THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN **Jährlich DM 110,–**

Nummer 3 **1990** **86. Jahrgang**

Rivinius, Karl Josef: Die Französische Revolution im Spiegel neuerer Literatur . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
Wörterbuch des Christentums (Herbert Vorgrimler)
Schilling, Alfred: „Verstehst du auch, was du liest?" Vom rechten Umgang mit der Bibel (Otto B. Knoch)
Guillemette, Pierre / Brisebois, Mireille: Introduction aux méthodes historico-critiques (Otto B. Knoch)
Mettinger, Tryggve N.D.: In Search of God (H. Seebass)
Braulik, Georg: Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Timo Veijola)
Kreuzer, Siegfried: Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments (Henning Graf Reventlow)
Struppe, Ursula: Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift (Oswald Loretz)
Burkhardt, Helmut: Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien (Johann Maier)
Syreeni, Kari: The Making of the Sermon on the Mount (Franz Georg Untergaßmair)
Derrett, J. Duncan M.: The Ascetic Discourse. An Explanation of the Sermon on the Mount (Jörg Fisch)
Kogler, Franz: Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung (Gottfried Nebe)
Röhser, Günter: Metaphorik und Personifikation der Sünde (Dieter Zeller)
Elliger, Winfried: Paulus in Griechenland (Jürgen Roloff)
Strecker, Georg: Die Johannesbriefe (Jürgen Becker)
Stenger, Werner: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . .!" (Rainer Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 207
Kötting, Bernhard: Ecclesia peregrinans (Wolf-Dieter Hauschild)
Thomassen, Einar: Le Traité Tripartite (NH I,5) (Hans-Josef Klauck)
Budzik, Stanislaw: Doctor pacis (Christof Müller)
Stoll, Brigitta: De Virtute in Virtutem (P. Pius Engelbert)
Steindl, Helmut: Genugtuung (Hansjürgen Verweyen)
Gäde, Gerhard: „Eine andere Barmherzigkeit" (Gerhard L. Müller)
Haas, Alois Maria: Gottleiden – Gottlieben (Josef Sudbrack)
Anonymi Magistri Artium (c.1245–1250), Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz.V.E. 828) (Ludwig Hödl)
Koláček, Josef: Martin Středa (Emil Valasek)
Baumeister, Martin: Parität und katholische Inferiorität (Oskar Köhler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 222
Mbiti, John S.: Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum (Kossi-J. Tossou)
Bibel und Christologie (Otto B. Knoch)
Amato, Angelo: Gesù il Signore (Herbert Vorgrimler)
Schwarz, Hans: Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch? Der gemeinsame Glaube der Christen (Kossi-J. Tossou)
Frey, Christofer: Die Theologie Karl Barths (Eberhard Hübner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 229
Boguniowski, Józef SDS: Domus Ecclesiae (Stefan Rau)
Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I (1963–1973) II (4.12.1973–4.12.1983) (Klemens Richter)
Amon, Eberhard: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 233
May, Georg: Das Recht des Gottesdienstes in der Diözese Mainz zur Zeit von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802–1818). 2 Bde (Anna Egler)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 236
Dziuba, Andrzej Franciszek Ks.: Jan Azor teolog-moralista (Joachim Piegsa)
Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur. Hg. v. Jean Delumeau (Richard Bruch)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 239
Rahner, Karl SJ: Sendung und Gnade (Herbert Vorgrimler)
Hemmerle, Klaus: Gerufen und verschenkt (Hermann Wieh)
Pieper, Josef: Was ist ein Priester? (Hermann Wieh)
Schaupp, Klemens: Der Pfarrgemeinderat (Hermann Steinkamp)
Lähnemann, Johannes: Weltreligionen im Unterricht (Erhard Meier)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 242
Oecumenische inleiding in de missiologie (Werner Promper)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 243
Greschat, Hans-Jürgen: Was ist Religionswissenschaft? (Adel Theodor Khoury)
Büscher, Martin E. H.: Afrikanische Weltanschauung und ökonomische Rationalität (Basilius Doppelfeld)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 245
Marcel, Gabriel: Reflexion und Intuition (Georg Scherer)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248
Vaughan, Frances: Die Reise zur Ganzheit (Klaus Thomas)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Die Französische Revolution im Spiegel neuerer Literatur

Von Karl Josef Rivinius, Sankt Augustin

Replik auf die Zweihundertjahrfeier

In Frankreich und anderenorts stand das verflossene Jahr ganz im Zeichen des Bicentenaire, der zweihundertsten Wiederkehr des Beginns der Großen Revolution. Neben der Industrialisierung mit ihrer umfassenden und tiefgreifenden Umgestaltung des politischen, sozio-ökonomischen, geistigen, rechtlichen und privaten Bereichs stellt sie das bedeutsamste Geschehnis in der Neuzeit dar, das die Gegenwart am schärfsten von den früheren Epochen trennt. Die nachfolgende historische Entwicklung ist von ihr maßgeblich geprägt worden. Wie immer man die Französische Revolution als die „Mutter aller Revolutionen" im einzelnen beurteilen mag – ob als radikalen Bruch mit der alten Ordnung des Feudalismus oder als gewaltsame Zäsur eines eher kontinuierlich angelegten Prozesses des Übergangs von der absolutistischen Herrschaftsform zur modernen pluralistischen Demokratie –, es läßt sich nicht übersehen, daß auch heute noch Frankreich, Europa, ja die gesamte Welt Spuren des revolutionären Erbes tragen. So konnte es keineswegs verwundern, daß dieses epochale nationale wie internationale Ereignis vornehmlich im Mutterland der Revolution, aber gleichfalls in Deutschland und vielen anderen Ländern, besonders der westlichen Hemisphäre, in zahlreichen Veranstaltungen, Kolloquien und Semi-

naren zelebriert und kommemoriert wurde. Außerdem überschwemmte eine kaum überschaubare Flut von Publikationen aus besagtem Anlaß den Büchermarkt.

Ungezählte Festveranstaltungen, Kongresse, Arrangements und öffentliche Manifestationen, bisweilen sehr unterschiedlicher Art und ohne inneren Zusammenhang mit dem zu feiernden Ereignis, Ausstellungen, Volksfeste, Rock-Festivals – insgesamt ein Medienspektakel ersten Rangs – fanden im vergangenen Jahr in Frankreich selbst statt. Aber auch „Gegenveranstaltungen", mit denen man sich gegen das Showbusineß und gegen den Mythos, der sich im Lauf der Zeit um die Revolution gerankt hat, zur Wehr setzte, wurden abgehalten. Im Durchschnitt gab es in jeder Stunde zwölf Veranstaltungen zum Bicentenaire, dessen sich auch der Kommerz sehr rasch und gründlich bemächtigt hatte. Mehrere Komitees, eingesetzt von der französischen Regierung, die sich die Revolutionsfeiern Unsummen kosten ließ – die rechte Opposition und die extreme Linke in Frankreich warfen der Pariser Regierung „Größenwahn" vor – hatten in einer etwa zehnjähriger Arbeit das illustre und prestigeträchtige Jubiläum zum Zweck der nationalen Repräsentation vorbereitet.

Im Vorfeld des Bicentenaire kam es bei der kritischen Bilanzierung unter Historikern, Politikern, Sozial- und Literaturwissenschaftlern, Theologen, Publizisten und der interessierten Öffentlichkeit zu heftigen und teilweise äußerst emotional geführten Kontroversen – eine Art französischer Historikerstreit: „Soll und darf ein Ereignis, das so viele Menschenleben gefordert hat, auf der Guillotine und im Bürgerkrieg, in Straßenkämpfen und durch politische Morde, zum Gründungsmythos und -ideal einer modernen Demokratie werden?"[1] Darüber hinaus verkündete François Furet, einer von Frankreichs bedeutendsten Revolutionshistorikern, das Ende der Revolution. Er plädierte dafür, die Geschehnisse von 1789 wie einen erloschenen Vulkan zu betrachten. Die revolutionären Energien seien erschöpft und auch die Langzeitwirkungen der Revolution abgeklungen, so daß die Zweihundertjahrfeier nur noch das „Leichentuch einer Tradition" darstelle. Frankreich sei aus dem Bann der revolutionsgeschichtlichen Polarisierung herausgetreten. Albert Soboul, ehemals langjähriger Direktor des Instituts für Geschichte der Französischen Revolution an der Sorbonne und Vertreter einer jakobinischen Revolutionsbetrachtung, widersprach Furet entschieden. Er warf ihm Revisionismus vor, weil er die Vorgänge lediglich als Kulturrevolution und Verirrung des Intellekts verstehe und die ökonomischen Bedingtheiten gröblich vernachlässige. Indes trifft zu, daß die wesentlichen Forderungen der Revolution „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" auch zweihundert Jahre nach dem Sturm auf die Bastille nicht erfüllt sind.

Aufschlußreich in diesem Kontext ist festzustellen, daß man neben der erschreckenden und desillusionierenden Negativbilanz der Revolution, den vielen Rechtsbrüchen, des Terrors, der Angst, der geistigen, seelischen und materiellen Not während der revolutionären Wirren, die das Rechtsbewußtsein in Frankreich tief erschüttert haben, immer wieder auf die Wichtigkeit der von ihr proklamierten Menschenrechte hinweist. So veranstaltete der prominente Regisseur Robert Hossein eine beeindruckende überdimensionale und stark frequentierte Theaterschau mit einhundert Bildern unter der Leitidee „La liberté et la mort". In ihr wird nicht etwa die Revolution als solche gerühmt, sondern sie würdigt die Menschenrechte, die namentlich von Robespierre und seinen Gesinnungsgenossen mißachtet und mit Füßen getreten worden sind. Denn dieser Grundrechtskatalog setzte in Frankreich gleichwohl Wertmaßstäbe, die sämtliche Staaten auf dem europäischen Kontinent mit parlamentarisch-demokratischen Verfassungen in der Folgezeit übernommen und weiter ausgebaut haben.

Von gewissen Ausnahmen einmal abgesehen – etwa die rund 4000 Mitglieder der „Petite Eglise" in der Vendée als eines Überbleibsels der Revolutionsepoche oder manche Dörfer in dieser Provinz, in denen der republikanische Nationalfeiertag am 14. Juli bis heute noch nicht begangen wird –, herrscht heute insgesamt eine eher unbefangene, weniger traditionsbelastete und ideologisch eingefärbte Beurteilung der Großen Revolution vor, als es während des gesamten 19. und in der ersten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts der Fall gewesen ist.[2] Anhand von sieben Büchern werden einige Aspekte des Gegenstands der Zweihundertjahrfeier im folgenden etwas näher beleuchtet.

Eine übersichtliche Gesamtdarstellung

Sowohl an älteren als auch an neuesten Gesamtdarstellungen zur Französischen Revolution herrscht kein Mangel, eher trifft das Gegenteil zu. Für den interessierten Zeitgenossen und Nichthistoriker sind sie aber vielfach zu umfangreich, zu speziell und detailfreudig. Das erschwert eine verständnisvolle Lektüre wie auch das Aneignen wichtiger Informationen. Darüber hinaus kranken nicht wenige Abhandlungen an einem verkürzten, einseitigen oder voreingenommenen Geschichtsverständnis und methodischen Ansatz, wodurch dem Leser zwangsläufig eine schiefe, wenn nicht falsche Sicht und Deutung der historischen Daten und Fakten vermittelt werden. Beides vermeidet im allgemeinen wohltuend ein Werk von Ernst Schulin,[3] Prof. für Neuere Geschichte an der Univ. Freiburg i. Br., „Die Französische Revolution". Sein besonderer Vorzug liegt darin, sich aufs Wesentliche zu beschränken, folglich nicht zu umfangreich zu sein, dabei klar gegliedert und verständlich geschrieben. Die relevanten Perspektiven des Revolutionsgeschehens finden gleichwohl gebührende Berücksichtigung.

Vorliegendes Buch, in vier Hauptteile gegliedert, gründet „auf der großen, von politischer Parteinahme und wissenschaftlichen Kontroversen geprägten Geschichtsschreibung in Frankreich", es berücksichtigt aber auch die anglo-amerikanischen und deutschen Darstellungen, in denen stärker die europäische Gesamtperspektive zur Geltung kommt (Vorwort, 7). In den einführenden Bemerkungen zur Entwicklung und komplexen Verwendung des Revolutionsbegriffs in der modernen europäischen Geschichtswissenschaft (9–21) – sie setzen m. E. zu viel für den Nichtexperten voraus und nehmen spätere Ergebnisse vorweg – gelingt dem Vf. der Nachweis, daß bereits die Begriffsgeschichte die Sonderstellung der Französischen Revolution dokumentiert. Danach ist sie „tatsächlich und bewußtseinsmäßig ... eine große Epoche, etwas außerordentlich Neues in der europäischen Geschichte. Man kann sie nur vergleichen mit dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit durch die Reformation, aber viele Historiker halten den Einschnitt der Französischen Revolution für weit tiefer, weil es ein geistiger, politischer und sozialer Umbruch war. Über die Tatsache der beiden ersten Umbrüche sind sich heute alle Historiker einig, nicht so über den sozialen Umbruch" (20f).

Der erste Teil rekapituliert die „Geschichte der Geschichtsschreibung über die Französische Revolution", die Ende des 18. Jahrhunderts beginnt und bis in die Gegenwart reicht (22–51).

Bei einem so kontrovers diskutierten und weiterwirkenden Phänomen wie der Französischen Revolution sind vor allem zwei Grundmuster innerhalb der Historiographie zu bedenken: der Gesichtspunkt des Erkenntnisfortschritts und die Einsicht in die starke Zeitgebundenheit aller Geschichtsbetrachtung. Der Leser erhält einen fast verwirrenden Einblick in die jeweilige Standortgebundenheit der behandelten Autoren und in ihre Forschungsarbeiten. Es wird zudem deutlich, wie sehr die Erklärungs- und Deutungsversuche, die im einzelnen diskutiert, miteinander in Beziehung gesetzt und kritisch beurteilt werden, bezüglich der Bewertung des Revolutionsgeschehens sowohl von den ihnen zugrundeliegenden methodischen und ideologischen Ansätzen abhängen als auch von veränderten historischen Rahmenbedingungen. Auch gelangt man unweigerlich zu schiefen oder falschen Schlußfolgerungen und Interpretationen, falls ein Vorgang oder ein Ereignis isoliert betrachtet wird, beispielsweise die Terreur oder die Septembermorde. Am

[1] Dazu siehe etwa: Mark Siemons, Terror denken, in: FAZ, Nr. 196 vom 26. August 1987, III; Rudolf von Thadden, Die Botschaft der Brüderlichkeit. Frankreichs Große Revolution und das Europa der Bürger, in: Beilage der Süddeutschen Zeitung, Nr. 273 vom 26./27. November 1988, If; Alfred Grosser, Les crimes de la Révolution française, in: Le Monde, 9. März 1989, 2; Margot Hornblower, What are they celebrating? 200 years later, the French are still quareling about the meaning of the revolution, in: Time, Nr. 18 vom 1. März 1989, 12–18.

[2] Aufschlußreich dafür sind folgende Beiträge: Eberhard Schmitt, Die Französische Revolution von 1789. Grundpositionen der Deutung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament" vom 26. Mai 1989, 3–13; Herfried Münkler, „Eine neue Epoche der Weltgeschichte". Revolution als Fortschritt oder als Rückkehr?, in: ebd., 15–23; Marieluise Christadler, 200 Jahre danach: Die Revolutionsfeiern zwischen postmodernem Festival und republikanischer Wachsamkeit, in: ebd., 24–31; außerdem: Alfred Frisch, Zwischen Mythos und Wahrheit. Frankreich und seine Große Revolution im Jubiläumsjahr, in: Herder Korrespondenz 43 (1989) 255–262.

[3] **Schulin,** Ernst: **Die Französische Revolution.** – München: C. H. Beck 1989, 2. Aufl., 285 S., geb. DM 38.–.

Ende dieses Forschungsüberblicks hält der Vf. als Fazit fest, daß es trotz des gewaltigen Fortschritts in der Erforschung der Französischen Revolution und ihres komplexen, weit in die Vergangenheit zurückreichenden Ursachengefüges verfehlt wäre, eine Synthese zu versuchen. Dafür seien die Resultate in den Gesamtkonzeptionen zu weltanschaulich oder zu politisch bezogen (50).

Im zweiten Teil wird der Verlauf der Revolution von 1788/89 bis September 1792 geschildert, also von der Einberufung der Generalstände zur Beseitigung der sich dramatisch zugespitzten Finanzkrise der Monarchie bis zum Sturz des Königtums und der Errichtung der Republik (52–122).

Der Vf., der für sein Vorgehen vier Gründe benennt (52f), trägt also zunächst gleichsam den Tatbestand vor, erst dann fragt er nach den Ursachen, und untersucht er die Folgen. Für ihn stehen also die Revolutionsereignisse nicht im Zentrum, vielmehr stellen sie den Ausgangspunkt dar. Er will mit diesem „Versuch" unterstreichen, „worauf es besonders ankommen soll: auf das Problem ihrer Erklärung, ihrer Herkunftserklärung, und auf das ihrer Auswirkung" (53).

Ein solcher Quereinstieg in die Ereignisgeschichte überrascht, und es lassen sich plausible Argumente gegen eine derartige Anordnung ins Feld führen. Allenfalls kann man sie aus didaktischen Erwägungen und aus Gründen der Überschaubarkeit akzeptieren. Jedenfalls hat diese Einteilung zahlreiche Doppelungen und Redundanzen zur Folge. Darüber hinaus finden sich Wertungen, deren Beurteilungskriterien erst später (post factum/eventum) gewonnen und näher erörtert werden.

Die den konkreten Verlauf des zur Diskussion stehenden Zeitabschnitts bedingenden Zustände, Faktoren, geistigen Einflüsse, Motive und Anlässe bilden als „Vorgeschichte der Revolution" den Gegenstand des dritten Teils (123–190).

Diese wird unter vier Aspekten näher durchleuchtet und analysiert: der Wirtschafts- und Sozialgeschichte (124–149), der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte (149–166), der Ideen- und Mentalitätsgeschichte (166–182) sowie der Außenpolitik (183–190).

Im Abschnitt über die Ideen- und Mentalitätsgeschichte unterscheidet der Vf. wie bei der Wirtschaftsgeschichte zu Recht lang-, mittel- und kurzfristige Einwirkungen, die das revolutionäre Geschehen verständlich machen. Mit dieser Differenzierung der Wirkursachen widerspricht er den der orthodox-marxistischen Geschichtsbetrachtung verpflichteten Historikern, wonach die Französische Revolution als ein Block für sich – mit gesetzmäßig ablaufenden Phasen der Klassenauseinandersetzungen – anzusehen sei. Diese Annahme verharmlost den Terror und die grausamen Begleiterscheinungen im Zuge des revolutionären Prozesses, dem die dynamische Tendenz innewohnte, sich rasant zu verändern. Aber auch sie gilt es kritisch zu reflektieren und zu bewerten. Gerade die krisenhafte, dramatische Entwicklung der letzten Monate und Wochen in den sozialistischen Gesellschaften des Ostblocks hat überaus deutlich illustriert, daß die Marxsche Klassenkampftheorie heute als obsolet betrachtet werden muß und vernünftigerweise keine Akzeptanz mehr beanspruchen kann.

Dagegen ist der vom Vf. erwähnten Mentalitätsgeschichte – ein von Frankreich ausgegangener Forschungszweig, der eine Synthese von Marxismus und strukturalistischer Betrachtung anvisiert – besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Wie neuere empirische Feldforschungen von Wissenschaftlern um Michel Vovelle, den derzeitigen Direktor des Instituts für Revolutionsgeschichte an der Sorbonne, immer nachdrücklicher belegen, stellt der Mentalitätswandel, die Revolution in den Herzen und Köpfen der beteiligten Menschen, die eigentliche Signatur der Französischen Revolution dar. Denn die sozio-ökonomischen Strukturen des Ancien Régime hatten durch die Revolution keineswegs einen grundlegenden Umbruch erfahren.

Im vierten Teil setzt der Vf. die Darstellung der Verlaufs- und Ereignisgeschichte fort. Er schildert die Entwicklung von den Massakern in den Pariser Gefängnissen Anfang September 1792 bis zum Brumaire-Staatsstreich Bonapartes am 9./10. November 1799, der die Auflösung des Direktoriums und die Errichtung des Konsulats zur Folge hat (191–249).

In diese Periode fallen so gewichtige Geschehnisse wie die Kriege mit dem Ausland, die Hinrichtung König Ludwigs XVI. am 21. Januar 1793, die Zeit der Schreckensherrschaft von 1793/94, der Bürgerkrieg und die Bildung des ersten Direktoriums. Die militärischen Erfolge der Revolutionsarmeen und deren Auswirkungen auf dem europäischen Kontinent werden in den wesentlichen Zügen rekapituliert. Instruktiv sind die Ausführungen „Zur Kulturgeschichte der Revolution", die näheren Aufschluß geben über die Veränderungen des Alltags im revolutionären Frankreich (225–234).

Eine konzise Schlußbetrachtung (250–254) und ein Anhang, der die Anmerkungen, eine Auswahlbibliographie, eine Zeittafel sowie ein Personen- und Sachregister enthält, schließen das zuverlässig informierende und lesenswerte Buch ab (255–285).

Da nach ausdrücklichem Bekunden des Vf.s vorliegendes Werk „als einführende Orientierung" gedacht ist (7), wäre wünschenswert gewesen, wenn manche Sachverhalte bei ihrer ersten Nennung beziehungsweise überhaupt kurz erläutert worden wären. Was hat man etwa unter „Gallikanismus" oder unter einem – vom heutigen Sprachgebrauch aus betrachtet – so mißverständlichen Terminus wie „Parlamente" – die Staatsgerichtshöfe gewesen sind –, zu verstehen? Das gleiche trifft zu für wichtige Personen. Welche Positionen beziehungsweise Ämter bekleideten Necker oder Colbert, welche Bedeutung und Funktion kamen Lafayette u. a. zu? Diese Beanstandungen schmälern jedoch nicht den Wert des hier vorgestellten Buchs.

Das Verhältnis von Kirche und Revolution

Infolge der schweren Zusammenstöße der Französischen Revolution mit der Kirche kam es bald zu einer unversöhnlichen Gegnerschaft und zu einem Bruch zwischen beiden. Auch nach dem Abschluß des Konkordats von 1801 zwischen dem Apostolischen Stuhl und Napoleon, mit dem eine Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse und eine gewisse „Normalisierung" der Beziehungen der Kirche zur weltlichen Macht erreicht wurden, bestanden die dadurch bewirkte Entfremdung und Distanzierung der Kirche und Katholiken Frankreichs gegenüber dem Staat während des gesamten 19. Jh.s und bis weit in das unsrige hinein beziehungsweise sind sie in bestimmten Kreisen bis heute existent. Diese feindselige oder zumindest reservierte Einstellung der Revolution und ihren durchaus auch positiven Errungenschaften gegenüber, beispielsweise die dezidierte Anerkennung der Menschen- und Bürgerrechte und der parlamentarischen Demokratie als legitimer Staatsform, wurde von der katholischen Geschichtsschreibung, die sie vielfach als Satanswerk diffamiert und gebrandmarkt hat, bewußt wachgehalten, vertieft und an die folgenden katholischen Generationen weitergegeben. Erst im 20. Jh. bahnte sich allmählich eine mehr positive und weniger voreingenommene Sicht der Revolution seitens der Kirche und ihrer Gläubigen an. Dieser Wandel läßt sich einer Äußerung Papst Johannes Pauls II. am 1. Juni 1980 auf dem Flughafen Le Bourget aus Anlaß seines ersten Frankreichsbesuchs entnehmen: „Jedem ist bekannt, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in Euerer Geschichte einnimmt. Im Grund sind dies christliche Werte."

Trotz des unbestreitbaren Gesinnungswandels fallen vielen französischen Katholiken ein vorbehaltloser Umgang mit der Revolution und ihrem Erbe, eine unbefangene Beurteilung der historischen Position und Rolle der Kirche damals sowie eine gründliche geistige Auseinandersetzung mit der Revolution und ihren Folgen immer noch schwer. Dies läßt sich ablesen am Verhalten der Bischöfe als den kirchlichen Repräsentanten gegenüber den Revolutionsfeiern im vergangenen Jahr.[4] „Dabei hatte eine Erklärung der Bischofskonferenz vom November letzten Jahres (vgl. Documentation Catholique, 4. 12. 1988, 1143) durchaus Erwartungen geweckt, in der französischen Kirche werde sich aus Anlaß des Revolutionsjubiläums auch an oberster Stelle eine weniger auf die Schattenseiten der Revolutionsereignisse fixierte Sicht durchsetzen."[5] Teile des französischen Katholizismus lehnen die Revolution bis heute kompromißlos und entschieden ab. So hatten traditionalistische und integralistische Gruppen am 15. August 1989 eine große Anti-89-Kundgebung veranstaltet.[6]

In zahlreichen Publikationen zum Bicentenaire wird die religiöse Frage und die Kirchenpolitik der Revolutionsjahre differenzierter und intensiver als früher gewürdigt. Schulin hat sie ebenfalls behandelt, allerdings etwas zu summarisch und manche Themen lediglich andeutungsweise, obwohl sie doch einen hochbedeutsamen Faktor innerhalb des Revolutionsgeschehens darstellten. Außerdem hat er so Wichtiges wie die „Zivilkonstitution für den

[4] Bezüglich des Beitrags der Bischöfe Frankreichs zu den Revolutionsfeierlichkeiten: Herder Korrespondenz 43 (1989) 347f.

[5] Ebd., 347.

[6] Siehe zur Mobilisation für diese Anti-Kundgebung: Bertrand Le Gendre, Les réfractaires au Bicentenaire, in: Le Monde, 4. Juli 1989.

Klerus" vom 12. Juli 1790 überhaupt nicht explizit thematisiert, wenngleich deren Promulgation einen folgenreichen Einschnitt im revolutionären Prozeß bewirkte. Sie trug nämlich wesentlich dazu bei, daß sich die französische Nation schließlich in zwei sich unversöhnlich gegenüberstehende Lager spaltete.

Im Anschluß an das Buch „Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie" von Hans Maier,[7] des vormaligen bayerischen Kultusministers und jetzigen Lehrstuhlinhabers für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München, werden die Vorgänge um die Zivilkonstitution etwas näher beleuchtet.[8]

Der Feudalismus, die Ständestruktur der Gesellschaft und der Absolutismus waren die drei Komponenten des politischen Systems des Ancien Régimes, in dessen Zentrum das Königtum von Gottes Gnaden stand. Das katholische Bekenntnis war offiziell Staatsreligion. Der König verstand sich als oberster Kirchenherr und handelte demgemäß. Vor Ausbruch der Revolution boten Kirche und Klerus von Frankreich ein wenig erfreuliches Bild. Beide waren in hohem Maß reformbedürftig.

Äußerlich betrachtet, besaß die Kirche eine imponierende Machtposition. Sie genoß Steuerfreiheit; alle ihre Abgaben beruhten auf Freiwilligkeit. Aufgrund ihres Privilegium fori konnte sie sämtliche Streitfälle, in die Kleriker verwickelt waren, vor geistlichen Gerichten abhandeln. Aber die sozialen, wirtschaftlichen und ideellen Gegensätze zwischen höherem und niederem Klerus, die sich bereits auf den Wahlversammlungen deutlich gezeigt hatten, waren so gravierend, daß die Bezeichnung „Stand" im Blick auf die Geistlichkeit der Wirklichkeit nicht entsprach. Bischöfe und Kapitelmitglieder rekrutierten sich ausschließlich aus dem Adel, mit dem sie Lebensstil und Interessen völlig teilten. Insofern war der Dritte Stand für die Gemeindepfarrer der natürliche Bundesgenosse. Der Episkopat vernachlässigte vielfach seine geistlichen Aufgaben; er oblag hauptsächlich seinen politischen, administrativen und gesellschaftlichen Verpflichtungen (101). Klöster verfielen, zahlreiche Mönche und Nonnen verließen ihre Ordensgemeinschaften, großenteils eine Folge der rezipierten aufklärerischen Ideen.

In der ersten Phase der Revolution kann von einer pointiert antiklerikalen und kirchenfeindlichen Strömung noch keine Rede sein. Die Kirchenpolitik der Nationalversammlung war vielmehr, „wie heute allgemein anerkannt wird, anfangs tatsächlich von dem Wunsch nach enger Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche geleitet. Man wollte Kirche und Staat keineswegs trennen, sondern im Gegenteil zur Einheit verschmelzen" (76). Erst im Gefolge der Debatte über die Erklärung der Menschenrechte, speziell als die Frage der Religionsfreiheit in den Mittelpunkt der Kontroversen rückte, und im Verlauf der Diskussion um die Enteignung der Kirchengüter sowie um die Entziehung des klerikalen Steuerprivilegs und der dadurch bewirkten Bedrohung der Eigenständigkeit der gallikanischen Kirche, verschärfte sich das Klima. So war denn auch das Gesetz über die Säkularisation des Kirchenvermögens eine der schwerwiegendsten wirtschaftspolitischen Maßnahmen der Konstituante, die indirekt zum Zerwürfnis der Revolution mit der katholischen Kirche führte.

Diese Säkularisation zog die Säkularisierung der geistlichen Personen nach sich. Der Staat sollte nämlich den angemessenen Unterhalt der Geistlichen garantieren. Durch die dann beschlossene staatliche Besoldung galten die Bischöfe und Priester praktisch als Staatsbeamte. Die kirchenfeindliche Aktion der Konfiszierung des enormen kirchlichen Grundbesitzes, durch die der Existenz des Klerus als Stand ein Ende bereitet wurde, eröffnete die Möglichkeit, das Verhältnis von Kirche und Staat von Grund auf neu zu regeln. Außerdem war durch die Einziehung der Kirchengüter „eine Neuregelung der rechtlichen und sozialen Stellung des Klerus nötig geworden" (121). Zu diesem Zweck erarbeitete man im „Kirchlichen Ausschuß" der Nationalversammlung ein entsprechendes Statut, mittels dessen die Kirche als eine „église salariée" dem neuen politischen System inkorporiert werden sollte (101).

Das Ergebnis war die „Constitution civile du clergé". Allein sie „brachte keine Lösung des Konflikts: bemüht, den ständischen Eigenwillen des Klerus zu vernichten, hob sie mit dem Bau der alten Kirche zugleich das Gefüge des Gallikanismus aus den Angeln" (121). Die Zivilkonstitution „war ursprünglich nur ein besonders augenfälliger Ausdruck dieser [obenerwähnten] Verschmelzungstendenzen, ... obwohl sie später zum Anlaß des Konflikts zwischen Kirche und Revolution werden sollte" (76).

Als Neuregelung sah die Konstitution, vom König am 22. Juli gebilligt und tags darauf vom Papst verworfen, in den wesentlichen Punkten folgendes vor:

Neue Einteilung der Diözesen, so daß deren Grenzen mit denen der Departements zusammenfielen. Jedem Geistlichen ist streng untersagt, die Autorität irgendeines Bischofs oder Metropoliten anzuerkennen, dessen Sitz sich außerhalb des französischen Hoheitsgebiets und der französischen Staatsordnung befindet. Der Bischof steht als unmittelbarer Pfarrer der Gemeinde vor, die zu seiner Kirche gehört, bei seiner Arbeit von einigen Vikaren unterstützt. Die Domkapitel mit ihren zahlreichen Sinekuren fallen weg. Ihre Stelle nimmt der Senat des Bischofs ein, der von den Pfarrern seines Sitzes und den Seminarprofessoren gebildet wird. Jede Diözese verfügt über ein ausschließlich vom Staat geleitetes Priesterseminar zur Heranbildung der Geistlichen. Sämtliche Titel, Ämter, Würden und Pfründen, die in der Konstitution nicht expressis verbis genannt sind, haben ihre Gültigkeit verloren.

Eine weitere, äußerst einschneidende Bestimmung, die den dogmatischen Bereich tangiert, beinhaltet den künftigen Modus der Wahlen von Bischöfen und Priestern.

Danach werden diese kirchlichen Amtsträger wie die Beamten „vom Volk gewählt", das heißt von den aktiven Staatsbürgern, und zwar in der im Anschluß an den Sonntagsgottesdienst stattfindenden Wählerversammlung eines Distrikts die Pfarrer von der Zivilgemeinde, die mit der Kirchengemeinde nicht identisch war; in der Wählerversammlung eines Departements der Bischof von den betreffenden politischen Verwaltungskörperschaften. Diese Gesetzgebung verlieh also selbst Nichtkatholiken, etwa Protestanten und Juden, aber auch Atheisten, ein reguläres innerkirchliches Mitspracherecht. Die kanonische Einsetzung erhält der Pfarrer durch seinen Ortsordinarius, der Bischof durch seinen Metropoliten, unabhängig von einer Bestätigung durch den Papst, dem die Wahl nur noch einfach zur Kenntnis gebracht werden konnte. Damit ignorierte man dessen primatiale Stellung und Souveränitätsrechte innerhalb des kirchlichen Gefüges. Die Bischöfe wurden überdies verpflichtet, in ihren Diözesen zu bleiben und sich nicht länger als vierzehn Tage von ihnen zu entfernen.

Im Hinblick auf die Zivilkonstitution kann man nicht mehr von einem inneren, hierarchischen Aufbau der Kirche sprechen. Der Bezugspunkt, auf den alle kirchlichen Grade ausgerichtet wurden, war der Staat, repräsentiert durch die Gerichte und die Wählerversammlungen der Departements und Distrikte. Die Inhaber von Kirchenämtern standen als isolierte Individuen in bloß losem Zusammenhang untereinander, aber an den Staat waren sie alle durch manche Faktoren gleichmäßig verbunden. Beurteilt man die Zivilkonstitution im damaligen Kontext, so läßt sich feststellen, daß die Konstituante an die jahrhundertealte, allzu enge Symbiose von Nation und Kirche mit der kaum entwirrbaren Verflechtung gegenseitiger Rechte und Pflichten angeknüpft hat. Dazu gesellten sich jansenistische Einflüsse, die auf eine Vereinfachung des kirchlichen Lebens drängten, in dem Verhältnisse der Urkirche („ecclesia primitiva") als Modell gedient hatten. Viele Reformpunkte befanden sich durchaus im Einklang mit dem katholischen Glauben und dem Wesen der Kirche. Andererseits gab es Gesetzesparagraphen, beispielsweise den bezüglich der Wahlen zu den geistlichen Ämtern, die einen unerlaubten Eingriff in innerkirchliche Belange darstellten und die das Wesen der Kirche verfälschten. Durch das Verfassungswerk der Zivilkonstitution – sie führte den endgültigen Bruch zwischen Kirche und Revolution herbei – war die Kirche voll in den Staatsorganismus einverleibt worden. Das früher weithin eigenständige kirchliche Leben bildete als religiöses Moment darin lediglich einen integralen Bestandteil.

Aufgrund einer Verordnung vom 27. November 1790 – ihr stimmte der König einen Monat später zu – zwang man die Priester, den Eid auf die Verfassung zu leisten. Die Pflicht zur Entscheidung bedeutete den Beginn eines unerbittlichen Bürgerkriegs. Seit dem Frühjahr 1791 existierten in Frankreich zwei Kirchen: die verfassungsmäßige der Staatsgeistlichen („assermentés") und die der Eidverweigerer („insermentés" oder „réfractaires").

[7] **Maier,** Hans: **Revolution und Kirche.** Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie. – Freiburg–Basel–Wien: Herder 1988. 5., neubearb. und erw. Aufl., 352 S. Wie der Untertitel anzeigt und laut Vorwort zur ersten Auflage von 1959 werden überwiegend die Entwicklung der christlichen Demokratie sowie „Herkunft und geistige Grundlagen der christlich-demokratischen Parteien Europas" untersucht (9).

[8] Neue Erkenntnisse über die Vorgänge um Zivilkonstitution und Verfassungseid des Klerus in ihrer Größenordnung und geographischen Verteilung bringt eine Studie des amerikanischen Historikers Timothy Tackett, La Révolution, l'Eglise, la France. Le serment de 1791. Mit einem Vorwort von Michel Vovelle und einem Nachwort von Claude Langlois. Aus dem Amerikanischen übers. von Alain Spiess, Paris 1986. Zu diesem Buch bemerkt H. Maier, „Revolution und Kirche", daß Tackett beides „wohl abschließend geklärt und ihre zentrale ‚strukturierende' Rolle in der Geschichte der Revolution und des modernen Frankreich herausgearbeitet hat" (312). Zur religiösen und kirchenpolitischen Gesamtproblematik siehe auch das Themenheft „1789. Französische Revolution und Kirche", in: Concilium 25 (1989) Februar.

Durch die Konsekration der ersten konstitutionellen Bischöfe war das Schisma in Frankreich formell eingetreten. Im Mai wurden die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Paris abgebrochen. Erst General Napoleon Bonaparte, durch Staatsstreich am 9. November 1799 an die Macht gelangt, nahm mit Pius VII. umgehend Verbindung auf, um Normalität anzustreben und um zugleich die Katholiken für seine machtpolitischen Pläne zu gewinnen. Nach langwierigen Verhandlungen wurde am 15. Juli 1801 im Konkordat von Paris der Religionsfrieden wiederhergestellt (vgl. 124; 150; 222f).

Es war lediglich eine überarbeitete Fassung der Zivilkonstitution für den Klerus, bei der das Recht des Volks, die Geistlichen zu wählen, fortgelassen wurde. Der Staat sollte den Bischöfen und Pfarrern ein angemessenes Gehalt zusichern. „Das napoleonische Konkordat hatte die Stellung, die der Katholizismus in der nachrevolutionären Gesellschaft einnehmen sollte, in der Schwebe gelassen. Es hatte keine endgültige Lösung formuliert, sondern nur einen Ausgleich geschaffen zwischen dem alten Staatskirchentum und den durch die Revolution geschaffenen Tatsachen, indem es dem Katholizismus eine Stellung einräumte, die zwar schwächer war als jene, die er im Rahmen des Ancien Régime besessen hatte, aber stärker als jene, die er in einer demokratischen Ordnung hätte erringen können" (165).

Maier untersucht außerdem die politisch-theologischen Konzeptionen der sogenannten Traditionalisten J. de Maistre, L. G. A. de Bonald und F. de Lamennais, denenzufolge die kirchlich-hierarchische Ordnung der säkularen Gesellschaft als normative Grundstruktur dienen sollte. In den Jahren 1830–1850 kam es zu Annäherungen von Kirche und Staat. Anliegen der „christlichen Demokraten" – zu ihnen zählten vornehmlich Buchez, Lacordaire, Lamennais und Ozanam –, die „auf die Versöhnung von Kirche und Revolution" vertrauten (216), war es, die Gesellschaft durch ein geläutertes Christentum zu erneuern. Nachdrücklich forderten sie die Beteiligung der Christen als Staatsbürger am demokratischen Gemeinwesen. Im Verlauf des 19. Jh.s wurden derartige Bestrebungen und Postulate lehramtlich durch die Enzykliken „Mirari vos" (1832) und „Quanta cura" mit dem angehängten „Syllabus" (1864) unterbunden. Der Pariser Kommuneaufstand und der Bürgerkrieg von 1870/71 führten „viele Katholiken legitimistischen und gegenrevolutionären Ideen zu" (236). Erst allmählich söhnte sich der französische Katholizismus mit der Republik aus. Leo XIII. gelang es dann, „die französische Kirche von jeder Verbindung mit der Politik, insbesondere aber mit der monarchischen Parteisache zu trennen und auf diese Weise erst einmal die Basis für Gespräche mit der Republik zurückzugewinnen" (252). Aber der Prozeß der Entchristlichung Frankreichs ließ sich nicht aufhalten. „Die laizistische Offensive war schon zu weit fortgeschritten, die Katholiken unter sich zu uneins, als daß dem kühnen Versuch der ‚Démocratie chrétienne' mehr als ein vorübergehender Erfolg beschieden sein konnte" (257).

Im Nachwort (311–316) plädiert der Vf. für die Christliche Demokratie, die sich vor allem durch ihre soziale Komponente auszeichne. Zugleich macht er auf das in Bewegung befindliche und stets gefährdete Verhältnis von Kirche und Staat in der nachrevolutionären Welt aufmerksam, das ständig kreativ und innovatorisch zu verändern sei (313).[9]

Dokument eines Zeitzeugen

Plastischer und unmittelbarer als selbst sehr anschauliche Historiographien sprechen die zahlreich auf uns überkommenen zeitgenössischen Dokumente: Augenzeugenberichte, Reden führender Revolutionäre, Reflexionen in- und ausländischer Beobachter über die revolutionären Vorgänge, Briefe aus dem Kerker von zum Tod Verurteilten während der Schreckensherrschaft, Flugschriften, Pamphlete, Zeitungsartikel, Reisetagebücher und sonstige Dokumente. Ihr authentischer Quellenwert ist allerdings in jedem Einzelfall kritisch zu überprüfen. Nachdrucke und Neuausgaben anläßlich des Revolutionsjubiläums von Schriften aus der Zeit um 1789 gibt es in reicher Auswahl. Hier seien lediglich erwähnt die Beiträge des königstreuen Publizisten Antoine de Rivarol, „Politisches Journal eines Royalisten".[10] Dieses Journal vom heute fast völlig vergessenen Verfasser des berühmten Essays „De l'universalité de la langue française" basiert auf der französischen Ausgabe von 1824. Somit teilt er „das Schicksal all jener, die in Zeiten von Revolution und Umsturz auf der ‚falschen Seite' standen, die den Prozeß, der damit angestrengt wurde, verloren haben und über die die Zeit konsequenterweise hinweggegangen ist" (7). In Deutschland, wo Rivarol seit dem Frühjahr 1795 als Emigrant Zuflucht fand – er starb am 11. April 1801 in Berlin –, ist er noch weit unbekannter als in Frankreich. Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die deutsche Erstausgabe, um „Rivarol hierzulande bekannt zu machen" (ebd.). Auch Ernst Jüngers Abhandlung über ihn von 1958 ist im letzten Jahr bei Klett-Cotta in Stuttgart neu aufgelegt worden.

Im Juli 1789 gründete Rivarol gemeinsam mit dem Abbé André-Hyacinthe Sabatier, den gleich ihm die Hoffnung auf eine literarische Karriere aus der Provinz nach Paris gelockt hatte, den „Journal politique-national", der bis November des folgenden Jahres in sehr unregelmäßigen Abständen erschien. Rivarol verfaßte und redigierte ihn im wesentlichen allein. Seinem Biographen André Le Breton zufolge soll dem „Journal", der 1790 noch zweimal nachgedruckt worden ist, ein ansehnlicher finanzieller Erfolg beschieden gewesen sein.

Rivarol, ein aufmerksamer Beobachter des politischen Szenarios, ein scharfsinniger Kommentator der bewegten Vorgänge und ein um Objektivität bemühter Journalist, focht mit spitzer Feder für eine starke, konstitutionelle Monarchie nach englischem Muster sowie gegen überzogene Reformforderungen und gegen die Radikalisierung der Revolution, ohne jedoch ein Reaktionär zu sein oder gar sich an den Hof „verkauft" zu haben, wie seine Opponenten aus allen politischen Lagern ihm vorwarfen. Andererseits kritisierte er unerbittlich das Verhalten der Abgeordneten beider privilegierter Stände des Adels und des Klerus. „Unübersehbar aber ist, daß seine wahren Gegner, jene, denen er regelmäßig seine ganze Verachtung zuteil werden läßt, diejenigen sind, die, wie er ihnen wiederholt zum Vorwurf macht, der Revolution Vorschub leisten und die damit nur jenen Ast absägen, auf dem sie selbst sitzen" (16f). Das Bewußtsein, Zeuge des Untergangs einer Zivilisation zu sein, verlieh dem Skeptiker Rivarol und dem „Rufer in der Wüste", wie er sich gelegentlich selbst tituliert hatte, Kraft und Unabhängigkeit, den blinden Fanatismus und die unerleuchtete Zerstörung aufklärerischer Ideen im „Journal politique-national" harsch zu attackieren. Seine chronologische Beschreibung der Geschehensabläufe, seine Darstellung der Ursachen, des Verlaufs und der Perspektiven des revolutionären Prozesses sowie deren Analyse und Kritik dienten, wirkungsgeschichtlich betrachtet, manchen Zeitgenossen wie Burke, Malouet, Sénac du Meilhan und Tocqueville als die wichtigste Quelle für ihre Arbeiten über die Französische Revolution.

Resonanz der Revolution im geistigen und kulturellen Bereich

Verständlicherweise wirkten sich die revolutionären Vorgänge auch auf das Alltagsleben, die Künste und Wissenschaften aus. Diese Auswirkungen sind allerdings bis in die Gegenwart verhältnismäßig wenig erforscht, lediglich die Sprachwissenschaft hat sich der Revolutionsepoche in besonderem Maß angenommen. Denn die tiefgreifenden politischen, gesellschaftlichen und geistigen Veränderungen in diesem Zeitraum wirkten sich zwangsläufig ebenfalls stark auf den Sprachgebrauch und das Sprachverhalten aus; so läßt sich zum Beispiel die beträchtliche Erweiterung des Wortschatzes nicht übersehen. Seit einiger Zeit schenkt man größere Aufmerksamkeit den Alltagsphänomenen: der Gartenarchitektur, den offiziellen Festen, der Magie und dem Aberglauben, der Rezeption der Antike in der Kunst, den Bilddokumenten (Druckgraphiken, Gemälden, Skulpturen, Zeichnungen u. a. m.).

In dem Werk des Straßburger Literaturprofessors Jean Starobinski „1789. Die Embleme der Vernunft"[11] werden darüber hinaus „Bilder und Opern, Bauten und Plastiken, Gedichte und Tragödien (also alle damals so genannten schönen Künste) auf die politische Revolution" synchron aufeinander bezogen (7).

[9] Wesentliche Grundideen seines vorliegenden Buches hat H. Maier in einem Aufsatz zusammengefaßt: „Die Französische Revolution und die Katholiken", in: Internationale katholische Zeitschrift 18 (1989) 423–435.

[10] **Rivarol, Antoine de: Politisches Journal eines Royalisten: 5. Mai bis 5. Oktober 1789.** Nach der Ausgabe Mémoires de Rivarol, ed. Berville, Paris 1824, hg. und mit einer Einleitung vers. von Johannes Willms. Aus dem Französischen von Barbara Brumm und Johannes Willms. – Frankfurt a.M.: Athenäum 1989, 240 S., geb. DM 48.–.

[11] **Starobinski,** Jean: **1789. Die Embleme der Vernunft,** hg. und mit einem Vorwort vers. von Friedrich A. Kittler. Aus dem Französischen von Gundula Göbel; mit einem Nachwort von Hans Robert Jauß, München: Wilhelm Fink 1988, 192 S., geb. DM 48.–.

Dem Vf. – er betrachtet das Jahr 1789 als Scheidelinie in der politischen Geschichte Europas, und dieses Datum bildet für ihn auch im „Dasein der Stilformen" eine Grenze – geht es wesentlich darum, politische Kontexte herzustellen und historische Konsequenzen zu ziehen. Er läßt sich dabei von der Überzeugung leiten, daß den Künsten im Unterschied zu den stets im Vordergrund stehenden Ereignissen die Fähigkeiten eignen, kulturelle Zustände und epochale Zäsuren sensibler und tiefer zum Ausdruck zu bringen. Unter der Generalmetapher von „Licht und Dunkelheit" entfaltet er in einem dialektischen Vorgehen eine Vielzahl von zum Teil erstaunlichen Einfällen. Die im Titel stehende Jahreszahl figuriert als der kleinste gemeinsame Nenner, die die pluriformen Phänomene in Kunst und Politik wie durch ein Prisma focusartig bricht und zugleich zusammenbringt. Vorliegendes Buch, das die Ambivalenz der Freiheit und Vernunft als „Licht und Dunkelheit" ästhetisch darstellt, kann, wie es im Vorwort heißt, „gelesen werden als eine Archäologie jenes beispiellos modernen Wissens, das von den romantischen Lyrismen bis hin zu Freuds Methodik und darüber hinaus Versenkung ins Nichtwißbare ist. Und weil die Archäologie ihre Grabung bis zur nackten Erde vorantreibt, auf der diese Wissensgebäude ruhen, vermag sie deren Dialektik zu konstruieren. Zutage kommt ein Umschlag des revolutionären Lichts, das schon im Augenblick seiner Heraufkunft ein Dunkel buchstäblich hervorruft" (9f).

Starobinskis Buch, für ein gebildetes Publikum geschrieben, ist von der Forschung bislang nur wenig rezipiert worden. Gleichwohl besitzt es grundsätzliche Aktualität. Denn es hat den raschen Paradigmenwechsel, „der in den letzten beiden Jahrzehnten die herkömmliche Literaturgeschichte und philologische Interpretation mehr als je in Frage zog und auf neue Grundlagen stellte, ... und die kommenden Interessen moderner Methoden: der Archäologie des Wissens, der Ideologiekritik und Psychohistorie, der Geschichte der Lebensformen, der Begriffsgeschichte, historischen Semantik und selbst noch der Semiotik in nuce antizipiert" (175). Die europäische Aufklärung mit der Französischen Revolution als ihrem Scheitelpunkt war und ist für den Vf. ein „unvollendetes Projekt".

Eine gute Ergänzung zu Starobinskis Studie stellt der von Venanz Schubert hg. und eingeleitete Sammelband „Die Französische Revolution. Wurzeln und Wirkungen"[12] dar. Er enthält zwölf Referate, die im WS 1988/89 an der Univ. München im Rahmen einer Ringvorlesung aus Anlaß der zweihundertsten Wiederkehr der Französischen Revolution gehalten worden sind.

In diesen Beiträgen werden nicht deren ereignisgeschichtlicher Ablauf, nicht die vielfältigen Phasen und die höchst unterschiedlichen Entwicklungen in den einzelnen Gesellschaftsschichten oder die Erhebungen der Bauern auf dem Land resümiert. Es geht vielmehr darum, „geistes-, kultur- und denkgeschichtliche Linien zu entdecken und nachzuzeichnen, die in der Zeitachse auf der einen Seite hinter die Ereignisse ab 1789 zurücklaufen und auf der anderen Seite sich teilen und Wirkungen auf die einzelnen europäischen Länder anzeigen" (16). Das Hauptinteresse gilt dabei den Auswirkungen des Revolutionsgeschehens auf Deutschland, auf Politik, religiöses und kirchliches Leben, auf Philosophie, Literatur, Pädagogik, Ökonomie, Naturwissenschaft, Musik und Kunst. Darüber hinaus werden Amerikas Einfluß und der der französischen Literatur, insbesondere Rousseaus, vor dem Sturm auf die Bastille eingehend gewürdigt.

Die Resultate verdeutlichen nochmals das hinlänglich bekannte Faktum, daß Ideen und Geschehnisse Wirkungen zeitigen, jedoch nicht mechanisch, etwa so wie ein Druck einen Gegendruck erzeugt. Gedanken, Einfälle und Ideen sind bei historischen Prozessen und Ereignissen vielmehr auf mannigfache Weise „anwesend" und irgendwie wirksam. Im einzelnen läßt sich freilich nicht exakt eruieren, ob und in welchem Maß sie auch auslösende Momente und Leitideen gewesen sind.

