideale einzusetzen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid ihr bereit, als würdige Mitglieder der sozialistischen Gemeinschaft stets in kameradschaftlicher Zusammenarbeit, gegenseitiger Achtung und Hilfe zu handeln und euren Weg zum persönlichen Glück mit dem Kampf für das Glück des Volkes zu vereinen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid ihr bereit, als wahre Patrioten die feste Freundschaft mit der Sowjetunion weiter zu vertiefen, den Bruderbund mit den sozialistischen Ländern zu stärken, im Geiste des proletarischen Internationalismus zu kämpfen, den Frieden zu schützen und den Sozialismus gegen jeden imperialistischen Angriff zu verteidigen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Wir haben euer Gelöbnis vernommen. Ihr habt euch ein hohes und edles Ziel gesetzt. Feierlich nehmen wir euch auf in die große Gemeinschaft des werktätigen Volkes, das unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer revolutionären Partei, einig im Willen und im Handeln, die entwickelte sozialistische Gesellschaft in der Deutschen Demokratischen Republik errichtet.

Wir übertragen euch eine hohe Verantwortung. Jederzeit werden wir euch mit Rat und Tat helfen, die sozialistische Zukunft schöpferisch zu gestalten."

6. Ablehnende Haltung der Kirchen

Evangelische wie katholische Kirche reagierten auf die Einführung der Jw mit totaler Ablehnung. „Während die Protestanten jedoch im Laufe der Jahre nach pragmatischen und theologischen Lösungen für die Beseitigung der Konfrontationsstellung zwischen Konfirmation und Jugendweihe suchen mußten, verblieb die katholische Kirche weitgehend in der Position, die sie bereits zum Verhältnis von Firmung und Jugendweihe 1954 formuliert hatte."[38] Dabei schienen die evangelischen Christen stärker betroffen als die katholischen, da sich die Zielgruppe der Jugendweiheteilnehmer mit der der Konfirmanden deckte. Während die Firmung in der DDR seinerzeit zumeist schon um das 12. Lebensjahr empfangen wurde, waren die Konfirmanden wie die Teilnehmer an der Jw 14 Jahre alt. Zumeist lagen hier kirchliche und säkulare Feier nur wenige Wochen auseinander. Daher erklärte die evangelische Kirche, daß Kinder, die an der Jw teilnehmen, nicht konfirmiert werden könnten.

Die katholischen Bischöfe reagierten mit einem Hirtenwort, das am 2. Weihnachtsfeiertag 1954 in allen Gottesdiensten verlesen wurde:

„Jugendweihe ist immer eine Sache jener gewesen, die den christlichen Glauben und die Kirche ablehnen. Ihre Väter waren früher die ungläubigen Freidenker, die damit einen Ersatz für die heiligen Sakramente der Kirche und ihrer heiligen Feiern bieten wollten. Die jetzt geplanten ‚Jugendweihen' können für einen katholischen Christen niemals in Frage kommen; sie haben als Grundlage eine materialistische Weltanschauung . . . Ihr alle müßt wissen, daß es hierin keine Halbheit geben kann, ‚niemand kann zwei Herren dienen'. Ihr dürft Euch also nicht durch scheinbar neutrale und harmlose Werbung täuschen lassen. Der Apostel Johannes sagt: ‚Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind' (1 Joh 4,1) . . . Ihr dürft Euch auch nicht durch Gedanken an etwaige Vor- oder Nachteile erweichen lassen. ‚Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber seine Seele dabei verliert?' (Mt 16,26). Übrigens wird Euch gesagt, daß die Teilnahme freiwillig sei. Niemand kann Euch zwingen! So ermahne ich Euch sehr zu einer unbedingten Entschiedenheit von Anfang an."[39]

Am 1. 2. 1955 werden „Richtlinien für die Behandlung der durch die Jugendweihe erwachsenden seelsorglichen Aufgaben" erlassen.[40]

Darin heißt es: „Die Teilnahme an der Jugendweihe ist eine schwere Sünde gegen den Glauben (1. Gebot) und zudem, da sie öffentlich geschieht, ein großes Ärgernis für die katholische Gemeinde. Wird diese Sünde nicht gebeichtet, so ist die Beichte ungültig . . . Kinder, von denen der Seelsorger weiß oder die es glaubhaft machen können, daß sie an der Jugendweihe nur auf schweren Druck im Gehorsam gegen die Eltern teilgenommen haben, können ohne weiteres absolviert werden." Inhaltlich wird dies in einem Kanzelwort in allen Gottesdiensten am 6. 3. 1955 öffentlich bekanntgemacht. Und am 23. 10. 1955 heißt es in einem Hirtenwort: „Die Vorbereitung auf die Jugendweihe in den Jungendstunden ist eine Einübung des Unglaubens, sie verletzt die religiösen Gefühle und ist nicht vom Geist der Toleranz getragen . . . Katholische Eltern, katholische Lehrer und Lehrerinnen, katholische Männer und Frauen! Wir wiederholen es: Ihr könnt nicht bei der Jugendweihe und ihrer Vorbereitung mitwirken. Ihr könnt nicht zustimmen, daß katholische Kinder zu derselben Zeit bei der Jugendweihe eingeübt werden im Unglauben – und beim Religionsunterricht eingeübt werden im Glauben. Das eine schließt das andere aus."[41]

Für diese Haltung der katholischen Kirche sind im wesentlichen vier Gründe bestimmend.[42]

Einmal sehen die Bischöfe diese neue Jw in der Tradition ihrer atheistischen Vorgänger,[43] zumal die Vorbereitung tatsächlich vor allem in den Anfangsjahren eindeutig atheistisch ausgerichtet war.

[33] Vgl. die Literatur und deren Beurteilung bei Urban/Weinzen, a.a.O. 60–97.

[34] Ebd. 112.

[35] Für die Jugendweihe vgl. oben Anm. 6. Hefte zur Gestaltung der anderen sozialistischen Riten werden ebenfalls vom Zentralhaus für Kulturarbeit der DDR hrsg.: Sei willkommen Kind. Empfehlungen für die Namensweihe, 1973; Hochzeit machen. Material für die Fest- und Feiergestaltung, 1974; Schritte ins Leben. Anregungen für Feiern im Leben der Schüler, 1975; Der erste Personalausweis wird überreicht. Material für die Fest und Feiergestaltung, o. J. (1971); Mit 70 mitten im Leben, o. J. (1973); Herz der Klasse. Material zur Gestaltung von Veranstaltungen, ²1976; Alles hat am Ende sich gelohnt. Material für weltliche Trauerfeiern, 1972; Der Tag hat sich geneigt. Zur Gestaltung weltlicher Trauerfeiern, 1982.

[36] Urban/Weinzen, a.a.O. 57–60 mit den Texten der verschiedenen Gelöbnisformeln.

[37] Handbuch zur Jugendweihe, a.a.O. (oben Anm. 6) 14.

[38] Urban/Weinzen, a.a.O. 119.

[39] Zit. nach Althammer, a.a.O. 583.

[40] Beilage zum Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariates Berlin Nr. 38.

[41] Ebd. Nr. 175.

[42] Vgl. Althammer, a.a.O. 584–587.

[43] Zum areligiösen Charakter der „alten" Jugendweihe vgl. F. Wartenberg, 75 Jahre Jugendweihe in Hamburg, Hamburg 1965; Proletarische Jugendweihe. Material zur Durchführung der proletarischen Jugendweihen und der Vorbereitungskurse, Berlin 1931; vgl. auch Hallberg (s. oben Anm. 1).

„Durch die enge Verbindung mit einer freidenkerischen Vergangenheit war es den Christen der fünfziger Jahre ebensowenig möglich, die Jugendweihe wertfrei zu sehen, wie den Christen einer Generation vorher die Einäscherung."[44]

Allerdings ist hier anzufragen, weshalb seitens der Kirche Begriffe wie Ersatzsakrament, Ersatzritus oder auch Pseudoritus auf die Jw angewendet wurden. Damit hat sich die Kirche von vornherein in eine Situation gebracht, die keine andere Einordnung der Jw mehr zuließ, als sie eindeutig als Kampfansage seitens des Staates zu betrachten, letztlich als Ersatz für die Firmung. Immerhin wäre es auch möglich gewesen, sich auf offiziöse und offizielle Äußerungen seitens des Staates und der Partei zu berufen, die darauf verwiesen, daß es sich nicht um „einen Kampf gegen die christliche Kirche" handele, die Jw „nichts mit Glaubenskampf" zu tun habe.[45]

Zum zweiten ist die Bezeichnung dieser Feier als Weihe ein weiterer wichtiger Grund der Ablehnung.

In der Tat ist nicht recht einzusehen, weshalb eine sich streng wissenschaftlich gebende materialistische Weltanschauung einen solch religiös geprägten Begriff verwendet. Die Kirche versteht diesen Begriff in bezug auf Gott: In Taufe und Firmung wird der Mensch Gott „geweiht" und in die Gemeinde Jesu Christi eingegliedert. Wem also – so lautete damals die Frage – wird der Jugendliche in der Jugendweihe geweiht? „In den vielen Briefen, die der Erfurter Bischof Aufderbeck an Jugendliche und deren Eltern geschrieben hat, als sie ihn in ihrer Gewissensverwirrung anfragten, was sie betreffs der Jugendweihe tun sollten, in den vielen Firmungspredigten, die er gehalten hat, war das sein am meisten verwendetes Argument: ‚Ihr seid Christen, Ihr seid Christus geweiht, Ihr braucht nicht noch einmal geweiht zu werden.'"[46]

Auch hier wäre es allerdings denkbar gewesen, den Begriff der Weihe seitens der Kirche anders zu deuten. So gibt es diesen Begriff im profanen Bereich ohne jede religiöse Bedeutung. Es wird von der Einweihung eines Hauses oder einer Schule gesprochen, womit das Neue, der Anfang bezeichnet wird, der Übergang von der Fertigstellung einer Sache zu deren täglichem Gebrauch. Tatsächlich dürften die meisten DDR-Bürger längst diese Bedeutung dem Begriff der Jw unterlegen und damit einfach den Übergang von der Schülerzeit in die Erwachsenenwelt meinen.

Ein dritter Ablehnungsgrund besteht darin, daß die Jw in einer Zeit eingeführt wurde, als auf allen Ebenen von Gesellschaft und Staat in der DDR der Versuch gemacht wurde, den Einfluß der Kirchen zurückzudrängen.

Zwar ist es zu keinem Kirchenkampf wie in manchen anderen kommunistischen Staaten gekommen, doch konnten die Bischöfe gar nicht anders, als die Einführung der Jw im Zusammenhang mit den Angriffen auf Religion und Kirche zu sehen. Hinzu kam, daß zu gleicher Zeit auch die anderen sozialistischen Riten eingeführt wurden. Die Benachteiligung derer, die nicht an der Jw teilnahmen, stand zudem im Gegensatz zu der offiziell erklärten angeblichen Freiwilligkeit der Teilnahme.

Viertens ist die inhaltliche Bestimmung des Begriffes Sozialismus ein weiterer Ablehnungsgrund.

Nach offizieller Definition war der Sozialismus eine Durchgangsstufe zur kommunistischen Gesellschaft, die erklärtermaßen atheistisch sein sollte. So lag für die Kirche die Schlußfolgerung nahe: Die Jw ist ein Bekenntnis zum Sozialismus, Sozialismus ist angewandter Marxismus-Leninismus und mithin letztlich ein Bekenntnis zum Atheismus.[47]

Auch in den folgenden Jahren wird diese grundsätzliche Haltung der Bischöfe bestätigt. So erklären sie in einem Fasten-Hirtenbrief 1959: „Kein katholischer Christ kann die sozialistische Namensgebung, die sozialistische Jugendweihe, die sozialistische Trauung, die sozialistische Beerdigung oder ähnliche antikirchliche Feiern vollziehen, ohne seinen heiligen Glauben zu verleugnen."[48]

7. Differenzierte Haltung der Bischöfe

In einer Pastoralanweisung von 1962 wird diese ablehnende Haltung durch einen pastoralen Akzent differenziert: „Die Gläubigen sind weiterhin zu ermahnen, sich nicht einschüchtern zu lassen, und sind aufzufordern, ihre Rechte in Anspruch zu nehmen. Das Verdienst der Treue im Glauben wird nicht kleiner dadurch, daß das Häuflein der Getreuen kleiner wird. Denen aber, die dem Druck nachgegeben haben, sei ausdrücklich gesagt, daß niemand hinausgestoßen wird. Es soll niemand die Rückkehr verweigert sein, der sich zur Umkehr bereit erklärt."[49]

Diese Auseinandersetzung zieht sich bis in die Gegenwart. In einem Pastoralbrief an die Priester vom 4. 9. 1967 wird „zu den sozialistischen Ersatzriten" betont:[50]

„Wir müssen feststellen, daß ihr ideologischer Charakter und damit ihre atheistische Tendenz bisher von keiner offiziellen Stelle widerrufen worden ist ... Ein Christ nimmt an der Jugendweihe nicht teil, weil sie ihrem Ursprung und ihrer Tendenz nach Kultersatz unchristlicher und atheistischer Prägung ist und sein will, weil sie den Atheismus miteinschließt und weil sie von denen empfangen wird, die nicht an Gott glauben und keiner Kirche angehören. Wer als katholischer Christ in diesem Sinne die sozialistischen Ersatzriten versteht und dennoch freiwillig daran teilnimmt, sündigt gegen den Glauben. Er kann so lange nicht zu den Sakramenten gehen, bis er sich zu Gott bekehrt hat." Allerdings wird für Jugendliche, die sich nun schon in der Mehrzahl zur Teilnahme gezwungen sehen und die Jw kaum noch in dem von den Bischöfen genannten Sinn verstehen, anstelle der Sanktionen „eine geeignete Bewährung im Glaubensleben" gefordert: „Darunter verstehen wir besondere vom Seelsorger festzulegende Zeichen, Dienste und Werke, in denen die ungebrochene Treue und Liebe zur Kirche bezeugt wird."

„Haben wir als Christen noch eine Chance in unserem Land? Was wird aus dem christlichen Glauben unserer Kinder und Jugendlichen?" Das sind Fragen, die die Bischöfe Anfang der achtziger Jahre bewegen. In ihrem Hirtenwort zur österlichen Bußzeit vom 8. 3. 1981, das sich kritisch mit gesellschaftspolitischen Fragen und vor allem mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der DDR befaßt, wird wiederum die Jw als Beispiel angeführt:[51] „Immer wieder wird (staatlicherseits; Vf.) erklärt, die Teilnahme an der Jugendweihe ist freiwillig. Nehmen aber die Eltern und Kinder diese Freiwilligkeit in Anspruch, sind sie seitens der Schule, der Betriebe, in denen die Eltern arbeiten, und seitens der gesellschaftlichen Institutionen einem solchen Druck ausgesetzt, daß von Freiwilligkeit nicht mehr die Rede sein kann. Atheistische Eltern und ihre atheistisch erzogenen Kinder haben ihr selbstverständliches Recht, sich durch das feierliche Gelöbnis der Jugendweihe zu einer atheistischen Lebensführung zu verpflichten."

Die Bischöfe erkennen damit an, daß es sich bei der Jw um einen Übergangsritus handelt, der legitim ist für Nichtchristen, verurteilen aber zu Recht jeden Druck, der Christen mehr oder weniger zur Teilnahme zwingt. Das entspricht einem Wort des Erfurter Bischofs Hugo Aufderbeck: „Ich sage das so häufig in den Predigten: Wir haben nichts dagegen, wenn die Atheisten für Geburt, Hochzeit und Tod ihre Riten und Feierlichkeiten haben. Sie sollen uns aber nicht zwingen, ihre Riten zu übenehmen, wie auch wir sie nicht zwingen, ihre Kinder zur Firmung zu schicken."[52]

Zugleich wird die konziliantere Haltung der Kirche gegenüber denen, die dennoch als Katholiken an der Jw teilnehmen, in dem Hirtenwort deutlich bekundet: „Wir kennen die Gewissensnöte, die vielen von euch bei der Vorbereitung zur Jugendweihe aufgelastet werden. Wir wollen sie mit euch tragen und euch auch durch dieses Hirtenwort helfen. Doch abnehmen können wir euch die eigene Gewissensentscheidung nicht ... Wir wissen auch um die Not derer, die ihre Kinder an der Jugendweihe teilnehmen ließen. Wir bitten sie, durch ein treues Leben im Glauben ihr Nachgeben wiedergutzumachen ..."

8. Zur Haltung der Gläubigen

Die Geschichte der Jw ist vom Leid vieler Eltern und Kinder gezeichnet. Die eindeutige Haltung der Bischöfe der DDR – „zu keinem aktuellen Thema, weder zum Kirchenaustritt oder zum Schwangerschaftsabbruch noch zur Friedensproblematik, haben (sie) soviel verlautbart wie zur Problematik der Jugendweihe, zu keinem Thema haben sie so engagiert gesprochen"[53] – brachte die Gläubigen in eine erhebliche Konfliktsituation: Einerseits waren sie dem Druck des Staates zur Teilnahme an der Jw ausgesetzt, andererseits hörten sie von ihren Bischöfen, daß sie damit ihren Glauben verleugnen würden. „Diese letztlich auf den Seelen von Eltern und Kindern ausgetragene Auseinandersetzung ... ist eines der traurigsten Kapitel in der Geschichte der DDR. Keine Statistik erfaßt die Zahlen der Menschen, die daran innerlich zerbrochen sind. Es ist wohl keine Frage, daß die hohen Zahlen an Kirchenaustritten aus dem Jahrzehnt zwischen 1954 und 1964 in einem direkten Bezug zu dieser Auseinandersetzung stehen."[54]

[44] Althammer, a.a.O. 584.
[45] H. Steininger, Mein Kind und unsere Welt, Berlin 1961, 50.
[46] Althammer, a.a.O. 584.
[47] Vgl. Bischöfliches Amt Erfurt (Hrsg.), Zur Beurteilung der Jugendweihe aus katholischer Sicht. Arbeitshilfe für die Information von Eltern und Kindern zum Problem Jugendweihe v. 23. 5. 1979 (vervielf.).
[48] Zit. nach W. Knauft, a.a.O. 79f.
[49] Ebd. 80.
[50] Vervielf. Ms. Vgl. dazu auch die Stellungnahme der Berliner Ordinarienkonferenz v. 25. 2. 1969 und den Pastoralbrief v. 3. 3. 1972. Der Inhalt wird dort jeweils wiederholt.
[51] HerKorr 35 (1981) 239–242 (241).
[52] Schreiben von H. Aufderbeck an Vf. v. 25. 1. 1977.
[53] Althammer, a.a.O. 587.
[54] Th. Mechtenberg, Dreißig Jahre DDR-Jugendweihe, in: Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen, Bonn 1984, Nr. 127, 23f.

Die relativ kleine Gruppe derjenigen Katholiken, die innerhalb der regimetreuen CDU in der DDR eine von den Bischöfen und den meisten Gläubigen für unmöglich gehaltene Synthese zwischen der Gesellschaftspolitik der SED und christlichem Glauben versuchen, sehen keinen Grund dafür, daß Katholiken auf die Jw verzichten. In ihrer Zeitschrift kommentierten sie die Haltung der Bischöfe so:

„Wer die Jugendweihe nicht als einen atheistischen Ritus versteht und daran teilnimmt, verstößt nicht gegen seinen Glauben. Und das trifft auf alle katholischen Jugendweihe-Teilnehmer zu. Nicht unsere sozialistische Gesellschaft, nicht unser Staat macht aus der Jugendweihe ein Problem, sondern einige kirchliche Kreise. Die Bischöfe dürfen sich darum nicht wundern, wenn sie von der Masse der Gläubigen, die mit beiden Beinen auf dem Boden unserer sozialistischen Wirklichkeit stehen, in dieser Frage nicht verstanden werden."[55]

Nicht wenige DDR-Katholiken fragen allerdings, ob die Jw überhaupt das richtige Feld für einen Konflikt mit der atheistisch-materialistischen Gesellschaftsordnung ist. Zwar sind die Jugendstunden eindeutig atheistisch ausgerichtet, doch enthält das Gelöbnis der Jw kein explizites Bekenntnis zum Atheismus. Was darin gefordert wird, verlangt der DDR-Staat auch sonst von seinen Bürgern: die Zustimmung zur Einbindung der DDR in den Warschauer Pakt, zum sozialistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystem und zur Abhängigkeit von der Sowjetunion. Die kirchliche Kritik muß sich also in gleicher Weise auf das ganze Bildungssystem beziehen, in dem die Jw nur einen Teil darstellt. Viel dringlicher wäre da, so meinen kritische DDR-Katholiken, ein Wort zum Fahneneid der Nationalen Volksarmee, der die Jugendlichen in der Tat zu Dingen verpflichtet, die mit der Botschaft Jesu nicht in Einklang zu bringen sind, etwa die Erziehung zum Haß auf den Klassenfeind.

Die wohl ausgewogenste Stellungnahme zum Problem der Jw findet sich in einer Vorlage zur Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR,[56] die allerdings auf Einspruch der Bischöfe nicht in die Beschlüsse der Synode eingegangen ist:[57]

„Die Praxis der Jugendweihe belastet das Verhältnis der Kirchen zum sozialistischen Staat. Trotz mancher Wandlungen in ihrer Propagierung und in ihrem Verständnis bei der Bevölkerung ist sie für den Christen ein ernstes Gewissensproblem geblieben, vor allem in bezug auf die Wahrhaftigkeit. Die Form des Gelöbnisses, die heftige Propagierung, der sich die Jugendlichen und Eltern kaum entziehen können, die allenthalben herrschende Befürchtung und die gelegentliche Androhung von Nachteilen in der beruflichen Ausbildung lassen eine solche Aufnahme der Jugendlichen in die Welt der Erwachsenen nicht zu dem werden, was sie für die Gesellschaft sein könnte: ein freiwilliges und aufrichtiges Annehmen gesellschaftlicher Verantwortung. Hier gilt wie bei allen Bekundungen, die nicht aus ehrlicher Überzeugung und aus eigenem Antrieb kommen: Unaufrichtigkeit verdirbt den Charakter des einzelnen und erschwert die Zusammenarbeit in der Gesellschaft."

Wenn heute nahezu alle katholischen Jugendlichen an der Jw teilnehmen, dann zeigt sich daran, daß die Überzeugungskraft der bischöflichen Argumente nachgelassen hat. Die heutige junge Generation betrachtet diesen Ritus kaum noch als ausdrückliches Bekenntnis zum Atheismus und nimmt auch nicht eigentlich freiwillig daran teil. Wer heute noch die Teilnahme verweigert, hat zumeist ein anderes Motiv: „Als Christ in einem weltanschaulich anders bestimmten Staat muß man zuweilen Zeichen des Bekenntnisses und vielleicht auch der Abgrenzung setzen, wenn nicht an dieser Stelle, am Ende der Kindheit, dann an einer anderen."[58]

So hat „die mit Druck und Sanktionen belastete Jugendweihe wohl einen äußeren Anpassungsprozeß in Gang gesetzt, der aber mit einer inneren Verweigerung einhergeht. Dadurch wurde eine Entwicklung zunehmender Institutionalisierung und leerer Ritualisierung gefördert, die nach einer Phase harter Konfrontationen die Jugendweihe zu dem hat werden lassen, was sie heute ist: ein sinnentleertes Zeremoniell, das ein Bekenntnis zum realen Sozialismus simuliert und einen Schritt ins Erwachsenenleben suggeriert . . ."[59] Ein Stück weit scheinen sich die Bischöfe neuerdings dieser Sicht anzunähern, wenn sie in einem Pastoralschreiben an die Priester und Diakone vom 8. 9. 1986 unter dem Titel „Katholische Kirche im sozialistischen Staat"[60] – einer bislang katholischerseits nicht gebrauchten Formulierung, die insgesamt eine etwas veränderte Sicht der Bischöfe in der DDR anzudeuten scheint[61] – anerkennen, daß zumindest in der gegenwärtigen Phase „nicht der Kampf gegen die Religion das Wichtigste sei, sondern der Aufbau einer klassenlosen Gesellschaft", was staatlicherseits den „Versuch einer politischen Integration der Kirchen und Christen" bedeute. Auch bei der Jw sei diese Tendenz sichtbar, die „als ‚bloßes' Gelöbnis zum sozialistischen Staat interpretiert und (deren) weltanschauliche Dimension heruntergespielt" werde. Das allerdings verstärke „die falsche Meinung, die Jugendweihe sei ein wertfreies staatsbürgerliches Ritual ohne jede Bedeutung für den Glauben".[62] Mit Recht betonen sie aber, daß seitens des Staates die Jw nach wie vor ein Moment im Bemühen um die Herausbildung einer atheistischen Lebenskultur sei. Diese Feststellung ist zweifellos richtig, doch bleibt zu fragen, ob die Intention, die der Staat mit der Jw verbindet, auch von allen Teilnehmern, vor allem den Christen, rezipiert oder auch nur gesehen wird.

9. Firmung – eine christliche Jugendweihe?

„Jugendweihe – eine weltliche Firmung" überschreibt eine polnische Zeitschrift einen Artikel, der sich mit der Jw in der DDR befaßt.[63] Was aber haben dieser sozialistische Übergangsritus und das christliche Sakrament miteinander zu tun? Gibt es überhaupt Vergleichspunkte? Die Bischöfe in der DDR waren zweifellos dieser Meinung, denn sie haben diese Verbindung in früheren Äußerungen nahegelegt Der Vergleich wurde dabei darin gesehen, daß in beiden Riten ein Bekenntnis abgelegt wird, einmal zum Atheismus, zum anderen zum christlichen Glauben.

Aber handelt es sich bei der Firmung um einen Übergangsritus, wie dies bei der Jw sicherlich der Fall ist? Offensichtlich konnte dieser Eindruck entstehen. Entspricht das aber auch der Theologie des Sakraments, das im Rahmen der Eingliederung in die Gemeinde eine der drei Stufen der Initiation ist, die aus Wasserbad (Taufe), Siegelung (Firmung) und der ersten Teilnahme an der Eucharistie besteht?

Trotz einer unübersehbaren Literaturfülle und trotz der Erneuerung der Liturgie der Firmung nach dem II. Vatikanum sind viele Fragen in der heutigen theologischen Diskussion kontrovers. Strittig sind vor allem die Bedeutung des Sakraments und damit die erforderliche pastorale Praxis, seine Einordnung in die Abfolge der Sakramente der Initiation, und daraus folgend das Firmalter und der Firmspender – alles Fragen, die nicht Thema dieses Beitrags sein können.[64] Die Auffassung, daß es sich bei der Firmung um einen Übergangsritus im eigentlichen Sinn, um den Eintritt in einen neuen Lebensabschnitt handele, kann nur dort aufkommen, wo die Firmung als Sakrament der Entscheidung verstanden wird. Gerade die Praxis der vorkonziliaren Zeit hat zu dieser Deutung manchen Anlaß gegeben. So gab es katholische Gegenden, wo die Firmung zumindest der Jungen als Eintritt in das Erwachsenenalter verstanden wurde, oft dokumentiert durch einen am Tag der Firmung innerhalb der Familie stattfindenden erstmaligen und übermäßigen Alkoholgenuß, wenn nicht gar durch noch problematischere und dem gläubigen Sakramentsverständnis total entgegengesetzte weltliche Bräuche.

Mehr noch als die katholische Firmung hat die evangelische Konfirmation Anlaß zu einer Deutung als Übergangsritus in das Erwachsenenalter gegeben. Sie wurde weithin als aufwendiges gesellschaftliches Ereignis begangen. Nicht wenige evangelische Christen in der DDR sind heute froh darüber, daß derartige Praktiken inzwischen auf die gesellschaftliche wie familiäre Feier der Jw übergegangen sind, während die Konfirmation für die evangelische Gemeinde wieder zu einer allein durch den Glauben bestimmten kirchlichen Feier geworden ist.

Das gilt in der DDR auch für die Firmung. Wer an ihr teilnimmt, sieht sie im Unterschied zur Jw als Tun in der christlichen Gemeinde und als Bekenntnis zu ihr. Einen Schenkzwang oder aufwendige familiäre Feiern gibt es nicht. Diese finden eben bei dem gesellschaftlichen Ereignis Jw statt. Doch schon die theologische Erkenntnis, daß die Firmung eng mit der Taufe verbunden und Teil der einen christlichen

[55] Stichwort Jugendweihe. Eine notwendige Klarstellung: Begegnung 12 (1972) 6.
[56] Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR, Berlin 1977.
[57] FK 5: Beruf und Welt, Beratungsgegenstand: Einsatz für Frieden, Menschenwürde und Versöhnung v. 24. 8. 1974, S. 6 (vervielf.).
[58] Althammer, a.a.O. 589f.
[59] Mechtenberg, a.a.O. (s. oben Anm. 54) 24.
[60] Veröff. unter dem Titel „Zwischen marxistischem Staat und christlichem Glauben": FAZ Nr. 247 v. 24. 10. 1986, S. 6f. Hier irrig als „Hirtenwort" bezeichnet. Dabei soll dieses Pastoralschreiben gerade „nicht von den Kanzeln verlesen werden" (so Bischof Joachim Wanke, Erfurt, in einem Begleitbrief v. 10. 9. 1986).
[61] Zur Entwicklung des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Staat vgl. K. Richter: Deutschland Archiv 14 (1981) 459–463; 15 (1982) 800–803; 16 (1983) 454–458.
[62] A.a.O. (oben Anm. 60) 6 und 7.
[63] Argumenty, Warszawa v. 20. 11. 1983, S. 13; deutsch: Informationen und Berichte Nr. 1/1984, hrsg. v. Haus der Begegnung Königstein, S. 9–15.
[64] Vgl. u. a. K. Richter, Firmung und Firmpastoral, in: Handbuch der Religionspädagogik 3, Gütersloh/Zürich 1975, 139–152; Ders./M. Probst/H. Plock (Hrsg.), Katechumenat heute, Freiburg 1975; J. Brosseder, Taufe/Firmung, in: NHthG 4, München 1985, 167–182.

Initiation ist, daher grundsätzlich auch in einem anderen Alter empfangen werden kann als in der Zeit zwischen Kindheit und Eintritt in die Erwachsenenwelt, stellt eindeutig klar: Die Firmung ist keine christliche Jw, kein Mannbarkeitsritus, und also auch nicht mit entsprechenden Übergangsriten animistischer Kulte zu vergleichen.

Doch gibt es auch andere erhebliche Unterschiede zur Jw. Bei der Feier der Firmung soll wie bei den anderen Sakramenten etwas empfangen werden. Bei allen sozialistischen Riten wird etwas getan, eine Verpflichtung abgelegt, woran sich konsequenterweise die Erfüllung des Gelöbnisses anschließen soll. Damit sollen die Bürger emotional an den Staat gebunden und seiner Weltanschauung verpflichtet werden. Der einzelne verspricht der Gesellschaft die Treue, die Gesellschaft gewährt ihm dafür Schutz und ermuntert ihn zum Engagement für den Sozialismus. Anders als in der Kirche sind deshalb Versprechen und Motivierung stark ausgebaut.

Wenn im erneuerten „Ordo confirmationis"[65] Nr. 23 von einer „Renovatio promissionum baptismalium" die Rede ist und damit ein Taufversprechen gemeint sein sollte, dann ist das nicht sehr glücklich formuliert. Theologisch richtiger ist die deutsche Fassung, die von einem Taufbekenntnis spricht.[66] Der Glaube ist Geschenk Gottes und kann daher nicht versprochen werden. Ein Taufgelöbnis, wie es früherer deutscher Terminus war, ist nicht möglich und würde tatsächlich eine Nähe zum Gelöbnis sozialistischer Riten unterstellen. Wohl kann der Glaube bekannt, kann das Taufbekenntnis erneuert werden. Von daher kennt die Feier der Firmung auch keine Verpflichtung der Gemeinde, das oder jenes zu tun. Wohl aber kennt sie die vertrauensvolle Bitte an Gott, daß er denen, die ihren Glauben bekennen, helfen möge, ihr Christsein auch im Tun zu bekunden. Die Einheit von danksagender Erinnerung und hoffender Zukunftserwartung ist Gestaltungsprinzip allen liturgischen Handelns. Im Vertrauen auf die Heilszusage Gottes, der auch den Glaubenden vor uns seinen Heiligen Geist geschenkt hat, hofft die zur Feier der Firmung versammelte Gemeinde, daß er dies auch hier und heute wieder tun und bis zum Ende der Zeiten bei ihr bleiben wird.

Das aber ist etwas ganz anderes, als es das Gelöbnis der Jw aussagt, das die Hoffnung ganz allein auf das eigene menschliche Tun baut und zudem noch die Gewalt zur Durchsetzung der innerweltlichen Ziele beschwört. Sicher wird auch im sozialistischen Ritus der Blick zurück gerichtet, geschieht Erinnerung und Dank für das mit der neuen Gesellschaftsordnung angebrochene „Heil". Die Gegenwart wird zugleich mit dem Ausblick auf die zukünftige bessere Welt betrachtet. Heilszusage und Heilserwartung kommen darin zum Ausdruck. So werden etwa das Lob der Partei und der Werktätigen gepriesen, die Kraft der Einheit und Geschlossenheit gerühmt und die hoffende Gewißheit der Zukunft verkündet und gegenseitig bestätigt.

Es könnte für die Pastoral vielleicht von Nutzen sein, derartige auf den ersten Blick wenig relevant scheinende Phänomene wie die sozialistischen Riten im Rahmen ihrer anthropologischen Grundlegung wenigstens zur Kenntnis zu nehmen. Was bei der Jw in der DDR nicht zuletzt mit staatlichen Zwangsmaßnahmen durchgesetzt wurde, ist eine Erscheinung einer total säkularisierten religionslosen Welt. Letztlich ist dies aber nicht etwas Singuläres, das nur einen atheistisch-materialistischen Staat betrifft. Was sich hier ereignet, wird früher oder später auch andere Staaten betreffen, die den Erscheinungsformen einer säkularisierten Industriekultur unterliegen. Und das, was an der DDR beispielhaft aufgezeigt wurde, hat durchaus auch positive Aspekte: die mögliche Rückbesinnung der christlichen Gemeinde auf das Wesentliche ihres Glaubens in einer Gesellschaft, die nicht mehr christentümlich ist.

[65] Editio typica, Vatikan 1971.
[66] Die Feier der Firmung . . ., Einsiedeln u. a. 1973, Nr. 6.

Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus*

Von Adolf Kolping, Freiburg i. Br.

Im großen Corpus der Albertus Magnus zugeschriebenen, sicherlich nicht alle authentischen Schriften findet sich ein umfangreicher eucharistischer Traktat, gewissermaßen ein Doppeltraktat, insofern er eine Meßerklärung und einen mit Quia autem etc. verbundenen systematischen Traktat über den Leib des Herrn umfaßt. Dieser zweite Teil behandelt die besonderen Schwierigkeiten bzgl. des Altarssakramentes nach sechs Gesichtspunkten (genera), mit denen die Eucharistie benannt wird: Gnade, Gabe, Speise, Gemeinschaft, Opfer und Sakrament. Dieser Doppeltraktat hatte wohl ursprünglich, mittelalterlichen Editionsgewohnheiten entsprechend, keine Überschrift; am Ende des zweiten Teiles steht als Bezeichnung dieses Teiles (oder des ganzen Werkes?) Summa de corpore domini und die Zuschreibung an Albertus, den Prediger-Bruder und einstigen Bischof von Regensburg. Durchweg in Vollhandschriften überliefert – es gibt auch Abbreviaturen und Teilhandschriften – wurde seit den ersten Drucken 1473/74 bei Zainer in Ulm der Doppeltraktat als zwei selbständige Werke, unter je eigener Überschrift, präsentiert. Für die Editio Coloniensis (EC) ist das Werk als Bd 40 in der ältest erreichbaren vollhandschriftlichen Gestalt vom Rezensenten vorgesehen. Der leichteren Zitationsweise dienend gab ich (nach Bezeichnungen Ende des 13. Jh.) als Kurztitel dem ersten Teil Super Missam (sM) und dem zweiten S. de Corpore Domini (CD). Den Kürzeln begegnet man jetzt u. a. bei Kurt Illing[1] und in dem zur Anzeige gelangenden Werk von A. Fries.

Dieser hatte schon 1955 und 1974 u. ö. die Echtheit[2] des eucharistischen Doppeltraktates bestritten. Hans Jorissen (1956)[3] und jüngst H.-J. Vogels (1978),[4] waren für die Echtheit eingetreten, der Rezensent für eine wie auch immer geartete „Beteiligung" des großen Albertus.[5] Mein Lehrer, Bernhard Geyer, Inaugurator und erster Präsident der EC, hatte sein Urteil, beeindruckt durch die sich anzeigenden Argumente für die Inauthentizität, zuletzt in der Schwebe gelassen.

Albert Fries legt in 13 Kapiteln, die das Fazit seiner Forschungen und Überlegungen dokumentieren, die Gründe für die albertinische Inauthentizität mit einer Fülle von Einzelbeobachtungen dar. In gründlicher Darstellung und Wertung spricht er die Gesichtspunkte durch, die für oder gegen Alberts Autorschaft sprechen.

Das sind: I. die „Bezeugung", die den Doppeltraktat (DTr) Albert zuschreibt (frühe Kataloge der Dominikaner-Schriftsteller, Zeugnis der frühen Hss., schon 1279 bzw. 1281, literarische Zeugnisse, so Lektor Johannes v. Freiburg in seiner Summa confessorum, vor 1298), II. „Selbstzitationen" (sM in der Vater-unser-Erklärung 2 Fälle, in CD 1, nämlich: „in scientia de sensu et sensibili", bzw. noch zusätzlich, so nach H. Jorissen: „in libro II De anima), III. unterschiedliches Zitationsumfeld gegenüber drei auch bei Albert vorkommenden „Zitationen", IV. von Albert abweichende „Zuschreibungen" von Zitaten (7 Fälle), V. „Literarische Abhängigkeit von Albert" (7 Fälle), VI. „Ausdruck", der beim Vf. charakteristisch

* **Fries,** Albert: **Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus.** – Aschendorff (1984). IX, 201 S. Münster: (BGPhMA NF 25), br. DM 58.–, zit. Fries.

Ders., Einfluß des Thomas auf liturg. und homil. Schrifttum des 13. Jh., in: G. Meyer und A. Zimmermann (Hrsg.), Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980, Mainz 1980, zit. Fries, Einfluß.

Kolping, A., Eine Abbreviation der Albert d. Gr. zugeschriebenen Meßerklärung, in: Schol XXXI, 1956, 70–84, zit. Abbreviation.

Ders., Zur Entstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts d. Gr., in: MThZ 9, 1958, 1–16, zit. Entstehungsgeschichte.

Ders., Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit der anonymen „Laus Virginis" (bisher Mariale Alberts d. Gr.), in: RechTham XXV, 1958, 285–328, zit. „Laus Virginis".

Ders., Die handschriftliche Verbreitung der Meßerklärung Alberts d. Gr., in: ZKTh 82, 1960, 1–39, zit. Handschriftliche Verbreitung.

[1] Kurt Illing, Alberts d. Großen Super-Missam-Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen. Untersuchungen und Texte, München 1975.

[2] Was heißt im 13. Jh. authentisch oder echt? Welcher Art waren die Urheber-Vorstellungen damals? Zu den von Albert Sup. Marc. In prol. Hier. charakterisierten plagiarii scheint der Vf. des Doppeltraktates nicht zu gehören. Was A. Fries 72f dazu sagt, müßte genauer als bei ihm geschehen durchdacht werden.

[3] H. Jorissen, Meßerklärung und Kommuniontraktat – Werke Alberts d. Großen, in: ZKTh 78, 1956, 41–97.

[4] H.-J. Vogels, Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts d. Gr., in: TheoPhil 58, 1978, 102–119. Mit ihm setzt sich Fries naturgemäß, da unmittelbar vor seiner eigenen Untersuchung erschienen, besonders auseinander.

[5] Ich brauchte zuletzt hierfür den von der Bibelexegese bekannten Begriff des auctor principalis (Tantum festum 4).

von Albert abweicht (10 Fälle), VII. „Liturgisches", das sich von Albert unterscheidet (5 Fälle), VIII. „die Meßerklärung (sM) und die Meßpredigten, sowie die Legenda (aurea) des Jakobus a Varagine (Varazze)", eines Dominikaners († 1298), als ungenannte Materialquellen (A. Fries, 73), IX. Mariologisches (Unterschiede, z. T. Weiterführung marianischer Prärogativen), X. „Linderung der Höllenstrafe" (im Zusammenhang mit der zeitgenössisch viel ventilierten Frage, „welchen Verstorbenen und wozu die Fürbitten der Kirche nützen"), XI. „Andere Lehren", die von Albert abweichen (19 Fälle), XII. „Accidentia in sacramento", das Problem der subjektlosen Akzidenzien (wobei der Vf von CD gegenüber Albert, Thomas und der Mehrzahl der zeitgenössischen Theologen, die sich mit dem Wundercharakter des Verbleibs der empirischen Realität der Spezies-Akzidentien begnügen, ein Verbleiben nach Art „intentionaler Gegenwart" [esse ... simile isti esse, quod habet in medio, et ei quod habet in sensu] verständlich zu machen sucht), XII. „Fractio" der Hostie nach erfolgter Konsekration, die zum Problem wird, wenn die Akzidenzien „nicht eine empirische Realität in der Außenwelt" besitzen sollen (Fries, 191); wie forma et figura panis in ihrer „intentionalen Realität" gebrochen wird, bleibt freilich in CD auch unklar.

A. Fries (66) bemüht sich primär nur um die Autor- oder Nichtautorschaft Alberts hinsichtlich des Doppeltraktates. Er faßt Kap. XIV „aufgrund der hier vorgelegten, bei weitem nicht vollständig ausgebreiteten inhaltlichen Unterschiede und Gegensätze" sein Ergebnis dahingehend zusammen, daß Albertus Magnus nicht der Verfasser sein kann (200), also ungeachtet der fast lückenlosen und schon an Alberts Lebensende erfolgten Zuschreibung an diesen. Der Vergleich der Bibelzitationsweise in CD (hierzu: Kolping, Handschriftliche Verbreitung, 32f) „und bei Albert, dessen Werke, was Textfassung, die Fundort- und Kapitelangabe sowie die Kontamination von Schriftstellen betrifft, ausgeprägte Eigentümlichkeiten aufweisen", könnte noch „entscheidende Bedeutung", gründlich untersucht, gewinnen. Dieser Vergleich ist erst vollständig nach Vorliegen der kritischen Ausgaben des Doppeltraktates „und des (im Druck befindlichen) Mt-Kommentars (nach dem Kölner Autograph durch Bernhard Schmidt, Albertus-Magnus-Institut Bonn) durchzuführen (A. Fries, 200).

Ich stimme dem Ergebnis zu, daß der Doppeltraktat nicht von Albert d. Gr. sein kann. Diesen Nachweis im Laufe der Jahrzehnte seiner Beschäftigung mit Albert geliefert zu haben, ist das bleibende Verdienst von A. Fries. Zwar stößt sich der Leser gelegentlich bei ihm (z. B. 22f; 27f; 46–48) an der etwas spöttischen Art gegenüber seinen Gesprächspartnern. Man braucht auch nicht in allen vorgebrachten Einzelheiten, diese für sich genommen, ein untrügliches Indiz der albertinischen Inauthentizität zu sehen; Fries selbst differenziert zuweilen die Gewichtigkeit der Argumente. Es gibt deren aber genügend schwerwiegende und entscheidende gegen die albertinische Autorschaft (s. Zusammenfassung, 197ff).

Beeindruckend ist, wie Albert in einzelnen Fragen konstant in seiner Beantwortung bleibt, so daß sich die Differenzen zwischen der albertinischen Lehre und den Ansichten des Verfassers des Doppeltraktates leicht ablesen lassen.[6]

Unterschiede beim Doppeltraktat gegenüber der konstanten Lehre Alberts zeigen sich u. a. bei der Bezeichnung des Meßzelebranten als sanctitatis perfector (Fries, 48–57), während für Albert der Ausdruck perfector mit der Glaubenslehre zu tun hat (50), dann die nicht nur von Albert, sondern auch von anderen Theologen (Thomas Aq., Bonaventura, Petrus v. Tarantasia) abweichende Auffassung bzgl. der Niederen Weihen (Ineinssetzung der acolythi und lectores, während für Albert wie für Petrus Lombardus acolythi und ceroferarii nur „zwei Namen für denselben Weihegrad" sind). Besonders deutlich scheinen mir unter dem Aspekt der Differenz zu Alberts Lehren das völlige Freisein des Blutes Mariens von jeder Makel der Erbsünde und persönlicher Sünde, dann Maria als Mater ecclesiae, ferner wie sich der Anonymus die Linderung der Höllenstrafe als Wirkung kirchlicher Suffragien denkt. Der Anonymus hält „in literarischer Abhängigkeit" von Albert (Fries, 109) zunächst mit diesem „an der milderen Richtung" fest, daß die Fürbitten irgendeine Wirksamkeit für den Verdammten haben; nach Albert verdankt der Verdammte eine Linderung den Lebenden, die für ihn beten, aber nach dem Meßtraktat geht die Linderung auf den Verworfenen insofern selbst zurück, als dieser im Erdenleben guten oder schlechten Einfluß ausgeübt hat, der dann, falls der Einfluß sich g u t auswirkt, „eine Linderung der Gewissensqual bewirkt und damit die Bedingungen erstellt, daß die Fürbitten für ihn Wirkung zeigen können" (108). Völlige Differenz zu Alberts Lehren zeigt sich ferner in Ungenauigkeiten bei Einzelproblemen (Kap. XI), dann in der Lösung der eucharistischen Akzidenzienfrage, wo sich Albert hinsichtlich der Trägerlosigkeit der eucharistischen Akzidenzien mit deren wunderbaren Erhaltung begnügt,[6a] CD aber die Wunderhaftigkeit nach Art intentionaler Realität mit dem Begriff „Akzidenz" (an-sein) verträglich und so einsichtig zu machen sucht.

Natürlich könnte man auch Weiterentwicklungen von Alberts Gedanken annehmen. Autoren wie H. Jorissen, C. Vansteenkiste, H. J. Vogels rechnen damit. Es gibt ja tatsächlich solche Weiterentwicklungen in Alberts Gedankenwelt.[7] Endlich könnte man bei einem alternden und vielbeschäftigten Albert gedächtnismäßige Ungenauigkeiten vermuten. Doch gerade gegenüber Alberts Angaben in sicher ihm zugehörigen Schriften sprechen liturgische Einzelheiten (s. Kap. VII) und in Nebensächlichem abweichende Lehren (s. Kap. XI) zumindest für Mitbeteiligung von Sitten oder Lehrmeinungen aus anderer Umwelt als der Alberts selbst.

Wenn es sich nun nicht um ein durch und durch originäres Werk Alberts handelt, ergeben sich Fragen, die bei diesem Doppeltraktat erhellt werden sollten, der bis zu Gabriel Biel und über diesen bis zu Luthers theologischer Ausbildung einflußreich war. In einer Rezension können sie nur angesprochen, aber nicht in wünschbarer Perfektion beantwortet werden.

1. Zunächst einmal die Frage: Wann wurde der Doppeltraktat abgefaßt? Nach A. Fries (69) ist die Abfassungszeit „noch völlig in der Schwebe". Ich[7a] hatte die Vermutung geäußert, Truitwin v. Esslingen habe „sich wohl aus persönlicher Kenntnis Alberts" für das „damals irgendwann" verfaßte Werk interessiert, als Albert 1268 die Predigerkirche in Esslingen konsekriert habe, wo Truitwin „als anwesend vermutet werden" dürfe. Für A. Fries (4) ist diese Entstehungszeit um 1268 „jedoch nicht bewiesen". C. Vansteenkiste (Angelicum 1976, S. 419) nahm sogar 1260/61 als Entstehungszeit an, da er Albert weiterhin als Verfasser ansieht. A. Fries (70) vermutet sie hingegen „frühestens um die Mitte der siebziger Jahre". Seine Begründung liegt darin: sM hängt „– sogar literarisch nachweisbar – von Jakobs (v. Varagine) Meßpredigten ab", deren „Terminus a quo ... nach 1273" liege. Er hatte schon vorher „die Entstehung des Meßtraktates frühestens um 1275" angesetzt, ja, als Hypothese, Ambrosius Sansedoni OP (1220–1287), einen Albert-Schüler, „als Vf. des Doppeltraktates in Erwägung gezogen" (Fries, Einfluß, 428).

Ich kann diesen Versuch, den Anonymus von Jakob v. Varagine abhängig sein zu lassen, ferner Ambrosius Sansedoni als eventuellen Verfasser des Doppeltraktates anzusehen, innerhalb einer Rezension nicht in Einzelheiten nachgehen. Überzeugt haben mich diese Kombinationen nicht! Die Verfasserschaft des A. Sansedoni hat Fries (66) selbst nur als Hypothese, nicht als gesicherte These werten wollen. Er möge mir diese ungeschützte apodiktische Ablehnung nicht zu sehr ankreiden!

Er (65) meint, Jakobus habe sich wohl kaum aus sM „die liturgischen Angaben mühsam" herausgesucht; es sei „wahrscheinlicher", daß der Verfasser von sM sich die dürftigen drei Meßpredigten des Jakobus zur Hand nahm und darin „den liturgischen Rahmen und Faden (für sein Liturgiewerk) fand". Dazu wäre zu sagen: „Der liturgische Rahmen und Faden" stand den liturgischen Theoretikern in der Tradition zur Verfügung, ohne daß man jede traditionelle Einzelheit des einen Verfassers bei dem anderen nachweisen könnte. „Kompiliert" haben sowohl sM wie Jakobus aus dem ihnen traditionell zur Verfügung stehenden Material; ein „Plagiat" des einen aus dem anderen fand ich nicht. Auf ein solches (im Sinne einer citatio tacita aus dem sM bei Durandus, Rationale lib. 4 c. 5 vorhanden) macht A. Fries (Einfluß, 377) selbst aufmerksam. Bei Durandus findet sich übrigens auch die genau gleiche Verteilung der 12 Apostel auf die Artikel des Apostolicums wie in sM, die absolut nicht einheitlich war. Kompilation und Plagiat sind nicht dasselbe!

Bei den bislang vorgebrachten chronologischen Ansätzen suchte man die Abfassungszeit des Doppeltraktates, die von A. Fries sehr spät angesetzt wird (z u s p ä t, wie ich glaube, zeigen zu können), vor allem durch die Einordnung in die Lebensdaten Alberts plausibel zu machen, wobei die Abfassung durch Albert vorausgesetzt wurde, die A. Fries ja für unmöglich hält. Wenn wir diese Orientierung an den Lebensdaten Alberts zunächst beiseite lassen, haben wir als Terminus ad quem die datierte Hs. von März 1279 (Sigl K[a]).[8] Sie ist von einem Prior Albert in Auftrag gegeben und von einem Konrad Pistor v. Ravensburg geschrieben. Sie gehört, soweit ich sie 1958 in London, Antiquariat Robinson, kollationieren konnte, zu der von mir „Kaisheim" benannten Gruppe (wegen der dorthin gehörigen Hs. M von 1281), Sammel-Sigl der Gruppe: 111. Diese Hs. M von 1281 (jetzt München Staatsbibliothek Clm 28 180) nennt als Auftraggeber den Zisterzienserabt Truitwin v. Esslingen und als Schreiber Konrad v. Ravensburg (ohne Pistor!). Wenn der Stammbaum des Hss.-Typs 1 (Kolping, Verbreitung, 39) chronologisch aussagekräftig ist, kommt man also schon, zurückrechnend, für die Abschrift des Hss.-Typs 1 vom Exemplar auf c. 1275, bzw. für die Abfassung des Exemplars mindestens auf c. 1274.

Die Festsetzung des Terminus a quo ist nicht so einfach. A. Fries (64–70) benutzt hierzu die drei sog. Meßpredigten des Jakobus v. Varagine OP († 1298). Von ihnen läßt er, wie wir hörten, sM abhängig sein; da diese Predigten (wenigstens die erste) Thomas v. Aq., Sth III (1273/74), benutzt haben sollen, nimmt er (69f) für 1273/74 den Doppeltraktat als noch nicht vorhanden an. Jedermann sieht jedoch, meine ich, daß diese späte Entstehungszeit „für den

[6] Während Albert eine in drei Schritten fortschreitende Befreiung Mariens von der Begehrlichkeit lehrt, ist Maria davon frei statim in principio ante omnis libidinis vulnus (sM); von ihrem Blut sagt CD (sanguines) numquam ulla originalis vel actualis macula infecti. Wobei A. Fries, 77–81 gegenüber der Konstruktion Jorissens im Recht ist.

[6a] Sup. IV Sent. d. 12 a. 10 sol.: Secundum opinionem celebriorem et magis catholicam formae illae (manent) sine subiecto.

[7] So hinsichtlich des Zustandekommens des ‚spirituale esse' bei der Sinneserkenntnis (A. Fries, 183) oder in der Frage nach der Einheit der Gläubigen mit Christus als dem Opferpriester in der Eucharistie (ebd., vgl. 124): aufgrund der Natureinheit (Sup. III Sent., so auch CD), aufgrund der Einheit im Geist (Joh-Komm., so nicht CD).

[7a] Handschriftliche Verbreitung 35.

[8] Die 1279 datierte Hs. (ehemals Phillipps, 428) Cologny-Genève Bodmeriana B 171: Handschriftliche Verbreitung 4; W. Fauser SJ, Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung, Teil I, Die echten Werke, Münster 1982, 316 n. 11; A. Fries, 2.

Meßtraktat frühestens um die Mitte der siebziger Jahre" (also unter der Annahme der Abhängigkeit von des Jakobus' Meßpredigt) schon angesichts der Vollendung der Abschrift von März 1279 kaum stimmen kann. Damit ruht die Abhängigkeit von Jakobus a Varagine bereits auch von daher auf brüchigen Grundlagen. Die Abfassungszeit ist demnach, was den Terminus a quo (nicht den Terminus ad quem!) angeht, also „noch völlig in der Schwebe".

2. Vorausgesetzt, es handelt sich nicht um eine originäre Schrift Alberts (was wir oben ja schon zugegeben haben), so fragt sich, in welchem geistigen Milieu sie entstanden ist. Nicht umsonst ist der Nachweis der Nichtauthentizität weit schwieriger als bei dem zunächst anonym auftretenden ps-albertinischen Mariale.[9] Dieses wird von A. Fries (196f, 201) gerne als Beispiel genannt, daß schon sehr früh, u. a. in den ältesten Katalogen aus dem Prediger-Orden, unechte Werke als echte Alberts angeführt werden. Die Schwierigkeit des Nachweises macht die Reserve von Forschern verständlich, die nicht so forsch und dezidiert wie A. Fries (auch in seinem hier zur Anzeige gelangenden Werk über den „Doppeltraktat") eine Nichtauthentizität annehmen wollen.

Das geistige Umfeld, aus dem der Doppeltraktat entstand, ist bei den Predigerbrüdern zu suchen (von A. Fries, 199, nicht bezweifelt) und, wie wir sehen werden, unter solchen, die ihn persönlich gekannt haben. Diese Aussage wird auch nicht durch die starke und frühe Verbreitung in Zisterzienserkreisen[10] hinfällig. Die ältesten Stammbaum-Typen[11] weisen direkt oder (mittels des Aufenthaltes ihrer Abschriften) indirekt auf Dominikanerklöster[12] als ursprüngliche Besitzer hin. Ein neues Durchmustern der Herkunft der ältesten Hss.-Gruppen dieser Typen wäre hilfreich. Vielleicht könnte man in der Rekonstruktion der „Wanderung" der Textgestalt des jeweiligen Typs noch interessante Aufschlüsse erhalten. Ich ging schon bei unbedeutenderen hochmittelalterlichen Anonyma in meiner Münsteraner Zeit von der Arbeitshypothese aus, daß ein Werk dort entstanden sein könnte, woher der bessere Text komme; die beste Textform und deren Beheimatung wären also nachzuweisen.[13] Bei Thomas v. Aq. wäre es schwierig; anders ist es bei den ihm nachher zugeschriebenen Anonyma.[14]

Für unseren Fall wäre es besonders aufschlußreich, zu wissen, wo die März 1279 fertiggestellte Hs. K[a] hingehört.[15] Sie gehört ebenfalls in Dominikanerkreise, so scheint es, und nicht (wie ihr zwei Jahre später fertiggestelltes „Pendant") in das Zisterzienserkloster Kaisheim a. d. Donau.

Ihren Auftraggeber Prior Albert findet man nämlich nicht in der zeitgenössischen Priorenreihe der Zisterzienserabtei Kaisheim.[16] P. Karl Suso Frank OFM, heute Lehrstuhlinhaber Alte Kirchengeschichte und Patrologie, Freiburg i. Br., stellte in einem Seminar-Referat innerhalb des von mir damals geleiteten Dogmengeschichtlichen Seminars der Univ. Münster W. sich und uns die Frage, ob das Fehlen des Abtsnamens in dem Kolophon der Hs. von 1279 (im Unterschied zu dessen Vorhandensein in der Hs. von 1281) so gedeutet werden könne, „daß der Prior Albert in einem Konvent gesucht wird, der eben nur den Prior als Oberen kennt".

Nun führte uns der erwähnte Schreiber Konrad Pistor (Bäcker) v. Ravensburg ins Dominikanerkloster Esslingen; laut einer Urkunde vom 22. 3. 1303 steht nämlich unter den testierenden Predigerbrüdern von Esslingen auch ein Konrad v. Ravensburg (s. Eßlinger Urkundenbuch 159f). In derselben Urkunde führt die Liste der Unterschreibenden ein Prior Albert als erster an. Ein Prior gleichen Namens tritt 1267, 1268 und 1301 urkundlich auf. Dazwischen sind Lücken vorhanden und der Name „Albert" (wie übrigens auch „Konrad") gehörte damals nicht zu den seltenen Namen. So „bleibt nur die Vermutung, daß der für die genannten Jahre nachgewiesene ‚Prior Albert' auch im Jahre 1279 den Eßlinger Predigerkonvent leitete. Bei der damaligen einjährigen Amtszeit mit häufiger Wiederwahl, durch Wiedereinsetzung durch das Provinzialkapitel ad infinitum oder durch erneute Wahl der Kommunität", wäre diese Vermutung „durchaus" realistisch. Konrad v. Ravensburg (durch seine Herkunftsbezeichnung besser als Prior Albert identifizierbar) wäre demnach „wahrscheinlich Dominikaner v. Eßlingen gewesen" und nicht „Kaisheimer Mönch" (wie A. Fries S. 3 ihn nennt). Daß er nach Kaisheim (wo er ja im Kolophon der Hs. M von 1281 als Schreiber auftritt) „entliehen" worden war, „dürfte kaum Schwierigkeiten bereiten angesichts des häufigen Schreiberaustausches in damaliger Zeit und der nachweisbaren engen Verbindung Esslingen–Kaisheim" (Karl Suso Frank OFM in dem erwähnten Referat).

Wenn der Auftraggeber der Hs. K[a] von 1229[17] mit dem um die Zeit der albertinischen Esslinger Kirchenkonsekration urkundlich (1267, 1268 und ? später 1301) bezeugten Prior Albert identisch ist, so führt das zu Ordensbrüdern, die Albert d. Gr. persönlich gekannt haben müssen. Heimatliche Albert-Kunde bei dem Zisterzienserabt Truitwin v. Esslingen, der wie der (Dominikaner-)Prior Albert (1279) nach diesem denselben Schreiber mit der Herstellung der (Dezember 1281 fertig gewordenen) Hs. M beauftragt hatte, gewinnt durch dieses Geflecht von Namenszusammenhängen noch mehr Wahrscheinlichkeit. Wenn auch meine Annahme der Entstehungszeit „damals irgendwann" (d. h. um 1268) „nicht bewiesen ist" (Fries, 4), so befinden wir uns doch zwischen 1268 und 1277 im zeitlichen Umfeld jenes Interesses, das Bekannte Alberts d. Gr. diesem Opus fratris Alberti an dessen Ursprung entgegengebracht hatten, das für die praktische Seelsorge und Spiritualität wichtig war und im seelsorglichen Zeittrend lag.

3. Wenn der Doppeltraktat nicht originär albertinisch ist, andererseits aber ihm Albert als Verfasser im Umkreis von Ordensbrüdern zugeschrieben wurde, und zwar – wann immer der Doppeltraktat entstanden sein mag – zu Alberts Lebzeiten (mag dieser auch um die Mitte der siebziger Jahre schon in Köln gewesen sein), so stellt sich doch die Frage: Wie konnte es zur Zuschreibung an Albert d. Gr. kommen? Die Zuschreibung ist einhellig, in den ältesten Hss., in den ältesten Katalogen (Fries, 1), in den ältesten literarischen Zeugnissen (ebd. 7), und zwar von Anfang an, anders als bei der ps-albertinischen „Laus Virginis" (oben A. 9).