Am prinzipiell unaufhebbaren Gegensatz von Ideal und Realität, Theorie und Praxis wird die Ambivalenz sowohl des Begriffs Revolution als auch des Geschehens sichtbar, wenn ein Bündel kontrastierender, divergierender und heterogener Kräfte, wie dies bei der Französischen Revolution zutraf und vorliegende Untersuchungen zeigen, sich zusammenfügt in der erklärten Absicht, Mißstände zu beseitigen sowie das sozio-politische und sozio-ökonomische System von Grund auf zu reformieren, die Umsetzung von an sich hohen Idealen in die Wirklichkeit jedoch ohne klare und längerfristig angelegte Konzeptionen geschieht. Es folgt der Umschlag ins schiere Gegenteil: aus Freiheit wird Unfreiheit, aus Gleichheit Ungleichheit, aus Brüderlichkeit menschenverachtender Zynismus. „Auf diese Weise revolutioniert die Revolution sich selber und schafft eine zweite Revolution, die die Aufhebung der ersten bedeutet, was jedoch weder die Zeitgenossen noch die Historiker daran hindert, von der Revolution[13] zu sprechen, so als ob es sich um eine geschlossene und einheitliche Entwicklung handelte" (13).

Offensichtlich gehört es zum Wesen der Revolution, in einer Art von Dialektik sich gegen sich selbst zu kehren und die eigenen Ideale schmählich preiszugeben. Die Revolution frißt schließlich ihre eigenen Kinder; eine Despotie löst die andere ab. Als Napoleon Bonaparte – er hatte am 15. Dezember 1799 die Revolution offiziell für beendet erklärt – sich selbst zum Kaiser der Franzosen krönte, stürzte für viele Revolutionsbegeisterte eine Welt ein. Bestens verbürgt ist die heftige Reaktion Ludwig van Beethovens, der bekanntlich stets leidenschaftlich Partei für die Freiheit ergriffen und jede Form von tyrannischer Willkür verurteilt hat, auf die Nachricht von Napoleons Selbstkrönung. Er soll das Titelblatt seiner 3. Sinfonie mit der Napoleon Bonaparte dedizierten Widmung zerrissen und ausgerufen haben: „Ist der auch nichts anders wie ein gewöhnlicher Mensch! Nun wird er auch alle Menschenrechte mit Füßen treten, nur seinem Ehrgeize frönen; er wird sich nun höher wie alle andern stellen, ein Tyrann werden!" (442). Beethoven gab daraufhin der Sinfonie den Titel „Sinfonia eroica". Inhaltlich ist sie dabei dieselbe geblieben, lediglich Beethovens Urteil über Napoleon hatte sich geändert.

Rezeption revolutionärer Ideen in Deutschland

Außerhalb Frankreichs hat man die Zweihundertjahrfeier vor allem zum Anlaß genommen, sich mit den Auswirkungen der Revolution auf das jeweilige Land zu befassen. In Deutschland verhielt man sich ihr und ihren Volksarmeen gegenüber, die unter dem Dreiklang von Liberté, Egalité und Fraternité durch Europa zogen und die vielerorts als Befreier von der despotischen Herrschaft der Aristokratie begrüßt wurden, entweder entschieden ablehnend oder sehnte man sie glühend herbei. Intellektuell-literarische Kreise und Leseklubs diskutierten eifrig über das Revolutionsgeschehen; Sympathisanten wie Hölderlin, Klopstock und Schiller bekannten sich zur Großen Revolution, die Hegel gar als einen „herrlichen Sonnenaufgang" pries. Dem deutschen Geschichtsbewußtsein ist der Tatbestand weitgehend vorenthalten worden, daß es hierzulande starke Sympathien für die Ideale der Französischen Revolution gegeben hat. Die Mainzer Republik, die Republik der Cisrhenanen und die Republikanergesellschaften, in denen fortschrittliche Bürger sich engagierten, sowie radikal-demokratische und republikanische Strömungen werden in den Geschichtsbüchern bis heute meist geflissentlich ignoriert. Dagegen hat die deutsche Geschichtsschreibung die royalistische und klerikale Gegenpropaganda fleißig und betont rezipiert. Kirchlicherseits prangerte man besonders intensiv und mit Vorliebe die antiklerikale Polemik des Jakobinerklubs an. So reimte man beispielsweise über die Verfassung von 1791: „Freches Weib Constitution, deine Freyheit, die du flichst, kränckt Religion." In Karikaturen machte man sich lustig über die buntscheckige Sansculotten-Armee marodierender Hungerleider.

Der von Hans-Otto Mühleisen herausgegebene Sammelband „Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten",[14] dessen Beiträge großenteils zuerst auf einer im Oktober 1988 von der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg veranstalteten Tagung vorgestellt worden sind, widmet sich den vielfältigen Auswirkungen der Revolution auf den südwestdeutschen Raum.

„Die leitende Idee zur Konzeption dieses Bandes war die besondere Situation des deutschen Südwestens gegenüber Frankreich, dessen Ideen und Flüchtlinge das heutige Baden-Württemberg früher und direkter erreichten als andere Teile des deutschen Reiches. Durch die Nachbarschaft bestanden ältere, den Rhein überschreitende familiäre und kulturelle Bindungen" (6f). Dank dieser Perspektive ist vorliegendes Buch „ein Exempel für das Verhältnis der Nachbarländer unter der Fragestellung, wie sie voneinander profitierten und wie sie untereinander litten ... Insofern ist der Band ein Beitrag zum

[12] **Die Französische Revolution**. Wurzeln und Wirkungen. Hg. und eingeleitet von Venanz Schubert. – St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1989. 523 S. (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, Bd 7), kart DM 24.80.

[13] Sehr aufschlußreich für die hier angesprochene Problematik sind die Ausführungen von Jerzy Topolski, Der Mythos „Revolution" in der Geschichtsschreibung, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 41 (1990) 283–297.

[14] **Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten**, hg. von Hans-Otto Mühleisen. – München–Zürich: Schnell & Steiner 1989, 264 S. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg), kart. DM 44.–.

Thema der gemeinsamen deutsch-französischen Geschichte, die von wechselnder Feindschaft und Freundschaft bestimmt war" (7).

Neueren Forschungen zufolge weisen trotz beträchtlicher Unterschiede zwischen dem französischen und dem deutschen Weg die Entwicklungen beider Länder zahlreiche Ähnlichkeiten auf. Der tiefgreifende sozio-politische Wandel im deutschen Südwesten aufgrund der Ideen der Französischen Revolution, die man in dieser Region besonders nachdrücklich propagierte, wurde früh und sensibel rezipiert in der staatsphilosophischen und der schönen Literatur sowie in der Kunst. Er manifestierte sich gleichfalls im Auftreten (süd-)deutscher Jakobiner und hatte verheerende Folgen für die verschiedenen Träger der traditionellen Ordnungen. So wurden, um ein konkretes Beispiel zu nennen, die Prinzipien des monastischen Lebens radikal in Frage gestellt. Die literarischen Kontroversen um die südwestdeutschen Klöster während der Revolutionsepoche, in die man die Ordensleute hineinzog, war bloß das Präludium zur schließlichen Auflösung der monastischen Welt in diesem Raum im Zuge der Säkularisation (203–263). Auf die Darlegungen von Theo Stammen, „Die Revolution des Geistes – 1789 in der deutschen Literatur", sei namentlich hingewiesen (25-59).

Entstehungsbedingungen und Ausdrucksformen des revolutionären Geschehens

Der nicht vorhersehbare rasante und grundlegende Wandel der letzten Monate in den Ländern des Ostblocks auf politischem, gesellschaftlichem, wirtschaftlichem und geistig-kulturellem Gebiet hat anschaulich demonstriert, daß radikale und folgenreiche Veränderungen, daß die Beseitigung sowohl lang herrschender Eliten als auch jahrzehntealter Machtstrukturen, des bürokratischen Gestrüpps sowie der parteipolitischen Verfilzung und daß der Verzicht auf den universellen ideologischen Anspruch durchaus ohne gewaltsamen Umsturz, ja auf geradezu „sanfte" Weise erfolgen kann. Diese Vorgänge sind hier nicht zu rekapitulieren. Tatsache ist jedenfalls, daß auch die zu Beginn der Französischen Revolution in Angriff genommenen Reformmaßnahmen gewaltfrei verwirklicht worden sind und erst danach Krieg und Terror ihre Schrecken verbreiteten.

Die in dem von Hans Maier und Eberhard Schmitt herausgegebenen Buch „Wie eine Revolution entsteht"[15] versammelten Untersuchungen, die zuerst bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 5./6. Oktober 1987 in Augsburg vorgetragen und zur Diskussion gestellt, dann für den Druck überarbeitet und aktualisiert worden sind, richten den Blick auf die unmittelbare Vorgeschichte der Revolution. Die sechs Beiträge unterstreichen die Relevanz und Wichtigkeit des Propagierens aufklärerischen Gedankenguts im Hinblick auf den dadurch in Gang gesetzten revolutionären Prozeß. Die Abhandlung von Hans Maier, „Über revolutionäre Feste und Zeitrechnungen" (99–117) – sie geht zurück auf seine Antrittsvorlesung bei der Übernahme eines Lehrstuhls an der Münchener Universität –, legt dar, daß Feste und Zeitrechnungen einerseits das Neue der Revolution anschaulich werden ließen und andererseits darauf abzielten, das „alte" Lebensgefühl möglichst radikal auszumerzen und das Revolutionsgeschehen ins tägliche Leben nachhaltig einzuprägen. Diese Studie ist ebenfalls in dem oben besprochenen Werk des Vf.s „Revolution und Kirche" als erster Exkurs wortwörtlich abgedruckt worden.

[15] **Wie eine Revolution entsteht.** Die Französische Revolution als Kommunikationsereignis, hg. von Hans Maier, Eberhard Schmitt. – Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh 1988. 120 S. (Kommunikationswissenschaft 2. Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft), kart. DM 22.–.

Wörterbuch des Christentums. Hg. von Volker Drehsen, Hermann Häring, Karl-Josef Kuschel und Helge Siemers in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte. – Gütersloh, Zürich: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn/Benzinger 1988. 1440 S., geb. DM 245.–

Das Wörterbuch will das heutige Christentum in seinen historischen und soziokulturellen Problemzusammenhängen interkonfessionell, interdisziplinär und interkulturell darstellen. Diese Absicht wird verwirklicht in rund 1500, von rund 420 Autoren geschriebenen Stichwortartikeln. Das Erreichte ist beachtlich: es ist ein Lexikon entstanden, das in vielfacher Hinsicht zur Erstinformation und manchmal noch darüber hinaus zur Vertiefung benützt werden wird. Daß ein Werk dieses Anspruchs nicht in allem das erreicht, was angezielt ist, das ist eine banale Selbstverständlichkeit.

Zuerst seien zwei positive Eigentümlichkeiten genannt. Zum einen gibt es offenbar auch heute noch Autoren, die imstande sind, auf sehr begrenztem Raum nicht nur substantielle Information, wie man sie bei einem Einbänder in erster Linie sucht, sondern auch Problemquerschnitte zu liefern. Dafür einige Beispiele sehr guter Artikel: Auferstehung (D. Wiederkehr), Bischof (H.-G. Stobbe), das Böse (H. Häring), Frieden (W. Dreier), Ökumene, Ökumenische Bewegung, Ökumenische Theologie (alle drei von H.-G. Stobbe), K. Rahner (K. P. Fischer). Zum andern tauchen Artikel auf, die man im religiös-theologischen Zusammenhang nicht oder noch nicht erwartet, die aber gute Reflexionsimpulse vermitteln: Bibliodrama, Inkulturation, Kontextuelle Theologie, Kriminalroman, Neue Religionen, New Age, Schwarze Theologie, Umwelt, Unterhaltungsliteratur und -musik, Video. Die Bemühungen des Mitherausgebers Kuschel um Informationen zur Literatur waren sehr erfolgreich. In bestimmten Fällen gelang es auch, die Interkonfessionalität in einem positiv ökumenischen Sinn zu realisieren, z. B. in den Artikeln Amt und Kirche des Mitherausgebers H. Häring.

Um so bedauerlicher ist ein Qualitätsabfall, der vielleicht in erster Linie auf die gebotene Kürze (indirekt aber auf die Konzeption zu vieler Stichworte?) zurückzuführen ist und wegen der Kürze z. T. in konfessioneller Einseitigkeit, z. T. in mangelnder Information besteht, so z. B. bei den Artikeln Anthropologie, Antike und Christentum, Ehe, Freimaurer, Fundamentalismus, Offenbarung, Person, Psalmen, Sakrament, Thomas von Aquin, Thomismus, Weihe. Bei einigen Artikeln überwiegt eine positivistische Banalität, so bei Alltägliche Lebenswelt, Archetyp oder Jungfrauengeburt.

Anderes ist problematisch und gibt Anlaß zu Fragen. Warum gibt es keinen Artikel über Integralismus? Warum gibt es Artikel über Barock, Jugendstil, Renaissance, aber keine über Gotik und Romanik? Das Prinzip, wonach biographische Artikel aufgenommen wurden, ist nicht ganz transparent. So könnte man fragen, ob Ingmar Bergman, Olivier Messiaen, Pasolini oder Penderecki hätten aufgenommen werden müssen, gerade angesichts mancher Philosophen und Theologen, die nicht berücksichtigt wurden. Am schwächsten sind die Literaturangaben des Wörterbuchs. Daß Primärliteratur (z. B. zur Johannesapokalypse) fehlt, ist dann unverzeihlich, wenn anderswo fünfseitige Aufsätze gebucht sind. Man wird sich vielleicht damit abfinden, daß ein Wörterbuch am wenigsten wegen der Literaturangaben oder – ein anderer schwacher Punkt – wegen der positiven Angaben (Zahlen, Daten) bei den Länderartikeln konsultiert wird.

Insgesamt ist die Leistung erfreulich, zumal das der Zielsetzung nach verwandte, qualitativ bessere „Evangelische Kirchenlexikon" nur schleppend erscheint.

Münster Herbert Vorgrimler

Schilling, Alfred: **„Verstehst du auch, was du liest?"** Vom rechten Umgang mit der Bibel. – Freiburg: Herder 1988. 157 S. (Herder TB 1585), kart. DM 12.90

Der katholische Exeget, Liturgiker und Verkünder, der sich durch seine engagierten, geistreichen und angriffigen Auslegungen wichtiger Bibeltexte (Evangelium von einem Menschen, Herder TB 1357, und ‚Geschichten Jesu – weitergeführt', Herder TB 1513) einen Namen gemacht hat (Er erhielt 1975 den theol. Ehrendoktor der Universität Tübingen), zielt mit den Beiträgen dieses Bdes gegen „die Pest unserer Zeit: den (biblischen und kirchlichen) Fundamentalismus".

Er wählt deshalb einerseits schwierige Texte aus (Mt 2,1–12: Magierperikope; Mk 16,13–20: Verheißung, die Verkünder Jesu seien gegen Gift gefeit; Joh 2,1–12: Weinwunder zu Kana), die er dann sachgerecht, zeitgemäß und angriffig zugleich ausdeutet, andererseits konfessionell mißverständlich und gruppenspezifisch gedeutete Texte (Mt 16,17–20: Wort an Petrus; Mt 18,15–18: Exkommunikation nach Mt; Mt 23: Anklage gegen Pharisäer und Schriftgelehrte; 1 Kor 7,32–35: Ehelosigkeit nach Paulus), die er ökumenisch aufbricht und in ihrem Sinn erschließt. Er unterscheidet dabei, wo es möglich ist, zwischen Worten Jesu und deren Aktualisierung durch die ntl. Autoren, näherhin Matthäus oder Paulus, wobei er deren „redaktionelle" Auslegungen und Weiterführungen je am Geist Jesu mißt.

Dies geschieht in theologisch und auch kirchlich vollauf verantwortlicher Weise. Dadurch befreit er aus traditionellen Sackgassen und unchristlichen Verengungen und weitet den Blick für den ganzheitlichen Horizont der Offenbarung Gottes durch und in Jesus. Zwar wird man als Exeget nicht in allem der Sacherschließung des Vf.s folgen (z. B. bei Mt 16,18–20, wo er die Bezeichnung „Dummheit" in das Christusverständnis des Petrus einführt), aber verant-

wortbar ist sowohl sein exegetisches Vorgehen wie auch seine aktualisierende Auslegung.

Sein besonderes Geschick zeigt der Vf. in der zuweilen faszinierenden Kunst des Aufweises überraschender, jedoch durchaus begründeter und aufschlußreicher Perspektiven auf die heutige kirchliche Situation hin und der angemessenen blitzenden sprachlichen Formulierung, die sich besonders in den provozierenden Untertiteln der einzelnen Auslegungen zeigt.

„Mit Matthäus nach Disneyland?" – zu 2,1–11; „Lukas kannte seine Pappenheimer" – zu Apg 10,1–11,18; „Wenn die Prediger in Fahrt kommen" – zu Mt 19,27–29; „Zölibatäre Schlagseite beim Apostel Paulus?" – zu 1 Kor 7,32–35).

Allerdings läßt der Vf. sich hier zuweilen auch zu Formulierungen hinreißen, die gespielt und theatralisch wirken.

Dennoch ist festzustellen: Dieser Bd ist ein sehr anregender Versuch, wichtige und schwierige biblische Texte theologisch verantwortlich und zugleich zeitgerecht, konkret und packend zur Sprache zu bringen, der vor allem jenen helfen kann, die im Dienst der Verkündigung stehen. Er ist daneben besonders hilfreich für die ökumenische Bibelarbeit. Aber auch aufgeschlossene und zeitkritische Bibelleser werden daran ihre Freude haben.

Passau Otto B. Knoch

Guillemette, Pierre / **Brisebois**, Mireille: Introduction aux méthodes historico-critiques. – Montréal: Fides, Les Editions 1987. 507 S. (Héritage et Projet, 35)

Die beiden fachlich ausgewiesenen kanadischen Vf., tätig an der theol. Fak. der Univ. Montreal, wollen mit diesem Werk einem Mangel in ihrem Vaterland abhelfen und eine umfassende, repräsentative, sich auf das Wichtige beschränkende, dabei verständliche Einführung bieten in die gegenwärtig anerkannten und angewandten historisch-kritischen Methoden zur Erforschung der Bibel, ihrer Vorgeschichte und Überlieferung und ihrer Auslegung samt Beispielen und dazu auf repräsentative Fachliteratur in Auswahl hinweisen. Damit wollen sie einerseits die Vorurteile gegen die historisch-kritische Methode widerlegen, andererseits die Tragweite, aber auch die Grenzen dieser Methode aufzeigen. Neben der Fülle der Teilmethoden und deren z. T. umstrittenen Ergebnissen, die es zu sichten und beurteilen gibt, stellte sich das Problem der Auswahl der wichtigen Veröffentlichungen. Die Vf. waren sich nach Ausweis des Vorwortes dabei der Problematik dieser Zielsetzung durchaus bewußt, hoffen aber, daß das, was sie vorlegen, vernünftig und der behandelten Sache angemessen ist. Insgesamt haben beide von 1978–1986 an diesem Projekt gearbeitet.

Das Werk weist zwei Teile auf:

I. Kurzer Überblick über die Geschichte der angewandten bibelexegetischen Methoden, von Philo von Alexandrien bis zur Gegenwart (15–88) mit Bibliographie und die Textüberlieferung der Bibel (90–135) mit Bibliographie.

II. Einführung in die exegetischen Methoden der Auslegung des AT und NT mit folgenden Teilbeiträgen: Quellenkritik mit Beispielen (223–283 mit Bibliographie), Bestimmung der literarischen Gattungen mit Beispielen (285–350 mit Bibliographie), der vergleichenden Religionsgeschichte mit Beispielen (351–395), der Traditionsgeschichte (397–433) und der Redaktionsgeschichte mit Beispielen (435–470).

Dem Bd sind beigegeben ein Abkürzungsverzeichnis der genannten Autoritäten und Autoren, ein Sachregister und ein Inhaltsverzeichnis.

Das breit angelegte Werk ist klar gegliedert und pädagogisch geschickt aufgebaut und versteht es, alles Wichtige zu jedem Themenkreis zu bieten, ohne unangemessen zu vereinfachen oder auch sich nur im Aufzählen zu erschöpfen. Jeder Abschnitt wird mit einer knappen Zusammenfassung abgeschlossen.

Zwei Beispiele mögen das Gesagte erhellen: 1) Zur Textkritik des NT wird zunächst ein knapper geschichtlicher Überblick geboten, der von Theodot (Ende 2. Jh.) über Origenes, Hieronymus, Augustin, R. Simon, B. Walton, zu J. A. Bengel, J. J. Wettstein, J. J. Semler, J. J. Griesbach, K. Lachmann, S. P. Tragelles, C. von Tischendorff, B. F. Westcott und J. Hort, B. Weiß, H. v. Soden, F. G. Kenyon, B. Strecker, K. Latte, G. D. Kilpatrick, F. C. Grant u. a. bis zu E. Nestle, B. Metzger, K. Aland geht (je mit knappen Hinweisen auf deren Beiträge), dann wird über die wichtigsten kritischen Textausgaben des griechischen NT informiert sowie über die Regeln der Textkritik; es folgen Übungen zu deren Anwendung, schließlich folgt eine kurze Zusammenfassung und eine Bibliographie, die in ihrer Aufteilung dem Aufbau dieses Abschnitts entspricht.

Zur Traditionsgeschichte des AT und NT findet sich zunächst eine Beschreibung der Methode, dann folgt eine Übersicht über die Geschichte der Forschung zum AT, wobei sowohl „die deutsche Schule" (J. G. Herder, A. Klostermann, A. Eichhorn, H. Gunkel, H. Greßmann, A. Alt, G. v. Rad, M. Noth u. a.), als auch „die skandinavische" (S. Mowinckel, J. Pedersen, Y. Hylander, A. E. Nyberg, H. Birkeland, J. Lindblom, I. Engnell, G. Widengren, H. Ringgren, A. Bentzen, A. S. Kapelrud, E. Nielsen u. a.) vorgestellt werden; dann wird die Methode näherhin in Verbindung mit Übungen dargestellt; ebenso wird beim NT verfahren; hier werden an Vertretern M. Dibelius, R. Bultmann, B. Gerhardsson, H. Schürmann, R. S. Barbour, F. Annen, C. P. März und J. Sauer vorgestellt. Zuletzt wird eine gut gegliederte repräsentative Bibliographie geboten.

Wie die Beispiele zeigen, haben sich die Vf. mit dem breitgefächerten Problemkreis international sehr gut vertraut gemacht. Natürlich kann man in Einzelfällen, vor allem bei den Bibliographien, noch zahlreiche Ergänzungswünsche anbringen. Aber alles Wichtige und Wesentliche wird geboten. Vor allem aber ist das große pädagogische Geschick zu bewundern, mit dem dieses schwer überschaubare, breitgefächerte Sachgebiet erschlossen wird. Die Übungsbeispiele sind alle gut gewählt und wirklich praktikabel. So kann für dieses Werk mit guten Gründen behauptet werden, daß es nicht nur in Kanada eine Lücke füllt, sondern auch dem deutschsprachigen Benutzer, vor allem Studierenden und nicht fachlich Geschulten vorzügliche Dienste zu leisten vermag. Diese Einleitung verdient übersetzt zu werden.

Es bleibt zu wünschen, daß die Vf. ihr Werk von Zeit zu Zeit ergänzen, da geschichtliche Überblicke weitergeführt und Bibliographien ergänzt werden müssen.

Passau Otto B. Knoch

Mettinger, Tryggve N. D.: **In Search of God.** The Meaning and Message of the Everlasting Names. Translated by Frederick H. Cryer, Philadelphia: Fortress Press 1989. XIV, 251 S.

Dies Buch anzuzeigen, ist eine reine Freude. Der durch ein umfangreiches, exzellent gearbeitetes Schrifttum ausgezeichnete gelehrte Vf. hat es unternommen, ursprünglich in einer Vorlesungsreihe und jetzt in Buchform (schwedisch bereits 1987), einem größeren Kreis als dem der reinen Fachgelehrten die Bedeutung und die Botschaft der atl Gottesnamen zu erläutern und nahezubringen. M. hat es daher vermieden, zu sehr von Fachtermini Gebrauch zu machen, und wo sie nicht zu umgehen waren, hat er sie durch ein dem Buch beigegebenes Glossar erklärt. Der literarischen Absicht dient auch die Unterscheidung von fortlaufendem Text und einer Reihe von Exkursen in Kleindruck, die näher auf die wissenschaftliche Diskussion eingehen. Der etwas breitere, anschauliche Stil kommt dem Buch sehr zugute – wie ich meine, auch bei Fachleuten.

Das Buch enthält, abgesehen von den „Concluding Reflections", 9 Kap. Im ersten erklärt M., inwiefern die Namen Gottes einen Zugang zur Botschaft der Bibel Alten Testaments ermöglichen. In den anschließenden 8 Kap. geht M. dann auf die Namen YHWH (I AM) bis hin zu Jesu „Ich bin"-Worten, den „Gott der Väter" mit der Verheißungstradition, aber auch mit „El Schaddaj", die Göttermythen Kanaans zu El und Baal als Hintergrund mancher atl Aussage, den „lebendigen Gott", den „König" und „Höchsten Gott", den Titel „Zebaot", die Titel „Retter, Erlöser und Schöpfer" sowie auf den Gotteskonflikt des Buches Hiob ein.

In allen Fällen durchmißt M. in Grundzügen die gegenwärtige Diskussion, so daß man einen guten Einblick in die Möglichkeiten der jeweiligen Titel und Namen erhält, begründet seine Meinung und versteht es tatsächlich, nach der Aufarbeitung der Antike die Namen und Titel zum Funkeln zu bringen, so daß sie auch heute ihre Symbolkraft erweisen. Alles ist bestimmt von einem warmen Ton der Identifikation und des Verstehens, ja der Anbetung oder des Gotteslobes.

Man kann in Einzelheiten anderer Meinung sein als M. Das nimmt dem Buch kaum etwas von seiner Botschaft und Wirkung. Im gegenwärtigen Streit der atl Zunft, die z. T. den Eindruck erweckt, sich auf fast nichts mehr einigen zu können, was ihre historisch-kritische Erschließung der atl Tradition betrifft, bewährt sich einmal mehr, daß der eigentliche Gewinn der letzten Jahrzehnte in dem Wiederfinden der fundamentalen theologischen Dimension des Alten Testaments für das Christentum (und wohl auch für das Judentum) besteht. Was sonst durch große Zwietracht gekennzeichnet ist, glättet sich in einer Synthese, die nun gerade höchst sinnvoll bei der Botschaft von Gott selbst ansetzt – und es ist sehr atl, daß die Botschaft der Namen und Titel die Botschaft von Gott selbst erschließen. Titel und Untertitel des Buches sind dem Original bestens angemessen und nachempfunden. „In Search of God" meint nicht die Suche nach dem

unbekannten, dem abwesenden, dem fremden oder dem vielleicht gar nicht existenten Gott, sondern diejenige Suche, die von Gott erfaßt ist und sich nur nach immer mehr ausstreckt (wobei atl ja Theologie und Anthropologie/Kosmologie dasselbe sind, Gott nicht „an sich" erforscht wird). Was M. jedoch an Bedeutung und Botschaft zu Wort bringen kann, wird vielleicht gerade ganz anderen Gottsuchern helfen, sofern sie sich der Mühe unterziehen, die Zusammenhänge zu erfassen, die die Forschung dieses Jh.s erschlossen hat.

Das Buch ist ein Gewinn und eine Ermutigung dazu, sich mit dem Alten Testament als einem Fundament und Fundus unseres heutigen Glaubens zu befassen, dazu also all die Geduld aufzuwenden, die der Durchgang durch manche uns heute fremde Kulturen erfordert und gerade in diesem Durchgang unser Eigenes wiederzufinden, freilich unbedingt „in search of God".

Bonn H. Seebass

Braulik, Georg: **Studien zur Theologie des Deuteronomiums.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1988. 342 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, AT, Bd 2), kart. DM 39.–

Die Hg. der neuen katholischen Reihe Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (vorgeschlagenes Sigel: SBAB) Gerhard Dautzenberg und Norbert Lohfink begründen den Bedarf der Reihe damit, daß der wissenschaftliche Fortschritt am ehesten durch Artikel und andere kurze Beiträge, die oft schwer zugänglich sind, geschieht. Auch wer die Flut der Artikelproduktion, die ja auch ein Ausdruck mangelnder Geduld und damit eine typische Erscheinung des Zeitgeistes sein kann, nicht ganz so hoch bewertet, begrüßt aus Gründen der Bequemlichkeit den Nachdruck der hier gesammelten Aufsätze des Wiener Alttestamentlers Georg Braulik. Unbekannt sind sie freilich keinem Forscher des Dtn, denn ohne Ausnahme haben sie alle die gelehrte Welt auf wohlbekannten Foren, einige sogar mehrmals, erreicht.

Alle in diesem Band publizierten Aufsätze, die zwischen 1970–1986 zum ersten Mal erschienen sind, betreffen das Dtn oder das Deuteronomistische Geschichtswerk. B. gehört zu den Auserwählten, die als ihr Lebenswerk den Auftrag erhalten haben, das Buch Dtn zu kommentieren. Er tut es gleich an zwei Fronten: in Kleinformat in der deutschen Reihe Die Neue Echter Bibel, wo von ihm 1986 die erste Hälfte erschien (Deuteronomium 1–16,17), und in Großformat in der amerikanischen Reihe *Hermeneia*, für die er zusammen mit seinem ehemaligen Lehrer und heutigen Kollegen Norbert Lohfink arbeitet. Es ist kein Zufall, daß der erste Aufsatz dieser Sammlung mit den Worten „N. Lohfink hat in seinem Buch ‚Das Hauptgebot' beobachtet, daß . . ." beginnt; denn Lohfink ist der am meisten zitierte Autor dieses Bandes und der große Meister, dessen Spuren der Schüler treu – und gewöhnlich ohne Kritik – verfolgt. Eine so enge Zusammenarbeit und so große Einmütigkeit mögen im besten Fall anregend und beglückend sein, im schlimmsten Fall jedoch zum Verlust des selbständigen Urteils führen.

Im einzelnen sind die zehn Aufsätze den folgenden Themen gewidmet:

„Die Ausdrücke für ‚Gesetz' im Buch Deuteronomium" (11–38), „Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1 Kön 8,52–53.59–60" (39–52), „Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8" (53–93), „Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. ‚Volksliturgie' nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1–17)" (95–121), „Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora" (123–160), „Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie" (161–218), „Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden" (219–230), „Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–26 und der Dekalog" (231–255), „Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus" (257–300) und „Das Deuteronomium und die Menschenrechte" (301–323). Der Band wird mit einem Bibelstellenregister und einem Verzeichnis hebräischer Termini abgeschlossen.

B. ist ein Theologe unter den heutigen Dtn-Auslegern. Auf den S. dieses Bandes leben mit den Deuteronomisten friedlich zusammen u. a. Johannes Chrysostomus, Thomas von Aquin, aber auch Martin Luther und Karl Barth. Der unmittelbare Ausgangspunkt der beiden Aufsätze über das Kultverständnis des Dtn ist die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, deren Auffassungen vom Charakter der kirchlichen Liturgie anhand des biblischen Stoffes kritisch besprochen werden. Gewöhnlich gibt B. das, was er verspricht.

Eine Ausnahme bildet der Aufsatz mit dem vielversprechenden Titel „Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden", der sich in Wirklichkeit als eine recht trockene literarische Analyse über den Gebrauch des Verbs *nwḥ* hi. I „Ruhe verschaffen" und des davon abgeleiteten Substantivs *mᵉnûḥâ* „die Ruhe" herausgestellt und theologisch sehr wenig zum Thema „Freiheit und Frieden" aussagt. Zum Glück sind die meisten anderen Aufsätze in theologischer Hinsicht gehaltvoller, was sich hier leider nicht näher belegen läßt.

Neben dem theologischen Einfühlungsvermögen zeichnet sich B. durch seine große Belesenheit aus. In diesem Band findet man zu den behandelten Themen nicht nur die Grundliteratur, sondern auch viele weniger bekannte Titel, die mit oder ohne Grund der Vergessenheit anheimgefallen sind. Nur solche Literatur sucht man vergeblich, die erst nach der Publikation der endgültigen Fassung dieser Artikel erschienen ist; denn für diese Sammlung sind sie weder bibliographisch noch sonst auf den neuen Stand gebracht worden.

So werden z. B. im Zusammenhang der Religionspolitik der Assyrer die Arbeiten von M. Cogan (Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.) und J. W. (nicht: B. J.) McKay (Religion in Juda under the Assyrians) aus den Jahren 1974 und 1973 erwähnt, jedoch nicht mehr die gründlichste Bearbeitung des Themas, die von H. Spieckermann aus dem Jahre 1982 stammt (Juda unter Assur in der Sargonidenzeit) und den religiösen Einfluß Assyriens auf Juda in einem anderen Licht erscheinen läßt.

Für den methodischen Ansatz dieser Aufsätze ist die Konzentration auf die literarische und theologische Analyse der Endgestalt der Texte bezeichnend. Damit wird zwar ihre literar*historische* Tiefendimension nicht grundsätzlich geleugnet, in Vollzug der Auslegung jedoch selten ernst genommen. Das führt an vielen Stellen zu Schlußfolgerungen, die einem mehr historisch orientierten Exegeten Kopfzerbrechen bereiten. Besonders deutlich wird dies in den nicht wenigen Zusammenhängen, wo Braulik sich auf die Ergebnisse seiner Diss. *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–40* (Rom 1978) beruft und meint, daß der Abschnitt Dtn 4,1–40 bis auf den letzten Strich aus einem Guß sei – was m. E. ein Fehlurteil ist.

Die Annahme der Einheitlichkeit von Dtn 4,1–40 führt bei B. zu der merkwürdigen Hypothese, daß innerhalb dieses Abschnittes eine Art „Götterdämmerung" geschehe (283): ein allmählicher Übergang von polytheistischen Denkvoraussetzungen (V. 7.19,24,28) zu einem reinen Monotheismus (V. 35,39). Viel näher liegt die Annahme, daß die Verse 32–40 literarisch eine Einheit für sich (mit Erweiterungen) sind (vgl. *A. Rofé*, The Monotheistic Argumentation in Deut. iv 32–40, VT 35, 1985, S. 434–445), die formal nichts mehr mit dem in den vorangehenden Versen erkennbaren Bundesformular zu tun hat und auch inhaltlich ein neues Thema anschlägt.

Schwer zu glauben ist die Behauptung, nach der diese Verse Einfluß auf Deuterojesajas monotheistische Verkündigung ausgeübt hätten (291–295). Wie sollte man sich das konkret vorstellen, wenn Deuterojesaja in Babylonien wirkte und diese Verse nach B. in Palästina in der fortgeschrittenen Ära der Exilszeit entstanden sind (280)?

Auch die Einzelbeobachtungen sprechen gegen diesen Ableitungsweg.

In Dtn 4,32 begegnet das Verb *br'* „schaffen", das allein hier im Dtn vorkommt, bei Deuterojesaja dagegen eine weite Verbreitung hat (15 Belege) und in Jes 45,12 mit „Menschen" *('dm)* und „Erde" in Verbindung steht wie in Dtn 4,32. Überhaupt ist die Bezugnahme auf die Schöpfung charakteristisch für Deuterojesaja, wenn er Beweisgründe für Jahwes Absolutheit bringt (Jes 40,26.28; 41,20; 45,7.8.18). Für die Ableitung der monotheistischen Aussagen Dtn 4,35.39 von Deuterojesaja spricht auch die Erweiterung der Bekenntnisformel „Jahwe ist der Gott" durch „kein anderer außer ihm" (V. 35b) bzw. „keiner sonst" (V. 39b), das als abgrenzende Aussage gegen andere Götter gerade bei Deuterojesaja zu Hause ist (Jes 45,5.6.14.18.21.22; 46,9, vgl. sonst 1 Kön 8,60; Joel 2,27).

Im Blick auf die Kombination der oben erwähnten Ausdrücke und Motive ist der Vergleich von Dtn 4,32–40 mit Jes 45,5–7 besonders lehrreich und insgesamt die Schlußfolgerung wahrscheinlicher, daß die monotheistischen Bekenntnisaussagen von Dtn 4,35.39 die Verkündigung Deuterojesajas bereits voraussetzen.

Dem Dekalog wird von B. eine zentrale Rolle in der Gesamtkomposition des Dtn zugeschrieben.

In der Analyse der verschiedenen Ausdrücke für „Gesetz" im Dtn kommt er zu dem Ergebnis, daß insbesondere in den Rahmenteilen „in viel stärkerem Maß vom Dekalog gesprochen wird, als

bisher angenommen wurde" (38). Das Ergebnis ist nicht ganz unzweideutig, denn die positive Evidenz für die Dekaloganspielungen ist in vielen Fällen recht dünn.

Einige Beispiele hierfür: Daß der Kontext von 6,17 *(miṣwôt)*, 13,5 *(miṣwôt)* und 13,6 *(derek)* dem Dekaloganfang ähnlich ist, besagt noch nicht, daß der *ganze* Dekalog im Hintergrund stünde, weil der Dekaloganfang (d. h. der Prolog und das 1. Gebot) und der fertige Dekalog gerade im Dtn zwei verschiedene Sachen sind. Im Blick auf 11,28 *(derek)* und 28,14 *(dᵉbārîm)* fragt man sich schon wegen des Promulgationssatzes, dessen Subjekt hier nicht Jahwe, sondern Mose ist, ob der Verfasser überhaupt an den Dekalog gedacht hat, wie B. an beiden Stellen vorsichtig vermutet. Dtn 7,9 *(miṣwôt)* wird von B. als Bezugnahme auf Dtn 5,10 und damit als eine eindeutige Dekaloganspielung eingeordnet. Wenn aber 5,10b (mit *lᵉšōnᵉʾāj* in V. 9b) eine sekundäre, individualisierende Interpretation der Kollektivhaftung von V. 9b*–10a (‹ Ex 34,6–7) aufgrund von Dtn 7,9–10 darstellt, ist nicht mehr sicher, ob *miṣwôt* in V. 9 nur den Dekalog oder vielmehr schon das ganze von Mose promulgierte Gesetz zum Inhalt haben (wie die Gesetzestermini in V. 11).

Über einzelne Gesetzesausdrücke hinaus spürt B. den Einfluß des Dekalogs auf das Dtn auch in der Komposition der Gesetze, für die in dem eigentlichen Korpus Dtn 12–26 der Dekalog als „eine Art Groß- bzw. Grobraster" (240) gedient habe. Das Problem, das neuerdings von B. an einer anderen Stelle etwas ausführlicher behandelt worden ist („Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16,18–21,23. Weitere Beobachtungen", Bib. 69, 1988, 63–91), wird in dieser Sammlung zuerst forschungsgeschichtlich und dann flüchtig und thesenartig gelöst. Die Lösung bleibt aber unbefriedigend.

B. scheint sich auch selber des hypothetischen Charakters seiner Lösung bewußt zu sein, wenn er zugibt: „Redaktionsgeschichtlich dürfte somit kein ursprünglicher Zusammenhang der Kap. 12–16 mit den ersten drei Dekaloggeboten intendiert gewesen sein" (246). Daß eine spätere *relecture* diese Kap. jedoch nach der Disposition des Dekalogs verstanden habe, ist eine Behauptung, der jede sachliche Evidenz fehlt. Nicht viel anders steht es mit der Fortsetzung Dtn 16,18–26,1–15 und ihren angeblichen Dekalogberührungen. Man braucht diesen Textbereich nur anhand der Überschriften der von Lohfink stammenden *Einheitsübersetzung* durchzugehen, um festzustellen, daß die Berührungen mit den Dekaloggeboten ganz zufällig und ohne innere Logik sind. Die meisten erkennbaren Berührungspunkte finden sich in dem Bereich Dtn 19,1–23,15, wo mehrere Gesetze sich in der Tat mit Mord und Sexualverbrechen befassen, aber das besagt noch lange nicht, daß der Dekalog mit seinem 5. und 6. Gebot das Kompositionsprinzip gegeben hätte. Die Subsumierung des Verfassungsentwurfs Dtn 16,18–18,22 unter das 4. Gebot wiederum setzt eine so umfassende Deutung des Elterngebots voraus, daß für sie jede Basis im AT fehlt. Noch größere Schwierigkeiten entstehen, wenn man den Rest der Gesetze in Dtn 23,16–26,15 nach B. dem 7., 8. und 9./10. Gebot zuordnen soll. Das kann nur um den Preis gelingen, daß man sowohl den Dekalog wie auch die dtn Gesetzgebung in ein Prokrustesbett legt.

Hätte der Redaktor die Gesetze in Dtn 12–26 wirklich als Auslegung des Dekalogs betrachtet und nach ihm geordnet, dann hätte er es kaum unterlassen, an geeigneten Stellen explizite Rückverweise auf die grundlegende Horeboffenbarung herzustellen, etwa in dem Stil: „Wie es dir Jahwe, dein Gott, geboten hat." Das Fehlen solcher Bezugnahmen spricht eher dafür, daß die Gesetze in Dtn 12–26 ihre jetzige Komposition schon vor dem Dekalog bekamen, der ja nach der heutigen Forschung bekanntlich eine relativ junge Sammlung sowohl an sich wie auch in der jetzigen Kompositon des Dtn (Kap. 5) darstellt.

Unter den nicht zahlreichen Druckfehlern stören am meisten die auf S. 41–42 dreifach vorkommende Namensform O. Threnius statt O. Thenius und die verkehrte Einteilung der hebräischen Zitate in Zeilen auf S. 48. Die Nutzbarkeit dieser Sammlung wäre noch höher, wenn die Querverweise nicht nur die Seiten in den Originalpublikationen, sondern auch innerhalb dieses Bandes angäben.

Helsinki Timo Veijola

Kreuzer, Siegfried: **Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments**. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. IX, 301 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 178), Lw. DM 120.–

Die Wiener atl Habil.-Schrift nimmt das vielbehandelte Problem der frühgeschichtlichen Traditionen Israels, ihrer Gattung, Überlieferung und literarischen Form erneut auf.

Der erste Abschnitt (1–4.5; 3–82) bringt einen Überblick über die Forschungsgeschichte und zeigt auf, wie G. von Rads These eines „kleinen geschichtlichen Credo" aufkam, wie sie später von L. Rost, G. Waßermann u. a. kritisiert wurde, wie dann aber in neuerer Zeit bei N. Lohfink und G. Braulik eine neue Hochschätzung des – nun als deuteronomisch bestimmten – „Credo"-Textes Dt 26,5–9 (auch gegenüber Num 21,15f u. a. Texten) festzustellen ist. Hieraus ergibt sich das Arbeitsprogramm einer Neuuntersuchung einschlägiger Texte.

Diese Einzeluntersuchung bietet der Hauptteil (5–10.6; 83–213). Folgende Abschnitte werden exegesiert: Gen 15,13–16 (5; 83–96 – die Überschrift im Inhaltsverzeichnis spricht abweichend von Gen 15 im ganzen); Ex 3 (6; 97–117); Num 20,15f (7; 119–140); Dt 6,20–25 (8; 141–147 – korrekte Überschrift wieder nur im Text); Dt 26 (1–15!) (9; 149–182); Jos 24 (10; 183–213). Die redaktions-, form- und traditionsgeschichtlichen Aspekte jedes einzelnen Textes kommen eingehend zur Sprache.

Dabei ergibt sich:

1. Gen 15,13–16 liegt eine älteste Schicht [V.13* (ohne „400 Jahre").14.16–19] zugrunde, die dem Abraham einen Ägyptenaufenthalt seiner Nachkommen und ihre Rückkehr nach vier Generationen ankündigt. Der dtn Text – der die Stufen Väterzeit–Ägyptenaufenthalt–Landnahme bereits voraussetzt – enthält eine Aktualisierung auf die vierte Generation nach dem *assyrischen* Exil (94 – das wirkt allerdings stark konstruiert!). Spätere Phasen von Gen 15 dienen der Vergewisserung der Landbesitz- und Mehrungsverheißung und des neuen Exodus aus dem babylonischen Exil.

2. In Ex 3 setzt der Vf. die traditionelle Quellenscheidung in J (V.7f.*16f*; frühe Königszeit, 115!), E (V.9–15*; Zeit Jerobeam II) und Zusätze voraus. Das „prophetische Berufungsformular" ist nur in E verarbeitet. Für V.7 (J) und V.9 (E) liegt eine überkommene Formulierung von Ägyptenaufenthalt und Errettung zugrunde, die von J und E, verschieden akzentuiert, der Darstellung eines größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhangs dienstbar gemacht wird.

3. In Num 20,15f liegt Einfluß der Erzählung des Dankliedes vor (Schema: Not–Ruf um Hilfe–Erhörung–Errettung). Der Text gehört sc. der jehowistischen Redaktion an (Zeit Hiskias). Auch hier ist „die Gestaltung des summarischen Geschichtsrückblickes von der Thodaerzählung" her (140) – wobei die Landnahme nicht erwähnt wird – ein Anzeichen dafür, daß die Rekapitulation einer fixierten Heilsgeschichte nicht beabsichtigt ist.

4. Dt 6,21–24 (das von Dt 26 abhängig ist) stellt eine parānetische Erinnerung an die wichtigsten heilsgeschichtlichen Ereignisse – aufgrund der im Hexateuch enthaltenen Traditionen – dar.

5. In Dt 26,1–15 läßt sich als älteste Schicht ein bereits vorstaatliches Ritual in V.5.10 (sowie ein vermutliches Bindeglied anstelle des jetzigen V.9) herausstellen. Das Mittelstück ist jünger (ähnlich Rost). Das Alter des Rahmenstückes wird vom Vf. mit der noch nicht bestehenden Feindschaft gegen die Aramäer begründet (was sich hinterfragen ließe!). Das Mittelstück parallelisiert Ägyptenaufenthalt und (babylonisches) Exil, ist deshalb dtn-exilisch. Das älteste Bekenntnis wandte sich an Jahwe (V.5.10), das jüngere an den Priester (V.3). Eine dritte, jüngste Schicht nimmt die Exodusthoda aus Num 20,15f auf.

6. In Jos 24 ist zwischen einem Grundbestand V.1–15.25–27* und dem Abschnitt V.16ff zu unterscheiden, der Jos 23 fortsetzt. Der Grundbestand stammt aus der Zeit der josianischen Reformen und Expansion in den Norden und mahnt, sich von Assur weg und zu Jahwe, dem Gott Israels, hinzuwenden. Er ist in dem von Josia eroberten Sichem zu Hause. Dieser Grundbestand wurde in mehreren Etappen ergänzt und u. a. nach Silo verlagert. Erst die Endgestalt erweckt den Eindruck eines Überblicks über die gesamte Heilsgeschichte.

Ein weiterer Abschnitt (215–248) bringt einen Vergleich mit den Geschichtstraditionen bei den Propheten (11; 215–230: Am, Mich, Jes, Hos) und den Psalmen (12; 231–248: Pss 77; 78; 105; 106; 135; 136; Ex 15,1–18).

Der Schlußabschnitt (13; 249–258) formuliert „Ergebnisse und Folgerungen". Gegenüber der bisherigen Forschungsgeschichte (13.1) ist die kritische Bemerkung berechtigt, „welche gewaltigen Konstruktionen auf meist kleinflächigen . . . Fundamenten . . . errichtet wurden" (252).

Zu den untersuchten Texten (13.2) wird zusammenfassend bemerkt:

„Die untersuchten sogenannten Credotexte sind keine Gattung einer längeren mündlichen Überlieferung, aus deren Existenz und jeweiligen Ausformung geschichtliche und kultische Gegebenheiten und Entwicklungen der Frühzeit Israels zu erheben wären" (ebd.). Vielmehr handelt es sich zum „eine immer wieder neu aktualisierte Rezeption der Geschichte" (ebd.), und zwar in den untersuchten Texten durchweg auf einer literarischen Stufe. In Num 20,15f fand sich allerdings eine alte Exodus-Thoda und in Dt 26,5 ein ebenfalls altes Bekenntnis. Der auch in Ex 3 erkennbaren Motivik der Thoda mit dem Schema Not–Hilferuf–Erhörung–Errettung steht das Schema von Verheißung–Erfüllung in der Erzvätertradition gegenüber; letztere hat mehr die Gesamtdarstellung von J geprägt, erstere mehr die von E. Von den Kultheorien ist die Pentateuchentstehung weitgehend unabhängig zu sehen. Zur Geschichtsauffassung in den Summarien (13.3) ist der jeweilige Aktualitätsbe-

zug (mahnend, warnend, ermutigend) wichtig. Bekennen und Verkündigen stehen im Zentrum. – Das ist im Prinzip nichts Neues.

Im ganzen ist dies eine anregende Arbeit. Vielfalt und jeweiliger Aktualitätsbezug der Texte sind zutreffend herausgehoben. Pauschaltheorien werden mit Recht abgelehnt. In der Frage der Pentateuchquellen ist die Haltung des Vf.s wohl ebenso mit Recht konservativ. Allerdings wird die Sicherheit mancher historischer Ansetzungen nicht durchweg überzeugen. Die Gefahr des „literarkritischen Optimismus" (184) hat hier eine gewisse Analogie. Die Analysen des Vf.s sind für die Exegese der behandelten Abschnitte, die sehr selbständig vorgenommen wird, oft hilfreich. Doch hätte eine Zusammenstellung des Textaufbaus am Schluß der jeweiligen Untersuchung den Überblick erleichtert.

Der Bd schließt mit Literaturverzeichnis und Stellenregister.

Bochum Henning Graf Reventlow

Struppe, Ursula: **Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift.** Eine semantische Studie zu kebôd YHWH. – Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1988. V, 258 S. (Österreichische Biblische Studien 9), kart. DM 40.– / öS 268.– / sfr 32.60

Die Vf.in behandelt nach einer Einleitung (1–6) das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes am Sinai Ex 24,15b–18 (7–106), in der Wüstenüberlieferung (107–221), in der Priesterschrift (222–231) und deren theologische Aspekte (232–239).

Das Ergebnis der Untersuchung lautet, daß *kbd* nur in Pg theologisch gebraucht werde. Jahwe verherrliche sich im Meerwunder (Ex 14,4.17.18), so daß von da aus der *k^{e}bôd YHWH* die theologische Leitvorstellung des gesamten zweiten Teils der priesterlichen Geschichtsdarstellung sei (222). Der *kābôd* sei das innere, dynamische Prinzip der Geschichte Israels. Der *kābôd* Jahwes sei auch nicht eine strahlende Feuersubstanz in Pg. Sein Wesen könne nur aus seiner Wirkweise erschlossen werden; er verkörpere die machtvoll in Erscheinung tretende Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Jahwes. Von dieser Voraussetzung her gelangt die Vf.in zum Ergebnis, daß das Ziel der Herausführung aus Ägypten nicht die „Hineinführung" bilde, sondern die Gegenwart Gottes inmitten seiner Gemeinde (238). Nicht Landbesitz als solcher sei schon der Inhalt der Erlösung, sondern die rettende Gegenwart Jahwes im Zeichen seiner *kābôd*. Das Gott-sein Jahwes für Israel, das im Erscheinen seiner Herrlichkeit je neu wirklich werde und von Jahwe her wieder Zukunft eröffne, sei das Ziel Gottes in der Geschichte mit seinem Volk (239).

Die Vf.in zeigt überzeugend auf, daß die *kābôd*-Stellen im Rahmen von Pg eine gewichtige Position einnehmen. Die Grundfrage, ob mit der von ihr angewandten Methode der Textanalyse sichere Ergebnisse zu erreichen sind, wird jedoch offenbleiben. In der philosophischen und theologischen Analyse wird zuwenig deutlich, von wo der *kābôd*-Begriff übernommen und in welchem Sinne er in Pg verwendet wird. Erst wenn der Ausgangspunkt feststünde, könnte die Besonderheit von Pg wirklich erfaßt werden. Dies erscheint um so dringlicher, als der *kābôd*-Begriff sicher älteren Ursprungs ist als Pg.