Die wenigen Hss., vor allem solche der ältesten „Abbreviation"[18] die anonym sind, lassen sich gegen die moralisch einhellige Zuschreibung nicht ins Feld führen. Es gibt keine der Voll-Hss. (die also beide Teiltraktate enthalten), die ohne Zuschreibung an Albert ist. Beachtenswert unter den anonymen Hss. scheint mir allein die einst dem Gottfried v. Fontaines († nach 1306) gehörige, von deutscher Hand geschriebene (2. Hälfte des 13. Jh.s), mit vielen Fehlern und Willkürlichkeiten durchsetzte Hs. des sM-Traktates zu sein, von mir mit dem Sigl P[a] versehen.[19] Sie bringt einen sehr alten Text der Hss.-Gruppe Typ 4.

Die Zuschreibung an Albert (dessen hervorgehobene Stellung als episcopus quondam Ratisponensis dabei eigens erwähnt wird) geht in der ältesten erreichbaren Form des Doppeltraktates von der Explicit-Formel (Handschriftliche Überlieferung 3, Einschnitt VII) zum zweiten Teiltraktat (CD) aus. Über sM stand im Doppeltraktat (wie auch nicht in P[a]) zeitüblich keine Exemplar-Überschrift. Das Explicit zu CD bezieht sich dem strengen Wortlaut nach nur auf den zweiten Teiltraktat: Explicit summa de corpore domini a fratre Alberto de ordine praedicatorum episcopo quondam Ratisponensi compilata. Von dort nahm die Zuschreibung des ganzen Doppeltraktates an Albert wohl ihren Ursprung. Wer hat das Explicit verfaßt? Den Esslinger-Kaisheimer Kreis kann man zunächst nicht dafür in Anspruch nehmen, denn dort wird (wie auch Typ 2, Hs. T, nicht jedoch R) in M das Explicit bei Einschnitt VII ausgelassen und mit dem Kolophon nach Einschnitt XIV verbunden (Handschriftliche Verbreitung 4f und 9).

Der Doppeltraktat, schon durch seine unterschiedliche Doppelung auffällig, scheint nicht in einem Guß konzipiert zu sein. Meine Vermu-

[9] A. Kolping, „Laus Virginis" 285ff: Die ältesten Hss. bzw. Typen (H und a) bezeugen den anonymen Charakter. Nachgewiesen hat den nichtalbertinischen A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften, Münster 1954, 34–37.

[10] Kolping, Entstehungsgeschichte 15; Handschriftliche Verbreitung 6 (bes. A. 6) und 37. In Zisterzienserkreisen entstand Ende 13. Jh. auch die meist verbreitete unter den Abbreviationen (Hs.: Stift Lilienfeld 145 mit dem späteren Zusatz: Summa breviata de corpore Domini a fratre Alberto im Explicit). Sie steht auch in der anonymen Hs. Vorau Stiftsbibliothek, Augustiner-Chorherrn, 390, um 1300 (Abbreviation 71f). Neben den Zisterziensern haben am meisten die Kartäuser für die Verbreitung getan. Über das Verhältnis dieser kontemplativen alten Orden zu dem aktiven Dominikanerorden A. Kolping, Entstehungsgeschichte 15 A. 87. Von dem Zisterziensermönch von Heilsbronn (Handschriftliche Verbreitung 6) stammt das „puch von den VI namen des fronleichnams, auch goldene Zunge . . .".

[11] 1960 glaubte ich (Handschriftliche Verbreitung 26–33 und 39) vier bzw. drei Grundtypen zu erkennen.

[12] Z. B. die Hs. Basel Univ.-Bibl. BIV. 16, s. XIV ante med. Provenienz Dominikanerkonvent (Klein-)Basel. Die ältesten Bezeichnungen des Verfassers „Albert" als frater (Verbreitung 15 A. 47) sprechen ebenfalls dafür.

[13] A. Kolping, Laus Virginis 287. Als Parallelfall zu der Pseudonymität des Doppeltraktates Fries, 196f und 291.

[14] Z. B. Ps-Thomas, De decem praedicamentis. Inc.: Memoriam fecit mirabilium suorum. Hierüber: M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas v. Aq., Fribourg/Schw./Münster i. W. ²1949, 405f.

[15] Das Kolophon (Handschriftliche Verbreitung 4; W. Faser (o. A. 8) 316f, Nr. 11; Fries, 3), das sofort nach der großen Oration de corpore (sic!), also die Einschnitte (Handschriftliche Verbreitung 3!) XII, XIII und XIV auslassend, lautet: Anno ab incarnatione domini MCCLXXVIIII sexto Idus Martii consummatus est liber iste, procurante priore Alberto, scribente Cuonrado pistore de Ravenspurch.

[16] Unsere Suche unter Mithilfe von Hermann Tüchle (München, † 1986), dem Kenner der schwäbischen mittelalterlichen Kirchengeschichte, führt zu keinem Ergebnis (Handschriftliche Verbreitung 5).

[17] Eine genauere Untersuchung der Hs. in der Absicht, herauszufinden, was ihre Textgestalt über die Ursprünge der Hss.-Typs 1 vielleicht noch hergibt, wäre vonnöten.

[18] S. o. A. 10. Ein Kuriosum ist die Zuschreibung von sM an Magister Johannes im Kloster St. Lambert (St. Lambrecht/Steiermark), s. XV, jetzt Wien Hofbibliothek 1563 (Salisb., 161), wozu aber eine spätere Hand den Traktat Albert d. Gr. zuschreibt (von mir, Handschriftliche Verbreitung 18, dem Typ 412,1 zugeschrieben. Es handelt sich um einen Volltext sM, nicht um einen Abbreviationstext, wie man aus der Überschrift bei Fries, 5 vermuten könnte.

[19] Paris Bibl. Nat. Lat. 15 278 (Handschriftl. Verbreitung 25). Daß sie Vorstufe des in den Doppeltraktat aufgenommenen Meßtraktates sei, ist m. E. angesichts des Verhältnisses dieser Hs. zur Gruppe 4 ausgeschlossen. Eine Kollation könnte zur weiteren Kenntnis der Anfänge des Typs 4 vielleicht dienlich sein!

tung aufgrund des nicht in den Drucken (auch nicht bei Jammy-Borgnet) wiedergegebenen merkwürdigen Satzes[20] ging schon früher dahin, daß CD vor oder unabhängig von sM geschrieben sei.[21] Vielleicht deutet die „Ich-Form" im VI. Tr. (Borgnet: VI. Distinctio) von CD im Unterschied zur „Wir-Form" (zumal in dem rätselhaften Zusatz nach CD und der Albertus-Oration, Einschnitt XII, s. o. A. 20), ferner sM gegen Schluß der Einleitung: Propter preces multorum suscepimus (Hss.-Typ 1 und 2: suscipimus) ad tractandum mysteria Missae (Handschriftliche Verbreitung 34 A. 94), endlich die teils sehr detaillierten Hinweise in sM auf CD, wo das fragliche Problem jeweils mit ausführlicherer oder subtiler Behandlung in Aussicht gestellt wird (Entstehungsgeschichte 2 A. 7 und 8), darauf hin, daß es sich nicht um übliche literarische Ausdrucksformen handelt („Pluralis majestaticus"), sondern dahinter sich vielleicht mehr birgt.

Die Frage, wie es zur Zuschreibung des Doppeltraktates an Albert d. Gr. kam, läßt sich hier nicht (noch nicht?) dokumentarisch beantworten, wenngleich diese Rezension vielleicht Hilfen dazu aus dem Dunkel der Vergangenheit hervorzieht. Der Doppeltraktat hält noch Probleme bereit, denen nachgegangen werden sollte.

Zunächst sollte man über das hinaus, was ich 1960 (Handschriftliche Verbreitung) vorgelegt hatte, zu den Anfängen der hs. Überlieferung nachgehen: Wie ist da das Verhältnis des Typs 4 (und eventuell 3) zu dem, was die Vorlage der Typen 1 und 2 bieten? Vielleicht führte eine solche dornenvolle Untersuchung noch deutlicher dorthin, wo der Doppeltraktat entstanden ist. Ob wir dann nicht doch zu dem Esslinger Kreis und damit der Zuschreibung an Albert d. Gr. näherkommen? Was läßt sich aus der eigenartigen Form der Doppelung dieses Werkes für den mittelalterlichen Theologiebetrieb finden? Wie wurde Authentizität bei einem Werk damals verstanden, so daß es zu einer albertinischen Firmierung im albertinischen Bekanntenkreis kommen konnte? Was heißt compilatum?[22] Wie konnte damals ein Werk, das einerseits anspruchsvoll (das ist der Doppeltraktat ohne Zweifel!) und andererseits für den Kundigen an Realien zuweilen fehlerhaft[23] ist, ohne Anstoß zu erregen, mit Alberts Namen in die mittelalterliche geistliche Welt hinausgehen?

Inhaltlich vermittelt der Doppeltraktat Einblick in die zweite der drei geschichtlich aufeinanderfolgenden Akzentsetzungen, mit denen in der Christenheit das eschatologisch einmalig (Mk 14,25) akzentuierte Mahl Jesu vom Vorabend seines Todes weiterlebt: 1. die für die Erlösung dankende und die Wiederkunft erwartende kultische Hinwendung der Gemeinde zu Gott (daher Eucharistia), 2. im MA Empfang der Bona gratia von Gott (gemäß isidorischer Etymologie [eucharistia = bona gratia], der auch CD folgt),[24] heute Eucharistie als Mahlgemeinschaft der Christen untereinander und mit Gott, was schon durch die Gestalt des Altares unterstrichen wird.

Als der Prior Albert, Auftraggeber der Hs. K^a, sich anschickte, diesen Codex durch Konrad Pistor v. Ravensburg schreiben zu lassen, hielt das hochadlige Stift St. Gereon zu Köln 1277 die erste theophorische Prozession, Ausdruck der hochmittelalterlichen Eucharistieauffassung. Das Stift lag nicht weit von dem Predigerkloster entfernt, in dem damals Albert, der ehemalige Bischof von Regensburg, lebte, der übrigens in stetem Kontakt mit dem damaligen Erzbischof Siegfried v. Westernburg konferierte. 1264 hatte ja Papst Urban IV., der 1263 dem Verlangen Alberts, von den Verpflichtungen in Regensburg entbunden zu werden, entsprochen hatte, Fronleichnam, das Tantum festum für die Eucharistie, die Bona gratia, eingesetzt. St. Gereon ist seit dem 19. Jh. die „Pfarrkirche" der Kölner Erzbischöfe. Diese Rezension sei Joseph Kardinal Höffner, meinem einstigen Kollegen aus Münster i. W., zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 24. Dezember 1986 dargeboten!

[20] Handschriftliche Verbreitung 3, unter Einschnitt XII: Nunc autem laborabimus (Variante laboravimus in einigen Hss.-Typen, darunter in M von 1281, vgl. Entstehungsgeschichte 4) ad mysteria totius missae explananda, adiuvante eo de cuius dulcissimo corpore iam licet balbutiendo locuti sumus. Die Variante könnte Versuch einer sinngemäßen Verbesserung (nach Abschluß nicht einfach nur CD, sondern des Doppeltraktates) sein.

[21] Entstehungsgeschichte 1–4, „mit guten Gründen", wie A. Fries, 51 sagt.

[22] Vgl. Rom, Bibl. Casanatense, Cod. 445 (B III 9, 13. Jh.): Explicit scriptum super Iob fratris Alberti Theutonici quondam episcopi Ratisponensis de ordine Praedicatorum, compilatum, lectum, et scriptum anno Domini MCCLXXII in Colonia civitate Germaniae. A Fries, Die Entstehungszeit der Bibelkommentare Alberts d. Gr., in: G. Meyer und A. Zimmermann (Hrsg.), Albertus Magnus, Doctor universalis 1280/1980, Mainz 1980, 137.

[23] Die durcheinander geratene Aufzählung der vier ersten Konzilien sM (Borgnet XXXVIII 21b; Fries, 147ff) mit Ersatz des Chalcedonens, dazu noch am falschen Platz, durch ein Antiochenum) ist für die Ungenauigkeit des Vf. dieses Teils am Schluß der Kyrie-Erklärung kennzeichnend, aber wohl nicht, weil Vf. das von Albert Sup. I Sent verworfene Antiochenum stützen will. Anderseits lobt A. Lang, Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des MA, Freiburg etc. 1962, 102 A. 28, die Behandlung der Voraussetzungen des Glaubens sM (Borgnet XXXVIII 59b): Der Vf. „bringt die fundamental-theologische Ausrichtung in einer Klarheit, wie sie sonst bei keinem Autor dieser Zeit, auch nicht bei den Schülern Alberts anzutreffen ist", und sieht darin (gegen A. Fries) „ein genügendes inneres Kriterium für Alberts Autorschaft".

[24] A. Kolping, Tantum Festum, in: Divinitas VIII, Roma 1964, 3–7. Ders., Eucharistia als Bona Gratia. Die Meßauffassung Alberts d. Gr. an Hand seiner Meßerklärung, in: Studia Albertina (FS Bernhard Geyer), Münster 1952, 254.

Müller, Paul-Gerhard: **Lexikon exegetischer Fachbegriffe.** – Stuttgart/Kevelaer: Verlag Katholisches Bibelwerk/Butzon & Bercker (1985). 256 S. (Biblische Basis Bücher, 1), kart. DM 28.–

Spätestens seitdem die exegetischen Wissenschaften vermehrt an den neueren Erkenntnissen der Sprachwissenschaften partizipieren, finden sich in Publikationen Termini, die dem Nichtexegeten doch relativ fremd sind und ihn bisweilen daran hindern, die Ergebnisse der exegetischen Untersuchungen zur Kenntnis zu nehmen. So neu nun ist dieses Problem nicht. Auch die Exegeten des 18. und 19. Jh.s benutzten selbstverständlich Formulierungen, die aus der klassischen Rhetorik stammten und die man heute kaum noch als bekannt voraussetzen dürfte. Darüber hinaus gibt es noch die Sachbegriffe aus dem Bereich der biblischen Realienkunde. Auch hier wird man nicht allen Lesern Kundigkeit unterstellen können.

Vor diesem Hintergrund leuchtet die Nützlichkeit des Lexikons ein, „in dem die spezifische Terminologie der Bibelwissenschaft, ihrer heutigen Methoden und Arbeitsweisen... erfaßt, erläutert und lexikographisch aufgearbeitet wird ..." (9).

Einen breiten Raum nehmen linguistische bzw. sprachwissenschaftliche Begriffe ein. Annähernd ein Viertel der Stichworte befaßt sich hiermit. Hervorzuheben sind die Artikel zur Generativen Grammatik, Sprechakttheorie und Semantik. Was die Kraft des Beispiels vermag, belegt die gelungene Erläuterung zur Satzsemantik. Auch die klassischen Ausdrücke der Rhetorik kommen zu ihrem Recht und werden bisweilen recht originell erklärt. So wird z. B. ein Anakoluth u. a. auf „Konzentrationsschwäche" (52) zurückgeführt. Daß der Vf. sich auch entlegeneren Begriffen annimmt, zeigen Stichworte wie Anadiplose, Akyrologie, Epanadiplosis. Hinzu kommt noch, daß eine Stilfigur zwar nicht immer in einem eigenen Artikel abgehandelt wird, aber dann doch bei der Behandlung eines verwandten Begriffes Erwähnung findet. So z. B. Anantapodoton im Artikel Anakoluth. Positiv ist zu bemerken, daß im vorliegenden Lexikon neben Termini wie Jahwist, Priesterschrift, Heiligkeitsgesetz etc. auch judaistische Fachtermini aufgenommen wurden, die den Leser über Rabbinica informieren. Damit wird der Wichtigkeit der Kenntnis vom Frühjudentum für das Verständnis vor allem der ntl Schriften Rechnung getragen. Da hier wie bei fast allen Artikeln Sekundärliteratur angegeben ist, ist eine weitere Vertiefung möglich. Weiterhin werden verschiedene exegetische Methoden und hermeneutische Fragen bearbeitet.

Von der Anlage und Intention ist dieses Lexikon zweifelsohne zu begrüßen. Da der Vf. aber selbst dazu einlädt, ihm Anregungen (10) zu geben, seien einige kritische Bemerkungen vorgetragen. So sind die Ausführungen zur ‚Redaktionskritik' irreführend. Der Vf. beschreibt die Redaktionsgeschichte, nicht aber, was die neuere besonders die amerikanische Forschung unter Redaktionskritik versteht. Aufgabe eines solchen Lexikons sollte es doch wohl sein, der Begriffsverwirrung entgegenzuwirken, statt sie zu fördern. Verwirrung erzeugt der Vf. auch auf andere Weise.

Zu Recht weist er auf die methodischen Schwächen der Literarkritik hin und mahnt daher, „Literarkritik als Mittel der Quellenscheidung... mit Vorsicht anzuwenden" (166), definiert aber dann recht unbefangen die Logienquelle als „Spruchquelle, die literarkritisch aus den drei synoptischen Evangelien herausgearbeitet werden kann" (167). Hier wären genauere und umfangreichere Erläuterungen nötig, um die schwierige Erarbeitung von Traditionen verständlich zu machen. Überhaupt hätten die Artikel zu den exegetischen Methoden ausführlicher ausfallen sollen. Der zur materialistischen Exegese wird weder deren methodischem Ansatz noch der Genese dieser Methode gerecht, zeigt aber des Vf.s Neigung zu apodiktischen Urteilen. Ähnliches findet sich im Artikel zum Biblizismus: „Dagegen kann der bleibend gültige Sinn biblischer Überlieferungsaussagen immer nur unter Anwendung der historisch-kritischen Methoden der Texterstellung und Textauslegung und unter Anwendung der Umsetzungsprinzipien der Hermeneutik herausgefunden werden" (73). Wird hier nicht zu hart über das Bemühen der Kirche um das Verständnis der Schrift

in den zurückliegenden Jahrhunderten geurteilt? Ist dieses Urteil überhaupt selbst nochmals historisch-kritisch reflektiert? Der Vf. verweist in diesem Kontext auf den Artikel Tiefensinn. Nur, den gibt es nicht, so wenig wie den Artikel Rezeptionskritik, auf den im Stichwort Gattung (115) verwiesen wird. Zwar gibt es keinen Artikel Diachronie (Verweis, 236), aber doch wenigstens den ‚diachronisch' (88). Überhaupt ist das Buch von formalen Mängeln nicht frei. Autoren, die im Text genannt werden, werden in den Literaturangaben nicht nachgewiesen (exemplarisch bei Paulinismus, Semeia). So ist zu hoffen, daß Lesern Namen wie Porzig (40), Morgenthaler (41), De Vaux (49), E. Nida (42), Bally/Ulrich (65), Wettstein (69) usw. bekannt sind. Der Eindruck der Flüchtigkeit verstärkt sich auch durch einige Formulierungen, so wenn Christozentrik als „Form verschärfter Christologie" (78) definiert wird, wenn von der menschlichen Sprache gesagt wird, sie sei „nicht imstande, die Größe Gottes proportional adäquat wiederzugeben (52), oder wenn von „gesunder biblischer Spiritualität und Lebenshaltung" (109) die Rede ist (vgl. auch den Schluß des Artikels Leerformel 162). Alphabetisch falsch stehen die Artikel Semeia und Rhetorik. Es stellt sich noch die Frage – wenn dies auch bei über 550 Stichworten vielleicht ein wenig unmäßig erscheint – weshalb der ganze Bereich der Erzähl- und Rezeptionsforschung ausgespart blieb und ein Artikel zur historisch-kritischen Exegese fehlt. Gerade letzterer wäre doch zwingend geboten.

Um es noch einmal zu betonen: die Nützlichkeit eines solchen Lexikons ist nicht zu bestreiten. Nur wäre eine bessere Endredaktion zu wünschen gewesen, damit es seinen Zweck besser erfüllen könnte. Zu hoffen bleibt, daß als eine Folge dieses Lexikons eine gewisse Zurückhaltung bei der Benutzung allzu fremder Termini eintritt, auf daß die Exegese nicht gänzlich für Nichtexegeten unverständlich wird.

Paderborn Rainer Kampling

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd V, Lfg. 7/8. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1986). Sp. 769–1024, kart. DM 66.–

Der Faszikel 7/8 zum Bd V des ThWAT enthält Beiträge zu 35 Stichwörtern *(sûg, sôḏ, sûs, sôp, sûp, sûpāh, sûr, swṭ, sāḥar, sînaj, sāḳaḳ, skl, sālaḥ, sālaḏ, saelaᶜ, sāmaḳ, sāᶜaḏ, sāᶜar, saṗ, sapaḏ, sāpāh, sāpar, soper, sepaer, sāqal, sārîs, srn, srr, sāṭam, sāṭar, ᶜāḇ, ᶜāḇaḏ, ᶜāḇaṭ, ᶜāḇar)*, die durchaus jenen der bisherigen Lieferungen entsprechen.

Druckfehler konnten in geringer Anzahl festgestellt werden, und zwar Sp 772 Z. 24 v. o. Dtn 23,10 statt Dtn 27,17; Sp 774 Z. 11 v. o. 40,13 statt 40,15; Sp 878 Z. 12 v. u. Jes 32,3 statt 32,2; Sp. 902 Z. 29 v. u. 1 Sam 11,26 statt 2 Sam 11,26; Sp. 928 Z. 14 v. u. 34,13 statt 2 Chr 34,13.

Unzutreffend ist der Verweis 2 Kön 27,4 in Sp. 900 Z. 19 v. u. Literaturhinweise können ergänzt werden zu folgenden Stichwörtern:

sûg Sp 769 M. Wagner, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im atl Hebräisch (BZAW 96), 1966, 86.

sûp Sp 795 M. Wagner, op. cit. 87.

ᶜabôḏah Sp 1010 M. Wagner, op. cit. 90.

sûs Sp 783 H.-F. Richter, Die Pferde in den Nachtgesichten des Sacharja: ZAW 98 (1986) 96–100.

sînaj Sp 819 E. Anati, Har Karkom, montagna sacra del deserto dell' esodo, Mailand 1984; R. W. L. Moberly, At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34: JSOT Supp. 22, 1983.

sāmaḳ Sp 881 F. Stolz THAT II 160–162.

ᶜāḇaḏ Sp 985 I. Ljung, Tradition and Interpretation: A Study of the Use and Application of Formulaic Language in the so-called Ebed YHWH-psalms, Lund 1978; J. Goldingay, God's Prophet, God's Servant. A Study in Jeremiah and Isaiah 40–55, Exegeter 1984; H. W. Wolff, Jesaja 53 im Urchristentum, Gießen ⁴1984.

ᶜāḇaḏ Sp 987 M. Silverman, Servant *(ᶜebed)* names in Aramaic and the other Semitic languages: JAOS 101 (1981) 361–366; W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, 65.

Sp 995 I. Cardellini, Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der atl Rechtstexte, (BBB 55) Bonn 1981.

Sp 997 U. Rüterswörden, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *śr* und vergleichbaren Begriffen, Stuttgart 1985.

Wien Walter Kornfeld

Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft. Deuteronomy. Origin, Form and Message. Hrsg. von Norbert Lohfink. – Leuven: University Press/Peeters (1985). 382 S. (Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensium LXVIII), kart., bfr. 2000.–

Vom 17.–19. August 1983 fand das 33. Colloquium Biblicum Lovaniense zum Thema „Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft" statt. Im vorliegenden Bd finden sich die 29 Beiträge zu diesem Kongreß, der mit dem Dtn ein in der atl Wissenschaft nicht erst in der Gegenwart äußerst kontrovers diskutiertes Thema aufgriff.

Diese Kontroverse ist auch im Vergleich der einzelnen Beiträge deutlich erkennbar, so daß dem Leser neben der Bearbeitung bestimmter Einzelprobleme besonders auch ein Überblick über die momentanen Standpunkte in der Dtn-Forschung geboten wird.

Insgesamt ist das Werk in die 4 Kapitel „Forschungsgeschichte", „Das Deuteronomische Phänomen und das Buch als Ganzes", „Texte und Einzelprobleme" und „Deuteronomistisches Geschichtswerk" unterteilt. Dem Ganzen geht eine detaillierte Einführung des Hrsg.s N. Lohfink voraus, in der die Einzelbeiträge kurz genannt und zugeordnet werden. Ein Autoren- und Bibelstellenregister schließen den Bd ab.

Wichtige Problembereiche der Dtn-Exegese werden bereits im forschungsgeschichtlichen Teil angesprochen. Sowohl die Verbindung von 2 Kön 22f mit dem Dtn (J. Lust, „A. Van Hoonacker and Deuteronomy") als auch die Hypothese der Entstehung des Dtn im 7. Jh. von de Wette (M. J. Paul, „Hilkiah and the Law") sind auch gegenwärtig noch umstritten. „Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22" trägt N. Lohfink bei, indem er zwei Dissertationen[1] gegenüberstellt, deren unterschiedliche Beurteilungen von 2 Kön 22f auch Rückschlüsse auf die zeitliche Einordnung des Dtn implizieren.

So entspricht es den Erwartungen, daß die meisten Beiträge in irgendeiner Form Fragen nach dem Autorenkreis sowie Entstehungszeit und -ort des Dtn berühren.

Für die Ursprünge im Nordreich zur Zeit Ahabs plädiert M. Weinfeld, „The Emergence of the Deuteronomic Movement" aufgrund der Bedeutung von Ebal und Garizim im Dtn sowie des ‚Lokalkolorits' einiger Texte. Sogar hinter die Köngiszeit geht A. Rofé, „The Covenant in the Land of Moab" mit seiner Datierung des Dtn zurück. Dtn 28,69–30,20 enthalte ein Bundesdokument, das zu einem Bundesschlußritual gehöre und formal den Vasallenverträgen des 2. JT. entspräche. Mit dieser Einordnung dtn. Bundestheologie gehört er zu den Autoren, die von einem hohen Alter des Dtn ausgehen.

H. Cazelles, „Droit public dans le Deutéronome", als Vertreter einer ‚mittleren' Datierung folgert aus der besonderen Rolle der Leviten eine Herkunft aus levitischen Kreisen der Königszeit. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt F. Garzía López, „Le roi d'Israel" durch eine umfassende Analyse (Form-, Literar- und Redaktionskritik) des Königsgesetzes Dtn 17,14–20. Die älteste protodeuteronomische Schicht setzt er zur Zeit Jerobeams II an.

Dagegen führen Überlegungen zur Geschichte Jerusalems L. J. Hoppe, „Jerusalem in the Deuteronomistic History" zur Annahme einer ausgesprochen späten Entstehung des Dtn. Die Kultzentralisation als Herzstück dtn. Theologie mit ihrer Verabsolutierung Jerusalems habe zu keiner Zeit der wirklichen Position dieser Stadt entsprochen und könne nur exilischer Idealisierung entspringen.

Damit reicht das Spektrum der Dtn-Datierungen von der vorstaatlichen Zeit bis ins Exil. Die Unterschiede liegen vor allem in der zeitlichen Ansetzung der jeweils ältesten Schicht. Dagegen ist der größte Teil der Exegeten übereinstimmend der Meinung, daß die heutige Gestalt des Dtn nicht auf einen Verfasser zurückgeht, sondern einer mehrfachen Überarbeitung unterlag. Dieser Tatsache wird methodisch jedoch in sehr unterschiedlicher Weise Rechnung getragen. Einerseits wird sie zum Anlaß klassischer historisch-kritischer Exegese genommen, andererseits melden sich auf dem Kongreß auch verstärkt Verfechter einer stärkeren Beachtung des Endtextes.

Um die theoretischen Hintergründe bemühen sich besonders N. Lohfink[2] und L. Perlitt, „Deuteronomium 1–3 im Streit der exegetischen Methoden". In der Anwendung zeigen sich die verschiedenen Zugangsweisen sehr gut beim Vergleich der Beiträge von G. Braulik, „Die Abfolge der Gesetze im Deuteronomium 12–26 und der Dekalog" und C. Brekelmans, „Deuteronomy 5: its place and function", weil sie beide das Problem des Dekalogs behandeln. Während jedoch Braulik nach inhaltlichen Gesichtspunkten den Dekalog als Formprinzip für Dtn 12–26, besonders aber für 19–25 versteht, setzt Brekelmans umgekehrt bei der Analyse von Dtn 5 an und kommt auf diesem Weg zu dem Ergebnis das Kapitel einem Redaktor zuzuweisen, der die Gesetze des Dtn vom Dekalog her interpretieren will.

In diesem Methodenstreit wird der Literarkritik vorgeworfen, sie verhindere das Verstehen der biblischen Texte in ihrer künstlerischen Größe (D. L. Christensen, „Form and Structure in Deuteronomy 1–11") und schlimmer noch in ihrem Charakter als hl. Schrift (vgl. C. J. Labuschagne, „Divine Speech in Deuteronomy"). Dagegen argumentiert L. Perlitt, daß erst die Literarkritik durch die Aufdeckung

[1] H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, AThANT 66, Zürich 1980; H. Spieckermann, Juda unter Assur zur Sargonidenzeit, FRLANT 192, Göttingen 1982.

[2] Vgl. hierzu auch N. Lohfink, Rez. zu Preuss, Das Deuteronomium, Darmstadt 1982: TLZ 108, 1983, 349–353.

verschiedener theologischer Aussageabsichten eine dem Text angemessene Auslegung ermöglicht. Synchrone Textanalyse mit den Mitteln moderner Linguistik kann dabei als Ergänzung, nicht aber als Ersatz für das mühsame Geschäft historisch-kritischer Exegese dienen.

Für de Wette erhielt das Dtn durch die absolute Datierung im Jahre 622 aufgrund von 2 Kön 22 den Rang der ‚Mitte' seiner Pentateuchhypothese. Da seine Hypothese bis heute Auswirkungen für Pentateuchmodelle zeigt, ist es kaum verwunderlich, daß ein Teil der Beiträge das Dtn in seinen Bezügen zu anderen Texten des Pentateuch untersucht.

Auch hier zeigen sich sehr unterschiedliche Vorgehensweisen: während C. T. Begg, „The Destruction of the Calf",[3] sich auf 46 Textseiten einem einzigen Vers (Ex 32,20) im Vergleich mit der Parallele Dtn 9,21 unter Hinzuziehung altorientalischen Materials widmet, führt J. Vermeylen, „Les sections narratives de Deut 5–11" eine ‚großflächige' Schichtenanalyse und -vergleich mit Ex 19–34 durch. Das zeitliche Verhältnis ganzer Schichten zueinander reflektiert auch S. A. Kaufman, „Deuteronomy 15" wenn er die Priorität der Priesterschrift vor dem Dtn annimmt.

Da das Dtn zum großen Teil aus Gesetzen besteht, kam auch dieser Aspekt dtn. Theologie in zwei Beiträgen zum Ausdruck.

J. Halbe faßt die Eigenheiten dtn. Rechts schlagwortartig mit „Gemeinschaft, die Welt unterbricht" zusammen. Er fragt aus rechtssoziologischer Sicht nach den Entstehungsbedingungen des atl Rechts. Zur Erörterung der Strukturen frühisraelitischen Rechts zieht er vor allem das Bundesbuch heran. Weniger atl als vielmehr altmesopotamische Rechtstexte benutzt C. Locher,[4] „Deuteronomium 22,13–21" zum Vergleich. Aufgrund der Eigenheiten von Prozeßprotokollen, als welcher er Dtn 22,13–21 gattungskritisch einordnet, weist er die literarkritische Auswertung der Doppelungen zurück.

Besondere Aufmerksamkeit gilt zur Zeit der Frage nach dem Zusammenhang des Pentateuchs mit den Büchern Jos bis 2 Kön. Dazu gehört vor allem die Diskussion um das „Deuteronomistische Geschichtswerk" und seine Entstehung sowie allgemein um die Arbeitsweise der dtn. Schule.

Indirekt wird diese Problematik in den Beiträgen von M. Anbar, „The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal", A. H. D. Mayes, „Deuteronomy 29, Joshua 9, and the Place of the Gibeonites in Israel" sowie von J. van Goudoever „The Significance of the Date in Dt 1,3" schon allein dadurch berührt, daß sie Texte des Dtn mit solchen aus Jos bis 2 Kön in Verbindung bringen.

Eigens thematisiert wird sie jedoch in den Beiträgen von N. Lohfink mit kritischen Anfragen an die These des DtrG von M. Noth sowie von G. Vanoni, „Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23,25–25,30", der Gründe für das sogenannte „Blockmodell" von F. M. Cross beibringt.[5] Eine Weiterführung der Richtung von M. Noth – R. Smend stellt die Einführung des Begriffs der Fortschreibung[6] „im Hause der Deuteronomisten" durch L. Perlitt dar. Er selbst nennt dieses Modell mit Bezug auf Zusammenhänge zwischen Num 21, Dtn 1–3 und Jos 21, aber letztlich müßte es sich in der Anwendung auf den Gesamtbereich dtn. Literatur bewähren.

Während bisher vor allem untersucht wurde, wo und wie die Autoren und Redaktoren des DtrG auch den Pentateuch bearbeitet haben, stellt der Beitrag von H. J. Fabry, „Spuren des Pentateuchredaktors in Jos 4,21ff" einen Wechsel der Sichtweise dar. Unabhängig davon, daß man nicht mehr von ‚Pentateuch'-Redaktor reden könnte, müßte untersucht werden, ob sich auch sonst außerhalb des Pentateuchs eine Redaktionsschicht erkennen läßt, die entscheidende Charakteristika mit der Schlußredaktion des Pentateuchs gemeinsam hat.

Zuletzt soll auf die textkritisch orientierten Beiträge eingegangen werden. Von der Textkritik her wollen sie den ‚Absolutheitsanspruch' des Masoretischen Textes in Frage stellen.

L. Laberge, „La Septante du Dt 1–11" sowie P. M. Bogaert, „Les trois redactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moise" machen auf die Bedeutung von LXX und Qumran-Texten aufmerksam. Die Übereinstimmung der Varianten gegen den Masoretischen Text zeige die Notwendigkeit einer stärkeren Beachtung von LXX und Qumran-Texten an.

Damit ist methodisch die Frage nach der Grenze zwischen Text- und Literarkritik berührt. Soweit das Abschreiben atl Texte vor ihrer Kanonisierung immer auch gleichzeitig ein Fortschreiben war, müßte bei der Frage nach dem ursprünglichen Text das Wachstum der verschiedenen Textstränge berücksichtigt werden.[7]

Zusammenfassend muß der Wert dieses Sammelbandes in der Vielzahl der andiskutierten methodischen wie inhaltlichen Probleme gesehen werden. Es ist damit ein empfehlenswerter Einstieg in Fragen der Dtn-Exegese. Darüber hinaus dürfte aber auch derjenige, der über den ‚Einstieg' hinaus am Dtn arbeitete neue Aspekte und Hinweise finden.

Bonn Eleonore Reuter

Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979. Hrsg. von David Hellholm. – Tübingen: Mohr (1983). XI, 878 S., Ln DM 285.–

Der inzwischen schon berühmt gewordene Bd ist mehr als nur ein Abdruck von Tagungsreferaten, er ist in Wahrheit ein Handbuch der Apokalyptikforschung auf breitester interdisziplinärer und internationaler Basis. Im Mittelpunkt stehen die antike Mittelmeerwelt und der vorislamische Osten, es fällt also alles aus, was zeitlich nach dem 4. Jh. n. Chr. liegt. Aber dafür geht es nicht mehr nur, wie zumeist, um eine enggeführte Betrachtung nur der jüdisch-christlichen Apokalyptik, sondern um vergleichbare Phänomene im iranischen, ägyptischen, frühgriechischen, akkadischen, etruskischen, römischen und gnostischen Bereich.

Drei Fragerichtungen bestimmen die Anordnung der Tagungsreferate: „Die Vorstellungswelt der Apokalyptik", „Die Literaturgattung Apokalypse" und „Die Soziologie der Apokalyptik und der Sitz im Leben der Apokalypsen".

In der Einleitung berichtet D. Hellholm über das Zustandekommen und die Zielsetzung des Colloquiums in Uppsala, und am Schluß bietet K. Rudolph mit dem Beitrag „Apokalyptik in der Diskussion" eine Art Zusammenfassung.

Danach sind im Judentum Teile des Henochbuches älter als Daniel, so daß im jüdischen Bereich wohl schon im 3. Jh. v. Chr. mit apokalyptischen Texten zu rechnen ist. Demnach ist ferner der iranische Bereich nach wie vor (auch in Gestalt der sog. Hystaspes-Orakel aus dem 1. Jh. v. Chr. [?]) von besonderer Wichtigkeit (in den Gathas, Yasna und Yästs der Avesta). Demnach ist Apokalyptik im ganzen zwar schwer definierbar, aber doch in bestimmten Strukturen phänomenologisch faßbar:

Die Frage nach diesen Merkmalen zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Tagungsbeiträge. Kann man unterscheiden zwischen „Apokalyptik" als einem relativ geschlossenen Gesamtsystem, „apokalyptischen Ideen", die auch außerhalb der Apokalyptik zu finden sind, und „Apokalypsen" als einem literarischen Typ? Diese Unterscheidung orientiert sich an den Vereinbarungen über Gnosisforschung, aber sie erwies sich im Laufe der Tagung als nicht haltbar. Vor allem gelang es nicht, „Apokalypse" als literarische Gattung zu fixieren (was sich auch mit den Einsichten der neueren Formgeschichte trifft, vgl. K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, 1984, § 77). Die von Collins vorgeschlagenen Merkmale (räumlich und zeitlich transzendente Wirklichkeit und transzendenter Mittler) von Apokalypsen dürften indes der weiteren Diskussion nicht standhalten, da sie zu wenig an der sprachlichen Gestalt von Texten orientiert sind. Zutreffend und beachtenswert ist dagegen die Beobachtung, daß es für die ältere Konventikel-Hypothese bezüglich der Trägerkreise von Apokalypsen keine Stützen gibt. Vielmehr haben die apokalyptischen Texte eine deutlich universalistische Tendenz. Auch wenn es dabei um eine unterdrückte Minderheit als Trägerschaft geht, kann man doch nicht annehmen, daß diese sich abkapselt und nur sich selbst im Blick hat.

Die Vielfalt der jeweils mit reicher Bibliographie ausgestatteten Beiträge macht vor allem deutlich: 1. Apokalyptik ist ein internationales Phänomen, das am Ende nur interdisziplinär erforscht werden kann. 2. Die neueren Methoden in der Exegese (Textlinguistik und Soziologie) und das Wiederaufleben der textvergleichenden religionsgeschichtlichen Fragestellung bedeuten für die Apokalyptikforschung einen wichtigen stimulus und bieten die einmalige Chance, über Jahrzehnte hin Liegengebliebenes aufzuarbeiten. Das gilt auch für den mittleren, formgeschichtlichen Teil des Buches.

Wünschenswert bleibt, daß einige Anregungen aufgegriffen werden, die das Buch explizit oder implizit vermittelt. Dazu gehört vor allem eine Sammlung der diskutierten und oft nicht explizit zitierten apokalyptischen Texte (in Heidelberg bereits in Angriff genommen), ferner die Frage nach dem Verhältnis von Apokalyptik und Mystik (insbesondere das Verhältnis zur Merkabah-Mystik im Judentum) und schließlich unter den gattungsgeschichtlichen Problemen die Frage, was die Schilderung der apokalyptischen „Wende" zu tun habe mit Lob bzw. Orakel bei Herrschaftsantritt des jeweils neuen Herrschers.

Heidelberg Klaus Berger

[3] Zu Ex 32 vgl. C. Dohmen, Das Bilderverbot, BBB 62, Bonn 1985, sowie die Rez. von E. Zenger, Der Gott Jahwe im Spanungsfeld von Politik und Kult, ThRv 82 (1986) 441–450.

[4] Vgl. auch C. Locher, Die Ehre einer Frau in Israel, Fribourg/Göttingen, OBO 70, 1986.

[5] Vgl. den weiterführenden Literaturbericht von H. Weippert, ThRS 50, 1985, 213–249.

[6] Der Begriff wurde eingeführt von W. Zimmerli, Art. Ezechiel: TRE 10, 766–781, aufgegriffen von F.-L. Hossfeld, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (FzB 20), Würzburg [2]1983 und auf Jer übertragen bei C. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes (FRLANT 137), Göttingen 1985.

[7] Zu diesem Problem ausführlich: L. Schwienhorst, Die Eroberung Jerichos (SBS 122) Stuttgart 1986, 15–21.

Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire. Hrsg. v. J. D. **Kaestli** u. O. **Wermelinger**. – Genf: Labor et Fides (1984), 399 S. (Le Monde de la Bible), kart.

Der Bd ist die Frucht eines Gemeinschaftsseminares der theologischen Fakultäten der Universitäten Fribourg, Geneve, Lausanne und Neuchâtel im Wintersemester 1981/82. Die Beiträge sind in vier Teile zusammengefaßt: 1. Die Bildung der jüdischen Bibel. 2. Der Kanon des AT in der Alten Kirche. 3. Die Kontroverse um den atl Kanon seit der Reformationszeit. 4. Die „kanonische Kritik" in der Gegenwart.

Der Aufriß zeigt, daß es primär um historisches Fragen geht, das dem Geschick und der Geltung der atl. Bücher in der Kirchengeschichte nachspürt. Innerhalb der einzelnen Teile muß exemplarisch gearbeitet werden. Umfassende Information bietet D. Barthelemy, der die Gestalt des AT bis in die Jahre 131/5 untersucht (9–45). Einzelfragen widmen sich H. P. Rüger (zum Siraciden, 47–69) und H. D. Kaestli (Die Bedeutung von IV Esra 14 für die atl Kanongeschichte, 71–102). Ähnlich aufgebaut ist der 2. Teil. E. Junod informiert über Ansehen und Anerkennung des AT in der griechischen Kirche der ersten vier Jahrhunderte (105–151). O. Wermelinger untersucht die Bedeutung des atl Kanons bei den Lateinischen Vätern z. Zt. des Hieronymus und Augustinus, wobei auch Priscillian, Rufinus von Aquileja, das Decretum Gelasianum, die nordafrikanischen Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) vorgestellt werden (152–210). F. G. Nuvolone liefert wieder einen exemplarischen Beitrag: Die Bibelzitate in contra Jovinianum des Hieronymus (211–242; auf die 172 Spalten in PL 23 kommt ein Stellenregister von 17 S., wobei allerdings AT und NT angeführt sind). Die neuzeitliche Kontroverse um den atl Kanon wird im 3. Teil zunächst von G. Bavaud am Beispiel des Pierre Viret, 1511–1571, dargestellt (245–251). G. Bedouelle stellt die Aussagen des Konzils von Trient zusammen (253–282), während P. Fraenkel die kanongeschichtliche Auseinandersetzung zwischen M. Chemnitz und R. Bellarmin darstellt (283–312). S. Amsler, La Politique d'Edition des Sociétés Bibliques aux XIXe siècle et le Canon de l'Ancien Testament, bleibt beim Thema der Kanongeschichte, gibt nebenbei jedoch aufschlußreiche Einblicke in die Bibelgesellschaften des vergangenen Jahrhunderts (313–338). Der 4. Teil besteht nur aus einem Beitrag, der die historische Ausrichtung verläßt: J. A. Sanders, Canonical Criticism: An Introduction (341–362). Die „kanonische Kritik" wird hier knapp als neue Disziplin („subdiscipline") der Bibelwissenschaft vorgestellt und begründet.

Eine umfangreiche Bibliographie und Register schließen den Bd ab, der in der weiteren Erforschung der Kanongeschichte einen beachtlichen Platz behaupten kann. Eine vollständige Geschichte des atl Kanons sollte hier nicht geboten werden, das Problem des sog. „alexandrinischen Kanons" z. B. wird als Hypothese nur am Rande erwähnt. Die Verneinung einer interpretatio christiana des AT durch Marcion wird nicht behandelt, ebenso auch nicht die Totalbeanspruchung durch Barnabas. Doch die auferlegte Beschränkung führte zu einem gediegenen Beitrag zur Kanongeschichte. Nicht unerwähnt sollte die „Dokumentation" bleiben, die den einzelnen Beiträgen mitgegeben wurde: Hier findet man rasch die einschlägigen Texte zur Geschichte des atl Kanons. Zur modernen „kanonischen Kritik" kann jetzt eine weitere Publikation eines ihrer Hauptvertreter hinzugefügt werden: Brevard S. Childs, The New Testament as Canon: an Introduction (1984).

Freiburg i. Br. Karl Suso Frank

Pesch, Rudolf: **Paulus ringt um die Lebensform der Kirche.** Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus – neu gesehen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 254 S. (Herderbücherei 1291), kart. DM 12.90

Die Mehrzahl der Forscher, die sich in den letzten Jahren zur literarkritischen Problematik des 1 Kor geäußert haben, plädiert für die Einheitlichkeit des Schreibens. Das dürfte derzeit ohne Frage die vorherrschende Meinung innerhalb der Exegese sein.[1] Daneben hält sich seit Johannes Weiß hartnäckig die Überlegung, ob nicht doch Stücke des verloren geglaubten Vorbriefs (vgl. 1 Kor 5,9) redaktionell mit dem Antwortbrief (vgl. 1 Kor 7,1) zu dem kanonischen 1 Kor verarbeitet worden sind.[2] Noch weiterreichende Versuche, aus dem 1 Kor bis zu vier verschiedene Briefe herauszupräparieren,[3] haben sich nicht durchzusetzen vermocht. Wenn P. lediglich feststellt, man könne nicht sagen, „daß der 1. Korintherbrief der heutigen neutestamentlichen Forschung längst unstreitig als Briefkomposition gälte; es gibt nach wie vor ernsthafte Verfechter seiner Einheitlichkeit" (72), so fragt sich doch, ob er damit der Forschungslage wirklich gerecht wird. Und ob er ihr durch seine eigene, in Grenzen neue Hypothese eine Wendung zu geben vermag, erscheint, um es vorweg zu sagen, gleichfalls sehr zweifelhaft.

Eine methodologische Zwischenbemerkung: Konsensfähig sollte die Prämisse sein, daß die Annahme der literarischen Integrität des Briefes zunächst den Vorzug verdient, auch ohne ausführlichen Beweisgang, solange nicht zwingende Gründe dagegen sprechen. Kommt man aufgrund von bestimmten Textdaten zu dem Schluß, daß sich literarkritische Eingriffe nicht vermeiden lassen, wird man sich zugleich auf das Ökonomieprinzip besinnen und die Zahl der unbekannten Größen, die neu eingeführt werden, so gering wie möglich halten. Als sehr hilfreich erweist es sich, wenn es gelingt, neben den rein textinternen Beobachtungen wie Doppelungen und Spannungen, die oft auch anders erklärt werden können, als Kontrollinstanz weitere, davon unabhängige Indizien beizubringen. Ein solches Indiz ist im Fall des 1 Kor durch die Erwähnung des Vorbriefs in 5,9 gegeben. Dadurch wird es möglich, die textgebundene Argumentation mit einer vorgegebenen Größe zu korrelieren, ohne eine Rechnung mit mehreren Unbekannten aufmachen zu müssen. Das unterscheidet wissenschaftstheoretisch gesehen eine einfache Zweiteilung des 1 Kor in Vorbrief und Antwortbrief von allen weiterreichenden Hypothesenbildungen.

P. entscheidet sich dafür, aus dem 1 Kor vier selbständige Schreiben auszugrenzen: Einen „Vorbrief" (1,1–5,8 und 6,1–11) einen „Zwischenbrief" (5,9–13; 6,12–20; 10,1–11,34), einen „Auferstehungsbrief" (15,1–58) und einen „Antwortbrief" (7,1–9,27; 12,1–14,40; 16,1–24), die Paulus in dieser chronologischen Reihenfolge nach Korinth abgesandt habe. Für diese waghalsige Rekonstruktion müßten vom Text her schon sehr gewichtige Gründe beigebracht werden, und es müßte auch gezeigt werden, wie ein späterer Redaktor dazu kommen konnte, die vorliegenden Fragmente genau so zu arrangieren, daß daraus der Text resultiert, den wir heute vorfinden. P. bemüht sich zugestandenermaßen um beides. Er listet einige literarkritische Beobachtungen von sehr unterschiedlicher Valenz auf (75–100), und sein Versuch, die Arbeitsweise der Redaktion plausibel zu machen und tabellarisch darzustellen (247–253), entbehrt nicht einer gewissen Ingeniosität. Aber all das zusammengenommen genügt nicht, um die These von vier Briefen im angegebenen Umfang plausibel erscheinen zu lassen.

P. selbst mißt der rhetorischen Analyse besondere Bedeutung bei. Dreimal werde die Gattung einer Apologie verwendet, in 1,40–4,21, in 9,1–27 und in 15,1–58. Abgesehen davon, warum so etwas nicht in einem Brief möglich sein sollte, kann man sich sowieso des Eindrucks nicht erwehren, daß hier das rhetorische Muster teils disparatem und widerstrebendem Material übergestülpt wird. Auch zum Inhaltlichen sind erhebliche Fragezeichen anzubringen. 10,23–11,1 gehört doch wohl vom Wortfeld und von der Thematik her (Götzenopferfleisch, Gewissen) eindeutig zu 8,1–13 und nicht zu 10,1–22 mit der ganz anders gelagerten Dämonologie. Wenn man 10,23–11,1 mit 10,1–22 so problemlos vereinbaren kann, sollte man an dieser Stelle, an der die Literarkritiker immer schon den Hebel angesetzt haben, auf eine Teilung ganz verzichten und 10,1–11,1 mit 8,1–13 zusammen im Antwortbrief lassen. Ähnlich verhält es sich mit den angedeuteten Spaltungen von 11,18f in Relation zu den Parteiungen in 1,10–12. Hier dürfte, wenn man schon teilt, mit ziemlicher Sicherheit 11,18f der ältere Text sein und nicht wie bei P. 1,10–12.

So wäre Punkt für Punkt gesondert zu diskutieren und zu hinterfragen. Alles in allem hat P. nur gezeigt, daß man, wenn man unbedingt will und den nötigen Einfallsreichtum mitbringt, den Brief teilen k a n n , nicht aber, daß man ihn teilen m u ß und erst recht nicht, daß man ihn s o teilen muß.

Das Buch ist nach Aufmachung (Taschenbuch) und Anlage (ohne Anmerkungen und Literaturverweise) für ein breiteres Publikum bestimmt, das wenige oder keine Vorinformationen mitbringt. Durch

[1] Vgl. exemplarisch H. Merklein, Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes, in: ZNW 75 (1984) 153–183; D. Lührmann, Freundschaftsbrief trotz Spannungen. Zu Gattung und Aufbau des Ersten Korintherbriefes, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (FS H. Greeven) (BZNW 47), Berlin 1986, 298–314; F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), 16. Aufl., Göttingen 1986, 6f.

[2] Vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief (KEK 5), 9. Aufl., Göttingen 1910, Repr. 1977, XL–XLII. In diese Richtung tendiert auch der – von P. des öfteren freundlicherweise als einziges Werk aus der Sekundärliteratur zitierte – Kommentar des Rez., vgl. H. J. Klauck, 1. Korintherbrief (Neue Echter-Bibel. NT 7), Würzburg 1984, 2. Aufl. 1987, 10f; ebenso ders., Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA NF 15), Münster 1982, 2. Aufl. 1986, 241 und bes. 379f; neuerlich G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986, 49–53.

[3] So W. Schenk, Der 1. Korintherbrief als Briefsammlung, in: ZNW 60 (1969) 219–243; W. Schmithals, Die Korintherbriefe als Briefsammlung, in: ZNW 64 (1973) 263–288; C. Senft, La Première Épitre de Saint Paul aux Corinthiens (CNT[N] 7), Neuchâtel-Paris 1979, 17–19.

die ausführlich gebotenen Übersetzungen[4] des ganzen Briefes und der rekonstruierten Vorstufen werden diese Leser an den Text herangeführt. Die sehr geraffte Kommentierung vermittelt die wichtigsten Informationen zum Verständnis. Kritisch bleibt anzumerken, daß der angezielte Leserkreis nur einen verzerrten Eindruck von der tatsächlichen Forschungssituation, wie sie eingangs skizziert wurde, erhält. Die wenigsten Rezipienten werden sich zu der von P. mehrfach empfohlenen selbständigen Nachprüfung (z. B. 73f) in der Lage sehen. Ihnen wird fortan ein sehr problematisches Hypothesengebäude als das letzte Wort der exegetischen Wissenschaft in dieser Frage gelten.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Findeis, Hans-Jürgen: **Versöhnung – Apostolat – Kirche.** Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2 Kor, Röm, Kol, Eph). – Würzburg: Echter (1983). XI, 610 S. (Forschung zur Bibel, Bd 40), kart. DM 64.–

Diese etwas gekürzt (!) veröffentlichte Münsteraner Diss. zum Begriff Versöhnung, καταλλαγή, nicht Sühne ἱλασμός (s. 22f u. 285 Anm. für diese richtige und wichtige Distinktion, die vielleicht noch breiter ausgeführt werden könnte), gibt eine sehr gründliche Exegese der analysierten paulinischen und (evtl.) deutero-paulinischen Texte, wo der Begriff vorkommt. Zugleich bekommt man ein schönes Bild von der „Rezeptionsgeschichte" (so die Terminologie des Vf.s) des paulinischen Begriffes:

Es fängt mit 2 Kor 5,18–20 an. Dort ist Gott selbst der Urheber der Versöhnung und Christus ihr Mittler – durch den Apostel. Der Konflikt gilt ja der Legitimität seines Apostolates. Es folgt Röm 5,10f, wo das Sich-Rühmen die empfangene Versöhnung als Grund bekommt, und Röm 11,15 (ein bißchen nebenbei „berücksichtigt", 253), wo der Ungehorsam und die Verwerfung Israels die „Versöhnung des Kosmos", d. h. der Heidenvölker, bedeutet. Etwas künstlich wird 11,15 von F. unter das Hauptthema von 5,10f gestellt (253). Im Kol (1,20,22) wird die „hymnische Versöhnungstradition" mit ihrer kosmologischen Christologie ekklesiologisch und kreuzestheologisch korrigiert vom nach-paulinischen Autor in der paulinischen Tradition. Eph (2,16) kann schließlich alles – Kol, paulinische Tradition und dahinterliegendes hellenistisches Judenchristentum und hellenistisches Judentum – verarbeiten und kombinieren in seinem Bild der Versöhnung zwischen Juden und Heiden im Leib der Kirche durch das Kreuz.

So wird ein schönes und eindrucksvolles Bild auf den Voraussetzungen aufgebaut, die jedenfalls in der deutschen Forschung als fest begründet gelten. Ohne Zweifel haben wir hier einen wichtigen Beitrag zum Begriff Versöhnung und zu jenen Texten, deren gründliche Exegese F. mit einem relativ leicht verfaßbaren Gesamtbild und sogar systematisch-theologischen, ethischen, und pastoraltheologischen Ausblicken und Konsequenzen (544–554) vereinbaren kann.

Die Frage ist nur, ob gewisse Voraussetzungen wirklich als gesichert angenommen werden können. Ich denke hier vor allem an die summarische Behandlung der Verfasserfragen des Kol und Eph (345 und 447) und der Fragen zum sog. Hymnus Kol 1,15–20 (348 und 378–380). Im zweiten Fall merkt man jedoch etwas größere Vorsicht, wenn etwas „in der Forschung weithin außer Frage ... steht", so beschrieben wird: „Daß der Verfasser des Kol in 1,15–20 hymnisch geformtes, zumindest in gehobener Prosa formuliertes Traditionsgut der Gemeinde rezipiert" (378). Aber die Vorsicht wird bald zur Seite gelegt und F. spricht von einem „Hymnus" (380, 406, 408, 411, 413, 414, 415), sogar „Gemeindehymnus" (380) – und was heißt das eigentlich: von der Gemeinde gesungen, von der Gemeinde – ! – verfaßt, nach den formgeschichtlichen Vorstellungen von anonymen Kollektiv-Verfassern, oder vom Denken der sog. Gemeindetheologie (was ist das eigentlich wiederum?) geprägt. Die Möglichkeiten den „Hymnus" eher rhetorisch zu analysieren (mit Erwägungen von z. B. K. Berger und H. Riesenfeld) werden überhaupt nicht erwähnt. Das liegt außerhalb des vorausgesetzten Konsensus. Nun könnte man behaupten, daß die Plausibilität des entworfenen Entwicklungsbildes – z. B. in diesem Falle des Versöhnungsgedankens – in sich ein Argument für seine Tatsächlichkeit sei. Es ist aber andererseits selbstverständlich, daß Rekonstruktionen irgendwie auf gesicherten Boden bauen müssen und nicht allzu viele hypothetische Annahmen voraussetzen dürfen. Sonst wurde ja ein Zirkel entstehen, der keines Kontaktes mit der Wirklichkeit mehr bedürfte: Hypothesen, die in sich gar nicht eigentlich gesichert sind und vielleicht nicht gesichert werden können, untermauern Rekonstruktionen, die ihrerseits dann diese Hypothesen bestätigen sollen. Da ist es gut, daß archäologische und ähnliche harte Tatsachen in den Zirkel von Zeit zu Zeit einbrechen. Z. B. müßte man doch fragen, ob das Erdbeben im Lykos-Tal 60–61 n. Chr. mit der vielleicht vollständigen und endgültigen Zerstörung von Kolossä nicht die Annahme einer n a c h - paulinischen Verfasserschaft des Kol ziemlich abenteuerlich macht. Kann man sich wirklich vorstellen, daß ein pseudonymer Verfasser aus der Paulus-Schule eine ihm unbekannte Gemeinde, die dann überhaupt nicht mehr existierte, als Adressaten eines Briefes einführte? Der Vorschlag E. Schweizers, daß Kol von einem Schüler des gefangenen Paulus nach seinen Instruktionen und mit seiner Unterzeichnung in seinem Leben verfaßt wurde (so auch der neueste mir bekannte wissenschaftliche Kommentar, von L. Hartman, schwedisch 1986) dürfte doch erwägenswert sein.

Es gehört sicher auch zu den überkommenen Teilen der exegetischen Tradition, in der F. steht, daß er gewisse Termini allzugern verwendet, z. B. „Eschatologie" (vgl. 128ff, 147ff, 156, 160ff usw.). Man müßte wohl einmal explizit erklären, was eigentlich „eschatologisch-soteriologisch qualifiziert" oder „gegenwartseschatologisch" nun bedeutet ... Diese Bemerkungen eines ein bißchen Außenstehenden können vielleicht dem Zweck dienen, deutsche Forscher daran zu erinnern, daß exegetische Wissenschaft auch außerhalb Deutschlands betrieben wird – was nicht so klar aus der einleitenden Forschungsübersicht oder den Anmerkungen und Auseinandersetzungen des Buches hervorgeht. Es wird dann doch ganz gewiß zugestanden, daß die deutsche Forschung auf diesem Gebiet weithin die Initiative der Problem-Formulierung behält und überhaupt fast immer so qualifizierte Beiträge zur Diskussion – wie das vorliegende Buch – hervorbringt, daß jeder ernsthafte exegetische Forscher sicher deutsch lesen muß.

Diese Text-Auslegung hat auch ökumenisch relevante Konsequenzen. Ich denke hier an die natürlich unbefangene Feststellung auf S. 237: „Die Form der Präsenz geschehener Versöhnung ist das Wort des Apostels", als Auslegung von 2 Kor 5,18ff. Dem Wort des Apostels wird hier eine Bedeutung zugeschrieben, die aus tridentinisch-katholischem Gesichtspunkt wohl eher mit dem Meßopfer verbunden wird. Auf der letzten Seite (554) wird aus dem Eph-Text auch die Hoffnung einer ekklesial-ökumenischen Versöhnung herausgelesen. Jene Auslegung von 2 Kor gibt ihr u. a. einen sachlichen Grund.

Wir sind dem Vf. für eine bedeutende Arbeit zur Versöhnungstheologie und zur Auslegung zentraler Texte aus dem Corpus Paulinum Dank schuldig.

Uppsala Hans Clemens Caesarius Cavallin

Braun, Herbert: **An die Hebräer.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (1984). VI, 485 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 14), kart. DM 58.–

Wenn wir diesen Kommentar mit dem Vorgänger in derselben Reihe der zweiten Aufl. von Windisch 1931 vergleichen, so finden wir ein Anwachsen im Umfang; Windischs Buch hat nur IV + 135 S. Seit den Tagen Windischs hatten wir die Entdeckungen von Qumran und eine beträchtliche Aufmerksamkeit gegenüber dem Hebräerbrief.

Ein Vorwort listet die hauptsächlichen Veröffentlichungen und Entdeckungen für den Hebr seit 1931 auf; im besonderen wird aufmerksam gemacht auf Alands Griechisches Neues Testament (N–A 26), Qumran, die Nag-Hamadi-Texte und die Mandaica. Der Kommentar sucht die Theologie des Hebr in den Kontext der religiösen Welt der Zeit zu stellen mit besonderem Bezug auf den biblischen und jüdischen Glauben und im Unterschied zum Corpus Paulinum. Es wird nicht nur dem typischen Wortgebrauch des Hebr Aufmerksamkeit gezollt, sondern es wird auch Vorsorge getroffen für den Benutzer, der nicht genügend mit dem hellenistischen Griechisch vertraut ist. Danach werden die herangezogenen Werke genannt und schließlich werden jene erwähnt, denen der Autor besonders verpflichtet ist. Die Einleitung entwickelt Themen, von denen einige in den Vorworten erwähnt werden.