Der Vf.in ist es geglückt, überzeugend die Bedeutung der *kābôd*-JHWH-Perikopen innerhalb von Pg und die damit verbundenen Probleme aufzuzeigen. Sie hat eine notwendige und zugleich wichtige Vorarbeit für die noch zu lösende Frage nach dem Ursprung sowohl des *kābôd*-Begriffes als auch der *kābôd*-Stellen in Pg geleistet.

Münster Oswald Loretz

Burkhardt, Helmut: **Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien.** – Giessen, Basel: Brunnen Verlag 1988. XI, 265 S. (TGV Monographien), kart. 39.–

Die Studie bietet im Teil I (1–72) einen äußerst eingehend und sorgfältig erarbeiteten Bericht über den Stand der Forschung, der in mehr als nur einer Hinsicht aufschlußreich ist.

Die Diskussion, die sich um die Begriffe Inspiration, Ekstase, Prophetie, Gesetz und Offenbarung und immer wieder um Philos widersprüchlich erscheinende Aussagen über die passive oder aktive Rolle des Mose rankten, waren in hohem Maß von der Gewichtung des „hellenistischen" und „jüdischen" Anteils bestimmt, wobei die Kriterien für das „Jüdische" keineswegs immer geklärt waren, gerade auch der Gesetzesbegriff spielt bei Fehlinterpretationen eine erhebliche Rolle. In der Tat scheint – aus judaistischer Sicht jedenfalls – die mangelnde Beachtung dessen, was „Torah" im Judentum bedeutete, auch wenn sie griechisch als „Nomos" aufschien, ein Haupthindernis für das Verständnis der grundlegenden Anliegen Philos gewesen zu sein, und bis zu einem gewissen Grad wirkt sich dies auch noch in dieser Studie aus, die gleichwohl einen beträchtlichen Schritt weiterhilft. Eine fast durchwegs vorzufindende, höchstens gelegentlich im Zusammenhang mit kanongeschichtlichen Erörterungen etwas kritisch hinterfragte Voraussetzung war ein Begriff der „Heiligen Schrift", der in dieser Weise für die Zeit vor der Kanonisierung nicht zutreffen kann. Vor allem christliche Autoren hatten dabei eine einheitliche Wertung im Sinn, die in der Religionsgeschichte des Judentums nur in manchen modernen Richtungen auftritt, so daß auch die Erörterungen von „Inspiration", „Erleuchtung", „Prophetie", „Ekstase" etc., so gelehrt sie auch ausfielen, einen grundlegenden Sachverhalt eher verwischten als klärten. Der Vf. kam in seiner Auswertung der Forschungsergebnisse zum einleuchtenden Schluß, daß eine systematische Sichtung aller Aussagen Philos erforderlich sei, zunächst aber die Feststellung, was Philo selber zu solchen Schriften zählte und wie er sie wertete.

Der Teil II (73ff) untersucht daher in § 1 die Bezeichnungen, die Philo für solche Schriften verwendet hat, in § 2 (129ff) den Umfang dessen, was für Philo zu diesen Texten gehörte.

In diesem Zusammenhang bietet der Vf. wichtige Beobachtungen zum Sprachgebrauch und seines jeweiligen Hintergrunds im jüdischen, hellenistischen und nicht zuletzt auch ägyptischen Bereich. Der Befund ist eigentlich eindeutig: Philo stützte sich fast ausschließlich auf den Pentateuch, eine Anzahl von 45 bis 48 Belegen für die übrigen Teile der Bibel verteilen sich auf Psalmen (17), Jos – IV Reg. (16), Prophetenschriften (14), Proverbia (5) und Hiob (1). Besonders hervorzuheben wäre hier noch gewesen, daß Philo auch seine theologischen und sogar seine umfangreichen ethischen Ausführungen so gut wie nur auf Pentateuch-Ausdeutungen stützte, also nicht prophetische und weisheitliche Texte heranzog, die dafür vom Inhalt her ja weit eher geeignet waren. Die Tatsache, daß er solche Schriften gelegentlich als autoritative Texte anführen und als „inspiriert" betrachten konnte, reichte also nicht aus, ihn zu einem so naheliegenden Gebrauch zu bewegen, wie er für die Rabbinen und dann vor allem für jeden philosophierenden jüdischen Theologen selbstverständlich war.

Somit galt für ihn der Pentateuch allein als unzweifelhaft verbindliche Offenbarung, unabhängig von der Inspirationsvorstellung und von anderen Kriterien allgemeiner Offenbarung, und dazu stimmt auch seine Beschreibung der Eigenschaften des Mose. Dennoch spricht sich der Vf. – wohl doch unter dem Einfluß der christlichen Vorstellung von „der Bibel" – S. 140ff „gegen eine Beschränkung des Begriffs heiliger Schriften auf den Pentateuch aus", sucht also eine Größe festzuhalten, die als Einheit nur mit deutlichen Wertabstufungen gelten kann und obendrein in bezug auf die Anzahl der dazugehörigen Texte, soweit sie von Philo nicht verwendet wurden, offenbleiben muß. Die Tatsache, daß Philo keine der deuterokanonischen Schriften heranzog, die gemeinhin zum „alexandrinischen Kanon" gezählt werden, beweist nicht, daß er sämtliche Schriften der späteren hebräischen Bibel in gleicher Weise als „heilige Schriften" gewertet hat.

Diese eigentlich unausweichliche Konsequenz wird etwas verwischt, weil der Vf. im Teil III (147ff) zunächst wieder allgemein zur Inspirations- und Offenbarungsproblematik zurückkommt und erst in § 3 (171ff) das gewichtige Thema der Rolle des Mose behandelt.

Im Grunde findet sich bei Philo bereits jene Einschätzung des Mose, die im Mittelalter auf klassische Weise durch Mose b. Maimon definiert wurde: Mose war zwar auch Prophet, aber in einer unübertrefflichen Qualität, zugleich Politiker und Philosoph. Daher ist seine Torah – in klarem Unterschied zu anderen biblischen Texten – auch offenbarungsmäßig von einzigartiger Qualität.

Es ist das besondere Verdienst des Vf.s diese dreifache Qualität des Mose einerseits klar herausgestellt und zugleich in die richtige Relation zu anderen Aussagen Philos gestellt zu haben, wonach Mose eine ausgesprochen passive Rolle zukam. Der scheinbare Widerspruch löst sich nicht dank einer einheitlichen Inspirations- oder Offenbarungstheorie auf, sondern auf Grund der besonderen Qualität, die der Torah vom Sinai im Judentum schon längst allgemein zugeschrieben worden ist. Sie ist Offenbarung, Gotteswort, in einem unmittelbareren Sinn als jede andre Form von Orakeln oder Offenbarungen, deckt sich als Schöpferweisheit mit den Normen der Vernunft und Natur, und gerade deshalb bedurfte es für ihre Vermittlung einer Persönlichkeit von so überragender Qualität wie Mose.

Diese gründliche und lehrreiche Studie, die S. 224ff durch Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und ein Stellen- und Namenregister ergänzt wird, stellt einen wertvollen Beitrag zur Philoforschung und zur Klärung des frühen jüdischen „Schriftbegriffs" dar, ist daher zweifellos auch für die neutestamentliche und dogmengeschichtliche Arbeit von großem Interesse.

Köln Johann Maier

Syreeni, Kari: **The Making of the sermon on the Mount.** A procedural analysis of Matthew's redactoral activity. Part I: Methodology & Compositional Analysis. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987. 245 S. (Dissertationes Humanarum Litterarum, Bd 44)

Die Publikation enthält den ersten Teil der Diss. des Vf, die unter Leitung von Heikki Räisänen im Rahmen des von der finnischen Akademie geförderten Projekts „Redaction criticism of the synoptic gospels" entstand. Wie der Untertitel andeutet, stellt dieser erste Teil mit einer *„Verfahrensanalyse"* (procedural analysis) der Redaktionstätigkeit des Matthäus grundsätzlich das methodologische und hermeneutische Instrumentarium für die redaktionskritische Analyse der Bergpredigt im Matthäusevangelium vor und untersucht die Bergpredigt als *Komposition* aus bestimmten Quellen innerhalb der Gesamtkonzeption des Evangeliums. Die redaktionskritische Textanalyse der Bergpredigt selbst soll dann in einem zweiten Bd veröffentlicht werden.

Mit seiner redaktionskritischen Ausrichtung der Studie verfolgt der Vf. im einzelnen drei Ziele, die er in ungewohnter Weise mitten in seinen Ausführungen zurück- und vorausweisend nennt (67): a) eine *methodenkritische* Besinnung auf das gebrauchte Instrumentarium zur Untersuchung der matthäischen Redaktionstätigkeit; b) die darauf aufbauende redaktionskritische Analyse der Bergpredigt bei Mt und c) eine Reflexion der hermeneutischen Frage hinsichtlich der gegenwärtigen Bedeutung der Bergpredigt.

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in *vier große Teile:*

I. Methodological and hermeneutical considerations (3–74).
II. The sermon on the mount in Matthew's overall literary plan (75–131).
III. The compositional basis of the sermon on the mount (132–167).
IV. Matthew's literary plan for the sermon on the mount (168–226).

Im ersten Teil entwirft der Vf. vor dem Hintergrund einer kritischen Beurteilung verschiedener, in der redaktionskritischen Forschung der letzten Jahrzehnte vertretenen Verstehensmodelle von „Redaktion" (1. Redaktion als die individuelle, spezifische Theologie des Redaktors; 2. als „dritter Sitz im Leben"; 3. als Weitergabe von Überlieferungen; 4. als das neugeschaffene Produkt) sein eigenes sog. „process model of redaction" (17–27).

Demnach versteht der Vf. „Redaktion" als einen *Vorgang*, in dem die Konvergenz und das Zusammenspiel von literarischen Faktoren (Material, literarischer Plan) und lebensgeschichtlichen Faktoren (Redaktor, sozio-kulturelles Umfeld) als für den Text von konstituierender Bedeutung bewertet werden. Entsprechend wird der Text als redaktionelles Produkt auch in Begriffen seiner *Herstellung* verstanden und hinterfragt:

a) Wie haben die verschiedenen Faktoren am Entstehungsprozeß aufeinander eingewirkt und interagiert? (= die diachrone Fragerichtung als Frage nach den Impulsen, dem „Woher" der Redaktion).

b) Welchen erkennbaren Anteil nehmen die jeweiligen Faktoren am redaktionellen Produkt faktisch ein? (= synchrone Fragerichtung als Frage nach der *Mitwirkung* der einzelnen Faktoren).

c) Welches sind die sprachlichen Operationen? (= Techniken, die Frage nach dem „Wie" der Redaktion).

Aus diesem Verständnis von „Redaktion" als eines komplexen Prozesses ergibt sich für den Vf. die Notwendigkeit einer differenzierten methodischen Begrifflichkeit und Verfahrensweise zu seiner Erfassung (28–56):

– *Unterscheidung* zwischen *verschiedenen Arten redaktioneller Tätigkeit* (einfache Bearbeitung, Komposition, neue Textproduktion).

– *Unterscheidung verschiedener Ebenen literarischer Planung* (basic plan, ideation and development, linearization) und anderer bedeutungsvoller Faktoren (z. B. Grundüberzeugungen) sowie Untersuchung der Bedeutungsebene des Textes im Laufe des redaktionellen Prozesses.

Der Vf. hat sein „Prozeßmodell" zunächst für die redaktionskritische Analyse eines bestimmten Textes, der Bergpredigt, entwickelt, sieht darin aber schon auch ein *Paradigma* für die historisch-kritische Exegese überhaupt.

Die in diesem Bd I dargelegte redaktionskritische Analyse der Bergpredigt beschränkt sich, wie oben gesagt, unter Anwendung des in Teil I beschriebenen methodischen Instrumentariums auf die sog. „compositional analysis" des Textes, die der Vf. in drei Schritten in den folgenden Teilen II–IV ausführt. Er geht dabei von folgenden, als „rather conventional" (64) charakterisierten, Voraussetzungen aus:

1. Die *Zwei-Quellen* wird postuliert.

2. Die *traditionsgeschichtliche* Beziehung zwischen *Mt* und *Q* ergibt sich a) aus der Verwendung des „Q documents" (69) durch Mt in seinem Evangelium; b) aus der Existenz der mündlichen Tradition von Q-Stoff in den matthäischen Gemeinden vor Abfassung des Evangeliums; c) aus der Weiterentwicklung zentraler theologischer Vorstellungen aus Q durch die matthäische Gemeinde und Matthäus selbst.

3. Ausgehend von einer Q-Redaktion nicht vor 70 n. Chr. datiert er das Matthäusevangelium um 90 (70).

4. Die Abfassung des Matthäusevangeliums ist das Werk eines *einzelnen* Redaktors, der jüdischer Herkunft ist.

Den ersten Schritt der „compositional analysis" behandelt Teil II. Er beginnt mit der Beobachtung, daß die fünf „kai egeneto"-Wendungen nach den großen Redekompositionen in Mt 7,28f, 11,1; 13,53f, 19,1 und 26,1f den *Grundplan* (basic plan) des Mt verraten: ein „umfassendes" Evangelium mit gleicher Betonung von Lehre und erzählter Geschichte („a ‚double and comprehensive' gospel": 75) zu erstellen.

Der „Doppelcharakter" des Matthäusevangeliums sei auf die unterschiedliche Eigenart seiner beiden Hauptquellen (Mk und Q) zurückzuführen, auf deren Grundlage Matthäus seinen Plan verfolgt, durch ergänzende Einbindung von Sondergut „the whole of the story and teaching of Jesus" (85) darzubieten und so ein *neues* Evangelium zu schaffen. Diese Kompositionsweise zeige sich modellhaft an der ersten großen Redekomposition, der Bergpredigt, die paradigmatisch für die folgenden Redekompositionen und das gesamte Evangelium mit besonderer Sorgfalt literarisch und theologisch ausgestaltet worden sei. Sie verrate insbesondere Matthäus literarischen Plan und seine Gesamtüberzeugungen (114–119), Geschichte als Geschichte der Erfüllung der Geschichte Israels und als solche, die die Gründung der Kirche im Blick hat, darzustellen (116f).

Der zweite Schritt der „compositional analysis" behandelt in Teil III die Frage nach der kompositionellen Basis der Bergpredigt.

Basis sei eine umfangreiche Q-Rede, die der Vf., dem allgemeinen Konsens in der Forschung zustimmend, bei Lk getreuer bewahrt sieht. Er postuliert für den Q-Text ein dreistufiges traditionsgeschichtliches Schema (Kontinuität mit Jesu Verkündigung, Polemik gegen Israel, innergemeindliche Interessen) mit allmählicher Veränderung der Hauptanliegen und nur einer umfassenden Endredaktion von Q (142–157). Die Aufnahme der Q-Rede durch Matthäus mündet in einen dreiteiligen Plan der Bergpredigt: 1. Einleitung: Makarismen; 2. ein umfangreiches Herzstück (Entwicklung und Variation des Liebesgebots, das in der Feindesliebe gipfelt: 5,21–7,23); 3. Schluß: Schlußgleichnis (7,24–27) (158ff). Die matthäischen Erweiterungen der ursprünglichen Q-Rede sieht der Vf. weder durch einen in der neueren Forschung postulierten Q^{Mt} (Strecker, Luz) noch durch Mt-Redaktion herbeigeführt, sondern sind das Ergebnis einer mündlichen Weitertradierung von Q in der matthäischen Gemeinde (163).

In einem dritten Schritt befaßt sich der Vf. mit dem literarischen Plan des Matthäus für die Bergpredigt.

Der Vf. hebt die Bedeutung der Inklusion 5,17–7,12, die die Bergpredigt in drei Hauptteile teilt, für den literarischen Plan des Matthäus und als Ausdruck seiner Theologie hervor. Er macht auf die Beziehung von 5,17 („Gesetz und Propheten") zu 5,20 („bessere Gerechtigkeit") aufmerksam. Dabei versteht er das matthäische Vorzugswort „Gerechtigkeit" sowohl als thematische Überschrift für die folgenden Antithesen als auch als „linearen Marker", der den in 6,1-7,11 dargebotenen Stoff innerhalb der Inklusion zusammenhält (178ff). Die Erfüllung von „Gesetz und Propheten" (5,17) bildet für den Vf. das offenbarungstheologische und christologische Herzstück der Bergpredigt. „Gerechtigkeit" (5,20) betont den ethischen und ekklesiologischen Aspekt der Bergredigt (= Grundforderungen für Jüngerschaft) (185–188). Mit der in den Schlüsselworten „Gesetz und Propheten" und „Gerechtigkeit" sich artikulierenden Beziehung zu Israel und der Erfüllung des durch sie ausgedrückten Gotteswillens in der Verkündigung Jesu zeigt sich für den Vf. „the assimilating bias of Matthew's theology" (245). Für Matthäus sei *Jesus Erfüller und Gründer in einem*; Jesu Lehre ist die Erfüllung des Gesetzes, die christliche Lebensweise umgreift die jüdische Vorstellung von Gerechtigkeit. Diese „theology of assimilation" (245) sieht der Vf. in der religiösen und sozialen Situation der matthäischen Gemeinde begründet. Diese habe sich, mit dem jüdischen Gesetzesdenken gebrochen, in Abgrenzung zum Judentum definiern müssen, wobei sie aufgrund der Übergangssituation ihre aktuellen Normen und Vorstellungen noch nicht in eigener, differenzierter Weise habe zur Sprache bringen können. Der Vf. betrachtet die Bergpredigt als ein Werk, das Ausdruck der Zeit, der Theologie und der einzigartigen Situation des Matthäus ist. Hierin weiß er sich mit G. Eichholz, einem der Erzväter der redaktionskritischen Arbeit am Matthäusevangelium, einig (218–221; 245).

Die Leistung dieser in ihrem ersten Teil vorliegenden Diss. liegt weniger in der Entdeckung grundsätzlich neuer Einsichten zur redaktionellen (d. h. literarischen und theologischen) Tätigkeit des Matthäus, besonders bezüglich der Komposition der Bergpredigt, als vielmehr in der Entwicklung eines differenzierten methodischen Instrumentariums für die redaktionskritische Arbeit des Exegeten und in dessen überzeugender Anwendung auf Mt 5–7. So vermag der Vf. eine exakte, umfang- und nuancenreiche Analyse der *Komposition* der Bergpredigt vorzulegen, die einen Gewinn für die

exegetische Forschung bedeutet und auf die Veröffentlichung der Detailanalysen zur redaktionellen Arbeit des Matthäus in den Kap. 5–7 neugierig macht.

Kritisch ist anzumerken, daß die vom Vf. vertretene Auffassung, wonach die Schaffung eines neuen Evangeliums durch Matthäus u. a. ihren Grund darin haben soll, die Quellendokumente Mk und Q zu ersetzen. Auch wird man nicht in so apodiktischer Weise, wie es der Vf. bisweilen tut, vertreten können, Matthäus habe die Bergpredigt völlig ohne Rückgriff auf Mk-Stoff gestaltet, was hier und an manchen anderen Punkten als eine doch fragwürdige Aufwertung und Präferenz von Q gegenüber Mk für die Komposition des Matthäusevangeliums verstanden werden muß.

Was die Verwendung und Einbringung der einschlägigen neueren Literatur zur Bergpredigt betrifft, so vermißt man dabei z.B. die Publikationen von H. Merklein über „Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip" und „Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft".

Osnabrück F. G. Untergaßmair

Derrett, J. Duncan M.: **The Ascetic Discourse.** An Explanation of the Sermon on the Mount. – Eilsbrunn: Ko'Amar 1989. 110 S.

Die Bergpredigt ist seit jeher einer der zentralen Prüfsteine christlicher Lehre und christlichen Lebens gewesen. Sind ihre Forderungen wörtlich oder nur in übertragener Bedeutung zu nehmen? Beansprucht sie Geltung für alle oder nur für einige wenige? Wenn J. D. M. Derrett, der anerkannte Altmeister des Hindu-Rechts, der zugleich seit vielen Jahren ausgedehnte Forschungen zum Neuen Testament veröffentlicht hat und mit der östlichen Tradition gleichermaßen vertraut ist wie mit der westlichen, eine genaue Analyse der Bergpredigt vorlegt, darf man auf das Ergebnis gespannt sein.

D. stellt die Predigt wesentlich in die östliche Tradition und versteht sie als eine Aufforderung zur Askese, ein Programm zur Ausbildung asketischer Mystiker. Im Westen konnte oder wollte man dies nicht verstehen. Symptomatisch für die damit einhergehende Umdeutung und Verwässerung erscheint Augustin. Dabei nahmen freilich weder er noch andere die Anpassung an den westlichen Geschmack absichtlich vor, sondern sie wurden „von frühen, unbekannten griechischen Exegeten, die ihre Religion umbildeten und für wenig Geld verkauften, in die Irre geführt" (75).

Die Tradition östlicher Mystik und Askese, aus der heraus die Bergpredigt erwuchs, war in Syrien besonders stark. D. zeigt viele Parallelen zum Buddhismus. Die Predigt wendet sich ihm zufolge an alle und enthält ein praktikables Programm, auch wenn die anvisierten Höchstleistungen, wie bei Massensportveranstaltungen, nicht von allen erreicht werden können. D. ist um den Nachwuchs bemüht, daß eine Gesellschaft, die auf der Bergpredigt aufbaut, durchaus möglich ist, nicht im Sinne einer unerreichbaren Perfektion, wohl aber im Sinne einer Art Koexistenz von asketischen Mystikern und weniger vollkommenen Menschen, zumal Asketen und Mystiker nur in einer Gesellschaft leben können, die für ihr materielles Überleben sorgt. Stärker spekulativ werden D.s Ausführungen, wenn er die Verwirklichung der Bergpredigt mit Gedanken über Evolution im darwinistischen Sinne verbindet. Demzufolge wären von der langfristigen Einhaltung sogar Mutationen zu erwarten, die die Überlebenschancen der Menschheit verbessern. Jedenfalls dürfte sich menschliches Verhalten durch solche Überlegungen kaum beeinflussen lassen.

D.s Buch ist ein überzeugendes und originelles Plädoyer dafür, einen für die christliche Tradition zentralen und gerade deswegen in seinem Kern oft eher verdrängten Text ernst zu nehmen und ihn in seinem östlichen Mutterboden zu verankern. Die Sperrigkeit des behandelten Texts hingegen zeigt sich darin, daß auch dieses Plädoyer bei den Überlegungen zur Anwendung und Verwirklichung vergleichsweise unbestimmt bleiben muß, zumal Jesus individuelles Verhalten und nicht eine Gesellschaftsordnung angesprochen hat.

Zürich Jörg Fisch

Kogler, Franz: **Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung.** Zur Reich-Gottes-Vorstellung Jesu und ihren Aktualisierungen in der Urkirche. – Würzburg: Echter 1988. 292 S. (forschung zur bibel 59), kart. DM 39.–

Bekanntlich hat sich die sog. Zweiquellentheorie seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s in der ntl. Exegese für die Deutung des synoptischen Problems immer stärker durchgesetzt. Freilich hat es auch stets eine Kritik an ihr und andere Lösungsversuche zum synoptischen Problem gegeben.

Eine dieser kritischen und gegenläufigen Auffassungen soll hier angezeigt und besprochen werden. Es handelt sich um die Untersuchung von F. Kogler über das Doppelgleichnis vom Senfkorn und Sauerteig in Mk 4,30–32 par Mt 13,31–32,33 par Lk 13,18–19,20–21, das in der Forschung gern als Beispiel für eine Quellenkombination im Rahmen der Zweiquellentheorie herangezogen worden ist. K. versucht nun, diese Stellen im Sinn einer Deuteromarkushypothese/-theorie zu deuten und so auch zu einer Lösung des synoptischen Problems im größeren Rahmen beizutragen. Diese Deuteromarkushypothese besagt im Sinn von K., daß Q als zweite Quelle neben dem Mk aufzugeben ist, daß die Mt und Lk gegenüber Mk gemeinsamen Stoffe (die sog. agreements) den beiden Evangelisten durch eine sprachlich und theologisch überarbeitete Form des Mk, d. h. Deuteromarkus (Dmk), überkommen sind. Das führt auf eine Dreistufen- bzw. Dreistadientheorie anstelle der Zweiquellentheorie, also auf den Weg Mk – Dmk – Mt/Lk. An der Priorität des Mk wird nicht gerüttelt. Freilich haben Mt und Lk nicht das Mk, sondern nur den (uns allerdings nicht mehr erhaltenen) Dmk gekannt. Dieses Buch von K. stellt seine geringfügig überarbeitete (und auch im Titel veränderte) Diss. dar, die im SS. 1987 an der Kath. Theol. Hochschule Linz eingereicht worden ist. Sie ist durch Albert Fuchs angeregt und begleitet worden.

Die Untersuchung gliedert sich in zehn Hauptpunkte. Sie beginnt I. mit einer „Einleitung" (13–17). Dort stellt K. im Rahmen der schon alten Synoptischen Frage die Mk-Priorität heraus, aber auch die Forschungsaporien bei dem Stoff, wo Mt und Lk gegenüber Mk übereinstimmen. In II. werden „Die Texte und ihr Kontext" (18–28) und in III. „Inhalt und Struktur der Perikopen" (29–30) in den Blick genommen. Es schließt sich in IV. ein „Forschungsüberblick" an (31–42), der sich freilich nur auf die Auslegung des Senfkorngleichnisses bzw. des besagten Doppelgleichnisses im Rahmen von neun Deutungsmodellen zum synoptischen Problem beschränkt und folgerichtig mit dem Hinweis auf die Dmk-Theorie von A. Fuchs und das entsprechende Forschungsdesiderat zu diesem Stoff schließt. Auf diesem Boden wird dann in V. die „Problemstellung" gebündelt (43–47).

Dem folgen die eigentlichen exegetischen Einzelanalysen. Zunächst wird in VI. auf „Realien" geschaut (48–62). Das konzentriert sich auf das Senfkorn und den Sauerteig. In allen drei synoptischen Versionen wird nach K. das Senfgewächs anders dargestellt: bei Mk als Senfstrauch, bei Lk als Senfbaum, bei Mt als Senfstrauch, der zu einem Baum wird. In Richtung auf älteste palästinische Verhältnisse ist von dem sog. schwarzen Senf auszugehen. Der VII. Punkt wendet sich dann den „Agreements" zu (63–76), also den Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk gegenüber Mk. K. kritisiert dabei Klassifizierungen der agreements in größere und kleinere, positive und negative usw. (S. 63 und schon S. 14 Anm. 4).

Den umfangreichsten Abschnitt der Untersuchung stellt in VIII. die „Detaillierte Analyse" dar (77–187). Für K. steht hier die Rekonstruktion der Dmk-Fassung im Mittelpunkt. Dabei nimmt die Auslegung des Gleichnisses vom Senfkorn den weitesten Raum ein (77–177). In diesem Zusammenhang werden auch ausführliche Erörterungen zum atl. Hintergrund von Dmk par Mk 4,32(c)d gebracht, bes. über Ez 17,23 (147ff, Exkurs 149–168). Wenn Mk 4,32cd auf Jesus zurückgeführt werden kann, dann hat Jesus sich – allerdings verschlüsselt – als Messias bezeichnet, der zugleich den Beginn der Gottesherrschaft darstellt (166, vgl. 163ff).

In IX. werden „Tradition und Redaktion" behandelt (188–217). Der historische Jesus hat in verschiedenen Situationen einmal das eine und ein anderes Mal das andere Gleichnis erzählt. Es hat sich dabei bei dem Senfkorngleichnis um ein Kontrastgleichnis (vgl. Kleinheit-Größe) gehandelt, möglicherweise auch beim Sauerteiggleichnis. Auch im Mk ist der Sachverhalt noch so. Überhaupt dürfte das ursprüngliche Senfkorngleichnis in etwa der Mk-Fassung entsprechen (166). Im Dmk ist dann zu einem Doppelgleichnis zusammengestellt und für beide Gleichnisse deutlich zu einem Wachstumsgleichnis umakzentuiert worden. Dabei sind überhaupt zahlreiche Veränderungen zu beachten, so vor allem etwa die besondere Bedeutung Jesu, der Kirche und der Mission (vgl. 201ff). Bei Dmk liegt i. U. zu vorher kein Gleichnis im eigentlichen (formgeschichtlichen) Sinn mehr vor, sondern entsprechend eine Parabel. Mt und Lk haben die durch Dmk vorgegebenen Linien je auf eigene Weise weitergezogen, unter Verstärkung des Wachstums-/Ausbreitungs- und Missionsgedankens.

„Zusammenfassung und Ausblick" werten als X. die Untersuchungen von vorher in Richtung Deuteromarkushypothese in mehreren Punkten aus (218–228). Dabei wird u. a. hervorgehoben: Nicht Dmk, sondern nur Mk ist deshalb erhalten, weil es später zwei bessere dritte Editionen gab, nämlich Mt und Lk, weil das Mk durch die bekannte Markus-Petrus-Tradition einen besonderen Gewährsmann besaß.

Literaturverzeichnis (229–266), Abkürzungsverzeichnis (267–275), Register (277–292) und eine Textsynopse zu Mk 4,30–32 parr schließen das Buch ab.

Insgesamt betrachtet ist dieses Buch von K. mit Gewinn zu lesen. Es versucht, exegetisch sorgfältig den Stoff zu analysieren. Insofern ist es jedem Ausleger, der sich mit diesen beiden Gleichnissen befaßt, zu empfehlen. Freilich seien schließlich noch einige Fragen

gestellt, sie sich dem Rez. als Kritik und Anstoß zur Weiterarbeit aufdrängen:

1. Reflektiert K. im Verhältnis zu der komplexen gegenwärtigen Diskussion über die Interpretation der ntl.-synoptischen Gleichnistradition die formgeschichtlich-hermeneutischen Probleme breit und tief genug?

2. Kommt nicht bei der Behandlung dieser beiden Basileia-Gleichnisse die Deutung des Basileiaverständnisses bei Jesus, in der Gemeinde, bei den Evangelisten, in der Vor- und Zeitgeschichte zu kurz, zumal K. in seiner Titelformulierung die Reich-Gottes-Vorstellung ausdrücklich thematisiert hat? In diesem Zusammenhang mag auch kritisch in Richtung eines messianischen Bewußtseins Jesu nachgefragt werden.

3. Die eben genannten Anfragen und Desiderate liegen sicherlich nicht zuletzt daran, daß es K. vor allem um eine Aufarbeitung des synoptischen Problems geht, und zwar eben im Sinn der Deuteromarkushypothese statt der Zweiquellentheorie. Dazu sollen nun auch noch einige Anfragen formuliert werden.

3.1 Können die sog. agreements wirklich so einfach zu einem einzigen Bereich nivelliert werden? Denn es macht nun doch einen Unterschied, ob die agreements den Mk-Stoff oder den Nicht-Mk-Stoff betreffen. Was ist es da zudem mit synoptischen Doppelüberlieferungen/Dubletten, während bei dem Senfkorngleichnis wegen der Auslassung in Lk 8 die Dinge einfacher liegen? Ist bei ihnen die Aufnahme einer zweiten Quelle (Q) im Mt und Lk nicht die plausiblere Lösung?

3.2 Wenn die Stoffe, die im Sinn der Zweiquellentheorie zu Q gerechnet werden, in den „Pool" der agreements im Dmk aufgenommen worden sind, müßte sich dann in der theologischen Konzeption des Dmk nicht sehr viel stärker das Gewicht von Anschauungen wiederfinden lassen, die die redaktionsgeschichtliche Betrachtung von Q ergeben hat?

3.3 Haben wir bei der Konzentration auf den einlinigen Strang Mk – Dmk – Mt/Lk wirklich im Endeffekt in den synoptischen Evangelien nur das Wachstum einer einzigen Tradition vor uns (so 225)? Woher hat denn Dmk die zu Mk zusätzlichen Traditionen?

Augsburg/Münster Gottfried Nebe

Röhser, Günter: **Metaphorik und Personifikation der Sünde.** Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987. VIII, 218 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. R. Bd 25), kart. DM 58.–

Die von K. Berger angeregte und begleitete Diss. hinterfragt die Deutung der ἁμαρτία vor allem in Röm 5–8 als Macht, wie sie etwa E. Käsemann vertritt. Dabei wird oft die konkrete Tatsünde dieser Sündenmacht nach- und untergeordnet. Demgegenüber hält gleich Teil I unter den grundlegenden Merkmalen des paulinischen Sündenbegriffs (singularischer, absoluter Gebrauch, Vorwiegen der Wurzel ἁμαρτ-, Universalität) den Tatcharakter von ἁμαρτία thetisch fest. Röm 3,9 etwa sei als „Inbegriff alles tätigen Sündigens, das jemals von Menschen begangen wurde", zu nehmen.

Teil II beginnt mit theoretischen Überlegungen zur Metapher überhaupt und führt dann „nichtpaulinische" – genauer: nicht für Paulus charakteristische – Bildfelder im AT, Frühjudentum und der griech. Antike vor (Die Sünde als Last, Befleckung und Krankheit, das Aufschreiben, Wegnehmen, Lösen, Bedecken bzw. Enthüllen von Sünde u. ä.). Dabei stellt sich jeweils das Problem der sinnlich-konkreten Grundbedeutung und des aktuellen Wirklichkeitswerts. So sehr die meisten Metaphern die Kulturkreise übergreifen, so ergeben sich doch Besonderheiten für den biblisch-jüdischen Raum (z. B. nur hier Gott Subjekt von Wegnehmen, Heilen der Sünde).

Für Paulus relevanter ist die Herr-Sklave-Metaphorik, die aus dem paganen Hellenismus komme (trotz einiger Parallelen in Qumran und TestXII). Vergleichspunkt sei die Verpflichtung zu aktivem Gehorsam, die der Mensch nach Röm 6,19 allerdings selbst übernehme. Dagegen machen die Redewendungen vom Betrug und vom Einwohnen der Sünde eher ihre Unausweichlichkeit deutlich. So komme in Röm 7 der grundlegende Selbstwiderspruch des unerlösten Menschen aufs äußerste zugespitzt zum Ausdruck.

Teil III sucht – wiederum nach gründlicher theoretischer Besinnung auf das Phänomen der Personifikation – zu klären, was es für die ἁμαρτία bedeutet, daß sie in Röm 5–7 öfter als handelndes Subjekt auftritt. R. sieht Ansätze für diese Denk- und Sprechweise in der atl. Anschauung von der „schicksalwirkenden Tatsphäre" (K. Koch), unterlegt diese aber – anders U. Wilckens – nicht einfach den Paulustexten. Die Hypostasierung der Sünde zu einem lebendigen Wesen verrate hellenistischen Einfluß und veranschauliche die Eigendynamik menschlicher Tatverfehlungen. Weil dabei aber die menschliche Verantwortlichkeit gewahrt bleibt, dulde die Abstrakt-Personifikation keine dämonologische Auffassung. Unter diesem Vorbehalt sieht R. am Schluß dann doch in Röm 3,9.20 eine personifizierte ἁμαρτία.

In meinem Kommentar (RNT) versuchte ich dagegen zu begründen, daß man diese in Röm 5–7 berechtigte Deutung trotz des ὑπό nicht nach Kap. 3 zurücktragen darf. Gerade Gal 3,22 zeigt, daß es hier um den konkreten Schuldaufweis (vgl. die analoge Bildung ὑπαίτιος) durch das Gesetz bzw. die Schrift geht, die als einzige personifiziert erscheint.

Die Stärke dieser intelligenten Arbeit liegt in der stilkritischen Reflexion und der religionsgeschichtlichen Einordnung. Sie wählt klug aus der Fülle des dem Autor verfügbaren Materials aus und beleuchtet damit treffend manche ntl Stelle, nicht nur im Römerbrief.

Freilich scheinen mir die Parallelen, die 63ff (Joh 1,29 wird im Licht von slavHen 64,4 einseitig auf Fürbitte hin interpretiert), 161ff als Neuheiten präsentiert werden, nicht sehr glücklich ausgewertet.

Das Vorgehen ist methodisch gut durchdacht. Die Konzentration auf „die kleinsten Einheiten möglicher theologischer Aussagen" (103) bedeutet aber den weitgehenden Verzicht auf kontextuelle Exegese. Über den verstreuten Bildmotiven kommen größere Sachzusammenhänge, z. B. das Weltbild der Apokalyptik, das sicher für die paulinische Konzeption von Sünde entscheidend ist, kaum in den Blick. Der Vf. hat vermutlich diese Beschränkung bewußt auf sich genommen, da auf diesen Gebieten nur wenig Originelles gesagt werden kann. Manche Aussage klänge jedoch plausibler, wenn dieses Rahmenwerk nicht nur angedeutet wäre. Dennoch liegt hier ein instruktiver Beitrag zum antiken Sündenverhältnis vor.

Das mit PC erstellte Typoskript ist einwandfrei. Nur scheint ein Schlußsigma im Programm zu fehlen. Warum Griechisches mal im Original, mal in Umschrift gegeben wurde, ist unerfindlich.

Mainz Dieter Zeller

Elliger, Winfried: **Paulus in Griechenland.** Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 1987. 308 S., kart. DM 29.80

Die äußeren Umstände der Publikation dieses Buches sind leicht verwirrend. Das Impressum nennt 1987 als Erscheinungsjahr; jeder Hinweis, daß es sich um eine zweite Auflage handelt, fehlt. In Wahrheit ist es aber bereits 1978 erstmals erschienen, und zwar als Bd 92/93 der Stuttgarter Bibelstudien. Nähere Überprüfung ergab, daß es sich um einen (dankenswerterweise preislich erheblich verbilligten) Nachdruck der Erstauflage handelt. Es wurden lediglich einige Druckfehler berichtigt, die Bibliographie um einen kurzen Nachtrag ergänzt und der ursprünglich aufwendig als herausnehmbares Beiheft gestaltete Kartenteil dem Buch als normaler Anhang eingebunden. Ein derartiges Verfahren sollte im wissenschaftlichen Verlagswesen nicht Schule machen! Es hätte im übrigen dem Buch von Elliger keinen Abbruch getan, wenn es wahrheitsgemäß als Neuauflage gekennzeichnet worden wäre. Denn es ist vorzüglich und verdient weite Verbreitung. Man wünscht es sich in die Hand jedes theologisch interessierten Reisenden, der die paulinischen Wirkungsstätten in Griechenland besucht, insbesondere aber jedes Theologiestudierenden. Durch die hier geleistete Zusammenschau historischer, archäologischer und biblisch-exegetischer Informationen erfüllen sich alte Steine mit Leben und beginnen Texte zu reden.

Vorangestellt ist ein Kapitel über die „griechische Stadt", in dem man viel Hilfreiches über hellenistisch-römische Stadtarchitektur und Stadtentwicklung erfährt, z. B. über das hippodamische System der Stadtanlage, über die Agora und den Monumentalstil. Die folgenden einzelnen Städten gewidmeten Teile sind jeweils in etwa nach dem gleichen Schema angelegt. Eingesetzt wird mit einem Abriß der Stadtgeschichte, wobei mit Recht den ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen Beachtung geschenkt wird. Es folgt eine Besprechung der archäologischen Situation, die weitgehend auf die Belange des heutigen Besuchers einzugehen versucht. Mit ihr verbindet sich soweit wie möglich die Interpretation der jeweiligen Texte aus Paulusbriefen und Apostelgeschichte, wobei exegetische Kontroversfragen keineswegs ausgeklammert bleiben. Abschließend wird noch in aller Kürze auf die baulichen Zeugnisse aus frühchristlicher Zeit, vor allem auf Basiliken, hingewiesen.

Es ist E. gelungen, eine Fülle von Informationen übersichtlich und gut lesbar darzubieten. Darüber hinaus hat er an manchen Punkten neue Akzente gesetzt. So scheint mir sein materialreich

begründeter Widerspruch gegen die seit Conzelmanns Untersuchung üblich gewordene Bagatellisierung des Aphroditekults von Korinth (237–242) bedenkenswert zu sein. Schade nur, daß die kleinasiatischen Orte des paulinischen Wirkens, vorab Ephesus, ausgespart bleiben, was Vf. mit einer exegetischen Entscheidung rechtfertigen will: Sowohl Apg 16,6–8 wie auch Phil 4,15 stelle den Übergang des Paulus von Kleinasien ins europäische Griechenland als Wende in der Geschichte der Mission dar (23–29). Dies ist jedoch exegetisch keineswegs eindeutig. Insbesondere muß die Behauptung als fragwürdig gelten, daß nach lukanischer Darstellung erst nach dem Übergang nach Mazedonien die Hinwendung zu den Nichtjuden zu einem die Missionspraxis zentral bestimmenden Faktor geworden sei (27).

Erlangen Jürgen Roloff

Strecker, Georg: **Die Johannesbriefe.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 381 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd 14 – Neubearbeitung), Lw. DM 98.–

Am Anfang der johanneischen Schule stand die Ketzerei (365–368). So kann man die Ausgangsthese des Kommentars von Strecker zu den kanonischen Johannesbriefen in einem Satz zusammenfassen. Diese W. Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Aufl., besorgt von G. Strecker, 1964) nachempfundene Annahme wird auf drei Grundentscheide aufgebaut (vgl. dazu schon G. Strecker NTS 32, 1986, 31ff):

1. Die Abfolge der zur johanneischen Schule zu rechnenden Schriften ist 2. Joh; 3. Joh; 1. Joh und endlich Joh (Apk Joh klammert Strecker mit Recht aus). 2. Der Verfasser des 2. und 3. Joh ist derselbe, nämlich der Presbyter, dessen Gestalt über Papias (Euseb, Kirchengeschichte III 39,3f) identifiziert (315f) und der zur Gründerautorität der johanneischen Schule (19–28) erklärt wird. 3. Der Presbyter Johannes vertritt nach 2. Joh 7 eine unorthodoxe chiliastische Enderwartung. Auch nach diesem heterodoxen Start kann sich die johanneische Schule nur langsam der großkirchlichen Orthodoxie annähern. Zwar bleibt der Chiliasmus wahrscheinlich auf den Presbyter beschränkt, aber der Doketismus, der in den eigenen Reihen des johanneischen Kreises entsteht, muß durch den 1. Joh bekämpft werden (131–139). Diese Auseinandersetzung setzt sich bis in das Joh fort.

Da diese Gesamtschau sehr viel Kombinatorik und Hypothetik enthält, ist sie für vielfältige Gegenfragen offen. Bevor diese gestellt werden, ist es allerdings angemessen, den Kommentar als Gesamtleistung zu würdigen. Der Kommentar ist einer der „großen" Kommentare, wie es sich für die Reihe, in der er steht, und für die Nachfolge von R. Bultmanns Kommentar, den er ablöst, gehört. Er informiert ausführlich, zeigt die notwendige Liebe zum Detail, geht allen Fragen gründlich und eigenständig nach und bietet die Beobachtungen in einem Darstellungskonzept, das das Lesen zum Vergnügen macht. Viele aufschlußreiche Exkurse stellen sich besonderen Problemen. Immer wieder gibt es Hinweise auf die Einordnung einer Aussage in die Geschichte der johanneischen Schule und in die urchristliche Theologiegeschichte insgesamt.

Allerdings sind diese Ausführungen auch stets konsequent von der oben angedeuteten Grundposition geprägt, so daß, wer sie nicht teilt, ständig vor der Aufgabe steht, die hintergründigen Vorentscheide zu erkennen, die in sie eingewoben sind. Dies gilt z. B. von dem Entscheid, die johanneische Schule nach Kleinasien zu legen: Wer den Presbyter mit Hilfe des Papias bestimmt, kann nicht anders verfahren. Er sollte dann allerdings die für Syrien sprechenden Gründe ernsthaft entkräften. Doch werden in dem Kommentar auch andere Vorentscheide sichtbar, die die Ergebnisse prägen. So kann sich St. etwa eine Schule nur als mündliche Traditionsbildung vorstellen, die dann am Ende einmal literarisiert. Daß in einer Schule mündliche Tradition und literarische Produktion parallel laufen und literarische Texte nach ihrer Erstfassung z. B. durch Abschnitte mit mündlichem Hintergrund erweitert werden können, will er nicht wahrhaben. Darum bagatellisiert er m. E. die Gründe, die zuletzt Kl. Wengst (ÖTK 16, 21; 186ff) dazu führten, in 1. Joh 5,14–21 einen Nachtrag zu sehen. Für Strecker ist vielmehr der 1. Joh einheitlich.

Doch nun zu den drei oben skizzierten Grundentscheiden!

St. hat den Mut, die in der Regel angenommene Reihenfolge der johanneischen Schriften unkonventionell neu festzulegen. Die Konvergenzen zwischen Joh und 1. Joh werden aufgrund gemeinsamer Traditionsbenutzung erklärt, nicht aber als Abhängigkeit des 1. Joh vom Joh, wie es üblich ist. Ebenso wird die Erwähnung der Irrlehre in 2. Joh 7 nicht als Nachhall von 1. Joh 4,2f verstanden, sondern jene Stelle chiliastisch, diese Stelle doketisch begriffen. Davon ist noch gleich gesondert zu reden. Was jedoch nun die Abfolge von Joh und 1. Joh betrifft, so kann es nicht nur auf die Benutzung gleicher Tradition zurückgeführt werden, wenn ausgerechnet je der Anfang (Joh 1,1.4.14; 1. Joh 1,1.2) und der Schluß (Joh 20,30f; 1. Joh 5,13) beider Werke in analoger Weise gestaltet sind. Grundsätzlich könnte der Vf. des 1. Joh natürlich wie der vierte Evangelist den Logoshymnus selbständig benutzt haben. Aber dieser ist von Haus aus kein Einstiegstext für verschiedene Textsorten. Grundsätzlich atmen natürlich Joh 20,30f und 1. Joh 5,13 johanneische Sprache. Aber es ist nicht „selbstverständlich" (gegen St., 292), daß beide Texte am Schluß ihrer Ausführungen so ähnlich reden. Für diese doppelte Koinzidenz beim Anfang und beim Schluß gibt es m. E. nur eine sinnvolle Erklärung: Wenn anders Joh 1,1–18 der originärere Text vorliegt, ist 1. Joh in Anlehnung an das Joh gestaltet worden. Ebenso sollte es dabei bleiben, daß z. B. die Geistaussagen aus der johanneischen Schule in Joh 14,16f.26 durch die Paraklet-aussage neu gedeutet und dann diese 1. Joh 2,20f.25f nochmals interpretiert wurden. Natürlich lassen sich diese Beobachtungen vermehren, verfeinern und erweitern. Doch reicht der Vergleich dieser Basistexte aus, um bei der traditionellen Abfolge der johanneischen Literatur zu bleiben.

Was nun die Deutung des Presbyters angeht, so ist es nach St. „sehr wohl möglich" (316), daß der von Papias erwähnte Presbyter Johannes der Vf. der beiden kleinen Briefe sei. Dann aber – so wird gefolgert – muß er eine „grundlegende Autorität des johanneischen Kreises gewesen" sein, ja er ist „der Gründer der johanneischen Schule" (315). Man kann es bedenken wie man will: Hier herrscht schlicht biographisch-historisierende Hypothetik, die schon durch die lange Diskussion der Einleitungswissenschaft schnell als vage erkannt werden kann. Sie verträgt sich vor allem nicht mit den johanneischen Schriften selbst: Wie kann jemand „grundlegende Autorität" sein, wenn Diotrephes und sein Anhang, innerhalb des johanneischen Gemeindeverbandes stehend, diese so vehement und offenbar keineswegs erfolglos bestreiten? Warum unterläßt es St., auf den Lieblingsjünger einzugehen, der nach dem Joh die johanneische Autorität schlechthin ist und dessen herausragende Bedeutung durch Jesusnähe und durch sein Verhältnis zu Petrus zweifelsfrei feststeht (vgl. J. Becker, ÖTK 4/2, 1981, 434ff)? Was kann der Presbyter dagegen aufbieten? So wird es dabei bleiben müssen: Der Presbyter gehört nicht in die Ursprungsgeschichte des johanneischen Kreises.

Endlich ist zu fragen: Hat der Presbyter eine chiliastische Enderwartung vertreten? Das kann mit guten Gründen verneint werden. Diese Annahme ist nämlich eine auf die Spitze gestellte Pyramide, insofern diese Hypothese allein und ausschließlich auf der vagen Möglichkeit beruht, in 2. Joh 7 das Partizip Präsens futurisch zu deuten (St., 333–337). Dabei sollte schon dies stutzig machen, daß solche chiliastische Position, nach St. vom Gründer der johanneischen Schüler vertreten (!), nirgends im johanneischen Schrifttum nochmals begegnet. Sollte die Autorität des Presbyters so wenig Einfluß bekommen haben? Es ist vielmehr immer noch die beste Möglichkeit, 2. Joh 7 als Nachhall von 1. Joh 4,2f (vgl. J.-W. Taeger, ZNW 78, 1987, 283 Anm. 75) zu deuten. St. darf dieser Annahme nicht das Wort reden, weil er 2. Joh vor 1. Joh stellen will. Wer unter diesem Zwang nicht steht und 2. Joh 7 von 1. Joh her versteht, hat zudem den Vorteil, die Geschichte der johanneischen Gemeinden nicht durch zwei ganz verschiedene „Häresien" bestimmt sein zu lassen. Er braucht dann auch nicht wie St. Barn 6,9; 7,9 als Analogien zu bemühen (336), die im übrigen nicht stichhaltig sind: Barn 6,9 ist fingierte Prophetie und geht mit der Aussage „im Fleisch erschienen" auf den Irdischen (vgl. im Kontext nach Barn 5,6.11f.13; 6,3.7!). Barn 7,9 paßt schon sprachlich nicht zu 2. Joh 7 und ist von einem Auferstehungsverständnis, wie es Joh 20,25.27; Lk 24,39 begegnet, bestimmt. Beide Stellen im Barn enthalten nicht den geringsten chiliastischen Akzent, den man darum auch nicht aus der weiteren und stark umstrittenen Stelle Barn 15,4f (St., 336) eintragen sollte.

Die Besprechung hat bewußt das herausgestellt, was die bisherige Anschauung zur Geschichte der johanneischen Gemeinden auf den Kopf stellt. Das Ergebnis, daß St. eine Revision dieses relativen Konsenses nicht gelungen ist, darf jedoch nicht zu dem Urteil führen, daß der Kommentar darum beiseite gelegt werden könne. Ein Kommentar lebt von seiner Grundanschauung und von der fortlaufenden Einzelexegese. Was den zweiten Bereich angeht, so

kann man dem Kommentar nur viele aufmerksame Leser wünschen, Leser, die bereit sind, sich in die oft fremde Welt des Urchristentums führen zu lassen, um dann gerade sich auch das Fremde zu eigen zu machen. Jedenfalls wünscht sich der Kommentar mit Recht solche Leser (5).

Raisdorf Jürgen Becker

Stenger, Werner: **„Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . .!"** Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit. – Frankfurt/M.: Athenäum 1988. 281 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 68), geb. DM 78.–

Der Leser des vorliegenden Buches wird nicht nur gründlichst über Steuern informiert, sondern er erfährt auch viel über die politischen Machtkonstellationen, über ökonomische Zusammenhänge und die Lebensbedingungen der Menschen, die diese Steuern aufzubringen hatten. Auch ist der Zeitraum der Untersuchung doch etwas weiter gespannt, als der Untertitel vermuten läßt; so umfaßt das zweite Kap. die Zeit von Prompejus bis zu Bar Kochba. Selbst ein kleiner Exkurs zu Cyprian findet sich, der den Einfallsreichtum mancher illustriert, mit dem sie dem System der Besteuerung zu entgehen trachteten (64f).