B. hat recht, das Griechisch des Hebr zu loben, aber nicht, es als attisch zu beschreiben. Hebr benützt nicht nur die LXX, die im ganzen eher hellenistisch als attisch ist, sondern hat auch hellenistische Ausdrücke wie z. B. καθώς und τάχειον. Im übrigen setzt B. in kluger Weise den Hebr in die Zeit 70–96 an und betont klar den Unterschied in der Lehre, besonders in der Christologie, zwischen dem Hebr und Paulus.

Der Einleitung folgt eine ausführliche Bibliographie mit kurzer Auflistung der wichtigeren Kommentare, angefangen seit Chrysostomus; Kommentare zu anderen ntl Büchern, die hilfreiches Material haben, sind ebenso erwähnt wie Nachschlagewerke, unter denen wir G. Mayer, Index Philoneus (1974) und K. H. Rengstorff, A Complete

[4] Soll man in 1 Kor 15,1f εὐαγγελίζεσθαι wirklich zweimal mit „gefrohbotschaftet" übersetzen (65/171)? Das erlaubt zwar die Nachahmung der griechischen Konstruktion, klingt im Deutschen aber furchtbar. Einige Korrekturen: 125, Z. 10 von unten: Weisheit; 154, Z. 17 von unten: Korinthern; S. 231, Z. 7f von unten: im Zitat fehlt „in TestHi 48–52".

Concordance to Flavius Josephus (1973–75) erwähnen dürfen. Wir könnten den Kommentaren noch das Werk von Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (1933, aufgeführt in der Bibliographie) hinzufügen, das Fragmente, z. B. von Photios, enthält. Ein lateinischer anonymer Kommentar des 4. Jh.s findet sich bei H. J. Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar (I 1973, II 1974).

Auf die Bibliographie folgt eine Analyse des Hebr, wobei Struktur und Argumentation offengelegt werden. Am Schluß haben wir eine Reihe von Exkursen.

Der Kern des Kommentars steht in bester Tradition von Lietzmanns Handbuch. Es ist gehaltvoll und zuverlässig und hat gewöhnlich unsere Fragen vorhergesehen, bevor wir sie gestellt haben.

Eine umstrittene Stelle ist 9,15–20.

διαθήκη hat zwei Bedeutungen, 1) Testament = letzter Wille wie in Gal 3,15–17 – dies ist die gängige Bedeutung im frühen Griechisch, und 2) Testament = Bund – dies ist die Bedeutung im biblischen Griechisch. An den übrigen Stellen des Hebr wie in 9,4 scheint διαθήκη die 2. Bedeutung zu haben, aber Braun meint im Anschluß an Behm, daß διαθήκη in 9,15–20 die Grundbedeutung 3) hat: Setzung. Unglücklicherweise führt Hebr nicht auf diese Bedeutung hin (vgl. die Schwierigkeiten, die in ThWNT, II, 134 (Behm) ins Auge gefaßt werden).

Es gibt eine andere mögliche Interpretation: διαθήκη bedeutet Bund. In der biblischen Welt wird ein Bund nur mit einem Opfer geschlossen V. 16f, vgl. Ex 24,3–9, Gen 15,7–21, Jer 34,18f. Bedauerlicherweise haben wir hier eine Schwierigkeit. Der Hebr ist nicht gut versehen mit alten Kommentaren, und Photius, dessen Kommentar 1 Kor 11,29 richtig interpretiert, hilft uns nicht. Sein Kommentar über Hebr 9 ist unvollständig, wie aus Staab zu ersehen ist (op. cit. 648).

Es mag argumentiert werden, so wie der Gal διαθήκη in beiden Bedeutungen (3,15,17 gegenüber 4,24) gebraucht, so mögen wir beide Bedeutungen in Hebr 9 haben. Im Gal haben wir jedoch zwei Sprachstränge (vgl. Novum Testamentum, XXV [1983], 318–326: Peter, Jerusalem and Galatians 1:13 – 2:14), aber im Hebr, dessen Sprache gleichmäßig zu sein scheint und dessen Gebrauch von διαθήκη durch die LXX bestimmt ist, haben wir keine solche Dichotomie.

Es gibt auch genug Platz für weitere Überlegungen in 9,23. Der längere Text entstammt Ex 2,11 und ist parallel, jedoch unabhängig, zu Apg 7,24. Das Wort ταπείνωσις begegnet im Hebr nicht wieder; für seinen Gebrauch im biblischen und verwandten Griechisch vgl. Bauer, Wörterbuch zum NT.

Apg 7 und Hebr 11 geben parallele Überblicke über die Geschichte Israels. Wir dürfen vermuten, daß solch ein Überblick ein Merkmal des Predigers in Synagogen war und daß Apg 7,24 und Hebr 11,23 ein Teil in solch einem Überblick waren. In diesem Fall haben D L eine ursprüngliche Form bewahrt. Hebr 11,23a hat den gleichen Anfang wie 11,24 und könnte leicht deshalb (Homoioarkton) ausgelassen worden sein.

B. verweist sorgfältig auf bemerkenswerte abweichende Lesarten. In Hebr 2,9 z. B. bespricht und übernimmt er die Lesart χωρὶς für χάριτι. Wir dürfen Mk, 15,34 mit der abweichenden Lesart ὠνείδισας με vergleichen. B. läßt 3,2 ὅλῳ, 3,6 μέχρι τέλους βεβαίαν aus. Er scheint unsicher zu sein über στεῖρα in 11,11, läßt ἐπειράσθησαν in 11,37 aus und setzt kein Komma nach παντηγύρει in 12,22. Manchmal hat ein Text-Detail Implikationen. B. erwähnt zu 12,24 die Lesarten τὸν Αβελ oder τὸ Αβελ. Es scheint zwei Sprachgebräuche für den Artikel mit Eigennamen zu geben. Ein Großteil der LXX verwendet normalerweise nicht den Artikel. Der Artikel wird benützt, um Zweideutigkeit zu vermeiden. In den Evangelien jedoch haben viele Eigennahmen den Artikel und lassen ihn nur aus in bestimmten regelmäßigen Ausnahmefällen. In Hebr 11,17.20 hilft der Artikel, Doppeldeutigkeit zu vermeiden. Es gibt keine Zweideutigkeit in 12,24, und so dürfen wir zugunsten von τὸ Αβελ, der schwierigeren Lesart entscheiden. Es ist bemerkenswert, daß in diesem Punkt des Sprachgebrauchs der Hebr der LXX folgt.

In 7,6 diskutiert B. Melchisedek in einem genauen, gut informierten Exkurs. Es zeugt von Sorgfalt, den Hebr nicht irgendeiner der vorher existierenden Traditionen über Melchisedeck zuzuschreiben, aber man argumentiert, daß der Hebr im allgemeinen nur zu verstehen ist im Gegenüber zum Hintergrund älterer jüdischer Interpretationen.

Wie nicht zu vermeiden, werden wir nicht immer den Schlußfolgerungen von B. folgen. Aber ob wir zustimmen oder nicht, wir haben in B.s Kommentar einen zuverlässigen Führer sowohl zu den Interpretationsproblemen im Hebr wie auch zur generellen Einordnung des Briefes. Das Werk ist in klarer und kompakter Form gedruckt.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Übersetzung aus dem Englischen von Gabriele Tensundern)

Kretschmar, Georg: **Die Offenbarung des Johannes**. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend. – Stuttgart: Calver (1985). 164 S. (Calver Theologische Monographien, Bd 9), kart. DM 28.–

Das letzte Buch der Hl. Schrift hat in neuerer Zeit verstärkt Interesse gefunden und war bereits auch Gegenstand größerer auslegungsgeschichtlicher Arbeiten. Der Vf. der vorliegenden Untersuchung bietet in gedrängter Form einen Überblick über eine Zeitspanne, die sich von der jüdischen Apokalyptik bis zu Franz von Assisi spannt; der Untertitel ist ein wenig zu bescheiden. Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß die „Arbeit ursprünglich als Hinführung zu den Darstellungen aus der Welt der Apokalypse in der mittelalterlichen Kunst gedacht (war)" (9). Diese Absicht ist in der Hinsicht noch spürbar, daß der Vf. insbesondere auf einzelne Motive der Apk und deren Auslegung abhebt.

Gegliedert ist die Arbeit in sechs Kap. Im ersten Kap. (Die jüdische Apokalyptik als Traditionshintergrund des letzten Buches der Bibel, 11–18) wird kurz die Apokalyptik dargestellt. Der Vf. versteht diese „als neue Gestalt der Prophetie" (11) und bestimmt folgerichtig im zweiten Kap. (Das Buch der Verheißungen in Bildern, 19–68) die Apk als „ein prophetisches Buch" (22). In diesem Teil wird neben der Herkunft der Apk – Vf. teilt „die Hypothese einer johanneischen Schule" (24) – insbesondere deren Aufbau behandelt.

Mit dem folgenden Kap. (Die Apokalypse in der christlichen Frühzeit, 69–79) beginnt die eigentliche Darstellung der Auslegungsgeschichte. In sehr geraffter Form werden hier u. a. die Auslegung bei Irenäus und Hippolyt, Methodius und die Frage nach der Kanonizität der Apk behandelt. Ähnlich knapp wird das Thema des vierten Kapitels dargeboten (Die Johannesoffenbarung in der griechischen Kirche und im übrigen Orient, 80–90). Es ist bemerkenswert, wie der Vf. auf den wenigen S. einen Bogen zu spannen vermag, der vom 4. bis ins 12. Jh. reicht, und zugleich eine Fülle von verschiedenen Aspekten zur Geltung kommen läßt.

Der nächste Teil (Die Johannesoffenbarung in der lateinischen Kirche, 91–115) hat seinen Schwerpunkt bei Ticonius und Augustinus, räumt aber auch Hieronymus, Cassiodor und Primasius Raum ein, die das mittelalterliche Verstehen der Apk beeinflußten. Ob es gerechtfertigt ist, Hieronymus nur als „gelehrte(n) Sammler" (107) zu sehen, sei bezweifelt. Das abschließende Kap. (Die Johannesoffenbarung im abendländischen Mittelalter, 116–160) entfaltet eine Vielzahl von Themen, u. a. den Einfluß der Apk in Kunst und Politik.

Das vorliegende Buch, das übrigens auch sprachlich sehr gelungen ist, bietet eine Fülle von Informationen. Es belegt, wie einflußreich und anregend die Apk war und welches theologische Potential in ihr enthalten ist. Man wird es als guten Überblick über die Geschichte der Auslegung der Apk bezeichnen können. Unverständlich ist, daß das Buch ohne Literaturverzeichnis und Register veröffentlicht wurde.

Ohne den Wert der vorliegenden Arbeit schmälern zu wollen, sei hier auf ein grundsätzliches methodisches Problem verwiesen, das sich mit ihr verbindet. Der Vf. geht nur an einer Stelle auf die methodische Frage ein: „... es wäre unangemessen, von der Auslegung dieses Buches zu berichten, ohne daß der Prophet, der es schrieb, auch selbst so zu Worte kommt, wie ihn heutige Exegese ... versteht" (22, Anm. 18). So begründet er, warum er im Rahmen seiner Auslegungsgeschichte mehr als ein Viertel des Buches der Exegese der Apk widmet, ohne aber zu erklären, aus welchem Grund die gleiche Analyse bei den späteren Kommentatoren nicht notwendig ist. Wenn der Vf. zu Dionysius Bar-Salibi einleitend bemerkt, daß dessen Biographie als Verstehensmoment der Exegese mitzubedenken sei (89), so ist doch zu fragen, ob dies nicht für alle anderen Autoren auch gilt. Eine auslegungsgeschichtliche Arbeit, die nicht historisch-kritisch arbeitet, gerät leicht in die Gefahr, als Ergebnis eine mehr oder minder bunte Florilegiensammlung zu erbringen. Die literaturwissenschaftliche Methode, die sich bei biblischen Texten bewährt hat, muß auch auf die auslegungsgeschichtliche Arbeit angewandt werden, wenn sie als exegetisch-kirchengeschichtliche Disziplin Bestand haben will.

Paderborn Rainer Kampling

First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus. Introduction, Greek Text and Translation by Harold W. Attridge. – Missoula, Montana: Scholars Press for Harvard Theological Review (1976). X, 92 S. (Harvard Theological Studies XXIX), kart. $ 6.00

Der vorliegende Bd liefert eine umfangreiche Einführung (1–51: Kynismus der Briefe; die religiöse Kritik des 4. Briefes; das Moralisieren des 7. Briefes; die Texttradition der Briefe) sowie eine kritische Edition der Briefe nebst englischer Übersetzung. – Unter dem Namen des Philosophen Heraklit sind neun pseudepigraphe Briefe erhalten, die, wie manche anderen Briefe ähnlicher Art (vgl.: A. J. Malherbe: The Cynic Epistles. A Study Edition, 1977) eine für den Kynismus besonders adäquate Form der Propaganda gewesen sind. Von den „Briefen des Heraklit" wurde unter Theologen besonders der siebente bekannt, da J. Bernays ihn für ein Produkt des Judendtums hielt (noachitische Gebote; pazifistische Tendenz; Verbot des Genusses von Tieren). Es gelingt freilich Attridge nachzuweisen, daß diese Position insgesamt Ausdruck kynischen Denkens und durch zahlreiche „Parallelen" als solche zu erweisen ist. Besonders wichtig finde ich den Hinweis auf Maximus von Tyrus (38f). – Die Kultkritik, die überdies den 4. wie den 7. Brief kennzeichnet, ist im übrigen bei kynischen und stoischen

Moralisten verbreitet. Interessant ist in diesem Zusammenhang die auf S. 23 berichtete ägyptische Quelle. – Nach der Lektüre dieses Bändchens bedauert man es, daß Vf. nur Einzelaspekte des 4. und 7. Briefes behandelt hat, während doch eine durchgängige Analyse und Kommentierung aller neun Briefe nützlich und wichtig gewesen wäre. Aber das Vorgelegte hat unmißverständlich in die richtige Richtung gewiesen. Für den Neutestamentler sind Lehrbriefe dieser Art eine unschätzbare Quelle zur Ermittlung sachlicher und formgeschichtlicher Eigenart der Briefe im NT. So ist man froh, eine kritische Edition dieser Briefe zu besitzen. Sie gesellen sich zu den ohnehin schon zahlreichen Analogien zwischen frühem Christentum und kynischer Bewegung.

Heidelberg Klaus Berger

Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften, gesammelt und hrsg. von Joseph Reuss.— Berlin: Akademie-Verlag (1984). XXXIII, 372 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Bd 130), kart. DM 68.–

Wir freuen uns, daß Prof. Reuss für die Publikation seiner Lukas-Kommentare (= L-K) lebte; somit brachte er das Werk zum Abschluß, für das er schon die Matthäus-Kommentare (1957) und die Johannes-Kommentare (1966) veröffentlicht hatte.

Die L-K enthalten eine Einleitung, Ausgaben der Fragmente zu Lukas von Apollinaris von Laodikeia, Theodoros von Herakleia, Theodoros von Mopsuestia, Anonymus von Jerusalem, Kyrillos von Alexandrien und Photios von Konstantinopel, ferner einen Index von kommentierten Versen des Lukas-Evangeliums sowie ein Verzeichnis der Zitate. Daran schließt sich ein Namen- und Stichwortregister an.

Ziel dieses Bdes ist eine Ausgabe der Fragmente der L-K aus der altgriechischen Kirche, wie sie in den Lukas-Katenenhandschriften enthalten sind. Origenes über Lk ist bereits veröffentlicht; Titus von Bostra über Lk, wo wir dringend Hilfe nötig hätten, ist verloren. Andererseits jedoch haben wir neues Material von den Lk-Homilien von Kyrillos von Alexandrien. Es ist großenteils der Arbeit von Reuss und seines Vorgängers K. Staab (Paulus-Kommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933) zu verdanken, daß Photios als Kommentator wieder zugängig ist.

Die Einleitung enthält einen Abschnitt über die Quellen der Edition und die verschiedenen Typen, in denen die Lukas-Kommentare erscheinen, sowie einen Abschnitt über die Zuverlässigkeit des Textes. Weiter haben wir eine Einführung zu den verschiedenen Autoren, unter denen sich der Anonymus von Jerusalem befindet (XXIIIf), dessen Stil sorgfältig und hilfreich beschrieben ist. Außerdem haben wir eine erhellende Analyse der Gedanken des Photios (XXf).

Unser einziger Grund zur Klage ist, daß wir mehr nicht haben. Hätte die Möglichkeit bestanden, hätte uns Reuss wahrscheinlich eine angemessene Edition von Titus von Bostra zu Lk vorlegen können. Wir müssen ihm jedoch unseren tiefempfundenen Dank für seine Arbeit aussprechen. Wir haben nun zuverlässige Ausgaben und Analysen dieser wichtigen Texte, und wir beglückwünschen sowohl ihn als auch uns selbst dafür, daß er sein Werk über die Evangelien zu Ende brachte.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Übersetzung aus dem Englischen von Elisabeth Wiemeyer)

Figura, Michael: **Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers.** – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1984). 382 S. (Freiburger theologische Studien, Bd 127), kart. DM 98.–

Die Ekklesiologie des hl. Hilarius wurde, zumindest unseres Wissens nach, noch nie selbst und auf eine solch gründliche Weise erforscht, wie es M. Figura in diesem eindrucksvollen Buch vornimmt. Er kennt die gesamte Bibliographie zu seinem Thema (374–382); er konnte zurückgreifen auf die Arbeiten, die anläßlich des 1600. Todestages des hl. Hilarius (367) veröffentlicht worden sind, sowie auf die wichtigen Arbeiten von Jean Doignon; vor allem aber hat er aufmerksam das gesamte Werk des Bischofs von Poitiers ausgewertet und analysiert. Dem Rezensenten ist es unmöglich auf die Details der genauen und unserer Meinung nach zutreffenden Analysen einzugehen: er müßte alles sagen und mit dem Autor das gesamte Werk des hl. Hilarius, das im Laufe der Arbeit in reichlichem Maße zitiert wird, noch einmal lesen.

Die Darlegung erfolgt in drei Teilen: das Geheimnis der Kirche; – Das Leben der Kirche; – Ekklesiologie zwischen Ost und West. Um in die Lektüre des Werkes einzuführen seien einige Punkte aufgezeigt, die besonders wichtig erscheinen.

Das Geheimnis der Kirche wird zunächst in bezug auf die Schrift betrachtet. Die Ekklesiologie des Hilarius ist eine biblische Theologie. Ist es nicht die erste Aufgabe des Bischofs die Schrift zu verkünden und zu erklären (vgl. In Matth. 27.1; hier S. 261)? Die Schrift wird auf „geistliche Weise" interpretiert; „ad spiritualis intelligentiae ordinem" (In Matth. 14,10; hier zitiert S. 34, No. 22). Hilarius ist hier Erbe einer Tradition, die über Cyprian, Tertullian, Origenes auf den hl. Paulus zurückgeht. Die gesamte Schrift ist Vorausbild (praefiguratio) Christi und der Kirche (vgl. De Myst. I, 1, was an Irenäus denken läßt, Adv. Haer. IV, 20,12; F. hätte daran erinnern können). F. sammelt alles, was diese typica ratio (im modernen Sprachgebrauch spricht man von „Typologie", 29–35) in bezug auf das Geheimnis der Kirche für Hilarius enthüllt (115–148): neue Eva, hervorgegangen aus der Seite Christi; neuer Adam; Bundeslade; Schiff; Mutter (ein Bezug zu Cyprian drängt sich auf, S. 147, etc.). Dies alles ist selbst schon zur Zeit des Hilarius klassisch. Unerwarteter ist der Vergleich zwischen dem Leichentuch Christi und dem Tuch, das Petrus durch viele Arten von Tieren, reine und unreine, gefüllt sah (Apg 10,11): Bild der Kirche, die die Gerechten wie die Sünder versammelt (In Matth. 33,8; der Bezug zu Cyprian, De mort. 7, hier S. 149, No. 142 erscheint mir nicht eindeutig).

Interessanter in theologischer Hinsicht ist jene Vorstellung, die man später im Osten bei Athanasius oder Gregor von Nyssa wiederfinden wird: „Indem das Wort die eine menschliche Natur annahm" (Theologie des assumptus homo?), nahm es „die Natur des gesamten menschlichen Geschlechtes an" (totus homo), die gesamte menschliche Natur (61). Man bemerkt hier die ganzen soteriologischen und ekklesiologischen Implikationen dieser Vorstellung: Hat Hilarius sie von Origenes übernommen? Er stellt sich jedoch hier nicht ausdrücklich die Frage nach der menschlichen Seele Christi, die zum Apollinarismus führen wird.

Als Leib Christi ist die Kirche Leib des auferstandenen Christus; sie ist schon das Reich Christi, noch wartend auf die Erfüllung, die im Reich des Vaters bestehen wird, welches erscheinen wird, wenn Christus das Reich seinem Vater übergeben hat. Ausgehend von 1 Kor 15,16 (28) und selbst von Ps 9, gibt uns Hilarius hier eine sehr eigenständige Theologie der Auferstehung und des kommenden Reiches (93–96).

Der Geist ist der Kirche verliehen worden; er ist gegenwärtig und wirkt in den Aposteln und der ganzen Kirche. Er verleiht Leben und Licht und beseelt den christlichen Gottesdienst. F. beobachtet hier, daß die Theologie des Geistes noch unvollständig ist (98). Der Westen wird abseits des Streites mit den Pneumatomachen bleiben.

Die „eschatologische Spannung" zwischen der Kirche der Erde und der Kirche des Himmels bewegt Hilarius dazu zu bemerken, daß die Kirche der Erde, die makellose Braut (2 Kor 11,2; Eph 5,27), aus Sündern besteht. Wenn man auch nicht das paradoxe Bild der casta meretrix bei ihm findet, so doch zweimal den Ausdruck ecclesia peccatrix (De myst. I, 3; II, 9; S. 161–162). Es ist, wie man es erwarten wird, Rahab, die hier in den Blick genommen wird.

Der zweite Teil des Werkes ist dem „Leben der Kirche", so wie wir es durch die Werke des hl. Hilarius kennenlernen können, gewidmet. So aufmerksam hier auch die Untersuchung von F. ist, läßt sie uns doch ein wenig unzufrieden zurück, aus dem Grund nämlich, daß der Bischof von Poitiers uns sehr wenig Einzelheiten über das konkrete Leben der Kirche im römischen Gallien des 4. Jh.s mitteilt, verglichen z. B. mit Cyprian. Kaum mehr teilt er über sein eigenes Leben und sein tägliches Leben als Bischof mit.

Ich hebe einige Punkte hervor: Wie schon gesagt wurde, besteht die Verkündigung des Bischofs in der Erklärung der Schrift, so wie sie von der Kirche verstanden wird: „evangelicae et apostolicae doctrinae fides" (De Trin VI, 9; hier S. 171–172). Die Schrift ist ein „sacramentum": Im Anschluß an das grundlegende Werk von J. de Ghellinck gibt F. eine genaue Analyse dieses Ausdrucks, so wie er sich beim hl. Hilarius findet.

Der Bischof von Poitiers besitzt noch keine Theologie der Taufe (200), insbesondere was die Taufe „im Geist und im Feuer" angeht, und man wird nicht erstaunt sein, daß er noch weniger deutlich ist, was die Handauflegung und die Salbung anbelangt (Nebenbei ist festzustellen, daß es sich um einen Anachronismus handelt, wenn man im 4. Jh. von „confirmatio", Firmung, spricht, S. 201f). Auf der anderen Seite ist der Glaube an die Realpräsenz von Leib und Blut Christi in der Eucharistie gebunden an den Glauben an die Einheit der Natur zwischen Vater und Sohn (De Trin VIII, 12ff; S. 208–209). F. bemerkt, daß sich das Denken des Hilarius in bezug auf die Eucharistie vertieft hat während seines Exilaufenthaltes im Osten angesichts des arianischen Streits: Für den Glaubenden sind die Mysterien eng miteinander verbunden.

Obwohl dieser Punkt nicht direkt das Kirchenverständnis betrifft, mache ich darauf aufmerksam, was auf S. 239ff in bezug auf die Exegese von Mt 19,3–12 (Scheidung und Wiederheirat) gesagt wird: F. findet bei Hilarius keine Anspielung auf eine Wiederheirat für einen Mann, der sich aufgrund eines Ehebruchs seitens seiner Frau von dieser getrennt hat. Die Position von H. Crouzel in bezug auf dieses Problemes erscheint ihm begründeter als jene von P. Nautin (243). Ein weiterer Punkt folglich, der dem Material zu diesem Problem hinzuzufügen wäre.

Wesentlich interessanter für die Ekklesiologie ist das Gewicht, das Hilarius den Aposteln und der apostolischen Sukzession beimißt. Man wird mit F. festhalten müssen, daß die Quelle der Überlegungen jene ist, die „die Quelle der lateinischen Ekklesiologie: Cyprian" (J. Doignon) ist. Unter den Aposteln ist Petrus der erste: Die Bedeutung des Petrus tritt im ganzen Werk des Hilarius hervor, obwohl er noch keine Theologie des Primates besitzt, wie man sie bei Hieronymus antreffen wird (252). Ecclesiae fundamentum: dieser Ausdruck taucht an mehreren Stellen auf, begleitet wird er von warmherzigen Kommentaren wie z. B. In Matth. 16,7: „felix Ecclesiae fundamentum" (255). Der Glaube des Petrus ist „normativ für die Kirche", aber man findet hier keine Anspielung auf den Primat des Petrus in seinem Nachfolger auf dem Stuhle Roms (258; F. zitiert trotzdem, S. 259 No. 74, ein recht starkes Wort aus dem Brief der Synode von Serdica an Papst Julius I). Vielleicht ist Hilarius bei seiner Rückkehr aus dem Exil in Rom mit Liberius zusammengetroffen, jedoch kann man nicht feststellen, daß er jemals an den Papst rekurriert hätte. F. vergleicht diese Haltung mit der des Athanasius. Man könnte für die folgende Zeit Chrysostomus, Cyrill, Flavian etc. anführen. Ein ähnliches Verhalten läßt sich bei den Bischöfen Galliens nicht feststellen! Auf der anderen Seite wird man bemerken müssen, daß Hilarius darauf Wert legt, mit den Kirchen Galliens und ihren Bischöfen in Gemeinschaft zu bleiben, obwohl er durch das Exil von ihnen getrennt ist (Ad Const II, 2). Die Gemeinschaft jedoch mit Saturninus, Ursacius und Valens hat er aufgehoben (C. Const. 2): Die Gemeinschaft der Bischöfe ist Gemeinschaft im Glauben (267).

Für Hilarius besteht folglich die erste Aufgabe des Bischofs darin, das Wort Gottes zu verkünden und Zeuge des Glaubens selbst im Angesicht des Kaisers zu sein (264–265). Es ist bekannt, daß er vor seiner Abreise ins Exil noch nichts vom Glauben Nicäas gehört hatte (De Syn 91). Aber vor der Begegnung mit dem Arianismus hatte er andere Häresien kennengelernt: Valentinus, Mani, Montanus, Marcion, Paulus von Samosata etc. Für ihn besteht die grundlegende Gemeinsamkeit unter allen diesen Irrungen darin, daß sie versuchen wollen, die Unendlichkeit Gottes in den Grenzen menschlichen Denkens einzuschließen (276). Muß man in diesem allen Häresien gemeinsamen Vorhaben mit F. den Einfluß des Neo-Platonismus sehen (276)? Vielleicht, obwohl dies als nicht gesichert erscheint, zudem entfernt uns dies von der Ekklesiologie.

Wie dem auch sei, für Hilarius bleibt festzuhalten, daß es sich bei allem um „die Einheit der Glaubenden und der durch die Sakramente der Kirche geheiligten Seelen" handelt (TrPs 131,23). „Diese Sorge um die Einheit der Gläubigen in der Einheit des Bekenntnisses zum dreifaltigen Gott bestimmt seine Unionsbemühungen zwischen Ost und West" (284).

Der Beschreibung dieser Anstrengungen widmet F. dem dritten Teil des vorliegenden Werkes. Durch das Wirrwarr der aufeinanderfolgenden Synoden hindurch, Serdica, Sirmium, Seleukia und ihrer jeweiligen Glaubensformulierungen, im Angesicht der Einmischung von Kaiser Constantius, der den Bischöfen die Hände bindet (Konstantinopel 359–360), ist es die Hauptbeschäftigung von Hilarius, so wie es uns glücklicherweise der Vf. zeigt, die gegensätzlichen Parteien einem gegenseitigen Verständnis zuzuführen (301) und eine annehmbare Interpretation des homoousios zu suchen. Jenseits der Formulierungen gilt es die Einheit der Kirche zu bewahren in Treue zum Glauben der Taufe und zum Glauben Nicäas (322. 325 und weiterhin 344–345).

„Vorrang des Glaubens vor dem schriftlichen Bekenntnis": Diese Formulierung F.s (320) faßt vielleicht zu schnell die Meinung des Hilarius zusammen (vgl. z. B. De Syn 62, zitiert 320–321).

Die Einheit der Kirche; dies ist folglich eine Ekklesiologie, die allen diesen Problemen zugrunde liegt, und F. zeigt auf glückliche Weise, wie sie für Hilarius zu verstehen ist: Wie die Einheit des fleischgewordenen Christus, Abbild der Einheit der Dreifaltigkeit (338). Der Autor unterstreicht weiterhin die enge Beziehung, die Christus und die Kirche verbindet. Dem, der bei Hilarius „eine Definition von Kirche" sucht, bietet er diese an (TrPs 125,6): „(Christus) ist die Kirche, weil er sie durch das Geheimnis seines Leibes ganz und gar in sich enthält" (347. 363). Diese Formulierung wäre einige Überlegung und auch zweifelsohne Diskussionen wert! Aber ich möchte auf die ganze Fülle der Bedeutung von sacramentum hinweisen: der Leib des fleischgewordenen Christus, der Leib der die Kirche ist und der eucharistische Leib.

Als biblische und eschatologische Ekklesiologie (darauf muß bestanden werden), sieht diese Theologie in der Kirche den Leib des auferstandenen Christus und das Volk Gottes: hierdurch weist sie schon auf das Zweite Vatikanische Konzil hin (362; s. ebenso 365–366).

Aber es erscheint mir ein Übersteigen der Sprache und des Denkens von Hilarius zu sein, wenn man bei ihm die Terminologie des Konzils finden will: Ecclesia universalis, -localis, -particularis. Hilarius kennt nichts als „una ecclesia, plures ecclesiae". Diese Kirchen bilden die eine Kirche: „universitas Ecclesiae" (vgl. 341–342 und die dort zitierten Texte). Wenn ich mich nicht irre, erscheint es dem Vokabular und selbst dem Denken des Hilarius entgegengesetzt zu sein, an dieser Stelle mit Teilkirche im Gegensatz zu Gesamtkirche zu übersetzen. Die eine Kirche ist nicht in mehrere einzelne Kirchen gespalten, aufgeteilt (Teil-). Der Text, der auf S. 341 (TrPs 14,3) zitiert wird ist hinreichend deutlich. Es gibt nur eine Kirche in allen Kirchen. Und hier findet man die Dreifaltigkeit in der Einheit wieder: Die Drei sind nichts als Einer (vgl. s. o. und 338). Wahrlich stellte sich für Hilarius die „ökumenische" Frage, nicht wie sie sich für uns nach den großen Spaltungen stellt, und doch bestehen für ihn Lösungswege, die auch uns bekannt sind. Ich denke z. B. an den schönen Text aus C. Const. 2 mit dem F. sein Buch schließt (372). Hilarius zögert nicht mit den Arianern zusammenzukommen und mit ihnen in ihren orationis domus zu beten ... und auf diese Weise ihre Bekehrung und ihre Rückkehr zu Christus vorzubereiten.

Es ist an der Zeit diese schon viel zu lang gewordene Rezension zu beschließen. Durch all das hindurch, was ich zum Buch von F. sagen konnte, wird der Leser vielleicht verstehen, wie ich seine reichhaltige Dokumentation und die Genauigkeit seiner Analysen zu schätzen weiß, die manchmal zu scharfsinnig oder zu weit vorangetrieben waren. Er wird auch all das feststellen können, was es mich über die Person, das Denken und Handeln des hl. Hilarius wissen und kennenlernen ließ. Wird diese Rezension F. Leser erschließen und diesen die Lektüre dieses manchmal schwierigen Buches erleichtern? Ich hoffe sehr. Ich hoffe auch, daß sie all jene interessiert macht, die sich mit der ökumenischen Forschung beschäftigen. Weiterhin füge ich hinzu, daß für den französischen Leser hier die deutsche Sprache kein Hindernis ist.

Dijon P. Th. Camelot

(Übersetzung aus dem Französischen von Martin Gaukesbrink)

Weidemann, Margarete: **Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours.** Teil 1 / Teil 2. – Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Kommission bei Dr. Rudolf Habelt, Bonn (1982), XIV, 375 S. / XII, 400 S. (Monographien, Bd 3,1/3,2), Ln.

Das Buch geht auf eine Anregung des langjährigen Direktors des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Mainz, Dr. Kurt Böhner, zurück. Wie die Vf.in schreibt, hat sie in Böhners Auftrag zunächst die in Gregors Werken erwähnten Sachaltertümer karteimäßig erfaßt. Daraus ist dann die vorliegende imponierende Kulturgeschichte geworden: Der 1. Bd ist dem Staats- und Rechtsleben gewidmet, wobei König, Beamtenschaft und Verwaltung, aber auch Bischöfe und Geistlichkeit wie endlich auch Verwaltungs- und Vermögensfragen in Staat und Kirche sowie Reichsversammlungen und Konzilien erörtert werden. Im 2. Bd folgen Siedlungswesen, kirchliches Leben, Kriegs- und Heerwesen, rechtliche und soziale Stellung der Bevölkerung sowie zum Schluß das Alltagsleben; alles in reicher Aufgliederung der Gesichtspunkte und mit langem prosopographischen und topographischen Registern.

Wer aber erwarten würde, die zunächst für Archäologen gesammelten Sachaltertümer mit Befunden der Archäologie selbst konfrontiert oder kombiniert zu sehen, muß sich enttäuscht sehen. Die Vf.in bleibt vielmehr ganz textimmanent. Das Resultat sei im folgenden an einigen liturgiegeschichtlich (I.) und kirchengeschichtlich (II.) relevanten Partien überprüft.

I. Beginnen wir mit den liturgischen Kapiteln. Zunächst einmal wird der Leser mit einer Fülle von Material konfrontiert. Dabei sind freilich Interpretationen unvermeidlich, und hier beginnt das Problem.

Zuweilen sind jüngere, viel entfaltetere Zustände, sogar solche des Spätmittelalters, zugrunde gelegt, und von ihnen aus wird das gregorische Material interpretiert.

So wird zum Beispiel eine bestimmte Form der Cappa mit dem Pluviale ineins gesetzt, für das aber J. Braun in seinem großen Standardwerk erst Belege aus der Karolingerzeit beizubringen weiß. Weiter gilt der ‚urceus' durchweg als „Meßkännchen", obwohl doch das Weingefäß, schon wegen der von den Gläubigen praktizierten Kelchkommunion, von größerem Format gewesen sein muß und die Vf.in selbst auch den von Gregor berichteten Streit des fränkischen Heeres mit Chlodwig über einen großen ‚urceus' wiedergibt. Sodann erhält der Wortgottesdienst die neuzeitliche katholische, seit dem letzten Vaticanum unterdrückte Bezeichnung „Vormesse".

Gelegentlich wären deutlichere Unterscheidungen erwünscht:

Die „Prophetie" wird beispielsweise ganz richtig der Eröffnung zugeschlagen, so daß auf die Prophetie die drei Lesungen folgen. Dabei ist jedoch deutlich zu beachten, daß mit Propheta die erstfolgende atl Lesung bezeichnet wird: propheta, apostolus, evangelium.

Gravierende Mißverständnisse sind auch dadurch entstanden, daß der Vf.in nicht die vielfältige Bedeutung des Wortes ‚missa' bewußt gewesen ist:

Schlußgebet, Segen und seit dem Ende des 5. Jh.s eben auch Messe; wie sehr hier Vorsicht geboten ist, wird daran deutlich, daß in der gallikanischen Liturgie auf das Paternoster noch eine bischöfliche missa, nämlich ein Segen, folgte und dann anschließend die Kommunionausteilung. Ein wahrer „Schüttelvers" ist die Schilderung der gallikanischen Eucharistie, wo es heißt (Bd 2, 223): „Sursum corda, Contestatio <Dankgebet>, Sanctus, Alleluja, Confractio <Brechungsritus>, Sprechen der biblischen Verwandlungsworte über Brot und Wein, Engelsformel <die vollzogene Consecration andeutend> mit Kreuzzeichen; der anwesende Klerus psalmodierte während der Confractio, auch konnte das Agnus Dei gesungen werden. Die der Confractio vorausgehenden Gebete erwähnt Gregor unter dem Sammelbegriff ‚verba sacra'." Man muß schon eine klare Beschreibung der gallikanischen Liturgie zu Hilfe nehmen, um hier eine Vorstellung zu gewinnen. Weiter, die Rezitation der Diptichen muß nicht allein ein Totengedächtnis sein (222). Ferner hat die liturgiegeschichtliche Forschung eine Meßfeier für das Begräbnis bislang nicht als selbstverständlichen Brauch, wie ihn die Vf.in voraussetzt (233), feststellen können. Die in diesem Zusammenhang bezeugten missae sind wiederum anders zu erklären.

Nun mag sich der Leser damit trösten, daß solche Interpretationen ja nur nachträglich seien und der Erhebung des Materials keinen Abbruch täten. In Wirklichkeit aber wird allein jenes Material präsentiert, nach dem gefragt wird. Die Auslassungen, die durch mangelnde Wahrnehmung entstanden sind, lassen sich am besten anhand des – an sich sehr dankenswerten – Kapitels über die Reliquien verdeutlichen. Die Bedeutung, welche der auch bei Gregor anzutreffenden Vorstellung vom corpus integrum zukommt, ist nicht erkannt und folglich auch nicht dargestellt.

Es handelt sich um eine religionsgeschichtlich alte und weit über das Christentum hinaus anzutreffende Idee, derzufolge das Zusammenbleiben aller Gebeine die Voraussetzung für das Weiterleben bzw. der Auferstehung ist. So war dann auch bis in die Karolingerzeit und erst recht bei Gregor eine Teilung von Körperreliquien verboten, so daß man mit Berührungsreliquien vorlieb nehmen mußte.

Weiter ist zu beklagen, daß wichtige liturgische Kapitel, die sich bei Gregor finden, einfach überschlagen sind.

Neben der Eucharistie, den Reliquien und der Beerdigung hätte man doch wohl auch ein Kapitel über die Taufe erwarten dürfen, zumal Gregor ein höchst wichtiger Zeuge für das im 6. Jh. endgültig sich ausbildende Patenamt ist; dieses Amt wird des öfteren erwähnt, bleibt aber ohne eine erläuternde oder materialsammelnde Erörterung. Auch werden die für Liturgie wie Klerikerausbildung gleichermaßen wichtigen Basilikalklöster nicht deutlich genug bearbeitet; ein Blick in die neue Untersuchung von R. Schieffer über Entstehung der Domkapitel wäre hier förderlich gewesen.

So fällt das Urteil zögernd aus: Einerseits eine stupende Materialfülle, andererseits aber keine Verläßlichkeit in der Interpretation und ebensowenig in der Vollständigkeit.

II. Gleiches gilt für die historisch relevanten Kapitel. Unter den einzelnen Stichworten sind die Zusammenstellungen der Belege Gregors zuverlässig, die Erläuterungen dagegen häufig fehlerhaft oder unpräzise. Dies sei wiederum an Beispielen erläutert.

So meint W., die Austrasier hätten im Jahre 585, als Brunichilde über ihren Sohn Childebert die ‚cura' übernahm, „nach klassischem <!> römischem Recht verfahren" (317). Ein solcher Rekurs auf klassisches römisches Recht aber wäre eine Ausnahme und folglich eigens zu beweisen. Zu erwarten ist allenfalls ein Rückgriff auf das spätantike Vulgarrecht. Ewig, auf den W. sich als Gewährsmann beruft (Anm. 605), meint im übrigen, die ‚cura' „hatte keinen rechtlichen Charakter".

König Chilperich war nicht Taufpate „bei einem" Juden (Bd 2, 304), sondern Gregor berichtet, daß der König „selbst mehrere aus der heiligen Taufe hob" (H. F. VI, 17). Unerwähnt bleiben leider die Forschungen von M. Rouche (P. Cazier u. a. [Hrsg.]): De l'antijudaisme antique a l'antisemitisme contemporain, Lille o. J., 105–124), nach denen es sich um Zwangstaufen handelte, die Chilperich offenbar in Befolgung byzantinischer Gesetze durchführte (und damit unter den Merowingerkönigen nicht allein blieb). Deswegen konnte ein Jude wie Priscus nicht einfach „in Paris in die Synagoge zum Beten <gehen>" (Bd 2, 304), sondern mußte seinen alten Kult im geheimen praktizieren, was Gregor ausdrücklich bezeugt mit der Bemerkung, daß Priscus „die Einsamkeit <!> aufsuchte, um die Vorschriften des Moses zu erfüllen" (H. F. VI, 17).

Von Bischof Veranus von Cavaillon meint W., er habe einen Sohn Childeberts getauft (147). Das ist zwar nicht auszuschließen, überliefert aber ist nur die Patenschaft (H. F. IX, 4: „suscipiens a lavacro").

Im Zusammenhang mit Gallus von Clermont berichtet Gregor, Theuderich I. habe viele Kleriker aus Clermont geholt, „quos Trevericae eclesiae <. . .> iussit adsistere; beatum vero Gallum a se nequaquam passus est separari" (Vitae Patrum VI, 2 <MG SS rer. Mer. 1.2, 231>). Wenn es also ausdrücklich heißt, Gallus habe sich nicht vom König entfernen dürfen, und W. dazu meint, „Gallus lebte von da ab in Trier" (154), so müßte man denken, daß Theuderich dort residiert habe. Dafür aber gibt es keinen Beleg.

Auf solche Ungenauigkeiten trifft der Leser nicht selten: So fehlen Anhaltspunkte für die Annahme, im Jahre 567 sei „vielleicht Comminges austrasisch" geworden (158).

Im Gegenteil: Bischof Rufinus findet sich 585 auf der Synode von Maĉon, an der kein austrasischer Bischof teilnahm, sondern nur zahlreiche austrasische Legaten sowie unter Zwang Bischof Theodorus von Marseille (ausführlich bei M. Rouche: L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes. 418–781. Naissance d'une region, Paris 1979, bes. 78/9 und 500, Anm. 168). Der austrasische König Childebert nämlich hatte sich dem ursprünglichen Plan einer gemeinsamen austro-burgundischen Synode in Troyes erfolgreich widersetzt (H. F. VIII. 13), worauf Gunthram die Versammlung nach Maĉon verlegte (so W. 356/7). Daß diese Absage Childeberts „sicherlich von Gregor dem König nahegelegt" worden sei (357), wäre allenfalls daraus zu schließen, daß Gregor zur engeren Umgebung des Königs gehörte (H. F. VIII, 13).

Auch bei Datierungen W.s ist Vorsicht geboten. Dafür zwei Beispiele:

Die im CCSL und in den MGH für die zweite Pariser Synode angegebenen Zeitspanne (556–573) will W. eingrenzen auf 556/8 unter anderem mit Hinweis auf die Teilnehmerliste.

Diese zeige „deutlich, daß Childebert noch der Veranstalter der Synode gewesen sein dürfte" (354), denn von den vier Metropoliten aus den Provinzen Rouen, Bordeaux, Bourges und Tours sei „nur der Metropolit von Tours ein echter Untertan Chlothars" gewesen (354). Dem teilnehmenden Metropoliten von Bourges spricht sie die „echte" Untertanenschaft unter Chlothar offenbar deshalb ab, weil Chlothar Bourges erst 555 geerbt hatte. Weiter heißt es: „Von den übrigen elf Bischöfen waren acht Untertanen Childeberts; sie kamen aus den Provinzen Tours, Reims, Rouen" (ebd.). Auch den nicht identifizierbaren Chardaricus zählt sie zu den acht Untertanen Childeberts mit der Vermutung, dieser „könnte nach Vannes gehört haben" (Anm. 682). Anhaltspunkte dafür bietet sie nicht.

Demgegenüber ist festzustellen: Der Metropolit von Bourges war kein Untertan Childeberts. Aus den drei genannten Provinzen Tours, Reims und Rouen stammten (mit Chardaricus) nicht acht, sondern neun Bischöfe, die Untertanen Childeberts waren. Warum W. den von Angers (Prov. Tours) für reichsteilfremd hält (116, Anm. 243) und dabei von der Auffassung Duchesnes und Ewigs, auf die sie sich sonst bezieht, abweicht, teilt sie nicht mit. Auch hätte sie die beiden verbleibenden Bischöfe, Germanus von Paris und Chaletricus von Chartres aus der Provinz Sens, zu den Untertanen Childeberts zählen müssen. Somit gehörten tatsächlich zwei (nicht drei) der vier Metropoliten sowie alle übrigen elf (nicht nur acht) Bischöfe aus vier (nicht drei) Provinzen zu Childebert. Dieses Ergebnis, das eigentlich noch günstiger für die Datierung in die Regierungszeit Childeberts wäre, unterstützt dennoch nicht W.s These, denn bei der Gegenprobe einer späteren Datierung unter Charibert (561–567), wie sie Duchesne und Ewig annehmen, stellt sich heraus, daß sogar drei von vier Metropoliten und wiederum alle übrigen Bischöfe Untertanen des Pariser Herrschers gewesen wären. So kann also die Teilnehmerliste weder für die Früh- noch für die Spätdatierung herangezogen werden.

Doch hält die Vf.in noch weitere Argumente für ihre Datierung bereit, so den Beschluß der Synode, unkanonisch ins Amt gelangte Bischöfe nicht anzuerkennen und zu exkommunizieren. Eine Synode in Saintes im Jahre 561 habe gegen Bischof Emerius bereits diesen Pariser Kanon angewandt (354).

Dagegen ist einzuwenden, daß das Beharren auf kanonischer Wahl längst Synodaltradition war (Orleans 533, Clermont 535, Orleans 538, Orleans 549; zusammengestellt bei W. 115/6), neu auf der zweiten Pariser Synode waren nur die angedrohten Sanktionen. Diese aber müssen nicht Grundlage der Sainter Bemühungen, sondern können ebensogut Echo auf deren Scheitern gewesen sein. Mit der für die Datierung wichtigen Beobachtungen von De Clercq (La législation religieuse de Clovis à Charlemagne. Etudes sur les actes de conciles et les capitulaires, les statues diocésains et les règles monastiques [507–814], Löwen-Paris 1936, 45), daß der Pariser Kanon 1 wörtlich identisch ist mit Kanon 26 der Synode von Tours 567, lediglich noch einige Sätze angehängt sind, setzt die Vf.in sich nicht auseinander.

Schließlich hält W. offenbar die Weihe der Äbtissin Agnes zur Nachfolgerin der Radegunde von Poitiers durch Germanus von Paris für ein Datierungsmerkmal. Daß diese Weihe auf der Pariser Synode stattgefunden hat, mag sein, für

eine Eingrenzung des Weihedatums auf 556/8 aber fehlen wiederum Belege. Im Gegenteil: Die Frühdatierung, wie sie W. vornimmt, bringt zusätzlich das Problem mit sich, daß ein Bischof Childeberts eine Äbtissin des Chlotharreiches geweiht hätte. Wiewohl W. dafür eine Erklärung anbietet, bleibt eine spätere Datierung problemloser, etwa unter Charibert (561–567), der Paris wie Poitiers beherrschte, oder erst nach 567, als Paris neutralisiert war.

Es ist an dieser Stelle zu erwähnen, daß jüngst Odette Pontal (Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn – München – Wien – Zürich 1986) einige Argumente für eine Datierung in die Wirren nach dem Tod Chlothars I. vorgetragen hat. Sie verweist darauf, daß bei der zweiten Pariser Synode kein König erwähnt ist, ein Argument gegen die Datierung unter Childebert. Zwar berücksichtigt Pontal nicht, daß auch bei einer Synode nach 567 im neutralisierten Paris diese Nennung fehlen könnte, doch schließt sie die Spätdatierung mit einer gewichtigen Beobachtung aus: Den aus den Sterbedaten der Teilnehmer abgeleiteten spätestmöglichen Termin für die Synode darf man wohl nicht mit dem Tod des Probianus von Bourges († 573) ansetzen, sondern mit dem des Paternus von Avranches. Dieser dürfte, wie P. Grosjean anhand des Sterbeberichts und einiger Martyrologeinträge zeigen konnte (Analecta Bollandiana 67, ^{6}1949, 384–400), wohl um 565 gestorben sein. Insgesamt dürften diese Beobachtungen Pontals sowohl die Spätdatierung De Clercqs, als auch die Frühdatierung W.s unwahrscheinlich machen.

Ein weiteres Beispiel zu Datierungen W.s: Die Vf.in (Anm. 605) will Ewig einen Rechenfehler bei der Ermittlung des Geburtsjahres König Childeberts II. nachweisen.

Dieser war zu Ostern geboren und hatte im Jahre 575 „vix lustro aetatis anno uno iam peracto" (H. F. V, 1), also „kaum das fünfte Jahr zurückgelegt" (Buchner). Ewig interpretiert nun ‚kaum' im Sinne von ‚gerade erst', so daß Childebert seit Ostern 575 im sechsten Lebensjahr war, W. dagegen im Sinne von ‚noch nicht' (Anm. 605), folglich Childebert ein Jahr jünger gewesen wäre. Hier handelt es sich eher um ein Übersetzungsproblem als um einen Rechenfehler.

Trotz dieser Bedenken sind die zwei Bde eine große Hilfe; unter den aufgenommenen Stichworten sind die Zusammenstellungen der Belege zuverlässig. Sie erleichtern erheblich die Arbeit mit der Frankengeschichte Gregors und bieten oft, etwa bei den tabellarisch erfaßten Bischofsbestellungen (112/3) eine hohe Anschaulichkeit und Beweiskraft. Sehr nützlich ist zudem, daß neben der gut bekannten Frankengeschichte auch die sonst weniger beachteten Werke Gregors systematisch zu den Stichworten ausgewertet wurden.

Doch es bleibt abschließend das Urteil des Liturgikers zu bestätigen: Mit Vorsicht ist zu lesen, was über die Zusammenstellung der Belege – des ursprünglichen Anliegens – hinausgeht. Auch ist deutlich zu sagen, daß sich – wie die Patenschaft zeigt – bei Gregor durchaus finden läßt, was von W. nicht als Stichwort aufgenommen wurde.

Münster Arnold Angenendt (I.) / Bernhard Jussen (II.)

Zumkeller, Adolar OSA: **Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters.** – Würzburg: Augustinus-Verlag (1984). XXXIV, 626 S. (Cassiciacum Bd XXXV), kart. DM 193.–

Vor 35 Jahren wies Ludger Meier OFM, der bekanntlich selbst einen beträchtlichen Teil seiner Lebensarbeit der Erforschung der Erfurter Franziskanerschule widmete, in dem programmatischen Aufsatz „Research that has been made and is yet to be made in the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt" (Archivum Franciscanum Historicum 43 [1950] 56–67) noch einmal nachdrücklich auf die Dringlichkeit der zuvor schon von Franz Kardinal Ehrle erhobenen Forderung nach einer eingehenden Untersuchung der Erfurter Augustinerschule hin, deren Kenntnis von größter Bedeutung für das Verständnis der vorreformatorischen Theologie in Deutschland sei: „The Augustinian school of Erfurt", schrieb er damals, „still awaits a learned and reliable historian. Because its historical reconstruction is of the greatest importance for prereformation Germany, Cardinal Ehrle already 30 years ago had wisely insisted on this point" (ebd. 63). Gleichzeitig gab er seiner Hoffnung Ausdruck, daß diese anspruchsvolle Aufgabe eines Tages vom Vf. des vorliegenden Werkes bewältigt werden könnte: „. . . he found an excellent successor in the person of Fr. Adolar Zumkeller O.E.S.A., who is native of Erfurt, we have reason to hope, that this important work may be done eventually" (ebd. 64). Meier wußte dabei um die Mühe und Beschwerlichkeit des anzutretenden Forschungsweges. Der Hauptteil der dafür in Frage kommenden Quellen war nur hsl. überliefert und mußte erst erschlossen werden. Es galt daher, wollte man nicht bei der historisch meist fruchtlosen wiederholten Interpretation allseits bekannter, gedruckter Texte stehenbleiben, mit Geduld den steinigen Pfad zu neuen, bislang unbeachteten oder noch unbekannten Primärquellen einzuschlagen: „On the contrary it seems to us, that there is no better way to augment and correct our knowledge of the subject (sc. the history of prereformation in Germany) than the hard road of patient research on the primary sources" (ebd. 67). Genau diesen Weg hat der Autor der hier vorgestellten Studien beschritten.

Wie schon der spezifizierende Titel „Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst" zu erkennen gibt, geht es der vorliegenden Monographie ganz zentral darum, den Augustinismus der spätmittelalterlichen Erfurter Theologen des Augustinereremitenordens zu untersuchen. Das Buch, das im Spätjahr 1984, ein knappes Jahr also nach dem Luther-Jubiläum 1983, erschienen ist, leistet dabei gleichzeitig über den rein theologiegeschichtlichen Aspekt hinaus einen gewichtigen Beitrag zur Reformationsgeschichte. Es thematisiert die vorreformatorischen Strömungen und Richtungen, die in Erfurt innerhalb von Luthers Orden wirksam waren.

Von der Erforschung der überlieferten Texte her, wird die schon seit längerem kontrovers diskutierte Frage angegangen, ob das theologische Klima innerhalb des Augustinereremitenordens, insbesondere das theologische Milieu Erfurts Bedeutung für Luthers eigene theologische Entwicklung besessen hat.

Inwiefern lautet die schon von Carl Stange um die Jahrhundertwende aufgeworfene und seither immer wieder diskutierte Frage, kann die Kenntnis oder die Beschäftigung mit der sogenannten ‚via Gregorii', d. h. jener streng auf Augustin zurückgehenden antipelagianischen Ausrichtung der Gnadenlehre, wie sie der Pariser Magister und spätere Ordensgeneral Gregor von Rimini († 1358) ausgearbeitet hat, als genetischer Ansatzpunkt für Luthers theologische Positionen herangezogen werden? Gibt es eine Kontinuität, einen Traditionsstrang von Gregor von Rimini, auf den auch in der Leipziger Disputation die Rede kommt, bis zu Martin Luther?

Vorliegendes Werk ist der bislang methodisch konsequenteste und gründlichste Versuch einer Antwort auf dieses Problem. Luther als Horizont steht somit auch da immer im Hintergrund der einzelnen Untersuchungen, wo nicht unmittelbar von ihm gesprochen wird.

In das Buch selbst sind eine ganze Reihe von Untersuchungen eingegangen, die zuvor schon getrennt an verschiedenen Orten erschienen sind. Sie werden hier in leicht bearbeiteter und zum Teil erweiteter Form wiederabgedruckt. Im einzelnen sind dies die Ausführungen über Johannes Klenkok († 1374), Angelus Dobelinus († nach 1420), Johannes Zachariä († 1428), über den fast gleichzeitig Z. eine eigene Monographie veröffentlicht hat, und Johannes von Dorsten († 1481). Doch ist dem Vf. ausdrücklich zu danken, daß die zuvor zerstreuten Abhandlungen nun in dem größeren Zusammenhang, in den sie gehören und den sie mitkonstituieren, wiederkehren.

Neu hingegen sind neben dem einführenden Teil in die Problemlage des spätmittelalterlichen Augustinismus mit Schwergewicht einer Charakterisierung Gregors von Rimini und seines Schülers Hugolin von Orvieto († 1373) sowie der unthomistischen Züge in der Urstands-, Erbsünden- und Gnadenlehre" des Thomasschülers Ägidius von Rom (14ff) ein reflektierender Mittelteil, in dem eine zusammenfassende Bestimmung der Lehrrichtung von Klenkok, Dobelin und Zachariä unternommen wird (295–302), das Kapitel über Johannes von Paltz (390–431) und die abschließende Würdigung der theologischen „Ausrichtung des Erfurter Generalstudiums der Augustiner am Ende des Mittelalters" (432–504).

Ein Hauptergebnis von Z.s Untersuchung liegt darin, daß sich deutlich zwei unterschiedliche Phasen, zwei verschiedene Formen des Augustinismus in Erfurt aufzeigen lassen.

So existiert eine ältere streng antipelagianisch orientierte Lehrrichtung, welche von Johannes Klenkok über Angelus von Döbelin bis zum Konstanzer Konzilstheologen Johannes Zachariä reicht. In ihr finden sich unübersehbar die Spuren der Rezeption Gregors von Rimini. Ihr folgt aber eine weit weniger strenge, eine gemäßigtere Gnadenlehre, in der nicht so sehr Gregor von Rimini oder Hugolin von Orvieto als Autoritäten und Stützen im Vordergrund stehen, sondern Ägidius von Rom. Ein gewisser Bruch in der Kontinuität, oder besser, ein Richtungswechsel wird deutlich. Leider bleibt aufgrund der Quellenlage zwangsläufig eine Lücke von 40 Jahren. Da keine Schriften erhalten sind, wissen wir nicht, was die Nachfolger von Johannes Zachariä, die Augustiner Hermann Zachariä und Heinrich Ludovici, die von 1429 bis 1439 und von 1443 bis 1465 den Erfurter Universitätslehrstuhl des Eremitenordens innehatten, gelehrt haben (305). Doch ist auch bei Johannes von Dorsten, der am Beginn der zweiten Phase steht, noch der Einfluß Hugolins von Orvieto zu konstatieren (359 mit Anm. 262).

Für die tatsächliche Existenz der in der Forschung so umstrittenen „via Gregorii" hat übrigens Z. selbst die besten Belege beigebracht.

Es sei hier einmal davon abgesehen, daß die Statuten der Wittenberger Artistenfakultät von 1508 eine „via Gregorii" neben einer „via Thomae" und „via Scoti" nennen. Unter ‚via Gregorii' soll in unserem Zusammenhang nicht eine bestimmte Position in Fragen der Logik oder Erkenntnistheorie, wie es der Kontext der Artes nahelegt, verstanden werden, wobei dann an eine nominalistische zu denken wäre, sondern ein rein theologischer Standpunkt, der im Anschluß an den genannten Augustinermagister eine dezidiert antipelagianische Gnadenlehre in seinem Sinne vertritt. Für die Sache selbst wie für deren Namen hat Z. schon an anderer Stelle eine unabweisbare Aussage in den Quellen. So spricht der Augustinereremit Johannes Hiltalingen von Basel († 1392) explizit von „via Gregorii". Er verwendet den Ausdruck zweimal, um Gregors von Rimini Stellung in der Frage nach der Möglichkeit des moralisch guten Akts, der nach

dessen Auffassung nicht ohne jeweilige besondere Gnadenhilfe zustande kommen kann, gegen andere Lehrmeinungen abzugrenzen („Sequendo viam Gregorii de actu moraliter bono ..."; „per hoc tamen nolo dicere ... nec quod via Gregorii non sit vera ..."; A. Zumkeller, Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel, in: Analecta Augustiniana 43 [1980], 122, Anm. 199). Und auch für die Erfurter Augustinertheologen gilt der starke Einfluß Gregors von Rimini. Darauf verweist auch Z. immer wieder hin (27, 56f, 129, 183ff, 212, 231, u. a.; vgl. 78f Anm. 327, wo Z. in vielem zustimmend sich mit Manfred Schulze auseinandersetzt, der in jüngster Zeit im Anschluß an Heiko A. Oberman am vehementesten die These von der ‚via Gregorii' vertreten hat). Eine ‚via Gregorii' als eine theologische Richtung in der Gnadenlehre, die sich scharf von thomistischen, scotistischen, ockhamistischen und auch ägidianischen Lehrweisen scheiden läßt, muß nach Z.s Quellenmaterialien, obwohl er selbst dem Terminus ausweicht, zugestanden werden. Hierin dürfte auch eine nachträgliche stille Rehabilitation für den zu den Waldensern konvertierten Dominikaner Alphons Victor Müller liegen, der, bemüht Luthers Theologie aus der Ordenstradition zu erklären, zwischen 1912 und 1930 immer wieder auf die Bedeutung Gregors von Rimini für die spätmittelalterliche Lehrtradition der Augustinereremiten hingewiesen hat (vgl. die kritische Auseinandersetzung mit A. V. Müller, S. 465ff). In der Tat schafft gerade der Rückgriff auf den „doctor authenticus" und dessen Schüler Hugolin von Orvieto auch bei den Erfurter Augustinern die große Homogenität in der Gnadenlehre. Wie stark der Anschluß an den ehemaligen Ordensoberen tatsächlich ist, läßt sich wiederum an Z.s Texten, wenn man sie mit Gregors Sentenzenkommentar vergleicht, zeigen.

Johannes Klenkok, der durch seine Angriffe auf den Sachsenspiegel einen über die Theologie hinausreichenden Bekanntheitsgrad erhalten hat, erwähnt zwar Gregor von Rimini nur ein einziges Mal (133) und wird von Z. als Autor beschrieben, der Thomas Bradwardine und Gregor von Rimini „nicht sklavisch" folgt und im ganzen als ein „durchaus selbständiger Denker" erscheint (134), doch gibt es bei ihm offensichtlich ganze Quästionen, die nach den von Z. zitierten Texten als reine Paraphrasen mit reichlich wörtlichen Passagen aus den entsprechenden Abschnitten von Gregors Sentenzenkommentar betrachtet werden müssen. Irreführend dabei wirkt allerdings, daß Klenkok beispielsweise „dico" sagt, dann aber mit der Definition Gregors fortfährt. In den „Quaestiones super secundum Sententiarum", die zuerst Damasus A. Trapp als Werk Klenkoks identifiziert hat, was Z. noch weiter erhärten kann (24ff), stützen sich die Teile, welche die besondere Gnadenhilfe Gottes bei jedem moralisch guten Akt behandeln, völlig auf Gregor von Rimini. Die „mancherlei Verwandtschaft" (131), welche Z. zwischen Klenkok und seinem italienischen Ordensbruder erkennt, entpuppt sich bei näherem Hinsehen gerade an jenen Punkten, die einen Indikator für die Art des Augustinismus abzugeben vermögen, als fast völlige Identität.

Um die enge Anlehnung an das Sentenzenwerk Gregors von Rimini zu demonstrieren, seien zu den von Z. zum ersten Mal aus den Hss. veröffentlichten Materialien die folgenden Verifikationen gegeben (Gregorii Ariminensis OESA, Lectura super primum et secundum Sententiarum, ed. A. D. Trapp, V. Marcolino et. al., Bd VI, Berlin–New York 1980; zit.: Gregor VI):

Über den Grund von Gottes spezieller Gnadenhilfe schreibt Klenkok (50 Anm. 192): „Ratio huius est, quia illud adiutorium Dei speciale ultra habitum gratiae necessario requisitum non dico esse *aliquod donum habituale creatum in anima,* sed dico, quod est *quaedam specialis Dei assistentia* sive gratis iuvando *ad bene agendum et volendum et ad non peccandum sive non permittendo nos temptari ultra virtutem novis ab eo praestitam"* (Gregor VI 111,19–26). Wörtliches Zitat aus Gregor von Rimini ist S. 51 Anm. 193; in Zeile 3 desselben Zitats muß es statt difficiliter *dissimiliter* heißen (Gregor VI 112,1–16). Paraphrase des Gregortextes bei Klenkok mit zahlreichen wörtlichen Passagen S. 52 Anm. 201 (Gregor VI 106, 29f. 31f; 107,1–12); ebenso S. 52f Anm. 202 (Gregor VI 108,20–28; 109,1–11. 14–24; 110,4–10. 20. 25f). Mit Gregor wendet sich Klenkok entschieden gegen die Auffassung, der Mensch könne ohne besonderen Gnadenbeistand Gottes überhaupt gute Werke, wie beispielsweise die Eltern zu lieben, vollbringen (56 Anm. 219 = Gregor VI 66,6–12; 73,21–74,2). Über die gleichwohl notwendige habituelle Gnade argumentiert Klenkok wiederum mit Gregor (60 Anm. 242): „... non sequitur, *quod gratia* habitualis *superflue et inutiliter detur,* quemadmodum *nec oculus aeger superflue et inutiliter sanatur, quamvis etiam sanus* existens sine praesentia *lucis videre non possit"* (Gregor VI 111,17–19).

In der von Z. immer wieder betonten Einheit der spätmittelalterlichen Augustinerschule gibt es jedenfalls stark unterschiedliche Akzente. Man könne „weiterhin von der Existenz einer einzigen, wenn auch nicht spannungsfreien theologischen Schule der mittelalterlichen Augustiner" (442) reden. Dieses allgemeine Resümee trifft auch die Erfurter Verhältnisse, wo einer stärker am späten Augustin orientierten „via Gregorii" ein eher hochmittelalterlicher Ägidianismus bei Dorsten und seinem Schüler Paltz folgt. Mit diesem Resultat wird die von Friedrich Benary aufgestellte und von der Forschung ziemlich undifferenziert weitergetragene Behauptung vom Vorherrschen eines „Ockhamismus" in der Erfurter Augustinerschule endgültig erledigt (10 und 503). „Von einem theologischen Ockhamismus" zeigt sich „keine Spur" (447). Z. weist damit unzulässige Pauschalisierung, die die ganze Lehrrichtung, auch in theologischer Hinsicht, auf das Vorbild Ockhams festlegen wollen, zurück. Ockham dürfte in der Tat der falsche Gewährsmann sein, war doch gerade der auf dem Gebiet der Ontologie gleichfalls nominalistisch gesinnte Gregor von Rimini auf dem Gebiete der Erbsünden-, der Gnaden-, der Rechtfertigungslehre ein entschiedener Gegner des Franziskaners. Inwieweit auf philosophischem Feld, „wie im Universalienproblem oder in der Bejahung des Ökonomieprinzips", die ‚via moderna' anerkannt war, was sich schon aus der Geschichte der Erfurter Universität ergäbe, bleibt offen. Davon sei wenigstens bei Dorsten und Paltz, was schon Berndt Hamm analysierte, „fast nichts zu spüren" (447f). Dunkel bleibt weiterhin, obwohl Z. alle verfügbare Informationen zusammenträgt, die Rolle des von Tübingen nach Erfurt versetzten Augustiners Johannes Nathin (452ff). Für die Bestimmung der theologischen Anfänge Luthers klafft hier weiter mangels Hinterlassenschaft (457, 461) eine Lücke. Theologisch wird er von Z. in der Nähe Dorstens eingeordnet (461).

Das vorliegende Werk, das sollte deutlich geworden sein, ist ein eminenter Beitrag zur Forschung. Nicht nur die Erfurter Augustinerschule des ausgehenden Mittelalters gewinnt klare Konturen, wie sie zuvor nie gesehen wurden, auf die gesamte Theologie der Augustinereremiten – immer wieder kommen neben Ägidius von Rom, Gregor von Rimini, Hugolin von Orvieto auch Augustinus Favaroni, Simon Fidati von Cascia, Jakob Perez von Valencia zur Sprache – weitet sich der Blick. Da Luther gewissermaßen am Ende der Erfurter Entwicklung steht, gehört das Buch über den spätmittelalterlichen Kontext hinaus zur Reformations- und Lutherforschung. Nur noch summarisch erwähnt seien die Abschnitte über die „Pflege der Bibellesung bei den Erfurter Augustinern" (482ff), über „Luther und Augustin" (485ff) und die Tradition der Aristoteleskritik im Augustinerorden (492ff). Den schon reichlich in den Anmerkungsapparaten mit Quellen ausgestatteten Bd ergänzen fast 100 Seiten Textbeilagen zur Theologie Klenkoks, Zachariäs und Dorstens. Man kann der in diesem Werk geleisteten Pionierarbeit nur höchsten Respekt zollen. Weitgehend unbekanntes und unbeschrittenes Terrain wurde zum ersten Mal zugänglich gemacht, was den Untersuchungen bleibenden Wert sichert. Jede künftige Beschäftigung mit dem Thema wird hier ihren Ausgang nehmen münssen.

Tübingen Wolfgang Urban

Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben". Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Hrsg. von Peter Manns. – Stuttgart: Steiner Verlag (1985). VIII, 412 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz – Abt. f. Abendl. Religionsgesch., Beiheft 19), kart. DM 76.—

Das von Joseph Lortz mitbegründete Institut für Europäische Geschichte macht hier für eine breitere Leserschaft seine wichtige Vortragsreihe zum Lutherjahr 1983 zugänglich. Der Band besteht aus 18 Beiträgen, von denen nur V. Vajtas Rückblick auf die ökumenischen Ergebnisse des Luther-Gedenkjahres unabhängig von einer Vorlesung verfaßt wurde. Zwei weitere Beiträge bieten ebenfalls nützliche Überblicke über das Jahr, nämlich die Arbeiten von W. Rochler und P. Manns, die gegen Ende des folgenden Inhaltsverzeichnisses genannt werden.

P. Manns, Was macht Martin Luther zum „Vater im Glauben" für die eine Christenheit? (1–24), F. Beißer, Luthers Schriftverständnis (25–37), H. Scheible, Melanchthon und Luther während des Augsburger Reichstags 1530 (38–60), E. Iserloh, Martin Luther: Fragen an uns – Fragen an ihn (61–73), A. Peters, Verborgener Gott – Dreieiniger Gott ... (74–105), L. Grane, Luther und der Deutsche Humanismus (106–117), B. Lohse, Luthers Selbsteinschätzung (118–133), F. Hahn, Luthers Paulusverständnis (134–153), M. Lienhard, Luthers Abendmahlslehre im Kontext seiner Christologie und Ekklesiologie (154–169), W. von Loewenich, Luther und die Reformation (170–177), G. Kretschmar, Luthers Konzeption von der Ehe (178–207), K. O. von Aretin, Das Papsttum der Renaissance und Martin Luther (208–219), R. Malter, Der Reformator unter den Philosophen: Große Denker interpretieren Luther (220–237), O. H. Pesch, Luthers Verständnis vom Menschen. Ein Gespräch mit G. Ebeling über seinen Kommentar zu Luthers Disputatio de homine (238–261), U. Asendorff, Die Grundzüge der Theologie Luthers im Lichte seines Ansatzes vom „admirabile commercium" (269–279), W. Rochler, Der Ertrag des Lutherjahres in der DDR (280–292), P. Manns, Zur Lage der Ökumene nach dem Luther-Jahr? (291–366), V. Vajta, Ertrag des Luther-Jubiläums aus ökumenischer Sicht (367–412).

Natürlich kann ein solcher Band von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachtet und unter einer Vielzahl von Kriterien bewertet werden. Ausgehend von einer kombiniert historisch-theologischen und ökumenischen Perspektive findet diese Rezension folgende drei Aspekte des Bdes besonderer Aufmerksamkeit würdig.

Erstens, durch den Band verstreut finden sich einige bemerkenswerte Formulierungen des Kontexts und der Situation, in denen Luther zunächst geformt wurde und dann arbeitete. Dies ist offensicht-

lich von großer Bedeutung für ein richtiges Verständnis der historischen Bedeutung Luthers. K. O. von Aretin zeigt auf, wie die Päpste sich von 1492–1534 hauptsächlich mit ausgesprochen italienischen Problemen beschäftigen und das Anliegen der Renaissance, nämlich die Versöhnung der heidnischen Antike mit der christlichen Welt- und Menschensicht, förderten. P. Manns interpretiert die von Luther konfrontierte Kirche und Theologie als ziemlich korrupt. Diese seien Hintergrund und Voraussetzung von Luthers Formulierung von Lehre und Reformforderungen. Luthers Äußerungen waren fast unvermeidlich recht zugespitzt und sogar übertreibend, und einige von ihnen mußten mit gleicher Unvermeidbarkeit als häretisch angesehen werden – in einer solchen Situation (7, 338f).

G. Kretschmars ausgewogener und scharfsinniger Beitrag über Luthers Konzeption von der Ehe wird am Ende in den Kontext der frühmodernen Selbstentdeckung der Person als unmittelbar vor Gott stehend gestellt. Luther empfand dies zutiefst und ging daran, seinen Zeitgenossen eine eindringliche Unterweisung anzubieten über den Empfang einer rechten Gottesbeziehung und dann über die Lebensgestaltung in der Welt im Einklang mit der von Gott geschaffenen „Ordnung" (192f).

O. H. Pesch zeichnet die Komponenten der Krise im Zeitalter Luthers, z. B. Zweifel an der Kirche, apokalyptische Erwartungen, wiedererwachendes Heidentum, Pest und soziale Unruhen, welche alle als Antriebe die Gedanken intensiv auf die letzten Fragen der geistlichen Existenz und des Weiterlebens konzentrierten. Dies sei eine Perspektive, die in der Hochscholastik einfach nicht gegeben sei, und so könne man nur mit großer Vorsicht einen Vergleich zwischen Luther und der ihm unmittelbar voraufgehenden theologischen Tradition anstellen (254). Auf dieser Gedankenlinie interpretiert B. Lohse die Krise, die in Luthers Umwelt um 1520 erfahren wurde, so daß sie das drängende Gefühl förderte, daß Ereignisse von Gericht und Erlösung unmittelbar bevorstanden, so daß biblische und eschatologische Kategorien eine neue Aktualität bekamen (128). Lohse lehnt jedoch die von Heiko Obermann vorgebrachte These, daß Luther eine wirkliche Reform nicht als einen innerhistorischen Prozeß, sondern allein als Gottes entscheidendes Handeln am Ende der Zeiten gesehen habe, als nicht in Luthers Aussagen begründet ab (122, 131f).

Nach Ansicht des Rez. kann und sollte die Bedeutung Luthers weiter mit Blick auf einige Paradigmen formuliert werden, die in diesem Buch nicht berücksichtigt wurden, aber ertragreich auf den frühmodernen historischen Prozeß in neueren Werken angewendet wurden. Man denke an die These Keith Thomas' über „das Zurückgehen der Magie", an Peter Burkes Darstellung darüber, wie eine Elitekultur danach trachtete, die Volkskultur zu reformieren, an Jean Delumeaus These über eine Christianisierung der bäuerlichen Bevölkerung, die um 1500 noch immer zu weiten Teilen halbheidnisch war. Über Luthers Texte hinaus ist ein weltweiter Horizont zu berücksichtigen, der Luthers epochale Reform von Lehre und Kirche weiter beleuchtet und zu interpretieren hilft.

Ein zweiter der Erwähnung würdiger Punkt ist die in den Beiträgen immer wieder auftauchende Feststellung von der Wichtigkeit von Dogma, Glaubensbekenntnissen, Sakramenten und sichtbarer Kirche für Luther. F. Beißer bestätigt die Rolle, die das Credo in Luthers Exegese spielte, d. h. die Wirklichkeit Gottes, Gottes Wirken in der Geschichte und das Mysterium Christi, durch die Luther dazu geführt wurde, der Wahrheit, die in jeder Aktualisierung der Schrifttexte gefunden wird, Ausdruck zu verleihen (32f, 36). A. Peters, M. Lienhard und U. Asendorff legen überzeugendes Beweismaterial für die Zentralstellung der Menschwerdung des Gottessohnes in Luthers Lehre vor, die der Reformator als widerspruchsfreie Ausweitung von Ideen verstand, die Athanasius und Cyrill von Alexandrien teuer waren.

Sicherlich, Luther wandte die – neuentdeckte – biblische Botschaft als kritisches Prinzip gegen kirchliche Tradition an, wie W. von Löwenich ausführt (172). Und Luther las die Bibel tatsächlich auf eine Weise, die ihn in scharfen Kontrast zu den zeitgenössischen Bibelhumanisten stellte, nämlich als Gottes tatsächlichen Richter- und Trostspruch, wie es L. Grane (114) behauptet. Gleichwohl hat die kritische und lebenspendende Kraft der Botschaft ihren Ursprung in Gottes Sendung seines Sohnes und Geistes in unsere gefallene Menschheit, wie es das Glaubensbekenntnis mit der Prägnanz und Dichte ausdrückt, die Luther, der väterliche Lehrer des Glaubens, so sehr schätzte.

Drittens, eine Reihe von Diskussionen, die mit der katholischen Lutherforschung verknüpft sind, kommen auf den Seiten des vorliegenden Bandes klar zum Ausdruck.

O. H. Pesch widmet sich der Beziehung zwischen Luther und der Scholastik, und wünscht, die Formulierung G. Ebelings von dem Abgrund, der den Reformator von der mittelalterlichen Universitätstheologie trennte, zu korrigieren. Ein Großteil der scholastischen Anthropologie beantwortete das Bedürfnis, die Güte der Schöpfung und unserer leiblichen Existenz gegen eine platonische Überbewertung der Seele zu verteidigen. Dies war natürlich ein Thema, das in Luthers Kontext einfach nicht auftrat. Um eines guten Vergleichs willen muß man daher an anderen Stellen bei den Scholastikern suchen, zum Beispiel bei ihren Worten über die Wiederherstellung der verlorengegangenen Gottesebenbildlichkeit im Menschen (246–249). Vor allem sollte man sich nicht von dem Ausmaß und der Detailliertheit der scholastischen Abhandlung über die menschlichen Handlungen und die Tugenden in die Irre führen lassen, so daß man vergäße, daß das letztendliche Anliegen der Scholastik darin lag, Gottes Realisierung seines Zwecks und Plans für seine Geschöpfe aufzuzeigen, sogar für die mit Freiheit ausgestatteten (250f). Was von den Scholastikern gesagt wird, versucht jedoch nicht einmal, auf die Fragen, die Luther von seiner Zeit aufgezwungen wurden, zu antworten.

Die kontroversen Vorschläge Theobald Beers über Luthers angebliche Pervertierung grundlegender christlicher Dogmen werden von U. Asendorff in seiner Behandlung eben dieses von Beer behandelten „fröhlichen Wechsels" einer längeren Kritik unterzogen. Asendorff zeigt Luthers soteriologische Aktualisierung der Lehre von der Inkarnation des Gottessohnes auf, die Luther durchführte, ohne entweder die menschliche und göttliche Seite in Christus oder die heilbringende Tat Christi und unsere Annahme im Glauben jeweils voneinander zu trennen. Luther war weit entfernt von dem ihm von Beer unterstellten Dualismus und Gnostizismus, wie man aus Luthers Sicht der transformativen Kraft der sakramentalen Speise des im Abendmahl dargebotenen Leibes Christi sehen kann (268), wie auch aus der Anleitung zur liebevollen Kontemplation, die Luther anläßlich des Weihnachtsfestes über die Geburt des Gottessohnes als Erlöser für uns gibt (269). Wiederum zeigt eine sensible Aufmerksamkeit für Zentralmotive der Lehre Luthers, wie Beer seine Konstruktion auf Unterstellungen und Mißverständnissen aufbaut.

V. Vajta zeichnet zwei Wege der Interpretation von Luthers reformatorischer Entdeckung oder Durchbruch, wobei jede Darstellung zu Kontroversen führt. Diejenigen, die ein frühes Datum (1514–15) für Luthers Entdeckung von Gottes erlösender Gerechtigkeit annehmen, haben dann unterschiedliche Meinungen über die Verbindung zwischen Luthers Einsichten zur Rechtfertigung und gewissen kirchenspaltenden Positionen, die zwischen 1519 und 1521 zutage traten. E. Iserloh stellt nach Vajta beispielhaft die Ansicht dar, daß Gottes aktive Gerechtigkeit nicht von sich aus zu Luthers problematischen ekklesiologischen Positionen führt. Andere jedoch, die Luthers Entdeckung auch früh datieren, behaupten sodann, daß sie notwendigerweise zu einem Verwerfen traditioneller Ansprüche bezüglich der Vermittlerrolle der Kirche für die Gnade und die Lehre führte (337f). Man bemerkt jedoch, daß E. Iserloh das Problem in dem Beitrag zu diesem Band differenziert formuliert. Luthers Entdeckung der rettenden Gerechtigkeit Gottes ist auch heute ein mächtiges Wort, doch Luthers darauffolgendes Abgleiten in ein Verneinen jeder Rolle des menschlichen freien Mitwirkens mit Gottes Heilshandeln wurde von den kompetenten katholischen Gegnern Luthers zu Recht angegriffen, durch Trient verworfen und ist bis heute für jede gesunde Theologie nicht akzeptabel (63f).

Andere unterstützen eine Spätdatierung des reformatorischen Durchbruchs (1518), der 1520 zu einer endgültigen Formulierung gelangte, als Luther von der strengen Wechselbeziehung zwischen Gottes Verheißungswort und dem Glauben, der das Geschenk der sicheren Vergebung ergreift, sprach. Dies wird von O. Bayer und M. Brecht vertreten, führt allerdings zu einem Streit über den Wert, den Luthers beeindruckende Unterweisungen über die Sakramente aus dem Jahre 1519, insbesondere seine Darstellungen der eucharistischen Gabe der Gemeinschaft mit Christus und seinen Heiligen (WA 2, 742–758), für Lutheraner einnimmt. Brecht behauptet, daß Luther seine eucharistische Theologie 1520 radikal überarbeitete und das Gemeinschaftsthema aus dem Jahr 1519 als Teil seiner vorreformatorischen Stufe hinter sich ließ. Vajta tritt selber in diesen Streit ein, um die niedrige Einstufung der Predigten von 1519 in Frage zu stellen, ohne jedoch vielmehr als eine bloße Behauptung aufzustellen, daß sie zweifellos wirkliche Reformationslehre enthalten (388f).

Zum Schluß bietet P. Manns eine eindrucksvolle Darstellung seiner These, daß das wahre Zentrum bei allen Arbeiten Luthers zur Rechtfertigung das alle verpflichtende Ideal spontaner, totaler, freudi-

ger Gottesliebe aus dem Herzen ist. Die zentrale Motivation Luthers bei seiner weitreichenden Behandlung von Sünde, Glaube, Gnade und guten Werken ist der Wunsch, das Problem zu meistern, daß wir nach dem Sündenfall bleibend unfähig sind, eine solche Liebe hervorzubringen und zu bewahren. Rechtfertigung geschieht – in Luthers schöpferischen Durchbruch zu einer Lösung – durch den Glauben, der die radikale Sündenbefangenheit zugibt, die Unzureichenheit meiner Liebe akzeptiert und das wahre Leben als Heilwerden in Christus unter dem Kreuz versteht. Ein solcher Glaube verwirklicht sich in Werken der Liebe, vermeint aber nicht, dadurch zur vollkommenen und selbstlosen Gottesliebe zu gelangen (339–350).

Diese Konzeption gründet sich auf Luthers Vorlesungen zum Römerbrief von 1515/16 und Passagen aus dem Galaterkommentar von 1531/35. Als solche verdient sie die sorgfältige Aufmerksamkeit der Lutherforschung. Aber sie bedarf auch weiterer Erprobung durch die Untersuchung anderer Bereiche der Gedankenwelt Luthers, etwa durch Inbeziehungsetzen mit Luthers sich wandelndem Verständnis von fides in der Zeit von 1518 bis 1520. Die kommenden Jahre werden zeigen müssen, ob dieser Vorschlag als ein Hauptinterpretationszugang dienen kann, wie er von P. Manns in Anspruch genommen ist.

Rom Jared Wicks

(Übersetzung aus dem Englischen von Marile Bienentreu)

Forsberg, Juhani: **Das Abrahambild in der Theologie Luthers.** Pater fidei sanctissimus. – Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden 1984. XII, 193 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Bd 117) Ln. DM 58.–

Im Mai 1535 hat Martin Luther seinen Wittenberger Studenten das Ende seiner Vorlesungen über ausgewählte Psalmen angekündigt, die er drei Jahre zuvor begonnen hatte. Die Umstände der Zeit verlangten die Behandlung eines biblischen Buches, das mehr Gelegenheit gab, die christliche Lehre herauszuarbeiten. So begann er am 3. Juni 1535 über Genesis zu lesen, und führte die Vorlesung bis November 1545, nur drei Monate vor seinem Tod, fort. Luther hielt das Buch Genesis für ein besonders evangelisches Buch, das mit den nachfolgenden Büchern des Pentateuchs, in denen das Gesetz sehr stark zum Ausdruck komme, bedeutend kontrastiere.

Als Luther zu Gen 17,7 kam, nämlich zu der Stelle, wo Gott Abraham und seinen Nachkommen einen ewigen Bund verspricht, sagte er verallgemeinernd zu der Besonderheit dieses Teils der Schrift: „Saepe dixi historias patriarcharum ideo excellere, quia Deus cum eis loquitur. Ac historia Abrahae ideo reliquis omnibus antefertur, quia cum nullo toties locutus Deus reperitur. Recte igitur Patriarchae nomen gerit, quia est pater fidei et singularis amicus Dei, cum quo sic familiariter Deus loquitur" (WA 42, 629,31–35). Forsbergs Helsinkier Diss. hat sich deshalb auf einen ziemlich bedeutenden Teil der Lehre Luthers konzentriert. In ihrer Durchführung ist sie eine beispielhafte Darlegung der Folgerungen für Lehre und Spiritualität, die sich aus Luthers Interpretation des *singularis amicus,* mit dem Gott so oft und so vertraut gesprochen hat, ergeben.

Eine Behandlung dieses Themas kommt gerade rechtzeitig, da die Lutherforschung sich der Tatsache bewußt wird, daß noch etliches an Interpretation hinsichtlich Luthers Leben und Denken in dessen späteren Jahren geleistet werden muß. Auch das kürzlich erschienene zweibändige Werk „Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Hrsg. Helmar Junghans (Berlin 1983), das in Zusammenarbeit von 42 Wissenschaftlern entstanden ist, behandelt nicht den reichen Ertrag über Gott, Glauben, Kirche und heiliges Leben, den Luther im Abraham-Zyklus im Buch Genesis vorfand.

Luthers Ausführungen zu Genesis sind explizit christlich, wenn auch nicht in der Art des vierfachen Schriftsinnes. Bemerkenswert sind die nicht wenigen polemischen Argumente Luthers gegen die zeitgenössische rabbinische Exegese der von ihm behandelten Abschnitte. Luther kritisiert die Rabbiner sehr heftig dafür, daß sie sich nur den weltlichen Verheißungen von Land und Nachkommenschaft widmen und daß sie die subtilen Hinweise auf die kommende Inkarnation und Offenbarung der Dreifaltigkeit, die Abraham gegeben wurde, vernachlässigen. F. gibt klar zu verstehen, daß er die These unterstützt, Luthers späte anti-jüdischen Ausbrüche beruhten zum größten Teil auf seinem Vorhaben, die jüdische Schriftauslegung zurückzuweisen und in Mißkredit zu bringen. Luther habe befürchtet, daß eine rabbinische Exegese das katechetische Programm der Reformation, das die Fundamente des christlichen Glaubens enthielt, unterminieren könne (vgl. M. U. Edwards, Luther's Last Battles [Ithaca, New York 1983] Kap. 6).

Luther sah Abraham als einen, der aus dem Glauben heraus in der wirkmächtigen göttlichen Verheißung der Gnade lebte. Dieses Wort war ursprünglich in Gen 3,15 formuliert worden, dann aber in Gen 12,3 an unseren Vater im Glauben in der tröstlichen Segensverheißung gerichtet worden. Abraham war nicht in besonderer Weise für Gottes Gnade prädisponiert, denn in Ur in Chaldäa war er tief in sündhafter Götzenverehrung versunken (vgl. Jos 24,2). Aber als Abraham seine Reise in Gottesgehorsam begann, hat ein neuer Abschnitt im Leben der wahren Kirche angefangen. Überraschenderweise war der Abrahamzyklus eine wichtige Gelegenheit für Luther, sich mit ekklesiologischen Themen, wie dem nicht abreißenden Kampf zwischen der wahren und der falschen Kirche, dem Auftrag der Kirche, dem Hirtenamt und dem Gottesdienst auseinanderzusetzen (Kap. 4, 106–151).

Das Kernstück der Darlegung ist jedoch das dritte Kap. (42–105), in dem es um Abrahams beispielhaftes Leben in Bezug auf Glaube, Hoffnung und Liebe geht. In der Person des Abraham wird mehr als deutlich, warum die Rechtfertigung allein aus dem Glauben geschieht, weil der Glaube als seine „materia" die Verheißung Gottes aufnimmt. Aber ein richtiges Verständnis trennt niemals einen solchen Glauben von der Nächstenliebe: „Fides nunquam est sola, sed affert secum charitatem et alia multiplicia dona" (WA 42, 566,35f; F., 49). Christlicher Glaube ergreift substantiell dieselbe Verheißung wie Abraham, obwohl die Ausdrucksweisen dafür variieren, z. B. die Absolution, die Taufe, die Einsetzungsworte in der Eucharistie und die Predigt des Evangeliums. Luther beschreibt Abrahams Gerechtigkeit, ohne sich kaum auf die Imputation zu beziehen. Statt dessen weist sie eine ontologische Dichte auf, weil Abrahams Glaube eine „vivacissima qualitas" ist, die eine „mutatio et renovatio totius naturae" herbeiführt (WA 43, 570,19; 42, 452,15; F., 60–71).

Schließlich ist Abraham für Luther das Paradebeispiel eines Heiligen bei Gott (Kap. 5, 152–172). Konkret gesagt, Abraham ist ein Modell für Gastfreundschaft und Missionsverkündigung, für Gehorsam und Selbstverleugnung, für Gebet und wahre Gottesverehrung aus Dankbarkeit für Gottes Segen. Noch wichtiger aber, Abraham zeigt, wie Gott in seinen Heiligen wirkt, um sie zu reinigen, und zwar durch Leid und Kreuz, durch geduldiges Warten auf die Erlösung inmitten heutiger, völlig gegensätzlicher Erfahrungen und durch Gebetsanstrengungen inmitten von Seufzern und Stöhnen jenseits aller Worte. Folglich kann niemals behauptet werden, daß der reformatorische „solus Christus" darauf hinausläuft, Heilige und Heiligkeit aus der ursprünglichen reformatorischen Lehre auszuschließen. Legenden und Predigten über die Heiligen mußten zwar ausgeräumt werden, damit die biblischen Heiligen zu ihrem Recht kommen konnten. Der Christ jedoch war in keiner Weise in seinem Kampf mit der Sünde und seiner Suche nach der Gnade Gottes alleingelassen.

F. hat somit gezeigt, wie Luther die patriarchalischen Erzählungen zu reichen Quellen für die christliche Lehre gemacht hat. Und hier nimmt Abraham, unser Vater, der sich glaubend Gottes Gnadenverheißung aneignete, den Ehrenplatz unter Gottes Freunden und unseren Vorfahren ein.

Rom Jared Wicks

(Übersetzung aus dem Englischen von Elisabeth Wiemeyer)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799. Hrsg. von Günter Meckenstock. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984, XCI, 430 S. (Kritische Gesamtausgabe, Bd 2) Ln. DM 198.–

Der vorliegende Bd schließt sich an die „Jugendschriften 1787–1796" an und gibt erstmals vollständig den schriftlichen Nachlaß Schleiermachers aus seiner Berliner Zeit bis 1799 samt den in diesem Zeitraum gedruckten Schriften wieder. Verschollen sind die „Skizze über die Immoralität aller Moral", die Besprechung von Kants „Metaphysik der Sitten" und die Essays über die Treue und die Scham. Die irrtümlich Schleiermacher zugeschriebene Rezension von Fichtes Sittenlehre (vgl. Fichte: Das System der Sittenlehre, Hamburg ²1969, ed. M. Zahn) ist nicht in die Ausgabe aufgenommen. An Sorgfalt und Umsicht steht dieser Bd keineswegs hinter den vorausgegangenen nach. Besonders wertvoll sind die historischen Einleitungen zu den einzelnen Schriftstücken und die lückenlosen Anmerkungen, die das Verständnis der Texte ungemein erleichtern. Das Ganze ist vorbildlich gestaltet.

Es ist nicht leicht, sich aus den Schriften dieser Periode ein genaues Bild von Schleiermacher zu machen. In seiner Berliner Zeit treten neue Züge seines Geistes zutage.

So zeugen seine „Gedanken" von der Öffnung und Erweiterung seines Blickfeldes, die er durch seine Freundschaft mit Friedrich Schlegel erfuhr. Wer eine Fortsetzung seines früheren Ringens mit dem Spinozismus (Jacobi) und der Transzendentalphilosophie Kants sucht, wird enttäuscht sein. Statt dessen findet er in den „Gedanken" die Spuren freien, heiteren „Symphilosophierens" im romantischen, ironischen Geiste. Auch seine Notizen zum Studium Leibniz' verraten kaum etwas von seinen Bemühungen um das „principium individuationis", das ihn zuvor so beschäftigte. Der Grund ist wohl, daß er sich unterdessen entschieden hat, in der von Jacobi gezeichneten Perspektive voranzuschreiten. An seltenen Stellen tritt diese Option zutage, so z. B. in den Bemerkungen zu Leibniz' „Principia philosophiae": „Ohne Mysticismus ist es nicht möglich konzequent zu seyn, weil man seine Gedanken nicht bis zum Unbedingten verfolgt und also die Inkonsequenzen nicht sehen kann" (S. 83, Nr. 25).

Sichtbar hat er sich schon 1796 von Kant losgelöst, wie seine ironische Aufzeichnung aus den „Vermischten Gedanken und Einfällen" beleuchtet: „Nach Kant besteht die ganze Tugendprocedur darin daß man sich in eine permanente Jury constituirt und immerfort über die Maximen die sich präsentieren Gericht hält oder noch besser wie ein Tourniergericht wo die Ritter ihre Wappenprobe ablegen müssen. Kommt ein Tournierfähiger, so wird er in die Schranken eingelassen und in die Trompete gestoßen gar weidlich. Kommt aber keiner – ja die Tournierrichter können keinen machen." (S. 13, Nr. 27). Die späte Rezension (1799) von Kants ‚Anthropologie' ist nicht viel weniger als eine Persiflage.

Auch von Fichtes Ichphilosophie hält Schleiermacher offensichtlich nicht allzuviel. „Subiect, Obiect und Subiect–Obiect als Betrachtungen", heißt es in denselben „Gedanken", „sind nur Anwendungen der Kategorien von Eins Vieles und Alles" (S. 23, Nr. 75). Das „absolute Ich" wird bestritten.

Mächtig und groß hingegen erscheint der Einfluß Jacobis in den „Reden über die Religion" (Text der 1. Auflage. Eine kritische Wiedergabe der weiteren von Schleiermacher umgearbeiteten Auflagen wird in Bd I/12 erscheinen). Die Grundbegriffe wie „Sinn", „Gefühl", „Erfahrung" und so vieles andere weisen darauf hin. Von Jacobi abweichend aber trägt die Beschreibung Schleiermachers der Gotteserfahrung spezifisch christliche Züge: das Unendliche wird *im* Endlichen erfahren. Hier finden sich wohl die Keime von Schleiermachers Theologie der Menschwerdung (vgl. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke, ed. Mulert, Gießen 1908, S. 34).

Von Schleiermachers Christlichkeit zu jener Zeit zeugen auch namentlich die im selben Bd veröffentlichten „Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter". Entschieden wendet sich darin Schleiermacher nicht nur gegen die „natürliche Religion" der Aufklärung, sondern auch gegen jede Auflösung des christologischen Dogmas. Ein „Christentum ohne Christus" (360) lehnt er ab. Dank der im Anhang veröffentlichten Schriften, die den Streit über die Judenemanzipation (durch christliche Taufe) entfachten, zeigt sich die Stellungnahme Schleiermachers in ihrer ganzen Bedeutung.

In Hinsicht auf die Philosophie erweist sich Schleiermacher in diesen seinen Schriften insbesondere als Ethiker. Abgesehen von seinen Aufzeichnungen ethischen Gehaltes in den „Gedanken" – diese dienten ihm nicht nur als Grundlage für die „Fragmente„ im „Athenaeum", sondern auch für seine Abhandlungen – beschäftigte sich Schleiermacher mit der „Vertragslehre" (Notizen, Exzerpte und Entwurf) und dem „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens", dessen erster Teil 1799 im Druck erschienen ist. Dieser Essay war als Gegenstück zu Knigges Geselligkeitslehre „Über den Umgang mit Menschen" gedacht. Ist er auch Stückwerk geblieben, so kündet er doch fundamentale Themen der „Ethik" Schleiermachers an: allenthalben schimmert sein ihm teures „principium individuationis" durch.

München Robert Stalder

Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd 3: Traktat Kirche. Hrsg. von Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 288 S. kart. DM 38.–

In kurzem zeitlichen Abstand zu Bd 1 und 2 des „Handbuchs" ist nun auch der Kirchentraktat erschienen, womit sich bereits jetzt ein recht deutliches Bild darüber abzeichnet, wie die drei großen traditionellen Traktate der Fundamentaltheologie – „demonstratio religiosa, christiana, catholica" – sich in der Perspektive dieses Handbuchs darstellen.

Einleitend wird kurz die Geschichte der „demonstratio catholica" skizziert – eine umfassende kritische Geschichte des Traktats „De vera ecclesia" steht noch aus! (vgl. 13) – und ein Vorblick auf die hier vorgelegten Beiträge gegeben. Im 1. Kap., „Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums", umreißt Heinrich Fries in knappen Zügen die Frage nach der Kirche im 20. Jh., besonders die neuen ekklesiologischen Perspektiven des Vaticanum II und den Stand zeitgenössischen ökumenischen Ringens. Diese Ausführungen gewinnen an Plastizität durch den historischen Überblick von Victor Conzemius über „Die Kritik der Kirche" (Kap. 2), vor allem durch die Hinweise auf die dem Konzil unmittelbar vorausgehenden und nachfolgenden Bewegungen.

Eine zentrale Stellung im „Traktat Kirche" nimmt zweifellos der (auch bei weitem umfangreichste) Beitrag von Gerhard Lohfink, „Jesus und die Kirche" (Kap. 3), ein. In äußerster Dichte stellt L. zunächst die „Meinung der ntl. Schriften über die Entstehung der Kirche" dar (vgl. 50), wobei ausführlicher die Offenbarung des Johannes, das Matthäusevangelium, das lukanische Doppelwerk und Röm 9–11 zu Wort kommen. Das Fazit: „In der Ekklesiologie der Autoren des Neuen Testamentes fehlt der Gedanke einer Stiftung der Kirche durch Jesus. Die Kirche wird konzipiert als das wahre, endzeitliche Israel, das aus dem von Jesus in die Entscheidung geführten Gottesvolk gesammelt wurde" (71). L. ist der Ansicht, daß die Erhebung dieses Befundes nur theologische Relevanz habe. Wo die Fundamentaltheologie geschichtlich argumentiert, müsse sie fragen: „Was hat Jesus gesagt, was hat er getan, was hat er gewollt?" (72).[1] Auch hinsichtlich des Wirkens des irdischen Jesus kommt L. zu dem Ergebnis, daß hier die Kategorie „Kirchenstiftung" unangemessen sei. Wegen der Dialektik zwischen Alt und Neu in Jesu Werk der eschatologischen Wiederherstellung Israels reiche allerdings der Begriff „Sammlung" nicht aus. Man müsse von einer „Schaffung des wahren Israel" sprechen (vgl. 89). Für eine Wende im Leben des irdischen Jesus, die ihn dazu veranlaßt haben könnte, Kirche zumindest als „Interimsgemeinde" ins Auge zu fassen, sieht L. keinen Platz (91). Aber auch durch Sendungsworte des Auferstandenen oder in der Ostererfahrung der Jünger dürfe man Kirche nicht begründet sehen: „[. . .] die Auferweckung Jesu setzt zwar definitiv und eindeutig frei, was Jesus im Sinne Gottes schon immer gewesen war, aber sie setzt nicht in Diskontinuität zu seinem irdischen Wirken neue Fakten. Man kann nicht mit Hilfe der Erscheinungen des Auferstandenen bzw. des Osterkerygmas theologisch komplettieren, was man beim irdischen Jesus gern hätte, aber historisch nicht findet" (92). – So wegweisend der Beitrag L.s für die weitere Diskussion sein dürfte; seine These: „Die Fundamentaltheologie müßte dahin kommen, die Kirche ganz von Israel her zu definieren" (95) entbehrt nicht der Einseitigkeit. Wichtige „Kontrastkonzepte" im NT bleiben außer Betracht, so die Theologie des Markus, der Kirche in einer Weise kritisch hinterfragt, daß demgegenüber die Relation zu Israel fast bedeutungslos erscheint, vor allem aber die paulinische Lehre vom „Leibe Christi" (die übrigens im ganzen Bd nur sehr sporadisch anklingt). Hier wird das Verhältnis der Kirche zu Israel bzw. zu Abraham noch einmal überstiegen auf die allumfassende Perspektive: dort Adam, in dem alle dem Tode verfallen sind, hier Christus bzw. der Leib Christi, durch den alle dem Tode gestorben sind. Auf der Basis dieser christologisch-soteriologisch allumfassenden Heilssphäre[2] kann Paulus dann ekklesiologisch-funktional die Kirche als „Leib Christi" (ohne Artikel) verstehen.[3]

Karl Kertelge skizziert in Kap. 4, „Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament", frühchristliche Gemeindestrukturen – vor allem nach den Paulusbriefen – und weist darauf hin, wie sich schon im NT selbst die Frage nach der Nachfolge der Apostel, insbesondere des Petrus stellt. Unter dem Titel „Kirche unter der Herausforderung der Geschichte" gibt Peter Stockmeier in Kap. 5 einen raschen Durchblick von der Väterzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil. In seinem Beitrag „Anthropologische Dimensionen der Kirche" (Kap. 6) verweist Peter Hünermann auf die wegen ihres leibhaft und interpersonal verfaßten Daseins notwendige Verflochtenheit der Kirche in allgemeine kulturelle Bezüge. Bei der Frage nach der „Kirche als Institution" (Kap. 7) wird dies näher konkretisiert. Medard Kehl umreißt hier nach einem kurzen Blick auf die neuzeitliche Institutionenproblematik zunächst neuere sozialwissenschaftliche Konzepte (A. Gehlen, H. Schelsky, N. Luhmann, die „Frankfurter Schule", P. L. Berger, Th. Luckmann), die wenigstens partiell auch der „Institution Kirche" eine gewisse Plausibilität einzuräumen scheinen, betont dann aber die Notwendigkeit einer eigenständigen theologischen Begründung für das, was Kirche als Institution legitimieren kann. Methodisch seien hier zwei Schritte verlangt, einmal die geschichtliche Vergewisserung hinsichtlich der *strukturellen Kontinuität* zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und der institutionalisierten Kirche (vgl. 189; dazu wird auf Kap. 3 des Bdes verwiesen). Darüber hinaus müsse aber die Frage „nach der ‚sachlichen' Wahrheit des Institutionellen in der Kirche" gestellt werden. Hierzu wählt K. „bewußt einen ‚pneumatologischen' Ansatz" (vgl. 190), in dem er auf das Institutionelle als Zeichen der identifizierenden, integrierenden und befreienden Kraft des Geistes abhebt und für diesen dreifachen Zeichencharakter jeweils ein spezifisches Kriterium angibt. Wesentlich pneumatologisch konzipiert sind auch die Überlegungen von Gerhard Sauter, „Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist" (Kap. 8), der den Versuch einer Legitimation von Kirche sowohl „durch eine rekonstruierte lückenlose Amtsfolge von Anfang an" als auch „durch spontane Gemeindebildung" als „Irrweg des Enthusiasmus" ansieht (vgl. 205) und diesem „das *verkündigte Wort*, das der Kirche gegenübertritt, auch wenn es in ihr und aus ihr heraus gesagt wird", entgegenhält (vgl. 206).

Als – neben dem von Lohfink – wichtigsten Beitrag von Bd 3 wird man wohl Kap. 9, „Die Frage nach der wahren Kirche", von Hermann Josef Pottmeyer ansehen dürfen. Aus der Frage schon des NT: „Worin gründet die Kirche Gottes und ihre Wahrheit [. . .]?" wurde nach der Reformation die Frage: „Wer und wo ist die wahre Kirche?" (vgl. 212). Der sich daraus entwickelnde Traktat

[1] Zur Begrenztheit dieser hermeneutischen Perspektive vgl. F. Schüssler Fiorenza, Foundational Theology. Jesus and the Church, New York 1984, bes. 108–122, dazu: ThRv 81 (1985) 309–313, bes. 310f.

[2] Vgl. hierzu E. Schweizer, Art. σῶμα, in: ThWNT VII, 1024–1091, bes. 1064–1072; ders., Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, in: ders., Neotestamentica, Stuttgart/Zürich 1963, 272–292.

[3] Vgl. zu diesem zweiten Aspekt die wichtige Arbeit von H. Merklein, Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. FS f. W. Breuning zum 65. Geburtstag. Hrsg. von A. Böhnke u. H. Heinz, Düsseldorf 1985, 115–140.

der „demonstratio catholica" verlief vor allem in zwei Spuren. Größtes Gewicht wurde der historisch-kritischen Argumentation beigemessen (Rückführung der römischen Kirche auf die Stiftung Jesu über eine ununterbrochene Sukzession vor allem im Petrusamt). Mit der „via empirica" von V. A. Dechamps trat der Versuch eines „Direkt-Arguments" daneben – man nahm „die sichtbare Gestalt der katholischen Kirche zum selbstevidenten Zeichen für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung" (vgl. 214). P. selbst setzt methodisch ähnlich wie M. Kehl an: „Bei der Erörterung der Frage der wahren Kirche kommt der historisch-kritischen Methode [...] eine zwar wichtige, aber dienende Funktion zu. Entscheidender ist, daß wir auch ein inhaltliches Kriterium gewinnen, mit dessen Hilfe die inhaltliche oder Glaubenskontinuität und damit auch die Legitimität der historischen Entwicklung beurteilt werden kann" (216). In einem sehr dichten Überblick wird zunächst kurz die traditionelle Behandlung der „via notarum" und zeitgenössischer Neuansätze dazu in der katholischen Theologie (Y. Congar, K. Rahner) wie im ökumenischen Gespräch vorgestellt. Dann unternimmt P. einen eigenen, beachtenswerten Versuch, solche unaufgebbaren Charakteristica aus dem Wesen von Kirche als Zeichen des Reiches Gottes herzuleiten und zumindest andeutungsweise zu zeigen, wie sich Kirche in ihrer faktischen Gestalt an diesen Kriterien messen könnte (226–240). Gewisse Anknüpfungspunkte zu dieser Vorgehensweise sieht P. bei J. S. Drey, A. Loisy und A. Lang gegeben (vgl. 220). „Mit der via empirica [...] verbinden das hier vorgeschlagene Verfahren der Gedanke der ‚Kirche als Zeichen' und der Bezug auf die empirische Erscheinung der Kirche; es unterscheidet sich von ihr, weil es statt des Wunderkriteriums das Kriterium der biblischen Reich-Gottes-Botschaft in Ansatz bringt" (221). Die inhaltliche Ausführung ist geprägt von einem lebendigen Umgang mit den Dokumenten des Vaticanum II und aus dem ökumenischen Dialog der letzten Jahrzehnte. Dabei werden durchaus auch kritische Akzente gewagt: „Ein ökumenisches Hindernis stellen besonders die Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes dar, wie sie das Vaticanum I verkündigte, soweit es der katholischen Kirche noch nicht gelungen ist, diese Dogmen mit dem Gedanken der Kirche als *communio* überzeugend genug zu vermitteln" (239).

Schon im Hinblick auf den Aufbau des Bdes geglückt, schließt sich in Kap. 10 der Beitrag von Heinrich Döring, „Ökumene – Realität und Hoffnung" an. Hier werden auf engem Raum wichtige Informationen, kritische Fragen und mutige Zukunftsperspektiven vermittelt – vielleicht mit einem zu großen Schuß an Optimismus: „Möglicherweise muß um eines deutlichen Erstarkens der Verbundenheit mit Jesus Christus willen die Identifikation mit der Kirche zunächst einmal abnehmen, ‚sterben' (wenn man so will)" (257). Das Buch schließt mit einem Ausblick von Giuseppe Ruggieri, „Kirche und Welt" (Kap. 11), der zwei früheren Modellen der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt (1. „metaphysisch-religiöse", 2. „ethische" Vermittlung) ein drittes („Kirche als Metapher der Versöhnung der Welt") gegenüberstellt, in dem die jeweilige Eigenständigkeit von Welt und Kirche besser zu wahren sei. Hier wird die Leitidee des gesamten Bdes – Kirche als Zeichen – auf dem Hintergrund der zeitgenössischen hermeneutischen Diskussion (P. Ricœur!) wesentlich vertieft. Zu fragen bleibt aber doch, zum einen, ob die erstgenannten Modelle nicht allzusehr karikiert sind (vgl. z. B. die Bemerkungen zur „Immanenzapologetik", 271), zum anderen, ob „die bleibende eschatologische Gespaltenheit" (die unter dem „Leitmotiv der kirchlichen Soziallehre" nicht genügend bewußt gehalten werde, vgl. 273) im dritten Modell nicht so verstärkt heraustritt, wie es sich mit einer christlichen Schöpfungstheologie und wirklich befreienden Praxis nur schlecht vereinbaren läßt.

Bei allem Perspektivenreichtum, der durch die Zusammenarbeit so vieler Autoren gewährleistet ist, darf man doch erfreut feststellen, daß wesentliche systematische Leitlinien durchgehalten werden. Verantwortung von Kirche heute: das bedeutet einmal den Blick auf den bleibenden Bezug zu Gesamtisrael (Kap. 3![4]), zum anderen das Ernstmachen mit der neuen Wertschätzung der übrigen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wie sie im Vaticanum II ihren Niederschlag gefunden hat. Dieser Kirchentraktat hat sein Ziel nicht in der „Rekonstruktion einer lückenlosen Amtsfolge von Anfang an" (vgl. Sauter, 205), sondern argumentiert wesentlich vom *Inhalt* der ntl Botschaft her, an dem sich *jede* Kirche messen muß.

Hier liegt aber zugleich seine Einseitigkeit. Die „wichtige, aber dienende Funktion", die der historisch-kritischen Methode bei der Erörterung der Frage der wahren Kirche zukommt (vgl. 216), wird zwar betont. Nirgends aber wird dieser (von der apologetischen Tradition her belastete) Weg der Fundamentaltheologie konsequent in Angriff genommen. Es finden sich Ansätze dazu – etwa in den Beiträgen Kertelges und Stockmeiers. Wird aber gerade in dem kurzen Überblick des letzteren wichtiges Terrain nicht allzu leicht aufgegeben? Die „Intervention in der paulinischen Gemeinde Griechenlands", die 1 Clem darstellt, sei „kein Ausdruck eines Primatsbewußtseins" (137) – das klingt ähnlich pauschal wie die entgegengesetzten Thesen früherer Apologetik. Läßt sich die Übersetzung der wichtigen Irenäusstelle – „Mit einer solchen (hanc) Kirche [...] muß [...] jede Kirche übereinstimmen [...]" (Adv. haer. 3,3,1)[5] – halten? So stehen Sätze wie: „Die katholische Kirche nimmt für die Glaubensübereinstimmung der Gesamtkirche wie für alle unbedingt verpflichtenden Glaubenserklärungen des Lehramtes Unfehlbarkeit in Anspruch" (237) etwas erratisch im Raum. Von einer *katholischen* Fundamentaltheologie darf man auch dafür die Legitimation fordern. Zumindest müßte sie abzustecken suchen, bis zu welchem Punkt hier eine rationale Verantwortung ohne Aufgabe einer ökumenischen Grundhaltung möglich erscheint, ähnlich wie dies H. Fries im vierten Teil seiner „Fundamentaltheologie" unternimmt.[6] Doch möglicherweise haben die Hrsg. die Erfüllung dieses Desiderats auf den Traktat „Theologische Erkenntnislehre" im noch ausstehenden Bd 4 des „Handbuchs" verlegt, auf dessen Erscheinen man gespannt sein darf.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

[4] Hier wirkt ein wenig störend, daß die Warnung Lohfinks vor der Rede von der Kirche als *„neuem* Gottesvolk" nicht immer befolgt wird, vgl. 25, 219 bzw. 123: „neues Israel".

[5] Es befremdet, daß hier noch immer auf Harvey verwiesen, von der neuen Ausgabe in den „Sources Chrétiennes" und den wichtigen „notes" von A. Rousseau zur Stelle hingegen keine Notiz genommen wird.

[6] Vgl. dazu ThRv 82 (1986) 99.

Fischer, Klaus P.: **Gotteserfahrung.** Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1986). 143 S., kart. DM 19.–

Einer der besten Kenner der Theologie Karl Rahners legt hier ein ungemein inhaltsreiches Buch zum Kernstück der Rahnerschen Theologie vor. Klaus P. Fischer, Priester des Oratoriums in Heidelberg, promovierte 1973 am Institut Catholique in Paris und verfaßte mit dem Buch „Der Mensch als Geheimnis" (Freiburg ²1975) die bisher gelungenste Hinführung zu den Quellen der Anthropologie Karl Rahners. Dieses neue Werk wendet sich der Erfahrung Gottes zu, und zwar zunächst der genaueren Gestalt, die sie bei Rahner hat.

Sehr deutlich arbeitet der Vf. heraus, daß Rahner die unselige Trennung von Herz und Verstand, Erfahrung und Theologie, die der Antimodernismuseid in Ziffer 5 vorgenommen hatte, nicht akzeptierte. Gegen intellektualistische und existentialistische Fehldeutungen der Mystagogie Rahners zeigt Fischer deren Herkunft von Ignatius von Loyola, ihren Ort in der Konzeption der „Geistlichen Sinne" auf (wobei zugleich ein Gang durch die Studien Rahners zur Geschichte der Spiritualität erfolgt). Bei der Analyse der Theologie und Anthropologie der Exerzitien müht sich der Vf. um ein Gespräch mit Rahner-Kritikern wie Peter Eicher und Richard Schaeffler; er zieht auch interessante Linien zu Taizé aus. Von ganz besonderem Gehalt ist das schöne und eindringliche Kapitel über das Gebet als Grundakt des Menschen (74–92). Nach einer auch ökumenisch wichtigen Reflexion über Mystagogie und Kirche sucht Fischer jene Aspekte zu vertiefen, die bei Rahner wohl einer Vertiefung bedürfen; er setzt bei der Anfrage der Politischen Theologie an Rahner an, führt über Erwägungen zum Verhältnis von Theologie und Volk zur komplementären Beziehung von Mystik und Politik und legt – vor allem anhand der unterschiedlichen Aufassungen bei J. C. Scannone und L. Boff – die Mystagogie der Theologie der Befreiung dar. Insgesamt handelt es sich in diesem abschließenden Teil des Buches um Überlegungen zu neuen Beispielen der Erfahrung von Gnade. Er ist eine ebenso notwendige wie stringente Weiterführung der Gedanken Rahners. Insofern sind Bemerkungen mancher Kritiker, der Teil sei wohl aus Aktualitätssucht hinzugefügt und wirke künstlich, völlig danebengegriffen. Nicht ganz sachgerecht ist im Untertitel des Buches die Beschränkung auf die Theologie der Befreiung. Ich möchte nur in einem einzigen Punkt den Akzent etwas anders setzen als der Vf. Wenn Rahner mit Recht als eine der einflußreichsten Gestalten für die Theologie der Befreiung benannt wird, dann gründet seine Beziehung zu dieser Theologie nicht erst in der Konzeption der notwendigen Vermittlung der absoluten Zukunft Gottes durch das Engagement für die innerweltliche Zukunft. Früher und einflußreicher war seine These von der radikalen Einheit von Gottes- und Menschenliebe, und zugleich machte er (seit dem Wiener Memorandum von 1943 immer wieder, nicht zuletzt in „Sendung und Gnade" und im „Handbuch der Pastoraltheologie") deutlich, daß er Theologie nicht anders als auf der Basis einer Situationsanalyse treiben konnte. In diese Situationsanalyse bezog er die ganze Erfahrungswelt der Menschen, denen Mystagogie und Deutung galt, ein. Seine Theologie ist somit ganz ursprünglich „kontextuelle Theologie" und damit allen Befreiungstheologien im Ansatz engstens verwandt.

F.s Buch ist nicht einfach eine Arbeit über den innersten Kern Rahnerscher Theologie. Es zieht wichtige Linien in die Geschichte christlicher Spiritualität wie zu zeitgenössischen Autoren aus und befaßt sich mit dem ewig aktuellen Thema, wie sich betende und reflektierende Theologie zueinander zu verhalten haben. In seiner vornehmen, unpolemischen Art, die jedoch die Deutlichkeit nicht behindert, könnte es wesentliche Anstöße für eine neue Integration von Mystik und Spiritualität in die Universitätstheologie geben.

Münster Herbert Vorgrimler

Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hrsg. v. Paul Imhof und Hubert Biallowons. – (Düsseldorf): Patmos Verlag (1986). 248 S., kart. DM 29.80

Paul Imhof SJ, der an der Universität Innsbruck Spiritualität und Fundamentaltheologie doziert und in den letzten Lebensjahren Karl Rahners dessen Assistent war, und Hubert Biallowons, freier Journalist und Lehrer in München, lassen hier den beiden Interview-Bänden „Karl Rahner im Gespräch" (München, Kösel Verlag 1982 und 1983) einen weiteren Bd mit 29 Gesprächen folgen. Drei davon sind noch aus den 70er Jahren, nicht weniger als 15 aus dem Jubiläums- und Todesjahr 1984.

Die Qualität der Interviews ist unterschiedlich, nicht zuletzt von den Fragestellungen her. In allen treten „typische" Züge Karl Rahners zutage, sein bohrender Scharfsinn, seine Eigenart, recht nüchtern und „alltäglich" über Heiliges zu sprechen, seine grimmige Liebe zur Kirche. Auffallend ist, wie oft er in der letzten Lebenszeit zu seiner familiären Herkunft und zu seiner Motivation, Jesuit zu werden, befragt wurde. Durch die bunte Vielfalt der angesprochenen Themen entsteht ein lebendiges Bild Rahners. Dafür seien einige Beispiele herausgegriffen.

Sehr anspruchsvoll äußert er sich über Thomas von Aquin (49–71). Er erklärt selber Grundbegriffe seiner Theologie, interpretiert die Theologie der Befreiung und den Teufel, er bekennt sich zum Geist des Konzils und zur Friedensbewegung, spricht immer wieder für das Priestertum der Frauen. Breiten Raum nimmt der christlich-marxistische Dialog ein als Paradigma des Umgangs mit Nichtglaubenden. Rahner scheut auch vor dezidierten politischen Äußerungen nicht zurück. Dafür diese beiden Beispiele: „Ich will nicht verschleiern, daß ich weiter links stehe – um diesen dummen Ausdruck einmal zu gebrauchen – als die meisten deutschen Katholiken" (79). „In Frankfurt war ich selbst dabei, als (Ernesto) Cardenal erklärte, daß in Nicaragua das Reich Gottes angebrochen sei, daß es dort keine Gefängnisse mehr gebe, daß alle sich liebten. Mit solchem Unsinn will ich nichts zu tun haben." (61f).

Und alle diese Gespräche sind durchzogen von dem großen bewegenden Thema des Theologen Karl Rahner: Gott, das Geheimnis.

Die drei Interview-Bände zusammen sind der Thematik nach noch immer aktuell und theologisch interessant auch unabhängig von einer besonderen Rahner-Vorliebe. Für eine genauere Kenntnis Rahners aber sind sie unentbehrlich.

Münster Herbert Vorgrimler

Kirche. Ursprung und Gegenwart. Mit Beiträgen von J. Gnilka, B. Kötting, Th. Schneider u. P. Stockmeier. Hrsg. von Heinz Althaus. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1984). 118 S., kart. DM 19.80

Die vier Beiträge dieses Buches (J. Gnilka, Was heißt „Kirche" nach den synoptischen Evangelien, 11–38; P. Stockmeier, Das Amt in der Alten Kirche. Fakten und Perspektiven, 39–61; B. Kötting, Die Lehre von den zwei Reichen (Zwei-Gewalten-Lehre) in der Alten Kirche, 63–78; Th. Schneider, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt, 79–118), denen eine Einführung des Hrsg. vorangestellt ist (7–10), gehen zurück auf Referate, welche vor Religionslehrern im September 1983 in Trier gehalten wurden.

J. Gnilka gliedert sein Referat nach dem Aspekt der historischen Fragestellung und dem des ekklesialen Selbstverständnisses und sichtet hierzu synoptische Texte. Bemerkenswert sind insbesondere seine Ausführungen zum Thema Jesus und die Kirche (18–23), wobei er in diesem Zusammenhang die messianische Komponente hervorhebt.

P. Stockmeier gibt einen Überblick über das Amt in der Alten Kirche von der Urgemeinde bis zu Ps. Dionysius Areopagita. Daß die Beschäftigung mit dieser Materie nicht nur rückwärtsgerichtet ist, sondern auch heute noch aktuelle Bedeutung hat, belegt ein Ergebnis der Untersuchung: „Das Grundverständnis des kirchlichen Amtes steht vom Ursprung her unter der Weisung Jesu und ist darum bleibend als Dienst zu beschreiben. Aller Wandel in der Auffassung hat sich darum immer wieder Korrektur von der Diakonie Christi gefallen zu lassen" (57).