Meisterlich ist es dem Vf. gelungen, dem Leser ökonomische und politische Zusammenhänge nahezubringen. Indem St. häufig ausgewählte antike Quellen zitiert, gewinnt die Darstellung selbst komplizierter Zusammenhänge an Lebendigkeit. Abgesehen von dezidiert marxistischer Literatur werden die Ergebnisse der einschlägigen Forschung vorgestellt und kritisch ausgewertet.

Auch kleinere Kritikpunkte können den positiven Gesamteindruck nicht trüben:

Sollte man von „vorkapitalistischen Wertansichten" (137) sprechen, ohne zuvor die Produktionsweise näher zu bestimmen? Zu knapp ist wohl die Begründung der These ausgefallen, die sich aus Mt 17,25f herleitet, Jesus habe die Tempelsteuer abgelehnt (182–184).

Dies Buch ist ein gelungener Beitrag zur sozialgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments. Alle diejenigen, die die Meinung vertreten, daß im Rahmen der Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte ökonomische Untersuchungen bedeutsam sind, werden es begrüßen und dem Vf. dankbar sein für seine kundige Darstellung. Skeptiker, die die genannte Meinung nicht teilen, werden nach der Lektüre vielleicht eher bereit sein, die Relevanz der sozialgeschichtlichen Fragestellung für die neutestamentliche Wissenschaft zu akzeptieren.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Kötting, Bernhard: **Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs.** Ges. Aufsätze, 2 Bde. – Münster: Aschendorff 1988. VIII, 548 S.; 339 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie Bd 54,1–2), kart. DM 120.–

„In der Befragung stummer Zeugen erweckt der Kirchenhistoriker Tradition zum Leben"; so konstatiert der Vf. in einem grundlegenden Überblick „Kirchengeschichte im Wandel – Rückblick auf ein halbes Jahrhundert" (I, 218–230, Zitat 219) zum Abschluß seiner akademischen Lehrtätigkeit an der Univ. Münster 1979. Die opulente Sammlung von 66 Aufsätzen, Broschüren, Vorträgen und kleinen Skizzen vermittelt dem Leser einen ebenso instruktiven wie interessanten Einblick in das prall gefüllte Leben der Kirche, weil es K. in besonderem Maße gegeben ist, Sachverhalte der Vergangenheit lebendig-anschaulich darzustellen, die großen Linien der Entwicklung klar herauszuarbeiten, komplizierte Tatbestände zu erhellen und die Lebensvollzüge der Christenheit nachzuzeichnen. Frömmigkeitsgeschichte im weiten Sinn, namentlich im Spannungsfeld zwischen Christentum und heidnischer Antike, kann als der gemeinsame Nenner aller Beiträge gelten; es ist der Sektor der Patristik, auf dem K. in fast fünfzig Jahren Arbeit fundamentale Studien – neben seinen beiden Büchern über die zweite Ehe und die Wallfahrten – geliefert hat. Dieses Sammelwerk ist damit gleichsam die wissenschaftliche Summe des Gelehrten, der wie nur wenige sein Lebenswerk auf bestimmte Themen konzentriert hat (und darüber hinaus beachtliche Leistungen auf dem Gebiet der Forschungsorganisation erbracht hat). K. hat die Beiträge aus einer größeren Zahl ausgewählt. Die mühevolle Arbeit der Herausgabe besorgte seine Schülerin Maria-Barbara von Stritzky. Eindrucksvoll ist die thematische Geschlossenheit, die auch in den fünf Abteilungen der Sammlung – innerhalb derer die Beiträge nach Entstehungsjahren geordnet sind – zum Ausdruck kommt: „**I.** Die Entfaltung der Kirche in der Geschichte. **II.** Antike und Christentum. **III.** Priestertum und Amt. **IV.** Volksfrömmigkeit. **V.** Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung. **VI.** Wallfahrten. **VII.** Sonstiges." Im folgenden kann nur auf einige Schwerpunkte hingewiesen werden, wobei die Verflechtungen zwischen Kirche und spätantiker Umwelt besonders hervortreten sollen.

Grundsätzliche religiöse Distanz, verbunden mit geistiger Auseinandersetzung und partieller Aufgeschlossenheit, gab dem Verhalten der frühen Christen das Gepräge. Neben allgemein-zusammenfassenden Übersichten („Auseinandersetzung des Christentums mit der Umwelt", I, 365–380 von 1981; „Geschichte der Kirche in den ersten Jahrhunderten", 276–296 und „Im Übergang von der apostolischen Zeit zur frühen Kirche", 297–311, zwei katechetischen Handreichungen) spezifiziert K. das an thematischen Beispielen. Zum ekklesiologischen Selbstverständnis bietet die Studie „Die Alte Kirche: mehr als Genossenschaft und Verein" (I, 145–157 von 1977) Grundlegendes. Der Vergleich mit den Gruppenbildungen im Judentum und mit den römisch-hellenistischen Genossenschaften zeigt, daß die universale Beanspruchung der Mitglieder mit der sozialen Betreuung und religiösen Beheimatung ohne Rücksicht auf Standesunterschiede „in damaliger Zeit etwas Neues" darstellte: „Die christliche Gemeinde hat alle Genossenschaftsziele aufgesogen" (149). Konsequent verstand sie, die „ecclesia", sich als Analogon zum ganzen Gemeinwesen, zur Polis bzw. Civitas (151). Mit dem besonderen Selbstverständnis hängt die Überzeugung zusammen, daß die wahre Kirche eine Einheit darstellt, wie K. anhand der Aussagen von lateinischen Kirchenvätern entfaltet (188–197), wobei – neben der meisterhaften Konturierung unterschiedlicher Konzeptionen – sein interessanter Hinweis auffällt, Tertullian beschreibe mit dem Gedanken der Weitergabe des Glaubens als der identitätsstiftenden Kraft „die Einheit der Kirche in Analogie zur Einheit des Menschengeschlechts, wie es der Lehre der Stoa entsprach" (189, d. h. der Weitergabe des menschlichen Lebens durch den Samen).

Das Wesen der Kirche kommt in K.s Beiträgen ansonsten weniger durch ekklesiologisch-allgemeine Betrachtungen als vielmehr durch Untersuchungen zum kirchlichen Leben zur Sprache.

Neben einem organisationsgeschichtlichen Überblick („Amt und Verfassung in der Alten Kirche", I, 409–436) steht beispielhaft eine Betrachtung über die geistliche Innenseite des Amtes („Priesterliche Spiritualität nach dem Zeugnis der Väter", 437–447). Auch das Spannungsverhältnis von Amt und Charisma (501–516), von Vollmacht und Dienst (531–535) wird erörtert. Einer Übersicht „Klerikerbildung in der Alten Kirche" (395–404) folgt eine historische Miniatur („Bischofswahl in alter Zeit", 405–408) zu Augustins Sorge um die Regelung seiner Nachfolge. Der Leitfaden der produktiven Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Umwelt tritt deutlich zutage in der kurzen Analyse der Aufnahme des Begriffs „Hiereus" in den christlichen Sprachgebrauch (356–364). Das Problem der religiös-kultischen Analogie z. B. bei Cyprian stellt K. zurück zugunsten des aufschlußreichen Hinweises, daß seit dem 4. Jh. die rechtliche Bedeutung des Begriffs – wegen der priesterlichen Privilegien – die Übernahme gebahnt habe.

Auch bei der Durchsetzung des Zölibats in der alten Kirche (448–466) veranschlagt K. die kultischen Aspekte vergleichsweise gering; er sieht in der Ethisierung des Heiligkeitsbegriffs und verbunden damit in der asketischen Forderung der Ehelosigkeit die entscheidenden Faktoren. Sorgfältig zieht der Kirchenhistoriker hier Verbindungslinien zur damals (1968 bei seiner Rektoratsrede) gerade aktuellen Diskussion; drei Jahre später informiert er in einem Forschungsbericht („Die Diskussion um den Zölibat", 480–500) über die zahlreichen Publikationen mit dem Ergebnis, „daß wesentlich neue Erkenntnisse . . . wohl nicht mehr zu erwarten sind" (498).

K.s ungedruckte Diss. von 1942 hat die Beurteilung der zweiten Ehe behandelt. Auch bei diesem Thema zeigt sich eine erstaunliche Kontinuität zwischen den römischen Maximen und den christlichen Wertvorstellungen. (Siehe dazu „Zu den Strafen und Bußen für die Wiederverheiratung in der frühen Kirche", I, 47–53; „Die Beurteilung der zweiten Ehe in der Spätantike und im frühen Mittelalter", 250–261; „‚Univira' in Inschriften", 345–355).

In ökumenischer Perspektive ist ein anderes Thema wichtig: „Zur Frage der ‚Successio Apostolica' in frühkirchlicher Sicht" 517–530). Behutsam führt K. auch hier das Material vor und urteilt: „Die Schwierigkeiten in der Diskussion um die Anfänge der ‚successio apostolica' sind damit gegeben, daß die Kenntnis des Historikers, die er aus den vorliegenden Quellen schöpft, nicht hinreicht, um auf alle Fragen, die wir heute stellen, präzise Antworten geben zu können" (529). Eine nüchterne historiographische Bestandsaufnahme mit versteckter dogmatischer Brisanz dient der soliden Urteilsbildung: „Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilen" (54–75). Sie waren numerisch unbedeutend und übten keinen substantiellen Einfluß auf die Entscheidungen aus. Doch man könnte die Rolle des Ossius von Corduba in Nizäa (vgl. 56f) auch gewichtiger einschätzen, als K. es tut.

Das Toleranzproblem hat in unterschiedlicher Weise das kirchliche Leben bestimmt. In seinem großen Akademievortrag von 1977 („Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum"; I, 158–187), der weitgehend in dem Beitrag von 1979 „Glaubensfreiheit – Religionsfreiheit – Toleranz" (198–217) aufgenommen wird, beschreibt K. die Entwicklung auf dem Hintergrund der antiken Vorstellungen, insbesondere der Maximen des römischen Staates.

Die verbreitete Meinung, die Christen hätten nach der konstantinischen Wende die früher von ihnen geforderte Toleranz den Heiden verweigert, relativiert K. zu Recht durch seine differenzierte Erörterung der Situation, wobei er z. B. auf die Tatsache hinweist, daß bis zum Ende des 4. Jh.s viele Verwaltungsbeamte heidnisch oder ihrem heidnischen Umfeld verbunden blieben und schon deshalb keine rigorosen Maßnahmen durchführten: „Der legislatorischen Aufkündigung der Toleranzedikte von 311 und 313 trat eine in der Wirklichkeit des Alltags praktisch geübte Toleranz zur Seite" (175). Erst allmählich setzte sich seit Theodosius eine neue Religionspolitik mit dem Abbau praktischer Toleranz im 5. Jh. durch, verschärft durch die theologische Argumentation (wie sie namentlich durch Augustin für die Folgezeit im Westen bestimmend wurde), daß der Götzendienst das Gemeinwohl gefährde und daher zu unterbinden sei – eine spiegelbildliche Aufnahme des römischen Verständnisses von religio und salus publica, die vor 311 zu den Christenverfolgungen geführt hatte (von K. zu wenig betont). Folgerichtig ging man von einer derartigen Konzeption auch innerchristlich gegen die Häretiker vor, wobei K. auch hier wieder Augustins Position eingehender darstellt („Mit staatlicher Macht gegen Häresien?", 107–121).

Mit seiner gehaltvollen Untersuchung von 1961 zum Thema „Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts" (I, 315–335) zeigt er an einigen exemplarischen Sachverhalten den wechselseitigen Austausch- und Wachstumsprozeß auf.

„In Rom ... dauerte die privilegierte Stellung des Heidentums noch bis unter Gratian" (317), der senatorische Adel verschloß sich weithin dem Christentum und dokumentierte das auch durch literarische Tätigkeit. War „bis 395 die heidnische Gruppe geschlossener und tatkräftiger als die christliche" (318), dann versteht man, warum es im Kampf um den Viktoria-Altar primär um die politischen Aspekte des Toleranzproblems ging. In den grundsätzlichen Voten des Symmachus und des Ambrosius zeigte sich die unüberbrückbare Kluft: „auf der einen Seite die Bitte um Tolerierung, die in einen gleichmachenden Indifferentismus mündet und diesen als den einzigen Weg zur Bewahrung nicht nur der religiösen Institutionen, sondern auch der politischen Struktur des Imperiums, aber ebenso auch der Beibehaltung der wirtschaftlichen Übermacht und der Standesprivilegien der Adelsgruppe ansieht; auf der anderen Seite die Gewißheit des absoluten Wahrheitsbesitzes mit einem neuen Lebensgefühl und dem Willen, auch die politischen Kräfte in den Dienst der Ausbreitung der absolut wahren religiösen Überzeugung zu stellen, hier wie zu allen Zeiten auch mit der Gefahr verbunden, von unerleuchteten Eiferern zur Unduldsamkeit vorangetrieben zu werden" (326f). K.s Studie vermittelt nicht zuletzt dadurch ein Verständnis der komplexen Situation, daß sie die in den Mysterienkulten sich sammelnde, in bestimmten Festen wie in der stadtrömischen Münzprägung 380–394 sich äußernde Widerstandskraft des Heidentums beschreibt (328–333).

Die mancherlei Konflikte zwischen Bischöfen und Kaisern in jener Epoche gaben den realpolitischen Hintergrund ab für die Ausbildung der „Lehre von den Zwei Reichen (Zwei-Gewalten-Lehre) in der Alten Kirche" (262–275), d. h. vor allem bei Ambrosius und Augustin. Und die Kumulation von Problemen und Katastrophen verstärkte angesichts des Zerbröckelns des Imperiums die apokalyptische Erwartung des nahen Weltendes („Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus"; I, 14–28 – diese gehaltvolle Untersuchung von 1958 verbindet Auslegungs- und Realgeschichte so, daß der Lebensbezug ersterer deutlich wird).

Die frömmigkeitsgeschichtlichen Beiträge bilden besondere Glanzlichter dieser Sammlung, weil sie das Leben der Christen und die Praxis der Kirche von ihren inneren Motiven her aufschließen. Auch hier geht es immer wieder um Konkretionen der Begegnung von Christentum und Antike.

Die Entwicklung der Heiligenverehrung (aus der „im hellenistischen Denk- und Kulturraum ... geübten Heroenverehrung ... in einem langen Einschmelzungsprozeß" entstanden; II, 128) kommt unter verschiedenen Aspekten zur Sprache.

Historischer Ansatz war seit dem 2./3. Jh. die Verehrung der Märtyrer als Zeugen und Nachfolger Christi wie als Vorbilder für die Gläubigen. (Vgl. dazu die bis in die Gegenwart reichende Skizze „Heiligenverehrung" II, 75–84, einen Lexikonartikel von 1962, und die instruktive Systematisierung von 1949 „Heiligkeit und Heiligentypen in den ersten christlichen Jahrhunderten"; II, 43–60.) Da die Märtyrer als Geistträger galten, nahmen sie, wenn sie die Verfolgung überlebten, in den Gemeinden neben den Amtsträgern eine hervorragende Stellung ein; die Zuordnung und Konkurrenz beider Gruppen schuf seit dem 3. Jh. nicht geringe Probleme („Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche"; I, 122–144 – ein wichtiger Aufsatz mit vielfältigem Material). Angesichts jener Konkurrenz erwies sich die Frage als bedrängend: „Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen?" (I, 536–548). Auch zu diesem Thema erhebt K. durch gründliche Quellenauswertung einen differenzierten Befund angesichts des Widerstreits zwischen Bekennerpflicht und Verantwortung für die Gemeinde. Nicht selten fand sich auch ein anderes Phänomen: „Martyrium und Provokation" (I, 231–238). Hierzu skizziert K. einige Fälle der Zerstörung von Götterbildern oder Kultgegenständen durch Christen im 3. und 4. Jh., welche „diese Relikte einer falschen Religion verschwinden" lassen wollten (231). Die Kirche verehrte in den Märtyrern eine exemplarische Realisierung der Vollkommenheit, die grundsätzlich allen Christen aufgegeben ist; so lag es in der Logik der Entwicklung, wenn in diese Funktion – nach dem Aufhören der Verfolgungen – die Asketen als die besonderen Christuszeugen der Tat einrückten. Am Beispiel der Styliten (I, 3–13) beschreibt K, das, wobei er zutreffend deren enormen Einfluß auf die Entwicklung des religiösen Lebens durch ihre Missions- und Sittenpredigt betont.

Außerordentlich instruktiv sind K.s detaillierte Untersuchungen darüber, wie dieser Sektor der Frömmigkeit durch die Reliquienverehrung gestaltet wurde. Das Thema wird in mehreren Beiträgen berührt, woraus die Verbindung der Heiligenverehrung mit dem Kirchbau, dem Begräbniswesen und den Wallfahrten deutlich wird.

1958 hat K. die „Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen" (II, 61–74) in konziser Zusammenfassung des Forschungsstandes und eigener Quellenstudien dargestellt; 1965 hat er das Thema umfassender in der Akademieabhandlung „Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude" (II, 90–119) bearbeitet. Die Reliquienverehrung übernahmen die frühen Christen aus der Praxis der heidnischen Antike, wobei sie in deren Schutzzaubervorstellungen den Glauben an die leibliche Auferstehung als formendes Element eintrugen. Wurden zunächst die Gebeine der Märtyrer, die nach römischem Recht nur außerhalb der Städte und Dörfer beigesetzt und deren Gräber nicht – z. B. zwecks Translation – geöffnet werden durften, nur in markanten Einzelfällen verehrt (erstmals bezeugt im Martyrium des Polykarp), so verbreitete sich der Kult seit den großen Verfolgungen und fixierte sich seit dem 4. Jh. An den Märtyrergräbern außerhalb der Ortschaften errichteten teils Privatleute, teils die Gemeinden Oratorien und Kirchen; damit drangen die Gräber entgegen der alten „Vorstellung von der Ungehörigkeit des Grabes oder des Leichnams im Kirchenraum" allmählich in die Kulträume ein (97). Seit etwa 350 kam es zur Überführung der Märtyrerreliquien in die Stadtkirchen und – da jetzt möglichst jedes Kirchengebäude derart geheiligt sein sollte – zu der folgenschweren Praxis der Reliquienteilung, wobei in beiden Fällen das Verbot der Gräberöffnung negiert wurde. Durch die Transferierung von Märtyrergebeinen verdrängte man heidnische Kulte (z. B. 354 in Antiochia), man holte in die bedeutsamen Städte die Reliqien bekannter Märtyrer (so in Konstantinopel seit ca. 355), vor allem aber entdeckte man die bisher unbekannten Gebeine etlicher Märtyrer, wobei sich Ambrosius – wie auch bei den sakralrechtlichen Verschiebungen – als Pionier der neuen Frömmigkeit hervortat (98–106). Die Beisetzung von Märtyrerreliquien beim Altar (auch einem Teil der Gebeine galt ja die ganze Heiligkeit der Person) zog eine folgenschwere Veränderung der Begräbnissitte nach sich. In der Zeit von ca. 380–500 wurde es üblich, Bischöfe oder Priester, teilweise auch Laien, in der Nähe des Altars und damit des Märtyrers zu bestatten, einerseits um bei der Auferstehung dessen Hilfe teilhaftig zu werden, andererseits – so galt es für Kleriker seit Ambrosius – um an der Stelle des Opfers Christi zu ruhen. Die frömmigkeitsgeschichtlich bedeutsamen Einzelheiten dieser Praxis werden von K. plausibel erläutert und treten auch in weiteren seiner Untersuchungen hervor: „Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung" (II, 120–136), „Die Tradition der Grabkirche" (199–210), „Reliquien und Pfarrpatrozinien" (211–222), „Morgenländische Heilige im Dom zu Münster" (137–166).

K.s großes Spezialthema, die Entwicklung des Pilgerwesens und die Bedeutung der Wallfahrten, begegnet hier in acht einander ergänzenden, z. T. aber auch sich überschneidenden Beiträgen. Die Phänomene sind seit dem 4. Jh. ein signifikanter Ausdruck christlicher Frömmigkeit, aber insofern kein spezifischer, als ihre Motive und Formen denjenigen in den nichtchristlichen Religionen entsprechen bzw. dorther übernommen sind.

Zwei Übersichtsbeiträge („Wallfahrten in den ersten christlichen Jahrhunderten"; II, 287–302; „Entstehung der Wallfahrt im frühen Christentum", 303–312) präsentieren in systematischer Zusammenfassung die unterschiedlichen Typen:

1. Die Wallfahrten zunächst in das Heilige Land mit den Orten der Erscheinung des Herrn, die im 4. Jh. eine Art Konjunktur erleben (dazu Näheres in: „Palästina – das Land des Herrn", 232–244), später dann an andere besondere Stätten der Christenheit wie z. B. Rom (dazu „Le pèlerinage de Rome et le dévouement à l'église", 255–231).

2. Die Wallfahrten zu lebenden Personen, beginnend mit den Pilgerfahrten zu den asketischen Vätern der ägyptischen Wüste, von denen man Weisung und Heilung erwartet (weitere Einzelheiten dazu in: „Koptische Wallfahrten" 252–259 und „Wallfahrten zu lebenden Personen im Altertum" 270–286).

3. Die Wallfahrten zu Heiligengräbern und Reliquien, wobei man die Fürbitte und Hilfe der mit überirdischen Kräften Ausgestatteten zu erreichen

sucht (hierher gehören viele Materialien, die in den Aufsätzen über die Heiligen- und Reliquienverehrung begegnen). In kurzer Form wird „Gregor von Nyssas Wallfahrtskritik" (245–251) durch eine prägnante Analyse von dessen Ep. 2 nachgezeichnet, die gegenüber der Veräußerlichung derartiger Frömmigkeitsformen auf die Priorität der Innerlichkeit des Glaubens besteht.

K. hat mit seinen Studien die patristische Forschung nachhaltig vorangebracht. Das zeigt schon das äußerliche Indiz, daß viele der hier angesprochenen Beiträge seit längerem als Standardliteratur zu den entsprechenden Themen immer wieder zitiert werden. Deswegen ist es zu begrüßen, wenn sie nun gesammelt vorliegen. Wie verwickelt die Begegnung des frühen Christentums mit der hellenistisch-römischen Spätantike auf den verschiedenen Ebenen verlief, wird an den Einzelheiten der Materialdarbietung klar. Um das Bild abzurunden, muß man K.s zahlreiche Artikel im RAC heranziehen, von denen einige vielleicht hier anstelle mancher Dubletten oder der eher populärwissenschaftlichen Beiträge hätten abgedruckt werden sollen. Der vorliegende Sammelband bietet neben spannender Lektüre reiche Belehrung zu dem Thema, daß das durch die Zeiten wandernde Gottesvolk sich gegenüber den am Wege liegenden Formen anders-religiöser Sitte keineswegs nur abweisend verhalten hat, sondern sich mit ihnen produktiv auseinandergesetzt hat. Wenn man die These vertritt, daß die Stärke des frühen Christentums darin gelegen hat, daß es sich zu einer – im positiven Sinne – synkretistischen Religion entwickelt und dadurch eine eigene, weltgeschichtliche Gestaltungskraft hervorgebracht hat, dann wird man dafür aus K.s Untersuchungen die nötige Kenntnis der Einzelsachverhalte und die unerläßliche Differenzierung des Urteils schöpfen können. In dem vorliegenden Sammelwerk begegnet eine wissenschaftliche Leistung mit unverwechselbarem Profil und hohem Niveau.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Le Traité Tripartite (NH I,5). Traduit par Louis Painchaud et Einar Thomassen. Texte établi, introduit et commenté par Einar Thomassen. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1988. XVIII, 538 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", Bd 19).

Mit dem – im Original titellosen – Tractatus Tripartitus liegt nun auch in der franko-kanadischen Reihe einer der Texte aus Nag Hammadi vor, der aufgrund seiner Zugehörigkeit zum sog. „Codex Jung" (= NHC I) einen verhältnismäßig hohen Bekanntheitsgrad aufweist und dementsprechend schon öfter ediert, übersetzt und kommentiert worden ist, so zuletzt in der „Coptic Gnostic Library", vgl. H. W. Attridge – E. H. Pagels, NHC I,5: The Tripartite Tractate, in: H. W. Attridge (Hg.), Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices (NHSt 22), Leiden 1985, 159–337; Notes (NHSt 23), Leiden 1985, 217–497. Die Neubearbeitung, die alle vorausgehenden Ausgaben einschließlich NHSt 22/23 berücksichtigt, beruht nach Auskunft des Vorworts z. T. auf einer 1982 abgeschlossenen, in St. Andrews angefertigten und von R. McL. Wilson betreuten Diss. des Schweden Einar Thomassen, der für Textgestaltung, Einleitung und Kommentar verantwortlich zeichnet, während die Übersetzung ins Französische in Zusammenarbeit mit ihm von Louis Painchaud erstellt wurde.

Der mit 88 Manuskriptseiten ungewöhnlich lange Text wurde aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Griechischen ins Koptische übertragen, dies nicht immer glücklich oder eindeutig. Versuche einer Retroversion in die Originalsprache, die im Kommentar hier und da unternommen werden, sind zwar mit einigen Unsicherheitsfaktoren behaftet; doch gelingt es manchmal nur mit ihrer Hilfe, kaum entscheidbare Ambivalenzen des koptischen Textes sinnvoll aufzulösen. Manches bleibt nach wie vor schwer verständlich und zweifelhaft. Gesichert dürfte die inhaltliche Herkunft der Abhandlung aus dem Valentinianismus sein. Hier setzt Thomassen einen neuen Akzent, indem er mit Bezug auf Hippolyt, Ref VI 35,5–7, für die östliche („orientalische") statt westliche („italische") Schule als Ursprungsort plädiert und die Datierung verhältnismäßig spät ansetzt, nämlich nach 250 n. Chr. (11–20). Zum Vergleich: Attridge und Pagels favorisieren in Kenntnis der Position Thomassens weiterhin die Herkunft aus dem westlichen Valentinianismus und neigen für das Entstehungsdatum zu dem Zeitraum zwischen 200 und 250 n. Chr. (NHSt 22, 178), während die editio princeps noch von einem Datum zwischen 150 und 180 n. Chr. etwa ausging. Die Datierungsfrage, die offensichtlich noch nicht als endgültig gelöst angesehen werden kann, hat natürlich Folgen für die Bestimmung des Verhältnisses des TractTrip zur frühchristlichen Tradition. Unabhängig davon wird die unverkennbare Nähe mancher Passagen zu johanneischen Theologumena (Logosbegriff z. B. oder Lichtmetaphorik) auf Kenntnis des Johannesevangeliums zurückzuführen sein (zu Licht und Finsternis in 119,10–16 bemerkt der Kommentar: „Ce passage est peut-être fondé sur Jn, 1:5" [430]). In dieser Weise wäre der Text noch eingehender auszuwerten als Zeugnis für die gnostische Wirkungsgeschichte des johanneischen Schrifttums.

Die Anlage des Bdes folgt dem bewährten Schema: allgemeine Bibliographie und Abkürzungsverzeichnis (IX–XVIII); Einleitung mit Spezialbibliographie (1–48), Text (mit Apparat) und Übersetzung (49–259); Kommentar (260–453) mit eigenem Index der griechischen termini technici (454–458); schließlich noch ausführliche und wertvolle Indices der griechischen Vokabeln (460–471), der Eigennamen (472) und der koptischen Vokabeln (473–533). Bei den griechischen Wörtern fällt u. a. die Schreibweise ϕορμη für μορφή, „Form" (evtl. unter Einfluß des lateinischen forma) in 55,8 und 61,12 ins Auge. Der Abdruck des Textes in den Kolumnen der Handschrift mit zeilengleicher Übersetzung wirkt ohne Frage übersichtlicher und leserfreundlicher als die platzsparende Wiedergabe in NHSt 23. Was den Kommentar angeht, wird man nicht umhin können, beide Werke nebeneinanderzulegen, weil sie je eigene Schwerpunkte und Lücken aufweisen.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Budzik, Stanislaw: **Doctor pacis.** Theologie des Friedens bei Augustinus. Innsbruck, Wien: Tyrolia 1988. 412 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 24), kart. DM 58.–/öS 420.–

„Es ist bereits zu einem Gemeinplatz in der augustinischen Forschung geworden, daß der Begriff des Friedens eine zentrale Bedeutung im Denken des Kirchenvaters besitzt" (15); dennoch fehlte bislang ein umfassender Überblick über den Stellenwert und systematischen Ort des Terminus' „pax" im Opus Augustins, obwohl dieser ihn insgesamt über zweitausendmal verwendet, seinen Gehalt in nahezu allen Schriften anklingen und in fast jede Fragestellung einfließen läßt. Die Arbeit B.s will dieser Bandbreite in fünf Kap., die sich jeweils eine grundlegende Ebene des facettenreichen und heterogene Traditionen bündelnden augustinischen Friedensbegriffes zum Thema machen, Rechnung tragen.

Teil 1 (13–82) entfaltet unter dem Titel „Universalität des Friedens" die ontologische Dimension, die hauptsächlich in der sogenannten „pax"-Tafel (De civitate Dei XIX) ihren Niederschlag findet. Hier entwerfe Augustin in auffälliger Nähe zu seinem „ordo"-Modell ein umgreifendes Bild der Wirklichkeit als eines im einzelnen und im ganzen stimmig gefügten und hierarchisch gegliederten Kosmos', der innerlich wie äußerlich von der „tranquillitas ordinis", dem gleichwohl dynamischen und in sich spannungsgeladenen „Frieden" zusammengehalten werde. „Es gibt kein Wesen, es existiert keine Kreatur, die nicht durch Frieden im Dasein erhalten würde; alles, was ist, muß mindestens teilweise befriedet sein, sonst wäre es überhaupt nichts" (53). Dem Menschen als der Spitze der ontologischen Stufenleiter komme dabei die Aufgabe zu, als Individuum wie als Sozialwesen sittlich frei sein „Ja" zu dieser Harmonie zu sprechen und tätig an ihr mitzuwirken.

Während der metaphysische Aspekt des augustinischen Friedensbegriffes deutliche Analogien zu antiken Vorgaben erkennen läßt, bringt die soteriologische Ebene, der sich B. im zweiten Teil seiner Untersuchung („Der menschliche Unfriede und das Friedenswerk Christi" [83–141]) zuwendet, stärker das christlich-heilsgeschichtliche Moment zur Geltung. Friede stelle die höchste Bestimmung und Sehnsucht des Menschen dar, und doch: zu offensichtlich falle ins Auge, daß diese Welt nicht im Frieden lebt, nicht in „Ordnung" ist. „Die tiefe Verwundung der menschlichen Natur, die sich durch den ständigen Krieg zwischen Leib und Seele äußert, kann nach Augustinus ihre Ursache nicht im Gott des Friedens haben" (102). Vielmehr habe die Menschheit durch sündigen Ungehorsam sich selbst aus dem Frieden des Paradieses in einen inneren und äußeren Kriegszustand katapultiert, aus dem sie sich allein nicht mehr befreien könne. Allein in Gottes gnadenhaftem Handeln in Christus sehe Augustin die Heilung des Individuums und der Gemeinschaft, anfanghaft im Glauben des Christen, im Glauben der Kirche inmitten einer friedlosen Welt, vollendet, so der späte Augustin, in der Ruhe des ewigen Sabbat: „Christus ist unser Friede" (sermo 25,7; 47,22; 89,4 u.v.a.). Jedoch gelte es nicht zu unterschlagen, daß Augustins rigid gehandhabte Prädestinationsanschauung in ihrem Bestreben, „das Problem der Relation zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit ‚von einem absoluten Standpunkt aus zu überschauen (...)' (R. Schwager), einen großen Schatten auf seine Lehre vom Friedenswerk Christi wirft" (140).

Im dritten Abschnitt (142–239) seiner Arbeit stellt der Vf. die zahlreichen Äußerungen Augustins zum „Frieden der Kirche" vor und

bettet sie in das historische und theologische Umfeld ein. Er macht deutlich, wie die Spannungen im augustinischen Entwurf der „ecclesia", die zwischen den Polen einer mehr spirituellen Größe einerseits und einer empirischen nahezu imperialistischen Institution andererseits oszilliert, auch den diesbezüglichen Friedensbegriff in Schwingungen versetzen. Der erste Aspekt erhebe „pax" als vom Geist geschenkte „caritas" und „unitas" gleichsam zum ekklesiologischen Toleranzprinzip, das im Dienste der Einheit die Kirche als „corpus permixtum" auch für Sünder, Zweifler und Halbherzige offenhalte und es entschieden verwehre, die eschatologische Scheidung von Spreu und Weizen eigenmächtig zu antizipieren, der zweite Gesichtspunkt setze in seiner Extremform Friede als unter allen Umständen und in der konkreten kirchenpolitischen Situation Nordafrikas durchzusetzende Norm an – und sei es um den Preis staatlicher Gewalt und Zwangsbefriedung. Die augustinische Theologie des kirchlichen Friedens dürfe hingegen als wegweisend betrachtet werden hinsichtlich ihrer Rückbindung der Einheit des Leibes an das Haupt Jesus Christus und an dessen Vergegenwärtigung in den Sakramenten, die selbst wiederum nur innerhalb der katholischen Gemeinschaft ihre Wirkung entfalteten.

Ein viertes Kap. (240–302) behandelt Augustins Konzept des „irdischen Friedens" im Horizont seiner „civitates"-Lehre. „Pax" diene dem Kirchenvater als geeignetes Instrumentarium, um die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen „civitas Dei" und „civitas terrena" ebenso herauszuarbeiten wie die teilweise Gemeinsamkeit ihrer Existenzbedingungen und Interessen im „saeculum". Auf diesem Wege gelange Augustin einerseits zur relativen Würdigung des irdischen Friedens als einer – wenngleich vergänglichen, so doch guten – Gabe Gottes, andererseits zu einer theologisch fundierten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat als zweier Größen, die bei bleibender Unterschiedenheit einander gegenseitig nützen könnten: „Die Gläubigen erweisen dem Staat die volle Loyalität, sofern dieser ihnen die uneingeschränkte Freiheit des Glaubens gewährt, und tragen durch die vorbildliche, aus dem Glauben heraus motivierte Erfüllung ihrer Pflichten zum sozialen Frieden und zum Gemeinwohl der Gesellschaft bei. Der Staat hingegen schafft durch seine Sorge um den politischen Frieden den äußeren Rahmen für die geistige Mission der Kirche" (302). Bezüglich seiner Lehre vom „gerechten Krieg" setze Augustin gegen das antike Motto: „Si vis pacem, para bellum", wenn auch nicht in pazifistischer Radikalität, die Formel: „Pacem pace non bello" (ep. 229,2).

Der fünfte Abschnitt (303–382) der Arbeit, „Die Vollendung des Friedens", weist nach, wie sich im Begriff der „pax aeterna" die gesamte Jenseitshoffnung und eschatologische Zukunftserwartung der augustinischen Theologie spiegelt und verdichtet. Der Autor identifiziert im augustinischen Œuvre zwei Hauptlinien: Eine Strömung reiße in nahezu apokalyptischer Manier einen Hiatus zwischen „saeculum" und Eschaton auf, die andere Aussagenreihe zeichne die „ultima" als Erfüllung und Vollendung all dessen, was auf Erden an innerem und äußerem, individuellem und sozialem Frieden entbehrt und ersehnt wurde. Ähnlich ambivalent beurteile der Kirchenvater den Wert des irdischen Friedens: Teilweise stelle Augustin ihn als Aufschein der himmlischen Ruhe vor, teilweise aber lasse er keinerlei Analogie gelten und liefere ihn theologischer Indifferenz aus. So „bleiben die von Augustinus aufgezeigten Wege zum Frieden der introspektiven Tendenz seines Denkens stark verhaftet und lassen eine Ungleichmäßigkeit zwischen den zahlreichen Mahnungen und wenigen Konkretisierungen verspüren" (382).

Die S. 383–394 fassen abschließend das „Ergebnis" der Untersuchung zusammen und würdigen nochmals kritisch die Friedenslehre des „doctor pacis" im Blick auf aktuelle Fragestellungen.

Die Arbeit B.s kann ihrem Anspruch, erstmals eine umfassende Darstellung der Theologie des Friedens bei Augustinus an die Hand zu geben, vollauf genügen und stellt in dieser Hinsicht einen wirklichen Fortschritt in der Forschung dar. Weder zu eng am Textbefund klebend noch unmäßig systematisierend macht der Vf. deutlich, in welchem Maße nahezu alle entscheidenden Topoi und Theologumena des Kirchenvaters, ja selbst seine persönlichen Erfahrungen und Sehnsüchte, mit „pax" in Beziehung stehen. Andererseits verhindert die Breite der Thematik freilich oft ein Eindringen in die philologischen und spekulativen Tiefendimensionen, der Schwerpunkt liegt auf dem Überblick.

Die Gliederung, in zahlreiche Unterpunkte aufgeschlüsselt, wird ihrem Gegenstand gerecht und läßt den Leser zugleich den Gedankengang leicht mitvollziehen. Raffende Zusammenfassungen zu Ende eines jeden Kap., eine sachliche Sprache und die Entscheidung des Vf.s, die Augustinzitate größtenteils zu übersetzen, die lateinischen Belege dagegen in den Anmerkungen aufzuführen, tragen weiterhin zur flüssigen Lesbarkeit bei und empfehlen die Studie als eine Einladung und Einführung in das augustinische Denken überhaupt. Trotz berechtigter kritischer Anfragen an Augustins Beitrag zur Theologie des Friedens, die B. durchaus nicht unterschlägt, vermag der Leser dem Urteil des Vf.s zuzustimmen, es handle sich in ihrer Weite und Tiefe um eine insgesamt „großartige Konzeption" (14).

Gießen Christof Müller

Stoll, Brigitta: **De Virtute in Virtutem.** Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988. XVIII, 351 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Bd 30), kart. DM 89.–

Es geht um eine im Sommer 1986 bei der Evang.-Theol. Fak. Bern eingereichte Diss., die der seit Luther in der evangelischen Theologie gängigen Vorstellung nachgehen will, daß die „katholisch-mittelalterliche" Bergpredigtauslegung einer „Zweistufenethik" verhaftet ist, welche die Bergpredigt in praecepta (für alle) und consilia (für einige „Elitechristen", sprich Ordensleute) aufteilt.

Die Arbeit will dies für die Zeit der „monastischen Theologie" (J. Leclercq) des Mittelalters (die aber als solche nicht charakterisiert wird) an drei Quellengattungen nachprüfen: Kommentar, Predigt, Hagiographie. „Ihr hauptsächliches Ziel ist es, die Entwicklung bis zur Einführung der Begriffe consilium und praeceptum in die Bergpredigtauslegung aufzuzeigen" (XV), was die Vf.in Rupert von Deutz anlastet. Ausgeblendet bleibt fast die gesamte Patristik (abgesehen von seltenen Hinweisen auf Augustinus und Hieronymus) und das weite Feld der scholastischen Bibelexegese bis zur Reformation. Am Ende kommt die Vf.in zu dem nicht sehr überwältigenden Ergebnis, daß es die Bergpredigtauslegung des Mittelalters nicht gibt, sondern nur unterschiedliche Auslegungstraditionen, die aber alle bedenklich in die Nähe der so sehr verpönten Zweistufenethik rücken.

Die Vf.in hat fleißig und redlich Wege durch das Dickicht mittelalterlicher Literatur gesucht und sich tapfer durch die meist ungenießbaren Bibelkommentare gearbeitet, wenngleich man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß sie am Ende sozusagen vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr gesehen hat, geschweige denn einen Ausweg daraus. Die Darstellung ist in einer Weise eintönig und blutleer, daß der Leser sich unwillkürlich fragt, woran das liegen mag.

Der Grund dürfte in einem fundamentalen methodischen Fehler zu suchen sein. Exegesegeschichte ist ein relativ junges und vielversprechendes Forschungsgebiet. Aber sie hat ihre Tücken. Die Frage etwa, wie im Laufe der Jh.e die Frau in Apk 12 gedeutet worden ist, oder was man unter „Jubilus" im Mittelalter verstanden hat, muß anders angegangen werden als das anspruchsvolle Thema der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt. Das, was die Vf.in auf vielen S. langatmig zeigen will, kann der eilige Leser auf wenigen S. gerafft und klarer bei R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT, Bd 1, Freiburg 1986, 108–112, finden. Dort erfährt man auch etwas über die richtige Methode. Die Bergpredigt ist seit den „apostolischen Armutsbewegungen" ab dem 11. Jh. ein Haupttext (beileibe nicht der einzige) der vita evangelica, die von neuen Orden (Stephan v. Muret: *Non est alia regula nisi evangelium Christi!*) und kirchenkritischen Bewegungen (Waldenser) gleichermaßen angestrebt wurde. Die Vf.in hätte zeigen müssen, wie man unter den sozialen und ökonomischen Verhältnissen des frühen und hohen Mittelalters die Bergpredigt als Anspruch und als Lebensregel verstanden, und wie sich dieses Verständnis in Kommentaren und Viten niedergeschlagen hat. Eine textimmanente Lektüre mittelalterlicher Bibelkommentare ohne die Menschen anzuschauen, die das Evangelium leben wollten, führt zwangsläufig zu blassen und oft schiefen Aussagen, die von der Lebendigkeit, Vielfalt und auch Problematik mittelalterlicher Religiosität nichts ahnen lassen.

Rom/Gerleve P. Pius Engelbert O.S.B.

Steindl, Helmut: **Genugtuung.** Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie? – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1989. XII, 338 S. (Studia Friburgensia, NF. Bd 71), kart. DM 46.–

Anselms Satisfaktionstheorie hat über Jahrhunderte hinweg die christliche Theologie geprägt. Seit der scharfen Zurückweisung durch A. Ritschl und A. v. Harnack verlor sie zunehmend an Terrain und wird heute nur noch von wenigen verteidigt. Steindl versucht in einer gründlichen Untersuchung, Mißverständnisse auszuräumen, denen die Interpretation von Anselms „Cur Deus homo" unterliegt, und durch einen originellen Deutungsansatz die Plausibilität des Kerns der Anselmschen Argumentation aufzuweisen.

In einem ersten Hauptteil wendet sich der Vf. zunächst dem Verständnis von Versöhnung im biblischen Denken zu. Nach einem knappen Bericht über die verschiedenen Interpretationsansätze, die das Thema ‚Strafe' in der alttestamentlichen Forschung gefunden hat (Kap. I), setzt sich S. mit den unterschiedlichen Auffassungen des Talionsgesetzes auseinander (Kap. II) und bereitet dann mit einer Auslegung der Josephsgeschichte den Boden für seinen eigenen Zugang zur Idee der Genugtuung (Kap. III).

Der Idee der Genugtuung in der christlichen Soteriologie ist dann der zweite, umfangreichere Hauptteil gewidmet. Zunächst wird ein kurzer Überblick über die Vor- und Wirkungsgeschichte der Anselmschen Satisfaktionstheorie gegeben (Kap. I), sodann sorgfältig die im „Cur Deus homo" entfaltete Theorie selbst dargestellt (Kap. II). Seine zentralen Argumente trägt der Vf. schließlich in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur und im Rückgriff auf den im Teil I erarbeiteten bibeltheologischen Boden vor (Kap. III). Die wichtigsten Ergebnisse sind in § 23 („Zusammenfassung und Ausblick") und in der „Konklusion" knapp und präzise festgehalten.

Die Monographie zeichnet sich durch klare Gedankenführung, detaillierte Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur und Originalität der Perspektive aus. Über eine möglichst genaue Ermittlung der Adressaten (Christen, Juden und Muslime) versucht der Vf. den Begriff der von Anselm gesuchten „rationes necessariae" für Inkarnation und Kreuzestod des göttlichen Wortes genauer zu bestimmen. Der angezielte „intellectus fidei" dürfe nicht als eine zeitlos gültige philosophische Wahrheit verstanden werden, sondern als die Ebene rationaler Vermittlung christlichen Glaubens, wie sie in der zeitgenössischen Auseinandersetzung von Juden und Muslimen anerkannt werden konnte (vgl. bes. 289, 293ff). Das hierbei erkenntnistheoretisch notwendige Absehen vom biblischen Versöhnungsdenken habe in der Auslegungsgeschichte zu Verzerrungen geführt, insofern man aus dem Argumentationsgang Anselms unmittelbar eine dogmatische Soteriologie abzuleiten versucht hat, ohne zuvor den methodisch („remoto Christo") eingeklammerten biblischen Boden hermeneutisch wieder einzuholen, der die eigentliche Quelle für den Gedanken der Genugtuung bei Anselm darstellt (vgl. bes. 261f).

Eine hervorragende Möglichkeit, diesen biblischen Boden der Anselmschen Argumentation zurückzugewinnen, bietet nach S. die in der Josephsgeschichte exemplarisch dargestellte Versöhnung. Diese wird nicht über einen Strafakt hergestellt, sondern durch eine freie Tat der Genugtuung: „Wie in der alttestamentlichen Josephsgeschichte, wo aus der Mitte der schuldigen Brüder Juda stellvertretend für alle Genugtuung anbietet, soll nach der anselmischen Satisfaktionstheorie der Gott-Mensch Jesus Christus stellvertretend für die schuldige Menschheit Genugtuung leisten" (257).

Die Arbeit S.s bietet m. E. wichtige Ansätze, festgefahrene Fronten in der Diskussion der Satisfaktionstheorie aufzulockern, und leistet einen wertvollen Beitrag zum Verständnis des komplexen Geschehens wirklicher Versöhnung. Sowohl im Hinblick auf die formale wie auch die inhaltliche Seite der Anselmschen Argumentation kann ich mich dem Vf. allerdings in zentralen Punkten nicht anschließen. Was den erkenntnistheoretischen Stellenwert der „rationes necessariae" angeht, so dürfte Anselm im „Cur Deus homo" wie sonst einen Begriff anstreben, der über eine bloß zeitbedingte Geltung hinaus schlechthin gültig ist. Hinsichtlich des inhaltlichen Ergebnisses scheint mir auch S. im Horizont einer anthropologischen Vermittlung des Satisfaktionsgedankens zu verbleiben, die den eigentlich theologischen Kern nicht erreicht. „Es geht [in Anselms Satisfaktionskonzeption] grundsätzlich um die Herbeiführung eines gütlichen Ausgleichs, die einer Befriedigung der beidseitigen Ansprüche dienen soll" (221, vgl. 219, 222, 230 und vor allem die Übersetzung von „odi" mit „Ärger bereitet" in dem 130f, 226 angeführten Thomaszitat). Ich meine dagegen, daß es Anselm primär um den Anspruch Gottes geht, in jedem Akt der unter seinem heiligen Willen stehenden geschöpflichen Freiheit verherrlicht zu werden, und nur in dieser Perspektive die Frage nach dem Heil des Menschen adäquat gestellt werden kann. Genugtuung ist darum nicht nur auf die Zukunft hin (vgl. 128f), sondern wesentlich auch auf die Vergangenheit gerichtet, in der Gottes Wille definitiv ins Leere gelaufen zu sein scheint, wenn an die Stelle der sich verweigernden Freiheit nichts durch menschliche Freiheit zu Erbringendes treten kann. In diesem Punkt dürfte S. trotz vielfacher Verweise auf das Werk H. U. v. Balthasars auch hinter einem zentralen Aspekt von dessen Anselm-Interpretation zurückbleiben.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Gäde, Gerhard: **Eine andere Barmherzigkeit.** Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. – Würzburg: Echter 1989. 324 S. (Bonner dogmatische Studien Bd 3), kart. DM 48.–

Zu Beginn dieser ausgezeichneten Arbeit macht der Vf. sich selbst den Einwand, was ein weiteres Buch Neues auf diesem schon um und um gepflügten Acker der Anselm-Forschung beitragen könne außer einem weiteren Titel in der Sekundärliteratur. Glücklicherweise hat er sich der Einsicht angeschlossen, daß die Auseinandersetzung mit einem Theologen vom Schlage eines Anselm nicht nur der Schließung letzter Lücken in der historischen Forschung dient, sondern selbst Theologie ist. Theologietreiben ist aktuelle geistige Annäherung an den Glauben und seine Inhalte und nicht lediglich eine Speicherung von Daten und Fakten, die man schon „längst" weiß. Gerade das Mysterium der Erlösung wird immer wieder von neuem das theologische Denken bewegen und systematische Konzeptionen hervorbringen, in denen der menschliche Geist die Zusammenhänge beleuchtet von Gott und Welt, Sünde und Vergebung, Schöpfung und Menschwerdung Gottes, Kreuzestod des Sohnes Gottes und neuer Gemeinschaft der Gerechtfertigten mit Gott.

Der Vf. weiß selbstverständlich, wie sehr gerade die Satisfaktionstheorie Anselms der Kritik ausgesetzt ist (A. v. Harnack, H. Küng, H. Kessler). Freilich hat man sich zu entscheiden, worüber man sich mehr wundern soll: entweder über die Vorstellung von einem wutschnaubenden, zornigen Gott, der durch die Sünde beleidigt, rachsüchtig die Wiederherstellung seiner Ehre durch den grausigsten Tod des Sünders in der Gestalt seines unschuldigen Sohnes, der stellvertretend diese Strafe erleiden muß, fordert, oder über seine Kritiker, die glauben, einen Theologen vom Rang eines Anselm in der Tat richtig interpretiert zu haben, wenn sie bei ihm diese Konzeption von einem solch haarsträubenden Irrsinn entdeckt haben. Der Hinweis auf den liebenden und barmherzigen Vatergott, den Jesus verkündete, scheint nun schließlich diesen in mittelalterlichen Rechts- und Strafkategorien verfangenen Denker der Absurdität zu überführen.

Der Vf. weiß, daß eine sachgerechte Auslegung wesentlich mehr als eine flüchtige Lektüre verlangt. Bevor er im Hauptteil (121–285) zur systematischen Reflexion der Satisfaktionstheorie ansetzt, wie sie in „Cur Deus homo" entwickelt wird, steckt er im 1. Teil (23–120) den hermeneutischen Rahmen ab.

Entscheidend ist zunächst der Sitz im Leben dieser Schrift. Es geht Anselm nicht abstrakt um eine rationale Theorie, in der er mit Vernunftgründen sozusagen das notwendige Verhalten Gottes vorausberechnet. Er setzt sich vielmehr mit jüdischen und islamischen Einwänden auseinander. Man steht zwar gemeinsam auf dem Boden des Glaubens an Gott, Schöpfung, Offenbarung und Sündenvergebung, aber Juden und Heiden bestreiten, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes (zu der ein trinitarisches Gottesverständnis gehört) eine Gottes würdige Weise der Erlösung sei. Sie glauben, es sei Gott gemäßer, daß er durch eine bloße Willensäußerung die Sündenvergebung bewirkt (sola misericordia, d. h. unter Umgehung der Wirklichkeit, die in der Schöpfung das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt). Sie meinen, daß geschöpfliche Mittler ausreichen und Gott nicht selbst unter den kreatürlichen und geschichtlichen Bedingungen menschlichen Daseins, die er selbst gesetzt hat, der Mittler der Erlösung sein muß.

Anselm will nun gerade zeigen, daß dahinter eine Vorstellung von Gott steht, die seiner (gegen das Christentum geltend gemachten) wirklichen Transzendenz nicht gerecht wird. Gott wird hier wie ein höchstes Wesen vorgestellt, das wie ein Mensch, wenngleich in größeren Proportionen, reagiert. Gott ist gleichsam nur ein höherer Teil eines übergreifenden Weltganzen, der an der Spitze einer Seinspyramide steht, aber den gleichen Gesetzen wie der Welt unterworfen ist. Von Gott aber kann man nur recht denken, wenn man erkennt, daß er außerhalb allen vorstellenden Denkens ist. Man muß als Denkregel aller Rede von Gott aber anerkennen, daß „Gott das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann". Zwischen Gott und Welt gibt es also gar keine reale Relation, so daß die Aussagen über Gott gewissermaßen univok auf Gott und Welt zuträfen. Gott kann in unserem Denken nicht einfach in unserem Weltverhältnis verrechnet werden.