B. Kötting stellt das spannungsreiche Verhältnis von Kirche und Staat dar, das durch die Christianisierung von Kaiser und Gesellschaft ab dem 4. Jh. unter neuem Vorzeichen steht. Er exemplifiziert es am politischen Verhalten des Bischofs Ambrosius, der „für die abendländische Kirchenfreiheit von größerer Bedeutung als Augustinus (ist)" (68), und an der Schrift ‚De civitate Dei' des Augustinus, also gleichsam in Praxis und Theorie.

Wenn Th. Schneider in seinem Beitrag, an dem eigentlich nur der monströse Titel zu beanstanden ist, bemerkt, „daß nichts von dem, was ich ... vortrage, so neu ist, daß es nicht schon längst irgendwo von jemandem geschrieben und gedruckt ist ...", so wird man sagen können, daß dieses Thema wohl selten so rhetorisch geschickt behandelt wurde. Ohne eine Spur von Langatmigkeit entfaltet es Schneider unter Berücksichtigung der damit verbundenen Implikationen und bietet so eine treffliche Information.

Niemand wird von einem solchen Bd die umfassende Erarbeitung des Problemfeldes Kirche erwarten – übrigens vermißt man einen Beitrag eines Pastoraltheologen –, aber wer sich zu den behandelten Bereichen einführend informieren will, wird das Buch mit Gewinn lesen.

Paderborn Rainer Kampling

Müller, Gerhard-Ludwig: **Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen.** Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1986). 368 S., Ppb. DM 95.–

Der Rezensent darf zu Anfang seine persönliche Freude über das Buch und sein Thema bekennen. Dem von ihm vor einigen Jahren veranlaßten Versuch, die lange brachgelegene Hagiologie zu beleben und das Material in einem ersten Durchgang aufzuarbeiten, hat in M.s Freiburger Habil. (K. Lehmann – S. Frank) eine gründliche Neuaufnahme erfahren. Das Leitmotiv ist nicht so sehr, eine akademische Übersicht über die Heiligenkunde zu geben, als vielmehr in einen ökumenischen Dialog darüber einzutreten. Er findet von der Sache her in erster Linie mit der reformatorischen Theologie statt, grenzt aber die des Ostens nicht ganz aus.

Der Absicht entsprechend setzt das Buch mit einer historischen Darstellung ein, die faktisch mit der Theologie Luthers beginnt.

Mit großer Sachkunde und in außerordentlich akribischer Aufbereitung eines immensen literarischen Materials – beides gilt für die gesamte Darstellung – zeigt der Autor, daß es dem Reformator bei seiner Polemik gegen die Heiligenverehrung in erster Linie um die Behebung von Mißständen ging, die sich aus dem latenten Monophysitismus des Abendlandes ergeben hatten. Er sucht den Kern der Verehrung positiv in der aus seiner Christozentrik folgenden Solidarität der Heilsgemeinschaft: Der Heilige ist die Gestalt von Gnade und Glaube. Im weiteren Verlauf verfolgt Müller die im 16. Jh. aufgebrochene Kontroverse über die Barocktheologie (mit den Hauptkontrahenten Bellarmin und J. Gerhard), die irenische Theologie von Bossuet und Leibniz, die heilsgeschichtlichen Versuche der Tübinger katholischen Schule und die evangelischen Reformbestrebungen des 19. Jh.s bis hin zur heutigen Theologie. Dabei versteht er deutlich zu machen, daß es sich in den Debatten keineswegs um ein Randthema der Dogmatik handelt, sondern daß die Theologen hüben wie drüben wußten: In der Betrachtung der Figur des christlichen Heiligen geht es um die Tiefendimension der Christologie und Soteriologie, der Schöfpungstheologie und vor allem der Theologischen Anthropologie.

Diesem ersten historischen Teil (27–208) schließt sich eine systematisch-dogmatische Begründung der katholischen Hagiologie an (209–346).

Zuerst werden die „biblisch-patristischen Bauelemente" bereitgestellt. Der Heiligenkult ruht auf der altchristlichen Theologie vom Märtyrer, auf dem Begriff heilig selbst wie endlich ekkesiologisch auf dem Modell der Kirche als kommunionaler Gemeinschaft auf. Hier werden zwar keine neuen Gedanken vorgelegt, die erarbeiteten Erkenntnisse aber kundig zusammengefaßt. Nach einem gerade ökumenisch wichtigen Exkurs über die Frage der Invokation und der Fürbitte (249–259) wendet sich der Vf. der eigentlich dogmatischen Behandlung seines Themas zu. Er geht es einmal gewissermaßen „von unten" her, also anthropologisch unter Verwendung der zahlreichen Überlegungen K. Rahners zur Sache an. Für diesen war die Hagiologie „nur die Aufforderung, das Christentum verstehen zu lernen". Die der Zuwendung zu den Heiligen zugrundeliegende Interkommunikation gehört demnach zum Wesen des Menschseins selber, das im Theander Jesus Christus und im Bezug zu ihm zu sich kommt. Aus dem Gesetz der Inkarnation folgt das Gesetz der Heilssolidarität. Ein zweiter Gang setzt dann „von oben" an: mit Hilfe der Kategorien Hans Urs v. Balthasars wird die Hagiologie trinitarisch-christologisch fundiert. Mit einem eigenen spekulativen Gedankenlauf rundet Müller seine Darstellung ab. Für ihn ist die katholische Heiligenverehrung ein Proprium der katholischen Anthropologie und in diesem Rahmen eine Verdeutlichung und Manifestation des (eher konfessionell verstandenen) Katholischen überhaupt, sofern da in der christologischen Vermittlung, also in der Leibhaftigkeit des Heilsvollzuges, die Theozentrik des Menschen ihren signifikanten Ausdruck gefunden hat. „Der Heilige", heißt es in der abschließenden Zusammenfassung, „ist ... das Menschenbild, das Gott notwendig entwirft, wenn er endliche Person schafft, um sich ihr durch die Teilgabe an seinem göttlichen Leben zu erschließen" (344). Vorher freilich stellt sich die Schrift der Frage, wie angesichts solcher Resultate die ökumenischen „Chancen" aussehen. Nachdem im Ansatz der Reformation eigentlich nur die Frage der Anrufung und der „religiösen Verehrung" kontrovers geblieben seien, scheinen keine unüberwindlichen Verständigungshindernisse zu existieren.

Der große Wert dieser vorbildlichen dogmengeschichtlich-dogmatischen Untersuchung liegt zum einen darin, daß hier reiche Belege aus der Theologie der Vorzeit wie der Gegenwart zur Sache zusammengetragen sind, zum anderen in der Weise, wie sie systematisch verwendet werden. Wie der Heilige als der genuine Nachfolger Jesu die lebendige Exegese seines Evangeliums ist, so ist die Hagiologie der systematische Ort, an dem sich die Hauptlinien der theologischen Einsichten in die Offenbarung kreuzen. Dadurch aber wird gewissermaßen der „Sitz im Leben" der Dogmatik als theologischer Disziplin selber in kaum übertreffbarer Deutlichkeit manifest: Wie der Heilige durch sein Leben und in seinem Leben Leitbild der christlichen Existenz ist (hierin liegt

der Sinn der Kanonisierung), so ist die Theologie ausgerichtet auf die christliche Lebenspraxis als deren Bewußtwerdung und Antrieb. Daß das kein bloßes Postulat der betroffenen Dogmatiker ist, zeigt der Blick in die Dogmengeschichte: Es waren an erster Stelle Äußerungen einer unbedachten und theologisch unbedarften Volksfrömmigkeit, die die Krise der Reformation veranlaßt und die lange Zeit herrschende Antipathie der reformatorischen Kirche gegen die Heiligenverehrung argumentativ gestützt haben.

M. hat sich alles in allem hohe Verdienste mit seinem Werk erworben. Gleichwohl wirft es eine Reihe von Fragen auf, die noch einmal zeigen, daß im Grunde im Traktat „De Sanctis" die Theologie als ganze zur Debatte steht. So müßte noch eingehender nachgedacht werden, ob der Ansatz der Hagiologie systematisch so stark in der Inkarnation gesucht werden kann, wie es der Vf. tut. Wird nicht erst durch das Ostergeschehen die Gestalt des christlichen Heiligen als des gerechtfertigten Sünders voll begründet? Müßte nicht auch wesentlich ausführlicher, als es geschieht, die pneumatologische Dimension in Rechnung gestellt werden? Endlich scheint M. ein wenig der Gefahr des hagiologischen Idealismus zu erliegen: Nur ganz am Rande kommt zur Sprache, daß der konkrete Heilige fast immer in eine gewisse Spannung zur kirchlichen communio seiner Zeit geraten ist – das ist aber so signifikant, daß die Exzentrizität des Heiligen wohl geradezu ein theologischer Topos ist. Stellt man ihn nicht hinreichend in Rechnung, droht nochmals die Abschiebung des Nachfolgers Christi in die existentielle Belanglosigkeit, die zu manchem der konstatierten Mißbräuche Anlaß gegeben hat. Solche Fragen sollen nicht so sehr Kritik als Hinweis darauf sein, wie zentral die Thematik ist, die in diesem opus magnum gründlich bedacht und zur Sprache gebracht worden ist.

Regensburg Wolfgang Beinert

Die römisch-katholische Kirche. Hrsg. von Werner Löser SJ. – Frankfurt/M.: Evangelisches Verlagswerk (1986). 455 S. (Die Kirchen der Welt, Bd XX), geb. DM 56.–

In der Reihe „Die Kirchen der Welt" liegt nun der Bd über die römisch-katholische Kirche vor. In achtzehn Beiträgen wird das Bild dieser Kirche gezeichnet. Drei Schwerpunkte machen zugleich die Gliederung des Buches aus: „I. Kirche – Mysterium und Institution" (4 Beiträge), „II. Weltkirche heute" (9 Beiträge) und „III. Kirche in der Ökumene" (5 Beiträge).

In einer Art Grundsatzbeitrag für den ersten Teil („Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils") begreift W. Beinert das Konzil insgesamt als umfassendste Reflexion der römisch-katholischen Kirche über sich selbst" (11). Dementsprechend kann er alle sechzehn Konzilstexte ekklesiologisch gruppieren. Um „die wesentlichen Linien des konziliaren Gemäldes von der Kirche nachzeichnen" zu können (12), kann man sich aber auf „Lumen Gentium" beschränken. Der Geschichte der Konstitution schaltet Beinert einen knappen, sehr dicht gehaltenen Abriß der Geschichte der Ekklesiologie überhaupt voran. Entsprechend der Kapitelfolge der Kirchenkonstitution wird sodann deren Inhalt entfaltet: LG I/II = Das Geheimnis der Kirche; LG III/IV = Die Struktur der Kirche; LG V/VI = Die Zielrichtung der Kirche; LG VII/VIII = Die Vollendung der Kirche.

Der wohl wichtigste (dritte) Abschnitt des Beitrags versucht, diese Aussagen auf ihre Grundstrukturen hin zu untersuchen, und zwar einerseits die formalen Strukturen (Treue zu den Quellen, personales Denken, Einbindung in die Geschichte, Dynamismus), andererseits die materialen (heilsgeschichtliche Sicht, trinitarische Grundlegung, sakramentale Verwirklichung, kommuniale Konkretion). Von besonderem Interesse ist die Analyse der Sakramentalität der Kirche und das Verständnis der Kirche als Communio. Beinert versteht die Communio-Ekklesiologie als Versuch des Konzils zum Ausgleich, sieht aber auch, „daß gerade die kommuniale Konzeption der Kirche die Stelle war und ist, an der die theologischen und praktischen Differenzen aufbrechen" (35). Einige Erwägungen über die vom Konzil hinterlassenen offenen Fragen sowie seine Wirkungsgeschichte, soweit sich dazu schon jetzt Gültiges sagen läßt, runden diesen sehr kompakten Beitrag ab.

Von größtem Interesse ist der Beitrag von Y. Congar („Katholizität und Romanität – das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten"). Hierbei handelt es sich um ein Thema, das in der Literatur nicht allzu oft bearbeitet ist. Dabei erfährt man Details, die nicht nur für den Laien hohen Informationswert haben. Schon im zweiten Jahrhundert meint „katholische" Kirche nicht nur universale, sondern auch „wahre", „authentische", „rechtgläubige" Kirche. Die Bezeichnung des Papstes als „Bischof der katholischen Kirche" weist ebenfalls auf den Aspekt der Rechtgläubigkeit hin. Von daher ist es nur ein kleiner Schritt, die Kirche des Petrus (Rom) als Inbegriff der Gesamtkirche zu sehen. Die Romanität gehört also in die Definition der Kirche hinein – bis zur Reformation implizit, dann explizit. Letzter Grund: Es ist „die Gemeinschaft mit dem Primatsitz von Rom für die Einheit der katholischen Kirche wesentlich" (55). Umgekehrt findet sich im MA auch die These, daß da, wo gläubige Christen sind, die römische Kirche ist. Vor allem unter Bezug auf den Petrusdienst und die Primatialgewalt des Papstes versucht Congar zu zeigen, daß die Romanität konstitutiv zur katholischen Kirche gehört. Die arteigenen Züge dieser Kirche, die mit dem Einfluß Roms zuammenhängen und die man als eigentliche „Romanität" deuten könnte (= ein ganzes Theologie- und Rechtssystem), relativiert Congar im Blick auf die Gegenwart: Als Kirche für die ganze Welt kann sie nicht nur lateinisch, sondern muß auch „afrikanisch", „asiatisch" usw. sein. – Zwei kleinere Beiträge über die „Apostolische Kirche" (W. Löser) und „Katholische Spiritualität" (F. Steinmetz) runden den ersten, grundlegenden Teil ab.

Der zweite Teil des Buches über die katholische Kirche als Weltkirche umfaßt mit über 200 Seiten (115–327) den größten Teil. Nach einem Einleitungsbeitrag von D. A. Seeber über „Entwicklungen im Gegenwartskatholizismus" erhält man (in Beiträgen über die Situation der Kirche in den einzelnen Weltregionen) eine erdrückende Fülle von Informationen, die freilich – vor allem, was das Zahlenmaterial angeht – schon bald überholt sein werden. Von besonderem Wert sind die Skizzen zur Kirchengeschichte bestimmter Regionen, wie z. B. der Aufriß der Geschichte der katholischen Kirche in Schwarzafrika.

Von besonderem Interesse dürfte angesichts verbreiteter Resignation im Blick auf die Ökumene der dritte Teil des Buches sein. Hier werden die Beziehung der römisch-katholischen zu den orthodoxen Kirchen ebenso behandelt (H. J. Schmitz) wie die Beziehungen zwischen Rom und Genf (B. Meeking) und die Begegnung der Kirche mit den außerchristlichen Kulturen und Religionen (G. Evers). Doch dürften die Beiträge von W. Löser („Das Einheits- und Ökumenismusverständnis der römisch-katholischen Kirche") und A. Klein („Die Beziehung zu den reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften") für die Ökumene bei uns besonders wichtig sein. Löser entfaltet zuerst das frühere Einheits- und Ökumenismusverständnis der katholischen Kirche („Rückkehr ins Vaterhaus"). Dem stellt er das Verständnis des Konzils gegenüber: Die Kirche beharrt auf ihrer Einzigkeit, aber es ist eine Einzigkeit „in Offenheit": Auch die anderen sind Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. Es handelt sich ferner um eine Einzigkeit „in Mannigfaltigkeit": Von daher ist weitgehende Anerkennung der Partikularkirchen mit ihren Besonderheiten möglich. Aus diesen Grundsätzen ist der Ökumenismus der katholischen Kirche erwachsen, wie er im Ökumenismusdekret beschrieben ist und heute praktiziert wird. Klein, der langjährige Mitarbeiter im römischen Einheitssekretariat und jetziger Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, bietet eine hervorragende Darstellung, Analyse und Deutung der Dialoge zwischen der katholischen Kirche einerseits und der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, dem Lutherischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund andererseits.

Alles in allem handelt es sich um eine gediegene Darstellung der katholischen Kirche, ihr Selbstverständnis, ihre weltweite Präsenz und die damit zusammenhängenden Probleme sowie ihren ökumenischen Willen. Es bleibt aber dahingestellt, ob man das Wesen der katholischen Kirche erfaßt, wenn man formal-ekklesiologisch vorgeht. Das scheint mir auch eine Überforderung des Konzils zu sein. Zeigt sich das, was Kirche ist, nicht auch besonders in ihrer Liturgie, ihren geistlichen Gemeinschaften, ihrer Deutung der Welt? Das alles wird hier nur gestreift.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd 1, hrsg. v. Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz. – Düsseldorf: Patmos-Verlag (1984). XXXIV, 392 S., geb. DM 48,–

Bei dieser Ausgabe handelt es sich um eine „neu erarbeitete Ausgabe des 1971 von E. von Ivánka, J. Tyziak und P. Wiertz begründeten Handbuchs der Ostkirchenkunde" (IV).

Der Bd umfaßt drei Teile, nämlich: 1. Teil: Einführung und Übersichten; 2. Teil: Die geschichtliche Entwicklung der Ostkirchen; 3. Teil: Dogma und Theologie.

Im 1. Teil wird zuerst der Begriff „Ostkirchen" sowie seine „überlieferungsgeschichtliche Bedeutung" von H.-J. Schulz dargestellt, dann die orthodoxen (P. Wiertz), die altorientalischen sowie die unierten Kirchen (Schulz und Wiertz). Hierbei wird der heutige Stand der verschiedenen Patriarchate und autonomen Kirchen mit einem kurzen geschichtlichen Überblick sowie mit statistischen Angaben (Adressen, Publikationen und Ausbildungsstätten) wiedergegeben.

Der 2. Teil bietet die geschichtliche Entwicklung der Ostkirchen dar. Die Perspektive dieses Teiles wird deutlich durch den Untertitel: „Überlieferung, Inkulturation und Synodalität" (47). Dieser Teil enthält folgende Arbeiten: H.-J. Schulz, Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich (49–132); P. Plank, Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas (133–208); W. de Vries, Die Altorientalischen Kirchen. Ihre älteste Tradition und ihre Sonderentwicklung als Folge der christologischen Streitigkeiten (209–225); ders., Die unierten Patriarchate des Nahen Ostens und das Uniatenproblem (226–248); P. Wiertz. Die Thomaschristen Indiens (249–268); M. Lacko, Unionsbewegung im slavischen Raum und in Rumänien (269–286).

Die verschiedenen Arbeiten bieten einen ausgezeichneten Überblick über die gesamte geschichtliche Entwicklung. Selbstverständlich gründen die Arbeiten auf dem heutigen Stand der Forschung. Hier ist aber eine Bemerkung bezüglich der Literatur notwendig: obwohl die gegebene und benutzte Literatur ausgezeichnet ist, fehlen jedoch bestimmte Angaben orthodoxer Literatur. Bezüglich des Kanons 28 von Chalkedon wird als einziges orthodoxes Werk das von Maximos von Sardes (67, Anm. 48) zitiert. Es fehlt hier z. B. der Hinweis auf die Arbeit von J. Meyendorff, Orthodoxie et Catholicité, Paris 1965, 50–76 („La Primanté romain dans la tradition canonique jusq' au Concile de Chalcédoine"). In der Analyse des Konzils von Ferrara-Florenz (109–129) werden nur katholische Autoren angeführt. Bezüglich der wichtigen Frage „Florenz – ein ökumenisches Konzil?" (125ff) werden ebenfalls nur Werke katholischer Autoren in den Anmerkungen 228–237 zitiert. Die Frage ist so wichtig, daß man die Argumentation der modernen orthodoxen Autoren hätte darstellen müssen. Es genügt nicht, einfach zu sagen, daß die Meinung des russischen Theologen Chomjakov sich in „weiten orthodoxen Kreisen verbreitet hat" (125, Anm. 229). Eine Darstellung z. B. der Positionen von Ch. Androutsos und P. Trembelas, um nur zwei der traditionellen orthodoxen griechischen Theologen zu zitieren, ist hier absolut notwendig, und um so mehr, als beide repräsentativ für die Ablehnung der Theologie Chomjakovs sind.

Auch zum Thema „Die Zeit des Patriarchen Photios" (87–94) fehlt die orthodoxe Literatur. Nur J. Meyendorff (93, Anm. 134) wird bezüglich der Bedeutung der Einheitssynode von 879/80 zitiert. Von katholischer Seite hätte man die Arbeiten von V. Peri (I Concili e le Chiese, Rom 1965, sowie seine Artikel in: Annuarium Historiae Conciliorum 9 [1977] 29–42 und 10 [1978] 53–60) zitieren müssen.

Die katholische Theologie spricht von der antiphotianischen Synode von 869/70 als von dem 8. Ökumenischen Konzil (siehe Konstitution über die heilige Offenbarung, Nr. 8, Anm. 4). Da Johannes VIII. seine Zustimmung zur Synode von 879/80 gab, „(ist) dieses Konzil als Synode der definitiven Versöhnung anzusehen und korrigiert wenigstens de facto in dieser Beziehung die Synode von 869/70" (92). Dies bedeutet, daß „die katholische Theologie heute mit der Mehrzahl der östlichen Theologen an der Siebenzahl der Ökumenischen Synoden in der Zeit der ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends festhalten (sollte)" (93), so – mit Recht – H. J. Schulz. In Ferrara und Florenz waren beide Teile der Christenheit, d. h. die Lateiner und die Byzantiner, davon überzeugt, das 8. Ökumenische Konzil zu verwirklichen.

Die Arbeit von de Vries „Die Altorientalischen Kirchen" stellt am Anfang eine wichtige methodische Frage. Zuerst hebt der Vf. hervor, daß, da „die universale Kirche weithin, besonders im Osten, Reichskirche (war)", „eine etwaige Nichtanerkennung von ‚Ökumenischen' Konzilien, als eine Auflehnung gegen den Kaiser empfunden (wurde), aber nicht notwendig als eine Trennung von der universalen Kirche. Die Bedingungen der Ökumenizität und damit der Autorität dieser Konzilien waren noch wenig geklärt. Wir müssen also mit der Redeweise ‚von der Gesamtkirche getrennt' (was praktisch „schismatisch" bedeuten würde) sehr behutsam umgehen". Er fügt hinzu: „Ferner haben die neueren Forschungen gezeigt, daß es sich bei den christologischen Streitigkeiten weithin nur um Unterschiede in der Ausdrucksweise und nicht in der Sache des Glaubens handelte" (209f).

M. E. läßt sich de Vries darin zustimmen, daß die Anerkennung der ökumenisch genannten Konzilien mit der Treue zum Kaiser in Verbindung stand und daß es sich um Unterschiede in der Ausdrucksweise und nicht in der Sache des Glaubens handelte. Trotzdem bleibt das Problem, daß die Koinonia unterbrochen wurde und daß zwei parallele Hierarchien zustande kamen. Das bedeutet Schisma. Und deshalb ist die Redeweise „von der Gesamtkirche getrennt" gerechtfertigt.

Die klare Darstellung der Geschichte zeigt deutlich, daß Rom die östlichen Kirchen oft mit den Kategorien „absolute Einheitlichkeit im Ritus und in den Gebräuchen" behandelt hat, so daß man seitens Rom „bereit (ist), Konzessionen zu machen und die Verschiedenheit, weil es eben nicht anders geht, in Gottes Namen zu tolerieren", so de Vries (236).

Die Art, wie die Unionen im Laufe der Geschichte zustande kamen, eröffnet eine breite Problematik. Eine kritische Lektüre der Arbeiten von Plank, de Vries und Lacko rechtfertigt diese Behauptung. Man wundert sich, mit welcher Naivität Lacko ohne kritische Bewertung schreibt, daß „das Amt des Theologen in der unierten rumänischen Kirche einmalig und einzigartig in der ganzen Geschichte der Unionen (ist)" (283). Was die Auflösung der Union in Rumänien betrifft, muß gesagt werden, daß die Auflösung der Union nicht „in Anwesenheit nur einiger Priester und einer Gruppe von Gläubigen", wie Lacko (285) sagt, sondern in Anwesenheit ebenso vieler Erzpriester wie beim Akt der Union geschah, wie mir der pensionierte Generalvikar von Sibiu, der damals unierter Priester war, im Iasy persönlich erzählte. Um die Wahrheit der Geschichte zu beschreiben, muß man die politischen Probleme, die bei einer Union sowie bei der Auflösung einer Union eine wichtige Rolle spielten, berücksichtigen.

Der 3. Teil enthält folgende Arbeiten: E. von Ivánka, Das Dogma der orthodoxen Kirche im Spiegel der wichtigsten Glaubensurkunden (289–320); B. Schultze, Hauptthemen der neueren russischen Theologie (321–392).

Die Arbeit von Ivánka wurde von Schulz etwas überarbeitet (289–291). Es wäre sinnvoll gewesen, den Titel von Ivánka „Repertorium der Symbole und Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirche . . ." zu erhalten. Ein Verdienst von Schulz ist die Modernisierung der Angaben in den Fußnoten. Es ist jedoch unverständlich, warum Schulz die 8. Anmerkung von Ivánka (bei ihm Anm. 9) bezüglich der Unionssynode zwischen Photios und Rom gestrichen hat. Schulz weist dafür auf die Seiten 92f seiner Arbeit hin. Durch die Streichung der Anmerkung von Ivánka wird dem Leser die Information vorenthalten, daß Karmiris diese Synode fast für ein ökumenisches Konzil hält, wie das „auch katholische Forscher getan haben". Das hätte Schulz in Anm. 134 (93) hinzufügen müssen.

Vier Hauptthemen werden von B. Schultze behandelt: 1. die ekklesiologischen Anschauungen Chomjakovs und Afanas evs; 2. Der Einfluß des Palamismus; 3. Die Lehre von der göttlichen Weisheit (Sophia-Lehre); 4. Drei Fragenkreise aus der Christologie: die Lehre über Christus, über Maria und über das Werk der Erlösung.

Bezüglich der Ekklesiologie hat der Vf. mit Recht die Rolle von Chomjakov für die spätere orthodoxe Lehre von der Kirche hervorgehoben. Sehr interessant ist seine Bewertung der Ekklesiologie Chomjakovs im Vergleich mit der katholischen Ekklesiologie (330ff). Es wäre sinnvoll gewesen, wenn der Vf. die Meinung von anderen katholischen Autoren, z. B. Y. M. Congar, L. Boyer u. a., wenigstens in den Fußnoten dargestellt hätte. Nach Schultzes Meinung „(setzt) Chomjakov in der russisch-orthodoxen Theologie unmittelbar die vom Protestantismus und Gallikanismus beeinflußte Linie fort" (333). Es ist zu fragen, ob bestimmte Aussagen Chomjakovs auch in der Kontinuität der Patristik zu verstehen sind, wie Y. M. Congar behauptet. Um die Bedeutung der Ekklesiologie in der heutigen Orthodoxie darstellen zu können, hätte der Vf. die Reaktionen orthodoxer Autoren auf die Konstitution „Lumen Gentium" beachten müssen. Das ist leider nicht der Fall.

Für die Ekklesiologie von Afanas' ev benutzt der Vf. die „Trapeza Gospodnja" und „La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe". In einer neu erarbeiteten Ausgabe hätte wenigstens die Arbeit „L'Eglise du Saint Esprit" (Paris 1975) zitiert werden müssen, wo Afanas ev die patristische Ekklesiologie analysiert hat. Mit Recht sagt der Vf.: „Tatsächlich hat Afanas' ev manche charakteristische Züge der östlichen Kirche des christlichen Altertums richtig eingesetzt" (340).

Bezüglich des Themas „Palamismus" (345–349) halte ich es für nicht korrekt, einfach den alten Text von Schultze zu veröffentlichen. Eine ergänzende Darstellung der modernen orthodoxen Theologie ist hier notwendig. Der moderne Neupalamismus wird im „Handbuch" nicht behandelt. Da Schulze sich nur mit der neueren russischen Theologie beschäftigt, ist zu sagen, daß dieser Titel sehr lückenhaft bleibt, wenn er in Bd II nicht ergänzt wird.

Sicher kann ein Handbuch nicht alle Themen behandeln. Es ist zu hoffen, daß im Bd II, der einen Abschnitt „Ökumenische Theologie" (XVI) haben soll, das Lima-Dokument, mit dem sich viele orthodoxe Autoren beschäftigt haben, behandelt wird, da dadurch Themen wie Ekklesiologie und Sakramentenlehre nach der heutigen orthodoxen Theologie behandelt werden können.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist festzuhalten, daß es sich bei dem „Handbuch" um ein ausgezeichnetes Werk handelt.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. Hrsg. v. K. Lehmann und E. Schlink. – Freiburg i. Br./Göttingen: Herder/Vandenhoeck und Ruprecht (1982) 192 S. (Dialog der Kirchen, Bd 2) kart. DM 35.–

Das Buch enthält die Referate zweier Tagungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof H. Kunst und H. Kardinal Volk. Die Themen waren: „Kriterien der Einheit der Kirche im Anschluß an die Confessio Augustana" (2.–6. April 1979) und „Das Bekenntnis als historischer Text und ekklesiale Realität" (24.–28. März 1980). Beide Tagungen konnten mit einer gemeinsamen Erklärung abgeschlossen werden: „Zeichen der Einheit der Kirche im Anschluß an die Confessio Augustana. Evangelium – Sakramente – Amt" (184–190); „Das Bekenntnis als historischer Text und als ekklesiale Realität" (190–192).

A. Die Referate:

Iserloh, E., Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana (13–27).

Das Referat geht zuerst auf die „Grundaussage" über die Kirche ein, dann wird CA 28, wo vom Bischofsamt gesprochen wird, analysiert, und es endet mit einer Darstellung der Position Luthers zur Confessio Augustana (CA).

Zwei Punkte sind in diesem Referat zu betonen. I. beschäftigt sich zuerst mit der Definition der CA über die Kirche als „congregatio sanctorum", „Versammlung aller Gläubigen" und vergleicht die Kritik der „Confutatio", daß „die Bösen und die Sünder aus der Kirche ausgeschieden würden", mit der Gegenerklärung der „Apologia". Seine These lautet: „Melanchthon gelingt es nicht, den Einwand der Confutatio auszuräumen" (17). Zusammenfassend stellt I. das folgende fest: „Hier scheint mir eine merkwürdige Diskrepanz deutlich zu

werden. Anthropologisch hinsichtlich des einzelnen Gerechtfertigten wird in der lutherischen Theologie das ‚simul justus et peccator' stark betont und als Gegensatz zur katholischen Position gesehen, ekklesiologisch scheint aber für dieses ‚simul' im katholischen Kirchenverständnis mehr Raum zu sein, weil hier die ‚vera ecclesia' klarer als Kirche der Sünder verstanden wird" (18).

Bezüglich des zweiten Punktes, nämlich der Konzeption des Bischofsamtes in der CA, hebt I. verschiedene Texte der CA und von Melanchthon und Luther hervor und schließt: „Wenn es nach CA 28 aber ein Bischofsamt göttlichen Rechts über dem Pfarramt gibt, so stellt sich die Frage: Wo ist dieses Amt in der lutherischen Kirche, wo war es im 16., 17. und 18. Jahrhundert, wo ist es heute, wie wird es verstanden?" (24f). Eine ähnliche Frage erhebt I. in bezug auf die Messe und die Beichte: „Welche lutherische Gemeinde kann z. B. mit CA 24 von sich sagen, die Messe ‚wird bei uns mit größerer Ehrfurcht gefeiert . . .', oder mit CA 25: ‚Die Beichte ist in unseren Gemeinden nicht abgeschafft . . .'" (19). Der Ausgangspunkt seiner Reflexion besteht darin, daß die „Anerkennung der CA durch die katholische Kirche . . . die Gretchenfrage an die lutherische Kirche einschließt, wie sie es in ihrer Verkündigung und Praxis mit der CA hält" (ebd.).

Andere Referate – nicht nur von evangelischen Autoren, sondern auch von der katholischen Seite – geben eine ganz andere Antwort auf diese Fragen als I. Eine grundsätzliche Bewertung der von I. vertretenen These kann folgendermaßen formuliert werden: die Re-formation wollte traditionelle kirchliche Realitäten beibehalten, aber ihr Verständnis dieser Realitäten war anders als das der kath. Kirche. Mit den Worten von B. Lohse, „bei aller Kompromißbereitschaft ist das Bischofsamt, dessen Konturen in CA begegnen, nicht das katholische, sondern ein evangelisches" (97): „Nicht nur Melanchthon, sondern auch Luther und viele andere Theologen auf seiten der Reformation waren ernsthaft daran interessiert, die bischöfliche Autorität gemäß dem evangelischen Verständnis beizubehalten" (103). In diesem „gemäß dem evangelischen Verständnis" liegt das Problem.

Kasper, W., Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana (28–57).

Dieses Referat hat m. E. Vorbildcharakter für die ökumenische Theologie: Kasper versucht, die Logik der Reformation herauszuarbeiten, und das führt ihn zu einer grundsätzlichen und ökumenischen Reflexion über die Ekklesiologie. Nach Kasper „ist die Grundfrage einer katholischen Stellungnahme zur CA, wie sich katholische Ganzheit und evangelische Konzentration verhalten, näherhin ob eine solche evangelische Katholizität möglich und ob sie in der CA wenigstens ansatzweise bereits gelungen ist . . . Aus dieser Fragestellung ergeben sich die folgenden Teilfragen: 1. Die katholische Tradition im Kirchenbegriff der CA; 2. Der evangelische Neuansatz im Kirchenbegriff der CA; 3. Daraus sich ergebende Perspektiven für die Einheit der Kirche in katholischer und lutherischer Sicht" (31).

Was die erste Frage betrifft, analysiert K. zuerst die formale Berufung auf die katholische Tradition: „Es geht ihr (der CA) nicht um Neuerung, sondern um Wiederherstellung des Ursprünglichen. Dabei ist die CA weit davon entfernt, das Ursprüngliche im Sinn eines bloßen Biblizismus zu verstehen; es geht ihr vielmehr um die ursprüngliche Tradition der Kirche und um die Übereinstimmung mit der universalen Kirche" (33). „Wichtiger als die formale Berufung auf die katholische Tradition ist die Frage der materialen Übereinstimmung des Kirchenbegriffes der CA mit dem der Tradition" (33). „Beim Kirchenbegriff der CA": congregatio sanctorum (VII), bzw. congregatio vere credentium, „haben wir es mit urkatholischer Tradition zu tun": beide Begriffe sind nur „eine Ersetzung von communio sanctorum"; „congregatio fidelium ist auch bei Thomas von Aquin die maßgebende Definition der Kirche" (34). K. ist der Meinung, daß alle wichtigen, die kath. Tradition bestimmenden Wesensaussagen über die Kirche „in die lutherische Bekenntnisbildung eingegangen sind" (35): die Kirche ist „der Mutterschoß, aus dem wir erst geboren sind"; „sie ist sowohl Frucht wie Mittel des Heils, creatura verbi und Mutter Kirche"; „eine societas fidei et spiritus sancti in cordibus", „der Leib Christi" (Apol. VII, 5.29), „die Braut Christi" (Apol. VII, 10).

Die entscheidende Frage an den Kirchenbegriff der CA ist nach K. folgendermaßen zu formulieren: „Wie verhalten sich die beiden Dimensionen der Kirche . . .?" (35). Der Einwand der Konfutatoren, daß „durch die Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen bzw. als congregatio vere credentium die Sünder von der Kirche ausgeschlossen und eine unsichtbare Kirche gelehrt (würde)", ist nach K. „von manchen Äußerungen des jungen Luther her verständlich und er legt sich auch von der späteren Ekklesiologie des Neuprotestantismus her nahe" (ebd.). K. hebt folgende Elemente hervor: Luther vertritt schon 1521 eine Lehre von äußeren Zeichen der Kirche (WA 7, 720), die er in seinem Bekenntnis von 1528 (WA 26, 506) wiederholt; die CA VIII erneuert die altkirchliche Verurteilung des Donatismus; nach Melanchthon (Apol. VII, 20) ist die Kirche keine erträumte civitas Platonica, sondern „wahrhaftig auf Erden"; es gibt in der Apologie (VII, 18) eine wichtige Unterscheidung zwischen der Kirche „im eigentlichen Sinn", der nur die Heiligen und die wahrhaft Glaubenden angehören, und der Kirche „im uneigentlichen Sinn", der viele falsche Christen, Heuchler und öffentliche Sünder beigemischt sind (36). Die These K.s lautet mit Recht: „Die . . . Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer bzw. verborgener Kirche steht insgesamt auf dem Boden katholischer, insbesondere augustinischer Tradition" (ebd.).

In einem zweiten Punkt beschreibt K. „den evangelischen Neuansatz im Kirchenbegriff der CA". Obwohl „für die lutherische Reformation . . . nicht die Kirchenfrage, sondern die Heilsfrage im Vordergrund des Interesses (stand)", „(ergibt sich) aus der soteriologischen Neuentdeckung . . . eine neue ekklesiologische Perspektive, ein spezifisch ‚evangelisches' Kirchenverständnis, das das Evangelium als das eigentliche Konstitutive der Kirche und als die letzte Norm über der Kirche begreift" (37f). Das lebendige Evangelium ist „kritische Norm" der Kirche: „es geht ja darum, daß dieses Evangelium rein verkündet und daß die Sakramente evangeliumsgemäß gespendet werden. Dem evangelischen Kirchenverständnis eignet also von seinem Wesen her eine kirchenkritische und kirchenreformerische Spitze" (39).

Der Konflikt zwischen katholischem und evangelischem Kirchenverständnis deutet sich nach K. bereits in den Ablaßthesen Luthers und in „De captivitate Babylonica", wo die Meßopferlehre als Wurzel vieler anderer Mißbräuche beschrieben wird, an und spitzt sich zu in der Frage des kirchlichen Amtes, bzw. der Stellung des Papstes in der Kirche (40ff). Der Papst ist der Antichrist im Sinne von 2 Thess 2,4, weil der von ihm beanspruchte Primat dem Primat des Evangeliums in und über der Kirche widerspricht (44).

Das Problem liegt in einem konkreten Verständnis der Freiheit des Evangeliums. „Die Apologie (XXVIII, 6: ‚Von diesem Artikel ist nu der Streit: ob die Bischofe Macht haben Gesetz zu machen außer dem Evangelio') macht ausdrücklich deutlich, daß dies der eigentliche Kontroverspunkt ist" (46). „‚De captivitate Babylonica' macht bereits deutlich, daß es . . . um die Souveränität des Evangeliums und die dadurch begründete Freiheit in der Kirche geht" (44).

Im dritten Teil seines Referates „Katholisch-evangelische Kirchengemeinschaft nach der CA" versucht K., die Anfragen der Reformation zu beantworten. Während die katholische Theologie an drei Bedingungen der Kircheneinheit festhält, nämlich an der Einheit im Glauben, der Einheit in den Sakramenten und dem gemeinschaftlichen Leben unter der Leitung des Papstes und der Bischöfe (Lumen Gentium Nr. 14,2 in der Tradition der drei von Bellarmin benannten Elemente der Einheit), nennt die CA VII nur zwei Elemente: „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum" (48). Die Reformation stellt andererseits die Souveränität des Evangeliums in und über der Kirche fest. „Die Grundfrage der Reformation (ist) das Verhältnis von Evangelium und Kirche und – daraus folgend – die Frage der evangelischen Freiheit in der Kirche" (51). An anderer Stelle formuliert K. das Problem folgendermaßen: „Das ökumenische Grundproblem zwischen Lutheranern und Katholiken ist . . . nicht das Amt als solches . . . Das eigentliche Problem ist auch nicht das Bischofsamt und sein Verhältnis zum Pastorenamt, letztlich auch nicht der Primat des Papstes als solcher. Das Problem ist vielmehr die katholischerseits behauptete Irreversibilität, und das heißt das jus divinum bestimmter geschichtlich gewordener Amtsstrukturen, nicht das Amt, sondern letztlich der Unfehlbarkeitsanspruch des kirchlichen Amtes. Von einem evangelischen Ansatz im Kirchenverständnis ergibt sich gegenüber einem solchen Anspruch die Frage, wie solche Irreversibilität und Infallibilität mit der Souveränität des Evangeliums vereinbar ist" (ebd.).

Das Problem der Irreversibilität betrifft nicht nur die geschichtlich gewordenen Amtsstrukturen, sondern überhaupt das Problem der Dogmenentwicklung, wie K. in seinen Anmerkungen zum Referat von E. Schlink (123–5) hervorhebt. In seiner Antwort auf diese Frage bezieht sich K. auf die These des Konzils von Trient: „puritas ipsa Evangelii in Ecclesia" (DS 1501–1505) (S. 52f). „Dieses ‚in Ecclesia' hat eine antireformatorische Stoßrichtung" (53). ‚Puritas ipsa Evangelii in Ecclesia' wird von K. folgendermaßen interpretiert: „Das Evangelium ist kein Kodex, sondern eine lebendige immer wieder jung und frisch sprudelnde Quelle" (52). „Das durch den Geist Gottes in der Kirche gegenwärtige und wirksame Wort Gottes ist je größer als der jeweils aktuelle Glaube der Kirche und ihrer Glaubensformulierungen" (53).

Hier geht es um die Ablehnung des Prinzips ‚sola scriptura', d. h. eines biblischen Prinzips durch die Annahme der „traditio", die nach kath. Verständnis nicht als von der Hl. Schrift getrennte Quelle zu betrachten ist (52). „Traditio nach katholischem Verständnis meint die lebendige, vom Geist erfüllte Weitergabe des apostolischen Glaubens, der auch in der Schrift bezeugt ist" (123). Mit dieser Behauptung verbindet K. die Frage, „ob solchen Glaubenstraditionen, d. h. im Geist vollzogener geschichtlicher Selbstauslegung des apostolischen Glaubens nicht normative Bedeutung zukommt". K. fügt hinzu: „Solche Irreversibilität schließt selbstverständlich nicht die Aufgabe ständiger Interpretation, wohl aber die Möglichkeit grundsätzlicher Revisionen aus" (123). Beispiele solcher Irreversibilität wären nach K. „das dreigliedrige Amt (Bischöfe, Presbyter, Diakone)", und auch der Primat des Bischofs von Rom, insofern wir beide Elemente „nicht mehr auf eine unmittelbare Einsetzung durch den irdischen Jesus oder durch den auferstandenen Christus zurückführen können" (123f). K. bezieht sich hier auf These IV/3 und 4 der Gemeinsamen Erklärung des Arbeitskreises, wo „versucht wurde, einen Ansatz für eine Neubegründung zu geben" (124). So versucht K. eine Antwort zu geben auf die methodische Frage, in der m. E. das Problem zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche liegt.

Das Problem des Unfehlbarkeitsanspruchs des kirchlichen Amtes umfaßt zwei wichtige Probleme, nämlich das der Beziehung zwischen Amtskollegium bzw. Bischofskollegium und Primat und das der Beziehung zwischen Amt und Gemeinde.

Die These der Reformation lautet so: „Die Lehre des Evangeliums ist Sache der Kirche insgesamt in der wechselseitigen Zuordnung von öffentlichem Predigtamt und Gemeinde. Die Wahrheit des Evangeliums erweist sich darum im Konsens der Kirche" (48). Die Einheit der Kirche wird in der CA I („Ecclesiae magno consensu apud nos docent") als Gemeinschaft von Kirchen verstanden. Es handelt sich dabei um einen Rückgriff auf die altkirchliche communio-Ecclesiologie. Die angemessenste Form der Kirchenleitung wäre eine Art Bischofssynode, ein synodaler Episkopalismus (49). Man darf nicht vergessen, daß diese Bischofssynode nur auf dem Hintergrund der Beziehung zwischen Amt und Gemeinde

und letztlich nur unter der Perspektive des Primates des Evangeliums zu verstehen ist.

So erhebt sich die Frage: Kann das katholische System eine solche Konzeption akzeptieren? Schließt das „ex sese et non ex consensu ecclesiae" der beiden vatikanischen Konzilien (DS 3074 = NR 454; Lumen Gentium Nr. 25,3) eine solche Konzeption nicht aus?

In seiner Antwort bezieht sich K. auf drei Elemente: erstens auf die Meinung des Kardinals J. H. Newman, daß „in den arianischen Wirren des 4. Jahrhunderts der wahre Glaube teilweise nicht durch die Bischöfe, sondern durch die Laien durchgetragen und bewahrt wurde" (53); zweitens auf „die kanonische Tradition des hohen Mittelalters, die bis in die Gegenwart hereinreicht, (die) um die Möglichkeit eines häretischen Bischofs und Papstes (weiß), der dann ipso facto sein Amt verliert" (53); drittens auf moderne kath. Studien, die den Begriff Rezeption – nicht auf juristischer Ebene, weil die juristische Perspektive durch Vat. I sowie Vat. II ausgeschlossen wurde – in die katholische Ekklesiologie zu integrieren versuchen (57). Im Grunde genommen handelt es sich dabei um den Versuch, deutlich zu machen, daß „die Unfehlbarkeit" des Amtes „der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche zugeordnet" ist (55).

Die Elemente, die K. hier zur Geltung bringt, werden von verschiedenen katholischen Theologen hervorgehoben. Es ist jedoch fraglich, ob diese theologische Tradition bis in die Gegenwart hereinreicht. Daß die erste Unfehlbarkeit die „in credendo" und nicht die „in docendo" ist, wurde von den meisten Theologen nach dem Vat. I nicht vertreten. Bezüglich des Rezeptionsprozesses muß m. E. gesagt werden, daß es sich um schüchterne Versuche einiger Theologen – ich selbst habe mich positiv in dieser Richtung geäußert – handelt. K. formuliert die Bedeutung eines solchen Rezeptionsprozesses sehr schön: „Zu diesem Rezeptionsprozeß gehört auch, daß man im Hören auf das Amt die Teile der Christenheit mithört, die ihm widersprechen. Solange ein solcher qualifizierter Widerspruch besteht, ist der Konsens nicht erreicht und der Rezeptionsprozeß nicht abgeschlossen. Die Freiheit des Evangeliums ist in dieser Sicht also gewahrt. Sie ist indes nur dann gewahrt, wenn das unfehlbare Amt nicht aus der Unfehlbarkeit der Kirche abgeleitet und damit die Polarität einseitig aufgehoben wird" (57).

Meinerseits möchte ich von der Praxis her nur eine kritische Frage an diese schöne Formulierung stellen: Stimmt das tatsächlich, wenn die Praxis der Hierarchie auf allen Ebenen, d. h. des Bistums, der Bischofskonferenz, der universalen Kirche betrachtet wird? Ich fürchte, es stimmt nicht – auch wenn ich es vorziehen würde, mich in diesem Punkt zu irren.

Brunner, P., Anmerkungen zum Referat von W. Kasper (126–132).

B. erhebt „die noch offenen Grundfragen, (die) um drei untereinander verbundene Bereiche kreisen: 1) Evangelium und Kirche, 2) Das Amt in der Kirche, 3) Infallibilität als letztgültige Entscheidung" (127).

Was das Amt in der Kirche betrifft, stellt B. zuerst die lutherische These auf: Das Amt als solches ist de jure divino, aber „die geschichtliche Gestalt des apostolischen Amtes variiert". „Es gibt daher wesenhaft nur eine einmalige Ordination, nur eine einmalige Weihe, weil das apostolische Amt wesenhaft keine abtrennbaren Stufen in sich hat" (129). Und dieses Amt haben die Kirchen der Reformation bewahrt. Deshalb kämpft er gegen den *defectus* im Amt, der vom Ökumenismus-Dekret Nr. 22 vertreten wird: „Solange die römisch-katholische Kirche diese Aussage ... für einen unverletzlichen Glaubensinhalt hält, ... kann Kirchengemeinschaft nicht einmal auf der untersten Stufe verwirklicht werden, nämlich in einer gegenseitigen Zulassung der Gläubigen zum heiligen Abendmahl" (130).

Die dritte Frage bezieht sich auf das Problem, wie die Kirche in der Wahrheit bleibt. Nach B. „gibt es demnach für die CA eine auf einem jus divinum beruhende Institution, die über das, was in Wahrheit Evangeliumsverkündigung und rechte Sakramentsverwaltung ist, entscheidet". Diese Institution nennt er Synode, „die von den Amtsträgern zu verantworten ist, der aber auch Personen, die nicht ordiniert sind, beiwohnen können" (131).

Es gibt „drei Quellen, die uns zur Erkenntnis der Wahrheit führen können" (132): 1. „Die apostolische Heilsbotschaft", wie sie „in die Schrift eingegangen ist"; 2. „Die drei ‚von der CA' angenommenen altkirchlichen Bekenntnisse" sowie „nachfolgende (evangelische) Bekenntnisse, unter denen Luthers Katechismus ein besonderers Gewicht hat". Diese Bekenntnisse spielen eine wichtige Rolle „zur Erkenntnis dessen, was Inhalt des apostolischen Glaubens ist", so daß „auch eine sachliche Kontinuität mit den genannten Bekenntnissen gewahrt werden muß, wenn eine Entscheidung über die Schriftgemäßheit der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsverwaltung getroffen werden muß" (131); 3. und „absolut entscheidend für die rechte Erkenntnis ... ist Gott der Hl. Geist". Das Charisma der Ordination sowie die wirksame Anwesenheit des Geistes in einer Synode und in der Gemeinschaft der Gläubigen werden von B. hervorgehoben.

Lohse, B., Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana (58–79).

In seinem klar gegliederten Referat stellt Lohse zuerst die Frage nach der Kircheneinheit in der reformatorischen Ekklesiologie seit 1520 dar, dann nach der Ekklesiologie der CA – besonders werden CA 7 und 8 behandelt – und schließlich nach den Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag 1530. Klare Darstellung der verschiedenen Interpretationen evangelischer Fachleute (60ff, 70f) sowie Analyse verschiedener Werke M. Luthers (64ff) sind das Charakteristikum dieser Arbeit.

Durch eine Analyse der Terminologie „leiblich" bzw. „äußerlich" im Gegensatz zu „geistlich" lehnt L. den oft von der kath. Seite gegen die reformatorische Ekklesiologie erhobenen Vorwurf ab, daß „die reformatorische Ekklesiologie die Kirche letztlich als eine unsichtbare Größe ansehe" (64); „Die leibliche Christenheit (ist) ganz von der geistlichen zu verstehen" (ebd.). L. hebt hervor, daß nach CA 8 die Kirche ‚eigentlich' d. h. im eigentlichen Sinne (der lateinische Text verwendet ‚proprie') – diese Terminologie wird von Melanchthon gegen den Vorwurf der Confutatio in der Apologie hervorgehoben – als congregatio sanctorum et vere credentium beschrieben werden muß (73).

L. gibt die Meinung von CA 7 und 8 „über den Wortlaut der CA" folgendermaßen wieder: „Nicht die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, sondern die Treue gegenüber der Schrift entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche und damit auch über die Einheit der Kirche" (75).

Die Rom treu gebliebenen Theologen werden als Theologen der „altkirchlichen" bzw. „altgläubigen" Seite bezeichnet (76 und 79).

Lohse, B., Die Stellung zum Bischofsamt in der Confessio Augustana (80–108).

L. stellt zuerst fest, daß „Luther an den Fragen der Kirchenverfassung nicht besonders interessiert" war (80): „In Fragen der Kirchenverfassung ist Luther im ganzen konservativ gewesen" (82). „Entscheidend" ist für Luther „die freie Verkündigung des göttlichen Wortes" (83). „Bei Luthers Verständnis der Kirche ist kein Platz für ein jure divino leitendes Amt (= Papst) in der Kirche", sondern „alle Bischöfe sind nach göttlicher Ordnung gleich und sitzen an der Stelle der Apostel" (84). Was die Bischöfe und Pfarrer betrifft, „kommt ... die reformatorische Auffassung zum Ausdruck, daß es grundsätzlich keinen Unterschied zwischen den Ämtern des Bischofs und des Pfarrers gibt" (86).

Was CA 28 betrifft, wo über die Bischöfe gesprochen wird, hebt L. hervor, daß „das Bischofsamt nicht das katholische, sondern ein evangelisches ist", und daß „durch die Formel ‚ut loquuntur' (CA 28, 21.22) der Begriff des göttlichen Rechtes vorsichtig aufgenommen wird" (97f). Die schärfste Aussage von CA 28,49 für den Fall, daß die Bischöfe durch menschliche Traditionen „die Gewissen belasten", muß nach L. vor dem Hintergrund der „reformatorische(n) Auffassung vom allgemeinen Priestertum aller Getauften, die in der CA nirgendwo ausdrücklich erwähnt wird", gesehen werden (99). Für den Fall, daß die Bischöfe etwas gegen das Evangelium lehren, ist „der Maßstab entweder das Evangelium oder auch die christliche Freiheit" (ebd.).

Das Referat von L. gibt mit Klarheit die Meinung der Reformation im allgemeinen und konkret der CA wieder.

Schlink, E., Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession (109–121).

Dieses Referat beschäftigt sich grundsätzlich mit CA VII. Dort werden nur das Evangelium und die Sakramente ausdrücklich genannt. „Zweifellos ist das Amt als unausgesprochene Voraussetzung in Art. VII enthalten". Aber „das Amt ist nicht in gleicher Weise wie das Evangelium und die Sakramente ‚Mittel' des göttlichen Gnadenhandelns. Vielmehr ist es diesen dienend zugeordnet" (111).

Schlink reflektiert, warum die CA bestimmte Probleme wie Transsubstantiationslehre, die Zahl der Sakramente, das genauere Verhältnis von Pfarramt und Bischofsamt usw. nicht behandelt. Seiner Meinung nach liegt das Problem darin, daß bestimmte Probleme nur „eine sekundäre Bedeutung" in der Perspektive der Konzentration „auf das Credo und (auf) das, was Gott durch das Evangelium und die Sakramente in der Kirche tut", haben (113).

Bemerkenswert ist, wie Sch. „die apostolischen Voraussetzungen für die Unvollständigkeit des Augsburgischen Bekenntnisses" behandelt. Zuerst hebt er hervor, daß „die Zurückhaltung" der CA im NT „eine weitgehende Bestätigung findet, denn im Mittelpunkt der ntl Aussagen stehen die Christusbotschaft und die Gemeinschaft der Getauften im Mahl und im Dienst, nicht aber die Gleichförmigkeit der Ämterordnungen". Außerdem fügt er hinzu, daß „die Frage(n) ... nach der Zahl der Sakramente den apostolischen Gemeinden fernlagen und erst in einer viel späteren Zeit aufbrachen" (113).

Was die Ämterordnungen betrifft, stellt Sch. fest: 1. „Es kann nicht vorausgesetzt werden, daß Gemeindeleitung allein aufgrund apostolischer Handauflegung erfolgte"; 2. „Der im 16. Jh. umstrittene traditionelle Begriff des jus divinum im Sinne einer Einsetzung aller sieben Sakramente und der drei Ämter des Bischofs, Presbyters und Diakons sowie eines bleibenden Petrusamtes durch den irdischen oder den als der Auferstandene erschienenen Jesus gilt heute nicht mehr als haltbar" (114).

Diese Thesen führen Sch. zu seiner Behauptung über „die Einheit in der Mannigfaltigkeit": „es ist zu unterscheiden zwischen dem, was zur Einheit der Kirche dogmatisch notwendig ist, und dem, was für die Einheit förderlich ist" (115). Nur durch „eine Einheit in der Mannigfaltigkeit" bezüglich der Strukturen der Kirche sowie ihrer Lehrformulierung ist seiner Meinung nach die Einheit der Kirche denkbar.

In einem Anhang legt Sch. „die in der Augsburgischen Konfession enthaltenen ökumenischen Prinzipien dar" (117ff).

Kasper, W. Anmerkungen zum Referat von E. Schlink (122–5).

In seinen Anmerkungen konzentriert sich Kasper auf „das Verhältnis von Apostolizität und Katholizität der einen Kirche". „Unstrittig ist" nach K., „daß das apostolische Zeugnis, wie es in der Schrift nie dargelegt ist, nicht die Grundlage für eine uniformistische Einheitskirche, sondern für eine Vielfalt in der Einheit ist" (122).

K. bringt hier eine wichtige methodische Frage zum Ausdruck: Darf man nicht von Irreversibilität „der Glaubenstraditionen, d. h. im Geist vollzogener geschichtlicher Selbstauslegung des apostolischen Glaubens" sprechen (123)? Eine zweite wichtige methodische Frage erhebt K. folgendermaßen: „Kann man die verschiedenen ‚Modelle' des NT alle auf einer Ebene anordnen, um dann eben ein Modell für sich auszuwählen? Zeichnet sich im NT nicht vielmehr ein Trend und eine Tendenz ab, und ist nicht diese Gesamttendenz des NT für uns normativ?

Andere Anmerkungen wurden in die Beschreibung des Referates von K. integriert.

Hauschild, W.-D., Das Selbstverständnis der Confessio Augustana und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus (133–163).

Der Vf. analysiert zuerst „die CA als katholisches Verständnis in der Situation von 1530" besonders durch die Vorrede und den ‚Beschluß' (134ff) und behandelt dann ihre ekklesiale Relevanz vom 16. bis zum 20. Jh. (144ff).

Lehmann, K., Die spezifische Form des ‚Bekenntnisses' aus der Sicht der katholischen Tradition (164–183).

Nach einer Beschreibung des Inhaltes des Begriffes ‚Confessio' und seiner traditionsgeschichtlichen Herkunft im Falle der CA vergleicht der Vf. „evangelische Confessio und katholisches Dogma" (179ff). Jeder Vergleich – so Lehmann – ist hermeneutisch nicht ungefährlich, aber „es ist unvermeidlich, die evangelische Confessio und das katholische Dogma miteinander in Beziehung zu setzen" (179).

Zwei Prinzipien werden vom Vf. angewendet, um die kath. Position darzustellen: zuerst „die moderne Dogmenhermeneutik, die z. T. auch lehramtlich rezipiert wurde" (180); zweitens „die Hierarchie der Wahrheiten" (181). Die Dogmenhermeneutik besagt, daß die „mit letzter Autorität gefällten Glaubensentscheidungen in ihrer Sachbedeutung irreversibel sind, aber sie können auch durch das Hineinwandern in neue, zukünftige Horizonte erhebliche ‚Weiterungen' erfahren". Das Prinzip der „‚Hierarchie der Wahrheiten' (. . .) verlangt zugleich eine Rangordnung der Dogmen" (ebd.). Schließlich dienen „die ‚Dogmen' . . . der Klärung des Credo und damit sachlich des in der Schrift bezeugten Wortes Gottes, von dem her wiederum jede Lehre vollzogen werden muß" (ebd.).

L. ist sich der Situation bewußt, daß diese wichtigen Erklärungen des kath. Verständnisses der Reformation nicht genügen. Deshalb schreibt er: „Die Reformation wird den Katholizismus mit entschiedener Konzentration auf die Evangeliumserkenntnis drängen, eine im Grunde noch nicht zureichend beantwortete Frage" (182). Bezüglich des Anspruches auf Katholizität der CA, d. h. bezüglich der Tatsache, daß die CA dem Protestantismus „mit ihrer Anknüpfung an die alte Kirche den großen Gedanken der Katholizität eingehämmert" (W. Elert) hat, stellt Lehmann die Frage: „Ist es nur noch eine ‚historische Katholizität'?" (181).

B. Gemeinsame Erklärungen des Arbeitskreises

Es wurden zwei gemeinsame Erklärungen verabschiedet. Die erste heißt: „Zeichen der Einheit der Kirche im Anschluß an die CA. Evangelium – Sakramente – Amt" (184–190). Die zweite lautet: „Das Bekenntnis als historischer Text und als ekklesiale Realität" (190–192). Wir konzentrieren uns hier auf die erste Erklärung.

Die Einheit der Kirche ist im Erlösungswerk Jesu Christi begründet und wird durch den Hl. Geist vergegenwärtigt. „Sie ist primär eine Gabe und erst sekundär eine Aufgabe" (I,1).

Die Einheit, die „eine Wesensdimension der Kirche ist", „schließt nach der Schrift und nach der alten Kirche Vielfalt ein; sie schließt aber jede einander um des Evangeliums willen exkommunizierende Vielheit aus" (II,2).

„Die Einheit in der Vielfalt gilt sowohl horizontal von der gegenwärtigen Kirche („die Einheit der Kirche ist eine Gemeinschaft [communio, koinonia] von Kirchen") wie vertikal vom Verhältnis der gegenwärtigen Kirche zur Kirche früherer Jahrhunderte" (I,3).

Hier erhebt sich spontan eine wichtige Frage in bezug auf die römisch-katholische Kirche, und zwar ob ihre Art, die Einheit zu verstehen, genug Raum für die Vielfalt läßt.

Unter der Perspektive „der Zeichen der Einheit der Kirche" werden nach dieser Ordnung die Evangeliumsverkündigung, die Sakramente und das ihnen dienend zugeordnete Amt behandelt (I,5).

„In der Verkündigung des Evangeliums liegt die Norm der Kirche", so daß „die Einheit der Kirche nur die Einheit in der Wahrheit des Evangeliums sein kann" (II,1). Dieses Evangelium, das „in der Schrift bezeugt wird", „ist keine rein historische, sondern eine im Hl. Geist bleibend aktuelle Größe. Nachbiblische Zeugnisse können eine normative Bedeutung erlangen, wenn sie . . . als geistliche Auslegung der Schrift in der Kirche Konsens gefunden haben. Das gilt . . . von den Glaubensbekenntnissen der alten Kirche." Das „ökumenische Problem" liegt in „den späteren Dogmen und Bekenntnisschriften", die „noch nicht in derselben universalen Weise rezipiert sind". Diese sind „im Unterschied zur Schrift nur norma normans normata". Ihre Autorität folgt nicht aus dem Rezeptionsprozeß, sondern aus der sich in ihnen ‚im Geist' bezeugenden Wahrheit des Evangeliums" (II,3).

„Der konkrete Ort des Evangeliums" ist „die gottesdienstlich versammelte Kirche." D. h., „Taufe und Abendmal sind vornehmlich der ‚Sitz im Leben' der kirchlichen Bekenntnisbildung" (II,4).

Im Paragraph über die „Einheit in der gottesdienstlichen Feier" geht man davon aus, daß die Sakramente „recht", d. h. evangeliumsgemäß gespendet werden müssen. Das schließt ein, 1. daß „die Sakramente in der Stiftung durch Jesus Christus grundgelegt sein müssen", und 2. daß „die Spendung der Sakramente im Zusammenhang mit der Verkündigung des Wortes steht", und 3. daß „die Sakramente nur im Glauben heilswirksam sind" (III,1). Die gemeinsame Feier des Herrenmahles wird als „die Mitte des christlichen und des kirchlichen Lebens" bezeichnet (III,2).

Das Thema „Einheit durch Gemeinschaft mit dem apostolischen Amt" (IV) wird durch die Frage eingeführt: „Inwiefern bedarf die Gemeinschaft in Wort und Sakrament der Gemeinschaft mit dem kirchlichen Amt?" (III,3). „Das Amt der Kirche ist bleibend eingestiftet" und „es wird im Namen Jesu Christi ausgeübt". D. h. „die Vollmacht (des Amtes) kommt nicht durch Delegation von unten, sondern aufgrund der Einsetzung Jesu Christi" (IV,1).

„Das Amt steht unter der Norm des Evangeliums, und es ist als Dienst an der communio der Kirche zu verstehen" oder anders formuliert, „es ist beiden (der Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der Sakramente) dienend zugeordnet" (IV,2).

„Amt und Gemeinde sind sich . . . wechselseitig zugeordnet." Das wird durch die vom Dokument ‚Das Evangelium und die Kirche' (Nr. 47) für das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde verwendete Terminologie ‚In' und ‚Über' (bzw. ‚Gegenüber') beschrieben (IV,2). „Das ‚In–Über' von Amt und Kirche ist eine Grundstruktur der Kirche, die sich auf allen Ebenen . . . in je eigener Weise findet" (IV,3). „Auch für das Verhältnis des Papstes zur Kirche gilt die Struktur des ‚In–Über'" (IV,4). Zwei Folgen werden aus diesem Prinzip abgeleitet: 1. „es bedarf das Amt der Rezeption durch die kirchliche Gemeinschaft" (IV,2); 2. „die Sukzession der Amtsträger muß freilich im Zusammenhang der Sukzession im apostolischen Glauben verstanden werden; sie ist darum ein Zeichen, aber keine eo ipso sichere Garantie" (IV,3).

M. E. gehört das „In–Über" zur Grundstruktur der Kirche. Die konkrete Formulierung, daß die Sukzession der Amtsträger „keine eo ipso sichere Garantie" für die Sukzession im apostolischen Glauben ist, widerspricht meiner Meinung nach dem ‚ex sese et non ex consensu ecclesiae' der beiden vatikanischen Konzilien bezüglich der lehramtlichen Definitionen. Hier sehe ich die Bedeutung der nach IV,4 „noch ungeklärten Frage: Wie ist der Primat des Evangeliums mit dem Primat des Papstes zu vereinbaren?" Oder anders formuliert, was bedeutet es nach kath. Verständnis, daß auch das Lehramt unter dem Wort Gottes steht?

Es „besteht noch keine volle Einmütigkeit" in der Frage, „inwiefern das vom Pfarramt unterschiedene Bischofsamt für die Kirche konstitutiv ist", oder „welche Verbindlichkeit die nachbiblische Entwicklung zum dreistufigen Amt: Bischof – Presbyter – Diakone hat" (IV,3).

Sehr bedeutungsvoll ist die Schlußthese dieser Erklärung: „Im Zustand der Spaltung kann . . . keine der beiden Kirchen die Katholizität voll verwirklichen", die im Lichte des Ökumenismusdekretes von kath. Seite zu verstehen ist; „jede ist auf die Rezeption der legitimen Anliegen der anderen angewiesen" (IV,4). Hier wäre eine Konkretisierung der legitimen Anliegen der anderen wünschenswert gewesen.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Lange, Ernst: **Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?** Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit. – (München): Chr. Kaiser (1986). 313 S., geb. DM 36.–

Mit der Neuausgabe in der Edition Ernst Lange ist endlich ein Werk wieder greifbar, das, erstmals 1972 erschienen, inzwischen zu einem Standardwerk ökumenischer Theologie geworden ist.

L.s Buch verbindet die Darstellung eines vergleichsweise alltäglichen ök. Ereignisses, den Bericht über eine Sitzung der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" des ÖRK 1971 in Löwen, bei der es um das Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" ging, mit grundlegenden Reflexionen über die Anatomie des ök. Konsenses (46–108), die Bedeutung der Ökumene für das Überleben der Menschheit (143–204) und die Unschlüssigkeit der ök. Bewegung (236–282).

In 5 literarisch ebenso brillanten wie theologisch brisanten fiktiven Briefen an einen Freund, der „eher für die Internationale als für die Ökumene" (11) optiert, formuliert L. ein angesichts ök. Realitäten nüchternes, in seiner Perspektive leidenschaftliches Plädoyer für eine Ökumene, die aus der parochialen Verfaßtheit des Christentums ausbricht hin zur konziliaren, konkreten Universalität eines „transnationalen, interkulturellen Konsenses" (309).

L.s Buch ist ein Stück ök. Zeitgeschichte, ein Klassiker ök. Theorie und Praxis und ein im Blick auf gegenwärtige Diskussionen etwa um die Lima-Papiere, den konziliaren Prozeß, die kontextuelle Theologie etc. höchst aktueller Beitrag zur ök. Theologie.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Brunsman, Barry: **. . . das darf der Mensch nicht trennen?** Neue Hoffnung für geschiedene Katholiken. (Übersetzung aus dem Amerikanischen von Roland Benn). – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1986. 223 S., kart. DM 28.–

Ein Buch wie das vorliegende in einer wissenschaftlichen Rezensionszeitschrift zu besprechen, bedarf einer ausdrücklichen Begründung. Ich finde sie in zwei Gesichtspunkten: Auf S. 13 bezeichnet der Vf. sein Opus als Ergebnis einer Doktorarbeit aus dem Jahre 1984. Es

hat danach etwas mit Wissenschaft zu tun. Zum anderen: Es handelt sich um ein Buch, das viele nicht lesen werden, die um Stellungnahmen dazu angegangen werden. Meine Rezension soll ihnen helfen, den Schaden zu mindern, der hier droht.

Eine weitere Vorbemerkung. Es handelt sich bei B.s Buch um eine Übersetzung aus dem Amerikanischen. Das Original liegt mir nicht vor, so daß ich kein Urteil darüber abgeben möchte, was an seinem Inhalt dem Autor und was dem Übersetzer anzulasten ist. Einzelne Stellen lassen vermuten, daß der Übersetzer über ebenso wenig Sachkompetenz verfügt wie der Autor (z.B. S. 13: Kanoniker statt Kanonist; S. 90 wird von der Auffassung der griechischen Kirche berichtet, „nach der eine Ehe nur dann gültig sei, wenn sie von einem Priester vollzogen und gesegnet sei"; laut S. 105 beschreibt das Konzil die Ehe „in soziologischen, persönlichen und biblischen Worten"). Darum sei meine Kritik an den Inhalten dieses Buches nicht ad personam auctoris vel traductoris verstanden, da für beide nach dem Grundsatz „in dubio pro reo" die Unschuldsvermutung steht, wenn sie auch nicht für beide zugleich zutreffen kann. Die Summe beider Beiträge bleibt dabei unvermindert kritikwürdig. Dem Verlag allerdings muß der Vorwurf gemacht werden, sich auf ein Feld begeben zu haben, auf dem es mit Übersetzung allein nicht getan ist. Mag auch Theologie weltweit sein, Exegese kein national bestimmtes Fach, so sind im Recht doch teilkirchliche Unterschiede mitzubedenken, die offenbar weder der Übersetzer noch der Lektor gekannt haben. Es werden Aussagen, die für Amerika zutreffen, daß nämlich durch den CIC/1983 das Recht der Eheannullierung strenger geworden sei (148), für den Leser in Europa schlicht unwahr, ohne daß eine Fußnote auf die amerikanischen Partikularnormen hinwiese, die durch den neuen Codex außer Kraft gesetzt worden sind.

Was will das Buch? Ausweislich seines Untertitels will es „neue Hoffnung für geschiedene Katholiken" geben. Diese Hoffnung sei dadurch begründet, daß man den Menschen falsche Informationen gegeben habe. Nun aber gelte: „Die Wahrheit befreit den Menschen" (42). Wie diese aber aussehen soll, formuliert das Buch so: „Mit kundiger Hilfe durch Priester oder Laien, vielleicht sogar mit Hilfe dieses Buches, kann ein jeder entscheiden, auf welcher Grundlage seine vorangegangene Ehe aufgelöst werden soll: nach der Sündentheorie, der Todestheorie, der Annullierungstheorie oder der Theorie der Prinzipienentscheidung; und er kann dann nach dem Gesetz eine neue Ehe schließen" (14). Und ähnlich: „Mit kundiger Hilfe durch Geistliche oder Laien – vielleicht sogar mit Hilfe dieses Buches – kann ein Mensch über seine frühere Ehe selbst entscheiden und die Kraft ihrer religiösen Bindung auflösen" (178).

Die dem gesamten Gedankengang des Buches zugrundeliegende Argumentationsfigur lautet auf eine (vereinfachende) Kurzformel gebracht: Das Verbot einer Wiederheirat nach Scheidung war in der Kirche nie einheitlich, jedenfalls nicht im ersten Jahrtausend; auch heute streiten die Theologen über die Unauflöslichkeit in exegetischer und dogmatisch/moraltheologischer Perspektive. Also ist nach dem Gewissen zu entscheiden, und das heißt: Man suche sich eine Begründung aus, warum die erste Ehe nicht mehr gilt, dann darf jeder Priester der neuen Ehe den Segen geben, wenn nicht gar das Paar trauen. „Wäre die Kirche eine gute Verwalterin ihrer reichen Tradition, so könnte sie daraus auch die Möglichkeit ableiten, Fehlverhalten einfach zu vergeben, den Begriff des Todes eines Ehepartners über den physischen hinaus zu erweitern, darauf zu achten, wann eher ein Sakrileg als ein Sakrament vorliegt, und zu verstehen, daß demjenigen, dem wenig mitgegeben wurde, auch wenig abverlangt werden kann" (106).

Das Buch ist in Einleitung und sechs Abschnitte gegliedert. Abschnitt 1 („Volksglaube: Populäre und weit verbreitete Mißverständnisse über Scheidung und Wiederheirat", 23–42) setzt sich zum Ziel, Fehlinformationen zu korrigieren über Exkommunikation, Ehegültigkeit, nichtkirchliche Ehe, Ehelichkeit der Kinder, Begräbnis, Kommunionteilnahme, Patenschaft, Taufe der Kinder, Annullierung und Geld/Kinder/gute Beziehungen, Gültigkeit protestantischer Ehen usw. Im Abschnitt 2 („Die Heilige Schrift: Was die Bibel tatsächlich über die Ehe lehrt", 43–68) werden Kriterien für die Schriftlesung genannt: Fundamentalisten, Parallelisten, Formkritiker und Traditionalisten gingen verschieden mit dem Text um, anzuwenden sei die Schrift dann entweder als absolute moralische Anweisung oder als Idealbild, dem es nachzueifern gelte (vgl. 44–45). Der dritte Abschnitt („Geschichte: Wie Lehre und Handeln der Kirche sich veränderten", 69–107) ist von Sätzen geprägt wie diesem: „Diejenigen in der Kirche, die sich stets an den Buchstaben des Gesetzes klammern, werden vor der Geschichte kapitulieren müssen, während sie die belebt, die im Heiligen Geiste sind" (72). Die Zeit vom 9. Jh. bis Trient wird durch folgende Zwischenüberschriften charakterisiert: „Laßt uns ein paar Gesetze machen" (90). „Die Kirche hat das Sagen – mehr Gesetze" (91). „Und mehr Gesetze" (93). „Und noch ein paar Gesetze" (98). „Nicht denken, gehorchen" (98). Daß die Kirche aber in dieser Zeit gar keine „Gesetze" machte, sondern Einzelfallentscheidungen erließ, daß B. selbst in diesem Abschnitt Theologenmeinungen referiert und nicht normsetzende Akte, läßt die Ersetzung geschichtlicher Information durch tendenziöse Wertungen deutlich erkennen.

Im vierten Abschnitt („Standpunkte: Die unterschiedlichen Positionen zu Scheidung und Wiederheirat innerhalb der Kirche", 108–178) nennt B. drei Möglichkeiten zum Schriftverständnis („ausnahmslos unauflösbar" [109]; „falsch [unerlaubt], aber verzeihlich" [111]; „das Ideal" [112]) und führt Theorien zur Rechtfertigung der Wiederheirat bzw. „Auflösung" der Ehe aus eigener Entscheidung, parallel zu den oben von S. 14 zitierten Stichworten. Aus diesem Abschnitt ein paar Zitate: „Alexander III., der erste Kirchenrechtler, der Papst wurde, bezeichnete die Zweitehe als unstatthaft, aber nicht als grundsätzlich ungültig" (111). „Die christlichen Führer werden die Tatsache der Scheidung im Römischen Reich anerkannt haben und ihr mit Verständnis begegnet sein" (114). „In der Frühzeit des Christentums befand der Staat über die Ehe, die Kirche brauchte sich daher über das Problem der Zweitehe keine großen Gedanken zu machen. Auf das Scheitern einer Ehe reagierte sie mit Vergebung und erlaubte die Wiederheirat" (114). „Politischen Tod nennt man es, wenn eine Person versklavt wird, zu lebenslangem Gefängnis verurteilt wird oder eine politische Karriere einschlägt, die ihn (sic!) auf Dauer von seiner (sic!) Ehe entfernt" (125). „In der Annullierung erhält der Mensch die Bestätigung durch die katholische Tradition, daß er als gläubiger Christ einen menschlichen Fehler begangen hat" (128). „Die Kirche lehrte zunächst die Unauflöslichkeit der Ehe, später die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe, und heute lehrt sie die Unauflösbarkeit aller Ehen" (159). „Normalerweise wird behauptet, daß ein Priester durch die Anwendung des inneren Forums eine Zweitehe nicht gültig machen kann, solange der Partner aus der ersten Ehe noch lebt. Die Behauptung ist nur begrenzt richtig, und in manchen Fällen ist sie falsch" (166). „Die meisten Priester, . . ., trauen das Paar in aller Stille vor dem Friedensrichter und gehen dann mit den nächsten Verwandten zur Segnung in die Kirche" (169).

Der fünfte Abschnitt („Gewissensbildung: Die Herausforderung, als reifer Christ zu leben", 179–207) dient dazu, anhand des Problems der Geburtenkontrolle deutlich zu machen, daß die Kirche sich mit ihren Weisungen ins Abseits begeben hat. Die Annahme des Autors, bei einer Befragung über die Zustimmung zur verantwortlichen Elternschaft unter künstlicher Geburtenregelung in der gesamten Kirche „käme man wahrscheinlich auf einen ähnlichen Prozentsatz" wie die 85 Prozent in der Kommission Johannes XXIII., scheint aber Nordamerika mit der gesamten Kirche gleichzusetzen.

Pastoralen Fragen, insbesondere der Errichtung von Selbsthilfegruppen, ist der sechste Abschnitt gewidmet („Lebendiger Dienst: Der Priesterdienst und die Organisation für die Geschiedenen und Wiederverheirateten", 208–221). Das Buch schließt mit zwei Seiten Anmerkungen, die einen besonderen Charakter tragen: Die einzige Quelle, für die das Buch Fundstellen angibt, ist die Heilige Schrift. Jedwede andere Aussage, sei sie biblischer, historischer, rechtlicher oder pastoraler Art, die einer Fußnote gewürdigt wird, stützt sich auf Sekundärliteratur, durchweg amerikanischer Herkunft. Für einen Brief der Glaubenskongregation an Erzbischof Bernadin vom 21. 3. 1985 wird keine Fundstelle angegeben. Dafür findet sich folgende Kombination von Aussage und Beleg: „Epikie, dieser feinfühlige Schutz des Individuums, war schon im Kirchengesetzbuch von 1917 enthalten (Kanones 196 und 1512)" (164). Die Anmerkung dazu: „Davey, Alternatives to Nullity Procedures, 336" (223). Offenbar hat sich B. mit dem alten Codex nicht bekannt gemacht, sonst hätte ihm auffallen dürfen, daß in can. CIC/1917 zwar vom forum internum (dazu noch einmal später) nicht aber von Epikie die Rede ist, und daß can. 1512 CIC/1917 lautet: „nulla valet praescriptio, nisi bona fide nitatur, non solum initio possessionis, sed toto possessionis tempore, ad praescriptionem requisito." Möglicherweise hat Davey praescriptum mit praescriptio (Verjährung) verwechselt.

Es ist aufgrund der Fülle von Fehlinformationen, die dieses Buch bietet, nicht möglich, sie alle einzeln namhaft zu machen. Es soll mir also nur darum zu tun sein, solche zu benennen, aus denen die „Seriosität" dieser Publikation hervorgeht, und solche, in denen gerade kirchenrechtliche Aussagen zu kritisieren sind, zumal der Rückendekkel „Wege zu einem verantwortbaren kirchlichen Eherecht" zu zeigen verheißt.

Zur ersten Art nur ein Zitat: „Im Ersten Korintherbrief (7,15) schreibt Paulus, daß wenn ein Ungläubiger sich von seinem christlichen Gatten trennt, dieser wieder einen Christen heiraten könne, da der Bund mit dem Herrn höher einzustufen sei, als der Bund unter Menschen" (16). Daß man aufgrund solcher Lesung ntl Schriften jede Auslegung als möglich und legitim bezeichnen kann, verwundert nicht.

Es ist gut, daß B. im ersten Abschnitt Fehlinformationen beheben will, so z. B. die, daß Wiederheirat nach Scheidung die Exkommunikation nach sich ziehe (26–28). Was aber veranlaßt den Verlag dazu, auf den Rückendeckel des Buches die Behauptung zu drucken, die Kirche bestrafe „insbesondere geschiedene Wiederverheiratete mit der Exkommunikation"? (Am Rande sei bemerkt, daß es sich um wiederverheiratete Geschiedene handeln dürfte).

In einem der 19 moritatenhaften Beispielsfälle geht es um eine Frau, die Alkoholikerin war und zehn Ehen nacheinander geschlossen hatte, wobei sie von vier Männern nicht einmal den Namen kannte. Ein „Richter und Vorsitzender des Kirchengerichtes" wurde um Aus-

kunft bemüht. Seine Antwort gibt der hilfreiche Seelsorger des Beispielfalles so wieder: „Der kennt wirklich alle Details, das Unmögliche fordert ihn immer heraus. Er hatte ganz vergessen, daß es eine kirchenrechtliche Bestimmung gibt, nach der ein Mensch sich frei entscheiden kann, wenn nicht festzustellen ist, wer denn der wahre Ehegatte ist. Für manche sind solche Kniffe das schönste an den Gesetzen, wie ein Denkspiel" (32). Es bedarf wohl keiner Betonung, daß das barer Unsinn ist.

Zu der Volksmeinung, alle Eheschließungen außerhalb der Kirche seien ungültig, erklärt B. den can. 1116 des CIC. Er stelle „klar heraus, daß ein Katholik sich außerhalb der Kirche trauen lassen kann, wenn es ihm nicht gelingt, innerhalb eines Monats Zugang zu der kirchlichen Autorität zu gewinnen, die nach Maßgabe des Rechtes für die Eheschließung zuständig ist. Wenn ein Mensch entsprechend den Kirchengesetzen ein legitimes Recht auf eine Trauung hat, aber aus irgendeinem Grund zurückgewiesen wird, so kann er den Ort seiner Heirat frei wählen und dennoch innerhalb der Kirche bleiben" (32). Und der Autor wendet diese Idee auf zu lange dauernde Nichtigkeitsverfahren an. Im Beispielsfall 4 wird einem Kirchengericht, das angeblich nach einem Nichtigkeitsverfahren ein Jahr mit der Erlaubnis zur Eheschließung abwarte, um sicherzugehen, daß die Scheidung auch endgültig sei, – bereits diese Idee ist, wenn sie eine Tatsache und nicht freie Phantasie wiedergeben soll, so abwegig, daß sie nicht kommentarlos berichtet werden dürfte –, entgegengehalten: „Ist ihnen eigentlich klar, daß diese willkürliche Verzögerung eine Verletzung des Kirchenrechts darstellt, die jedem Antragsteller die Möglichkeit gibt, außerhalb der Kirche zu heiraten?" (33). Im Beispiel 5 gibt es in der Gegend von Seattle eine Gruppe von Italienern, die, da kein italienischsprechender Priester da war, vor dem Friedensrichter heirateten und nicht in der Kirche. Vierzig Jahre später kam ein italienischer Priester, der alle verurteilte, die ihre Ehen nicht in der Kirche geschlossen hatten. Als er seine Leute besser kannte, versuchte er sie zu überzeugen, daß ihre Ehen rechtmäßig seien. Die „Menschen waren jedoch davon überzeugt, daß sie erst vor (sic!) einem Priester getraut werden müßten, bevor sie wieder an der Eucharistie teilnehmen könnten. Um sie zu erleichtern (sic!), legte er daher einen Termin fest, um all ihren Ehen den Segen zu geben." Beim großen Fest feiert der junge Priester nicht mit, „der nach wie vor freundlich, aber beharrlich behauptete, diese Ehen seien schon von Anfang an gültig gewesen" (33–34). Von den wirklich notwendigen Voraussetzungen einer sogenannten Noteheschließung ist gar keine Rede, auch nicht auf Seite 167, wo wiederum zu lesen steht, „daß ein Mensch, der vor Gott das Recht zu heiraten hat, aber innerhalb eines Monats keinen Zugang zur zuständigen kirchlichen Stelle findet, vor einer beliebigen Autorität heiraten kann." Und weiter: „Einige Kirchenrechtler wenden diesen Kanon auch in dem Falle an, daß ein Paar zwar in der Nähe des Pfarramtes wohnt und vor Gott das Recht zur Ehe hat, aber der Priester sich weigert, sich um sie zu kümmern. Eine solche Ehe gilt nach dem Gesetz als kirchlich geschlossen" (167). B. macht die „Kirchenrechtler" nicht namhaft.

Weitere „Auskünfte": „Unehelichkeit gibt es nur nach dem zivilen Recht" (35). „Die Bestattung durch die Kirche hat mit dem religiösen Stand eines Menschen nichts zu tun" (35). „Das Kirchenrecht stellt in Kanon 912 und 915 fest, daß auch Partner ungültiger Ehen die Eucharistie empfangen dürfen ... der zweite beinhaltet, daß dieses Sakrament nur demjenigen verweigert werden darf, der ... dauernd in schwerer Sünde lebt. Der Sinn dieses Gesetzes ist es, sicherzustellen, daß alle Verbots- oder Strafartikel so eng wie nur möglich ausgelegt werden" (36). Hat hier schon der Autor aus seiner Quelle (James Provost, Intolerable Marriage Situations Revisited, in: Jurist 40 [1980] 149, der sich mit dem Recht des CIC/1983 ja nicht beschäftigt) sinnentstellend abgeschrieben oder der Übersetzer einen Absatz vergessen? Hier hätte ja selbst der Setzer schon Fragezeichen an den Rand schreiben müssen!

Und weiter: „Der Trauzeuge hat keine religiöse Aufgabe. Er hat nur zu bestätigen, daß die Ehe ordnungsgemäß geschlossen wurde, entsprechend den staatlichen Gesetzen" (38). Es handelt sich um einen Trauzeugen bei einer katholischen Eheschließung!

Im Kontext der Lesarten der Bibel spricht B. davon, daß „im Bereich der theologischen Wissenschaft und der kirchlichen Rechtslehre die Worte der Bibel im allgemeinen als Idealvorstellung gesehen", sie in der Praxis jedoch als moralische Weisungen verstanden würden, denen strikter Gehorsam zu leisten ist. In der Priesterausbildung werde der Entscheidungsspielraum der Kirchengesetze „pastorale Lösung" genannt. „Dabei wird aber auch die Dauerhaftigkeit (sic!) der Ehe beachtet, das eindeutige Eintreten Jesu für das Recht der Geschiedenen und Wiederverheirateten, ebenso wie andere die heiligen Sakramente zu empfangen" (47). Ich breche ab. Ein letztes Beispiel zur „Seriosität". Im Fall 12 war eine Nichtigerklärung der ersten Ehe nicht möglich, Pater Walther empfiehlt den Leuten einen befreundeten Priester aus der Nachbargemeinde, „Spezialist für unmögliche Fälle". Dieser findet eine „seelsorgliche Lösung", d. h. Hochzeit unter Mitwirkung beider Priester, „wobei Pater Charles das Eheversprechen abnahm, für Pater Walther war das doch zuviel". Und die Pointe der Geschichte: „In der Sakristei, noch im vollen Priesterornat, stieß Charles Walther in die Seite und scherzte: ‚Du Feuer- und Schwefel-Prophet! Was hast du *dazu* nicht alles gepredigt! Jetzt hat's dich wohl auch erwischt?'" (140). Das Gelächter über soviel Naivität und Kitsch bleibt in der Kehle stecken, wenn man die Tragweite dieses Buches bedenkt. Wiederholt sagt B., daß nach Aufklärung der Leute über alle „Mißverständnisse" ihren zweiten Ehen der Segen gegeben wurde (z. B. 17, 21, 34). Werden hier Menschen, die eine kirchlich gültige Ehe wollen, absichtlich in die Irre geschickt oder ist der Autor zu sehr Ignorant, daß er den Unterschied zwischen Trauen und Segnen nicht kennt? Hat er auch nicht verstanden, daß forum internum nicht heißt, den Leuten rechtswidriges Vorgehen als im Einzelfall erlaubt vorzugaukeln (vgl. 161–172)?

Im Beispiel 14 berichtet ein „Priester aus Tuxon", der am Ehegericht arbeitet und dessen Verfahren unmoralisch findet, daß er einfachen Leuten zuhöre und sie bitte, „mir beim Verstehen zu helfen, als wären sie meine Lehrer. Ich frage sie ganz versteckt nach technischen Details wie Dokumenten und Zeugen. In den meisten Fällen schütteln sie den Kopf, runzeln die Stirn und ihr Schweigen sagt deutlich: ‚Ich verstehe nicht, ich habe doch alles gesagt.' Dann ziehe ich mein Gewand an und gehe mit ihnen zum Altar. Wir beten, ich segne sie und spreche ihnen die Liebe Gottes zu. Wir umarmen uns, lachen miteinander, und wenn sie gehen, sagen sie oft etwas wie ‚Wie gnädig unser Gott doch ist!'" (147).

Wer sich wie ich bemüht, die Position der von dieser ganzen Problematik schwer belasteten Katholiken zu klären und zu einer Öffnung zu finden, wer gerade auch um sachgerechte Information über die kirchenrechtlichen Wege und Freiheiten bemüht ist, wird sich der guten Absicht nicht verschließen, die hinter dem Buch B.s stehen. Soll ich jedoch die Frage beantworten, ob dieses Buch „Wege zu einem verantwortbaren kirchlichen Eherecht" zeigt (Umschlagtext), bin ich geneigt, mit den Worten des Autors in der Einleitung mutatis mutandis zu sagen: „Als ich ins Pfarrhaus zurückkam, empfing mich der Sekretär mit einigen ganz dringenden Verwaltungsaufgaben. Aber alles, was ich sagen konnte, war, daß er mir eine Viertelstunde Zeit lassen solle. Dann ging ich in mein Schlafzimmer, legte mein Gebetbuch und meinen Talar beiseite, warf mich auf mein Bett und weinte" (22).

Greven Klaus Lüdicke

Pascher, Josef: **Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI.** Hrsg. von Walter Dürig. – St. Ottilien: EOS Verlag. I. Teil: Die Advents- und Weihnachtszeit. 1981, 163 S., geb. DM 19.80. II. Teil: Fastenzeit und Karwoche. 1982, 183 S., geb. DM 19.80. III. Teil: Osterzeit. 1982, 139 S., geb. DM 19.80. IV. Teil: Im Jahreskreis. 1983, 138 S., geb. DM 19.80

„J. Pascher (gest. am 5. 7. 1979) hat in seinen letzen Lebensjahren unentwegt an einer Kommentierung der Orationen des neuen Missale Romanum gearbeitet. Er war zu dieser Aufgabe wie kaum ein anderer geeignet, weil er die Entwicklung der liturgischen Erneuerungsbewegung im deutschen Raum nicht unwesentlich mitgeprägt hat und weil er durch seine liturgiegeschichtlichen sowie durch seine hervorragenden philologischen und theologischen Kenntnisse befähigt war, der hohen Sprachkunst und der überaus dichten Theologie der römischen Orationen gerecht zu werden." Mit diesem Vorwort würdigt der Hrsg. mit Recht die große Bedeutung Paschers, aus dessen nachgelassenen Aufzeichnungen er diesen Kommentar der lateinischen Orationen wie deren deutsche Übertragung bearbeitet und veröffentlicht hat. Ihm ist für diese Mühe Dank zu sagen, denn damit liegt erstmals im deutschen Sprachgebiet ein solcher in Ansätzen wissenschaftlich verantworteter Kommentar vor, und zwar jeweils für Tages-, Gaben- und Schlußgebet. Die Gebete sind in ihrer lateinischen wie deutschen Fassung immer voranstehend abgedruckt (an manchen Stellen mit Druckfehlern). Es handelt sich um die Formulare der Sonntage im Jahreskreis wie vollständig um die der geprägten Zeiten. Leider fehlen die Orationen der Wochen im Jahreskreis, der Gedenktage der Heiligen, der Commune-Texte, der Messen zu bestimmten Feiern und für besondere Anliegen sowie der Votivmessen und die für Verstorbene. Doch sind weitere Orationen behandelt wie etwa die Segensgebete über die Zweige am Palmsonntag (II 140–143), die der Großen Fürbitten (II 169–182) und

das Segensgebet über das Volk (II 183) am Karfreitag, zur Segnung des Feuers (III 1f) oder nach den Lesungen der Osternacht (III 2–18).

Vf. gibt immer die frühesten bekannten Quellen der lateinischen Fassung an, die er bei Abweichungen vom heutigen Text in Auszügen oder auch vollständig abdruckt. Es wird auch auf wichtige Varianten in anderen Sakramentaren verwiesen. Zumeist wird dabei die Textgeschichte dargelegt, es werden die theologischen Aussagen kritisch behandelt und mit späteren Überarbeitungen verglichen. In den Teilen III und IV sind die Kommentare häufig recht kurz (hier hat wohl die Arbeitskraft des Vf. nicht mehr gereicht), so daß die Teile I und II wohl als inhaltlich ergiebiger zu werten sind.

Diese Kommentare sind durchaus auch für eine spirituelle Erschließung geeignet, etwa für die Homilie, wenn auch das textkritische Interesse im Vordergrund steht. Damit unterscheiden sie sich von „Erhöre die Bitten deines Volkes. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation" (hrsg. von den Lit. Instituten Salzburg, Trier, Zürich. – Einsiedeln: Benziger / Freiburg: Herder. Bd 1: Die Sonntage im Jahreskreis. 1978, 215 S.; Bd 2: Advent und Weihnachten. 1979, 215 S.).

Sicherlich ist mit der vorliegenden Publikation noch kein umfassender wissenschaftlicher Kommentar der Orationen des neuen Meßbuchs erstellt, doch ein erster wichtiger Ansatz dazu. Daher ist diese Herausgabe mehr als gerechtfertigt.

Münster Klemens Richter

Boekholt, Peter: **Durchbrüche wagen.** 25 thematische Jugendgottesdienste. – München: Don Bosco Verlag (1986). 206 S., kart. DM 24.80

Das vorliegende Werkbuch vereinigt in der Praxis mit Jugendlichen erarbeitete Texte zu 15 Eucharistiefeiern und 10 Wortgottesdiensten, wobei letztere die große Vielfalt heutiger Möglichkeiten in diesem Bereich dokumentieren: Frühschicht, Mittagstreff, Spätschicht, Nachtanbetung, Wallfahrt u. a. werden vorgestellt.

Für die Meßfeiern bietet jedes Modell die drei Orationen, – auch hier entsteht allerdings zwischen Gabengebet und Vaterunser das oft zu beklagende ungestaltete Vakuum des Hochgebetes, ohne die Möglichkeiten, die z. B. das Gruppenmeßdirektorium im Hinblick auf Präfation oder Akklamationen bietet, zu nutzen. Vf. bietet weiterhin meist sehr ausführliche Entwürfe für Schuldbekenntnis, Fürbitten, Friedensgebet, Kommunionmeditation, oft auch Gloria- oder Credobearbeitungen oder weitere Texte. Der Lesungsteil hat durchgängig zwei biblische Lesungen, zwischen die ein aktualisierender moderner Text gestellt ist; da S. 181 und 191 besondere musikalische Elemente angegeben sind, scheint ein Antwortgesang sonst nicht vorgesehen. Die Wortgottesdienstentwürfe sind naturgemäß freier in ihrem Aufbau, doch überrascht auch hier die große Anzahl bereitgestellter Texte (so für eine Frühschicht sieben), wogegen musikalische und nonverbale Zeichenelemente sparsam eingesetzt sind.

Die Gefahr einer solchen Sammlung, von weniger Aktiven ohne Berücksichtigung der eigenen Gemeindesituation „nachgefeiert" zu werden, spricht Vf. selbst im Vorwort an: „Die Texte sind als Modelle angeboten, die gekürzt, erweitert, verändert werden können, je nachdem wie die konkrete Gemeinde sich vor Gott ausdrücken möchte" (7). Der Hinweis ist sowohl im Hinblick auf die situationsbezogenen Einführungs- und Entlassungstexte als auch auf die sehr persönlichen Metaphernmeditationen (12, 57, 177) unbedingt zu befolgen. Gerade beim Genre der freien Assoziation wird man eher die jeweiligen Teilnehmer, wie S. 188 (merkwürdig weit zum Ende des Buches hin) beschrieben, anregen als ihnen fertige Produkte vorzulesen.

Nicht nur im Hinblick auf Jugendgottesdienste bleibt die Frage bestehen, inwieweit es sinnvoll ist, die im Ordo Missae bewußt zur Gestaltung für die jeweilige Gottesdienstversammlung offen belassenen Teile durch Vorlagen zu verschließen. So wird man den Satz des Klappentextes unterstreichen: „Auch als Meditationsbuch eine Fundgrube" und das Werk auch allen empfehlen, die gute Elemente zu bestimmten Themen suchen. Wohl auch im Sinne des Vf.s sei aber darum gebeten, diese (und ähnliche) Modelle nicht unbesehen zu übernehmen.

Münster Stefan Rau

Emeis, Dieter / **Schmitt,** Karl-Heinz: **Handbuch der Gemeindekatechese.** – Freiburg: Herder Verlag (1986). 240 S., geb. DM 29.80

Beinahe zehn Jahre nach der Veröffentlichung des „Grundkurs Gemeindekatechese" (die erste Auflage erschien 1977) haben sich der Münsteraner Pastoraltheologe und Katechetiker Dieter Emeis und der Vorsitzende des Deutschen Katecheten-Vereins Prof. Karl-Heinz Schmitt entschlossen, den neuen Entwicklungen, die sich im Laufe der Zeit im Bereich der verschiedenen Dienste der Gemeinde abzeichneten, Rechnung zu tragen und ein neu konzipiertes „Handbuch der Gemeindekatechese" herauszugeben.

In einem ersten Teil des auf vier große Abschnitte gegliederten Bdes versuchen die Autoren, ausgehend von den vergangenen katechetischen Bemühungen der letzten 15 Jahre, die Situation der Katechese in den Gemeinden (18–28) zu erhellen, den angesichts der bedrängenden Situation der Kirche (mangelndes Glaubensbewußtsein und abnehmende Glaubenspraxis) immer deutlicher werdenden Auftrag zur Weitergabe des Glaubens und damit seine notwendige Festigung durch entsprechend ausgebildete Mitarbeiter im katechetischen Vollzug (29–45) zu vertiefen, und schließlich eine theologische Begründung von Gemeinde und Katechese (45–56) zu leisten.

Es ist mittlerweile ein offenes Geheimnis, daß die Weitergabe des Glaubens auf den traditionellen Wegen nicht mehr in befriedigender Weise geschieht. Waren dies früher im wesentlichen die Familie und weniger die katechetische Arbeit und Hilfe der jeweiligen Gemeinde, so hat sich dies in den vergangenen Jahrzehnten grundlegend geändert. Durch den Bedeutungswandel der christlichen Glaubensentscheidung in unserer Gesellschaft und einer davon abhängigen individualistischen Betonung der aktiven Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft Kirche ist die Vermittlung des Glaubens fast ausschließlich mit der Erstkommunion-, Buß- und Firmkatechese sowie dem schulischen Religionsunterricht verknüpft (so geschehen auch in den Beschlüssen der Diözesansynode Rottenburg–Stuttgart 1985/86, vgl. Teil 2 Gemeinde- und Sakramentenkatechese). Dies soll weitgehend vermieden werden. Gemeindekatechese zielt letztlich darauf ab, eine Einführung in ein fruchtbares Leben mit der Gemeinde zu geben und will mit den Möglichkeiten auch heute noch als Christ glauben und leben zu lernen, vertraut machen. In den letzten Jahren ist ferner die Ehekatechese in vielen Gemeinden und Dekanaten in ihrer Bedeutung bekannt und für die Brautpaare „verpflichtend" gemacht worden. Offenbar weniger ausgebildet ist das Glaubensgespräch mit jungen Eltern aus Anlaß der Taufe ihrer Kinder. So hat sich in vielen Gemeinden ein aktiver Kreis von Katecheten und Mitarbeitern gebildet, die Kinder und Jugendliche sowie junge Erwachsene zu diesen Sakramenten hinführen. Die geleistete Arbeit ist mehr als beachtlich und das Engagement meist sehr groß. Und dennoch scheint der Erfolg manchmal gering zu sein, da die Hilfen auf dem Weg zu einem erfüllten Leben und Glauben offenbar zu punktuell an diesen wenigen Stationen des Lebensweges eines (jungen) Menschen ansetzen. Andere Lebenssituationen werden bisher nur wenig als Stationen auf dem Glaubensweg eines Menschen erkannt und für die Weitergabe des Glaubens genutzt.

Was einleuchtend ist, daß katechetische Arbeit nur im Miteinander der Glaubenden (der Funktionsträger wie der Gemeindemitglieder) sinnvoll geschehen kann und nur dann glaubwürdig ist, wenn sie wenigstens anfanghaft gelingt. Doch: „Katechese kann und muß nicht alle erfassen; aber sie hat den Auftrag, Menschen in die Glaubensgemeinschaft hineinzuführen, damit es weiter Gemeinden gibt, die Gottes Zuwendung zu allen Menschen sichtbar machen" (38).

Aus dieser theologischen Einschätzung von Katechese läßt sich die Aufgabe ableiten, „zu einer Begegnung mit der Kirche bzw. der Gemeinde zu verhelfen
- sowohl in der positiven Erwartung, daß in der Kirche bzw. der Gemeinde der auferstandene Herr in seinem Geist Worte und Taten schafft, die seine Botschaft und sein Leben heute gegenwärtigsetzen und vermitteln,
- als auch in der differenzierenden und kritischen Erwartung, daß die Kirche bzw. die Gemeinde keineswegs in allem und jedem geisterfülltes Zeichen ihres Herrn ist und darum dauernd erneuerungsbedürftig bleibt" (50).

Die Gemeinde ist theologisch beschrieben als eine vom Heiligen Geist geeinte Gemeinschaft von Christen (Koinonia), die den Glauben bezeugt (Martyria), feiert (Liturgia) und im Dienste am Nächsten lebt (Diakonia). Als ein solcher Lebensort des Glaubens ist sie zugleich dessen Lernort und ein Lernweg in dem von ihr bezeugten, gefeierten und gelebten Glauben.

Im zweiten Teil wird eine Didaktik der Gemeindekatechese skizziert. Ausgangspunkt des ganzen ist das katechetische Lernfeld (47–64). Hier werden insbesondere die jeweiligen Lebensbedingungen der Teilnehmer und deren Katecheten, sowie das Umfeld der Gemeinde als solche zur Sprache gebracht. Wer schon mit dem Grundkurs gearbeitet hat, wird – bis auf einige Kürzungen – ein vertrautes Gebiet betreten. Die Ziele (66–88) und Inhalte (88–107) von Gemeindekatechese folgen. Ein weiterer Punkt ist die Handhabung der dazu entsprechenden Methodica (108–116).

War in den zurückliegenden Jahrzehnten Katechese konzentriert auf den schulischen Religionsunterricht und dadurch auf die Zielgruppe der Kinder, so machten die veränderten Lebensbedingungen der letzten Jahre auch eine veränderte Form und Zielrichtung der Katechese notwendig. Katechese als Vertrautmachen mit den Möglichkeiten des Christwerdens und Christseins heute ist ein lebensbegleitender Prozeß, in dem die Botschaft des Evangeliums als Hilfe zum Gelingen des Lebens erfahren werden muß. Deshalb ist der weite Katechesebegriff besonders zu beachten: „Die gemeinsame katechetische Berufung der Christen besteht darin, als Menschen zu leben, an denen und mit denen Menschen im Glauben an Jesus Christus (in der Übernahme seiner Lebensgestalt und in der Annahme seines Lebensgeistes) leben lernen können" (76). Mit dieser

Definition ist es den Vff. gelungen, eine Übergewichtung des kognitiven Lernens in der Katechese („Glaubenswissen") zu überwinden und zugleich Katechese ins Leben, also zu ihren Ansätzen, Bedingungen, Zielen zurückzubinden.

Das didaktische Interesse einer katechetischen Theologie zeigt E. in einer fundamentalen Struktur des Christlichen in vier Punkten auf:

(1) Der Glaube, daß unser Gott Heil für den Menschen sein will.

(2) Der Glaube an Jesus Christus als das wirksame Zeichen für den Willen Gottes, daß der Mensch leben soll.

(3) Der Glaube an die Wirkkraft des Heiligen Geistes in den Gemeinden der Kirche.

(4) Der Glaube an die endzeitliche Vollendung der in der Zeit beginnenden Geschichte des Heils (91–99).

Als entscheidend für die erfolgreiche Arbeit in der Gemeinde, stellt sich die Forderung und der vordringliche Auftrag nach einer Mitarbeit in den katechetischen Diensten im dritten Teil (117–154). Dabei wird betont, daß als Träger des katechetischen Dienstes nicht ausschließlich amtlich bestallte Personen in Frage kommen, sondern dies Aufgabe der Gesamtheit der Gläubigen sein muß, und gerade dort muß mit einer Bewußtmachung angesetzt werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Idee von der Kirche als Volk Gottes und vom gemeinsamen Priestertum aller getauften Christen wieder ins Bewußtsein gebracht. Ziel ist bis heute, die Verantwortung der gesamten Gemeinde und das Zusammenwirken aller katechetischen Dienste in der Gemeinde. Die bei der gemeindekatechetischen Arbeit besonders zu berücksichtigende Verschränkung der caritativen Arbeit im weitesten Sinne (Dienst an Schwestern und Brüdern) mit der Verkündigungstätigkeit (katechetische Gemeinde), bedeutet für den „Mitarbeiter in den katechetischen Diensten der Gemeinde", daß sein Leben in der Gemeinde Zeugnis gibt von der Zuwendung Jesu zu den Menschen. Seine Bereitschaft, auf die Menschen zuzugehen, wird vermehrt eine innere Lebenseinstellung werden müssen, die aus christlicher Grundüberzeugung resultiert. Die zentralen Themen des Glaubens werden „motivkräftig" weitergegeben, wenn ihr Inhalt sich in mitmenschlicher Beziehung auswirken kann. So gehören Inhalts- und Beziehungsaspekte untrennbar zusammen.

Nicht die Qualität der Arbeitsmaterialien und Bücher, sondern die Qualität der Mitarbeiter als glaubwürdige Zeugen ist entscheidend für den Erfolg der Katechese. Dies erfordert daher eine intensive Vorbereitung und Begleitung der „Katecheten als Glaubensbegleiter" (124–141). Daß eine entsprechende Qualifikation nicht nur zur Voraussetzung für ehrenamtliche Mitarbeiter gemacht werden muß, sondern vordringlich die hauptamtlichen Mitarbeiter angeht, ist obligatorisch. Gerade bei diesen ist es immer wieder notwendig, daß ihr katechetisches Selbstverständnis wachgehalten wird, denn auch sie sind in erster Linie Mitglaubende und Mitlernende in der Gemeinde (141–154).

Der abschließende Teil „Katechetische Handlungsfelder" erschließt den weiten Bereich der Gemeindepastoral: Familie als Lernort des Glaubens (156–169), katechetische Elternbildung (169–183), Kindergarten in der Gemeinde (183–190), Sakramentenkatechese (191–212), Kinderarbeit außerhalb von Sakramentenkatechese (212–217), Jugendarbeit (218–223) und schließlich theologische Erwachsenenbildung (223–237).

Was die Familienkonstitution und -situation heute betrifft, wurde sicherlich Richtiges gesagt, so die derzeitig katastrophale Lage, in der sie sich kulturell, politisch, soziologisch und gerade besonders spirituell befindet. Auch kann die Skepsis gegenüber der Kirche (ausgelöst durch die Privatisierung der Familie gegenüber einer plural gewordenen und damit in weiten Teilen undurchschaubar empfundenen Gesellschaft) und der Verlust der Glaubwürdigkeit der Kirche (ein Ergebnis der nur rudimentären Fähigkeit zur Vermittlung von Lebens- und Glaubenswissen) als ein wichtiges, nicht zu übersehendes Moment für eine neu ansetzende Katechese der Familie postuliert werden. Die Feststellung, daß dies so ist, hätte aber doch verlangt, den Erwartungshaltungen seitens der Familie dadurch zu entsprechen, konkret praktische Hinweise für ein Aufbrechen dieser Situation zu geben, wie es unter dem Stichwort katechechtische Elternbildung beispielhaft für eine christliche Sonntagskultur geschehen ist (176–182).

Die Erläuterungen zur Sakramentenkatechese fassen knapp zusammen, was schon im umfangreichen „Grundkurs Sakramentenkatechese" (Freiburg, 1980) der gleichen Autoren erarbeitet wurde, er besticht durch seine Fülle an Informationen und pastoraler Umsicht.

Die festgestellte Verschränkung von diakonaler (als Glaubenspraxis im Dienst am Nächsten) und evangelisatorisch(anfanghafte Begegnung mit der Frohbotschaft)-katechetischer (Vertiefung von Glaubenswissen) Ziele in der Jugendarbeit wird niemand in Abrede stellen (218–221). Wie Jugendarbeit unter der Perspektive der Evangelisierung (221–223) sinnvoll betrieben werden kann, bedarf aber zumindest des Nachdenkens (vgl. dazu den kritischen Beitrag von N. Copray, Die Chance der Evangelisierungsdebatte besser nutzen, in: KatBl 111 [1986] Heft 9, 664–673).

Die von der theologischen Erwachsenenbildung ausgegangenen Impulse (Freiwilligkeit, Partnerschaft, didaktische Selbstwahl, Freiheit) können, nach Meinung von Emeis/Schmitt, auch die Erwachsenenkatechese in der Gemeinde personen- und sachgerechter werden lassen. Langfristig darf jedoch nicht übersehen werden: „Wenn sie (die Bildungsarbeit, Anm. d. Vf.) wirklich zu Einstellungs- und Verhaltensänderung im Sinne einer christlichen Lebensart führen will, muß sie dafür sorgen, daß ein Zugang zu bzw. eine Anbindung an eine christliche Gemeinde ermöglicht wird. Sie muß damit die Fähigkeit zur Solidarisierung fördern, um eine christliche Lebenspraxis stabilisieren zu helfen" (232).

Vielerorts sind wichtige menschliche Lebensphasen aus dem Blick unserer Pastoral geraten. Einerseits wurden diese Phasen bisher im Bereich der Familie bewältigt, andererseits wird ihre Bedeutung erst langsam erkannt. Dem Bewußtsein für die Anfragen dieser Lebenssituationen (z. B. Geburt/Tod des Kindes, Abtreibung oder Fehlgeburt, Krankheit, Verlust der Arbeit, Weggang der Kinder aus dem Hause, Scheidung und Trennung) wird im Bereich der Gemeindekatechese wachsen müssen und erkannt werden wollen. Von daher ergeben sich auch weitere Aufgabenfelder, die einer intensiven Katechese bedürfen. Hier hätte das Handbuch zumindest ansatzweise darauf eingehen müssen.

Insgesamt zeichnet sich das Buch durch Übersichtlichkeit in der Gestaltung der einzelnen Themenbereiche aus, positiv zu bewerten sind ebenso die graphischen Skizzen, die zum Verständnis des Textes beitragen, wie die durchgängig populare Schreibweise (sie ist darin begründet, daß die Vff. in vielen Referaten und Aufsätzen der vergangenen Jahre katechetische Fragestellungen in der Auseinandersetzung mit der Praxis vorbereitet haben). Herauszuheben sind noch die praktischen Anregungen, so zur christlichen Sonntagskultur (s. o.), wenngleich sie an manchen Stellen vermißt wurden. Wünschenswert wären zudem noch Angaben zu weiterführender und ergänzender Literatur (gerade dort, wo die inhaltlichen Aussagen nur umrißhaft vorhanden sind) gewesen; sie hätten das Handbuch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung vervollkommnen können.

Es zeigt sich immer deutlicher, daß der Glaube an Jesus Christus, der als Sohn Gottes gelebt hat, gestorben und auferstanden ist und Gottes Heil in dieser Welt manifestiert hat, ein „Sinnsystem" unter vielen anderen in unserer pluralen Welt geworden ist. Zwar ist für uns Christen der Glaube an den Gott Jesu Christi die Interpretation des Daseins schlechthin, für einen Nichtglaubenden aber ist er nur eine mögliche Daseinsinterpretation unter vielen anderen. Deshalb wird es künftig noch mehr als bisher nötig sein, unser Verkündigungskonzept auf diese andere Gesamtsituation umzustellen. Neben verschiedenen Versuchen, wie der Werbung für den Glauben und einer Präsenz der Kirche in den verschiedenen Medien, erscheint ein katechetisches Konzept in den Gemeinden ein geeigneter Weg der Verkündigung.

Eichstätt Johannes Spölgen

Benning, Alfons: **Vom christlichen Trösten.** Gedanken über die Gabe des Trostes. – Kevelaer: Butzon und Bercker (1986). 120 S., DM 17.80

Der Autor will durch diese pastoraltheologische Arbeit helfen, die „Trostdiakonie" wieder zu entdecken. Durch biblische Besinnung, durch Erinnerung an gewichtige Texte der Väter und der geistlichen Lehrer sowie durch Hinweise auf hilfreiche moderne Autoren und Gebetstexte unserer Zeit bietet das Buch eine brauchbare theologische Besinnung und wertvolle praktische Hinweise für die Hand der Seelsorger und ihrer Helfer. Auch der Vertreter der Pastoraltheologie findet hier Material für seine Vorlesungen. Die Schrift zeichnet sich durch Praxisnähe und existentielle Betroffenheit aus.

In einer Zeit, die zwischen Angst und trotzigem Aufbegehren hin und her pendelt und den Seelsorger im Blick auf die verbreitete Trostlosigkeit ratlos werden läßt, kann diese in der Ausstattung gut gelungene Arbeit empfohlen werden. Text und Bild sind zu einer guten Einheit verbunden.

Der Rezensent hätte gern aus dem Umkreis tröstender Zeugen auch die Stimmen der Ostkirche vernommen. Das Wort des jetzigen Papstes ist zwar im Literaturverzeichnis vollständig aufgeführt. Es hätte in einer systematischen Behandlung des Themas noch gute Lichter setzen können (Rundschreiben: Salvifici doloris!).

Ob unsere Exegese mit ihrer bevorzugten Deutung des Parakletos als Rechtsbeistand nicht den tröstenden Gottesgeist zu stark übersehen ließ? Die überstarke politische Sicht kirchlichen Engagements mit ihren Akzentverschiebungen im kirchlichen Handeln ruft nach einer Ergänzung durch die Verkündigung des wahren Trostes durch den lebendigen Gott. B. bietet hier eine Korrektur an.

Bochum Rudolf Padberg

Brantzen, Hubertus: **Familienspiritualität:** am Beispiel einer christlichen Wochenzeitung. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 309 S., kart.

Die Arbeit von H. Brantzen greift die bedrängende Frage nach einer zeitgemäßen Spiritualität in Ehe und Familie auf. Im Blick auf die Entfremdung vieler Familien von der Kirche und dem Leben der Gemeinden hatte schon die Würzburger Synode eine je eigene Spiritualität der Ehen und Familien gefordert. Ungeklärt blieb jedoch, was

unter Familienspiritualität konkret zu verstehen sei und wie die Pastoral den Ehen und Familien beim Entdecken und Aufbauen ihrer Spiritualität helfen könnte. Die vorliegende Arbeit untersucht den Begriff der Familienspiritualität und die Inhalte und Aufgaben einer die Familienspiritualität fördernden Pastoral am Beispiel der Veröffentlichungen in der Wochenzeitung „Die Christliche Familie". Die 79 Jahrgänge dieses repräsentativen Organs der Familienpresse (Erstherausgabe 1885) hat der Autor nach Kategorien gesammelt, statistisch ausgewertet und analysiert, die er aus seinem Begriff der Ehe- und Familienspiritualität gewinnt. Seine Absicht ist es, nicht die Wirkungen der Presse und ihre Verwendbarkeit in der Pastoral zu untersuchen, die eher eine Verstärkung vorhandener Meinungen und Verhaltensweisen der Leser bewirken als ihre Veränderungen. Ihm „geht es um die Sammlung und Darstellung der angebotenen Inhalte selbst" (22).

Spiritualität umfaßt nicht einzelne geistliche Übungen oder einen bestimmten Stil der Frömmigkeit, sondern „die ganze Fülle der Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott" (36). In Kontext von Ehe und Familie gewinnt dieses Verhältnis von Spiritualität die Gestalt eines christlichen Gottesglaubens, der auf seine sakramentale Grundstruktur hingesehen

(1) die Gatten und ihre Kinder offenhält für die Anrede Gottes in ihrem Leben und sie in seinem Geist zu einer ganzheitlichen Antwort drängt;

(2) die Gatten und ihre Kinder am Christusereignis teilhaben läßt, so daß sie in ihrer Liebe und Gemeinschaft die Liebe Christi abbilden und die Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist bezeugen;

(3) die Gatten und ihre Kinder zu einer Gemeinschaft zusammenführt, die im alltäglichen Leben den Glauben verkündet, feiert und einander leben helfend bewährt (Hauskirche) und im Mitleben mit der Gemeinde „den Heilsdienst der Kirche erfahrbar" (49) macht;

(4) die Gatten und ihre Kinder zu einer Bundesgemeinschaft „auf den Weg" befähigt, einander fruchtbar werden läßt und zu Zeichen noch ausstehender, letzter Sehnsüchte nach Leben in Gott macht.

Auf der Grundlage dieses sakramententheologischen Verständnisses von Familienspiritualität werden Kategorien, „Themenfelder" beschrieben, die die quantitative (Kap. 2) und die qualitative Analyse (Kap. 3) der Beiträge der „Christlichen Familie" leiten.

Die quantitative Analyse erbringt einen Überblick über die Häufigkeit, mit der die einzelnen für die Familienspiritualität wesentlichen Kategorien in der „Christlichen Familie" Erwähnung finden. Die Themenfelder „Familiendiakonie", „Familie" und „Frau" bilden im Ergebnis die „Grundpfeiler der Ehe- und Familienspiritualität" (62) in den Jahrgängen der Zeitschrift.

Die qualitative Analyse geht den Inhalten nach, die unter den Kategorien der Familienspiritualität besprochen und den Lesern über nahezu ein Jahrhundert hinweg vermittelt werden. Hier wurden Konturen der Familienspiritualität sichtbar, die sich über die Jahrgänge hinweg erhalten wie z. B. die theologische Rede vom Ehesakrament. Sehr deutlich zeigen die inhaltlichen Veränderungen in den Kategorien „Mann" und „Frau" zugunsten von Partnerschaft und Gleichberechtigung, wie geschichtlich-gesellschaftliche Entwicklungen im innerkirchlichen Denken durchbrechen und Verunsicherungen hervorrufen. An anderen Themenfeldern wie „Eheschließung" und „Kind" ist zu erkennen, wie die Kriterien zur Partnerwahl und die Gestaltung der kirchlichen Trauung sowie die Bedeutung des Kindes und der Wert des Kinderreichtums schon in den Anfängen der Zeitschrift besprochen werden und in der Gegenwart die größer gewordenen Probleme zu diesen Fragen mit den gleichen Argumenten zur Sprache kommen.

Vermittelt die „Christliche Familie" in ihren Aussagen weitgehend die kirchenamtliche Position, so weicht sie in der traditionellen Ehezwecklehre, insbesondere in der Problematik der Geburtenregelung von der päpstlichen Enzyklika ab und bringt aus der Kenntnis der pastoralen Praxis heraus das zur Sprache, was das Kirchenvolk lebt.

Der lebenspraktische Charakter der Familienspiritualität ist vor allem in den Themenfeldern „Familiendiakonie" und „Familie" dokumentiert. Hier bespricht die Zeitung die Lebensvollzüge der Familie als „lebendiges Zeugnis einer religiösen Wirklichkeit" (255). Auch wenn rein äußerlich das unterscheidend Christliche der Familie nicht auszumachen ist, so bewirkt doch die Lebensdeutung und die Glaubensfeier in der Familie „nach dem Modell des Sauerteigs" (254) eine Durchdringung des familialen Alltags von den Glaubenserfahrungen her (siehe auch Themenfelder „Familienkatechese" und „Familienliturgie").

In der Ergebnissicherung hebt B. die Bedeutung geschichtlich-gesellschaftlicher Veränderungen und Einbrüche für den Wandel der Aussagen zur Familienspiritualität hervor. Der Einfluß des Konzils ist kaum spürbar und hat seine Ursache erstens darin, daß eine Auseinandersetzung mit geschichtlich-gesellschaftlichen Strömungen schon vor dem Konzil von der „Christlichen Familie" gesucht wird; zweitens scheint der „Praxiswert kirchenamtlicher Aussagen" für die Familienkultur „relativ gering" (264).

In den pastoraltheologischen Perspektiven, die sich aus der Untersuchung der „Christlichen Familie" ergeben, führt der Autor das am Anfang der Arbeit theologisch ermittelte Konzept von Familienspiritualität mit den Ergebnissen der Analyse zusammen und spricht von der „Kairologischen Struktur" der Familienspiritualität. Sie ergibt sich daraus, daß die Familie in je verschiedenen Lebenszeiten und in geschichtlich-gesellschaftlich oft gewandelten Lebenssituationen den Anruf Gottes aufnehmen und ernst nehmen kann.

Eine solche Spiritualität „Auf-dem-Weg" entspricht der Ekklesiologie vom pilgernden Gottesvolk und schließt die „Spannung zwischen Bewahrung" des Evangeliums und „Öffnung" für die Zeit- und Lebenssituationen ein (268).

Hieraus ergeben sich Aufgaben der Ehe- und Familienpastoral. Sie soll den Eheleuten, die „die ersten Träger der Ehe- und Familienpastoral" sind (269) subsidiär beistehen und sie für ihren Heilsdienst qualifizieren. Schwerpunktmäßig bedeutet dies:

1. Hilfe und Begleitung bei der Ausgestaltung der neuen Rollenbilder für Mann und Frau.
2. Arbeit an einer neuen Wertschätzung von Ehe und Familie im Raum der Gesellschaft und der Gemeinde nach der Pädagogik der „Gradualität".
3. Werbung und christliches Zeugnis für eine Wertschätzung des Kindes in der Gesellschaft.
4. Positive Darstellung der menschlichen Geschlechtlichkeit und nicht nur Abwehr von Mißständen.
5. Suche nach Traditionen, Zeichen, Zeiten und Formen für Gespräch und Gebet in der Familie.
6. Den Gemeindebezug von Ehe und Familie unterstützen und erleichtern, um das Nahekommen und Mitleben in der Gemeinde zu realisieren und den Zeugnischarakter des Ehe- und Familienlebens für die Gemeinde sichtbar zu machen.
7. Besondere Situationen in Ehe und Familie (konfessionsverschiedene Ehen, Alleinstehende, Geschiedene, ledige Mütter) im Lebensraum Gemeinde beachten und nicht ächten.
8. Das Vertrauen in die Eigenkompetenz der Eltern in der Familienpastoral einüben.