Nimmt man diese Regel ernst, dann ergibt sich auch, daß die Erlösungslehre nur von der Gotteslehre her zu entwickeln ist. G. zeigt konkret den hermeneutischen Hintergrund der Schrift „Cur deus homo" in der Gotteslehre des Proslogion. Im Schöpfungsakt realisiert Gott eine von ihm ontologisch verschiedene Wirklichkeit, die aber zu ihm in einem bestimmten Entsprechungsverhältnis steht, und zwar der Hinordnung auf die Erfüllung des Menschseins in Gott durch die Gnade. Dieses Heil des Menschen ist die Ehre Gottes in der Welt. In der Sünde verweigert der Mensch Gott die Ehre als seines Schöpfers und Vollenders in der Liebe. Aber er verletzt nicht eigentlich Gott, der für ihn unerreichbar bleibt, sondern sich selbst, indem er sich in der Trennung von Gott um sein Heil bringt. Dies ist auch die Strafe, die er für seine Sünde empfängt. Sie ist keine dreinschlagende Reaktion eines beleidigten Wohltäters. Sündenstrafe ist die im sich von Gott abkehrenden Handeln gelegene Konsequenz selbst. Da in der Schöpfungsordnung ein ursprüngliches Heilsverhältnis durch Gott gesetzt war, kann dieses Entsprechungsverhältnis des Menschen nur durch Gott selbst wiederhergestellt werden. Aber es muß wiederhergestellt werden auf seine Weise, die die menschliche Verantwortung für die Sünde ernst nimmt.

Nennt man dieses ursprüngliche Entsprechungsverhältnis Gerechtigkeit, in der sich die gnädige Zuwendung zum Menschen realisiert, dann kann auch

die neue Gerechtigkeit nur durch eine je größere Barmherzigkeit Gottes realisiert werden.

Diese neue Barmherzigkeit Gottes ist nichts anderes als der sich angesichts der Sünde siegreich behauptende Heilswille Gottes, der den Menschen gerechtmachen will. Die sich in der Welt auf den Menschen hin realisierende Barmherzigkeit als neue Gerechtigkeit aber heißt Menschwerdung des Sohnes Gottes. Als Gott kann er die Barmherzigkeit Gottes verkünden. Als Mensch kann er durch seinen vollkommenen Gehorsam und die neue Anerkennung Gottes als Schöpfer und Ursprung allen Heils das Entsprechungsverhältnis der Gerechtigkeit annehmen und im Akt seiner kreatürlichen Selbsthingabe realisieren.

Die christliche Position der Sündenvergebung durch Inkarnation ist also in sich gar nicht unvernünftig. Gewiß kann man sie nicht rein aus der Vernunft ableiten. Hat man sie aber einmal im Glauben angenommen, dann erweisen sich die Einwände gegen sie als unvernünftig, weil sie an einem Begriff von Gott orientiert sind, der seine wahre Transzendenz nicht ernst nimmt und die Würde und die Freiheit des Menschen auch als Sünder nicht respektiert. Eine bloße Erklärung Gottes, daß er die Sünde vergibt, macht die Sündenvergebung zu einem psychologischen Zustandswechsel im Gemüt eines jenseitigen mythischen Wesens und nicht zu einer geschichtlichen Realisierung des Heilswillens Gottes in der geschaffenen Welt. Wäre auch die Sünde nicht begriffen als eine abgründige Abkehr des Menschen von Gott, sondern nur eine kindliche Torheit, die ein gutmütiger Gott gar nicht so tragisch nimmt, dann wäre es um die personale Würde und Freiheit des Geschöpfes geschehen. Denn gerade die Freiheit ist das alles bewegende Zentrum der Schöpfung, in dem der Mensch Gottes gnädige und barmherzige Zuwendung annimmt und damit das Verhältnis der Gerechtigkeit zu Gott in der Welt zum Ausdruck bringt, wenn er ihn als Schöpfer ehrt und sich damit in einer umfassenden personalen Heilsrelation zu seinem Vater und Gott weiß.

Nur von diesem Hintergrund her erklären sich auch die Grundbegriffe der Theorie Anselms (Ehre Gottes, Schöpfungsordnung, Sünde, Strafe, Genugtuung, Verdienst, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit). Anselm liefert die Theologie keineswegs einem juristischen Mechanismus von Beleidigung und Wiedergutmachung aus (Äquivalenzdenken). Er weiß, daß alle Begriffe, die wir aus der Welt entlehnen, auf Gott nur analog anzuwenden sind. Dies gilt gerade auch für die Bilder und Metaphern, die aus dem juristischen Bereich genommen sind (zum Teil nach neutestamentlichem Vorbild, zum Teil auch vor dem Hintergrund germanischen Rechtsdenkens). Anselm nimmt diese Begriffe auf, löst sie aber in der Anwendung auf Gott aus ihrem univoken Verstehenszusammenhang heraus.

Dementsprechend klärt er auch die Heilsbedeutung des Todes Jesu. Der Sohn Gottes mußte nicht deshalb sterben, weil Gott es so wollte, oder gar weil er zur Abkühlung seines Zornes eine so furchtbare Rache genommen hätte. Der Tod Jesu ist konkret von den Menschen seiner Zeit verschuldet, die seine Sendung abgelehnt haben. Jesus gibt aber freiwillig sein Leben für die Sünder hin, indem er seine Sendung vom Vater her auch gegen ihren Widerstand durchhält. Gerade weil er der Gerechte und Sündenlose war, hätte Gott seinen Tod gar nicht fordern können (insofern der Tod als Verlust Gottes die innere Folge und „Strafe" der Sünde ist). Weil Jesus in Treue zu seiner Sendung, die Barmherzigkeit Gottes zu verkünden, stellvertretend die Strafe für die Sünde (den Tod) auf sich nahm, hat er eine neue Gerechtigkeit verwirklicht, die mehr ist als die bloße Wiederherstellung der alten Gerechtigkeit. Dies ist das „Verdienst" Christi. Wer an diesem Verdienst partizipiert, hat Teil am Verhältnis des gekreuzigten und auferstandenen Gottessohnes zum Vater. Die Genugtuung für die Sünde war dem Sünder auferlegt. Aber er konnte die Ehre Gottes in der Schöpfung und damit sein Heil nicht selbst wiederherstellen. Jesus hat stellvertretend mehr erbracht und darin die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen für alle bewirkt. In der neuen Gerechtigkeit Jesu Christi wird uns die je größere Barmherzigkeit des Vaters zugänglich.

Das ist nun die wahre Gerechtigkeit Gottes, die aus einer „anderen Barmherzigkeit" resultiert. Es geht eben nicht nur um eine bloße Deklaration der Sündenvergebung durch einen inneren Gemütswechsel Gottes, sondern um eine geschichtliche Realisierung des neuen Gottesverhältnisses durch Gott selbst, der in Christus stellvertretend für die Menschheit und zu ihren Gunsten die größere Barmherzigkeit Gottes als Vergebung und ewiges Leben annimmt.

„Die einzige Möglichkeit, ohne Widerspruch zur Vernunft eine Versöhnung des Menschen mit Gott anzusagen, findet Anselm im christlichen Erlösungsverständnis. Die Bedingung der Möglichkeit hierfür ist das in dieser Botschaft mitausgesagte trinitarische Gottesverständnis. In der Menschwerdung des Sohnes bekommt der Mensch Anteil an der Stellung, die der Sohn dem Vater gegenüber einnimmt. Wer in dieses sein Gottesverhältnis eintritt, das auch der Tod nicht zerstören konnte, erhält Anteil an der Liebe Gottes, die ihr Maß nicht am Menschen oder einer von ihm erbrachten Satisfaktionsleistung hat, sondern am Sohn, der selbst ‚größer' ist als alles, was außer Gott existiert ... Gott hat keine andere Barmherzigkeit für den Menschen als die Liebe zu seinem Sohn" (290f).

Dem Vf. ist m. E. eine vorzüglich Anselm-Interpretation gelungen. Neu ist die Konsequenz, mit der er ihren Hintergrund im Gottesverständnis ausarbeitet und ihren zeitgenössischen Diskussionszusammenhang mit Juden und Heiden darstellt. Von da erscheint auch die Suche nach *rationes necessariae* in einem neuen Licht. Wer nach dieser Arbeit die alten Vorurteile und Klischees gegenüber Anselm wiederholt, beweist nur, wie weit er hinter dem Stand der Forschung zurückgeblieben ist.

München Gerhard Ludwig Müller

Haas, Alois Maria: **Gottleiden, Gottlieben.** Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. – Frankfurt: Insel Verlag 1989. 520 S., Ln. DM 78.–

Gefragt, welch anspruchsvolles theologisches Buch der letzten Jahre ich vor allem empfehle, weise ich stets auf diese Aufsatzsammlung des Züricher Germanisten; jedesmal kommt ein begeistertes Echo zurück. Und dies mit Recht. Einmal beweist Haas Seite für Seite seinen kenntnisreichen Eros zur Theologie (besonders mit H. U. v. Balthasar) und schließt sie, was dringend erfordert und arg vernachlässigt ist, von ihrer sapientialen Seite her auf: über ein „Schrifttum, das von seiner gattungsmäßigen und strukturellen Bestimmung her als erbaulich und spirituell eingestuft, gleichzeitig aber in seiner theologischen, d. h. streng objektiven Heilsaussage erfaßt werden muß" (60). Dies tut er mit einer umfassenden Gelehrsamkeit, wozu der lange Anmerkungsteil (331–484) nicht wie so oft Computer- und Assistenten-Fleiß bezeugt oder mit „Gelehrsamkeit" prunkt, sondern überraschende Lesefrüchte, Hinweise und wichtige Exkurse darbietet; die guten Register (Namen: 486–506; Sachen: 507–519) zeigen es. Sein Stoff, der im weiten Sinne „Deutsche Mystik" zu nennen ist, verhilft H., den theologischen Fachjargon zu überschreiten und in zentrale Anliegen unseres heutigen Christentums einzutreten.

Die 16 gewichtigen Aufsätze haben Meister Eckhart als Mittelpunkt:

„Von der Eigenart christlicher Mystik: Meister Eckhart als Maßstab" (45–58), „Meister Eckhart: Leben und Werk" (153–171), „Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts" (172–188). H. sieht, daß dessen Lehre „christlich sicher als eine extreme Position" zu gelten hat; doch gerade dadurch bringe er eine Seite des Christentums ins Gespräch, die im Religionsdialog immer wichtiger wird: Das „mystische Einssein des Geschöpfes ist im Grunde nichts anderes als das religiöse Ernstnehmen der ontologischen Tatsache, daß im Seelengrund jedes Menschen Gott gegenwärtig ist als Seins- und Lebensspender" (186f).

Das schlägt ein Thema an, zu dessen Behandlung niemand kompetenter ist als ein Eckhartforscher: „Meister Eckhart als Gesprächspartner östlicher Religionen" (189–200), „Das Ereignis des Wortes: Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus" (201–240).

Diese Arbeiten sind im Gespräch mit Vertretern östlicher Religiosität entstanden (einer davon wird in der Widmung des Buches genannt). H. bekennt, daß ihm dabei der „Kopf schwirrt ... Ich sehe bei ebenso vielen Strukturanalogien ebenso viele Gegensätze" (239). Das Vorbildliche bei der Behandlung dieses Themenbereiches besteht einerseits in der gemeinsamen Grundlage, auf der H. sich mit seinen buddhistischen Gesprächspartnern trifft: in der Hochschätzung Meister Eckharts, und andererseits in der freundlichen Gelehrsamkeit des Dialogs. Dieses Gespräch enthüllt die Niveaulosigkeit des Meisten, was heute hierzu veröffentlicht wird. (Im Aufsatz: „Die Aktualität Meister Eckharts. Ein Klassiker der Mystik", in: Gottes Nähe, Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung, 1990 – in Anlehnung an seinen Beitrag, Rhénane, mystique, in DictSpir – hat H. die Gesprächssituation weiter aktualisiert.)

Das innerchristliche Gespräch wird in Luther-Aufsätzen berührt:

„Luther und die Mystik" (241–285), „‚Theologia deutsch', Meister Eckhart und Martin Luther" (286–294). Hier erwarten den theologischen Leser die größten Überraschungen. Mit äußerster Behutsamkeit kommt H. z. B. zur Einsicht: „Immerhin ist das, was als Luthers ‚reformatorischer

Durchbruch' bezeichnet wird, der Durchblick auf die Gerechtigkeit als auf ein im Glauben von Gott erhaltenes heilsames Geschenk, in vielerlei Hinsicht etwa in der deutschen Mystik vorgeprägt. Schon Meister Eckhart beurteilt die Gerechtigkeit des Menschen als eine *totaliter ab aliquo extra* ... erbrachte Leistung" (284). „Die mystische Sprache in ihrer traditionellen Gestaltung ist für die Freiheitsschrift (Luthers) noch nicht angemessen erforscht worden" (476). Luthers „Mystik des Hörens" wird dargestellt (z. B. 472f); die „Ekstase als eine konsequente Ausformung des Glaubens" heißt bei ihm: „Hineingerissensein des Geistes in die klare Erkenntnis des Glaubens" (468). Das und vieles andere läßt H. fragen, ob Luther „nicht ein dionysisches Theologumeon – in streng christologischer Einbindung – in seinem Konzept der Gotteserfahrung *sub contraria specie* hat wirksam werden lassen" (464), nämlich die „via negationis", „das Christusgeschehen am Kreuz" sub contraria specie.

All dies bindet H. ein in geschichtliche Durchblicke:

In dem wichtigen Aufsatz: „Die deutsche Mystik im Spannungsbereich Theologie und Spiritualität" (59–96; anders akzentuiert als J. Leclercqs scholastische und monastische Theologie) wird der Hintergrund mittelalterlicher Mystik beschrieben, aber auch Eckhart–Tauler–Seuse in ihrer Eigengestalt gezeigt.

Geschichtlich über die „Deutsche Mystik" hinaus führt: „Eriugena und die Mystik" (241–263), „Christus ist alles: Die Christusmystik des Angelus Silesius" (295–319), und „Mittelalterliche Apokalyptik" (320–328).

Thematisch wird der Blickwinkel durch drei wichtige Monographien erweitert: „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts" (97–108), „Traum und Traumvision in der deutschen Mystik" (109–126), „‚Trage leiden geduldiglich': Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden" (127–152); jedesmal zeigt H. sein Vertrautsein mit modernen Fragen, ohne daß der solide Boden historischer Genauigkeit verlassen wird.

Zu erwähnen sind noch die „Einleitung" (9–22), die begrifflich klärt und zugleich historische Bögen spannt, und der Höhepunkt des Buches: „Was ist Mystik?" (23–44). Hier wird die literarische Kunst von H. am sichtbarsten, mit der er die weit zerstreute Literatur beherrscht, entlegene Ansatzpunkte zusammenbindet und den Leser behutsam und zielstrebig in die Mitte der Frage führt: „Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mitteilbares, letztlich unsagbares Erkenntnis- und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird ..." (42f).

Jede Kritik wird sich bei der sorgfältigen Arbeits- und vorsichtigen Formulierungsweise von H. schwertun. Aber eine Frage oder Bitte soll gestellt werden: Noch mehr Aufmerksamkeit auf den anderen Strom der Mystik in Deutschland, den die Franziskaner und dann besonders die Frauen vertreten: Die Mystik der Visionen, des konkreten Erlebnisses und der gesellschaftlichen Aktivität.

München Josef Sudbrack

Anonymi Magistri Artium (c. 1245–1250), **Lectura in Librum De anima** a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz. V.E. 828) ed. Renatus A. Gauthier OP. – Ad Claras Aquas (Romae) Grottaferrata: Collegio San Bonaventura 1985. 22*, 519 S. (Spicilegium Bonaventurianum XXIV).

René Gauthier OP, von der kritischen Thomas-Edition (Leonina) international bekannt und anerkannt, hat in der für die mittelalterliche Forschung verdienten Reihe des Spicilegium Bonaventurianum den umfangreichen Kommentar zu (den 3 Büchern) De anima des Aristoteles ediert. Der Name des Autors ist nicht überliefert; nicht aus seiner eigenen, sondern aus der Hand eines seiner Schüler, dessen Name ebenso unbekannt ist, ist der Kommentar auf uns gekommen. Nur in einer einzigen Handschrift (des Fonds Vittorio Emanuele II,828 der Nationalbibliothek in Rom) ist er erhalten. Seine Entstehung fällt in die Zeit von 1245 bis 1250. Nur ein Meister editorischer Arbeit konnte aufgrund eines einzigen Textzeugen diese Edition bewerkstelligen. Die ungezählten Textverbesserungen und kodikographischen Hinweise im Apparat zeigen, wie erfahren, umsichtig und kritisch der Editor mit der Textgrundlage umging. Er mußte nicht nur der Gelehrsamkeit des Autors, eines Magister artium, gewachsen sein, er mußte auch die Eigenheit des Schreibers kennen, die oft mehr Rätsel aufgeben als die Gedanken des Magisters. Nur die im ständigen Umgang mit mittelalterlichen Handschriften erworbene Erfahrung kann den Blick schärfen, ein (vom Schreiber) falsch gelesenes, gehörtes, geschriebenes Wort richtig zu lesen. Selbst die unvermeidlichen Auslassungen beim Abschreiben der Textvorlage, die sog. Homoioteleuta, konnte der Editor verbessern (vgl. 217, 380; 463,96f.114f).

Der Autor des Kommentars ist ein Magister artium (wohl der Pariser Universität). Er kannte die Quaestiones De anima des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI., die auf 1240 zu datieren sind, und möglicherweise kannte er auch den Kommentar zum 2. Sentenzenbuch des Albertus Magnus, der um 1246 anzusetzen ist. Um die Mitte des 13. Jh.s war jedenfalls der Animakommentar des Anonymus bereits in Paris bekannt, weil in einer Brüsseler Handschrift der lateinischen Übersetzung der aristotelischen Bücher De anima, der sog. „Vetus" (translatio), am Rande Glossen aus dem anonymen Kommentar zu lesen sind, die ebenfalls in der Edition verarbeitet wurden. Da der Autor littera und sententia des Petrus Hispanus, seiner echten und pseudoepigraphischen Schriften kannte und auch schätzte, darf man ihn (bei aller gebotenen Zurückhaltung des Editors) im Umkreis dieser wichtigen und einflußreichen Schule suchen.

Der edierte Kommentar bezeugt den nachhaltigen Einfluß der psychologischen Schriften des Petrus Hispanus, seiner Quaestiones libri De anima (ed. M. Alonso) und der Expositio librorum II–III De anima (ed. M. Alonso), deren Echtheit gegenwärtig bezweifelt wird. Desgleichen vermittelt der Kommentar einen vorzüglichen Einblick in das Studienwesen der (Pariser) Artistenfakultät um die Mitte des 13. Jh.s (vor den Wirren der siebziger Jahre im sog. Averroistenstreit). Nur wenige Philosophen dieser Zeit kennen wir mit Namen, z. B. Nikolaus v. Paris. Die Artisten lasen und erklärten das ganze (ins Lateinische übertragene) Schrifttum des Aristoteles und nahmen die Kommentare des Averroes zur Auslegung zu Hilfe. Aristoteles ist noch nicht der „philosophus", vielmehr wird er mit seinem Namen oder als „actor", als Urheber und Autor, des jeweiligen Textbuches bezeichnet. Der „Commentator" (24, 259) wird in der Regel überhaupt nicht ausdrücklich erwähnt. Ein Widerstreit zwischen den beiden Autoritäten wird jedenfalls nicht thematisiert.

Thematisiert wird auch nicht der Widerstreit zwischen divergierenden philosophischen und theologischen Doktrinen. Im Sprachgebrauch der frühen Scholastiker ist Aristoteles der große Gelehrte „magnus clericus" (233, 337; 341, 235), aber er ist kein „catholicus", kein Theologe. Gelegentlich kann der Kommentator aber Aristoteles sogar als „bonus Christianus" bezeichnen (240, 65). Nur selten berührt der Magister artium theologische Probleme, die er zwar kennt, aber nicht behandeln möchte; sie sind „alterius inquisitionis" (143, 228). Der Kommentar richtet sich an junge Schüler, über deren Mitarbeit und Stand des Wissens sich der Magister stets vergewisserte. Er gab für jedes Kapitel des Textbuches zuerst eine detaillierte Gliederung und Einteilung des aristotelischen Textes und konzentrierte die Auslegung auf die Feststellung der Sententia des Philosophen und die daraus sich ergebenden Fragen. Die Quaestiones nehmen das Hauptaugenmerk in Anspruch.

Dem Umfang der Kommentare zu den einzelnen Büchern De anima nach zu schließen, beschäftigte sich die Schule zu dieser Zeit vor allem mit den psychologischen und naturwissenschaftlichen Fragen der ersten beiden Bücher. (Der verhältnismäßig bescheidene Umfang des Kommentars zum 3. Buch, 445–496, kann selbstredend auch durch äußere zufällige Bedingungen verursacht sein. Der Kommentar bricht Bekker-Ausgabe 432a12 unvollendet ab.) Ähnlich wie Petrus Hispanus diskutierte auch der anonyme Kommentator die aristotelische Dreiteilung der (vegetativen, sensitiven und intellektiven) Seele und ihre Einheit (148–164). Er fragte nach dem Ursprung der vegetativen und sensitiven Seele (165–173) und dem schöpferischen Ursprung der intellektiven Seele (176–191). Den kosmischen Intelligenzen konnte der Kommentator keine kreative Macht zubilligen (184–186). Wenn man auch mit Aristoteles, dem Commentator Averroes und „allen Philosophen" annehmen kann, daß die Himmelskörper beseelt wären; diese Weltseele ist aber nicht erlösungsbedürftig und erlösungswürdig (187–191). Biologische Fragen (z. B. nach der Lebenskraft der Seele im männlichen Samen, 145f, 230f), physische Fragen (z. B. nach der Natur des Lichtes, 307f) und psychophysische (z. B. nach der Wirklichkeit des Klanges und Lautes) behandelte er sehr ausführlich. Mit besonderem Interesse liest man die zweifachen Ausführungen über den „intellectus agens" und „possibilis" im Kommentar des 1. und 3. Buches (44–46, 459, 475). Die Identität der Lehraussagen an den beiden genannten Stellen ist jedenfalls auf den ersten Blick nicht zu erkennen.

Der philosophiegeschichtlichen Erforschung des Kommentars hat der Editor wertvolle Interpretationshilfen an die Hand gegeben. Diese Forschung ist dringend geboten, denn sie könnte möglicherweise auch die Untersuchungen der psychologischen Schriften des Petrus Hispanus fördern und sicherere Hinweise auf dessen Pariser Lehrtätigkeit vermitteln. Von 1241–1245 lehrte auch Roger Bacon in Paris und erklärte unter anderem auch die aristotelischen Bücher De anima. Von diesem Kommentar haben wir keine nachschriftliche Überlieferung. Zu den wichtigsten Studienhilfen, die R. Gauthier der Edition mitgegeben hat, zählt das aristotelische Textbuch, die lateinische Übersetzung der Bücher De anima. Der anonyme Kommentator legte seiner Erklärung die griechisch-lateinische Übersetzung, die sogenannte „vetus translatio" zugrunde, allerdings

in einer verbreiteten und verderbten Form. Anhand von sieben Handschriften (darunter als bester Zeuge Hs 221 der Stadtbibliothek in Avranches) erarbeitete R. Gauthier einen kritischen Text der älteren Übersetzung von De anima. Die von diesem Text abweichenden Formen im Kommentar lassen sich im Variantenapparat mühelos verifizieren. Die beiden Editionen des Textbuches und des Kommentars verdienen alle Anerkennung.

Bochum Ludwig Hödl

Koláček, Josef: **Martin Středa** [Martin Stredonius]. – Rom: Křesťanská Akademie 1987. 151 S. (Vigilie-Edition, Bd 67), kart. Lit 9000.–

Wie bereits in seinem Buch über „Den Heiligen der Neuen Welt, Johannes Nepomuk Neumann" (vgl. ThRv 6, 1979, 473f) hat der Vf. auch diesmal die Form einer Hagiographie gewählt, um dem tschechischen Kulturkreis eine interessante Persönlichkeit der eigenen Religionsgeschichte zu erschließen, die bei der Rekatholisierung der böhmischen Länder nach der Schlacht auf dem Weißen Berg am 8. 11. 1620 eine überaus wichtige Rolle spielte.

Martin Stredonius (tschechisch Středa oder Středovský), geb. am 11. 11. 1587 im oberschlesischen Gleiwitz, gest. am 28. 8. 1649 im Rufe der Heiligkeit im mährischen Brünn, seit 1608 Jesuit, 1622 Professor in Prag, 1625 in die Provinz nach Neisse in Oberschlesien geschickt, wurde 1627 Rektor des Brünner und 1629 des Prager Jesuitenkollegs. Von 1637 bis 1641 und wiederum 1648 war er Provinzial der Böhmischen Ordensprovinz SJ, die damals neben Böhmen und Mähren auch ganz Schlesien umfaßte.

Er lebte also in einer Zeit, als das Königreich Böhmen die ganze Wucht des von hier mit dem 2. Prager Fenstersturz am 23. 5. 1618 ausgegangenen Dreißigjährigen Krieges und deren Folgen zu spüren bekam. Während der sächsischen Besetzung Prags 1631 aus der Hauptstadt verwiesen, setzte er sich 1645 mit seiner enormen geistigen Energie für die Verteidigung Brünns unter dem Oberbefehl von Raduit de Souche(s) gegen die Schweden ein, denen es unter Torstenson nicht gelungen ist, den von ihm mobilisierten Verteidigungswillen der Brünner zu brechen, so daß er vom Stadtrat als „Retter Brünns" gefeiert wurde. Im Rufe eines hervorragenden Gelehrten in Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin stehend, zählte er zu den engsten Mitarbeitern des Olmützer Erzbischofs (1599) Franz Seraf Kardinal von Dietrichstein (1570 Madrid – 1636 Brünn), einem der einflußreichsten Reichsfürsten (1624) der damaligen Zeit. Noch lange nach seinem Tode wirkten auf dem Wiener Hof seine Prophezeiungen nach, mit denen er den jähen Tod von Ferdinand IV. (1654) und den Aufstieg Österreichs zur europäischen Großmacht nach dem Sieg über die Türken (1683–1699) unter Leopold I. (1640–1705, 1658 Kaiser) voraussagte. Wegen seines heiligmäßigen Lebens hoch verehrt, ist er in der mährischen Metropole Brünn bis heute nicht vergessen, wie immer wieder frische Blumen auf seinem Grab in der Brünner Jesuitenkirche zeigen.

Eine Dokumentation, Verzeichnis seiner Schriften und der über ihn geschriebenen Werke ergänzen die Biographie einer glaubensstarken priesterlichen Ordensgestalt, der hiermit eine wohlverdiente Aufmerksamkeit zukommt. Da seine Werke nur als Manuskripte vorliegen, bleibt ein „Corpus Catholicorum bohemorum" ein ausstehendes Desiderat.

Kevelaer Emil Valasek

Baumeister, Martin: **Parität und katholische Inferiorität.** Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich. Mit einem Geleitwort von Hans Maier. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1987. 120 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd 3), kart. DM 14.80

Daß zeitgenössische Begriffe die jeweilige Gegenwart polemisch umgreifen, diese aber dann im historischen Rückblick auch interpretieren können, gerade wegen ihres eigenen Wandels, dies zeigt der Vf. in seiner anregenden Studie über „Parität" und „Inferiorität" als praktische und theoretische Determinanten des deutschen Katholizismus, konzentriert auf die für das Deutsche Kaiserreich insgesamt kritischen Jahre von 1890 bis 1914. Das Unternehmen ist nicht zuletzt deshalb dankenswert, weil in als repräsentativ geltenden neueren Darstellungen dieser Phase der deutschen Geschichte die Großkirchen als religiöse Institutionen entweder fast gar nicht beachtet werden, oder aber der christliche Glaube auf eine machtstabilisierende Ideologie reduziert wird. Dabei bleibt der Vf. als christlicher Historiker jedoch frei von jedem Ressentiment, obwohl sich in der intellektuellen Landschaft der deutschen Historikerzunft seit etwa den 70er Jahren ein bemerkenswerter Wandel in Richtung auf einen Indifferentismus gegenüber dem Christentum vollzogen hat.

Der Vf. behandelt zunächst den statistischen Befund der Imparität der Katholiken in der Beamtenschaft und im Offizierskorps sowie die besonders in der Zentrumspartei geführte Paritätsdiskussion und führt regionale Untersuchungen zur Differenzierung an. Dabei zeigt er auch, daß das „katholische Bayern" keineswegs das Gegenbild zum „bösen Preußen" war, was er in neueren Darstellungen der bayerischen Landesgeschichte mißachtet sieht. Ihre Brisanz gewinnt jedoch die Studie in der Behandlung des Zusammenhangs zwischen der Forderung nach „katholischer Parität" und dem Vorwurf „katholischer Inferiorität", weil dieser Vorwurf von einem beträchtlichen Teil des Katholizismus internalisiert wurde. Konnte eine „Inferiorität" schon hinsichtlich Neigung und Interesse von Katholiken an der höheren Beamtenlaufbahn behauptet werden, so hatte der Begriff seinen „Sitz im Leben" dort, wo das Heiligtum des Bürgers stand: in der „Bildung".

Der Vf. widmet einen großen Teil seiner Analyse diesem Thema, nach dessen statistischem Aspekt vor allem der Diskussion im Katholizismus, angeführt insbesondere von Georg v. Hertling, der auch den Begriff „Bildungsdefizit" in einem Aufsatz von 1896 geprägt hat, während der Begriff „geistige Inferiorität" von Hermann Schell (1897) stammt. Der Vf. ist etwas reserviert gegenüber Hertling und übernimmt von Christoph Weber (auch sonst häufig zitiert), wenn auch wie dieser in Anführungszeichen, den Titel „Chefideologe". Die Hertling-Kritik durch Franz Xaver Kraus müßte ihrerseits kritisch beurteilt werden. Doch trifft der Vf. die Grundsorge Hertlings (und vieler bis heute, wenn auch unter veränderter Lage), indem er dessen Brief zitiert, in welchem H. „die Stellung der Kirche in der modernen Welt mit jedem Tag schwieriger werden sieht", wenn man „die Jugend der gebildeten Stände nicht beim Kirchenglauben erhalten" kann.

Der Vf. zeigt die komplexen Ursachen des „Bildungsdefizits" auf und bemerkt zu Recht, wie damals falle es auch heute schwer, eine „allzu nahe liegende monokausale Erklärung zu vermeiden". Ein besonderes Kap. gilt dem „Konfessionalismus der Jahrhundertwende", welchen der Vf. wegen eines „beschwichtigenden Ökumenismus" für unterbewertet hält (dies ist richtig, doch es ist wohl nicht zu tadeln, wenn etwa der Belgier R. Aubert angesichts der „Borromäus"-Enzyklika [1910] vor allem vor der eigenen Kirchentür kehrt).

Das Kap. über die katholische Reformbewegung und den „Riß im Katholizismus" referiert sachkundig die Ergebnisse der neueren kirchenhistorischen Literatur. Der Hinweis, daß Max Weber in seinen religionssoziologischen Aufsätzen von der Inferioritätsdebatte ausging, ist auch deshalb interessant, weil ausgerechnet diesem Mann konfessionalistisches Denken unterstellt wurde.

Wie bei Erstlingswerken verständlich, kritisiert der Vf. hie und da bisherige Forschungen etwas zu pauschal. Die beiden bereits 1986 erschienenen Bücher über den deutschen Katholizismus von Klaus Schatz und Heinz Hürten werden nicht erwähnt; auf Anfrage teilte der Vf. mit, daß sein Manuskript bereits 1984 abgeschlossen war und sich seit 1986 beim Verlag befand. M. Baumeisters Studie hat einen eigenen Ansatz, zu dessen Verständnis jedoch die Gesamtperspektive des deutschen Katholizismus gehört.

Freiburg Oskar Köhler

Mbiti, John S.: **Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 212 S., kart. DM 38.–

Die Christen Afrikas verlangen heute nach einem in ihrem Lebens- und Kulturraum gangbaren Weg der Christusnachfolge. Dieses Buch gehört zu den interessantesten Versuchen, das „neue afrikanische Christentum" zu präsentieren; ein Christentum, das sich in einem dynamischen Wachstumsprozeß befindet, das „wie ein riesiger Topf brodelt und gewisse Eigenarten, jenen des apostolischen Christentums ähnlich, mit den Gegebenheiten des afrikanischen Lebens in der heutigen Zeit verbindet" (5).

Entstanden aus drei Vorlesungen, die der Vf., einer der bekanntesten afrikanischen Theologen und Religionswissenschaftler, am General Theological Seminary in New York gehalten hat, befaßt sich das Werk schwerpunktmäßig mit drei Hauptthemen: Gebet, Glaube, Heil. Dabei erweist sich die Art und Weise, wie die Afrikaner die Bibel im Spiegel dieser Grundthemen lesen und verstehen, als eine Entfaltung der Problematik, wie Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen entsteht und lebt, und zwar als betende, lebendig glaubende und heilsbezeugende Gemeinschaft. Überzeugenden Beweis für diesen Zusammenhang von Bibel/Bibelwort und Kirchengründung liefern die

zahlreichen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (African Independent Churches), welche eine ernsthafte, aber heilsame Herausforderung für die etablierten Kirchen darstellen.

Das Bibelwort als göttliches Offenbarungswort, das die Basis christlichen Handelns ist, ist so auch nach Mbiti Einladung und wirksames Mittel zu einer immer tieferen Erkundung der menschlichen Erfahrungsfelder, denen die erwähnten Grundthemen zugeordnet sind: 1. Ständiges Bewußtsein von der Gegenwart des Transzendenten. 2. Schenken und Annehmen von Vertrauen. 3. Erfahrung von Gesundheit und Wohlergehen im umfassenden Sinne.

Konstitutiv ist hier für den Vf. der Gedanke einer „Reise von der Schöpfung zur Offenbarung" (48), d. h. die Verknüpfung von zwei Anschauungsebenen, deren Zusammenschau es erst ermöglicht, das Geheimnis Gottes und Gottes In-der-Welt-Sein in menschlicher Sprache zu reflektieren. Demnach formuliert M. die theologische Grundfrage folgendermaßen: Wie kann die Begegnung mit dem, was das Christentum in die Welt und in ihr in Bewegung gebracht hat, für das Leben des Afrikaners mit den erwähnten Grunderfahrungen hilfreich und fruchtbar sein? Die Anwort hierauf wird auf der Grundlage der genannten drei Themen gesucht, mit denen der Vf. ein weites theologisches Umfeld abzudecken versucht.

So wird z. B. hervorgehoben, daß die afrikanische Gebetstradition als das Herz des afrikanischen geistigen Lebens den fruchtbaren Boden für die Aufnahme, das Behalten, Anpassen und Ausüben des biblisch-christlichen Glaubens bietet (59). Ähnliche Feststellungen werden auch in bezug auf die anderen beiden Hauptthemen Glaube und Heil getroffen.

Auf der Glaubensebene wird festgestellt, daß religiöser Glaube in Afrika zum Leben als ein fester Bestandteil desselben gehört. Vor diesem Hintergrund ist die Annahme des christlichen Glaubens für den Afrikaner nicht ein bloßes, verstandesmäßiges Verstehen, sondern die Annahme einer lebendigen Wirklichkeit, der Wirklichkeit Jesu Christi. Da es sich dabei um die Begegnung mit einer Person handelt, versteht der afrikanische Christ unter Glaubensbekenntnis nicht das Aufsagen von formelhaften Darlegungen, die nur im Kopf stecken und von verstandesmäßiger Spitzfindigkeit zeugen. Für ihn bedeutet lebendiges Glaubensbekenntnis den Glauben singen, feiern, tanzen; ihn also bis in die nackte Fußspitze hinein, die den Boden beim Tanzen berührt, tragen und Wurzel schlagen zu lassen. Nicht tote Begriffe und Abstraktionen, sondern lebendige Praxis „definiert" hier den Glauben: „Der Glaube wirkt, wenn er Kinder gebären läßt, wenn er zum Martyrium führt, wenn er unerwünschte geistige Kräfte austreibt . . . In diesen Formen ist er lebendig" (114).

Zu einem solchen Glauben gehört selbstverständlich für den Afrikaner die Erfahrung von Heil im umfassenden Sinne. Am Beispiel einer Fallstudie erläutert M. das afrikanische und biblische Verständnis von Heil. Sowohl in der afrikanischen Tradition als auch in der biblischen Auffassung werden Heil und Heilung in eins gesetzt, so wie dies im Wirken Jesu selbst von den Evangelisten dargelegt wurde. Auch für Jesus bedeutete Heil nicht nur Rettung für die Seele, sondern Wohlergehen für den ganzen Menschen. Dazu werden in dieser Arbeit mit der Ausarbeitung von wichtigen Zusammenhängen (etwa Taufe und Heil, Abendmahl und Heil, der Name Jesu und Heil, der Heilige Geist und Heil) konkrete Beispiele angeboten, welche das Heil als umfassende Sicherung der Existenz verdeutlichen.

Als Werkzeug zum Heil in der ganzen Welt ist die Kirche dazu aufgerufen, die biblische Botschaft von Gottes Heilsplan „bis ans Ende der Erde" zu bringen. Es fügt sich daher gut ein, daß der Vf. seine Untersuchung mit Überlegungen über die Bedeutung der Mission abschließt.

Auch hier, wie bereits in anderen Teilen des Buches, nimmt der Vf. eine profilierte Stellung ein, die dem Leser Anregung für das eigene (gläubige) Nachdenken und Handeln gibt.

Münster Kossi J. Tossou

Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein. Mit deutscher Übersetzung und Hinführung von Paul-Gerhard Müller und einem Kommentar von J. A. Fitzmyer und einem Geleitwort von J. Ratzinger. – Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1987. 331 S., kart. DM 39.–

Dem früheren Direktor des Kath. Bibelwerks kommt das Verdienst zu, ein wichtiges Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, das 1983 verabschiedet und 1984 in Französisch (Originaltext) und Latein veröffentlicht wurde (Paris 1984) durch deren Sekretär, H. Cazelles, sowohl in den beiden Grundsprachen als auch in deutscher Übersetzung und Kommentierung zugänglich zu machen. Beigefügt hat er einen ausführlichen Kommentar dazu aus der Hand von J. A. Fitzmyer, Exeget in Washington D.C. und neuestem Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission, und eine eigene Übersicht über die Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der christologischen Frage mit einer guten Übersicht über die deutschsprachige Fachliteratur unter dem Thema: Zur Aktualität der christologischen Frage. Im Anhang ist ein Literaturverzeichnis und ein Autorenregister beigefügt.

Das Dokument nennt einleitend als Zweck, „den Hirten wie den Gläubigen eine Hilfe an die Hand (zu) geben" in den verwirrenden Aussagen der modernen Bibelwissenschaft über Jesus Christus, um sich über die verschiedenen methodischen Zugänge zur Lösung dieser Frage wie auch über die wichtigsten Ergebnisse der Forschung informieren zu können, verbunden mit knappen kritischen Stellungnahmen über die jeweiligen Voraussetzungen, Zielsetzungen und Gefährdungen der verschiedenen Richtungen und einem Überblick über das Gesamt der Zeugnisse sowie einem Ausblick auf die Weise, wie Jesus die atl Erwartungen und Verheißungen erfüllt. Diese Zielsetzung wird im Vorwort des Hg.s des Originaldokuments, H. Cazelles, unterstrichen. Insofern ergibt sich, daß es sich hier nicht um ein lehramtliches Urteil oder um eine verbindliche Stellungnahme oder um eine verpflichtende kirchliche Weisung handelt, sondern um ein Studiendokument, das informieren, sichten, werten und zu einer ganzheitlichen Sicht und Einsicht führen will. Damit wird die mit der Instruktion „Über die historische Wahrheit der Evangelien" (1981) eingeschlagene Linie fortgesetzt und auf einen konkreten Bereich der biblischen Forschung angewandt.

Das Dokument ist folgendermaßen aufgebaut: Teil I: Gegenwärtige Perspektiven im Zugang zu Jesus Christus: Abschnitt 1: Zugänge: im ‚klassischen' Stil; historisch-kritische, religionswissenschaftliche, heilsgeschichtliche, anthropologische, soziale und sozialistische, materialistische, befreiungstheologische, systematische ‚neuen Stils' (Barth/Balthasar); Abschnitt 2: Risiken und Grenzen der Zugänge; Abschnitt 3: Hinweise zur Vermeidung dieser Gefahren (Gemeinschaft der Kirche; Einheit der Schrift; integrale Christologie). Teil II: Das Gesamtzeugnis der Hl. Schrift über Christus; Abschnitt 1: Gottes Heilstaten und Israels messianische Hoffnungen; Abschnitt 2: Die Erfüllung der Heilsverheißungen in Jesus Christus.

Die Beschreibungen, Wertungen und Hinweise sind zwar repräsentativ, aber nicht erschöpfend. Die wichtigsten Namen und Richtungen werden sachgerecht genannt und charakterisiert; die Stellungnahmen gehen auf die wichtigsten Positionen und Ergebnisse ein und weisen auf Haupteinwände hin. Dies geschieht auf sachlich-wohlwollende Weise. Insgesamt gewinnt der Leser eine gute Gesamtübersicht und erhält hilfreiche Anleitungen, was die einzelnen Ansätze, Thesen und Ergebnisse für ein angemessenes ganzheitliches Verstehen der Frage nach Jesus, dem Christus, erbringen und was sie nicht zu leisten vermögen. Dann wird auf eine in der modernen, vor allem außerkatholischen Forschung meist vernachlässigte Perspektive relativ differenziert, wenn auch nicht umfassend hingewiesen, auf die Frage, ob und wie Jesus die altbundlichen Verheißungen erfüllt hat. Dabei werden auch die ntl Ansätze zur Beurteilung des Eigenen und Einzigartigen Jesu im Gegenüber zum biblischen Gott benannt. Als Ziel der christologischen Forschung wird dabei eine „integrale Fragestellung" aufgezeigt, die zu einer „totalen Christologie" führen soll.

Der sehr wertvolle Kommentar des amerikanischen katholischen Exegeten J. A. Fitzmyer (zuerst erschienen in Theol. Studies 46 [1985] 407–479) informiert über die Zusammensetzung der Päpstlichen Bibelkommission, zeigt auf, welches Gewicht diesem Dokument, das ohne päpstliche Approbation erschien, zukommt und stellt fest, daß es einerseits Seelsorgern und Gläubigen Hilfen zur Beurteilung der wichtigsten Methoden und Ergebnisse der modernen biblischen christologischen Forschungen an die Hand geben will und andererseits versucht, diese Studien innerhalb der katholischen Kirche voranzutreiben. Dann weist er auf die Eigenart und Begrenztheit dieses Dokuments hin und stellt hinsichtlich seiner Bedeutung fest: Es betont die Wichtigkeit eines ganzheitlichen biblischen Christusbildes und weist vor allem auf die Tragfähigkeit, aber auch Begrenztheit der wichtigsten, derzeit angewandten Methoden hin. Dabei vermeidet es jede christologische Harmonisierung und vertritt die Notwendigkeit einer vielfältigen und damit theologisch differenzierten Christologie.

Bedeutsam aus katholischer Sicht sind dabei die kritischen Anmerkungen zum sog. klassischen dogmatischen Traktat: ‚de Verbo incarnato' und über die moderne spekulative Christologie auf kritischer, biblischer Grundlage (z. B. Schoonenberg). Näherhin unterzieht F. die Darstellung und Beurteilung der im Dokument nachgezeichneten 11 verschiedenen christologischen Positionen einer kritischen Würdigung mit z. T. ergänzenden, z. T. weiterführenden Hinweisen unter breiter Darstellung der wichtigsten Literatur zu den einzelnen Bereichen. In dieser Sichtung, Ergänzung und Würdigung liegt der hohe Wert dieser Kommentierung. Sehr wertvoll ist, was F. dabei über die christologischen Entwürfe heilsgeschichtlicher (z. B. Pannenberg, Moltmann), anthropologischer (T.

de Chardin, Rahner, Küng, Schillebeeckx), existentialer (Bultmann), sozialer (Bloch, Machovetz, Belo, Metz) und neuerer systematischer (Barth, Balthasar) Art ausführt. Dann geht er der Frage nach dem Verhältnis der Christologien „von oben" und „von unten" nach und stellt als eigentliches Anliegen des Dokuments heraus, das Ganzheitsprinzip der Forschung an die Gesamttradition der Kirche zu binden, ohne einer Harmonisierung das Wort zu reden, meint aber auch kritisch, daß die Weise, wie beides verwirklicht werden soll, weiterhin einer Klärung und verstärkter Forschungen bedarf.

Der Hg., der auch für die zuverlässige Übersetzung sorgte, fügte schließlich eine Übersicht „Zur Aktualität der christologischen Frage" im Horizont eines weitergesteckten Rahmens mit knappen Problembeschreibungen und ausgewählter repräsentativer Literatur bei. Die Zielsetzung geht aus der Gliederung hervor:

I. Die Brisanz der Fragestellung: Verhältnis von Christusfrömmigkeit und Christologie; Jesusorientierte Bewegungen, Christologie und Ökumene, Judentum, Weltreligionen (Buddhismus, Hinduismus), die Einholung Jesu Christi durch die Philosophie (Jaspers, Bloch, Marxisten), die moderne Literatur und die Tiefenpsychologie. II. Christologische Entwürfe des NT: Die Entwicklung als Homologese (mit Berücksichtigung wichtiger neutestamentlicher Zeugnisse: Q, Mk, Joh, Hebr, Past, Offb). III. Deutungen des neutestamentlichen Zeugnisses (Normativer Anfang – kirchliche Tradition; Jesulogie – Christologie; Vorösterliche – nachösterliche Kontinuität; Christologie von unten – von oben; Implizite – explizite Christologie).

Diese Übersicht ist trotz einiger Überschneidungen eine hilfreiche informative Ergänzung des Dokuments und des Kommentars.

So ist ein vorzügliches Informationswerk über die christologische Frage im Horizont des kirchlichen Christusglaubens entstanden, das nicht nur Studierenden der Theologie, sondern auch Seelsorgern, Religionslehrern und theologisch interessierten Christen und Nichtchristen einen wichtigen Dienst zu leisten vermag: nämlich eine verantwortete Übersicht über diese zentrale Frage des christlichen Glaubens und die gegenwärtigen Einsichten, Antwortversuche und Problemstellungen zu gewinnen und auch die Kriterien kennenzulernen, nach denen die kirchliche Theologie diese Antworten und Antwortversuche zu beurteilen sucht.

Darum sollte dieser Bd (unter Weglassung der französischen und lateinischen Fassung des Kommentars) weitergeführt und zu einem Standardwerk der wissenschaftlichen Information ausgebaut werden, wobei die Eigenschaften, die diesen Bd auszeichnen, nämlich Knappheit, verständliche Sprache und Literaturauswahl, nicht aufgegeben werden sollten.

Passau Otto B. Knoch

Amato, Angelo: **Gesù il Signore.** Saggio di Cristologia. – Napoli: Edizioni Dehoniane 1988. 504 S. (Corso di Teologia Sistematica 4), kart. Lit 35 000

Die von Carlo Rocchetta geleitete Reihe verfolgt das Ziel, die Basistexte der systematischen Theologie und zugleich möglichst umfassend die zeitgenössischen theologischen Reflexionen in Handbuchform für Theologiestudierende, Priester, Ordensleute und Laien „aufzubereiten". Innerhalb der vorläufig auf 11 Bde angelegten Reihe hat der Salesianer A., der bisher vor allem als Bußhistoriker für die West- wie für die Ostkirche hervorgetreten ist, die Christologie übernommen.

Der Bd umfaßt nach einer Hinführung zwei Hauptteile.

Die Einleitung beginnt mit dem „Jesus von außen" (die Sicht des Hinduismus, Buddhismus, der Literatur, mit einer gewissen vereinnahmenden Tendenz: der kleine Useppe in Elsa Morantes „La storia" soll an Jesus erinnern: 18f), wobei der Vf. bereits seine Absicht dokumentiert, wahrhaft international zu arbeiten. Er berichtet sogar über Hanna Wolff. Die sehr kurze Übersicht über konfessionell und theologisch unterschiedliche „Zugänge" zeigt seine Fähigkeit, unterschiedlichen Autoren rekonstruierend gerecht zu werden (was sich besonders bei Teilhard und K. Rahner bewährt).

Der 1. Teil legt das „Geheimnis Christi" in der Schrift dar, beginnend mit einem relativ ausführlichen atl Teil. Die Deutlichkeit, mit der hier die Kontinuität von AT und NT betont wird, ist überraschend und erfreulich (z. B. 61). Nach Ausführungen zur christlichen Relecture des AT geht A. auf jene Gestalten ein, die christologische Implikationen vermuten ließen (königlicher, priesterlicher, prophetischer Mittler, Gottesknecht, personifizierte Weisheit, Menschensohn usw.). Danach legt der Vf. das Christusereignis nach dem NT dar, mit Diskussionen der vorösterlichen, „impliziten" Christologie, Erörterung der Wunder und Ausbreitung der nachösterlichen Christologie (hier fällt auf, daß der Vf. Eph und Kol Paulus zurechnet, wenn auch auf einer dritten Entfaltungsstufe, zusammen mit Phil).

Der 2. Teil ist der pneumatischen Vertiefung des Mysteriums Christi im Leben der Kirche gewidmet. Extrem kurz äußert sich A. zur Christologie in der Zeit der Patristik, um dann, geleitet vor allem von A. Grillmeier, eingehend die konziliaren christologischen Bemühungen und ihr theologisches Umfeld darzustellen: den Konzilien von Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus, Chalkedon, Konstantinopel II und III, Nicaea II (mit umfangreichen Passagen über die Theologie der Ikonen) sind mehr als 130 S. gewidmet, die Basistexte sind abgedruckt. Dabei bewährt sich die Erfahrung des Vf.s in der Anwendung einer sachgemäßen konziliaren Hermeneutik. Unbestreitbar zu kurz sind die dann folgenden S. über die Christologie in der Theologiegeschichte, die mit dem Mittelalter beginnen, gerade angesichts der Tatsache, daß A. durchaus qualifiziert ist, eine solche Übersicht nicht positivistisch, sondern als Geschichte des Problembewußtseins anzulegen.

Der zweite Teil wird mit drei eingehenden Kap.n abgerundet: Die Inkarnation als trinitarisches Ereignis (wobei A. in diskreter Weise K. Rahner folgt; bemerkenswert seine Ausführungen zur Jungfrauengeburt), die Inkarnation als christologisches Ereignis (mit präzisen und umsichtigen Darlegungen der Problematik des Personbegriffs, des menschlichen Bewußtseins und Willens Jesu Christi, seines Glaubens, seines Gebets und anderer Elemente seiner wahren Menschlichkeit), die Inkarnation als soteriologisches Ereignis (mit Ausführungen zur theologischen Interpretation des Todes Jesu, zu innertheologischen Erlösungsmodellen, zu Höllenabstieg und Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten als letztem christologischem Mysterium). In diesem soteriologischen Kap. wird zwar Schillebeeckx genannt, der Vf. geht aber auf die innergeschichtliche Ebene von Erlösung/Befreiung/Emanzipation nicht ein. Die Darstellung hätte durch eine konkretisierende Zusammenfassung noch sehr gewonnen.