Neben diesen pastoralen Perspektiven ist für den im pastoralen Dienst tätigen Leser aufschlußreich, die ganze Breite der Veränderungen, der Brüche auch in den inhaltlichen Aussagen (z. B. zur „Mischehe") im Ablauf der Jahrzehnte auszumachen, weil er in ihnen auch gewahr werden kann, welch eine Zumutung für viele katholische Familien der Einbruch des gesellschaftlichen Pluralismus im kirchenamtlichen Denken und Verlautbaren war und ist und wie unvorbereitet viele Christen für die Gedanken des Konzils gewesen sein müssen. Diese Einsichten zur Wirkungsgeschichte gehören zwar nicht zum Untersuchungsgegenstand des Vf.s, doch findet der aufmerksame Leser eine ausführliche Beschreibung von Einstellungen und Inhalten zur katholischen Familienkultur, mit denen heute jeder noch zu rechnen hat, der in der kirchlichen Familienbildung und Familienpastoral steht.

Das Weiterführende an der Untersuchung von B. ist die Ausarbeitung einer Konzeption von Familienspiritualität ‚auf-dem-Weg'. Sie läßt Raum für die Entstehung einer christlichen Familienkultur aus der kritischen Wechselbeziehung zwischen überliefertem Glauben und heutiger Welterfahrung und stellt Eheleute und Familien als Träger dieser Entwicklung heraus. Es bleibt jedoch in den Konsequenzen und Konkretisierungen der Traditionsverlust, die Gemeinde- und die Kirchendistanz vieler Familien zu gering angesetzt und deshalb auch die Notwendigkeit der Evangelisierungsarbeit in der Familienpastoral (Enzyklika Catechesi tradendae) nur angedeutet. An diesen Fragen sammelt sich weiterhin das Interesse des Praktikers, der mit Eheleuten und Familien auf den Weg in die Zukunft der Kirche ist.

Ahaus Werner Greulich

Müller, Hans-Jürgen: **Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten.** Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes. – Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein 1980. 469 S. (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd 199), kart. DM 104.–

Diese umfassende und erstaunliche Arbeit über Fichtes Religionsphilosophie ist seltsamerweise in der dazu thematischen Sammelbesprechung von H. Girndt[1] nicht einmal erwähnt worden! Was den Inhalt und die Methode angeht, ist sie allerdings auch nicht einer der typischen Schulrichtungen zuzuordnen, in denen sich die bisherige Fichte-Forschung weitgehend bewegte. Ihr Interesse ist vorwiegend methodisch ausgerichtet und so verbindet sie in sich logisch-systematische und historische Gesichtspunkte. Schon nicht selbstverständlich ist es dabei, daß M. Fichtes Wissenschaftslehre als Transzendentalphilosophie bezeichnet. Der hier verwendete Begriff von Transzendentalphilosophie bezieht, über Kants Verständnis hinausgehend, mit hoher Kenntnisbreite, philosophische Entwürfe ‚konkreter Subjektivität' aus diesem Jahrhundert mit ein.

These der Arbeit ist nun, daß Transzendentalphilosophie, auch bei Fichte, immer schon einen religiösen Aspekt hat. Daher sei auch die Religionsphiloso-

[1] Forschungen zu Fichte seit Beginn und im Umkreis der kritischen Edition seiner Werke 1962, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984) 100–110.

phie Fichtes nicht unabhängig von der systematischen Aufgabe der Wissenschaftslehre zu verstehen, den leibhaften Weltumgang endlicher Subjektivität in seiner ihm angemessenen Art von Bildlichkeit zu begreifen (84). Die Redeweise des Vf.s von „der Wissenschaftslehre" Fichtes deutet eine weitere Grundvoraussetzung an. Fichtes Denkweg, der sich in immer neuen Ausarbeitungen seiner Wissenschaftslehre niederschlägt, wird als Prozeß einer Abfolge von Darstellungen eines durchgängig gleichartigen und von Anfang an voll entwickelten Entwurfs von Transzendentalphilosophie verstanden. Dies will die in den Kap. 2–4 vorgetragene kommentierende Darstellung des logisch-systematischen Aufbaus der verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre(n) aus den Jahren 1794, 1797/98, 1801 und 1804 belegen. Der Vf. zeigt, daß Fichte in den unterschiedlichen Darstellungen der Wissenschaftslehre nicht sachlich neue Lösungen vorgeschlagen hat, sondern lediglich aus verschiedenen äußeren Rücksichten die Darstellungen verändert und dabei besonders in Hinblick auf deutlicheres Verständnis mißverständlicher Passagen verbessert hat.

Oberstes Ziel Fichtes war es dabei, durch Aufgreifen der aktuellen Stimmungslage der Zuhörer und durch Verwendung gerade gängiger Terminologien gleichsam wie ein Prediger diese zu einem angemessenen Zuhören und Mitvollzug des transzendentalen Reflexionsganges zu bewegen, ohne dabei dessen logisch-methodische Gliederungsprinzipien ausdrücklich darlegen zu müssen. Diese fundamentale und neue These von der Einheitlichkeit der verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre und ihre Charakteristik als Transzendentalphilosophie beweist M. durch zwei positive und zwei negative Argumentationsschritte. Erstens kann die bisherige Forschung den inneren Zusammenhang des Fichteschen Denkweges nicht angemessen begreifen. Die Einteilung in mindestens zwei Entwicklungsphasen vermag keine überzeugenden systematischen Argumente dafür anzuführen, daß wegen inneren Ungenügens des Entwurfes der früheren Wissenschaftslehre ein erweiterter oder umfassenderer Ansatz erforderlich geworden sei. Zweitens zeigt der Vf., daß der methodische und strukturelle Aufbau der Wissenschaftslehre bisher noch nicht befriedigend analysiert worden ist. Die Meinungen der Fichte-Interpreten weichen in den von ihnen beanspruchten Beschreibungskategorien in erheblicher, oft nicht schlichtbarer Weise voneinander ab. Der Vf. legt nun im 1. Kap. zunächst einen systematischen Entwurf kategorialer Grundbestimmungen einer Theorie der Subjektivität vor, die eine zureichende Explikation des ‚Theorienstatus' der Fichteschen Wissenschaftslehre erlauben und nebenbei noch eine didaktisch und systematisch gelungene Einführung in systematisches transzendentales Philosophieren darstellen.[2] Den Beweis ihrer Adäquatheit liefert dann die gelingende Durchführung der Interpretation.

Als grundsätzliche Aufgabe der Transzendentalphilosophie sieht M. die sprachliche Darstellung von „Wissen" (i. w. S. von ‚spezifisch menschliche Erlebnisweise' und nicht etwa kognitivistisch zu verstehen!) an. Dieses „transzendentale Sprachproblem" der Nicht-Darstellbarkeit des Geltungsgedankens erfordert bestimmte methodische Unterscheidungen von Diskursebenen sprachlichen Argumentierens und in eins damit unterschiedliche Charakterisierungsweisen von Subjektivität.

1. Die „symbolische Erzählung" sucht den Geltungsgedanken unmittelbar zu fassen, d. h. unter Dementierung der diskursiven Gehaltlichkeit sprachlicher Aussagen (118–122). Ein Satz soll nicht eine irgendwie geartete Gegliedertheit repräsentieren, sondern die ihm zugrunde liegende Synthesis.

2. Der „symbolische Diskurs" kennzeichnet das Verfahren der „transzendentalen Logik". Sie greift die diskursive Qualität menschlichen Denkens zur symbolischen Darstellung der darin sich vermittelnden Synthesisleistung auf. Die Gegliedertheit sprachlicher Aussagen wird formallogisch durch die Zweiheit der Typenstufen einer sprachlichen Aussage mit der Form eines umgangssprachlichen „Atomsatzes" (Subjekt S wird mit Prädikat P verknüpft) – als Verknüpfung von Begriffen zu einem Begriffsverhältnis seit Leibniz und Wolff – dargestellt, die entweder extensional (S von Objekt. P. von 1. Typenstufe) oder intensional (S von [n–1]. P von n-ter Typenstufe) dargestellt werden kann. Die transzendentale Logik repräsentiert die Erscheinung des Geltungsgedankens im Wissen anhand dieser logischen Verhältnisse. Sie sind in der Synthesisleistung transzendentaler Spontaneität fundiert, die allerdings nicht in ihrer sich auf raumzeitliche Gegenständlichkeit ausspannenden Bewegung gedacht wird, sondern gleichsam an ihrem Ausgangspunkt vor aller Bezüglichkeit. Ihr Anwendungsbereich ist daher, wie in der allgemeinsten Fassung formallogischer Begriffslogik, die unbestimmte Totalität (312f). Also kann auch hier die Synthesisbewegung des einheitsstiftenden Vernunfthandelns noch nicht eigentlich dargestellt werden.

3. Der „schematische Diskurs" der „transzendentalen Ontologie" stellt nun diesen Vermittlungscharakter endlicher Subjektivität zureichend dar: subjektives Vernunfthandeln und gegenständliche Wirklichkeit sind die Grenzmarken jener Bewegung, als die sich Spontaneität aufspannt. Ein transzendentalontologisches Verfahren ist nun tatsächlich diskursiv, insofern ein bestimmter Anwendungsbereich angegeben wird: die reale gegenständliche Wirklichkeit. Spontaneität (S-S-O) ist zugleich ein Reflexionsverhältnis; als „ursprüngliche Zeitlichkeit" weiß sie ihren realen Existenzbezug: sie ist, unabhängig davon, ob sie sich explizit denkt oder nicht (vgl. dazu auch die Ausführungen über Fichtes „Reflexionsgesetz", 164–190, und den 3. Grundsatz als „Machtspruch der Vernunft", 144–150).

Die höchst differenzierten und schwierigen Untersuchungen des Aufbaus der Fichteschen Wissenschaftslehre(n) zeigt nun, daß diese auf diesen drei Diskursebenen spielt.

Ausgangspunkt der Darstellung ist die Präsentation der „Thathandlung" (Fichte) als symbolischer „Erzählung" (Fichte) des Absoluten. Antizipierend charakterisiert sie die folgenden Diskursarten als der bildhaften Erscheinungsdimension des Wissens zugehörig. An sie schließen sich dann als prinzipiellste Darstellungsmöglichkeit der ursprünglichen Handlungsarten von Vernunft die transzendentale Logik als symbolischer und die transzendentale Ontologie als entfalteter schematischer Diskurs an. Beide transzendentalen Diskursarten stellen Spontaneität als eine Fünffachheit von Standpunkten dar. In der logischen Durchdringung des Aufbaus und der Methode der sprachlichen Darstellung dieser Fünffachheit gipfeln die Untersuchungen dieser Arbeit. Es handelt sich nun bei den fünf grundlegenden standpunktlichen Erscheinungsdimensionen des Wissens als ursprünglichen Vernunfthandelns um 1. unbestimmte Extensionalität (Gegenständlichkeit), 2. den durch die Intension „gegenständliche Wirklichkeit" bestimmten extensionalen Gegenstandsbereich (Räumlichkeit, Organizität), 3. den durch den Extension „reale Gegenständlichkeit" bestimmten intensionalen Gesprächsbereich (Zeitlichkeit, Monadizität bzw. Individualität), schließlich den unbestimmten intensionalen Gesprächsbereich (Intersubjektivität, „Geisterwelt") (vgl. hierzu insbesondere auch die Schautafeln 188/190 – 246 und 317).

M. zeigt nun, wie sich in der transzendentalen Ontologie (als ‚inhaltliche' Entfaltung dieser ‚reinen' Begrifflichkeit) der strenge Aufbau der Wissenschaftslehre wiederholt. Sie ist so die Grundlage der Kategorienlehren, die Fichte auch im Hinblick auf die Religionsphilosophie entwickelt (366–383).

So kommt endlich nach einem – systematisch notwendigen und so einzig sachlichen, langen und sehr anspruchsvollen Anweg – die christliche Religion als geschichtliche Erscheinung des Absoluten in den Blick.

Fichtes Auslegung des „johanneischen Christentums" ist dabei ohne weiteres als Entwurf einer systematischen Theologie des Christentums zu betrachten. (Dies impliziert für die Theologie, daß Fichte ernster zu nehmen ist, als er früher genommen wurde. Allzu leicht wurde ja etwa die „Thathandlung" als abstrakte Selbstkonstitution eines privategoistischen Subjekts verstanden, das sich in seiner Sündigkeit einkapselt.)

Fichte erkennt nun aufgrund seines umfassenden Entwurfes von Transzendentalphilosophie, daß eine philosophische Theorie der Subjektivität auf dem Stand der menschlichen Freiheit auch deren reale Freiheitsgeschichte impliziert, daß auch umgekehrt ein gläubiger Selbstvollzug immer schon einen allgemeinen Verstehenshorizont von Geschichte voraussetzt.

Fichtes Christologie ist allerdings noch stark von dem Deutungsmuster des aufklärerischen Sittenlehrers geprägt. So entfällt ein Verständnis der atl Freiheitstradition von Exodus und den Propheten genauso wie ein adäquates Eingehen auf das Scheitern Jesu und das Kreuzesgeschehen.

Trotzdem ist es Fichte nach der Auffassung M.s gelungen, ein Grundproblem theologischer Reflexion zu überwinden: die Trennung von immanenter und heilsökonomischer Trinität. Hier wird bei Fichte der innere Zusammenhang zwischen Anthropologie, Christologie und Pneumatologie sichtbar: alle drei thematisieren transzendentalontologisch konkrete menschliche Subjektivität als Ort der realen Erscheinung des Absoluten (412–422). Die Christologie zeichnet darüber hinaus einen konkreten Existenzvollzug als geschichtliches Auftreten dieser Erscheinung aus und die Pneumatologie bedenkt die von dort ausgehende Geschichte realer Geltungsvermittlung.

Abschließend wirft der Vf. einen kurzen Blick auf Fichtes Durchführung der Christologie. Es zeigt sich hier die Grundgefahr, der das Denken des Deutschen Idealismus immer wieder ausgesetzt ist: die zu direkte Übertragung geschichts- und religionsphilosophischer Kategorien und die konkrete geschichtliche Wirklichkeit (Logifizierung der Geschichte).

Kritische Würdigung:

Neben dieser erstaunlichen Fichte-Interpretation findet der Leser (der leider sehr viel Geduld mitbringen und eine sehr schlechte Durckqualität in Kauf nehmen muß) in diesem zu Unrecht von der Diskussion isolierten Werk noch eine Perle, die ein nicht intendiertes und von M. zu Unrecht fast verborgenes Nebenprodukt darstellt. M. entwickelt nämlich als methodologisches Handwerkszeug seiner Fichte-Auslegung einen überzeugenden Ansatz, formallogische und transzendentale Gedankenwelten im Kontext einer theologisch relevanten Erkenntnislehre ins Gespräch zu bringen. Dieser Ansatz ist für jeden, der sich (wie der Rezensent) systematisch mit dem wissenschaftstheoretischen Problem der formalen und transzendentalen Semantik und Pragmatik einer Theologischen Erkenntnislehre befaßt, ein Glücksfund. Die intensionale Begriffslogik von Freytags[3] eignet sich, wie M. überzeugend zeigt, in verblüffender Weise als transzendentalphilosophisches und -theologisches Handwerkszeug, wenn man, wie M., neben von Freytags Begriff des „Meinbaren" noch den Begriff des menschenmöglich Meinbaren einführt – also zusätzlich zu der unbestimmten Allklasse des Meinbaren noch eine extensional definierte Allklasse des menschlich Meinbaren einführt. Man erhält dann eine genaue formallogische Verhältnisbestimmung von transzendentaler Logik und transzendentaler Ontologie (312–314).

Münster Linus Hauser

[2] Es wäre sinnvoll, eine überarbeitete und aktualisierte Fassung dieser schönen Darstellung einmal gesondert zu publizieren.

[3] Vgl. dazu neuerdings B. Baron von Freytag gen. Löringhoff, Neues System der Logik, Hamburg 1985.

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

Being and truth. Essays in honour of John **Macquarrie**. Ed. by Alistair Kee ... – (Lo): SCM Press (1986). XVIII, 462 p.; £ 25,–; p. 454–462: The works of John Macquarrie.

L'altérité vivre ensemble différents. Approches pluridisciplinaires. Actes du colloque pluridisciplinaire tenu à l'occasion du 75e anniversaire du Collège Dominicain de philosophie et de théologie (Ottawa, 4-5-6 octobre 1984). Ed. par Michel Gourgues et Gilles-D. Mailhiot. – Montréal: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1986. 445 p. = Recherches. N.S. VII; $ 16,–.

Schoonenberg, Piet: Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie. Hrsg. von Wilhelm Zauner. – Wien [u. a.]: Herder (1986). 267 S.; kart. DM 35,–; S. 25–28: Bibliographie. Theologische Schriften von Piet Schoonenberg in deutscher Sprache.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il **Messia**. A cura di Giuseppe DeGennaro. – Napoli: Ed. Dehoniane (1985). 517 p., ill.; Lire 40 000; [cont.:] p. 25–57: Corsani, Bruno: Prolusione - L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo nell'esegesi cristiana; p. 59–97: Loss, Nicolò M.: Spunti per una lettura cristologica dei primi capitoli della Genesi; p. 99–126: Mejía, Jorge: Il Messia morto per i nostri peccati, 1 Cor 15–31, Mc 10,45; p. 127–154: Di Segni, Riccardo: Aspetti della concezione messianica presso gli Ebrei, con particolare riferimento alla persona di Gesù di Nazaret; p. 155–192: Marchesi, Giovanni: «Gesù di Nazareth, tu chi sei?» La coscienza di Gesù Messia, Figlio di Dio; p. 193–218: Gilbert, Maurice: Il giusto sofferente di **Sap 2,12–20**: figura messianica; p. 219–258: Peretto, Elio: Interpretazioni di Gesù di Nazareth tra il secondo e il terzo secolo cristiano; p. 259–280: Simian-Yofre, Horacio: Il Messia in Isaia e nel profetismo; p. 281–305: Garofalo, Salvatore: Antico e Nuovo Testamento: mutui rapporti; p. 307–330: Garbini, Giovanni: Il Messia: dall'«Unto» al Cristo; p. 331–353: Prato, Gian Luigi: Valori e limiti dei fondamenti biblici del messianismo; p. 355–406: Prete, Benedetto: Prospettive messianiche nel racconto lucano dell'istituzione dell'Eucaristia ‹**Lc 22,14–20**›; p. 407–416: Festorazzi, Franco: Gesù e il Servo sofferente di Jahvé; p. 417–435: Cipriani, Settimio: Cristo come senso «ultimo» dell'Antico Testamento in S. Paolo; p. 437–453: Adinolfi, Marco: Il Servo di Jahvé nell'autocoscienza di Gesù; p. 455–480: Vanni, Ugo: L'Apocalisse: rilettura cristiana messianica dell'Antico Testamento.

2. Altes Testament

A word in season. Essays in honour of William **M[a]cKane**. Ed. by James D. Martin ... – (Sheffield: JSOT Press 1986). X, 266 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. XLII; £ 10,50; p. 249–251: Bibliography M[a]cKane; [cont.:] p. 3–34: Nicholson, E. W.: Israelite religion in the pre-exilic period. A debate renewed; p. 35–56: Davies, P. R.: **Sons** of **Cain**; p. 57–72: Sawyer, J. F. A.: 'Blessed be My People Egypt' ‹**Isaiah 19.25**›. The context and meaning of a remarkable passage; p. 73–90: Salters, R. B.: **Lamentations 1.3**: Light from the history of exegesis; p. 91–112: Coxon, P. W.: The great tree of **Daniel 4**; p. 113–140: Johnstone, W.: Guilt and atonement: The theme of **1 and 2 Chronicles**; p. 141–162: Martin, J. D.: **Ben Sira** – A child of his time; p. 163–176: Vanderkam, J. C.: The prophetic-sapiental origins of apocalyptic thought; p. 177–204: Paradise, B.: Food for thought. The Septuagint translation of **Genesis 1.11–12**; p. 205–222: Beattie, D. R. G.: Towards dating the Targum of **Ruth**; p. 223–248: Fraser, J. G.: A prelude to the Samaritan Pentateuch texts of the Paris Polyglot Bible.

Renaud, Bernard: La figure prophétique de Moïse en **Exode 3,1–4,17**. – RB 93, 1986, 510–534; p. 535–562: Gosse, Bernard: Le recueil d'oracles contre les nations d'**Ezéchiel XXV–XXXII** dans la rédaction du livre d'Ezéchiel; p. 563–580: Schenker, Adrian: Gerichtsverkündigung und Verblendung bei den vorexilischen Propheten.

Campbell, Antony F.: Of prophets and kings. A late ninth-century document ‹**1 Samuel 1 – 2 Kings 10**›. – Wash, D.C.: The Catholic Biblical Association of America 1986. VII, 240 p. = The catholic biblical quarterly. Monograph series XVII; $ 7,50.

Weber-Möckl, Annette: „Das Recht des Königs, der über euch herrschen soll": Studien zu **1 Sam 8,11ff.** in der Literatur der frühen Neuzeit. – B: Duncker und Humblot 1986. 214 S. = Historische Forschungen XXVII; kart. DM 88,– [Diss., Gießen]

Porter, Paul A.: Metaphors and monsters. A literary-critical study of **Daniel 7** and **8**. – Tor: Porter 1985. XV, 128 p.; $ 17,–.

Meier, John P.: Books and articles by Joseph A. Fitzmyer, S.J. – CBQ 48, 1986, 379–386; p. 387–394: Cross, Frank Moore: A new aramaic stele from Taymā; p. 395–407: Di Lella, Alexander A.: **Sirach 51:1–12**: poetic structure and analysis of Ben Sira's psalm; p. 408–431: Freedman, David Noel: Acrostic poems in the Hebrew Bible: Alphabetic and otherwise; p. 432–442: Harrington, Daniel J.: The prophecy of **Deborah**: Interpretative homiletics in Targum Jonatha of **Judges 5**; p. 443–455: Jensen, Joseph: Yahweh's plan in Isaiah and in the rest of the Old Testament; p. 456–460: Murphy, Roland E.: Wisdom's song: **Proverbs 1:20–33**; p. 461–467: Vawter, Bruce: Yahweh: Lord of the heavens and the earth.

Aejmelaeus, Anneli: The traditional prayer in the **Psalms**. – Schmidt, Ludwig: Literarische Studien zur **Joseph**sgeschichte. – B, NY: de Gruyter 1986. 310 p. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXVII; Lw. DM 140,–.

Zenger, Erich: Das Buch **Ruth**. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 128 S. = Zürcher Bibelkommentare: AT VIII.

Brueggemann, Walter: Theodicy in a social dimension. – Journal for the study of the Old Testament 33, 1985, 3–25; p. 27–44; Grønbæk, Jakob H.: **Baal**'s battle with Yam – A Canaanite creation fight; p. 45–62: Kselman, John S.: **Psalm 101**: Royal confession and divine oracle; p. 63–82: Willis, John T.: Dialogue between prophet and audience as a rhetorical devise in the Book of **Jeremiah**; p. 85–107: Japhet, Sara: The historical reliability of **Chronicles**; p. 109–126: Neusner, Jacob: The Bavli in particular. Defining a document in the canon of Judaism in relationship to the Old Testament.

Jerger, Günter: „Evangelium des Alten Testaments." Die Grundbotschaft des Propheten **Deuterojesaja** in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1986). VII, 469 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XIV; kart. DM 39,– [Diss., Freiburg/B]

Vieweger, Dieter: Die Spezifik der Berufungsberichte **Jeremia**s und **Ezechiel**s im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments. – Ffm: Lang (1986). 180 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums VI; sfr 40,– [Diss., Leipzig]

M[a]cGregor, Leslie John: The Greek text of **Ezekiel**. An examination of its homogeneity. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). XV, 296 p. = Septuagint and cognate studies series XVIII; $ 13,95 [Diss., Belfast, Queen's Univ.]

Fox, Michael V.: The **song** of **songs** and the ancient Egyptian love songs. – Wisconsin: University of Wisconsin Press (1985). XXVII, 454 p.; $ 32,50.

Studies in the book of **Job**. Ed. by Walter E. Aufrecht. – (Waterloo, Ontario): Wilfried Laurier University Press 1985. XI, 74 p. = SR supplements XVI; $ 8,95; [cont.:] p. 1–27: Williams, Ronald J.: Current trends in the study of the Book of Job; p. 28–35: Craigie, Peter C.: Job and Ugaritic studies; p. 36–53: Cox, Claude E.: Elihu's second speech according to the Septuagint; p. 54–66: Aufrecht, Walter E.: Aramaic studies and the Book of Job.

Thorion, Yohanan: Beiträge zur Erforschung der Sprache der Kupfer-Rolle. – RQ 12, 1986, 163–176; p. 177–186: Carmignac, Jean: Roi, royauté et royaume dans la liturgie angélique; p. 187–197: Lübbe, John: A reinterpretation of 4 Q Testimonia; p. 199–212: Laperrousaz, E.-M.: Brèves remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations esséniennes de Qoumrân; p. 213–222: Callaway, Phillip: Source criticism of the Temple Scroll: the purity laws; p. 223–236: Capper, Brian J.: „In der Hand des Ananias ..." Erwägungen zu 1 Q S VI, 20 und der urchristlichen Gütergemeinschaft; p. 237–249: Milikowsky, Chaim: Law at Qumran. A critical reaction to Lawrence H. Schiffman, "Sectarian law in the Dead Sea Scroll: Courts, testimony, and the penal Code"; p. 251–261: Carmignac, Jean: L'infinitif absolu chez Ben Sira et à Qumrân.

Jones, Allen H.: **Essenes**. The elect of Israel and the priests of Artemis. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1985). XII, 134 p.; $ 9,50.

Cimosa, Mario: Il vocabolario di **preghiera** nel **Pentateuco greco** dei LXX. – R: LAS (1985). 86 p. = Salesianum X; Lire 10 000.

Niehr, Herbert: Herrschen und Richten. Die Wurzel **špt** im Alten Orient und im Alten Testament. – (Wü): Echter-Verlag (1986). XII, 458 S. = Forschungen zur Bibel LIV; kart. DM 56,– [Diss., Würzburg]

Novak, David: **Halakhah** in a theological dimension. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). XI, 174 p. = Brown judaic studies LXVIII; $ 16,25.

Carena, Omar: Il resto di Israele. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema del resto. – Bol: Ed. Dehoniane (1985). 108 p. = Supplementi alla Rivista biblica XIII; Lire 12 000.

Hecke, Karl-Heinz: **Juda** und **Israel**. Untersuchungen zur Geschichte in vor- und frühstaatlicher Zeit. – (Wü): Echter Verl. (1985). 371 S. = Forschung zur Bibel LII; kart. DM 48,– [Diss., Erlangen]

Brenner, Athalya: The **Israelite woman**. Social role and literary type in biblical narrative. – (Sheffield:) JSOT Press 1985. 144 p. = The biblical seminar; £ 5,95.

Liwak, Rüdiger: Die Rettung **Jerusalems** im Jahr **701** v. Chr. Zum Verhältnis und Verständnis historischer und theologischer Aussagen. – ZThK 83, 1986, 137–166.

3. Neues Testament

Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich **Greeven**. Hrsg. von Wolfgang Schraege. – B, NY: de Gruyter 1986. IX, 456 S. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. XLVII; Lw. DM 198,–; [enth. u. a.:] S. 1–10: Aland, Kurt: Der Text des Johannes-Evangeliums im 2. Jahrhundert; S. 11–34: Baarda, Tjitze: Jesus and Mary ‹**John 20,16f.**› in the second epistle on virginity ascribed to **Clement**; S. 35–56: Balz, Horst: Johanneische Theologie und Ethik im Licht der „letzten Stunde"; S. 57–69: Barrett, Charles Kingsley: Old Testament history according to Stephen and Paul; S. 70–81: Beasley-Murray, George: **John 12,31–34**. The eschatological significance of the lifting up of the Son of Man; S. 82–101: Becker, Jürgen: Die Erwählung der Völker durch das Evangelium – Theologiegeschichtliche Erwägungen zum **1. Thessalonicherbrief**; S. 102–114: Birdsall, J. Neville: The geographical and cultural origin of the Codex Bezae Cantabrigiensis: A survey of the *status quaestionis*, mainly from the palaeographical standpoint; S. 115–124: Bruce, Frederick Fyvie: The apostolic decree of **Acts 15**; S. 125–143: Elliott, J. Keith: The purpose and construction of a critical apparatus to a Greek New Testament; S. 144–157: Grässer, Erich: KAI HN META ΘΩN ΘHPIΩN ‹**Mk 1,13b**›. Ansätze einer theologischen Tierschutzethik; S. 158–165: Hahn, Ferdinand: Ist das textkritische Problem von **2 Kor 1,17** lösbar?; S. 166–187: Hübner, Hans: Zur Ethik der Sapientia Salomonis; S. 188–195: Kilpatrick, George D.: The two texts of **Acts**; S. 196–211: Klein, Günter: Werkruhm und Christusruhm im **Galater**brief und die Frage nach einer Entwicklung des Paulus. Ein hermeneutischer und exegetischer Zwischenruf; S. 212–216: Krämer, Helmut: Zur explikativen Redeweise im neutestamentlichen Griechisch; S. 242–265: Lindemann, Andreas: Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik; S. 266–281: Lohse, Eduard: Das apostolische Vermächtnis – Zum paulinischen Charakter der **Pastoralbriefe**; S. 282–297: Luck, Ulrich: Die Frage nach dem Guten. Zu **Mt 19,16–30** und parr.; S. 298–314: Lührmann, Dieter: Freundschafts-

brief trotz Spannungen. Zu Gattung und Aufbau des **Ersten Korinther**briefes; S. 315–324: Marxsen, Willi: Der Streit um die **Bergpredigt** – ein exegetisches Problem? Anmerkungen zum Umgang mit der Sprache; S. 325–343: Petersen, William: New evidence for the quaestion of the original language of the Diatessaron; S. 344–373: Schneider, Gerhard: Die Bitte um das Kommen des Geistes im lukanischen Vaterunser ‹**Lk 11,2 v.l.**›; S. 374–396: Schrage, Wolfgang: Ethische Tendenzen in der Textüberlieferung des Neuen Testaments; S. 397–409: Schroeder, Hans Hartmut: Haben Jesu Worte über Armut und Reichtum Folgen für das soziale Verhalten?; S. 428–439: Wengst, Klaus: „... einander durch Demut für vorzüglicher zu halten ...“ Zum Begriff „**Demut**“ bei **Paulus** und in paulinischer Tradition; S. 440–449: Wilson, Mcl. Robert: Ethics and the gnostics; S. 450–456: Linssen, Rudolf: **Bibliographie** Heinrich **Greeven**.

Gospel perspectives. Ed. by David Wenham and Craig Blomberg. Vol. VI: The **miracles** of Jesus. – (Sheffield): JSOT Pr. 1986. 457; £ 13,50; [cont.:] p. 9–48: Craig, William Lane: The problem of miracles: A historical and philosophical perspective; p. 49–87: Maier, Gerhard: Zur Neutestamentlichen Wunderexegese im 19. und 20. Jahrhundert; p. 89–183: Yamauchi, Edwin: Magic or miracle? Diseases, demons and exorcisms; p. 185–218: Blackburn, Barry L.: 'Miracle working ΘΕΙΟΙ ΑΝΔΡΕΣ' in Hellenism (and hellenistic Judaism); p. 219–252: Bauckham, Richard: The coin in the fish's mouth; p. 253–271: Chilton, B. D.: Exorcism and history: **Mark 1:21–28**; p. 273–293: Barnett, P. W.: The feeding of the multitude in **Mark 6/John 6**; p. 295–326: Harris, Murray J.: 'The dead are restored to life': Miracles of revivification in the Gospels; p. 327–359: Blomberg, Craig L.: The miracles as parables; p. 361–400: Twelftree, Graham H.: 'ΕΙ ΔΕ ... ΕΓΩ ΕΚΒΑΛΛΩ ΤΑ ΔΑΙΜΟΝΙΑ ...'; p. 401–418: Wright, David F.: Apologetic and apocalyptic: The miraculous in the **Gospel of Peter**; p. 419–442: Davis, Stephen T.: The miracle at **Cana**: A philosopher's perspective; p. 443–457: Blomberg, Craig L.: Concluding reflections on miracles and Gospel perspectives.

Obach, Robert – Kirk, Albert: E.: A commentary on the Gospel of **Luke**. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1985). III, 266 p.; $ 8,95.

Aejmelaeus, Lars: Wachen vor dem Ende. Die traditionsgeschichtlichen Wurzeln von **1. Thess 5:1–11** und **Luk 21:34–36**. – Helsinki: Suomen Eksegeettisen Seura 1985. IV, 157 S. = Schriften der finnischen Exegetischen Gesellschaft XLIV.

Hamm, Dennis: Sight to the blind: Vision as metaphor in Luke. – Biblica 67, 1986, 457–477; p. 478–495: Kilgallen, John: The Sadducees and resurrection from the dead: **Luke 20,27–40**.

Prete, Benedetto: «Oggi vi è nato ... il Salvatore che è il Cristo Signore» ‹**Lc 2,11**›. – RivB 34, 1986, 289–325; p. 327–367: Iovino, Paolo: La «conoscenza del mistero». Una inclusione decisiva nella Lettera agli **efesini** ‹**1,9 e 6,19**›.

Lull, David J.: The servant-benefactor as a model of greatness ‹**Luke 22:24–30**›. – NovT 28, 1986, 289–305; p. 306–308: Kilpatrick, G. D.: Luke **24:42–43**; p. 309–326: Gaventa, B. R.: **Galatians 1** and **2**: Autobiography as paradigm; p. 327–337: Schmitt, John J.: You adulteresses! The image in **James 4:4**.

Moronta Rodríguez, Mario: Ser "luz en el señor" ‹**Ef. 5,8**›. El símbolo de la luz en Pablo y su significación bíblico-teológica. – R: Pont. Univ. Gregor. 1985. XXXVII, 376 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregor.]

Kato, Zenji: Die **Völkermission** im **Markus**evangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – Bern [u. a.:] Lang (1986). 214 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 252; sfr 59,40 [Diss., Bern]

Best, Ernest: Disciples and discipleship: Studies in the Gospel according to Mark. – Edinburgh: Clark 1986. XI, 244 p; £ 11,95.

Reicke, Bo: The roots of the Synoptic Gospels. – Phil: Fortress Press (1986). X, 189 p.

Kodjak, Andreij: A structural analysis of the **sermon** on the **mount**. – B [u. a.]: de Gruyter (1986). 234 p. = Religion and reason XXXIV; Lw. DM 98,–.

Belle, Gilbert van: Les **Parenthèses** dans l'Evangile de **Jean**. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean. – Leuven: Univ. Pr. 1985. XI, 381 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XI.

Grob, Francis: Faire l'œuvre de Dieu. **Christologie** et **éthique** dans l'Evangile de **Jean**. Préface d'Etienne Trocmé. – (P:) Pr. Universitaires de France (1986). 199 p. = Etudes d'histoire et de philosophie religieuses LXVIII.

Aland, Barbara: Entstehung, Charakter und Herkunft des sog. westlichen Textes – untersucht an der **Apostelgeschichte**. – ETL 62, 1986, 5–65.

Donelson, Lewis R.: Pseudepigraphy and ethical argument in the pastoral epistles. – Tü: Mohr (1986). VIII, 220 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXII; kart. DM 78,– [Diss., Chicago]

Fiore, Benjamin: The function of **personal example** in the socratic and pastoral epistles. – R: Biblical Inst. Pr. 1986. XVIII, 283 p. = Analecta biblica CV.

Kiley, Mark: **Colossians** as pseudepigraphy. – (Sheffield): JSOT Press 1986. 148 p. = The biblical seminar IV; £ 7,95.

Grässer, Erich: Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes. – ZNW 77, 1986, 160–179; S. 180–193: Stuhlmacher, Peter: Der Abfassungszweck des **Römerbriefes**; S. 194–205: Kalusche, Martin: „Das Gesetz als Thema biblischer Theologie?“ Anmerkungen zu einem Entwurf Peter Stuhlmachers; S. 206–225: Sellin, Gerhard: Die Häretiker des **Judasbriefes**.

Popkes, Wiard: Adressaten, Situation und Form des **Jakobusbriefes**. – Stu: Kath. Bibelwerk (1986). 219 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXV/CXXVI.

Karrer, Martin: Die **Johannesoffenbarung** als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 354 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXL; Lw. DM 84,–.

Rosenberg, Roy A.: Who was **Jesus**? – Lanham [e. a.:] University Pr. of America (1986). VII, 137 p.; $ 23,75.

France, R[ichard] T[homas]: The evidence for Jesus. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1986). 192 p. = The Jesus library; $ 5,95.

Baudler, Georg: Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben. – Stu: Calwer Verlag; Mchn: Kösel-Verlag (1986). 330 S.; kart. DM 38,–.

Latourelle, René: **Miracles** de Jésus et théologie du miracle. – Montr: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1986. 393 p. = Recherches. N.S. VII; $ 13,–.

Neyrey, Jerome H.: Christ is community. The **christologies** of the New Testament. – Wilmington, Del.: Glazier (1985). 295 p. = Good news studies XIII; $ 12,95.

Watson, Francis: Paul, Judaism and the Gentiles: a sociological approach. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1986. XII, 246 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LVI; £ 22,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgmeines

Katalog der Stiftsbibliothek **Xanten**. Bearbeitet von Hildegard Föhl und Anita Benger. – Kev: Butzon & Bercker 1986. 664 S., Ill. = Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten V; Lw. DM 220,–.

Prien, Hans-Jürgen: Kirchengeschichte **Lateinamerikas**. Ein Forschungsbericht. – ThLZ 111, 1986, Sp. 785–800.

Köhler, Oskar: Gott in die Karten schauen – oder ihm glauben? Schwierigkeiten nicht nur der Kirchenhistoriker. – StZ 111, 1986, 834–846.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Perrone, Lorenzo: La sequela di Cristo. I: Il Nuovo Testamento e le prime comunità cristiane. – Clar 26, 1986, 49–56; p. 57–69: Couilleau, Guerric, OCSO: La sequela di Cristo. II: Il monachesimo primitivo; p. 71–95: Tillard, Jean Marie Roger, OP: La vita religiosa nella Chiesa; p. 97–123: González Silva, Santiago Mª, CMF: Nuovi criteri di lettura nei santi fondatori ‹secoli XVIII–XIX›; p. 125–196: Nava, Pier Luigi, SMM: Il ruolo delle missioni al popolo nell'identità istituzionale della Compagnia di Maria. Linee di una evoluzione (1716–1949); p. 263–291: Rovira, José, CMF: I religiosi nel Concilio Vaticano II. A vent'anni da una data; p. 293–313: Ciardi, Fabio, OMI: Note sulla dottrina dei religiosi nei documenti post-conciliari.

McGrath, Alister E.: **Iustitia dei**: a history of the Christian doctrine of justification. Vol. I: From the beginnings to 1500. Vol. II: From 1500 to the present day. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1986. XIII, 252 p.; VII, 264 p.

Meyvaert, Paul: Excerpts from an unknown treatise of **Jerome** to **Gaudentius** of **Brescia**. – RBén 96, 1986, 203–218; p. 219–224: Vogüé, Adalbert de: *Materia* et ses dérivés dans le Commentaire de **Grégoire** le **Grand** sur le Premier Livre des Rois; p. 225–249: Étaix, Raymond: Un ancien codex de Vérone et sa reprise par Pacificus de Vérone. Mss Vérone cap. X et Venise Marc. 2402; p. 250–270: Stoclet, Alain J.: **Gisèle**, **Kisyla**, **Chelles**, **Benediktbeuren** et **Kochel**. Scriptoria, bibliothèques et politique à l'époque carolingienne. Une mise au point; p. 271–326: Nebbiai-Dalla Guarda, Donatella: Les listes médiévales de lectures monastiques. Contribution à la connaissance des anciennes bibliothèques bénédictines; p. 327–336: Muller, Claude: Les bénédictins en **Alsace** en **1790**; p. 337–352: Jongmans, Jacques: Autour de la restauration de la Congrégation bénédictine brésilienne. Le rôle de Dom Gérard van **Caloen** ‹1894–1907›.

Weiß, Günter: **Byzanz**. Kritischer Forschungs- und Literaturbericht. – Mchn: Oldenbourg 1986. 351 S. = HZ Sonderheft XIV.

3. Alte Kirchengeschichte

Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung. Mit Beiträgen von Jürgen Becker ... – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1987. 280 S.; Lw. DM 49,80; [enth.:] S. 12–58: Burchard, Christoph: **Jesus von Nazareth**; S. 59–79: Colpe, Carsten: Die älteste judenchristliche Gemeinde; S. 80–101: Löning, Karl: Der **Stephanuskreis** und seine Mission; S. 102–159: Bekker, Jürgen: **Paulus** und seine Gemeinden; S. 160–184: Riches, John K.: Die Synoptiker und ihre Gemeinden; S. 185–216: Lampe, Peter – Ulrich Luz: Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft; S. 217–254: Müller, Ulrich B.: **Apokalyptische** Strömungen; S. 255–278: Barrett, C. Kingsley: **Johanneisches** Christentum.

Schnackenburg, Rudolf: **Charisma** und **Amt** in der Urkirche und heute. – MThZ 37, 1986, 233–248; S. 249–271: Laub, Franz: Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühchristlichen Haus- und Gemeinde-Tafelparänese – ein Beitrag zur **Soziologie** des **Frühchristentums**.

Hanson, Richard P[atrick] C[rosland]: Studies in christian antiquity. – Edinburg: Clark (1985). XI, 394 p.; £ 16,95.

Warland, Rainer: Das **Brustbild Christi**. Studien zur spätantiken und frühbyzantischen Bildgeschichte. – R [u. a.:] Herder (1986). 288 S., 137 Abb. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementheft XLI. [Diss., Freiburg i. B.]

Stockmeier, Peter: Die **Natur** im Glaubensbewußtsein der frühen Christen. Herrschaftsauftrag und Entsakralisierung. – MThZ 37, 1986, 149–161.

Stowers, Stanley K.: **Letter writing** in Greco-Roman antiquity. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 188 p. = Library of early christianity V; $ 18,95.

Stead, Christopher: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenbergs These neu bedacht. – ThR 51, 1986, 349–371; S. 404–413: May, Gerhard: Ein neues **Markion**bild?

Farina, Rafaello: **Eusebio** di **Cesarea** e la «svolta costantiniana». – Augustinianum 26, 1986, 313–322; p. 323–334: Simonetti, Manlio: **Eusebio** e **Origene**. Per una storia dell'Origenismo; p. 335–348: Frot, Yves: L'interprétation ecclésiologique du **Déluge** chez les Pères des trois premiers siècles; p. 349–368: Camplani, Alberto: Alcune note sul testo del VI codice di Nag Hammadi: La predizione di **Hermes** ad **Asclepio**; p. 369–400: Tosolini, Fabrizio: Paolo in Atti e nelle Pseudoclementine ‹Recognitiones I, 33–71›; p. 401–411: Calleja, Joseph: The use of Daniel 3 in the Eclogae propheticae (chs. 1–9) of **Clement** of **Alexandria**; p. 413–436: Vasey, V.: The social ideas of **Asterius** of **Amasea**; p. 437–457: Ferraro, Giuseppe: L'esegesi dei testi del IV Vangelo sul «Paraclito» nel «De Trinitate» di **Agostino**; p. 459–479: Maschio, Giorgio: L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana ‹412–418›; p. 481–498: Lettieri, Gaetano: A proposito del concetto di saeculum nel De civitate Dei; p. 499–517: Tibiletti, Carlo: Polemiche in Africa contro i teologi Provenzali; p. 519–573: Lilla, S.: Note sulla Gerarchia celeste dello **Ps. Dionigi l'Areopagita**.

Brändle, Rudolf: Rechtgläubigkeit, Ketzerei, Streit unter Brüdern – drei Exempla aus der Alten Kirche. – ThZ 42, 1986, 375–385.

Lona, Horacio E.: Der Sprachgebrauch von ΣΑΡΞ, ΣΑΡΚΙΚΟΣ bei **Ignatius** von **Antiochien**. – ZKTh 108, 1986, 383–408.

Simonetti, Manlio: Lettera E/O allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1985. 386 p. = Studia ephemeridis "Augustinianum" XXIII; Lire 48 000.

Villalba i Varneda, Pere: The historical method of **Flavius Josephus**. – Lei: Brill 1986. XXIV, 295 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums XIX; hfl 96,– [Diss., Barcelona. Überarb.]

Haas, C.: De geest bewaren. Achtergrond en functie van de pneumatologie in de paraenese van de **Pastor van Hermas**. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum (1985). 361 blz.; hfl 46,50 [Diss., Leiden]

Pouchet, Jean-Robert: Les rapports de **Basile** de **Césarée** avec **Diodore** de **Tarse**. – BLE 87, 1986, 243–272.

Bavel, T. J. van, OSA: De la raison à la foi. La conversion d'**Augustin**. – Aug 36, 1986, 5–27; p. 48–64: Peters, Edward: Aenigma Salomonis: Manichaean anti-Genesis polemic and the Vitium curiositatis in Confessions III. 6.

Frank, Karl Suso: Geordnete Liebe. Canticum Canticorum 2,4b in der patristischen Auslegung. – WiWei 49, 1986, 15–30; S. 30–43: Simon, Werner: Zeit und Zeitbewußtsein nach den „Confessiones" des Aurelius Augustinus.

Madec, Goulven: L'historicité des *Dialogues* de **Cassiciacum**. – REAug 32, 1986, 207–231; p. 232–248: Shanzer, Danuta: The anonymous carmen contra paganos and the date and identity of the Centonist Proba.

McEvoy, James: *Anima et cor unum*: Friendship and spiritual unity in Augustine. – RThAM 53, 1986, 40–92.

Wölfle, Eugen: **Hypatios**. Leben und Bedeutung des Abtes von Rufiniane. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 207 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 288; kart. sfr 46,– [Diss., Heidelberg]

Apponii In Canticum Canticorum expositionem. Ediderunt: B. de Vregille et L. Neyrand. – Turnholti: Brepols 1986. CXX, 537 p. = Corpus Christianorum. Series latina XIX; FB 6500.

Pabst, Angela: Divisio regni. Der Zerfall des Imperium Romanum in der Sicht der Zeitgenossen. – Bo: Habelt 1986. XI, 491 S. = Habelts Dissertationsdrukke. Reihe Alte Geschichte XXIII; kart. DM 58,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Dorival, Gilles: Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Tome I: Contribution a l'étude d'une forme littéraire. – Lv: Peeters 1986. XII, 324 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents XLIII; kart. FB 1600.

Studien zur frühchristlichen Kunst. Hrsg. von Guntram Koch. Band II. – Wiesb: Harrassowitz 1986. 159, 43 S., Ill. = Göttinger Orientforschungen II, 8.

Nestori, Aldo: Ultimi lavori a **Calepodio**. – RivAC 61, 1985, 237–253; p. 255–262: Ferrua, Antonio: Nuovi frammenti degli Atti degli **Arvali**; p. 265–273: Mazzoleni, Danilo: Tre iscrizioni della **catacomba** di **Priscilla**; p. 275–310: Pillinger, Renate: Monumenti paleocristiani in **Bulgaria**; p. 311–332: Passigli, Susanna: Una questione di topografia cristiana: l'ubicazione della basilica dei SS. **Primo** e **Feliciano** sulla via Nomentana.

Budde, Ludwig: St. **Pantaleon** von **Aphrodisias** in Kilikien. – Recklinghausen: Bongers (1987). 127 S. = Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens IX.

4. Mittelalter und Neuzeit

Das Stift St. **Lubentius** in **Dietkirchen**. Bearbeitet von Wolf-Heino Struck. – B, NY: de Gruyter 1986. XII, 496 S., 14 Abb. = Germania Sacra, Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Das Erzbistum Trier IV = N.F. XXII.

Guth, Klaus: Die Heiligen **Heinrich** und **Kunigunde**. Leben, Legende, Kult und Kunst. – Bamberg: St. Otto-Verl. 1986. 148 S., zahlr. Ill., graph. Darst.

Vos, Arvin: **Aquinas**, **Calvin**, and contemporary Protestant thought. A critique of Protestant views on the thought of Thomas Aquinas. With a foreword by Ralph M[a]cInerny. – (Wash, D.C.): Christian Univ. Pr. 1985. XVII, 178 p.

Lermen, Birgit – Dieter Wynands: Die **Aachenfahrt** in Geschichte und Literatur. – Aachen: Einhard-Verl. 1986. 132 S.; kart. DM 12,–.

5. Mittelalter

Goetz, Hans-Werner: Leben im Mittelalter. Vom 7. bis zum 13. Jh. – Mchn: Beck 1986. 302 S., Ill., graph. Darst., Kt.; Lw. DM 39,80.

Meyer, Heinz: Der **Psalter** als Gattung in der Sicht der mittelalterlichen Bibelexegese. – FMSt 20, 1986, 1–24; S. 25–35: Reudenbach, Bruno: Imago – figura. Zum Bildverständnis in den Figurengedichten von **Hrabanus Maurus** ‹Taf. I–III›; S. 137–185: Neiske, Franz: Vision und Totengedenken; S. 186–212: Jakobi, Franz-Josef: Diptychen als frühe Form der Gedenk-Aufzeichnungen. Zum ‚**Herrscher-Diptychon**' im Liber Memorialis von **Remiremont** ‹Taf. XII–XIII›; S. 213–298: Huth, Volkhard: Die Düsseldorfer Sakramentarhandschrift D 1 als Memorialzeugnis. Mit einer Wiedergabe der Namen und Namengruppen ‹Taf. XIV–XXXII›; S. 390–413: Lobbedey, Uwe: Zu eingetieften **Räumen** in früh- und hochmittelalterlichen Kirchen ‹Taf. XXXIII›; S. 513–540: Hauck, Karl: **Karl** als neuer Konstantin 777. Die archäologischen Entdeckungen in **Paderborn** in historischer Sicht. Mit einem Exkurs von G. Müller, Der Name **Widukind** (Taf. L–LII); S. 541–548: Stoclet, Alain J.: Dies unctionis. A note on the anniversaries of royal inaugurations in the Carolingian period.

Lobbedey, Uwe: Die **Ausgrabungen** im **Dom** zu **Paderborn** 1978, 1980 und 1983. 4 Teilbde. – Bo: Habelt 1986. X, 338 S., graph. Darst.; 198 S.; 273 S., überwiegend Ill. (z. T. farb.), Kt., 78 Bl. in getr. Zählung: graph. Darst., Kt. = Denkmalpflege und Forschung in Westfalen XI; Lw. DM 470,–.

Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übers., Kommentare, Interpretationen. Hrsg. von Albert Zimmermann. – B, NY: de Gruyter 1986. VIII, 370 S. = Miscellanea mediaevalia XVIII; Lw. DM 198,–.

Jasper, Detlev: Das **Papstwahldekret** von **1059**. Überlieferung und Textgestalt. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. XIII, 137 S. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters XII; DM 48,–.

Nyberg, Tore: Die **Kirche** in **Skandinavien**. Mitteleurop. und engl. Einfluß im **11.** und **12.** Jh. Anfänge der Domkapitel **Børglum** und **Odense** in Dänemark. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 197 S., 1 Ill. ‹farb.›, 1 Kt. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters X; Lw. DM 58,– [Habil.-Schr., Augsburg]

Amory, Frederic: Whited sepulchres: The semantic history of the hypocrisy to the High Middle Ages. – RThAM 53, 1986, 5–39; p. 93–129: Bertola, Ermenegildo: Logica e dialettica nel *De processione Spiritus sancti* di **Anselmo** di **Aosta** o di **Canterbury**; p. 130–184: Mews, C. J.: The *Sententiae* of **Peter Abelard**.

Garda, Claude: Du nouveau sur **Isaac** de l'**Etoile**. – Cîteaux 37, 1986, 8–22; p. 23–48: Easting, Robert: Purgatory and the early paradise in the "Tractatus de purgatorio Sancti Patricii"; p. 49–75: De Ganck, Roger: The three foundations of **Bartholomew** of **Tienen**; p. 76–81: Lenglet, Marie-Odile: Aux origines de l'abbaye de **Mazan**, autocritique d'une précédente étude; p. 82–105: Nelson, Lynn H.: Quelques documents de **Saint-Sulpice**-en-**Bugey** relatifs à la fondation du monastère de **Chassagne**-en-**Bresse**.

Reames, Sherry L.: The **legenda aurea**. A reexamination of its paradoxical history. – Madison, Lo: University of Wisconsin Pr. (1985). VIII, 321 p.

Berriot, François: Les manuscrits de l'abbaye de **Longchamp** aux Archives de France et la vie de sainte **Claire** inédite (début XIVe s.). – AFH 79, 1986, 329–358; p. 359–391: Monti, Dominic V., OFM: A reconsideration of the autorship of the commentary on the Book of Wisdom attributed to St. **Bonaventure**.

Patfoort, A.: Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. **Thomas**. – Ang 63, 1986, 545–559.

Mundy, John Hine: The repression of **Catharism** at **Toulouse**. The royal diploma of **1279**. – (Toronto): Pont. Inst. of Mediaeval Studies (1985). XIV, 336 p., 14 cartes, 30 graph. diagr. = Studies and texts LXXIV; $ 28,–.

Esser: Dietrich: Die Causa des seligen Johannes **Duns Scotus**. Der heutige Stand. – WiWei 49, 1986, 44–70.

Housley, Norman: The **Avignon papacy** and crusades, **1305–1378**. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XII, 348 p.; £ 25,–.

Kennedy, L.-A., CBS: A fourteenth-century Oxford Augustinian on the existence of God. – Aug 36, 1986, 28–47; p. 65–99: Colledge, Edmund, OSA: The Augustine screen in **Carlisle Cathedral** (with 23 reproductions).

Gerrits, G. H.: Inter timorem et spem. A study of the theological thought of Gerard **Zerbolt** of **Zutphen** ‹1367–1398›. – Lei: Brill 1986. XV, 332 p. = Studies in medieval and reformation thought XXXVII; hfl 108,–.

Johannes von Frankfurt: Opuscula. Hrsg. von M. L. Bulst-Thiele. – Hei: Winter 1986. 65 p. = Editiones Heidelbergenses XXII; kart. DM 28,–.

Šmahel, František: La **révolution hussite**, une anomalie historique. Préface de Jean Delumeau. – (P:) Pr. Univ. de France (1985). 131 p., tabl., graph. diagr. = Essais et conférences; F 98,–.

Kuerten, Peter: Das Stift St. **Kunibert** in **Köln** von der Gründung bis zum Jahre 1453. – Köln: dme-Verl. 1985. XXXIII, 419 S. = Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur X; kart. DM 45,– [Diss., Köln]

6. Gesamte Neuzeit

Winogradsky, Alexandre Abraham: Présences hébraïques dans l'histoire de l'Eglise. – RSR 74, 1986, 511–536.

Donnelly, John Patrick, SJ: Antonio **Possevino** and Jesuits of Jewish ancestry. – AHSJ 55, 1986, 3–31; p. 33–85: Wicki, Josef, SI: Das Schulwesen der Jesuiten in **Portugiesisch-Indien 1599 bis 1759**; p. 87–128: Rambaldi, Giuseppe, SI: I due tempi della riconciliazione con la chiesa di Carlo **Passaglia**. Con documenti inediti; p. 129–144: Begheyn, Paul, SJ: Six unpublished letters of Saint Peter **Canisius** to his relatives; p. 145–154: Martínez de la Escalera, José, SI: Baltasar **Gracián** desde Pamplona ‹1640›; p. 217–260: Fernández Martín, Luis, SI: San **Francisco** de **Borja** y el noviciado de Simancas 1554–1560; p. 261–286: Simmons, Merle E.: Viscardo y Guzmán's two sojourns in London. New documentation.

Mayer, C. A.: Anne **Boleyn** et la version originale du «Sermon du bon pasteur» d'Almanaque Papillon. – BSHPF 132, 1986, 337–346; p. 347–389: Causse, Maurice: Les dissimulations de **Marguerite**-de-**Navarre** et l'aventure Nicodémite; p. 473–485: Deprun, Jean: Malebranche au refuge: la prédication des Jacques **Saurin**; p. 487–518: Bethoux, Pierre: La vie quotidienne d'un pasteur du Réveil: Jacques-André **Clavel** à Saint-Laurent-du-Cros ‹1831–1843›; p. 519–540: Ardouin-Weiss, Idelette: **Béroalde** de **Verville**: Testament inédit et documents nouveaux.

Seguin, Marie-Dominique: **Port-Royal** après Port-Royal. – Cîteaux 37, 1986, 106–124.

Schatz, Klaus: Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des **deutschen Katholizismus** im **19.** und **20.** Jahrhundert. – Ffm: Knecht 1986. 344 S.; kart. DM 42,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Beintker, Horst: Christologische Gedanken **Luthers** zum Sterben Jesu bei Auslegung von Psalm 8 und Psalm 22 im Kommentar von 1519 bis 1521 und verwandten Texterklärungen. – ARG 77, 1986, 5–30; S. 31–46: Karant-Nunn, Susan C.: The transmission of Luther's teachings on women and matrimony: The case of Zwickau; S. 47–57: Bouwsma, William: The quest for the historical **Calvin**; S. 58–78: McGrath, Alister E.: John Calvin and late mediaeval thought. A study in late mediaeval influences upon Calvin's theological development; S. 79–125: Fischer, Danielle: L'histoire de l'Eglise dans la pensée de Calvin; S. 126–140: Dempsey Douglass, Jane: Calvin's use of metaphorical language for God: God as enemy and God as mother; S. 141–157: Wachinger, Franz: **Lemnius** und **Melanchthon**; S. 158–185: Kroon, Marijn de: Ein unbekannter „Syllogismus" Martin **Bucers** zum Ius Reformationis aus der Zeit der Wittenberger Konkordie; S. 186–225: Torvild Oftestad, Bernt: „Historia" und „Utilitas". Methodologische Aspekte der Abendmahlstheologie bei **Martin Chemnitz**; S. 226–264: Seifert, Arno: Reformation und Chiliasmus. Die Rolle des Martin **Cellarius-Borrhaus**; S. 265–280: Kyle, Richard: John **Knox** and the purification of religion: The intellectual aspects of his crusade against idolatry; S. 281–312: Martin, J. W.: "The First that made separation from the Reformed Church of England."

Janton, Pierre: Voies et visages de la réforme au XVI[e] siècle. – (P:) Desclée (1986). 219 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme IX; F 98,–.

Dickens, A(rthur) G(eoffrey) – John Tonkin: The Reformation in historical thought. – Cambr, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1985. X, 443 p.; $ 38,50.

Rott, Jean Georges: Investigationes historicae. Eglises et société au XVI[e] siècle. Gesammelte Aufsätze zur Kirchen- und Sozialgeschichte. Articles rassemblés et rééd. par Marijn de Kroon ... T. I–II. – Strasbourg: Oberlin 1986. XXXIII, 574 p., tabl.; X, 726 p. = Société Savante d'Alsace et des Regions de l'Est. Grandes publications XXXI/XXXII.

Oberman, Heiko A.: Die Reformation: Von Wittenberg nach Genf. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 310 S.; kart. DM 39,80.

Freiheit aus der Wahrheit. Erbe und Auftrag der Lutherischen Reformation. [Red.: Heinrich Kraft.] – Erl: Martin-Luther-Verlag 1986. 118 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg VIII.

Margolin, Jean-Claude: Quinze années de travaux érasmiens ‹1970–1985›. – BHR 48, 1986, 585–619; p. 671–699: Giacone, Franco: Gli essais di **Montaigne** e la censura calvinista.

Wartenberg, Günther: Zum „Erasmianismus" am Dresdener Hof Georgs des Bärtigen. – NAKG 66, 1986, 2–16.

Ebert, Helmut: Alltagssprache und religiöse Sprache in Luthers Briefen und in seiner Bibelübersetzung. Eine satzsemantische Untersuchung am Beispiel von Aufforderungssätzen und Fragesätzen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. IV, 284 S. = Europäische Hochschulschriften I, 179; kart. sfr 62,– [Diss., Bonn]

Weber, Wolfgang: Bemerkungen zu Luthers praktischem Beitrag bei der Ausbreitung und Durchsetzung seiner Lehre. – ZKG 97, 1986, 309–333; S. 334–349: Repgen, Konrad: Was ist ein **Religionskrieg**?; S. 350–372: Zimmermann, Gunter: Geistliche und Gläubige in der **Westminster Confession**.