Insgesamt stellt der Bd eine sehr beachtliche, irenische Leistung dar. Die deutschsprachige Literatur der letzten Jahre (Baudler, Keßler, Ohlig) ist zwar nicht mehr einbezogen, aber die Einblicke in heutige italienische und französische Arbeiten, die hier vermittelt werden, sind auch für hiesige Überlegungen wertvoll. Als Lehrbuch für sein Land ist der Bd gewiß sehr erfreulich.

Münster Herbert Vorgrimler

Schwarz, Hans: **Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch?** Der gemeinsame Glaube der Christen. Mit einem Nachwort von Heinrich Fries. – Freiburg i. B.: Herder 1986. 160 S. (Herderbücherei 1256), kart. DM 8.90

Die Glaubwürdigkeit des Glaubens war zu jeder Zeit und bleibt auch in Zukunft eine wichtige hermeneutische und wohl auch existentielle Frage der Theologie. Die Beantwortung der Frage, „was Christen glauben", ist nicht eine Aufgabe, die man lediglich mit einer gehorsamen Rückschau und Berufung auf das „depositum fidei", aber auch nicht einfach von der reinen Vernunft zu erledigen hat. Wer sich dieser Aufgabe widmet, muß sie aus der Mitte des Wortes Gottes selbst zu erfüllen suchen. Das heißt aber auch, „einen Überblick darüber zu geben, was als Grundbestandteil des christlichen Glaubens angesprochen werden kann" (9). Damit stellt sich zugleich die Frage nach einem heutigen Verständnis dieser christlichen Grundlinien in voller Verantwortung und Treue zum Glauben. Gerade diesen Weg nimmt sich der evangelische Theologe Sch. von der Universität Regensburg in diesem Büchlein vor. Mit der hier dargelegten Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Lichte heutiger Fragen möchte Sch. einerseits Mißverständnisse über angebliche Widersprüche zwischen dem eigentlichen Inhalt des Glaubens und Dogmen der Kirche ausräumen helfen und andererseits Anstöße dazu geben, wie der Glaube in verantwortlicher Weise bekannt werden kann, ohne daß der heutige Wissens- und Erkenntnisstand verleugnet wird. Die Besinnung auf das Wesentliche, auf den Kern des Glaubens steht hier im Mittelpunkt der Überlegungen.

Aber eben aus dem Gedanken an das Wesentliche geht für den heutigen Menschen Hoffnung oder Bangen hervor, je nachdem wie fest die Überzeugung und wie groß die Unkenntnis über den Glauben ist. Es gilt also, Langeweile, Resignation oder Ratlosigkeit zu überwinden. Indem der Vf. die einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses in einer offenen und verständlichen Weise erklärt, führt er den Leser stufenweise in die Wahrnehmung des geheimnisvollen Überflusses des Glaubens ein. Diesem Zweck dienen auch die thematisch gut ausgewählten Schriftstellen, mit denen jedes Kap. schließt und die unter der Überschrift „Zum Nachdenken" angeboten werden. Das Wort „Besinnung", das vom Vf. wie eine Art Leitmotiv gebraucht wird, erinnert nicht nur daran, daß der vorliegenden Auslegung des gemeinsamen christlichen Credo eine Predigtreihe mit anschließender Diskussion zugrunde liegt, sondern ist auch ein Hinweis auf den regen Zuspruch, dessen sich dieses Buch bei seinen Lesern erfreuen dürfte. Es gibt kaum einen Lebensbereich bzw. kaum eine Lebensfrage, die hier nicht berührt wird: sei es Aberglaube oder Unglaube, die Frage nach einem persönlichen

Gott und dessen Allmacht als Schöpfer des Himmels und der Erde oder die Naturerkenntnis, die Frage der Solidarität oder nach der Quelle der Macht, der Angst oder der Hoffnung des heutigen Menschen. Somit rückt das Glaubensbekenntnis in den Mittelpunkt der Existenzerhellung. Von diesem Grundverständnis her ergibt sich auch jene ökumenische Dimension der „Besinnung", die als Orientierung an der Mitte des Christlichen charakterisiert wird (156).

Nicht nur Christen, sondern allen, die an Fragen des Lebens interessiert sind, empfiehlt sich die Lektüre dieses Buches. Es ist von grundsätzlicher Bedeutung für die Analyse der Kernfragen des Glaubens und des Lebens.

Münster Kossi J. Tossou

Frey, Christofer: **Die Theologie Karl Barths.** Eine Einführung. – Frankfurt am Main: Athenäum 1988. 312 S., kart. DM 48.–

„Wer war der größte Theologe unseres Jahrhunderts? Die meisten Anworten würden lauten: Karl Barth." Nicht wegen des wahrhaft exzeptionellen „Umfangs ... seines Werks", sondern wegen „seiner Hingabe an die Sache" der Theologie in einer „entschiedenen Denkweise", die „nicht immerfort den Zweifel, die Selbstgewißheit des modernen Menschen oder seine Gefühlskultur heilig" spricht. So ragt er in eine „theologische und kirchliche Landschaft" hinein, in der er „eher mit stereotypen Urteilen beiseite geschoben wird" und „protestantische Theologen ... einen anderen als den größten dieses Jahrhunderts benennen" möchten: „Ernst Troeltsch." Gegenüber ihrem „Mangel an Theologie" besitzt seine Theologie noch immer die Kraft der Alternative. Eine „Einführung in sie gewinnt so „einen gewissen Neuigkeitswert" nicht nur in einer Vorlesung von heutigen Studenten, sondern auch vor einem breiteren Leserpublikum (11.7.12.15).

Nach Vorwort und Einleitung gliedert sie sich in zwölf Kap. Sie einzeln abzuschreiten kann nicht die Aufgabe der Besprechung einer „Einführung" sein, die mit Stellenangaben ständig auf Barths eigenes Werk verweist, die sowohl Leseaufforderung als auch, bis in einen graphischen Wegweiser in Barths „Kirchliche Dogmatik" hinein, Lesehilfe sein will. Statt dessen sollen hier zwei Grundlinien der Interpretation hervorgehoben werden.

Die erste ist die „Lebensgeschichte", aus der F. „Motive der Theologie Barths zu erheben" sucht.

„Jede echte Theologie ist Lebensarbeit; und als diese arbeitet sie durch Texte, Auslegung und Systematik auch am eigenen Leben" (27). Unverkennbar war „Karl Barths Lebenslauf" von Busch hier das Vorbild. Daß dieses Interpretament auch ein „gewagter Versuch" ist, zeigt etwas viel Psychoanalyse, die hier einfließt. Der Frage, wieweit sein „Verhältnis zu Frauen" (25) Barths theologischen Werdegang beeinflußt habe, hätte F., wenn überhaupt, behutsamer nachgehen sollen. Wegweisend war sicher Barths Begegnung mit dem Religiösen Sozialismus und der Sozialdemokratie. Zwar teilte er Ragaz' „Erlebnis der sozialen Nöte und Probleme", aber Kutters „Erlebnis Gottes" hatte den Vorrang. Das zeigte in eine Richtung, die er schon 1915 so notierte: „Die religiössoziale ‚Sache' ist aus, das Ernstmachen mit Gott fängt an" (48f). Entsprechendes gilt für sein Verhältnis zur Sozialdemokratie. Zwar trat er ihr 1915 bei, aber, besonders unter dem Eindruck, daß „die deutschen Sozialdemokraten ... die Kriegswirtschaft des Deutschen Reiches mitbeschlossen", „nicht aus Enthusiasmus" (51). Dabei blieb er sich dessen bewußt, daß „die Sozialdemokratie uns", d. h. seine und Thurneysens theologische Suchbewegung, „nie verstehen!" (49). „War Barth Sozialist?" Die „schlichte" Bejahung dieser Frage und ihre Aufladung zum theologischen Schibboleth durch Gollwitzer und Marquardt verdecken die eigentliche, die theologische „Aufgabe", der sich Barth stellte und „die sich aus den beiden Auflagen des ‚Römerbriefs' ergibt: Kriterien zu suchen, die Gott und die Welt unterscheiden und doch zusammensehen lassen, so daß jegliches Engagement der Christen in aller Vorläufigkeit doch entschieden bleibt, ohne kulturprotestantischen Geist oder irgendeine menschliche Beförderung der Revolution des Reiches Gottes zu beanspruchen" (81). Wie sehr der 1933 einsetzende „Kampf um (!) die Kirche" (132) in Deutschland auf Barths theologischen Werdegang eingewirkt hat, zeigt besonders deutlich die „Theologische Erklärung von Barmen" 1934, deren „Aufbau bereits Barths Theologie" verrät (138). Die in ihr verworfenen „Irrlehren" verbinden sich mit „pseudotheologischen Gesichtspunkten", die in der evangelischen Kirche und Theologie der Zeit eine verhängnisvolle Rolle spielten. F. nennt die „Lehre von den Schöpfungsordnungen", eine „zum Dualismus neigende Zwei-Reiche-Lehre", die „Vermischung mit ‚deutschen Ideologien'", das „Führerprinzip in der Kirche", den „Ruf nach dem Eingriff des Staates", einen „platten Utilitarismus, der sich eine brauchbare Religion sucht" (139). Aber auch Barths „vorzeitige Versetzung in den Ruhestand", mit ihr das Ende seiner Bonner Lehrtätigkeit zeitigten theologische Wirkung. „Der entlassene Barth konnte in den Niederlanden Vorlesungen halten", in denen er „verlauten" ließ, „die theologische Katastrophe der Gegenwart" im deutschen Protestantismus „beruhe auf dem Unverständnis für die ‚drei Worte Filium eius unicum'" (144). Ihnen dachte er nach seiner Rückkehr in die Schweiz in seiner schon in Deutschland begonnenen „Kirchlichen Dogmatik" in außerordentlicher Konzentration nach.

Die zweite Grundlinie der Interpretation ist von der ersten zwar nicht zu trennen, aber zu unterscheiden. Sie betrifft das theologische Werk Barths als solches.

Bezeichnenderweise überschreibt F. einen Abschnitt: „Von der Schwierigkeit, Barth zu interpretieren." Zwei „Interpretationen" lehnt er ab: diejenige, die heutzutage en vogue ist, seine Abqualifizierung als „Neo-Orthodoxer". Wer sie vertritt, „müßte zuerst die Schwächen der letzten 200 Jahre der Theologie mit äußerster Schärfe sehen und dann feststellen, ob er seine Interpretation noch halten kann". „Drei wesentliche Schwächen" benennt F.: „Gott wurde an Erfahrungen des Ich bzw. des frommen Subjekts gebunden" – „Der Geist Gottes wurde in den Kulturfortschritt integriert" – „Die historisch-kritische Wissenschaft verselbständigt sich und setzte ihre eigene Methode als Kanon theologischen Denkens ein".

„Ein zweiter Versuch, Barth zu interpretieren, stellt sein Engagement für den Sozialismus (die Sozialdemokratie) heraus: Parteilichkeit heißt der Schlüssel zum Verständnis dieser Theologen." Die Fortsetzung: „Theologie wird hier zur Funktion eines zuvor beschlossenen Engagements", weitet das zu Gollwitzer und Marquardt kritisch Vermerkte in die Frage angemessener Werkinterpretation Barths aus (58f).

„Neben diesen beiden fraglichen Interpretationen bleibt nur noch eine dritte ... Demnach geht es Barth darum, die Welt im Sinne Gottes und seines Willens – seiner Gerechtigkeit wiederzugewinnen." Eine „erste Aufgabe", „wenn die Welt für Gott offen werden sollte", ist die „Befreiung von Bindungen, die uns gefangennehmen und blenden", „von ideologischen Schemata durch Gott, den ganz anderen". Hier war sein „Nein" so kategorisch, daß „dem frühen Barth (und manchmal sogar dem späten) ... vorgehalten (wird), er habe notorisch das Nein, aber selten und leider nur abstrakt das Ja Gottes zur Welt des Menschen zum Ausdruck gebracht" (60). F.s Interpretations-„Versuch" will „die polemisch befreienden Positionen" – das Nein – „von den grundsätzlichen und weiterführenden Aussagen" – dem Ja auch im Nein – von der Römerbriefperiode bis zum letzten erschienenen Bd der „Kirchlichen Dogmatik" „unterscheiden" (67). „Zeichnet" die „erste Auflage" des Römerbriefs „einen Gottesweg für den Menschen vor, der sich dank Gottes Ja und seines Erbarmens ... vor uns auftut" (78), in der zweiten „interessiert nicht", wie Jesus „Menschsein realisiert, sondern wie er Gottes Nein gegenüber allen Versuchen, sich Gottes zu bemächtigen oder zu bedienen, an sich trägt: deshalb rückt das Kreuz ins Zentrum" (74). Die „Doppelbewegung" von Nein und Ja war noch „ein Versuch mit offenem Ende" (82). Am Ende steht die Rechtfertigungslehre von Bd IV/1 der „Kirchlichen Dogmatik": „Nun treten noch einmal Nein und Ja der Römerbrief-Periode – allerdings mit veränderter Bedeutung – auf. Das Kreuz verneint die Sünde, nicht jedoch den Sünder, denn es will ihn zu Gott umkehren; deshalb ist im Negativen das Positive verborgen. Gott behauptet sein der Liebe verbundenes Recht gegen den sündigen Menschen. Die Auferstehung macht das negative Geschehen in positiver Absicht offenbar; Leben und Gnade haben das Gericht hinter sich" (245).

Eine „Einführung", zumal wenn sie wie diese unmittelbar aus einer Vorlesung hervorgegangen ist, vermag nur bedingt einen Eindruck von Barths Werk zu vermitteln. Am besten ist F. das mit seiner Ethik gelungen. Der Bogen spannt sich hier von Barths Anfängen als „liberaler Theologe" – „Liberale Theologie sucht die Evidenz des Religiösen in der Sittlichkeit" – über ihre Krise – „Barth konnte diesem Weg folgen, bis die Erfahrung des Ersten Weltkriegs und die Situation der Arbeiterschaft die Evidenz des Sittlichen untergrub" (53) –, sein Festhalten am ethischen „Anliegen" auf neuen „theologischen Grundlagen" (76) – „Daß Gott die Welt als seine Welt will" (53) – bis zur „Versöhnungslehre" der „Kirchlichen Dogmatik", in der „Rechtfertigung und Heiligung" „zwei Aspekte" „dieses einen Geschehens" sind. „Eine Trennung von Glaube und Tat kommt nicht in Frage." „Die Nachfolge ist nicht folgen-los; sie verändert das Leben und die Welt" vom „Allergewöhnlichsten" bis zur Politik (250.251.253). Kritik übt F. an empirischen Defiziten Barths: „er bietet keine Situationsanalyse" (135) – „den Bereich des öffentlichen Lebens hat er teilweise sehr intuitiv – zumindest ohne die Hilfsmittel der Sozialwissenschaften – beurteilt" (173) – „Leider wird nun ... deutlich, daß seine prophetische Gabe die Komplexität der modernen Welt nicht mit einer scharfen Analyse einholt" (253). Ob zwischen dem beobachteten empirischen Defizit und der Ablehnung Barths durch diejenigen „protestantischen Theologen" ein Zusammenhang besteht, die Troeltsch, der in der Kirchen- und Religionssoziologie Pionierarbeit geleistet hat, als „größten" Theologen des „Jahrhunderts benennen" möchten, ist eine Frage, der er nicht nachgeht. Sie könnte aber aus einer Sackgasse herausführen, die F. mit dem Mangel an Empirie auf seiten Barths und dem „Mangel an Theologie" auf seiten dieser Gegner anzeigt (s. o.).

Münster Eberhard Hübner

Boguniowski, Józef SDS: **Domus Ecclesiae.** Der Ort der Eucharistiefeier in den ersten Jahrhunderten. Tatsachen und theologische Sicht und Folgerungen daraus für heute. – Rom, Kraków: SDS Salvator 1987. XXXVIII, 510 S., kart. (erhältlich beim Autor: uł. A. Greczki 109,1; P 43–400 Bielsko-Biala)

In der vorliegenden Arbeit, die vom Päpstlichen Liturgischen Institut Sant' Anselmo als Diss. angenommen wurde, stellt sich Vf. die anspruchsvolle Aufgabe, alle schriftlichen und Realienquellen über den Ort der Eucharistiefeier in der Alten Kirche – seine Untersuchung beschränkt sich auf die Periode bis 313 – zu sammeln, mit Hilfe der verschiedenen wissenschaftlichen Methoden zu interpretieren, und darüber hinaus Normen für die heutige Gestaltung von Gottesdiensträumen aufzustellen. Wie ernst man den Untertitel „. . . und Folgerungen daraus für heute" nehmen muß, erweist ein Überblick über den Aufbau der Arbeit, der diesem Teil fast die Hälfte des Werkes zuweist:

Nach Inhalts-, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis stellt Vf. in der Einleitung (XXXIII–XXXVIII) den Aufbau seiner Untersuchung vor; als Motivation beruft er sich auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, die als Fundament aller Gestaltung gottesdienstlicher Räume das Ineinander von Liturgietheologie und pastoralen Bedürfnissen nenne. Der historische Teil solle helfen, „die Strukturelemente des christlichen Kultraumes zu erfassen und zugleich zu entdecken, welche von ihnen in Vergangenheit und Zukunft dem besagten theologischen Sinn am meisten entsprechen" (XXXIII), – wie sich zeigen wird, eine schwierige Aufgabe.

Im ersten Kap. (1–71) sammelt Vf. alle Zeugnisse, die im NT auf gottesdienstliche Räume hinweisen könnten. Hierbei kommt der Oikos-Formel ein besonderer Stellenwert zu, sind doch mit Ausnahme des Abendmahlssaales auf dem Zionsberg in Jerusalem (2–17) keine Gottesdienstorte außerhalb von Wohnhäusern nachweisbar.

Während Vf. sonst überzeugend argumentiert, verläßt er bei den Zeugnissen über den Abendmahlssaal u. E. den Weg der wissenschaftlichen Analyse und begibt sich auf den der Spekulation, wie er es selbst für den nächsten Abschnitt ankündigt (18): Ist der Abendmahlssaal „gewiß" der erste Ort, an dem Eucharistie gefeiert wurde (XXXVI)? Wird hier nicht die Sonderstellung des letzten Mahls Jesu zu leichtfertig mit den nachösterlichen Gemeindefeiern terminologisch identifiziert? Auch der anhand von Schriftstellen versuchte Nachweis, daß dieser Saal Eigentum der Mutter des Evangelisten Markus gewesen sei, und seine Gleichsetzung mit den in Mk 16,14, Apg 1,12–26 und Apg 2,1–4 erwähnten Räumen (12ff) können nicht restlos überzeugen.

Die sonstigen Schlußfolgerungen auf Gottesdienststätten in den apostolischen Gemeinden in privaten Häusern ohne besonderen Sakralcharakter oder ausschließlich liturgische Nutzung sind dagegen ebenso wie das Ergebnis festzuhalten, daß der Gottesdienstort nach dem Zeugnis des NT für die Urgemeinde keine Rolle spielte.

Das zweite Kap. (72–159) sammelt mit ähnlichem Ergebnis entsprechende Belege aus den Schriften der Kirchenväter: während der Termin des Herrentages für die eucharistische Gemeindeversammlung schon in der Didache betont wird, bleibt der Ort sekundär und ist nur aus indirekten Hinweisen zu erschließen. Es bleibt bei den Feiern in Privathäusern, die römischen Tituli verweisen darauf, daß solche Häuser etwa seit dem Jahre 200 in den Besitz von Gemeinden übergingen, die ehemaligen Besitzernamen wurden danach als Stifternamen weitertradiert (101–104). Aus dem östlichen Teil des Reiches sind dagegen schon von Beginn des 3. Jh.s erste selbständige Kirchenneubauten belegt.

Außer auf die regulären Eucharistien in den geräumigen Privathäusern begüterter Gemeindeglieder finden sich Hinweise auf Feiern auf Friedhöfen und im Kerker; die Theologie der Kirchenväter zu diesem Thema kulminiert in der Aussage des Dionysius von Alexandrien, in der Verfolgung sei jeder Ort für die Christen zum geeigneten Versammlungsort geworden: Feld, Wüste, Gasthaus, Gefängnis (133).

Die ausführliche und ergiebige Zusammenstellung der archäologischen Zeugnisse im dritten Kap. (160–287) bestätigt den philologischen Befund: Vf. überprüft seine bisherigen Ergebnisse, angefangen beim Abendmahlssaal, nun aufgrund der archäologischen Befunde und trägt hier die Forschungsergebnisse systematisch und umfassend zusammen. Dieser Teil ist reich mit Abbildungen durchsetzt, zwei Tabellen fassen die archäologischen Ergebnisse chronologisch zusammen (288f).

Der Gottesdienst fand jeweils im unteren Hauptraum der Häuser statt, während das übrige Haus als „Gemeindezentrum" genutzt werden konnte; mit der bekannten Ausnahme von Dura Europos gibt es auch nur von den Erdgeschoßräumen archäologische Zeugnisse. Von der Innenausstattung sind nur Reste von Taufstätten und Podeste für die Kathedra erhalten, – „In keinem Fall aber wurden sichere Spuren eines Altars gefunden" (282), so daß wir auf hölzerne bewegliche Altartische schließen können.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich systematisch-theologischen Überlegungen (IV. Kap., 288–377) und praktischen Schlußfolgerungen für den Kirchbau heute (V. Kap., 378–445 – mit dem wohl irrtümlichen Titel „Folgerungen für die *Eucharistiefeier* heute"). Vf. entwirft, ausgehend vom NT und Väterzeugnissen bis hin zu Aussagen der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums und heutiger Ordines, eine insgesamt überzeugende Theologie des Kirchenraumes, die in der Soma-Ekklesiologie des NT wurzelt, wonach der Ort der Erfahrbarkeit und des Wirkens Gottes die lebendige Gemeindeversammlung im Namen Jesu Christi ist (289–357). So ist der Kirchenraum originär „domus ecclesiae", und erst davon abgeleitet und sekundär auch „domus Dei", die Gemeinde heiligt den Raum durch ihr gottgefälliges Tun, nicht umgekehrt (356f und 377).

Im vierten Kap. kann Vf. den heute trotz seiner Reform nicht mehr leicht verständlichen Kirchweihritus sinnvoll deuten: „. . . durch die ‚Kirchweihe' wird ein bestimmtes Gebäude zum Symbol der ‚feiernden Gemeinde'" (349); noch präziser könnte gesagt werden: der Ritus deutet den Symbolwert dieses Hauses mystagogisch aus, gibt ihm aber keine neue Qualität, die es nicht durch die Indienstnahme für die Eucharistie, die eigentliche „Weihe", schon hätte.

Schon praktische Dimensionen hat der Abschnitt „Die Eucharistiefeier als formende Kraft der Gestaltung des christlichen Versammlungsraumes" (358): hier stellt Vf. aus verschiedensten Quellen theologische Leitlinien für die Gestaltung von Gemeinde- und Altarraum, Altar und Ambo zusammen (359–377).

Das fünfte Kap. schließlich will aus den bisherigen Befunden die Bedeutung des Kirchenbaus im Leben der Gemeinde und die daraus folgenden Forderungen an seine Gestaltung zusammenstellen.

Vf. erweitert seine Fragestellung zunächst bis in Einzelheiten der Gestaltung von Familien- und Gruppengottesdiensten außerhalb der Kirche (384–394), bevor er zu Gestaltungsvorschlägen für sämtliche Funktionsorte des Kirchenraumes kommt (395–428). Hier wird die Problematik der Methode des Vf.s überdeutlich, worauf unten näher einzugehen sein wird: zu jedem Funktionsort nennt er einige historische Beispiele aus den Kap. I–III, um dann aufgrund der heutigen Theologie aktuelle Gestaltungsvorschläge zu machen; nur in einem Fall erkennt man dabei eine Verbindung zwischen historischem Befund und heutigem Ideal, wenn Vf. 406f vorschlägt, wie in der Alten Kirche gelegentlich für geeignete Gruppen Wortgottesdienst und Eucharistieteil der Messe räumlich zu trennen. Ansonsten entsteht hier in jedem Abschnitt eine Spannung und ein logischer Bruch (vgl. 365, 398, 401, 408, 411, 413, 415, 419, 421).

Vf. scheut sich nicht, seine theologischen Erkenntnisse in sehr konkrete Vorschläge bis hin zu eigenen gezeichneten Gesamtentwürfen (440–445) umzusetzen, wobei neben der Frage, ob dies Aufgabe des Theologen ist, manches an Einzelheiten zu diskutieren wäre. Hier seien lediglich einige kleine Korrekturen gestattet:

S. 368 Anm. 195 schreibt Vf. richtig, daß das Pontifikale keine Segnung des Ambo kenne; hier wäre aber hinzuweisen auf das Ritualefaszikel „De benedictionibus" (Typis Polyglottis Vaticanis 1984), welches für einen neuen Taufbrunnen, Vorstehersitz, Tabernakel, Beichtstuhl und eben auch Ambo (345–349) entsprechende Segensformulare enthält.

S. 401 erwähnt Vf., seit dem 19. Jh. sei der Tabernakel auf dem Hochaltar vorgeschrieben gewesen; wenn dies auch die überwiegende Praxis war, – nicht einmal der CIC/1917 schrieb den Hochaltar als Standort verpflichtend vor, sondern forderte den hervorragendsten Platz, der freilich in der Regel der Hochaltar sei (c. 1268 § 2) (– die interessante Ausnahme für Dom- und Kollegiatskirchen muß hier außer acht bleiben); noch das Dekret der Ritenkongregation über die Aufbewahrung der Eucharistie von 1938 (AAS 30 [1938] 198) zitiert lediglich diesen Canon. Erst das sog. „Tabernakeldekret" derselben Dikasterie vom 1. 6. 1957 (AAS 49 [1957] 425f) ließ praktisch keinen anderen Tabernakelstandort als den Hauptaltar mehr zu, da es sämtliche denkbaren Alternativen (Nr. 8) ausschloß.

S. 402 bezeichnet Vf. die Linie der nachvatikanischen Dokumente hinsichtlich des Standorts des Tabernakels als unklar, weil in Nr. 24 der Instruktion „Inaestimabile donum" vom 17. 4. 1980 (EDIL II, Nr. 3959–3993, hier 3985) nicht wie in den Dokumenten vorher eine eigene Kapelle oder ein Seitenaltar, sondern wieder der Hochaltar favorisiert werde; im Text steht aber tatsächlich nur „collocari potest in altari vel etiam extra illud", der Tabernakel kann also auf *einem* Altar oder frei stehen, der Hoch- oder Hauptaltar dürfte damit nicht gemeint sein; tatsächlich tritt hier aber das Ideal der Aufbewahrung in einer Seitenkapelle (vgl. AEM 276) zurück.

Es überrascht, welch hohen Stellenwert Vf. im letzten Kap. dem Kirchenrecht einräumt, zu dessen Zielen nicht die Darstellung liturgietheologischer Zusammenhänge oder pastoraler Strategien gehört, während die AEM erstmals auf S. 398 erwähnt wird. Hier wünschte man sich ebenso eine kritischere Haltung des Vf.s wie gegenüber einem Zitat von J. H. Emminghaus gegen die „Mahltisch-Ideologie" bei der Gestaltung des Altares, welches Vf. unkommentiert übernimmt (369), obwohl er zu Recht aufgrund seiner historischen Ergebnisse und theologischen Überlegungen die Form des Tisches für den Altar favorisiert (395f).

Nach einem knappen Schlußwort (446–449), das die historischen Einzelerkenntnisse der ersten drei Kap. noch einmal zusammenfaßt, beschließen Schriftstellen-, Personen- und Sachverzeichnisse die Untersuchung, wobei wohl mehr Lesern mit einem – leider fehlenden – Quellenverzeichnis gedient wäre als mit dem – vorhandenen – griechischen Wortregister.

So fällt die Untersuchung in zwei disparate, in sich stimmige, hochwertige und lesenswerte, aber nur lose verbundene Teile auseinander: Im I.–III. Teil die Vergewisserung über die Gottes-

diensträume der ersten Jh.e mittels exegetischer, patrologischer und archäologischer Methoden, im IV. und V. Kap. der theologisch-spekulative und pastoral-praktische Entwurf heute praktikabler Räume.

Schwierig ist vor allem dieses V. Kap. zu werten, das von seinem praxisorientierten Anspruch die Synthese aus den drei ersten Kap. einerseits und dem IV. andererseits leisten müßte. Hier tun sich Schwierigkeiten auf, die weit über die Aufgabenstellung des Vf.s hinausgehen, sich allerdings schon in seiner Einleitung ankündigen, wenn er aus historischen Formen auf zukünftige schließen zu können verspricht:

Inwiefern sind Normen heutiger liturgischer Ordnung und Gestaltung, hier des Kirchenraumes, aus geschichtlichen Daten ableitbar? Hat die Geschichte im Sinne kirchlicher Tradition normative Kraft? Wo endet diese? Ist aus der Geschichte mehr ablesbar als der Nachweis, was in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes alles möglich war? Können oder müssen bisherige und künftige archäologische und andere Erkenntnisse für die Liturgiewissenschaft über das normale wissenschaftliche Interesse weitergehende, praktische Konsequenzen haben?

Vf. plädiert eindeutig und u. E. zu Recht für den Primat der Liturgietheologie bei der Gestaltung heutiger Räume (358), – wozu braucht er dann aber die 288 S. des I.–III. Teils? Bzw., wie sind deren Ergebnisse hermeneutisch mit dem IV. und V. Kap. sinnvoll zu verknüpfen? Hier wären eindeutige Entscheidungen nötig, da im V. Teil immer wieder unvermittelt Rückgriffe auf die Geschichte stattfinden, ohne daß logische Zusammenhänge zur heutigen Gestaltung bestünden, so daß sie entweder wie unbegründete Traditionsargumente oder wie unverbindliche Präliminarien wirken.

Ein Beispiel: Vf. beschreibt ausführlich, daß es keine Belege dafür gibt, daß die Gottesdiensträume in den ersten Hauskirchen ausschließlich der Liturgie vorbehalten gewesen wären (342). Nun ist Rez. gewiß kein Verfechter von Mehrzweckkirchen, – aber der Sprung von diesem archäologischen Befund zur Forderung, heute ausschließlich dem Gottesdienst vorbehaltene Räume zu schaffen (382, 433–439), müßte begründet werden.

Vf. betont immer wieder, daß der christliche Kirchenbau zu den sekundären Dingen des Gottesdienstes gehört, der durch die Versammlung der Gemeinde geheiligt wird, daß diese für den Gottesdienst nur überhaupt einen Raum brauche, „um sich in der Zeit verwirklichen zu können" (338); man wird Vf. auch folgen, wenn er soziologisch oder psychologisch argumentiert, von den frühesten Zeiten abgesehen hätten die Gemeinde stets exklusiv genutzte Kirchenräume als Fixpunkte ihres Lebens besessen und sie bedürften auch heute einer solchen „stabilitas loci".

Von dort ist es aber ein großer Schritt zur ihm selbst widersprechenden These des Vf.s, ein nicht ausschließlich für den Gottesdienst genutzter Raum widerspreche „dem Wesen der Liturgie und der heutigen Seelsorge" (382).

Zum Schluß einige Anmerkungen zur äußeren Form:

Es ist gewiß aus der schwierigen Situation des Vf.s, der als Pole in Italien eine Arbeit in deutscher Sprache verfassen mußte, verständlich, daß die Untersuchung über die mitgelieferte Corrigenda-Liste hinaus noch manche Rechtschreibfehler enthält. (Hierzu nur ein Hinweis: Auf S. 382 ist der zweite Teil des Wortes „Ortsgemeinde" weggefallen.) Auch geht es sicher nicht zu Lasten des Autors, daß das Buch so miserabel gebunden ist, daß man es vor einer Neubindung unmöglich auch nur aufschlagen kann. Denn die Arbeit ist insgesamt in einem sehr gut lesbaren deutschen Stil geschrieben, gelegentlich wären allerdings sprachliche Unbeholfenheiten zu glätten, da sonst ein sachlich falsches Bild entsteht. So heißt es z. B.:

S. XXXIII „Urchristentum", gemeint ist aber die Zeit der Alten Kirche; S. 41, auf die Diakone sei die „Fülle der heiligen Weihe" übertragen worden; S. 359, daß „die Gültigkeit der liturgischen Handlung von einer physischen Gegenwart des Gottesvolkes nicht abhängt": auch nach Ansicht des Vf.s dürfte der für die Gültigkeit allein nötige Priester Teil des Volkes Gottes sein, – S. 360f betont er richtig, daß Gemeinde und Priester ein liturgisches Subjekt bilden.

Wegen der breiten Anlage des IV. und V. Kap. mußte Vf. sich hierzu wohl auf eine Auswahl an Sekundärliteratur beschränken; vgl. jetzt die Bibliographie bei J. H. Emminghaus, Der gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung, in: R. Berger u. a., Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (Gdk 3), Regensburg 1987, 347–416.

Drei Titel aber seien für den interessierten Leser hier ausdrücklich nachgetragen: W. Turner, From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship (Religion and society 16), Paris/New York 1979; die Artikelserie zur Altarraumgestaltung von J. H. Emminghaus: BiLi 48 (1975), neubearbeitet von R. Pacik als: Gestaltung des Altarraumes (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 11), Salzburg 1986; A. Effenberger, Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert, München 1986.

Das vorliegende Werk bietet in seinen ersten drei Kap. eine fundierte und hilfreiche Kompilation der Forschungsergebnisse verschiedener Disziplinen zu den frühen Orten liturgischer Gemeindeversammlungen, in den letzten beiden eine insgesamt überzeugende nachvatikanische Theologie des Kirchenbaus mit vielen praktischen Anregungen. Die Arbeit als ganze regt an zur weiteren Beschäftigung mit der Frage, ob und wie liturgiegeschichtliche Forschung für heutige Liturgietheologie und Pastoralliturgik fruchtbar zu machen ist.

Münster Stefan Rau

Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae. Tom I (1963–1973) / **II** (4. 12. 1973 – 4. 12. 1983), composuit et indice auxit Reiner **Kaczynski** . – Casale Monferrato: Marietti / Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche. 1976. XVI, 1222 S., / 1988. XIII, 668 S., geb. Lit 45 000 / Lit 75 000

Mit Bd II des Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae (= EDIL) wird nun die Sammlung der nachkonziliaren liturgischen Dokumente vervollständigt und bis 1983 weitergeführt, nachdem der 1. Bd schon 180 Dokumente von der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium vom 4.12.1963 bis zum Ordo Paenitentiae vom 2. 12. 1973 umfaßt. In chronologischer Reihenfolge werden 79 weitere römische Dokumente im lateinischen Originaltext zum Abdruck gebracht. Wie schon im 1. Bd werden diese Dokumente nach Randnummern durchgezählt (1. Bd 3216 Randnummern, 2. Bd 3217 bis 4785).

Besonderer Dank gebührt dem Herausgeber und Bearbeiter für das angefügte Supplementum (496–533), in dem vor allem Texte, die im 1. Bd geboten werden, sich aber inzwischen verändert haben (etwa durch den neuen CIC von 1983), korrigiert werden. Wiederum ist ein umfangreicher Index (535–668) beigegeben, der die einzelnen Dokumente erschließt. Diesen Dokumenten vorangestellt ist jeweils ein Verzeichnis darüber, wo die Übertragung in die verschiedenen Landessprachen erfolgt ist. Soweit eine deutsche Übersetzung vorliegt, wird diese selbstverständlich angegeben. Allerdings ersetzt das nicht die hoffentlich bald erfolgende Herausgabe einer Sammlung aller dieser Dokumente in deutscher Sprache, also eine Fortsetzung der von Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Klöckener hg. Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983 (vgl. ThRv 80, 1984, 67ff); dieser Bd ist ganz an EDIL 1 orientiert und enthält dieselben Randnummern.

Hilfreich ist wiederum die Angabe von Kommentaren zu diesen Dokumenten, soweit sie in den einzelnen Sprachgebieten vorliegen. Erst der Gebrauch dieses Standardwerkes, für das dem Münchener Liturgiewissenschaftler – der das Vorwort als Konsultor der Gottesdienstkongregation unterzeichnet hat – kaum genug gedankt werden kann, wird erweisen, ob die von ihm getroffene Auswahl vollständig genug ist. Es bleibt zu hoffen, daß dieses Werk nicht nur von Liturgiewissenschaftlern, sondern auch von den Vertretern anderer Disziplinen genutzt wird.

Münster Klemens Richter

Amon, Eberhard: **Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch.** Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. – Regensburg: F. Pustet 1988. XI, 277 S. (Studien zur Pastoralliturgie 6), kart. DM 38.–

Nicht nur die großen Gestalten der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet wie z. B. Romano Guardini, Odo Casel und Pius Parsch ziehen das Interesse der theologischen Wissenschaft in den letzten Jahren zunehmend auf sich, sondern auch Männer aus dem zweiten Glied finden zunehmende Aufmerksamkeit. Nachdem 1985 A.-F. Wojcik die Theologie und Praxis des Kirchenjahres von Johannes Pinsk (1891–1957) dargestellt hatte, legt jetzt E. Amon eine gründliche Untersuchung zum Liturgieverständnis von Johannes Pinsk insgesamt vor. Diese Arbeit, die unter der Leitung von H. B. Meyer in Innsbruck erstellt und 1983 von der dortigen Theol. Fak. als Diss. angenommen wurde, ist allein schon deswegen lesenswert, weil die Ausgangsfrage, die Pinsk sein Leben lang beunruhigte, bis heute nicht gelöst ist: die Frage nach der Verbindung von Religion und Leben. Pinsk

versucht in seinen Schriften die Beziehungslosigkeit zwischen der Welt der täglichen Erfahrung und der Welt der Sakramente zu überwinden und zwischen beiden zu vermitteln.

Die „Biographischen Notizen" (1–17) skizzieren Pinsks Tätigkeit ab 1928 als Akademiker- und Studentenseelsorger, ab 1939 als Pfarrer von „Mater dolorosa" und ab 1954 als Honorarprofessor in Berlin. Neben seinem leidenschaftlichen Engagement für die Liturgische Bewegung werden auch seine großen Verdienste um die Ökumene in Berlin herausgestellt.

Im ersten Hauptteil der Untersuchung referiert A. die theologischen Grundpositionen von Pinsk über die sakramentale Welt (19–38), das Wesen der Liturgie (39–48), die liturgischen Akte (49–72), die liturgische Zeit (73–99) und das liturgische Leben der Kirche (100–156). Dabei besticht der systematische liturgietheologische Denkansatz, der zu einer geschlossenen Gesamtschau der Liturgie führt. Im zweiten Teil des Buches befaßt sich A. mit dem relativ geringen Echo, das Johannes Pinsk im Spiegel der Literatur bisher gefunden hat (158–201). Er verteidigt dabei Pinsk gegen die Vorwürfe, sein Denken sei geschichtslos und zu sehr von der Inkarnation statt von Tod und Auferstehung bestimmt. Im zweiten Schritt legt er dar, wieweit das Liturgieverständnis von Johannes Pinsk in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils rezipiert wurde, und macht dabei auch die Grenzen von Pinsk deutlich. Dieser setzte sich ein für das Verständnis der Liturgie in ihrer klassischen, überkommenen Gestalt; ihre Reformbedürftigkeit war für ihn weniger bedeutsam.

Rez. hätte in der Untersuchung einmal eine genauere Darlegung des pneumatologischen Aspekts in der Liturgieauffassung von Pinsk gewünscht, der in der Liturgiekonstitution leider unterentwickelt ist, zum anderen ein Eingehen auf das Sanctorale im Abschnitt über die liturgische Zeit. Letzteres Desiderat scheint besonders wichtig, da Pinsks letzte Lebensjahre vom Vorwurf des marianischen Minimalismus überschattet wurden (8f). Es wäre auch wünschenswert gewesen, die Beziehungen von Pinsk zu Odo Casel, von dem er theologisch stark beeinflußt war (10f), genauer herauszuarbeiten und darzustellen. Vermißt wird auch ein Sachwortverzeichnis. Freunde der Liturgischen Bewegung werden dieses Buch jedoch mit Gewinn lesen und dankbar sein, daß hierdurch das Andenken an einen der einflußreichsten Vertreter der Liturgischen Bewegung in Deutschland wachgehalten und gewürdigt wird.

Vallendar Manfred Probst

May, Georg: **Das Recht des Gottesdienstes in der Diözese Mainz zur Zeit von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802–1818).** 2 Bde. – Amsterdam: B. R. Grüner 1987. XIII, 762 S.; XII, 691 S. (Kanonistische Studien und Texte Bd 36, 37), Lw. DM 125.–, DM 105.–

Seit der Vf. vor über einem Jahrzehnt im Dom- und Diözesanarchiv Mainz auf das reiche Quellenmaterial zur Epoche des Bischofs Josef Ludwig Colmar (1802–1818) stieß, fesselten ihn Person und Wirken dieses Oberhirten. In mehreren Publikationen ging er bereits Einzelfragen nach (Bischof Ludwig Colmar [1802–1818] und die religiöse Erziehung der Kinder aus Mischehen, 1973; Seelsorge an Mischehen in der Diözese Mainz unter Bischof Ludwig Colmar ... 1974; Colmars Ringen um den katholischen Charakter der Primärschulen in der Diözese Mainz von 1808 bis 1813, 1985; Das Ringen zwischen Bischof Joseph Ludwig Colmar und dem Präfekten Jeanbon Saint-André um die weltanschauliche Ausgestaltung der Primärschulen in dem Departement Donnersberg in den Jahren 1805 bis 1807, 1986).

Das vorliegende zweibändige Werk spannt inhaltlich wie zeitlich den weitesten Bogen. In dem Begriff „Gottesdienst" sind die religiösen Handlungen der Gläubigen wie der dazu befugten Amtsträger gefaßt: Spendung und Empfang von Sakramenten und Sakramentalien, Verkündigung des Wortes Gottes, Frömmigkeits- und Andachtsübungen (2. Teil). Da Zeiten und Orte gewissermaßen den Rahmen gottesdienstlichen Tuns bilden, konnte die Behandlung der heiligen Orte und Zeiten nicht ausgespart werden (3. Teil). Aber auch im außerliturgischen Sinnen spielen Zeit und Ort im Hinblick auf den Gottesdienst eine Rolle: die geschichtliche Stunde, in der Gottesdienst gefeiert wird, und das Territorium, in dem er stattfindet. In diese profanen Gegebenheiten ist die Kirche eingefügt, sie existiert nicht gelöst von ihnen. Sie hat diese mitzuberücksichtigen, denn oftmals ziehen die politischen Verhältnisse ihrem Wirken enge Grenzen (vgl. 1. Teil).

Der Titel des Werkes könnte vermuten lassen, es werde nur das Recht, das den katholischen Gottesdienst regelt, betrachtet. doch die Bevölkerungsstruktur Frankreichs ließ diese Engführung nicht zu. Denn Frankreich hatte innerhalb seiner eigenen Grenzen wie in dem von ihm eroberten Gebiet Untertanen verschiedener Konfessionen. Schon vom Gedanken der Parität, einer Errungenschaft der Aufklärung und in ihrem Gefolge der Französischen Revolution, ist die Frage zu stellen, wie die einzelnen Konfessionen vom Staatsrecht – paritätisch oder unparitätisch – behandelt werden. Da das Zusammenleben der Menschen in einem konfessionell gemischten Territorium täglich Berührungen mit dem Recht der anderen Religion bringt – es sei nur an Eheschließungen, Beerdigungen und gemeinsamen Gebrauch von Glocken erinnert, – mußten das Staatsrecht wie die Normen anderer Konfessionen mitberücksichtigt werden. Die Vertreter der Staatsgewalt, beseelt vom Gedanken der Parität als Errungenschaft der Aufklärung und der Französischen Revolution, wachten mit Argusaugen darüber, ob die Kirche sich nicht Rechte anmaßte, die ihr vertraglich nicht zugestanden waren (z. B. I, 575f). Für Klagen gegen die Hierarchie hatte der Mainzer Präfekt Jeanbon St. André stets ein offenes Ohr (I, 571, 574 u. ö.).

Der erste Teil: (I, 143–496) bereitet den Hintergrund, auf dem das „Recht des Gottesdienstes" betrachtet werden muß und auf dem es z. T. erst verständlich wird.

In chronologischer Reihenfolge werden die Ereignisse geboten, immer das Augenmerk auf die religionsrechtliche Problematik gerichtet und danach fragend, welche Auswirkungen die legislatorischen Tätigkeiten der verschiedenen Regierungen auf die (öffentliche) Ausübung der Religion hatten. So wird bemerkt, daß Religionsfeindschaft z. B. nicht notwendig zur Revolution gehörte – zumindest an ihrem Beginn. Doch mit ihrer Fortentwicklung ging zunehmend eine Zurückdrängung der Religion einher (I, 145–249). Nach dem Staatsstreich vom 18. Brumaire VIII (9. November 1799) bahnten sich ruhigere Zeiten für die Kirche an. Napoleon war an einer Aussöhnung mit der Kirche gelegen, die das Konkordat vom 15. Juli 1801 besiegeln sollte. Doch blieb dieses inhaltlich hinter den Erwartungen der katholischen Kirche zurück. Weder eine Vorrangstellung der katholischen Religion noch eine unbeschränkte öffentliche Ausübung des Kultes konnten abgesichert werden. Obwohl insgesamt nicht glücklich ausgefallen und durch die Organischen Artikel in seinem minimalen Inhalt weiter ausgehöhlt, bewirkte das Konkordat doch Toleranz und Freiheit für die katholische Kirche. Folge des Vertrages war eine Neuorganisation der Kirche auf französischem Territorium. So war das Bistum Mainz, in dem Bischof Colmar wirken sollte, ebenfalls ein Produkt des Konkordates und der ihm folgenden staatlichen wie kirchlichen Ausführungsbestimmungen. Die am 9. April 1802 zirkumskribierte Diözese deckte sich mit dem Departement Donnersberg, lag also nur auf linksrheinischem Boden und setzte sich aus heterogenen Teilen zusammen: dem linksrheinischen (Rest-)Territorium des aufgehobenen Erzbistums und Anteilen der ehemaligen Bistümer Worms, Speyer und Metz. Nach der Grenzziehung war der Sprengel zu organisieren: territorial, institutionell und personell. Noch im Jahre 1802 schuf Colmar die Diözesankurie. Er berief gemäß Art. 21 des Organischen Gesetzes zwei Generalvikare, errichtete das Domkapitel und den Geistlichen Rat (I, 379–387). Vom 11. Juni 1803 datiert die grundlegende Einteilung des Bistums in Pfarreien, Dekanate und Kommissariate. Die 176 000 Katholiken (Gesamteinwohnerzahl 400 000) des Departements Donnersberg verteilten sich im Jahre 1803 auf 247 Pfarreien, die in 16 Dekanaten und 4 Kommissariaten (Provikariaten) zusammengefaßt waren (I, 394–402). Im Jahre 1805 schließlich eröffnete der Bischof das Priesterseminar, das sich unter den Augen des Oberhirten und der Leitung seines hochgeschätzten Freundes Franz Bruno Liebermann zu einer hervorragenden Bildungsstätte des Priesternachwuchses entwickelte, einer „Mainzer Theologenschule" (L. Lenhart) des 19. Jh.s.

Die Erarbeitung des historischen Rahmens für die gesamte Regierungszeit Bischof Colmars erfordert natürlich noch einen Blick auf die Zeit nach Napoleons Sturz (I, 471–496). Die wichtigste Veränderung, die auch für das Wirken des Oberhirten eine deutliche Zäsur brachte, war die erneute Aufteilung der Mainzer Diözese. Zwei Drittel ihres Territoriums verlor sie bei der durch Bayern erreichten Wiedererrichtung des Bistums Speyer (I, 480). Der Restteil auf hessen-darmstädtischem Gebiet zählte nur noch 74 Pfarreien; er war praktisch nicht lebensfähig. Trotzdem schlug Colmar die ihm vom bayerischen König angetragene Nomination auf den Bischofsstuhl von Speyer aus (I, 489). Die Organisation einer neuen Mainzer Diözese durch die Bulle „Provida solersque" im Jahre 1821 erlebte Joseph Colmar nicht mehr.

Der zweite Teil: Das Recht der gottesdienstlichen Handlungen (I, 497–762; II, 1–327) weist sich bereits durch seinen Umfang als Schwerpunkt des Gesamtopus aus. Er beinhaltet alle Übungen des inneren wie des äußeren Gottesdienstes.

Methodisch geht der Vf. im zweiten und dritten Teil gleicherweise vor. Er schickt dem zu behandelnden Gegenstand jeweils grundsätzliche Erwägungen voraus [z. B.: „Grundlagen": I, 497–514; „Die Lehre und das Recht des Meßopfers: I, 611; „Die Lehrgrundlage" (Ehesakrament): II, 1–5, Begriffsdefinitionen (z. B. I, 497–503), eine Skizzierung der geschichtlichen Entwicklung (z. B. II, 206–232) oder des geltenden Rechtes (II, 360, 481)]. Sie bilden dem Vf. den unerläßlichen Hintergrund, auf dem sich die Details erst erschließen. Unverzichtbar ist natürlich eine klare Begrifflichkeit im Hinblick auf den

Gottesdienst. „Gottesdienstliche Handlungen" umfassen den inneren und den äußeren Gottesdienst. Unter dem Gesichtspunkt der Öffentlichkeit also jenen innerhalb bzw. außerhalb der dafür vorgesehenen Gebäude und Räumlichkeiten. Entsprechend dieser Definition verfährt der Vf. Er ordnet alle Sakramente und das Recht der Lehre dem inneren (I, 515–762; II, 1–103), Prozessionen und Wallfahrten dem äußeren Gottesdienst (II, 278–327) zu (andere Begrifflichkeit in Mainzer Diözesanstatuten von 1811 – vgl. L. 501). Katholisches religiöses Leben äußert sich vornehmlich in Spendung und Empfang der Sakramente. Daher ist es sachentsprechend, wenn die Sakramente nicht global, sondern einzeln betrachtet werden: Taufe und Firmung als die Sakramente der Initiation (I, 583–610), die Eucharistie (I, 611–654), Bußsakrament und Krankensalbung als die Sakramente der Versöhnung mit Gott (I, 655–684), das Weihesakrament (I, 685–762) und das Sakrament der Ehe (I, 1–79). Wiewohl Spendung und Empfang der Sakramente innerer Gottesdienst waren, genügte bei diesen heiligen Handlungen die Beachtung des kanonischen Rechtes allein nicht. Es konnte wegen der Feier der Christmette zu mitternächtlicher Zeit zu Eingriffen von staatlicher Seite kommen, die dann unliebsame Verhandlungen nach sich zogen, obwohl in der Abschaffung von Gottesdiensten, die zu nächtlicher Zeit abgehalten wurden, zwischen Colmar und dem Präfekten Konsens bestand (I, 625f). Die Überbringung der Wegzehrung konnte Konflikte heraufbeschwören, weil unterschiedliche Auffassung darüber bestand, ob die öffentliche Überbringung eine gottesdienstliche Handlung darstellt. Da Jeanbon St. André letzterer Meinung anhing, steuerte der Bischof einen Kompromiß an: Er zog sich auf die Formel zurück, „da, wo es erlaubt ist" (sc. an Orten, an denen sich keine Konsistorialkirche befindet), soll die Wegzehrung „öffentlich und nach Vorschrift des Rituals administriert werden" (I, 633). In dieser Entscheidung offenbart sich ein Charakterzug Colmars: Er war stets auf Ausgleich bedacht, wollte keinesfalls in der für die katholische Kirche schwierigen Lage Konflikte provozieren oder gar verschärfen. Wie er der staatlichen Gewalt gegenüber nicht unklug auf Forderungen insistierte, so hielt er es auch gegenüber Andersgläubigen (I, 442–451). Auf Zusammenarbeit mit dem Staat war der Bischof bei der Besetzung der Seelsorgsstellen verwiesen. Die Übertragung einer Pfarrei war an die Zustimmung der Regierung gebunden, sowohl während der Zeit der französischen Besetzung wie nach 1814 (I, 692–695). Staatliche und kirchliche Grundsätze konnten sich weiter bei allen Fragen, die die Eheschließung betrafen, spürbar stoßen. Die strenge Verpflichtung der Bürger auf die standesamtliche Eheschließung entspricht nicht katholischer Eheauffassung. Der Katholik hat sich an die kanonische Eheschließungsform zu halten. Die obligatorisch zu wahrende zeitliche Priorität der zivilen Trauung bedingte, daß viele sich mit der bürgerlichen Eheschließung begnügten, was wiederum zur Folge hatte, daß diese Ehen ungültig waren. Einem um die Ehepastoral bemühten Bischof wie Colmar bereiteten derlei Verhältnisse nicht geringe Sorgen (II, 6–24, 71f). Zu ungültigen Ehen führten Eheschließungen, die trotz vorliegender Ehehindernisse eingegangen wurden. Am erschwerendsten dürfte sich das staatliche Ehehindernis der Schwägerschaft ausgewirkt haben, das rigoros gehandhabt wurde. Das Verbot, den Bruder bzw. die Schwester des verstorbenen Gatten zu ehelichen, brachte bei der geringen Mobilität der Bevölkerung nicht wenige Ungelegenheiten. Die Kirche, die zur Dispensgewährung bereit war, mußte sich fügen (II, 40–47).

Der Übung des äußeren Gottesdienstes waren enge Grenzen gezogen, durfte er doch an allen Orten, an denen sich eine lutherische oder reformierte Konsistorialkirche befand, nicht stattfinden. Das bedeutete z. B.: In der Bischofsstadt Mainz konnte der Katholizismus religiös nicht in Erscheinung treten; die Fronleichnamsprozession durfte nur im Dom abgehalten werden. Colmar sah in dieser Beschränkung eine „Fessel", die ihm „je länger desto mehr lästig" war (II, 266). Aber es brauchte Zeit, diese abzuschütteln. Eine Fronleichnamsprozession in der Bischofsstadt konnte erst im Jahre 1817 wieder gehalten werden, als Mainz an Hessen-Darmstadt übergegangen war.

Der dritte Teil: Recht der heiligen Orte und der heiligen Zeiten (II, 329–646) behandelt die Gottesdienststätten, die Simultanverhältnisse, die Glocken, die Zeichen der Religion und schließlich das Bestattungswesen.

Am interessantesten dürften die einläßlichen Darlegungen zu den Simultaneen sein (II, 360–480: Kirchen; II, 497–519: Glocken). Überblickt man die Diözese Mainz, so fällt die hohe Anzahl vom Simultankirchen auf. Das gesamte Bistum war von Simultaneen durchsetzt, von Annweiler im Süden bis Wörrstadt im Norden, Rheindürkheim im Osten und Walsheim (bei Zweibrücken) im Westen. Das rheinhessische Gebiet um die Kantonsstadt Alzey weist die größte Dichte an Simultankirchen auf. Immerhin sind 25 Simultankirchen bei 247 Seelsorgsstellen, die durch die Diözesanorganisation von 1803 geschaffen wurden, rund 10 Prozent aller Kirchen. Allein schon dieser Prozentsatz läßt erahnen, in welchem Umfang trotz eindeutiger Rechtsverhältnisse sich Schwierigkeiten bei diesem heiklen Gegenstand einstellen konnten. Z. B. konnte die Anbringung eines Bildes auf dem Altar einer Simultankirche Streit zwischen den Konfessionen hervorrufen (I, 435). Fast ein Jahr zog sich in einer Gemeinde der Konflikt hin, weil die Protestanten eigenmächtig und ohne vorherige Absprache mit den Katholiken eine Orgel aufgestellt hatten (II, 406–412). Auch gemeinsame Friedhöfe gaben häufig Anlaß zu Querelen zwischen den Konfessionen (II, 543). Die Vornahme des Begräbnisses (II, 549–559) mit allen dazugehörigen Zeremonien war eigentlich öffentlicher Gottesdienst. Dieser konnte – wie bereits bemerkt – vielerorts nicht gehalten werden. Die Beerdigung ihres religiösen Charakters zu berauben, ging sogar so weit, daß vom Leichenwagen, der in der Stadt Mainz die Leichen auf den Friedhof zu überführen hatte, auf Anordnung des Präfekten das Kreuz entfernt werden sollte (II, 556).

Als „heilige Zeit" gelten dem Katholiken die aus alter Tradition stammenden Sonn- und Feiertage. Alle Anstrengungen, durch die Feier des Dekadentages den Sonntag zu beseitigen, scheiterten letztlich. Aufgrund des Konkordates wurde auf den katholischen Festkalender zurückgegriffen. Allerdings konnte eine Restitution des vorrevolutionären Kalenders nicht erzielt werden. Napoleon war die treibende Kraft, die Feiertage auf ein Minimum zu reduzieren. Tatsächlich blieben gemäß Indult des päpstlichen Legaten Caprara vom Jahre 1802 nur vier Feiertage erhalten: Weihnachten, Christi Himmelfahrt, Mariae Aufnahme in den Himmel, Allerheiligen. Im Jahre 1810 kam noch das Fest der Beschneidung des Herrn (1. Januar) hinzu. Im katholischen Volk verwurzelte Feste wie Peter und Paul waren am folgenden Sonntag nachzufeiern. Diese im Einvernehmen mit dem Staat getroffene und von den Bischöfen unterstützte Regelung stieß bei den Katholiken auf herbe Ablehnung (II, 601–613). Sofort nach Beendigung der Franzosenherrschaft setzten daher die Bemühungen ein, die seit alters gewohnten Feiertage wieder einzuführen (z. B. den Josephstag am 19. 3.: II, 616). War Colmar in manchen anderen Situationen bestrebt, die ohnehin schwierige Kooperation mit den staatlichen Gewalten nicht zu erschweren, so waren Traditionen doch stärker. Sobald es möglich war, verhalf er dem Volke, die fremde Bevormundung abzuschütteln und zu lieb gewordenem Brauchtum zurückzukehren.

Der Schluß (II, 647–649) als zusammenfassender Rückblick ist vornehmlich der Gestalt des Bischofs Colmar gewidmet, dem die Hochschätzung des Vf.s gilt.

Die Nachzeichnung seines Lebens und Wirkens in schwierigen Jahren des beginnenden 19. Jh.s lassen eine überragende Persönlichkeit mit heiligmäßigen Zügen erstehen. In Gott verwurzelt konnte er Gottes Sache mit unermüdlichem Einsatz dienen. Nicht nur die Diözese Mainz verdankt ihm ihren Aufbau, der katholischen Kirche schenkte er durch die am Mainzer Priesterseminar geübte Erziehung Geistliche, die für höchste Aufgaben der Gesamtkirche geeignet waren. Es sei an die Bischöfe Raess, Weis und Kardinal Geissel erinnert.

Die in zwei Bden bearbeitete umfangreiche Stoffmasse wird durch drei Register (Personen, Orte, Sachen) von insgesamt 40 S. erschlossen, die v. a. im Hinblick auf lokalhistorische Fragen von hohem Wert sein dürften.

Insgesamt stellt das zweibändige Opus eine beachtliche und beachtenswerte Leistung dar. Die Fülle des verarbeiteten Materials (I, 1–137 mit den Anmerkungen), v. a. der ungedruckten Quellen (I, 1–4), läßt die breite Fundierung und Absicherung der Darlegungen erkennen. Eine Stärke des Werkes ist es, daß es sich nicht mit der abstrakten Wiedergabe der geltenden Normen begnügt, sondern ihrer Umsetzung in die Praxis nachspürt. Exemplarisch sei – für mehrere andere Gegenstände – auf die Behandlung der Simultanverhältnisse verwiesen. Der Darlegung der rechtlichen Prinzipien, die in Kirche und Staat herrschten (II, 360–366), folgt die Beschreibung der Verhältnisse an den einzelnen Simultankirchen. Es werden die 25 Kirchen benannt, in denen die Katholiken sich mit Lutheranern bzw. Reformierten den Gebrauch teilen mußten (II, 367–457). Über die Notwendigkeit und den Umfang manch anderer Abschnitte kann man allerdings geteilter Meinung sein. Der Vf. meinte, das Verständnis für die Ereignisse der Jahre 1802–1818 durch den Blick in die Zeit von 1789–1802 erschließen zu sollen (vgl. I, 146). Doch ist m. E. dieser Abschnitt zumindest mit gut 100 S. (I, 143–249) zu breit geraten. Oder ist eine Charakterisierung Napoleons in dieser Weise (I, 257–261) erforderlich? Mit diesen Anfragen soll nicht bestritten werden, daß auch diese Darlegungen interessant und instruktiv sind. Aber im Hinblick auf die Thematik holen sie weit aus und basieren bei der Wiedergabe der historischen Fakten fast ausschließlich auf gedrucktem Material. Der Rechtsgeschichte und der lokalhistorischen Forschung wird das Werk durch die Heranziehung des reichen archivalischen Materials, das erstmals bearbeitet wird, unschätzbare Dienste leisten. Für eine Geschichte der Diözese Mainz, die noch aussteht (jedoch in Planung ist), ist mit dieser gründlichen Studie für die Regierungszeit eines ihrer aktivsten Oberhirten eine wertvolle Vorarbeit geleistet.

Mainz Anna Egler

Dziuba, Andrzej Franciszek Ks.: **Jan Azor teolog-moralista** (Jan Azor als Theologe und Moralist). – Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej (Warschau: Verlag der Erzdiözese Warschau) 1988. XXIX, 346 S., kart.

Die vorliegende Arbeit wurde im April 1989 von der Kath. Akademie in Warschau als Habil.-Schrift angenommen. Der Vf. hat ein intensives Quellenstudium, vor allem in der lateinischen und spanischen Sprache, betrieben und auch ungedruckte Handschrif-

ten eingesehen (vgl. XI–XVI). Hinzu kommt eine ausführliche Literatur. Zwei Autoren aus der Schule des Mainzer Moraltheologen, Josef Georg Ziegler, nämlich J. Theiner und K.-H. Kleber, werden lobend erwähnt (9). Der Anmerkungsapparat ist ausführlich. Der Vf. hat zudem ein Personenverzeichnis angefertigt.

Jan Azor SJ lebt und wirkt zwischen 1536–1603, also in der Zeit der nachtridentinischen Reformen in der katholischen Kirche, die vor allem auch eine bessere Ausbildung der künftigen Seelsorger anstrebten. Um den pastoralen Anforderungen des Konzils gerecht zu werden, die hauptsächlich der Sakramentenspendung gewidmet war, hat der Jesuitenorden 1586, 1591 und 1599 neue Studienordnungen entworfen. Bei der endgültigen Fassung der ‚Ratio et institutio studiorum' von 1599 war Azor maßgeblich beteiligt. Dieses Bemühen Azors und seiner Mitarbeiter um eine konzilsgerechte Studienordnung hat der Vf. auf den S. 38–75 differenziert dargelegt. Danach folgen, als 2. Kap. (76–179), Ausführungen über das Leben und Werk Azors. Eigentlich hätte man diese Information im 1. Kap. erwartet. Der Vf. erklärt einführend (76), warum er sich anders entschieden hat.

Das 3. und 4. Kap. (180–318) ist der Moraltheologie Azors gewidmet, den methodologischen und inhaltlichen Aspekten, wobei sich der Vf. auf das Hauptwerk „Institutiones morales" (3 Bde, 1600–1611) stützt, das zuvor (auf den S. 123–142) minuziös aus bibliographischer Sicht beschrieben wurde. Azors Moralhandbuch war formal und inhaltlich so gelungen, daß die nachfolgenden Moralisten nichts grundsätzlich änderten, einschließlich der neuscholastischen Autoren, in der 2. Hälfte des 19. Jh.s. Der erste Bd ist den allgemeinen Prinzipien der Moral gewidmet, sowie dem 1. und 2. Gebot des Dekalogs. Im zweiten Bd wurde das 3. und 4. Gebot des Dekalogs behandelt, wobei auch sozialethische Probleme zur Sprache kommen. Im dritten Bd finden wir die Darlegung der Gebote 5–10, wobei das 9. und 10. Gebot im Zusammenhang mit dem 6. und 7. Gebot besprochen wurde.

Es wäre wünschenswert, daß der Vf. das Ergebnis seiner Nachforschungen in einem Artikel in deutscher Sprache veröffentlicht.

Augsburg Joachim Piegsa

Alphonse de Liguori, Pasteur et Docteur. Hg. von Jean Delumeau. Paris: Beauchesne 1987. 408 S. (Théologie historique Bd 77), kart. FF 162.–

Aus Anlaß der Wiederkehr des 200. Todesjahres des hl. Alfons von Liguori (1696–1787) erschien dieser Sammelband, an dem sich 13 Historiker aus dem Laien- und Ordensstand beteiligt haben, um die Verdienste des Heiligen in pastoraler, moraltheologischer und spiritueller Hinsicht zu würdigen.

G. de Rosa zeichnet die Gestalt des Heiligen auf dem weltanschaulichen Hintergrund der Aufklärungszeit. G. Delille orientiert über die Diözese St. Agata dei Goti, die Alfons von 1762–1775 als Bischof leitete. G. Orlandi CSsR vermittelt ein anschauliches Bild von der ursprünglichen Form der Volksmission bei den Redemptoristen. L. Vereecke CSsR befaßt sich eingehend mit der Stellung des hl. Alfons in der Geschichte der Moraltheologie vom 16.–18. Jh. R. Théberghe CSsR berichtet über die pastorale Ausrichtung des kürzeren moraltheologischen Werkes des Heiligen, des Homo apostolicus. J. Delumeau hebt als Leitmotiv der alfonsianischen Moral und Pastoral das Wohlwollen gegenüber dem Pönitenten und die Wahrung einer ausgewogenen Mitte bei der Bewertung der Sünden hervor. G. Velocci CSsR widmet sich der Einstellung Antonio Rosminis, des größten italienischen Philosophen des 19. Jh.s, zu Liguori. Er schätzte ihn sehr, kritisierte ihn aber auch in einigen Punkten.

Für die deutschen Leser des Sammelbandes ist von besonderem Interesse die ausführliche und gut dokumentierte Studie von O. Weiss über das Verhältnis der deutschen Moraltheologen im 19. Jh. zu Alfons von Liguori.

Zunächst einmal ist eine bis in die ersten Jahrzehnte hinein andauernde Nichtbeachtung der moraltheologischen und aszetischen Werke des Heiligen in Deutschland zu konstatieren, die in der völligen Abkehr von der herkömmlichen Kasuistik und für die zuletzt genannten Schriften in deren vornehmlich dem romanischen Volkscharakter Rechnung tragenden Darstellungsart begründet ist. Im 3. Jahrzehnt beginnt Ambros Stapf auf Alfons hinzuweisen, und J. B. Hirscher erwähnt ihn seit 1835 wenigstens in seinem Literaturverzeichnis. Vor allem wurde er bekannt durch das allerdings wenig ansprechende achtbändige Werk des Franziskaners Adalbert Waibel: Moraltheologie des hl. Alphons von Liguori mit reichlicher Kasuistik. Regensburg 1839–1844. Gegen Mitte des Jh.s erschienen in Deutschland zwei Ausgaben seiner Theologia moralis, besorgt von den Redemptoristen Michael Heilig (Mainz 1845) und Michael Haringer (Regensburg 1846). In der bald darauf herausgegebenen Katholischen Moraltheologie von Ferdinand Probst (Tübingen 1848/50) wird dann auch sehr häufig auf Alfons Bezug genommen. Weiss hätte in diesem Zusammenhang auch noch das Werk „Kasuistik in und außer dem Beichtstuhl" von Friedrich Supp (Mainz 1847; 1856²) nennen können. In der 2. Hälfte des Jh.s unterzogen die Tübinger Theologen M. Aberle und F. X. Linsenmann die Moraltheologie des hl. Alfons einer kritischen Prüfung. Während sie die Kasuistik als beherrschendes Element der moraltheologischen Wissenschaft ablehnten, weil sie den Anforderungen einer systematisch zu gestaltenden Disziplin nicht entsprach, bemühten sie sich, stärker als bisher üblich, nach den Motiven zu forschen, die Alfons bei der Abfassung seines Moralwerkes beseelten und so zu dem Kern seiner Auffassung vorzustoßen. Von den deutschen Moraltheologen, die sich näher an ihn anschlossen, nennt der Autor Konrad Martin, Ernest Müller, Hubert Simar und Joh. Ev. Pruner. Zur Verbreitung der alfonsianischen Morallehre in Deutschland trug außerdem nicht wenig bei das Compendium theologiae moralis des französischen Jesuiten Jean-Pierre Gury (Lyon–Paris 1850; mehrere Auflagen in Regensburg; schon 1858 erfolgte eine deutsche Übersetzung durch J. G. Wesselack).

Des weiteren befaßt sich Weiss eingehend mit den Wirren, die in Deutschland im Zusammenhang mit der Erhebung des hl. Alfons zum Kirchenlehrer (1871) entstanden, bei denen sich Ignaz Döllinger besonders hervortat. Später griff dieser zusammen mit Fr. Heinr. Reusch Alfons und seine Moraltheologie auf das schärfste an in dem Werk: Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrhundert (Nördlingen 1889). Zur Sprache kommt bei Weiss auch das weitverbreitete Pamphlet des Stettiner Verlegers Rob. Grassmann, das die angeblich furchtbare Gefahr der Moraltheologie des neu ernannten Kirchenlehrers für die Sittlichkeit der Völker aufzudecken bezweckte. Zum Schluß geht der Vf. ein auf die gegen Ende des Jh.s in zahlreichen Schriften sich niederschlagenden Kontroversen zwischen Jesuiten und Redemptoristen. Jene, ermutigt durch die kirchliche Aufwertung des hl. Alfons, suchten ihn als einen Vertreter des von ihnen verfochtenen Probabilismus hinzustellen, was diese entschieden bestritten.

Ph. Lécrivain SJ befaßt sich anschließend mit der Wirkungsgeschichte der alfonsianischen Moraltheologie in Frankreich. Diese fand anfänglich in manchen kirchlichen Kreisen nur zögernd Anerkennung, da sie zu neuartig und zu wenig streng erschien. Leichter rezipiert wurde sie von einzelnen missionarisch ausgerichteten religiösen Gruppierungen. Der Vf. geht auch noch auf die deutschen Verhältnisse ein, so daß man manches liest, was bereits in dem vorangehenden Artikel von Weiss mitgeteilt worden war, wie es überhaupt in den Beiträgen des Sammelbandes Überschneidungen gibt.

Der Schlußteil des Bdes ist Alfons von Liguori als Meister des geistlichen Lebens gewidmet.

Th. Rey-Mermet CSsR schrieb den Einführungsaufsatz. A. Rum SMM untersucht die Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Marienverehrung des hl. Alfons und des hl. Ludwig M. Grignion von Montfort. F. Bourdeau CSsR geht der Entstehungsgeschichte des weitverbreiteten Büchleins seines Ordensvaters über die Besuchungen des Allerheil. Altarsakraments nach und zeigt für ca. ein Viertel des Werkes die Abhängigkeit von einer ähnlich ausgerichteten Veröffentlichung des französischen Jesuiten J. B. Saint Jure aus dem 17. Jh. auf.

Als Anhang sind dem Sammelband beigefügt eine chronologisch geordnete Übersicht über die erstaunlich weite Verbreitung des alfonsianischen Schrifttums in den Ländern französischer Sprache im Zeitraum von 100 Jahren (1756–1856) und eine Liste der 111 Veröffentlichungen des Heiligen in der zeitlichen Reihenfolge des Erscheinens ihrer Erstauflage.

Die Bedeutung des hl. Alfons für die Moraltheologie, die er in traditioneller Weise als Moral für Beichtväter verstand, liegt weniger in dem Inhalt seiner einschlägigen Schriften, sondern in deren pastoralen, ganz auf das Heil der Pönitenten bedachten Ausrichtung, zu der ihn seine jahrzehntelange seelsorgliche Erfahrung antrieb und befähigte. Das Neue seiner Akzentsetzung läßt sich nur erfassen im Kontrast zu der in seiner Zeit bei der Ausbildung besonders des italienischen und französischen Klerus üblichen rigoristischen Einstellung (die Alfons zunächst ja ebenfalls vertrat), die dazu verleitete, den Beichtenden schwere Lasten aufzubürden und sie vom Sakramentenempfang eher abzuschrecken als für ihn zu gewinnen. Insofern kann man davon sprechen, daß durch den Stifter des Redemptoristenordens, wie es in dem Sammelband öfters geschieht, in der Beichtvätermoral sich eine kopernikanische Wende vollzogen habe, was allerdings nicht so verstanden werden darf, daß es nicht auch schon vorher Moraltheologen gegeben habe, die wie er einen mittleren Weg zwischen Rigorismus und Laxismus suchten, sich jedoch nicht in dem Maße, wie es ihm beschieden war, durchzusetzen vermochten.

Wenn die Originalität nicht die starke Seite des Heiligen war, sollte man auch nicht in den Lesern den Eindruck erwecken, als ob er der Urheber dieser oder jener bemerkenswerten Äußerung in seiner Theol. mor. sei, wenn er selbst die Quelle, von der er abhängig ist, angibt.

So ist es z. B. eine mißverständliche Formulierung, wenn man S. 121 und 174 liest, Alfons habe einen Schritt nach vorn getan durch seine Lehre, im Falle einer infolge eines unüberwindlich irrenden Gewissens geschehenen Handlung lade man nicht nur keine Schuld auf sich, sondern könne sich auch ein übernatürliches Verdienst erwerben. Nun schreibt aber der Heilige in seiner Theologia moralis L.I tr.2 n.6 von dieser Ansicht: ut recte sentit P.

Fulgentius Cuniliati cum aliis communissime. – Auf S. 171 wird Alfons die humorvolle Bemerkung zugeschrieben, wenn man es nicht gelten lassen wolle (wie es jansenistische Autoren taten), daß bei der Erkenntnis der entfernteren Naturgesetznormen ein schuldloser Irrtum möglich sei, müßten so angesehene Kirchenlehrer wie Thomas und Bonaventura, die bisweilen auf diesem Gebiet zu entgegengesetzten Auffassungen gelangten, sich in der Hölle befinden. Alfons gibt jedoch in der betr. Stelle (L.I tr.2 n.174) als Quelle dieser Bemerkung den Jesuiten Gabr. Antoine an, den er wörtlich zitiert. – Wenn es S. 124 bezüglich der erlaubten Motive zum Ehevollzug heißt: „Probabilistes et rigoristes n'admettaient comme ‚excuse' des rapports sexuels que l'intention de procréer et l'obligation de justice de répondre à la demande du conjoint", muß man ergänzend darauf hinweisen, daß schon lange vor Alfons eine Reihe von Probabilisten großzügiger waren, also nicht erst er eine befreiende Antwort gab. Wie sonst in seiner Theologia moralis stützt sich der Heilige auch in seiner Ehelehre stets auf andere Autoren, die er jeweils danach auswählt, ob er ihre Begründungen für ausreichend erachtet. Das ist der Sinn seiner Bemerkung: (L.III n.547): Pro viribus sum conatus semper rationem auctoritati praeponere.

Roth b. Nürnberg — Richard Bruch

Rahner, Karl: **Sendung und Gnade.** Beiträge zur Pastoraltheologie. Fünfte, erweiterte Auflage. Einleitung, Anmerkungen und Register von Karl H. Neufeld SJ. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1988. VI, 576 S., geb. DM 68.–/öS 480.–

Den Bd „Sendung und Gnade" braucht man nicht mehr eigens vorzustellen. Dem verdienten Verlag Tyrolia ist zu danken, daß er eine Neuauflage herausgebracht hat. Karl H. Neufeld, von der Gregoriana als Nachfolger Walter Kerns zum Ordinarius für Fundamentaltheologie in Innsbruck berufen, hat den Bd mustergültig ediert.

In seiner Einleitung begründet er die Aktualität der hier gesammelten 24 Aufsätze Rahners aus den 50er Jahren. Es verwundert durchaus, daß die konsequente Art, in der Rahner die Einheit von Theorie und Praxis durchhielt und „kontextuelle" Analysen vornahm, in wissenschaftlichen Abhandlungen nicht ehrlicher zur Kenntnis genommen wird. Das Schlagwort von der Geschichtslosigkeit der Rahnertheologie konnte nur aufgrund selektiver Lektüre aufkommen. Im Anschluß an die Abhandlungen finden sich Neufelds Erläuterungen (554–567), in denen er Zusammenhänge, die möglicherweise nicht mehr bekannt sind, erklärt und vor allem auf neuere kirchenrechtliche Normen aufmerksam macht. Ein sehr sorgfältig gearbeitetes Sachregister erhöht die Brauchbarkeit dieser Neuauflage.

Münster — Herbert Vorgrimler

Hemmerle, Klaus: **Gerufen und verschenkt.** Theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1986. 218 S., kart. DM 26,–, cfr 24,10, öS 203,-

Pieper, Josef: **Was ist ein Priester?** Ein notgedrungener Klärungsversuch. Textheft zur gleichnamigen Kassette mit dem vom Autor gesprochenen Beitrag. – Freiburg: Informationszentrum Berufe der Kirche, Schoferstr. 1, 1987. 20 S. u. Kassette

Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist die Frage nach dem Wesen des Amtspriestertums nicht verstummt. Diese zunächst theoretisch klingende Frage hat erhebliche praktische Konsequenzen für den Lebensstil und die Arbeitsweise der Amtsträger in der Kirche. Wahrscheinlich wird gerade deshalb so kontrovers und langandauernd darum gerungen. Dabei ist deutlich zu beobachten, daß in den letzten Jahren die „spirituelle" Perspektive ein neues Gewicht gewonnen hat. Diese neue Gewichtung zeigt sich auch bei J. Pieper und K. Hemmerle, die in ganz unterschiedlicher Weise dieselbe Hilfestellung leisten wollen. Beiden geht es nämlich darum, den häufig verunsicherten Amtsträgern eine vertiefte Möglichkeit priesterlicher Identität anzubieten.

Pieper bestimmt im Gefolge des Thomas von Aquin den „Kern des Priesterseins" darin, „das Sakrament des Leibes Christi zu vollziehen" (20) und gewinnt von daher eine klare Abgrenzung gegenüber den Nicht-Amtsträgern und zugleich eine deutliche Prioritätenliste priesterlicher Aufgaben.

Anders Hemmerle: Er bestimmt den Standort des Priesters im „absoluten Zwischen" (17) und versucht in drei weiteren Abschnitten (Weg zur Mitte; Sein in der Mitte; Zeugnis aus der Mitte) die verschiedenen Dimensionen dieses jesuanisch und trinitarisch vorgegebenen Standortes praktisch-spirituell durchzubuchstabieren. Ihre größte Dichte und zugleich praxisrelevante Präzision gewinnt seine Darstellung immer dann, wenn es um die konkreten geistlichen Vollzüge priesterlicher Spiritualität geht. Ausdrücklich genannt seien die Ausführungen über die Zeit des Menschen in Gottes Händen (58), über die Beichte (89) und über das Gebet (110 und 166–168).

Sowohl der Beitrag von J. Pieper als auch die Ausführungen von K. Hemmerle können in der nach wie vor kontroversen theologischen Amtsdiskussion als Beiträge zum Nach-Denken gewertet werden, die sowohl praktisches wie auch systematisch-theologisches Gewicht beanspruchen.

Osnabrück — Hermann Wieh

Schaupp, Klemens: **Der Pfarrgemeinderat.** Eine qualitative Interview-Analyse zum Thema „Biographie und Institution". – Innsbruch: Tyrolia 1989. 320 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 26), kart. DM 46.–/öS 320.–

Die bei R. Zerfaß in Würzburg entstandene Diss. untersucht mit Hilfe eines Verfahrens der sog. „qualitativen Sozialforschung", dem „narrativen" Interview, Motivationen und (lebensgeschichtliche) Bedingungen der Mitarbeit von Ehrenamtlichen im Pfarrgemeinderat (PGR).

Das erkenntnisleitende Interesse des Vf.s gilt dabei ebenso dem subjektiven wie dem institutionellen Faktor seines Untersuchungsgegenstandes: „wie in der Pfarrei mit ehrenamtlichen Laienmitarbeitern umgegangen wird, wie diese eingesetzt und gefördert werden" (75) und: wie entsteht und handelt Gemeinde unter konkreten institutionellen Rahmenbedingungen? (vgl. ebd.).

Im Anschluß an eine sehr knappe Skizze gegenwärtiger PGR-Praxis und der auf sie bezogenen praktisch-theologischen Reflexionen stellt Sch. ausführlich sein methodisches Instrumentarium dar, angefangen vom Schulstreit um qualitative und quantitative Sozialforschung bis zu Details der Technik und Auswertung der Interviews. Die Ergebnisse werden in zwei Kap. vorgestellt, und zwar getrennt nach biographischen und institutionellen Aspekten. Ein wiederum vergleichsweise knappes Schlußkap. („Ausblick") versucht einige Generalisierungen.

Die Frage, welchen (praktisch-)theologischen Erkenntnisfortschritt diese Diss. bringt, ist sehr schwer zu beantworten. Daß sich Methoden der qualitativen Sozialforschung (vielleicht besser sogar als quantitativ-statistische Verfahren) auch auf Probleme kirchlicher Sozialisation anwenden lassen, wissen wir seit gut 20 Jahren (vgl. z. B. M. Schibilsky, Religiöse Erfahrungen und Interaktion, 1970).

Den Nachweis auch für das Strukturelement PGR zu führen, eignet sich Sch.s Studie deshalb nicht, weil er nur eine einzelne Gemeinde untersucht: ein methodologisches Problem, das bei aller engagierten Apologie der qualitativen Sozialforschung unberücksichtigt bleibt!

Bleibt die im Untertitel verheißene Auskunft über Zusammenhänge zwischen „Biographie und Institution": aber da wird der Leser erst recht enttäuscht. Die diesbezüglichen „Ergebnisse" (z. B. daß der Pfarrer als wichtige Bezugsperson oder die vertraute Gruppe als erster Schritt auf dem Weg zur Mitarbeit im PGR erlebt werden) sind nicht nur pastorale Binsenweisheiten, sie können vor allem nicht den Anspruch erheben, wissenschaftlich Erwähnenswertes zum Thema „Biographie" beizutragen (Sch. differenziert nicht zwischen „Biographie" und „Kirchlicher Karriere": letztere ist m. E. sein Gegenstand!), schon gar nicht zum gegenwärtigen Stand und Boom der Biographieforschung. Einzelne „innovative" Ideen (z. B. Pfarrgemeinde als Netzwerk [295ff] zu verstehen) im Schlußkap. haben keinen Bezug zum Empirie-Teil, d. h. genau solche Elemente wirken unvermittelt, „angehängt".

Das markanteste Defizit der Studie liegt freilich m. E. auf einem anderen Gebiet: Sie ist – gemessen am praktisch-theologischen Diskussionsstand um die Aporien der volkskirchlichen Pfarrei und ihrer Dysfunktionalität im Blick auf die Ziele „Gemeinde" und „Partizipation" – „theorielos", d. h. sie verbleibt in den unaufgeklärten „Plausibilitäten" der Parochie-Ideologie befangen.

Münster — Hermann Steinkamp

Lähnemann, Johannes: **Weltreligionen im Unterricht.** Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen. Mit einigen Illustrationen im Text. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 297 S., kart. DM 34.–

Das Werk stellt sich die Aufgabe, eine theologische Didaktik der Weltreligionen zu entwerfen. In diesem Bd geht es um die Religionen des Hinduismus und Buddhismus.

Zunächst wird der Hinduismus behandelt.

Bereits in der Überschrift „Religion ohne Stifter und Dogma" und in der Formulierung des ersten Kap. „Eine Religion der Widersprüche?" deutet sich an, daß die Religion in kernhaften Elementen, Charakteristika und Problemen behandelt wird. Im folgenden werden dann die Lehren der Veden behandelt mit ihrer Metaphysik des Absoluten, die Upanishaden, die Bedeutung der Gottheiten bis hin zu den verschiedenen „Wegen" im Spiegel der Bhagavadgita. Der Text bietet die für eine Schuldidaktik wichtigsten Begriffe des H., wie Moksha, Jnana, Maya, Advaita und erläutert sie auf verständliche und geraffte Weise.

Als unzulänglich muß es empfunden werden, daß die Aussprache der Sanskrit- und Pali-Wörter nicht leicht erkennbar ist.

Daß man sich an die englische Aussprache anlehnt, ist zwar nicht unüblich und durchaus vertretbar. Es wäre jedoch angebracht, in einem gesonderten Teil darauf hinzuweisen, daß z. B. das „J" annähernd wie das englische „J" in „Journal" ausgesprochen wird, und so fort für andere Grapheme. Schlimm wäre es, wenn ein Lehrer des Faches Religion nicht ahnte, daß mit der deutschen Aussprache, die er vielleicht wählt, ein schwerer Lapsus vorliegt. Es würde ja die annähernd richtige Aussprache hinlangen, da die korrekte Phonetik mehr die Sache des Philologen ist.

Im Kap. über „Lebensmodelle aus dem neuzeitlichen Indien – Erneuerung für östliche und westliche Kultur?" werden Denkmodelle von Aurobindo und Shree Rajneesh vorgestellt und anschließend die Frage behandelt, ob Yoga für Christen etwas bedeuten kann.

Es werden sachliche Hinweise als Entscheidungshilfen gegeben und auch verschiedene Stimmen hierzu gehört. „Wie ist nun dieser ‚Yoga für Christen' einzuordnen und einzuschätzen? – Eine vorschnelle Abwehr und Ablehnung wäre angesichts der theologisch und praktisch so differenziert erschlossenen Formen des Übens sicher nicht dem Evangelium gemäß. . . . Man muß sich allerdings vergegenwärtigen, daß diese Inanspruchnahme eines außerchristlich entwickelten religiösen Weges der katholischen Glaubensform leichter fällt als der evangelischen. . . . Daß die verantwortete Begegnung mit religiösen Wegen aus anderen Kulturen auch eine gegenwartsoffene christliche Lebensform zu befruchten vermag, ist am Beispiel eines ‚Yoga für Christen' durchaus zu erkennen" (97f).

Im didaktischen Teil werden verschiedene Schulbücher und Medien vorgestellt sowie bisherige Erfahrungen mit dem Unterrichtsthema „Hinduismus".

Die Präsentation ist ausführlich und eine gute Hilfe für diejenigen, die das Thema aufgreifen wollen. Auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem Einsatz von Medien wird angeschlossen.

Vorteilhaft ist eine in den fortlaufenden Text eingefügte Auswahl von Texten des Veda, der Bhagavadgita etc., da jede Religion wesentlich auch die Ebene von Dichtung berührt und da es unabdingbar ist, wenigstens in Übersetzung einen Text zu lesen, um die gedankliche Schwingung einer Fremdreligion zu erspüren.

Gegenüber dem Kap. über den Hinduismus kommt das über den Buddhismus etwas zu kurz, wenn man es auch so begründen mag, daß einige Bereiche gleichermaßen zu behandeln wären, wie die didaktischen Überlegungen.

Bemerkbar macht sich die Kürze vor allem in der Präsentation des Mahayana.

Hier wäre eine ausführlichere Behandlung angebracht gewesen, gerade auch was die Beurteilung beider buddhistischer Richtungen betrifft, nämlich daß es schwerlich der innersten Sache gerecht wird, wenn von verschiedenen Anspruchs-Niveaus die Rede ist: Der Weg des Rituals und Kults sei der anspruchloseste Weg; und weiter: „Im Mahayana-Buddhismus versteht sich dies allerdings auch vor allem als Zugeständnis an die Massenfrömmigkeit, er eröffnet damit auch Menschen mit schwachem Willen eine Erlösungshoffnung – ähnlich wie es im Hinduismus heißen kann, man brauche verschiedene Religionsformen für verschiedene Arten von Menschen" (212).

Dies kann in Anbetracht der Shunyata-Lehre sowie der Lehre vom Bodhisattva-Ideal des grenzenlosen Mitleids (der grenzenlosen Liebe) sicher so nicht stehenbleiben. Ein „Zugeständnis" ist es nicht, sondern eine reale, gleichwertige Möglichkeit, den Weg des Heils zu begehen. Es wäre hier angebracht, etwas subtiler vorzugehen bei solchen Konstatierungen.

In der Darstellung des Tantrismus ist das „sogar" im Zusammenhang mit Sexualität als Mittel zur Verwirklichung des Nirvana (213) sachlich unangebracht. Hier sollte eine Ungebundenheit an vorgeprägte westliche Vorstellungen vorherrschen, gerade wenn man einer Fremdreligion in ihrer Soheit gerecht werden will.

Der Tenor der Darlegungen zum Buddhismus (und auch zum Hinduismus) ist das Bemühen, zu unterscheiden und abzugrenzen. Dies entspricht aber nicht der buddhistischen Auffassung, besonders nicht der des Mahayana. Hier besteht die Gefahr, die Religion in ihrem innersten Wesen mißzuverstehen, sie in westliche Beurteilungs-Raster einzubinden – und sie so zu verkennen.

Die reichhaltigen sachlichen Informationen sind u. E. umfangreich und informativ. Wiederum ist auch der didaktische Teil mit seinen Erfahrungen, Materialien und Überlegungen erfreulich hilfreich. Das Literaturverzeichnis bietet eine weitgefächerte Auswahl. Jedoch ist bedauerlich und von der Sache her unverständlich das Fehlen des Namens Heinrich Dumoulin und seiner Veröffentlichungen.

Im ganzen ist das Werk hilfreich und in seinem Gesamtaufriß gelungen. Für den Unterricht in der Sek. II ist es ohne Zweifel ein enormer Gewinn. Einige Mankos können die genannten Verdienste des Buches nicht annullieren, wenn sie auch sehr wohl kritisch anzumerken sind.

Burgdorf Erhard Meier

Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom. Onder redactie van Arnulf Camps, Libertus A. Hoedemaker, Marc R. Spindler, Frans J. Verstraelen (Endredaktion). Kampen: Kok 1988. 525 S., Ln. hfl 99.–

Das Erscheinen dieser „Ökumenischen Einführung" werten die Hg. als „ein bedeutendes missionswissenschaftliches Ereignis". Sie gewichten ihr Opus als „eine ‚neue Missiologie' für diese Zeit" (Umschlagtext). 21 Autoren (sowohl aus dem protestantischen wie dem katholischen Lager) haben sich mit der Polarität zwischen Pluralismus (pluriformiteit) in Welt und Kirche und dem christlichen Auftrag zu Gemeinsamkeit auseinandergesetzt. In ihrem „Geleitwort" erläutern sie den Untertitel: „. . . als Hinweis auf den hermeneutischen Zirkulationsprozeß, der zwischen einer pluralistischen Welt (Kontexte) und der biblisch-missiologischen Reflexion (Texte) stattfindet. In diesem Prozeß soll das Weltchristentum sowohl eine extensive als auch eine intensive Bedeutung als Christentum „in" dieser und „für" diese Welt erhalten (15).

Die „Einleitung" (17–23) unter dem Titel „Was verstehen wir unter Missiologie?" fassen die Hg. wie folgt zusammen (23): „Aus gläubigem Interesse an der Tatsache, daß die Welt auf das Reich Gottes hin ausgerichtet ist, studiert die Missionswissenschaft die Mobilität und Anpassungsfähigkeit des Christentums innerhalb von Kulturen, Religionen, sozioökonomischen Systemen und politischen Institutionen. Dabei ist die Konzentration auf die Problematik der Vermittlung des Evangeliums an Menschen aus ‚allen Völkern' ebenso wichtig wie das kritische Reflektieren theologischer Begriffe, die das Interesse für den Glauben lebendig halten sollen. In Anbetracht der Situation des Weltchristentums ist eine ökumenische Ausrichtung der Disziplin unvermeidlich und notwendig."

In einer ersten (missionskundlichen) Sektion „Das pluralistische Weltchristentum" (25–130) soll durch eine Reihe „sorgfältig ausgewählter" Situationsberichte das Bild eines polyzentrischen (vgl. J. B. Metz: ZMR 1986, 140–153) und vielgestaltigen Christentums vermittelt werden: Mittlerer Orient, Westeuropa/Niederlande, China, Ghana, Indonesien, Brasilien. – Ob da wohl so kategorisch von „sorgfältiger Auswahl" die Rede sein kann? Da drängt sich die Frage auf, ob nicht innerhalb der „Arbeitsgruppe Dozenten Missiologie", auf die der Plan zu dieser „Ökumenischen Einführung" zurückgeht (15), gerade für die „sorgfältig ausgewählten" Gebiete Fachleute zur Verfügung standen, nicht aber z. B. für Zaire, Korea, Argentinien.

Eine zweite (missionstheoretische) Sektion „Welt, Mission und Kirche" (131–218) subsumiert: Biblische Grundlegung der Mission; Die eine Schrift und die vielen Interpretationskontexte; Das Volk Gottes und die Enden der Erde (ekklesiologisch); Modelle für eine Theologie der Religionen; Unheil, Heil und Mittlerschaft.

Eine dritte Sektion ist der Missionsgeschichte gewidmet unter dem Titel „Missionaire beweging in de geschiedenis" (219–266). In einer kurzen Einleitung wird darauf hingewiesen, daß Mission als „Bewegung" zu werten ist. Die Autoren sind bemüht, die Dynamik der verschiedenen missionarischen „Bewegungen" darzustellen: Kolumbus und die Entdeckung Amerikas, Vasco da Gama und die Entdeckung des Seeweges nach Asien. So wurde das Entstehen eines Weltchristentums ermöglicht. So werden die katholischen und die protestantischen missionarischen Bewegungen bis 1789 beschrieben, anschließend die Periode bis zum II. Vaticanum (1962) bzw. bis zur Weltmissionskonferenz in Mexiko Stadt (1963). Mit zu den besten Stücken des Buches gehört die außerordentlich dichte Betrachtung „Geschichte der missionarischen Bewegung aus der Perspektive der Dritten Welt" (258–266) mit reichen Literaturangaben, die die missionsgeschichtliche Sektion neuartig und souverän beschließt.

In einer vierten Sektion werden unter dem treffenden Titel „Missionarische Vitalität im Christentum der Gegenwart" (267–408) die Dritte-Welt- und Befreiungstheologien in Afrika, Asien und Lateinamerika mit ihren Hintergründen und neuesten Entwicklungen dargestellt. Es folgen Abschnitte über „Aktuelle Probleme für Kirche und Theologie in Osteuropa" und „Missionarische Initiativen in Nordamerika und Westeuropa".

In einer fünften Sektion „Mission, Ökumene und Missionswissenschaft" (409–477) wird der Weg von (protestantischer) zendingswetenschap und (katholischer) Missionswissenschaft zu einer gemeinsamen Missiologie beschrieben. Im niederländischen Sprachgebrauch steht „zending" für protestantische und „missie" für katholische Mission.

Ein „Nachwort": Ökumenische Entwicklung der Missiologie. Texte und Kontexte des Weltchristentums im 21. Jahrhundert (474–477) beschließt das anspruchsvolle epochemachende Werk.

Sämtlichen Beiträgen sind reichhaltige Bibliographien und Literaturverzeichnisse zugeordnet. Personen- und Sachregister erleichtern die Auswertung dieser missiologischen Summe, von der in gleicher Weise gelten dürfte, was Alphonsus Mulders 1962 zu Ohms Theorie der Mission „Machet zu Jüngern alle Völker" schrieb: «hors concours».

Münster Werner Promper

Greschat, Hans-Jürgen: **Was ist Religionswissenschaft?** – Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1988. 141 S. (Urban-Taschenbücher, 390), kart. DM 20.–

Den Religionswissenschaftlern und Theologen, den Lehrenden und Studenten der Geisteswissenschaften sowie den gebildeten Lesern sei diese gelungene, übersichtliche und präzise Einführung in die Religionswissenschaft empfohlen. Auf knappen 130 S. bietet sie mehr als nur eine „Anregung" (wie sie der Autor in seinem Vorwort bescheiden ausdrückt). Sie führt den Leser sicher an der Hand und stellt ihn den Fragen, die Gegenstand, Methode, Quellen und Träger, Begriffe, Theorie und Anwendung der Religionswissenschaft erhellen:

Wissenschaft – wovon? (9–19); Wissen schaffen – wie? (21–33); Religionsgeschichte – Arbeiten am Besonderen: religiöse Texte, religiöse Bilder, religiöse Menschen, religiöses Leben (35–86); Systematische Religionswissenschaft – Arbeiten am Allgemeinen, Theorie, Vergleich, Phänomen (87–127).

Der wichtige, nicht zu überspringende Anhang (129–136) behandelt folgende Themen: Was Theologen und Religionswissenschaftler unterscheidet? – Religiöses, dargestellt auf unterschiedlichen Ebenen – Personalisierung der Religionswissenschaft und ihre Folgen – Forschen lernen – Der unbeteiligte Zuschauer.

Man vermißt weiterführende Literaturhinweise; sie können nicht durch die in den Anmerkungen angegebenen Titel als ersetzt gelten.

Trotzdem wünsche ich den vielen Lesern aus allen Bereichen eine anregende, erhellende und bereichernde Lektüre.

Münster Adel-Theodor Khoury

Büscher, Martin E. H.: **Afrikanische Weltanschauung und ökonomische Rationalität.** Geistesgeschichtliche Hintergründe des Spannungsverhältnisses zwischen Kultur und wirtschaftlicher Entwicklung. – Freiburg: Rudolf Haufe 1988. 100 S. (Schriftenreihe des Instituts für Allgemeine Wirtschaftsforschung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Bd 29), kart. DM 48.–

Daß eine wirtschaftswissenschaftliche Diss. mit diesem Titel in der „Theologischen Revue" rezensiert und unter Religions- und Missionswissenschaft eingereiht wird, mag auf den ersten Blick verwundern. Doch vielleicht weist eine solche Verwunderung bereits auf die Kernfrage, die sich die hier vorzustellende Arbeit stellt: Afrikanische Weltanschauung unterscheidet sich deutlich von dem europäisch-nordatlantischen Weltbild, das auch für das Christentum noch vorschnell und allzu selbstverständlich als normativ angesehen wird. Kultur und Religion sind für den Afrikaner in noch weiterem Umfang als für wohl die meisten abendländischen Menschen Maßstab und Formprinzip aller Lebensbereiche und damit auch für das Arbeiten und Wirtschaften der einzelnen wie der Völker.

Dem Vf. geht es darum, über Fragen zu Wirtschaftssystemen in Afrika hinaus den „Kulturkonflikt" (5) aufzuzeigen, dessen Folgen sich besonders deutlich im Scheitern oder zumindest in der weitgehenden Ineffizienz der sog. Entwicklungshilfe zeigen. Dem jungen Wirtschaftswissenschaftler ist es nicht nur um eine Darstellung kultureller Unterschiede, deren Konsequenzen im ökonomischen Bereich und zu empfehlenden Überwindungsstrategien zu tun; er versucht – und wie schon vorweggesagt werden kann: mit Erfolg – Verständnis zu wecken für das „afrikanische Andere", denn nur aus einem besseren Verstehen kann auch ein harmonischeres Miteinander entstehen, sei es nun in der Entwicklungsarbeit, in Gemeinschaftsunternehmen oder in der Weltwirtschaft. Von daher ähneln das Interesse und die Absicht des Vf.s der von Religions- und Missionswissenschaftlern, und seine Darlegungen werden für Theologen wie Praktiker der Mission und des interkulturellen Austausches interessant (vgl. dazu B. Doppelfeld, Mission als Austausch, Münsterschwarzach 1990).

Die vorliegende Arbeit ist klar gegliedert. Nach Fragestellung, Zielsetzung und Aufbau (1.) wird der analytische Rahmen abgesteckt (2.). Ein kurzes Kap. „Der Hintergrund" der wissenschaftlichen Erfassung afrikanischer Weltanschauung (3.) leitet über zu den wirtschaftlich relevanten Komponenten afrikanischer und westlicher Weltanschauung (4.). In diesem umfangreichsten Kap. der allerdings insgesamt nur 69 S. Text umfassenden Diss. werden der Zeitbegriff, Sippe und Gemeinschaft, afrikanische Epistemologie und Lebenskraft dargestellt. Dabei sind Einseitigkeiten und Vereinfachungen ohnehin kaum zu vermeiden, in einer so gedrängten Behandlung wie der vorgelegten machen sie sich allerdings besonders bemerkbar.

So sind die schematischen Darstellungen des afrikanischen und westlichen Weltbildes (12f) wenig hilfreich, ja am Anfang der Arbeit eher verwirrend. Bei den behandelten Komponenten afrikanischer Weltanschauung fehlt der Bereich von Welt und Natur (oder Weltbild im engeren Sinn). Für den Afrikaner spielt die persönlich erfahrbare Welt als Natur, Umwelt und zugleich Raum des Göttlichen (Tremendum ebenso wie Faszinosum) eine große Rolle für die „Weltgestaltung" und damit das im Mittelpunkt der Diss. stehende Wirtschaften. Die zu starke Betonung des Zeitbegriffes als oberste Kategorie läßt die religiösen Vorstellungen weitgehend unberücksichtigt. So kann man den Eindruck bekommen (13f.21f), es gebe ein afrikanisches Weltbild, das – mehr oder weniger geschlossen – einem „westlichen Weltbild" gegenübergestellt werden könnte. Grundsätzlich ist sich der Vf. aber der Problematik bewußt (21.24).

Auch der Kulturbegriff wird vereinfachend und damit vergröbernd verwendet (24), ein Problem fast jeder Veröffentlichung über Afrika. Welche afrikanische Kultur soll zum Ausgangspunkt genommen werden? Wie kann afrikanische Kultur beschrieben werden, ohne nostalgisch zu sein?

Widersprochen werden muß der Behauptung: „Der lebende Mensch selber hat keine Verbindung zu Gott und keine Möglichkeit, Ihn direkt anzurufen" (30). Dazu sei verwiesen auf: J. S. Mbiti, Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin 1974, 76–82, und Th. Sundermeier, Nur gemeinsam können wir leben, Gütersloh 1988, 193.

Im Abschnitt über Sippe und Gemeinschaft (4.2) – eine ungeschickte Formulierung für den weiten sozialen Bereich afrikanischen Lebens – hätte man sich einen Hinweis auf die Bedeutung des Neides im afrikanischen Gemeinschaftsleben gewünscht. Die grundsätzliche Bedeutung des Religiösen für die afrikanische Weltanschauung und -gestaltung wird im Abschnitt über die Epistemologie (4.3) dargelegt und bei der Behandlung der „Lebenskraft" (4.4) und unter „Identität von Religion und Leben" (5.1) fortgesetzt. Bei aller Gefahr der Einseitigkeit stellt das in diesem Zusammenhang gezeigte Schema (48f) eine gute Übersicht dar über die deutlichsten Unterschiede zwischen afrikanischem und westlichem Welt- und Menschenbild.