Streich, Gerhard: Klöster, Stifte und Kommenden in **Niedersachsen** vor der Reformation. Mit einem Quellen- und Literaturanhang zur kirchlichen Gliederung Niedersachsens um 1500. – Hild: Lax 1986. 148 S. u. Beil. (1 Kt.) = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen II = Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas Niedersachsens XXX; kart. DM 68,–.

Darrabat, Jean: Sainte **Thérèse** d'**Avila**: Son milieu et sa famille. – BLE 87, 1986, 189–210. 281–298.

Barton, Peter F.: Die Geschichte der **Evangelischen** in **Österreich** und **Südostmitteleuropa**. I: Im Schatten der Bauernkriege, die Frühzeit der Reformation. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1985. 320 S., Ill., Kt. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 10; kart. DM 64,–.

Quellen zur Geschichte der **Täufer**. Band XV: Elsaß. Teil III: Stadt **Straßburg 1535–1542**. Unter Benutzung der von Johann Adam und Manfred Krebs hinterlassenen Materialsammlung bearbeitet von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson und Hans Georg Rott mit einem Beitrag von Annette Gottwaldt. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1986. 553 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LIII.

Wirsching, Andreas: Konfessionalisierung der Außenpolitik: Die **Kurpfalz** und der Beginn der französischen Religionskriege ‹**1559–1562**›. – HJ 106, 1986, 333–360.

Landersdorfer, Anton: Das Bistum **Freising** in der Bayerischen Visitation des Jahres **1560**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1986. XXII, 810 S. = Münchener Theologische Studien. I: Historische Abteilung XXVI; kart. DM 125,– [Diss., München]

Seewald, Sixt Alexander: Das Verfassungsbild in der Christianopolis des Johann Valentin **Andreae**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 162 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften II, 529; sfr 36,– [Diss., Mainz]

8. Neuere Zeit

Crahay, Roland: **D'Érasme** à **Campanella**. Textes de Roland Crahay. Ed. par Jacques Marx. – (Brux:) Ed. de l'Université de Bruxelles 1985. 159 p. = Problèmes d'histoire du Christianisme XV; p. 7–10: Bibliographie Crahay.

Bircher, Martin: Deutsche Drucke des **Barock 1600–1720** in der Herzog-August-Bibliothek **Wolfenbüttel**. Abt. B, Mittlere Aufstellung. Bd. V: Theologie 2: F–L. 3: M–S. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1986. IX S., S. 446–973, Ill.; IX S., S. 974–1475, Ill.; Lw. DM je 320,–.

Beyel, Christel: „**Hexen**-Leut, so zu Würzburg gerichtet." Der Umgang mit Sprache und Wirklichkeit in **Inquisitionsprozessen** wegen Hexerei. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 206 S. = Europäische Hochschulschriften I, 948; sfr 48,– [Diss., Frankfurt]

Musto, Ronald G.: Daniel **Papebroch**, S.J., and the Letters of Angelo Clareno. – AFH 79, 1986, 392–410; p. 411–448: Betti, Gian Luigi: Fermenti culturali e tensioni interne nella Minoritica Provincia Bolognese nei primi anni del Seicento. Un processo per eresia a Evangelista Sartonio da Bologna e Livio Galanti da Imola ‹1612–1613›.

Grell, Ole Peter: From uniformity to tolerance: the effects on the **Dutch Church** in **London** of reverse patterns in English Church policy from **1634** to **1647**. – NAKG 66, 1986, 17–40; p. 41–54: Van de Schoor, R. J. M.: Théophile **Brachet** de la Milletière en André Rivet; p. 55–67: Bots, H., et M. Evers: Jean **Leclerc** et la réunion des églises protestantes dans la Bibliothèque Ancienne et Moderne ‹1714–1727›.

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: **Madame** de **Maintenon** ‹1635–1719›. – Augustiniana 36, 1986, 101–154.

Garuti, Adriano: Il patriarcato romano nel pensiero di Emmanuele **Schelstrate** ‹† 1692›. – Anton 61, 1986, 274–328; p. 340–380: Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: La bulle **Pastoralis officii** ‹1718›; p. 341–433: Vázques Janeiro, Isaac: La Orden Capuchina en la historia del dogma de la Inmaculada Concepción.

Pfizenmaier, Martin: Mit Vernunft glauben, fides ratione formata. Die Umformung der Rechtfertigungslehre in der Theologie der deutschen Aufklärung dargestellt am Werk Johann Gottlieb **Töllners** ‹1724–1774›. – Stu: Calwer Verl. 1986. XXXIII, 618 S. = Calwer theologische Monographien B, X; kart. DM 68,– [Diss., Göttingen]

Biser, Eugen: Abhängigkeit und Kontingenzbewältigung. Zur Aktualität Friedrich **Schleiermachers**. – Forum Katholische Theologie 2, 1986, 268–280.

Sieger, Jörg: Kardinal im Schatten der Revolution. Der letzte Füstbischof von **Straßburg** in den Wirren der Französischen Revolution am Oberrhein. – Bas: Morstadt Verlag 1986. 414 S.; Lw. DM 48,–.

Viguerie, Jean de: **Christianisme** et Révolution. 5 leçons d'histoire de la Révolution française. – P: Nouvelles Ed. Latines (1986). 264 p.; F 90,–.

Neutsch, Cornelius: Religiöses Leben im Spiegel von Reiseliteratur. Dokumente und Interpretationen über **Rheinland** und **Westfalen** um **1800**. – Köln, Wien: Böhlau 1986. 148 S., Ill. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte IX; kart. DM 48,–.

Stutzer, Dietmar: Klöster als **Arbeitgeber** um **1800**. Die **bayerischen Klöster.** Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme z. Z. der Säkularisation 1803. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 390 S. = Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften XXVIII; kart. DM 92,– [Diss., München]

O'Dwyer, Margaret M.: The **papacy** in the age of Napoleon and the Restoration. **Pius VII, 1800–23**. – Lanham [e.a.]: Univ. Pr. of America (1985). X, 285 p.; $ 12,75.

Arndt-Baerend, Sabine: Die **Klostersäkularisation** in **München 1802/03**. – Mchn: Uni-Druck 1986. 364, [25] S., Ill. = Miscellanea Bavarica Monacensia XCV. [Diss., München]

Meding, Wichmann von: Kirchenverbesserung – die deutschen **Reformationspredigten** des Jahres **1817**. – Blf: Luther-Verl. 1986. 304 S. = Unio et confessio XI; kart. DM 49,– [Diss., Kiel]

Baubérot, Jean: Le retour des **Huguenots**. La vitalité protestante, **XIXe–XXe** siècle. – P: Ed. du Cerf; Genève: Ed. Labor & Fides 1985. 332 p.; F 120,–.

9. Neueste Zeit

Geurts, P. A. M., OFM: Teneamus Confessionem. Nieuwe gegevens omtrent de eerste katholieke studentenvereniging in **Nederland**. – AGKKN 28, 1986, 14–22; p. 23–49: Dings, Willem, en Marco de Greef: Katholieken en het spel van verkennen, 1912–1930; p. 50–80: Peet, Evert: De rooms-katholieke Informatie Dienst Inzake Lectuur (Idil), 1937–1970; p. 81–129: Vossen, Hélène: Van katholiek meisjesonderwijs naar algemeen vormingswerk. Ontstaan en ontwikkeling van de Mater Amabilis School (M.A.S.), 1947–1968.

Link, Christian: Fides quaerens intellectum. Die Bewegung der Theologie Karl **Barths**. – ThZ 42, 1986, 279–302; S. 303–312: Bonjour, Edgar: Karl Barth und die Schweiz; S. 313–331: Eicher, Peter: „Doch was geht uns die Kirche an?" Eine katholische Besinnung nach Karl Barth; S. 332–351: Lochman, Jan Milič: Karl Barths ökumenische Solidarität: Am Beispiel Osteuropa.

Bieler, Martin: Karl Barths Auseinandersetzung mit der theologia entis und der Anfang der Theologie. – Catholica 40, 1986, 229–245.

Pottier, B.: La «Lettre aux Romains» de K. Barth et les quatre sens de l'Écriture. – NRTh 108, 1986, 823–844.

Nijenhuis, W.: **Haitjema** versus **Barth** in de Duitse kerkstrijd: de zaak Gerhard Brunzema (1935/1936). – NAKG 66, 1986, 68–95.

Salemink, Theodorus Albertus Maria – B. van Dijk: "Omdat het slechts om politiek gaat." De machtsovername door de nazi's in 1933 als keerpunkt van het politieke christendom. – Amersfoort: De Horstink (1986). 176 p. = Eltheto; hfl 25,–.

Christliches Exil und christlicher **Widerstand**. Hrsg. von Wolfgang Frühwald und Heinz Hürten. Ein Symposium an der Katholischen Universität Eichstätt 1985. – Rgb: Pustet 1987. 427 S. = Eichstätter Beiträge XXII, Abt. Geschichte; [enth.:] S. 13–20: Repgen, Konrad: Das Wesen des christlichen Widerstandes. Prolegomena; S. 21–46: Eibl, Karl: Selbstbewahrung im Reiche Luzifers? Zu Stefan **Andres'** Novellen „El Greco malt den Großinquisitor" und „Wir sind Utopia"; S. 47–54: Belardinelli, Sergio: Jacques **Maritain** im Exil – Überlegungen zu Christentum und Demokratie; S. 55–69: Feilchenfeldt, Konrad: Christliches Volksfrontverhalten. Mit einem Exkurs über Paul Ludwig **Landsberg**; S. 70–88: Bédarida, Renée: Christlicher Widerstand gegen den Nationalsozialismus in **Frankreich**. Motive und Handlungsweisen; S. 89–122: Monticone, Alberto: Das Exil **De Gasperis** und die Bildung einer neuen politischen Kultur; S. 123–149: Gebhard, Walter: „Was du verachtest, hüte dich zu hassen." Innere Emigration, Haß und poetisch-politischer Widerstand beim späten Oskar **Loerke**; S. 150–159: Schlingensiepen, Ferdinand: Dietrich **Bonhoeffers** Entscheidung gegen das Exil; S. 160–167: Thalmann, Rita: Bürgerlichkeit und Protestantismus in Leben und Werk Jochen **Kleppers**; S. 168–185: Gotto, Klaus: Johannes **Maassen** – oder der Entschluß, nicht zu emigrieren; S. 186–224: Riley, Anthony W.: „Alles Außen ist Innen." Zu Leben und Werk Elisabeth **Langgässers** unter der Hitler-Diktatur. Mit einem Erstdruck des frühen Aufsatzes „Die Welt vor den Toren der Kirche" (um 1925); S. 225–262: Conzemius, Victor: Christliche Widerstandsliteratur in der **Schweiz** 1933–1945; S. 263–274: Niggl, Günter: Antwort auf das Inferno der Zeit: Das Spätwerk Alfred **Döblins**; S. 275–328: Ter Haar, Carel: P. Friedrich **Muckermann** SJ und „Der Deutsche Weg". Katholisches Exil in den Niederlanden; S. 329–370: Schmitz, Walter: „Ein christusgläubiger Jude": Traditionalismus und Exilerfahrung im Werk Franz **Werfels**; S. 371–393: Morsey, Rudolf: **Brünings** Einschätzung der politischen Entwicklung in Deutschland 1934–1948; S. 394–406: Stauffacher, Werner: Zwischen äußerer und innerer Emigration: **Las Casas** als Figur des Widerstandes bei Alfred **Döblin** und Reinhold **Schneider**; S. 407–426: Diskussionsbericht.

Greschat, Martin – Rainer Lächele: Das Ringen der Bekennenden Kirche um eine gemeinsame Front **1936**. – ZKG 97, 1986, 373–390.

Raguer, Hilari: L'Església i la guerra civil ‹1936–1939›. Bibliografia recent ‹1975–1985›. – Revista Catalana de Teologia 11, 1986, 119–252.

Jordy, Gerhard: Die **Brüderbewegung** in Deutschland. Bd. III: Die Entwicklung seit 1937. Mit einem Anhang „Über die Entwicklung der Brüdergemeinden in der DDR" von Gerhard Brachmann. – Wup: Brockhaus 1986. 453 S.

Grootaers, Jan: Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard **Philips** sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen gentium, Chap. III). Présenté avec introduction historique, annotations et annexes. – Lv: University Press; Peeters 1986. 226 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXII.

Zerndl, Josef: Die Theologie der **Firmung** in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils „Sacramento confirmationis perfectius ecclesiae vinculantur tamquam veri Christi testes" ‹CF.LG 11›. – Pad: Verl. Bonifacius-Druckerei 1986. CXIV, 454 S. = Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien IL; Lw. DM 48,– [Diss., Rom. Univ. Gregoriana]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Arinze, Francis: Die missionarische Aufgabe der Kirche für das dritte Jahrtausend. – OK 27, 1986, 395–419; S. 420–437: Waldenfels, Hans: Das Mysterium der Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen; S. 438–448: Heekeren, Heinrich: Der eine Glaube in den vielen Sprachen der Weltkirche.

Balz, Heinrich: Mission und **Ethnologie**. Anmerkungen eines Betroffenen. – ZfM 12, 1986, 226–234; S. 235–240: Rossel, Jacques: Mission und Ethnologie aus der Sicht eines Theologen; S. 241–249: Schuster, Meinhard: Religion und Mission aus ethnologischer Sicht.

Black, Donald: Merging mission and unity. – Phil, Pa.: The Geneva Pr. (1986). 180 p. = Presbyterian historical society publications XXIV; $ 9,95.

Building the Church in pluricultural Asia. R. Hardawiryana [e. a.]. – Rom: Centre "Cultures and Religions" – Pont. Gregorian Univ. 1986. X, 171 p. = Inculturation. Working papers on living faith and cultures VII.

Rivinus, Karl J.: Josef **Schmidlins** zweite Missionsstudienreise nach Ostasien im Jahr 1930. – NZM 42, 1986, 175–204.

Filesi, Teobaldo: La storia dell'antica missione dei **Cappuccini**. – Euntes docete 39, 1986, 183–198.

Moritzen, Niels-Peter: Werkzeug Gottes in der Welt. **Leipziger Mission** 1836 – 1936 – 1986. – Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1986. 260 S. = Erlanger Taschenbücher LXXVI; kart. DM 24,–.

Pieris, Aloysius: Theologie der Befreiung in **Asien**. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. – Frb/B [u. a.:] Herder (1986). 270 S. = Theologie der dritten Welt IX; kart. DM 39,50.

Kimura, Naoji: Das Christentum als sprachliches Problem in **Japan**. – Mch: Minerva Publikation 1986. 21 S. = Eichstätter Hochschulreden LI.

An, Byöong-mu: Draußen vor dem Tor: Kirche und **Minjung** in Korea; theol. Beiträge u. Reflexionen. Hrsg. von Winfried Glüer. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1986. 156 S. = Theologie der Ökumene XX; kart. DM 29,80.

Müller, Hans-Peter: Die **Rāmakrishna-Bewegung**. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 286 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XVIII; kart. DM 35,– [Diss., München]

Tembe, Bingham: Integrationismus und **Afrikanismus**. Zur Rolle der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in der Auseinandersetzung um die Landfrage u. die Bildung der Afrikaner in **Südafrika, 1880–1960**. – Ffm [u. a.:] Lang (1985). 356 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXXVI; sfr 70,– [Diss., Köln]

Lapointe, Eugene: An experience of pastoral theology in Southern Africa. Inculturated and committed Christian communities. – Rom: Pont. Univ. Urbaniana 1986. 260 p.; $ 11,30.

Cook, Guillermo: The expectation of the poor. Latin American base ecclesial communities in Protestant perspective. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1985). XIX, 316 p. = American Society of Missiology series IX.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Hubbeling, H. G.: Divine presence in ordinary life. Gerardus van der **Leeuw**'s twofold method in his thinking on art and religion. – Amst, Oxf, NY: North-Holland Publ. Comp. 1986. 46 p. = Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks XLIX, 1; hfl 28,–.

Culianu, Ioan Petru: Gnosticismo e pensiero moderno: Hans **Jonas**. – R: "L'ERMA" di Bretschneider (1985). 153 p. = Storia delle religioni I.

Fowden, Garth: The Egyptian **Hermes**: a historical approach to the late pagan mind. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1986. XVII, 244 p.; £ 27,50.

A Net cast wide: investigations into Indian thought in memory of David **Friedman**. Ed. Julius J. Lipner. – Newcastle-u-Tyne: Grevatt & Grevat 1986. X, 82 p.; £ 7,50.

Indian religion. Edited by Richard Burghart and Audrey Cantlie. – Lo: Curzon 1985. XI, 258 p. = London. Univ. School of Oriental & African Studies Centre of S. Asian Studies. Collected papers on South Asia VII; £ 10,50.

Sangharakshita, Bikshu, Sthavira: The eternal legacy: an introduction to the canonical literature of **Buddhism**. – Lo: Tharpa Publs. 1985. LV, 317 p.

Weinstein, Stanley: Buddhism under the T'ang. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1987. XIII, 236 p. = Cambridge studies in Chinese history, literature and institutions; £ 25,–.

Minamiki, George, SJ: The Chinese rites controversy from its beginning to modern times. – Chic: Loyola University Press 1985. XVI, 353 p.; $ 19,95.

Almond, Philip C.: The **Buddha** in the West: From myth to history. – Religion 16, 1986, 305–322: p. 323–342: Barnhill, David L.: Impermanence, fate, and the journey: Bashō and the problem of meaning; p. 343–358: Wilson, Jim: **Gandhi**'s God – A substitute for the British Empire?; p. 359–374: Finnestad, Ragnhild Bjerre: On transposing **Soul** and **Body** into a monistic conception of **Being**. An example from ancient **Egypt**.

Gasparro, Giulia Sfameni: Misterie e i culti mistici di **Demetra**. – Roma: "L'ERMA" di Bretschneider (1986). 371 p. = Storia delle religioni III.

Green, Miranda J.: Gods of the **Celts**. – Gloucester: Alan Sutton 1986. X, 257 p., ill.; £ 14,95.

Markale, Jean: Le **druidisme**. Traditions et dieux des Celtes. – P: Payot 1985. 286 p. = Bibliothèque historique; F 88,–.

Cultura y religión de la **América prehispánica**. Por Manuel Ballesteros Gaibros con la colaboración de . . . – Madr: Ed. Católica 1985. XVII, 345 p. = Biblioteca de autores cristianos 463 = Semina Verbi; pes 2000.

King, Noel Q[uinton]: **African cosmos**. An introduction to religion in Africa. – Belmont, Ca.: Wadsworth (1986). XIV, 149 p., 2 cartes, ill. = The religious life of man series. Texts; $ 14,–.

VI. Religionsphilosophie

Despland, Michel: The education of desire: **Plato** and the philosophy of religion. – Tor [e. a.:] University of Toronto Pr. (1985). XIV, 394 p.; $ 25,–.

Brecher, Robert: **Anselm**'s argument: the logic of divine existence. – Aldershot: Gower 1985. VIII, 138 p. = Avebury series in philosophy; £ 16,–.

Jaeschke, Walter: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie **Hegels**. – (Stu-Bad Canstatt): frommann-holzboog 1986. 478 S. = Spekulation und Erfahrung. Abt. 2: Untersuchungen IV.

Bucher, Rainer: **Nietzsches** Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XIX, 407 S. = Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie I; sfr 75,– [Diss., Würzburg].

Morin, Dominique: L' **athéisme moderne**. T. I: Comte, Monod, Feuerbach, Marx. II: Nietzsche, Freud, Sartre. – P: Ed. du Cerf (1985). 133 p.; 147 p. = Dossiers libres; F 96,–.

Neuhaus, Gerd: Atheismus oder anonymes Christentum? Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit **Feuerbach, Marx, Horkheimer** u. **Benjamin**. – (Annweiler: Plöger 1985). 149 S. = Edition Simultan; kart. DM 14,80.

Lotz, Johannes B.: Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin **Heidegger**. – StdZ 111, 1986, 744–754.

Kuruvachira, George: Heidegger: Being and God. – Sales 48, 1986, 681–704.

Runzo, Joseph: Reason, relativism and God. – Lo: Macmillan 1986. XVIII, 290 p. = Library of philosophy and religion.

Nielsen, Kai: Philosophy & [and] atheism. In defense of **atheism**. – Buffalo, N.Y.: Prometheus Books (1985). 231 p.; $ 20.95.

VII. Fundamentaltheologie

Drilling, Peter J.: The pyramid or the raft: Francis **Schüssler Fiorenza** and Bernard **Lonergan** in dialogue about foundational theology. – Horizons 13, 1986, 275–290.

Charron, André: La critique de la religion, une fonction mal reconnue. – ScE 37, 1986, 151–179.

Pfüller, Wolfgang: Der Streit der Religionen – rational entscheidbar? Zum Problem objektiver Beurteilungskriterien für religiöse Aussagenzusammhänge. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). XVIII, 211 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 281; sfr 60,– [Habil.-Schrift, Halle-Wittenberg]

Mieth, Dietmar: Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1986). 143 S. = Studien zur theologischen Ethik XVII; kart. DM 29,50.

Jeanrond, Werner G.: **Text** und **Interpretation** als Kategorien theologischen Denkens. – Tü: Mohr (1986). X, 163 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIII; kart. DM 89,– [Diss., Chicago. Überarb.]

Voerckel, Karl: Chancen der natürlichen Theologie. – Fernwald: Verl. litblockin 1985. 284 S.; kart. DM 32,–.

Gaboriau, Florent: Théologie nouvelle. Ouvrir le débat. – (P:) FAC Ed. (1985). 170 p.; F 80,–.

Päschke, Bernd: **Befreiung** von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis. Mit einem Vor- u. Nachwort von Pablo Richard. – Mstr: Ed. Liberación 1986. 332 S., Abb. = Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung II; DM 19,80.

Lois, Julio: Teología de la liberación: opción por los pobres. – (Madr:) Iepala; Ed. Fundamentos (1986). 503 p. = Textos I; pes 1400,–.

Sievernich, Michael, SJ: „Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen. – ThPh 61, 1986, 336–358.

Van Roo, William A., SJ: Telling about God. Vol. II: Experience. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. XI, 344 p. = Analecta Gregoriana CCXLIV = Series Facultatis Theologicae: sectio A, XXVII; Lire 40000,–.

Belief. Form, content, and function. Ed. by Radu J. Bogdan. – Oxf: Clarendon 1986. 184 p.; £ 8,95,–; [cont.:] p. 1–16: Bogdan, Radu J.: The importance of belief; p. 17–36: Dretske, Fred: Misrepresentation; p. 37–59: Lehrer, Keith: Metamind: Belief, consciousness, and intentionality; p. 61–82: Lycan, William G.: Tacit belief; p. 83–117: Schiffer, Stephen: The real trouble with propositions; p. 119–144: Stich, Stephen P.: Are belief predicates systematically ambiguous?; p. 149–194: Bogdan, Radu J.: The manufacture of belief.

Sponheim, Paul R[onald]: God – the question and the quest. Toward a conversation concerning Christian faith. – Phil: Fortress Pr. (1985). XII, 214 p.

Heim, S. Mark: Is Christ the only way? Christian faith in a pluralistic world. – Valley Forge, Pa.: Judson Pr. (1985). 159 p.; $ 9,95.

Blogg, Martin: **Dance** and the Christian faith – dance: a form of knowing. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1985). XIX, 281 p., ill.; £ 7,95.

VIII. Dogmatik

Sabugal, Santos: «Creo en Dios, Padre y Creador.» – Estudio Agustiniano 21, 1986, 67–114.

Lochman, Jan Milič: Kirche und Welt im Lichte des Reiches Gottes. – Gottes Zukunft, Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann . . ., Mchn 1986, 201–212; S. 213–223: Mar Osthatios, Geevarghese: Justice to the poor on the trinitarian model; S. 224–230: Kitagawa, Shin: Unchangeableness and changeableness of God; S. 231–239: Heron, Alasdair I. C.: The time of God; S. 240–249: Migliore, Daniel L.: God's freedom and human freedom; S. 250–261: Ritschl, Dietrich: Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott.

Wiles, Maurice F.: **God's action** in the world. The Bampton lectures for 1986. – (Lo:) SCM Pr. (1986). VIII, 118 p.; £ 5,95.

Kaempf, Bernard: Trinité ou quaternité? – Études theol. et relig. 62, 1987, 59–79; p. 81–95: Ansaldi, Jean: Approche doxologique de la Trinité de Dieu. Dialogue avec J. L. Marion.

Ladaria, Luis F.: La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo. – MCom 43, 1986, 383–399.

Galvin, John P.: The death of jesus in contemporary theology: Systematic perspectives and historical issues. – Horizons 13, 1986, 239–252.

Contri, Antonio: Gesù Cristo figlio di Dio e Salvatore. Saggio di cristologia patristico-storica e teologico-sistematica. Presentazione di Carlo Molari. – Leumann ‹Torino›: Ed. Elle Di Ci (1985). 211 p.; Lire 10 000.

Tilliette, Xavier: La **christologie** idéaliste. – (P): Desclée (1986). 238 p. = Jésus et Jésus-Christ XXVIII; F 125,–.

Javelet, Robert: L'unique médiateur Jésus et Marie. Thèse sur «l'unalité» mystique de Jésus et Marie dans le projet divin de la **rédemption**. – P: O.E.I.L. (1985). 349 p., fig.; F 160,–.

Sudar, Pero: Solo i battezzati sono persone nella Chiesa. – Euntes docete 39, 1986, 23–43.

Michiels, Robrecht: Over het zelfverstaan van de **kerk** na Vaticanum II. – Collationes 16, 1986, 145–170; p. 171–215: Denaux, Adalbert: Kerk als gemeenschap. Overwegingen bij het Eindrapport van de Buitengewone Bisschoppensynode 1985.

García y García, Antonio: Iglesia, sociedad y derecho. – (Salm:) Universidad Pont. de Salamanca 1985. 484 p. = Bibliotheca Salmanticensis LXXIV.

Baumert, Norbert: Gaben des Geistes Jesu. Das **Charismatische** in der **Kirche**. – (Graz, Wien, Köln): Verl. Styria (1986). 207 S.; kart. DM 24,80.

Elsbernd, Mary: Rights statements: A hermeneutical key to continuing development in magisterial teaching. – EThL 62, 1986, 308–332.

Jewett, Paul K[ing]: Election and predestination. With a foreword by Vernon Grounds. – (GrR, Mich.): Eerdmans Publ.; (Exeter): Paternoster Pr. (1985). XII, 147 p.; $ 11,95.

Seele. Problembegriff christlicher **Eschatologie**. [Von] Richard Friedli . . . Hrsg. von Wilhelm Breuning. – Frb/B: Herder (1986). 224 S. = Quaestiones disputatae CVI; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 15–30: Verweyen, Hansjürgen: Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie; S. 31–93: Haag, Ernst: Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht; S. 94–106: Friedli, Richard: Reinkarnation in negro-afrikanischen Eschatologien. Bantu und okzidentale Situationsdeutungen im Dialog; S. 107–158: Greshake, Gisbert: „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick; S. 159–191: Haeffner, Gerd: Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon; S. 192–224: Pesch, Otto Hermann: Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Kraus, Georg: Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? **Natürliche Theologie** als ökumenisches Problem. – Pad: Bonifatius-Druckerei (1987). 554 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien L.

Weakland, Rembert G.: All God's people. Catholic identity after the Second Vatican Council. – NY, Mahwah: Paulist Press (1985). VII, 206 p.; $ 7,95.

Orthodox perspectives on baptism, Eucharist and ministry. Ed. by Gennadios Limouris and Nomikos Michael Vaporis. – Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Pr. 1985. IX, 186 p. = The Greek orthodox theological review XXX, 2 = Faith and order papers CXXVIII.

Birmelé, André: La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne. – Irénikon 59, 1986, 482–507.

Kandler, Karl Hermann: Die **Abendmahl**slehre der lutherischen Orthodoxie. – KuD 33, 1987, 3–22; S. 23–31: Martikainen, Eeva: Die Leuenberger Lehrgespräche in ökumen. Perspektive.

Hauschild, W.-D.: Zur Erforschung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. – ThRu LI, 1986, 130–165.

Mayer, Rainer: **Kirchenspaltung**? Bonhoeffer, Barmen, Politik und Bekenntnis heute. – Stu: Calwer (1986). 92 S. = Calwer Paperback; kart. DM 14,80.

Sesboüé, Bernard: Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante? – NRTh 109, 1987, 3–30.

Carey, George: A tale of two churches. Can Protestants and Catholics get together? Foreword by J. I. Packer. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Pr. (1985). 172 p.; $ 5,95.

Strolz, Walter: **Heilswege** der Weltreligionen. Band II: Christliche Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 255 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica.

Burkhart, Ernst: **Heilsbedeutung** der nichtchristlichen Religionen. Die Aussagen des kirchlichen Lehramtes in kritischer Konfrontation mit einer neuen These. – Forum kath. Theologie 2, 1986, 1–23.

Kohn, Johanna: **Haschoah**. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz. Mit einem Vorwort von Günther Bernd Ginzel. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1986). 107 S. = Fundamentaltheologische Studien XIII; kart. DM 19,80.

Cone, James H.: Speaking the truth. Ecumenism, liberation, and black theology. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). VIII, 167 p.; $ 8,95.

Schütt, Josef: Eucharistie und Ökologie. – OekRu 36, 1987, 1–17; S. 17–32: Nethöfel, Wolfgang: Zwischen Ökonomie, Ökologie und Ökumene. Theologische Verantwortung für die Natur; S. 33–49: Bienert, Wolfgang A.: Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD; S. 49–67: Vorster, Hans: Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission; S. 68–79: Aagaard, Anna Marie: „Einheit vor uns" – wozu?; S. 79–88: Bauer, Anton und Peter Kreyssig: Voraussetzungen und Aspekte für eine ökumenische Kooperation – vor allem im Blick auf eine größere Stadt.

Carey, George: The meeting of the waters. A balanced contribution to the ecumenical debate. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1985). 188 p.; £ 4,95.

Sanchez Vaquero, José: Cristianos: Reconciliaos. ‹Salamanca: 30 años de Ecumenismo.› – Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecumenicos Juan XXIII de la Universidad Pontificia de Salamanca 1985. 396 p. = Bibliotheca oecumenica Salmanticensis X.

Ratzinger, Joseph: Zum Fortgang der Ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes. – ThQ 166, 1986, 243–248; S. 248–267: Nissiotis, Nikos A.: Auf dem Weg zur Gemeinschaft der Kirchen im Jahr „2000". Eine orthodoxe Ansicht; S. 268–277: Klein, Laurentius: Theologische Alternative zur Konsensökumene; S. 278–289: Dulles, Avery: Zur Überwindbarkeit von Lehrdifferenzen. Überlegungen aus Anlaß zweier neuerer Lösungsvorschläge; S. 290–301: Meyer, Harding: Die Thesen von Fries und Rahner – Versuch einer Weiterführung. Eine lutherische Stellungnahme zu These II und IV; S. 302–312: Fries, Heinrich: Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte.

Coppola, Raffaele: Primato papale ed ecumenismo. – Nicolaus 13, 1986, 3–28.

X. Moraltheologie

Meeks, Wayne A.: The moral world of the first christians. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 182 p. = Library of early christianity VI; $ 18,95.

Jordan, Mark D.: **Aquinas**'s construction of a moral account of the passions. – FZPhTh 33, 1986, 71–97.

Fuchs, Eric: La morale selon **Calvin**. – P: Ed. du Cerf 1986. 183 p. = Histoire de la morale; F 85,–.

Ferrero, Fabriciano: El siglo **XIX**: condicionamientos y configuración de la moral cristiana. – Moralia 8, 1986, 223–258; p. 259–272: Vidal, Marciano: La moral católica en el siglo XIX y la figura de san **Alfonso**; p. 273–312: Rubio, Miguel: El ethos humanista de las «críticas de la religión» en el siglo XIX; p. 313–340: González, Rafael: Una ciencia para tiempos de crisis: sociología y moral en el siglo XIX; p. 341–364: Del Riesgo, M. Fdez.: La interpretación sociológica de la moral en el siglo XIX: La contraposición entre Karl **Marx** y Max **Weber**; p. 365–384: González, Rafael: Las perspectivas del evolucionismo y de la física social; p. 385–398: Moya, José: Etica y psicología en el siglo XIX; p. 399–416: Ruiz-Mateos, Alfonso, M.: La psiquiatría en el siglo XIX: connotaciones éticas; p 417–448: Velasco, Fernando: El krausismo en el panorama filosófico-ético español del siglo XIX; p. 449–476: Gómez Ríos, Manuel: La reforma de la enseñanza ética en los ilustrados-liberales del siglo XIX en España; p. 477–492: Muratore, Umberto: El pensamiento ético de Antonio **Rosmini**; p. 493–508: Rehrauher, Stephan: Americanismo: el fenómeno y sus raíces histórico-filosófico-éticas; p. 509–521: Rejón, F. Moreno: Antecendentes históricos de la teología política y de la liberación en **América Latina**.

Christlicher Glaube und Moral. Karl Golser. (Hrsg.) Josef Fuchs . . . – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1986. 125 S.; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 14–42: Fuchs, Josef: Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben; S. 43–67: Rotter, Hans: Christlicher Glaube und geschlechtliche Beziehung; S. 68–125: Roos, Lothar: Christlicher Glaube und Gestaltung der Arbeitswelt.

Zavalloni, Roberto, OFM: Fattori e modalità di sviluppo del comportamento morale. – Antonianum 61, 1986, 434–467; p. 468–488: Pesce, Pier Giuseppe, OFM: Malati terminali ed esigenze morali. Alla ricerca di un equilibrio.

Morelli, Elizabeth A.: **Anxiety**. A study of the affectivity of moral consciousness. – Lanham: Univ. Pr. of America (1985). X, 159 p.; $ 10,75.

Gleixner, Hans: Die Relevanz des christlichen Glaubens für die Ethik. – ThGl 76, 1986, 307–323.

Ringeling, Hermann: **Homosexualität** – Teil 1: Zum Ansatz der Problemstellung in der theologischen Ethik. Ein Überblick über die jüngere ethische Diskussion. – ZevE 31, 1987, 6–35; S. 36–59: Becker, Jürgen: Zum Problem der Homosexualität in der Bibel; S. 60–71: Balz, Horst: Biblische Aussagen zur Homosexualität; S. 72–81: Wengst, Klaus: Paulus und die Homosexualität; S. 82–102: Ringeling, Hermann: Homosexualität. Teil 2: Zur ethischen Urteilsfindung; S. 103–106: Frey, Christofer: Zur Beurteilung der Homosexualität aus theologisch-ethischer Sicht.

Koch, Traugott: **„Sterbehilfe"** oder „Euthanasie" als Thema der Ehtik. – ZThK 84, 1987, 86–117; S. 118–136: Honecker, Martin: Genetische Eingriffe und Reproduktionsmedizin aus der Sicht theologischer Anthropologie.

Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia. Atti del 54. Corso di Aggiornamento Culturale dell'Univ. Cattolica, Roma, 2–7 sett. 1984. Contrib. di Adriano Bausola [e. a.]. – Milano: Vita e Pensiero 1985. 231 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Le Api [XXIII].

Schumacher, Bert: **Militaire-dienstweigering** en vredesmoraal. Een moraaltheologisch onderzoek naar het recht tot militaire-dienstweigering in de context van de vredesmoraal. – Tilburg: Univ. Pr. 1986. XII, 383 blz.; hfl 49,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Peretto, Elio: Movimenti spirituali del medioevo. Tra ortodossia ed eresia. – R: Ed. Studium 1985. 292 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi VIII.

Lupo, Tiburzio, SDB: A proposito della mia edizione critica del «De imitatione Christi». – SC 114, 1986, 438–458.

Zechmeister, Martha: Mystik und Sendung. **Ignatius** von **Loyola** erfährt Gott. – Wü: Echter Verl. 1985. 164 S.; kart. DM 19,80 [Diss., Wien]

Eguren, Juan Antonio: La contrición de corazón en la ascética ignaciana. – Manresa 58, 1986, 209–224; p. 329–362: González, Luis: La "perfección cristiana" en S. Ignacio.

Pietismus-Forschungen. Zu Philipp Jacob **Spener** und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld. Mit Beiträgen von Dietrich Blaufuß . . . Hrsg. von Dietrich Blaufuß. – Ffm: Lang (1986). XXVII, 540 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 290; sfr 80,–.

Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts. Referate einer Tagung an der Freien Univ. Amsterdam 26.–29. März 1985. Hrsg. von Ulrich Gäbler u. Peter Schram. – Amst 1986 (:Vrije Universiteit). VIII, 320 p.; hfl 49,50; [enth.:] S. 1–22: Brecht, Martin: Spätpietismus und **Erweckungsbewegung**; S. 23–32: Geuze, Matthijs Dirk: Some remarks on revival, its terminology and definition; S. 33–44: Lindt, Andreas: Die Erweckungsbewegung – Ferment der Spaltung oder Weg zur Glaubenseinheit? (Vorläufige Überlegungen); S. 45–58: Knetsch, Frederik R. J.: Der Prophetismus in den **Cevennen** nach 1658. Die Geschichte einiger ekstatischer Außenseiter; S. 59–72: Streiff, Patrick Philipp: Die Breitenwirkung des Methodismus im 18. Jahrhundert als Grundlage seines Einflusses auf die Erweckungbewegung; S. 73–86: Boudin, Hugh R.: Erweckung und Freimaurerei im Lichte der Lage in **Genf**; S. 87–104: Ward, W. Reginald: Revival and class conflict in early nineteenth-century **Britain**; S. 105–130: Hempton, David: The Methodist revival in **Ireland** 1770–1830; S. 131–148: Siebald, Manfred: Typen amerikanischer Erweckungslieder im frühen 19. Jahrhundert; S. 149–168: Weigelt, Horst: **Lavater** und die Erweckungsbewegung; S. 169–182: Maser, Peter: Ein Modell diakonischer Arbeit in der frühen Erweckungsbewegung. Vorbild für die innere Mission; S. 183–196: Lehmann, Hartmut: Zwischen Erweckungsbewegung und Neoorthodoxie. Anmerkungen zur Beurteilung von Claus **Harms**; S. 197–204: Benrath, Gustav Adolf: Einige Bemerkungen zur Zeitschriften-Literatur der Erwekkung; S. 205–222: Berg, Johannes van den: Dutch revival movements in the eighteenth and nineteenth centuries: some considerations with regard to possible roots and connections; S. 223–246: Gäbler, Ulrich: Zum theologischen Gehalt von Isaac da **Costas** „Einreden wider den Zeitgeist", 1823; S. 247–268: Reenders, Hommo: Ottho Gerhard **Heldring** und der Reveil.

Seine Entwicklung seit seiner Bekehrung (1827) bis zum Zusammenrufen der „christlichen Freunde" (1845); S. 268–284: Schram, Peter L.: Fremdlingsschaft: Gastarbeiter und Reiseprediger in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; S. 285–298: Zsindely, Endre: Die Frage nach der Erweckungsbewegung im ungarisch-sprachigen Raum; S. 299–309: Filipi, Pavel: Verspätete Erweckung im böhmisch-mährischen Raum.

Cordes, P. J.: Nouveaux mouvements spirituels dans l'Eglise. – NRTh 109, 1987, 49–65; p. 66–77: Holotik, Gerhard: Les sources de la spiritualité catholique selon **Vatican II**.

Molinari, Paolo – Peter Gumpel: Il capitolo VI "**De religiosis**" della costituzione dogmatica sulla Chiesa. (Genesi e contenuto dottrinale alla luce dei documenti ufficiali). – Milano: Ed. Ancora (1985). 221 p. = Quaderni di vita consacrata IX; Lire 13 000.

Mott, Michael: The seven mountains of Thomas **Merton**. – Lo: Sheldon Pr. (1986). XVII, 690 p., ill.; £ 22,50.

Jaspert, Bernd: Frömmigkeit und Kirchengeschichte. – St. Ottilien: EOS Verl. 1986. 122 S.; kart. DM 9,80.

Jones, Alan W.: Soul making. The desert way of spirituality. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1985) XII, 222 p.; $ 14,95.

Dicharry, Warren: To live the word, inspired and incarnate: an integral biblical spirituality. – NY: Alba House (1985). XIX, 464 p.; $ 12,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaft

Nesti, Arnaldo: Sul religioso: dislocazioni di senso e strategie di identificazione. – Religioni e società 1, 1986, 9–30; p. 31–39: Luckmann, Thomas: Religiosità individuale e forme sociali di religione; p. 40–48: Prandi, Carlo: La religione invisibile: un riesame del contributo di Thomas **Luckmann**; p. 49–67: Gugolz, Alfred: Un maestro della sociologia religiosa: Carl **Mayer**; p. 68–81: Martini, Luciano: Fede implicita e cristianesimo anonimo nella teologia di Karl Rahner; p. 82–95: Adriani, Maurilio: La questione dell'«Italia sacra»; p. 96–113: Segre, Enzo: Cristo-Sole. La settimana santa in San Miguel **Tzinacapan**.

Lee, James Michael: The content of religious instruction. A social science approach. – Birmingham, Alab.: Religious Education Press (1985). XVI, 814 p.; $ 14,95.

Official catholic social teaching. Ed. by Charles E. Curran and Richard A. McCormick. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). XI, 459 p. = Readings in moral theology V; $ 9,95.

Glaube und **Gemeinwohl**. Kongreß der Hanns Martin Schleyer-Stiftung u. der Univ. Bayreuth (15. u. 16. 10. 1981). [Von] Hans Günther Assel . . . Hrsg. von Wilhelm F. Kasch. – Pad [u. a.:] Schöningh (1986). 357 S. = Bayreuther Kolloquium zu Problemen religiöser Sozialisation IV; kart. DM 38,–; [enth. u. a.:] S. 10–45: Hahn, Dietmar: Gemeinwohlkrise und religiöse Sozialisation. Kontext und Problemkonzept des Bayreuther Kongresses „Glaube und Gemeinwohl"; p. 56–66: Kasch, Wilhelm F.: Glaube und Gemeinwohl. Sechs Thesen zur Einführung in die Thematik des Kongresses; S. 67–73: Kampe, Walther: Glaube und Gemeinwohl – aus katholischer Sicht; S. 74–80: Wölber, Hans-Otto: Glaube und Gemeinwohl – aus evangelischer Sicht; S. 81–94: Krollmann, Hans: Erwartungen des weltanschaulich-neutralen Staates an den Beitrag der Kirchen zum Gemeinwohl; S. 104–110: Schmidtchen, Gerhard: Gemeinwohlverständnis im öffentlichen Bewußtsein. Tatsachen und Tendenzen; S. 312–317: Ermecke, Gustav: Thesen zum Kongreß Glaube und Gemeinwohl; S. 318–326: Ziegler, Josef: Der Dienst des Theologen am Gemeinwohl.

Ike, Obiora F.: Value, meaning and social structure of **human work**. With reference to "Laborem exercens" and its relevance for a postcolonial African society. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). XXX, 561 p. = European university studies XXIII, 282; sfr 82,– [Diss., Bonn]

Les nouveaux clercs. Prêres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé. Avant-propos de G. Vincent. Postface de P. Bourdieu. – (Genève:) Ed. Labor & Fides (1985). 261 p. = Histoire et société VI; sfr 29,–.

Kraus, Hans-Joachim: Zur Aktualität der biblischen **Schalom**-Botschaft. – Gottes Zukunft, Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann . . ., Mchn 1986, 365–373; S. 374–379: Yannaras, Christos: Apophatik und politisches Handeln; S. 380–389: Cone, James H.: **Black theology** in American religion; S. 390–394: Vischer, Lukas: Die Botschaft des polnischen Messianismus; S. 395–403: Arce Martínez, Sergio: The "Embargo" of the US: A **Cuban** approach from the point of view fo the theology in revolution; S. 404–413: Sölle, Dorothee: Die Zukunft der **Armen**; S. 414–422: Metz, Johann Baptist: Nochmals: die marxistische Herausforderung. Zu einem Problemansatz politischer Theologie; S. 423–433: Huber, Wolfgang: Abschreckung und Abrüstung als ethisches Problem; S. 434–445: Klappert, Bertold: Barmen V und das Problem des **Widerstandsrechts** innerhalb der Demokratie; S. 446–456: Meeks, M. Douglas: **Political theology** and political economy; S. 457–466: Cobb, John B., Jr.: Beyond political theology.

Phillips, Derek L.: Toward a just social order. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr. (1986). X, 460 p.; $ 8,95.

Church and politics today. Essays on the role of the church in **England** in contemporary politics. Ed. by George Moyser. – Ed: Clark (1985). X, 347 p.

Marshall, Paul: Thine ist the kingdom. A biblical perspective on the nature of government and politics today. – (GrR, Mich.:) Eerdmans (1986). 160 p.

Talbot, André: Les chretiens au risque de la politique. – P: Ed. du Cerf 1985. 216 p. = Dossiers libres; F 56,–.

Kee, Alistair: Domination or liberation. The place of religion in social conflict. – (Lo:) SCM Pr. (1986). XIII, 126 p.; £ 4,95.

XIII. Kirchenrecht

Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe. Hugo **Schwendenwein** zum 60. Geburtstag. Hrsgh. von Klaus Lüdicke [u. a.] – Graz, Wien, Köln: Styria (1986). 671 S.; Lw. DM 140,–; [enth. u. a.:] S. 117–138: Grass, Nikolaus: Ferdinand **Schönsteiner** ‹1876–1952›: Kirchenrechtslehrer im Chorherrenstift Klosterneuburg bei Wien. Ein Beitrag zur Geschichte der (älteren) Österreichischen Kanonistenschule; S. 139–171: Hirnsperger, Johann: Das **Salzburger** Metropolitankapitel im 19. Jahrhundert – auf der Basis eines Statutenprovisoriums; S. 173–181: Mayr, Elisabeth Anna: Zur Rechtsgeschichte des Salzburger Diözesan- und Metropolitangerichtes im 19. und 20. Jahrhundert; S. 183–190: Ojnik, Stanko: Kirchenrechtlicher und politischer Hintergrund für die Sendung des **Methodius**; S. 191–199: Leisching, Peter: Consuetudo und ratio im Werk des **Isidor** von **Sevilla**; S. 245–259: Pucher, Ernst: Tria-Munera Christi Ecclesiae a Christo per Petrum dantur. Priestertum – Königtum – Lehramt; S. 261–266: Pieronek, Tadeusz: L'Interdiction du troisième appel dans le décret de **Gratien**; S. 267–283: Weigand, Rudolf: Die Glossen des Cardinalis – **Raimundus** de **(H)arenis** – zu C. 16; S. 287–298: Beyer, Jean: Die Vollmacht in der Kirche; S. 299–323: Fahrnberger, Gerhard: Möglichkeiten einer rascheren Abwicklung kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren nach dem revidierten Codex Iuris Canonici; S. 325–330: Hartelt, Konrad: Liebe und Recht. Anmerkungen zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts; S. 331–347: Heinemann, Heribert: Recht und Rechtsschutz im neuen kirchlichen Gesetzbuch; S. 349–361: Hierold, Alfred E.: Die Eheschließung durch Stellvertreter. Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Einrichtung des kanonischen Eherechts; S. 363–376: Kaiser, Matthäus: Wiederverheiratete Geschiedene. Ein kirchrechtlich-theologisches Problem; S. 377–392: Lüdicke, Klaus: Die Kirchengliedschaft und die plena communio. Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts; S. 393–402: Örsy, Ladislas: Consultation in the diocese or the practice of communio; S. 403–466: Paarhammer, Hans: Das spezielle Strafrecht des CIC; S. 467–478: Pree, Helmuth: Die Stellung des kirchlichen Laiendienstnehmers im CIC/1983; S. 479–491: Primetshofer, Bruno: Die Rechtsverhältnisse in einer Klosterpfarrkirche; S. 493–516: Sagmeister, Raimund: Das neue kirchliche Strafrecht und der Schutz des Lebens; S. 517–531: Schulz, Winfried: Die vereinsrechtlichen Kategorien des neuen Codex Iuris Canonici; S. 533–545: Sobański, Remigiusz: Zur Verbindlichkeit der kirchlichen Gesetze; S. 547–560: Stoffel, Oskar: Die „doppelte Inkardination" bei den Missionsgesellschaften; S. 561–565: Strigl, Richard A.: Päpstliche Reservationen im neuen CIC/1983; S. 567–581: Wegan, Martha: Der Ausschluß des „bonum fidei" nach der neueren Rechtsprechung der Rota Romana; S. 585–600: Carlen, Louis: Kirche und Staat in der Schweiz nach dem neuen Codex Iuris Canonici; S. 600–606: Kostelecky, Alfred: Konkludente Handlungen als Wegbereiter der Anerkennung des Konkordates; S. 617–636: Mussinghoff, Heinz: Orthodoxe Theologie an der Universität. Zur Errichtung der Professur für orthodoxe Theologie an der Universität Münster aus katholischer Sicht; S. 637–649: Pototschnig, Franz: Kirchenbeiträge, Bekenntnisfreiheit und „Kirchenaustritt". Überlegungen zu aktuellen Fragen des österreichischen Kultusrechts; S. 651–663: Puza, Richard: Die Weltkirche und die Staaten.

Kretzschmar, Robert: **Alger** von **Lüttichs** Traktat „De misericordia et iustitia". Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits. Untersuchungen und Edition. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. XX, 411 S. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter II; kart. DM 120,–.

Imbert, Jean: Le Code de droit canonique de 1983 et le Droit romain. – L'anné canonique 28, 1984 (ed. 1986), 1–12; p. 13–18: Aubert, Jean-Marie: Droit et morale dans le nouveau Code; p. 19–48: Corecco, Eugenio: Foi et institution dans le C.I.C.; p. 49–56: Witters, Willibrord: Equité et opportunité dans le Code de droit canonique; p. 57–65: Therme, M.-A.: L'obligation canonique dans le Code, diversité de terminologie; p. 67–82: Milet, Jean: Les soubassements philosophiques du nouveau Code de Droit Canonique; p. 83–89: Valdrini, Patrick: Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs; p. 91–100: Colrat, Monique: Droit universel et droit propre dans les instituts de vie consacrée; p. 101–115: Molette, Charles: Archives, archivistes et nouveau Code; p. 119–159 Branchereau, Pierre: Questions actuelles de jurisprudence matrimoniale; rapports avec le Code; p. 161–171: Carrez, Maurice: La parution du nouveau Code: une occasion de faire le point. Brève comparaison avec les articles de la discipline de l'Eglise Réformée de France; p. 173–189: Le Tourneau, Dominique: Réflexions sur la partie «De Christifidelibus» du Code; p. 191–196: Passicos, Jean: Le Code de 1983, retour à la canonicité.

Höhn, Hans-Joachim: Gnade vor Recht? Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theologie des Kirchenrechts. – FZPhTh 33, 1986, 345–380.

Lo Castro, Gaetano: Il sogetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico. – Milano: Giuffrè 1985. 319 p.; Lire 20 000.

Doyle, Thomas, OP: The canonical status of religious institutes. – Angelicum 63, 1986, 616–638.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pasoraal tussen ideaal en werkelijkheid. Onder red. van J. A. van der Ven. – Kampen: Kok (1985). 222 blz. = Serie Theologie en empirie I.

Donzé, Marc: La théologie pastorale dans l'enseignement universitaire. – FZPhTh 33, 1986, 431–443.

Fürst, Walter: Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer **symbolisch-kritischen Methode** der Praktischen Theologie. – (Zü u. a.:) Benziger (1986). VIII, 660, 157 S. = Studien zur Praktischen Theologie XXXII; kart. DM 88,–.

Schott, Christian-Erdmann: **Predigtgeschichte** als Zugang zur Predigt. – Stu: Calwer (1986). 135 S.; kart. DM 19,80.

Harms, Klaus: Die **Familie** als Aufgabe kirchlicher Verkündigung. – (Spardorf): Wilfer (1986). IV, 305 S.; kart. DM 58,–.

Hilzinger, Ilse: Zu zweit sind wir stärker. Eine Anleitung zum seelsorgerlichen und beratenden Gespräch. – Stu: Calwer (1986). 120 S. = Calwer Paperback; kart. DM 14,80.

Gerkin, Charles V.: Widening the horizons. Pastoral responses to a fragmented society. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 153 p.; $ 11,95.

Lindner, Heinrich: Programme – Analysen – Visionen. Eine Analyse neuerer Gemeindeaufbaukonzepte. – Pastoraltheologie 75, 1986, 210–228; S. 229–247: Duchrow, Ulrich: Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?; S. 248–268: Albrecht, Horst: Kirche im sozialen Brennpunkt; S. 269–278: Karnetzki, Manfred: Gemeindeaufbau im Kirchenkreis.

Schmid, Franz: Grundlagentexte zur katholischen **Jugendarbeit**. – Frb/B [u. a.:] Herder (1986). 589 S. = Handbuch kirchlicher Jugendarbeit III.

Müller, Wunibald: **Homosexualität**, eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1986. 240 S.; kart. DM 32,– [Diss., Würzburg]

Verboom, Willem: De **catechese** van de Reformatie en de Nadere Reformatie. – Amst: Buijten & Schipperheijn 1986. 380 blz.; hfl 59,50 [Diss., Utrecht]

Düppe, Harald: Das Neue Gottesvolk. Konsequenzen für den Religionsunterricht. – (Ffm:) Haag & Herchen (1986). 153 S.; kart. DM 19,80.

Eigenmann, Urs: Die religionspädagogische Bedeutung der Zuordnung von schulischem Religionsunterricht und kirchlicher Gemeinde für die Weitergabe des Glaubens. – FZPhTh 33, 1986, 327–344.

Rees, Wilhelm: Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung. – Rgb: Pustet (1986). 354 S.; kart. DM 76,– [Diss., Augsburg]

Kevane, Eugene: Apostolicity, indefectibility and catechesis. – Divinitas 29, 1985, 207–233.

Kirche und soziale Frage. Themen und Texte. Katholische Soziallehre im Religionsunterricht und in der Katechese. (Hrsg. von Hubert Mockenhaupt.) – (Hild:) Bernward (1987). 158 S.; kart. DM 24,60.

Becker, Ulrich: Ökumenisches Lernen – eine Aufgabe für den Religionsunterricht? – EvE 38, 1986, 519–530; S. 530–540: Orth, Gottfried: Gehet hin und lernet. Zur Notwendigkeit einer missionarischen Perspektive ökumenischen Lernens; S. 540–549: Weber, Hartwig: Historische und theologische Hypotheken des ökumenischen Lernens; S. 550–565: Hoppe, Joachim: Begegnung mit dem Judentum im christlichen Religionsunterricht – ein ökumenischer Lernprozeß?; S. 566–576: Hollenstein, Helmut: Reformierte Anliegen im Religionsunterricht.

Germain, Elisabeth: **Jésus Christ** dans les catéchismes. Étude historique. – (P:) Desclée (1986). 269 p. = Jésus et Jésus Christ XXVII; F 135,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Sauget, Joseph-Marie: Pour une interprétation de la structure de l'Homéliaire syriaque: Ms British Library Add. 12165. – Ecclesia orans 3, 1986, 121–146; p. 147–173: Rizzi, Basilio: Il frammento di san Maurizio: contributo alla **eucologia ambrosiana** dei **defunti**; p. 175–180: Cuming, Geoffrey: The **litanies** in the liturgy of **St. James**; p. 181–193: Stevenson, Kenneth: The marriage-rite from an early 'Ritual-Votive Missal' ‹Rome, Bibl. Vallicelliana, Cod. B. 141, 11th Century›; p. 195–210: Spinks, Bryan D.: The liturgical origins and theology of **Calvin**'s Genevan **marriage** rite.

Paschale mysterium. Studi in memoria dell'abate Salvatore **Marsili**. ‹1910–1983› A cura di Giustino Farnedi. – R: (Ed. Abazia S. Paolo) 1986. 233 p. = Studia Anselmiana XCI = Analecta liturgica X; Lire 45 000; [cont.:] p. 15–24: Chupungco, Anscar J.: Salvatore Marsili: teologo della Liturgia; p. 25–32: Augé, Matias: La alegría cultual en las «super populum» del Veronense; p. 33–53: Gibert i Tarruell, Jordi: Il significato cristologico del Trisagio nella messa ispanica; p. 55–69: Janeras, Sebastià: I vangeli domenicali della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina; p. 71–96: Lang, Odo: Beten mit der Kirche im **Stundengebet**. Zur Spiritualität des kirchlichen Stundengebetes; p. 97–114: Neunheuser, Burkhard: Objektive **Frömmigkeit**. Ein Beitrag zur Geschichte und Systematik dieses Begriffes; p. 115–138: Nocent, Adrien: La pénitence dans le «Ordines» locaux transcrits dans le «De antiquis ecclesiae ritibus» d'Edmond Martène; p. 139–168: Pinell i Pons, Jordi: Las fórmulas conclusivas y de enlace complementarias del sistema de textos variables en la misa del antiguo rito hispánico . . .; p. 169–176: Sartore, Domenico: La Chiesa dal costato di Cristo, nel pensiero di S. **Giovanni Crisostomo**; p. 177–192: Scicolone, Ildebrando: Il senso liturgico delle **feste**; p. 193–233: Triacca, Achille: «Liturgia» locus theologicus, o «Theologia» locus liturgicus? Da un dilemma verso una sintesi.

Brovelli, Franco: L'arcivescovo **Montini** «interprete» del movimento liturgico. – SC 114, 1986, 411–437.

Baumgartner, Jakob: Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform. – HlD 40, 1986, 113–135; S. 136–147: Reckinger, François: Die Lösung bleibt zu suchen. Zum Unbehagen mit den Meßstipendien.

Kleinheyer, Bruno: Ausgießung des Geistes in frühchristlicher Initiationsfeier. – MThZ 37, 1986, 273–290.

Giraudo, Cesare: La celebrazione della **Parola** di Dio nella Scrittura. – RLit 73, 1986, 593–615; p. 616–632: Triacca, Achille M.: Valore teologico della «Liturgia della Parola»; p. 633–645: Maggiani, Silvano: La «Liturgia della Parola»: sequenze rituali costitutive; p. 646–656: Barberis, Bruno: Gli attori della Liturgia della Parola; p. 657–669: Lever, Franco: Audiovisivo e Liturgia della Parola; p. 670–680: Blasich, Gottardo: Drammatizzazione e liturgie della Parola.

Jounel, Pierre: Le renouveau du culte des saints dans la liturgie Romaine. – R: C.L.V.-Ed. Liturgiche 1986. 273 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" XXXVI.

Berger, Teresa: Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im **Traktarianismus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). X, 382 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LII; kart. DM 88,– [Diss., Heidelberg]

Reifenberg, Hermann: Berührung als gottesdienstliches Symbol. Liturgisch-phänomenologische Aspekte des **taktilen Elementes**. – ALW 27, 1985, 1–34.

Sarda, Odette: L'évolution de la demande religieuse: observations concernant le baptême des **petits enfants**. – MD 167, 1986, 7–42; p. 43–62: Potel, Julien: La **pénitence** – quelques traits du contexte français; p. 63–83: Boutry, Philippe: **Le Curé d'Ars** confesseur; p. 84–146: Brulin, Monique: Formation en pastorale liturgique et sacramentelle en France; p. 147–151: Jounel, Pierre: Saint Joseph Marie **Tomasi**.

Ryan, Vincent, OSB: L'**Avent**. Ses origines et son développement. – QL 67, 1986, 203–213; p. 214–234: Traets, Cor: La liturgie – rencontre de Dieu dans le Christ; p. 235–251: Truijen, Vincent: Les lectures du Nouveau Testament dans la liturgie rénovée; p. 252–261: Verheul, A., OSB: Liturgie et catéchèse.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Klaus Berger, Am großen Wald 6, 6901 Gaiberg; Prof. Dr. Pierre Thomas Camelot, 3, Rue Turgot, F-2100 Dijon; Dr. Hans Clemens Caesarius Cavallin, Stierhielmsg. 5 B, S-75333 Uppsala; Prof. Dr. Karl Suso Frank, OFM, Bürgerwehrstr. 17, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Miguel Mª Garijo-Guembe, Bogenstr. 6, 4400 Münster; Dr. Werner Greulich, Jägerskamp 8, 4422 Ahaus; Dr. Linus Hauser, Austum 38 A, 4407 Emsdetten; Bernhard Jussen, Eckener Str. 14, 4400 Münster; Dr. Rainer Kampling, Kilianstr. 9, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Georg Dunbar Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford /X2 7AT; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, OFM, St. Mauritiusstr. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, 5300 Bonn; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstr. 14, 4402 Greven; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Ansgarstr. 13, 4790 Paderborn; Stefan Rau, Breul 23, 4400 Münster; Eleonore Reuter, Alttestamentl. Seminar d. Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 1, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johannes Spölgen, Eichendorffstr. 25, 5102 Würselen; Dr. Robert Stalder, SJ, Kaulbachstr. 31 A, 8000 München 22; Wolfgang Urban, Bursagasse 2, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Dr. Jared Wicks, SJ, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma.

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 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 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, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »Die vier theologischen Zeitschriften« und »Das Papsttum« des Aschendorff-Verlages bei.