Teil 4 der Arbeit ist insgesamt eine gute, knappe Darstellung der genannten wesentlichen Bereiche afrikanischer Weltanschauung und ein gelungener Versuch, die Relevanz der jeweiligen Bereiche für das Wirtschaften aufzuzeigen. Die Ausführungen unter den Überschriften „Der Begriff als solcher" zeigen, daß es nach afrikanischem Verständnis gerade keinen „Begriff als solchen" von Zeit, Sippe und Gemeinschaft, Epistemologie und Leben bzw. Sein gibt.

Positiv anzumerken ist, daß der Vf. die einzelnen untersuchten Bereiche afrikanischer Weltanschauung nicht isoliert betrachtet, sondern einen größeren Zusammenhang aufzuzeigen bemüht ist (vgl. 4.1.2.3), wobei er J. S. Mbiti folgt (29).

Im 5. Teil geht es um die Relevanz afrikanischer Weltanschauung für die Rahmenbedingungen wirtschaftlicher Entwicklung, wobei die Ausführungen über Fortschritt und Entwicklung (5.2.1) besonderes Interesse verdienen: „Alle wirtschaftstheoretischen Konzepte, die von westlichem Verhalten der Wirtschaftssubjekte entsprechendem Individualismus ausgehen, verfehlen so wesentliche Antriebskräfte afrikanischen Lebens und nehmen eine Transformation vor, deren Hineinwachsen in das Umfeld nicht gewährleistet sein kann" (51).

Im 6. Teil „Afrikanische Weltanschauung und Spannungsfaktoren in Wirtschaftsformen und Wirtschaftsstrukturen" werden die Probleme und Grenzen des Wirtschaftens nach traditionell afrikanischer Weltsicht und Lebensweise deutlich aber nicht diskriminierend dargelegt, wobei herausgearbeitet wird, daß das Nebeneinander zweier Formen des Wirtschaftens – moderner Sektor und Subsistenzsektor – auf dem „Nebeneinander zweier gegensätzlicher Kulturen" (73) beruht.

Es ist dem Vf. gelungen, eine Lücke zu schließen, von der er selbst zu Beginn seiner Arbeit geschrieben hat: „Eine grundlegende

Eruierung und eine geschlossene Analyse der Weltbilder im Hinblick auf die Fragen wirtschaftlicher Entwicklung scheint bisher nicht vorzuliegen" (17). Es wird weiterer Arbeiten zu diesem Bereich bedürfen, besonders im Hinblick auf die Operationalisierung der gewonnenen Einsichten und damit zur Optimierung der Hilfen zur wirtschaftlichen Entwicklung, die wiederum verstanden und eingebettet sein muß in einen interkulturellen Dialog und Austausch. Es wäre schon viel gewonnen, wenn der Wunsch des Vf.s sich erfüllte: „Afrikanische Kultur begreifen heißt vielleicht auch, angesichts der allseits betonten Krise sowohl der Entwicklungstheorie als auch der Entwicklungspolitik, größere Bescheidenheit und Langmut an den Tag zu legen, anstatt falsche Hoffnungen von wirtschaftlicher Entwicklung durch die Fortschreibung von Modellen und sozial-technisch-monokausaler Betrachtung zu nähren" (78).

Die große Zahl von Druckfehlern stört leider den insgesamt guten Eindruck. Die richtige Schreibweise der beiden wichtigsten Zeitbegriffe in Kiswahili ist: „sasa" und „zamani" (27f). Der Preis von DM 48.– für ein broschiertes Buch von genau 100 S. wirkt sich auf die Verbreitung der Gedanken und Erkenntnisse dieser lesenswerten Arbeit ungünstig aus.

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld OSB

Marcel, Gabriel: **Reflexion und Intuition.** Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens, ausgewählt und kommentiert von Vincent Berning. Übertragung ins Deutsche: Adelheid Müller-Lissner. – Frankfurt/Main: J. Knecht, 1987. 216 S., Lw. DM 36.–

G. Marcel zählte in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur in Frankreich, sondern auch in der Bundesrepublik zu den am meisten beachteten Denkern. Dafür ist die Verleihung des Goethe-Preises (1956) und des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (1964) ein deutliches Zeichen. Leider findet sein Denken heute kaum noch die Beachtung, welche es verdient. Die Veröffentlichung der von Vincent Berning ausgewählten und kommentierten Texte in der deutschen Übersetzung von Adelheid Müller-Lissner muß daher begrüßt werden. Es ist zu hoffen, daß dieses Buch dazu beiträgt, einen neuen Zugang zum Denken Marcels zu erschließen, seine Bedeutung für Theologie und Glauben sichtbar zu machen und die Diskussion der Fragen als notwendig zu erweisen, um die das Werk Marcels kreist.

Das Buch umfaßt eine Reihe von frühen Schriften Marcels, welche er selbst nicht veröffentlicht hat. Sie erschienen unter dem Titel „Fragments Philosophiques 1909–1914" 1962 in Leuven im französischen Original, hg. von Rev. Lionel Blain. Diese Arbeiten hat Marcel im Alter von 20 bis 25 Jahren verfaßt. V. Berning wählte aus diesen Fragmenten folgende Texte aus:

„Überlegungen zur Idee des absoluten Wissens und zur Teilhabe des Denkens am Sein" (aus dem Winter 1910–1911); „Aufzeichnungen über die Grundlegung der Werte" (1912/13); „Aufzeichnungen über das Problem der Unsterblichkeit" (1912/13) und „Theorie der Teilhabe" (1913/14); ferner die erste von Gabriel Marcel selbst hg. philosophische Arbeit „Die dialektischen Bedingungen der Philosophie der Intuition", welche 1912 erschien. Hinzu kommen einige Texte aus der Spätphase des Denkens von Marcel.

Die Gegenüberstellung mit den frühen Arbeiten ist für die Entwicklung des Denkens Marcels aufschlußreich. Es wird deutlich, daß sich einige zentrale Fragen Marcels, aber auch für ihn bezeichnende Positionen über die Jahrzehnte hinweg durchgehalten haben, wobei allerdings ein Weg der Klärung gegangen werden mußte, der gewisse Korrekturen nicht ausschloß. Deutlich wird auch, warum es Marcel später bedauerte, „daß er den drängenden Vorstellungen seines Freundes Louis Lavelle nachgegeben hatte, einem Sammelband, der seine Philosophie vorstellen sollte, den Titel „Existentialismus – Gabriel Marcel" ... zu geben, wie Berning im Vorwort betont (10). Marcel verstand sein Denken lieber, um keine Verwechslungen aufkommen zu lassen, als „Christlichen Neo-Sokratismus". Wie es nämlich Sokrates darum ging, ein vergessenes Wissen, das den Menschen in ihrem Innersten selbst innewohnt, wieder zu entdecken und wieder zu erinnern, so geht es auch Marcel um die den meisten unbewußt bleibende und auch von den Philosophen oft genug unbeachtete Grundlage unserer gesamten Existenz, einschließlich unseres Denkens, nämlich der Teilhabe am Sein.

Die in den Bd aufgenommenen Schriften aus der späteren Zeit sind folgende: „Notizen zu einer Philosophie der Liebe" (1954); „Ontologie und Axiologie, Entwurf einer existentialistischen Interpretation" (1949); „Der Primat des Existentiellen – Seine ethische und religiöse Bedeutung" (1949); „Auf dem Wege zu einer konkreten Ontologie" (1957).

Die S. 179, 206 enthalten den Kommentar des Hg.s.

In den frühen Schriften richtet sich Marcels Hauptinteresse auf die Überwindung des idealistischen Intellektualismus.

Er liegt exemplarisch im Werk Hegels vor. Es geht um das System im Sinne eines absoluten Wissens, das „in seiner konkreten und unteilbaren Einheit alle einzelnen Elemente des Wissens enthält" (19). Der Versuch, ein solches System zu entwickeln, führt nach Marcel zum „Ruin allen Denkens". Denn der bis „zu seinen äußersten Grenzen getriebene Intellektualismus zerstört sich selbst" (24), nämlich in einem Widerstreit von Positionen, die sich gegenseitig aufheben. Sie beziehen sich auf das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen. Das absolute Wissen muß nämlich, wenn es als System menschlichen Denkens entwickelt werden soll, in der Diskursivität eines endlichen Denkens vollzogen werden. Das ist aber unmöglich, weil das Unendliche in seiner Grenzenlosigkeit dieses Denken „absolut übersteigt". Indem es behauptet, das Unendliche systematisch angreifen zu können, verneint sich das endliche Denken als ein endliches. Es bleibt aber dennoch in sich befangen, indem es versucht, das Unendliche durch Additionen von Endlichem zu erzeugen. Aber das Unendliche kann nicht „Ergebnis einer reiner Summierung des Endlichen" sein (29). Das endliche Denken muß an seiner Endlichkeit festhalten und sie anerkennen. Das geschieht in einer Art von negativer Dialektik. In ihr hält es an seinen Grenzen fest, ohne sich als eine bloße Negation zu verstehen. Marcel erklärt, es gehe um eine Negation, „die sich bejaht, eine Negation, die gewissermaßen die positive und konkrete Bejahung des Seins nachahmt" (31). Das idealistische Denken ist unfähig, das Sein zu erreichen. Es bleibt Idee, welche zum System entfaltet wird. In ihm „gibt es, wie Schelling zutiefst erkannt hat, keinen Platz für das Sein" (38). Damit will Marcel aber keineswegs für einen Realismus plädieren, der das Sein als ein an sich seiendes Objekt außerhalb des Subjektes ansetzt und so in die Subjekt-Objekt-Spaltung verfällt.

Indem Marcel sich vom idealistischen System genauso absetzt wie von jeder Art eines Objektivismus oder Empirismus, der die Wirklichkeit auf verobjektivierbare Fakten reduziert, gewinnt er den Boden für eine Reflexion auf die Teilhabe des Denkens am Sein. Was besagt Seinsteilhabe für Marcel? Zunächst: „selbstverständlich ist ... das Sein das Konkrete ... Man wird sich fragen, ob jemals ein Metaphysiker unter Sein etwas nicht Konkretes verstanden hat" (56). Marcel tritt also dem weitverbreiteten Mißverständnis entgegen, das Sein sei eine Abstraktion. In diesem Punkt stimmt er mit Heidegger überein, obwohl natürlich keinerlei Abhängigkeit von ihm bei Marcel vorliegt.

Das Sein ist im Geist gegenwärtig. Zwischen Geist und Sein besteht eine Beziehung, welche Marcel „Immanenz" nennt (58). Beide sind einander nicht fremd. Diese Immanenz zeigt sich in der Intuition. Diskursives Denken kommt ihr zu Hilfe, kann aber von sich aus keine Ontologie begründen.

Denn „die Idee des Seins ist logisch und rational jeder Beweisführung vorgängig". Das Sein ist das Apriori schlechthin. Im Blick auf es ist zu beachten, daß es „zwei Akte" als „unterschiedliche Vorgänge" sind, „die Idee des Seins oder das Sein zu setzen" (60). Die Idee des Seins bedeutet immer schon seine Fixierung im Sinn einer bestimmten Fassung, z. B. als Substanz oder als Materie im Materialismus (68). Gerade aus einer solchen Seinsidee läßt sich ein absolutes System ausfalten, so daß die Totalität der Idee für das Sein gehalten wird (69). Dagegen stößt die Reflexion auf die Intuition des Seins auf eine Gegebenheit ganz ursprünglicher Art. Sie läßt sich nicht vergegenständlichen. Dem Denken ist zunächst nur es selbst gegeben. In ihm kann das Sein nur dann zur Gegebenheit kommen, „wenn es mit dem Denken fest verbunden, wenn es gewissermaßen in ihm enthalten ist" (65). In diesem Sinne ist das Sein das Leben des Geistes selbst. Die Intuition, welche „die Immanenz zeigt, und die Intuition, von der behauptet wird, sie sei einzig des Seins fähig", sind „ein und derselbe Akt, in dem sich das metaphysische Leben des Geistes vollkommen erschöpft; das Denken würde diesen Akt vollkommen zerstören, wenn es versuchte, ihn zu rechtfertigen, denn diese Rechtfertigung setzte eine Folge von logischen Operationen voraus, denen die Philosophie der Intuition keinerlei Wert zugestehen soll und kann" (63).

Von diesem Standpunkt aus ergibt sich für Marcel ein Zirkel, der nicht zu vermeiden ist und nicht vermieden werden darf. Er gilt nicht als „Zeichen der Widersprüchlichkeit", sondern kann „Anzeige für eine innere Notwendigkeit sein" (62). Heidegger hat vom Sprung in den Zirkel als dem Fest des Denkens gesprochen. Marcel hat längst vor ihm erkannt, daß Ontologie sich notwendig zirkelhaft begründen muß, weil man nie hinter das Sein zurückgehen kann, sondern es in allen Operationen des Denkens immer schon voraussetzen muß. Es ist zu betonen: daß dieser Zirkel dem hermeneutischen Zirkel gegenüber als weitaus ursprünglicher bezeichnet werden muß, denn er liegt auch dem Kreisgang von Vorverständnis und entfaltetem Verständnis immer schon zugrunde.

Gerade in diesem Zusammenhang wird die Notwendigkeit sichtbar, Marcels Denken mit dem Thomas von Aquins in Beziehung zu bringen. Marcel hat sich bekanntlich gegen einen Thomismus im Sinne von Jacques Maritain gewehrt. Er wendet sich, obwohl er doch gerade selber eine Philosophie der Intuition begründen will, gegen den Begriff der Intuition des Seins bei Maritain.

Dieser bezieht sich, wie V. Berning mit einem Maritain-Zitat deutlich macht (173), „auf das intuitive Erfassen desjenigen Existenzaktes, der die Form und die Vollkommenheit jeder Form und die Vollkommenheit jeder Vollkommenheit ist, in dem alle intelligiblen Strukturen der Realität ihre endgültige Verwirklichung haben und der – in jedes Seiende und die Wechselbeziehungen zwischen allen Seienden einströmt". Dem hält Marcel entgegen, daß uns nicht das Sein im eigentlichen Sinne zugänglich sei, sondern „die Seienden oder Wesen", allerdings im Licht des Seins. Es ist das Licht, in welchem wir sehen, aber nicht es selbst, sondern nur die von ihm „erleuchtete Oberfläche" (173).

Wie immer es um die Intuition des Seinsaktes bei Thomas bestellt sein mag, sicher ist, daß auch er den ontologischen Zirkel im Blick hat, von dem Marcel spricht. Denn für ihn ist das Sein das Allerbekannteste, ohne welches nicht einmal eine Frage möglich wäre und in dem wir alle unsere Einsichten vollziehen (De Ver 1,1). Allerdings wird durch die von V. Berning vorgelegten Texte besonders deutlich: Marcel nimmt seinen Ausgangspunkt in der Tradition des Denkens, welches seinen Ausgang im Denken selbst nimmt, entdeckt aber auf diesem Boden die Seinsteilhabe. Durch sie ist gesichert, daß das Denken sich in seiner Immanenz bewegt, in ihr aber über sich hinaus steht in eine nicht mehr zu objektivierende Grenzenlosigkeit. In der Intuition überschreitet das Denken „in sich selber" alles, „was in ihm reine Objektivität ist. Dadurch transzendiert das Denken alles Wissen (nämlich des Objektivierbaren). Daher müssen Denken und Wissen unterschieden werden" (75). Damit nähert es sich aber auch „dem Mittelpunkt" an, „wo es freiwillig auf sich selbst verzichten muß, um dem Platz zu geben – DER IST" (76).

Das Überschreiten alles Objektivierbaren und damit des Wissens im empirisch-rationalen Sinn wird von Marcel auch als Glaubensakt bezeichnet. Er ist die Intuition, in welcher sich die Teilhabe des Denkens am Sein zeigt.

Der Glaubensakt entspringt der Freiheit des Menschen. Ja, Marcel betont an vielen Stellen seines frühen Denkens, daß das Ich als freies Subjekt erst im Vollzug des Glaubensaktes und ganz allgemein der Werte zu sich erwacht und sich selbst konstituiert. Darum ist es für ihn ganz wesentlich, auf die Überwindung des Form-Materie-Dualismus in Hinsicht auf den geistigen Akt hinzuweisen. Das heißt: Es gibt keine vom Aktvollzug zu unterscheidenden Objekte, auf die sich der Akt richtet. Denn außerhalb des Aktes würden die Gehalte, welche er realisiert, zu Objektivationen erstarren. Sie leuchten nur auf, indem sie vollzogen werden. So – und nur so – berührt der Mensch Wirklichkeit, hat er am Sein teil. In diesem Vollzug erhebt sich das Individuum zu seiner Freiheit und ist gerade dadurch erst ein Individuum als wirkliches. Marcel spricht hier sogar von „dem Akt, durch den das Individuum sich schafft" (84). Was mit diesem sicher mißverständlichen Terminus gemeint ist, wird deutlicher, wenn wir lesen, der Akt sei keine Einwilligung in eine vorgegebene Naturordnung, sondern „ein Sich-Wollen". Bewegt sich das Denken jenseits von Objektivationen, kann es „sich als frei" behaupten (83). Marcel sieht durchaus die Gefahr, ein solcher Standpunkt könne in den Solipsismus führen. Aber der „die Individualität konstituierende Akt schließt die Setzung einer Vielfalt von Individualitäten ein, die sie schafft. Das bedeutet hier, der Akt „schließt die Behauptung einer Ordnung der Liebe ein" (84). Der Glaubensakt muß also in sich selber als Liebesakt verstanden werden, wobei er voraussetzt, daß er selber dem Geliebt-Sein durch Gott entspringt. Die Akte selbst entstehen kraft der Gegenwart Gottes als gewährter Teilhabe: „Es gibt hier also einen Akt, durch den ein anderer Akt bejaht wird. Dieser Glaube wird von dem Standpunkt aus, den wir einnehmen, als Akt einer Freiheit definiert, die einen göttlichen Akt postuliert, um sich verstehen zu können." Noch einmal anders ausgedrückt: „mittels des Glaubens denke ich meine Erfahrung, mein Leben selbst, als einen Akt Gottes" (109).

Läßt sich aber ein solches Postulat noch in irgendeiner Form ausweisen? Für Marcel scheint dies überflüssig zu sein. Da sich sein Denken jenseits des Objektivierbaren bewegt, meint er, es stehe auch jenseits der Unterscheidung von Illusion und Wirklichkeit. Vor allem im frühen Versuch über die Unsterblichkeit tritt dieser Gedanke besonders hervor. Weil es auf dieser Ebene des Denkens keine Beweise und Gegenbeweise gibt, kann es sich selbst auch als Interpretation verstehen. Daher gleiten die Begriffe der Interpretation, der Setzung und der Schöpfung ineinander über. Man kann sich hier die Frage stellen, ob bei allen Vorzügen von Marcels Reflexion über Seinsteilhabe und Akt, an dieser Stelle, jedenfalls im frühen Denken Marcels, eine neue Form des Dualismus droht. Grundsätzlich hat Marcel ihn dadurch überwunden, daß sich für ihn die Teilhabe am Sein in der inkarnierten Person vollzieht und nicht in einem von Leib – und dadurch von Welt – abgelösten Ich. Durch seine Situiertheit in einer kontingent-faktischen Welt ist der Mensch u. a. auch in objektive Zusammenhänge eingebunden, die zum Teil vergegenständlicht werden können und durchaus von Bedeutung für seine existentiell bedeutsamen Erfahrungen sind. Marcel ist später durch seine Unterscheidung von Problem und Geheimnis sowie die Gegenüberstellung von erster und zweiter Reflexion den damit gegebenen Fragen besser gerecht geworden.

Ein wichtiger Gedankenfortschritt in der Entwicklung des Denkens von Marcel spiegelt sich in der vorliegenden Textsammlung wider. Berning macht in seinem Kommentar mit Recht darauf aufmerksam, daß Marcels früher Gedanke „einer individuellen Selbstkonstitution . . . an den subjektiven Idealismus Fichtes" erinnert. Diese Nähe bleibt bei aller Frontstellung Marcels gegen den Idealismus. Daher „bleibt eine gewisse Unklarheit" (189). Das gilt vor allem für die Selbstkonstitution des Ich und die der übrigen Individuen. In diesem Punkt hat Marcel in dem im vorliegenden Bd ebenfalls vorliegenden Beitrag „Ontologie und Axiologie" aus dem Jahre 1949 selber eine Korrektur vorgenommen. Er erklärt nun, daß er „nicht mehr von ‚schaffen' sprechen würde, sondern nur von einer gegenseitigen Anerkennung, die uns als Subjekt konstituiert". Er spricht nun „von schöpferischer Anrufung und schöpferischer Antwort" (202f), wobei er den Begriff der Anerkennung auch auf die Werte ausdehnt. Von daher wäre es sinnvoll, Marcels Begriff der Anerkennung mit dem von Fichte und Hegel ins Gespräch zu bringen, wie er in letzter Zeit herausgearbeitet worden ist, vor allem von L. Siep.

Wie immer es aber um einzelne Einwürfe gegen Marcel bestellt sein mag, eines ist sicher: Im Denken Marcels liegt ein Ansatz einer Metaphysik vor, für welche eine Reihe von wichtigen Einwänden gegen die Metaphysik, die heute üblich geworden sind, nicht gelten. Marcel denkt von keiner festgefügten Seinsordnung aus. Für ihn ist das Sein kein statischer Begriff. Sein und Freiheit negieren sich hier nicht, sondern bedingen sich gegenseitig. Transzendenz erstarrt zu keinem weltlosen Jenseits. Der logische Status metaphysischer Reflexionen wird klar von dem empirisch-rationaler Forschungen abgehoben. Vor allem: Sein, Intersubjektivität und Liebe schwingen ineinander. Man wird wünschen müssen, daß die Theologie eine Art von Metaphysik für sich als Partner neu entdeckt, wie sie im Werk Marcels vorliegt, nachdem sie in letzter Zeit vor allem evolutionstheoretische, politisch-soziologische und psychologische Denkmodelle sich als humane Anknüpfungspunkte vorgegeben hat. Für ein neues Gespräch zwischen Theologie und Metaphysik bedeuten die vorliegenden Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens eine wichtige Voraussetzung. Vor allem Marcels Ausführungen über die Unterscheidung der Fülle und des Leeren und die ontologische Forderung sollten in ihrer fundamentaltheologischen Bedeutung wieder mehr zur Kenntnis genommen werden.

Essen Georg Scherer

Vaughan, Frances: **Die Reise zur Ganzheit.** Psychotherapie und spirituelle Suche. – München: Kösel Verlag 1990. 271 S., katr. DM 36.–

Eine kalifornische Psychotherapeutin mit Erfahrungen in „buddhistischer Meditation" sucht in diesem Buch mit zahlreichen „Nebelwörtern" (nach Friso Melzer) „auf dem Weg über das Über-Bewußtsein zur Selbsttranszendenz zu führen" (10). Voraussetzung dazu ist die „geistige Gesundheit, die mit ausreichender Ernährung, Bewegung und Entspannung einhergehen soll" (17). Auch „emotionale Gesundheit" gehört dazu, in der „man nur positive Gefühle spürt" (19).

„Die Kraft der Gedanken kann bei der Heilung auf der mentalen Ebene nicht ignoriert werden" (25).

Auch wenn später (56ff) von Freud und C. G. Jung die Rede ist, so bleiben doch die Ausführungen über den „absoluten Geist" (62) so allgemein, daß ein Zusammenfassen etwa der „Erfahrungsübungen" als „Zugang zum inneren Heiler" nicht lohnen.

Zwar mögen manche schlichte Leser solche Bücher mit den späteren Beispielen der „Chakra-Visualisierung" schätzen, einen wissenschaftlichen, geschichtlichen oder auch meditativen Wert des Buches konnten wir nicht entdecken.

Berlin Klaus Thomas

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

Uni trinoque Domino. Karl **Berg,** Bischof im Dienste der Einheit. Eine Festgabe Erzbischof Karl Berg zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Hans Paarhammer und Franz-Martin Schmölz. Mit einem Geleitwort von Franz König. – Thaur/Tirol: Österr. Kulturverlag 1989. 496 S.; ÖSch 520,–.

Jaspert, Bernd: Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. – Ffm, Bern, NY, P: Lang (1989). 417 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 369; sfr 81,–.

Miscellanea in occasione del IV Centenario della **Congregazione** per le **Cause** dei **Santi** ‹1588–1988›. – CdV: Congregazione per le Cause dei Santi 1988. 450 p.; Lire 100 000.

Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Hrsg. von Michael Sievernich und Günter Switek. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 704 S.; Lw. DM 79,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Scharbert, Josef: Die Biblische Theologie auf der Suche nach ihrem Wesen und ihrer Methode. – MThZ 40, 1989, 7–26; S. 27–38: Seidl, Theodor: Die literaturwissenschaftliche Methode in der alttestamentlichen Exegese. Erträge, Erfahrungen, Projekte. Ein Überblick; S. 39–50: Laub, Franz: Sozialgeschichtliche Exegese. Anmerkungen zu einer neuen Fragestellung in der historisch-kritischen Arbeit am Neuen Testament; S. 51–62: Gnilka, Joachim: Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel; S. 63–70: Görg, Manfred: Religionsgeschichtliches Vergleichen.

Fogarty, Gerald P.: American Catholic biblical scholarship: A review. – ThSt 50, 1989, 219–243; p. 244–259: Fitzmyer, Joseph A.: Historical criticism: Its role in biblical interpretation and church life; p. 260–278: Osiek, Carolyn: The new handmaid: The Bible and the social science; p. 296–313: Perkins, Pheme: Crisis in Jerusalem? Narrative criticism in New Testament studies; p. 314–335: Donahue, John R.: The changing shape of New Testament theology; p. 336–357: Walsh, J. P. M.: Contemporary English translations of scripture.

Rousseau, François: La **poétique fondamentale** du texte biblique. Le fait littéraire d'un parallélisme élargi et omniprésent. – Montréal: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1989. 280 p.; $ 30,–.

Cotterell, Peter – Max Turner: Linguistics and biblical interpretation. – Lo: SPCK Press 1989. 348 p.; £ 9,95.

2. Altes Testament

Schenker, Adrian: Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von **Exodus 21–22**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 110 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXIX; kart. DM 29,80.

Maier, Gerhard: Das **vierte** Buch **Mose** erklärt. – Wup: Brockhaus 1989. 484 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe AT; kart. DM 49,–.

Anderson, Arnold Albert: **2 Samuel**. – Dallas, Tx.: Word Books. 1989. XL, 301 p. = Word biblical commentary XI; $ 24,99.

Ibañez Arana, Andres: El «Hombre de Dios» y el Profeta de Betel ‹**1 Re 13**›. – ScriptVict 36, 1989, 5–76; p. 77–106: Hernando, Eusebio: La profecía yahvista como alternativa de la mántica pagana.

Hardmeier, Christof: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in **II Reg 18–20** u. **Jer 37–40**. – B, NY: de Gruyter 1990. XVII, 506 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXVII; Lw. DM 178,– [Habil.-Schrift, Bethel]

Wagner, Renate: Textexegese als Strukturanalyse. Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebr. Texte am Beispiel des Visionsberichtes **Jes 6,1–11**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. IX, 228 S.; kart. DM 45,–.

Evans, Craig A.: To see and not perceive. Isaiah **6.9–10** in early Jewish and Christian interpretation. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 261 p. = Journal for the study of the Od Testament. Supplement series LXIV; £ 23,50.

Fischer, Irmtraud: Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied **Jes 63,7–64,11** als Ausdruck d. Ringens um eine gebrochene Beziehung. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. VI, 326 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XIX; kart. DM 39,– [Diss., Graz. Überarb.]

Cloete, Walter Theophilus Woldemar: Versification and syntax in **Jeremiah 2–25**. Syntactical constraints in Hebrew colometry. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. IX, 257 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CXVII; $ 10,95.

Alfaro, Juan L.: Justice and loyalty. A commentary on the book of **Micah**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Edinburgh: The Handsel Pr. 1989. X, 85 p. = International theological commentary; $ 9,95.

Cotter, David W.: A study of **Job 4–5** in the light of contemporary literary theory. – Roma 1989: Typ. Pont. Univ. Gregor. VII, 396 p. [Diss., Rom, Pont. Univ. Gregor.]

Römheld, Diethard: Wege der **Weisheit**. Die Lehren Amenemopes und **Proverbien 22,17–24,22**. – B, NY: de Gruyter 1989. X, 223 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXIV; Lw. DM 86,– [Diss., Marburg]

Keel, Othmar: Das **Hohelied**. – Zü: Theologischer Verl. 1989. 268 S., 168 Abb. = Zürcher Bibelkommentare AT XVIII; sfr 33,50.

Ravasi, Gianfranco: **Qohelet**. – Milano: Ed. Paoline 1988. 469 p.; Lire 25 000.

Vries, Simon J. de: **1** and **2 Chronicles**. – GrR: Eerdmans 1989. XV, 439 p. = The forms of the Old Testament literature XI; $ 27,95.

Beyerlin, Walter: Reflexe der **Amos**visionen im **Jeremia**buch. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 119 S. = Orbis biblicus et orientalis XCIII; kart. DM 38,–.

Krüger, Thomas: Geschichtskonzepte im **Ezechiel**buch. – B, NY: de Gruyter 1989. XI, 524 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXX; Lw. DM 178,– [Diss., München]

Meer, Willem van der: Oude woorden worden nieuw. De opbouw van het boek **Joel**. – Kampen: Kok 1989. X, 346 blz.; hfl 49,50 [Diss., Kampen]

Seybold, Klaus: Profane Prophetie. Studien zum Buch **Nahum**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. 107 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXV.

Broyles, Craig C.: The conflict of **faith** and **experience** in the **Psalms**. A form-critical and theological study. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 272 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LII; £ 25,– [Diss., Sheffield]

Janowski, Bernd: Das **Königtum Gottes** in den **Psalmen**. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf. – ZThK 86, 1989, 389–454; S. 455–476: Ahuis, Ferdinand: Das **Märchen** im Alten Testament.

Fredericks, Daniel C.: **Qoheleth's language**: Re-evaluating its nature and date. – Lewiston, Queenston: Mellen 1988. I, 301 p. = Ancient Near Eastern texts and studies III; $ 69,95.

Prato, Gian Luigi: L'identità di **Israele** tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.: progettazione e illustrazione del tema. – Ricerche storico bibliche I, 1989, 5–12; p. 13–65: Segalla, Giuseppe: Le figure mediatrici di Israele tra il III e il I sec. a.C. La Storia di Israele tra guida sapienziale e attrazione escatologica; p. 67–79: Troiani, Lucio: L'identità di Israele in Flavio Giuseppe e nella letteratura giudaico-ellenistica; p. 81–97: Ubigli, Liliana Rosso: L'immagine d'Israele in Filone d'Alessandria; p. 99–122: Prato, Gian Luigi: La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'ellenismo come paganesimo; p. 123–149: Sacchi, Paolo: La conoscenza presso gli ebrei da **Amos** all'essenismo; p. 151–168: Jucci, Elio: Il genere «pesher» e la profezia; p. 169–191: García Martínez, Florentino: Il problema della purità: la soluzione qumranica; p. 193–212: Deiana, Giovanni: La crisi d'identità di Israele nel **IV Esdra**; p. 213–227: Arata Mantovani, Piera: L'identità di Israele alla luce delle fonti epigrafiche tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.; p. 229–256: Passoni Dell'Acqua, Anna: Differenze nell'uso del nome «Israele» nel confronto tra il testo ebraico e la versione dei LXX; p. 257–269: Tosato, Angelo: Israele nell'ideologia politica del Cronista.

Neusner, Jacob: The incarnation of God: the character of **divinity** in formative Judaism. – Phil: Fortress Pr. 1988. XIV, 239 p.; $ 24,95.

Wolff, Katherine Elena: „Geh in das Land, das ich dir zeigen werde . . ." Das Land Israel in den frühen rabbinischen Traditionen und im NT. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 393 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 340; sfr 79,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Brueggemann, Walter: Israel's praise. **Doxology** against idolatry and ideology. – Phil: Fortress Pr. 1988. 196 p.; $ 10,95.

Podella, Thomas: Sôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im AT. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. XI, 327 S. = Alter Orient und Altes Testament CCXXIV; [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Waldman, Nahum M.: The recent study of Hebrew. A survey of the literature with selected bibliography. – Cincinnati: Hebrew Union College Pr.; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1989. XX, 464 p. = Bibliographica Judaica X; $ 35,–.

Waltke, Bruce K. – M. O. Connor: An introduction to biblical **Hebrew syntax.** – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1990. XIII, 765 p.; $ 37,50.

Ognibeni, Bruno: Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia. Studio dei Diciassette Ketiv לא / Qere לו – Frb/S: Ed. Universitaires 1989. XVII, 274 p. = Studia Friburgensia N.F. LXXII; sfr 38,– [Diss., Fribourg/S]

Neusner, Jacob: Making the classics in Judaism. The 3 stages of literary formation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XIV, 282 p. = Brown Judaic studies CLXXX; $ 22,95.

3. Neues Testament

Hultgren, Arland J.: New Testament **christology**. A critical assessment and annotated bibliography. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1988. XIV, 485 p. = Bibliographies and indexes in religious studies XII; $ 65,–.

Beavis, Mary Ann: Mark's audience. The literary and social setting of **Mark 4.11–12**. – Sheffield: Academic Pr. 1989, 261 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXIII; £ 25,–.

Shin, Gabriel Kyo-Seon: Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret. Eine histor.-kritische Studie zu **Lk 4,16–30**. – Bern [e. a.:] Lang 1989. 373 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 378; sfr 69,– [Diss., Luzern]

Strecker, Georg: Die **Johannes**briefe. Übersetzt u. erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 381 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XIV; DM 98,–.

Dschulnigg, Peter: Der Hirt und die Schafe **(Joh. 10,1–18).** – Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A, 14, Linz 1989, 5–24; S. 25–38: Niemand, Christoph: Bemerkungen zur literarkritischen Relevanz der minor agreements; S. 39–92: Korting, Georg: Binden oder lösen; S. 93–150: Giesen, Heinz: Hoffnung auf Heil für alle – Heilsgegenwart für die Glaubenden ‹**1 Petr 3,18–22**›; S. 151–160: Borse, Udo: **Joh 20,8**: österlicher oder vorösterlicher Glaube?; S. 161–184: Dschulnigg, Peter: Gestalt und Funktion des **Petrus** im **Matthäusevangelium**; S. 185–218: Baasland, Ernst: Cognitio Dei im Römerbrief.

Danker, Frederick W.: **II Corinthians**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1989. 223 p. = Augsburg commentary on the New Testament. $ 11,95.

Taik, Chung Hoon: Aan hun vruchten zult gij hen kennen. Een onderzoek naar het inwendig verband tussen geloven en handelen in het evangelie

naar Mattheus. – Kampen: Kok 1989. X, 431 blz.; hfl 59,50 [Diss., Kampen]

Weiß, Wolfgang: „Eine neue Lehre in Vollmacht." Die Streit- und Schulgespräche des **Markus**-Evangeliums. – B, NY: de Gruyter 1989. XI, 409 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LII; kart. DM 136,–.

Black, C. Clifton: The disciples according to Mark: Markan redaction in current debate. – Sheffield: JSOT Press 1989. 392 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XXVII; £ 27,50.

Aletti, Jean-Noël: L'art de raconter Jésus Christ. L'**écriture narrative** de l'évangile de **Luc**. – P: Ed. du Seuil 1989. 255 p. = Parole de Dieu.

Morris, Leon: **Jesus** is the **Christ**. Studies in the theology of **John**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. 1989. VII, 224 p.; $ 12,95.

Tajra, Harry W.: The **trial** of St. **Paul**. A juridical exegesis of the second half of the **Acts** of the Apostles. – Tü: Mohr 1989. XVII, 225 p. = Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament II, 35; DM 79,–.

Giesriegl, Richard: Die Sprengkraft des Geistes. **Charismen** und Apostolischer Dienst des Paulus im **1. Korintherbrief**. – Thaur: Österreich. Kulturverlag 1989. 362 S. = Hochschulschriften. Forschungen II; DM 42,–.

Arnold, Clinton E.: **Ephesians**: power and magic. The concept of power in Ephesians in light of its historical setting. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XIV, 244 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXIII; £ 27,50.

Hughes, Frank Witt: Early Christian **rhetoric** and **2 Thessalonians**. – Sheffield: JSOT Press 1989. 156 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplements XXX; £ 22,50.

Schutter, William L.: Hermeneutic and composition in **I Peter**. – Tü: Mohr 1989. IV, 218 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 30; DM 79,–. [Diss., Cambridge, Mass.]

Mazzaferri, Frederick David: The genre of the **Book** of **Revelation** from a source-critical perspective. – B, NY: de Gruyter 1989. XIX, 486 p. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LIV; Lw. DM 168,–.

Piper, Ronald A.: Wisdom in the Q-tradition: The aphoristic teaching of Jesus. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. IX, 325 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXI; £ 30,–.

Hurth, Elisabeth: In His name: Comparative studies in the quest for the historical Jesus. Life of Jesus research in Germany and America. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. XV, 336 p. = European University studies = Europäische Hochschulschriften XXIII, 367; sfr 75,– [Diss., Boston]

Meyer, Ben F.: **Critical realism** and the New Testament. – Allison Park: Pickwick Publ. 1989. XV, 225 p. = Princeton theological monograph series XVII; $ 19,95.

Sanders, Ed Parish – Margaret Daviers: Studying the synoptic Gospels. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinitiy Pr. Intern. 1989. IX, 374 p.; £ 13,50.

Becker, Jürgen: **Paulus**. Der Apostel der Völker. – Tü: Mohr 1989. VII, 524 S.; kart. DM 48,–.

Berges, Ulrich: Die Verwerfung **Saul**s. Eine thematische Untersuchung. – Wü: Echter 1989. XVIII, 332 S. = Forschung zur Bibel LXI; kart. DM 48,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Gundry Volf, Judith M.: Paul and perseverance. Staying in and falling away. – Tü: Mohr 1990. IX, 325 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 37; kart. DM 69,– [Diss., Tübingen]

Schnelle, Udo: **Wandlungen** im **paulini**schen Denken. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. 108 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXVII; DM 29,80.

Breytenbach, Cilliers: **Versöhnung**. Eine Studie zur paulin. Soteriologie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. XV, 260 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LX; Lw. DM 75,– [Habil.-Schrift München]

Mell, Ulrich: Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie. – B, NY: de Gruyter 1989. XV, 436 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LVI; Lw. DM 148,– [Diss., Kiel]

Schäfer, Klaus: **Gemeinde** als „Bruderschaft". Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 800 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 333; sfr 129,– [Diss., Hamburg]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Brennan, Mary: Guide des études **Érigéniennes** – A guide to Eriugenian studies. Bibliographie commentée des publications **1930–1987**. – Frb/S: Éd. Universitaires; Éd. du Cerf 1989. 341 p. = Vestigia V; sfr 34,–.

Lexicon pseudonymorum **jansenisticorum**. Répertoire de noms d'emprunt employés au cours de l'historie du jansénisme et de l'antijansénisme. Composé par J[oseph] A. G. Tans . . . – Lv: Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid 1989. 224 p. = Instrumenta theologica IV; FB 800,–.

Heller, Lane M. – Thérèse Goyet: Bibliographie Blaise **Pascal** ‹**1960–1969**›. – Clermont-Ferrand: Adosa 1989. 177 p.; F 220,-.

Merzbacher, Friedrich: Recht – Staat – Kirche. Ausgewählte Aufsätze hrsg. v. Gerhard Köbler [u. a.] – Wien [u. a.:] Böhlau 1989. 703 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XVIII; DM 268,–.

Baumert, Norbert: Zur Begriffsgeschichte von „**charisma**" im griechischen Sprachraum. – ThPh 65, 1990, 79–100.

Fritz, Volkmar: Weltalter und Lebenszeit. Mythische Elemente in der Geschichtsschreibung Israels und bei Hesiod. – ZThK 87, 1990, 145–162.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bienert, Wolfgang A. – Guntram Koch: Kirchengeschichte. I: Christliche Archäologie. – Stu: Kohlhammer 1989. 124 S., 8 S. Abb. = Grundkurs Theologie III = Urban-Taschenbücher CCCXXIII; kart. DM 20,–.

Helvetia sacra. Publ. par le Curatorium de l'Helvetia Sacra. Fondée par Rudolf Henggeler. Continuée par Albert Bruckner. Sect. I: Arcidiocesi e diocesi. 6: la diocesi di **Como**, L'arcidiocesi di **Gorizia**, L'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano, L'arcidiocesi di Milano. Red. Patrick Braun e Hans-Jörg Gilomen. – Bas, Ffm: Helbing & Lichtenhahn 1989. 521 p.; 2 cartes; Lw. sfr 145,–.

Ebeling, Gerhard: Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte. – ZThK 87, 1990, 185–205.

Bloom, Harold: Ruin the sacred truths. Poetry and belief from the Bible to the present. – Cambr [e. a.:] Harvard Univ. Pr. 1989. 204 p. = The Charles Eliot Norton lectures, 1987/88; $ 20,–.

Laubier, Patrick de: Sociologie de L'Église. La **papauté** des origines a nos jours. – RThom 98, 1990, 48–80.

3. Alte Kirchengeschichte

Bohrmann, Monette: **Flavius Josèphe**, les zélotes et Yavné: pour une relecture de la Guerre des Juifs. – Berne [e. a.:] Lang 1989. 256 p.

Christentum und antike Gesellschaft. Hrsg. von Jochen Martin u. Barbara Quint. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1990. VI, 479 S., 10 Ill. u. graph. Darst. = Wege der Forschung 649; DM 89,–.

Tugwell, Simon: The Apostolic Fathers. – Lo: Chapman 1989. XII, 148 p. = Outstanding christian thinkers; £ 7,95.

Nellas, Panayotis: Le vivant divinisé. L'**anthropologie** des Pères de l'église. Trad. du grec par Jean-Louis Palierne. – P: Ed. du Cerf 1989. 249 p. = Théologies; F 149,–.

Gordon, Barry: The **economic** problem in biblical and patristic thought. – Leiden [e. a.:] Brill 1989. X, 144 p. = Supplements to Vigiliae christianae IX; hfl 70,–.

Stegner, William Richard: **Narrative theology** in early Jewish Christianity. – Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Pr. 1989. VI, 141 p.; $ 11,95.

Hamman, Adalbert Gautier: Das **Gebet** in der Alten Kirche (La prière dans l'église ancienne, dt.). Aus d. Franz. ins Dt. übertr. von Annemarie Spoerri. – Bern [u. a.:] Lang 1989. XLVII, 234 S. = Traditio christiana VII.

Stander, H. F.: The starhymn in the Epistle of **Ignatius** to the Ephesians ‹19:2–3›. – VigChr 43, 1989, 209–214; p. 215–225: Burrus, Virginia: Rhetorical stereotypes in the portrait of **Paul** of **Samosata**; p. 226–247: Smith, Christine: Christian rhetoric in **Eusebius**' Panegyric at Tyre; p. 248–281: Beatrice, Pier Franco: Quosdam platonicorum libros. The platonic readings of **Augustine** in Milan; p. 282–292: Nodes, Daniel J.: Benevolent winds and the spirit of God in *De Laudibus Dei* of **Dracontius**; p. 293–296: Maccoull, L. S. B.: A note on πανάπτικτος in *Visio Dorothei* 11.

Brent, Allen: History and eschatological mysticism in **Ignatius** of **Antioch**. – EThL 65, 1989, 309–329.

Edwards, M. J.: Neglected texts in the study of gnosticism. – JThS 41, 1990, 26–50.

Schneider, Diethelm: Theorien des Übergangs: materialistische und sozialgeschichtliche Erklärungen des Wandels im frühen Christentum und ihre Bedeutung für die Theologie. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 359 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 355; sfr 71,– [Diss., Saarbrücken]

Solzbacher, Rudolf: Mönche, Pilger und Sarazenen: Studien zum Frühchristentum auf der südl. Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft. – Altenberge: Telos 1989. 444 S. = Münsteraner theologische Abhandlungen III; kart. DM 79,80 [Diss., Münster]

Henne, Philippe: Canonicité du **«Pasteur» d'Hermas**. – RThom 89, 1990, 81–100.

Hamman, A.-G.: Saint **Irénée** et la Prière. – Compostellanum 35, 1990, 9–21; p. 23–37: Osborn, Eric: The logic of recapitulation; p. 39–53: Frickel, Josef: Der Antinoet-Bericht des Epiphanius als Korrektiv für den Text von Hippolyts Contra Noetum; p. 55–70; Moreschini, Claudio: Aspetti della dottrina del martirio in **Tertulliano**; p. 71–92: Antonio Alcaín, José: Las normas de lo cristiano en el «De Praescriptione» de Tertuliano; p. 93–105: Kannengiesser, Charles: **Alexander** and **Arius** of Alexandria: The last Ante-Nicene theologians; p. 107–121: Novotny, Georges: Thème d'«adoption» dans les fragments «ad Galatas» d'**Eusèbe** d'**Emèse**; p. 123–143: Cavalcanti, Elena: Filip. 2,6–11 nel De Trin. di Ilario (De Trin. VIII, 45–47; X, 23–26); p. 145–162: Ladaria, Luis F.: Adán y Cristo. Un motivo soteriológico del In Matthaeum de **Hilario** de **Poitiers**; p. 163–179: Padovese, Luigi: Ministero Episcopale e «memoria» nel pensiero d'Ilario di Poitiers; p. 181–205: Crouzel, Henri: Le babtême selon les Pères Anténicéens; p. 207–222: Dassmann, Ernst: Hirtentheologie und Hirtenbild vor Nicäa; p. 223–245: Ritter, Adolf Martin: Grundlagen und Grundfragen der Kirchengemeinschaft in vorkonstantinischer Zeit; p. 247–262: Spanneut, Michel: Patience et martyre chez les Pères de l'Église.

Sciatella, Marco: Antropologia e cristologia in s. **Ireneo** di **Lione**: Adversus haereses V, 1–2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo. – Div 33, 1989, 269–285.

Carle, Paul Laurent: Saint Irénée de Lyon et les fins dernières. – Div 34, 1990, 151–171.

Hübner, Reinhard M.: Die antignostische Glaubensregel des Noet von Smyrna. (Hippolyt, Refutatio IX, 10, 9–12 und X, 27, 1–2) bei **Ignatius, Irenaeus** und **Tertullian**. – MThZ 40, 1989, 279–311.

Schöllgen, Gerhard: Sportulae. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker. – ZKG 101, 1990, 1–20.

Pietras, Henryk: L'amore in **Origene**. – R: Institutum «Patristicum Augustinianum» 1988. 191 p. = Studia ephemeridis «Augustinianum» XXVIII.

Simonetti, Manlio: Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene. – RSLR 25, 1989, 193–233.

L'Église et l'Empire au IVe siècle: 7 exposés suivis de discussions. Vandaeuvres-Genève, 31 août – 3 septembre 1987. Ed. Friedrich Vittinghoff. Entretiens préparés et présidés par Albrecht Dihle. – Gen: Fondation Hardt 1989. 365 p. = Entretiens sur l'antiquité classique XXXIV.

Ritter, Adolf Martin: Arius redivivus? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung. – ThR 55, 1990, 153–187.

Bruns, Peter: Arius hellenizans? **Ephräm** der **Syrer** und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit. – ZKG 101, 1990, 21–57.

Hübner, Reinhard M.: Die Schrift des **Apollinarius** von **Laodicea** gegen Plotin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea. – B, NY: de Gruyter 1989. VIII, 322 S. = Patristische Texte und Studien XXX; Lw. DM 148,–.

Palmer, Anne-Marie: **Prudentius** on the martyrs. – Oxford [e. a.:] Clarendon Pr. 1989. X, 326 p. = Oxford classical monographs; £ 32,50.

Johannes Chrysostomos: Kommentar zu Hio. Hrsg. u. übers. von Ursula und Dieter Hagedorn. – B, NY: de Gruyter 1990. XLIII, 323 S. = Patristische Texte und Studien XXXV; Lw. DM 284,–.

Rufinus Aquileiensis: Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum. Hrsg. v. Eva Schulz-Flügel. – B, NY: de Gruyter 1990. XXV, 423 S. = Patristische Texte und Studien XXXIV; Lw. 216,–.

Mathisen, Ralph W.. Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century **Gaul**. – Wash, DC: Catholic Univ. of America Pr. 1989. XIX, 347 p.; $ 44,95.

Lamberights, M.: **Augustine**, Julian of Aeclanum and E. Pagels' "Adam, Eve, and the Serpent". – Aug (L) 39, 1989, 393–435.

Canévet, Mariette: Se connaître soi-meme en dieu: un aspect du discernement spirituel dans les confessions d'Augustin. – RevSR 64, 1990, 27–52.

Dionysius ‹Areopagita›: Corpus Dionysiacum. Bd. I: De divinis nominibus. Hrsg. von Beate Regina Suchla. – B, NY: de Gruyter 1990. XXIV, 238 S. = Patristische Studien und Texte XXXIII; Lw. DM 178,–.

Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II, 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. – Frb/B: Herder 1989. 616 S.; Lw. DM 95,–.

Speigl, Jakob: Die Geschichte der vier ersten ökumenischen Konzilien: Wie Kaiser Justinian sie sah. – MThZ 40, 1989, 349–363.

4. Mittelalter und Neuzeit

Papsturkunden in **Frankreich**. N.F. Bd. VIII: Diözese Paris. 1: Urkunden und Briefsammlungen der Abteien **Sainte-Geneviève** und **Saint-Victor**. Von Dietrich Lohrmann unter Mitarb. von Gunnar Teske. Mit einem Geleitwort von Karl Ferdinand Werner. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 423 S. = Abhandlungen der Akad. der Wiss. in Göttingen. Philolog.-Histor. Klasse III, 174; kart. DM 228,–.

Brueck, Anton P.: Serta Moguntina: Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, hrsg. von Helmut Hinkel. – Mz: Ges. für Mittelrhein. Kirchengeschichte; Mz: Vertriebsstelle beim Bistumsarchiv 1989. XII, 380 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte LXII.

Les Chartreux et l'art: **XIV–XVIII** siècles. Actes du X. Colloque International d'Histoire et de Spiritualité Cartusiennes ‹Villeneuve-lès-Avignon, 15–18 septembre 1988›. Éd. Alain Girard. – P: Ed. du Cerf 1989. 411 p.

Kurt, Joachim: Die Geschichte der Kartause **Erfurt**: Montis Sancti Salvatoris 1372–1803. I. – Sa: Institut für Anglistik u. Amerikanistik 1989. VIII, 217 S. = Analecta Cartusiana XXXII.

Hinsberger, Rudolf: Die **Weistümer** des Klosters St. **Matthias** in **Trier**. Studien zur Entwicklung des ländlichen Rechts im frühmordernen Territorialstaat. – Stu, NY: Fischer 1989. XIII, 256 S., 1 Kt. = Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte XXXIV; kart. DM 89,–.

5. Mittelalter

Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht u. Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef **Schmale** zu seinem 65. Geb. Hrsg. von Dieter Berg u. Hans-Werner Goetz. – Bochum: Winkler 1989. XXII, 356 S., Abb.; kart. DM 85,–; S. 351–356: Bibliographie F.-J. Schmale; [enth. u. a.:] S. 1–19: Lotter, Friedrich: Heiliger und Gehenkter. Zur Todesstrafe in hagiographischen Episodenerzählungen des Mittelalters; S. 21–38: Engels, Odilo: Zum päpstlich-fränkischen Bündnis im 8. Jahrhundert; S. 39–59: Boshof, Egon: **Odo** von **Beauvais, Hinkmar von Reims** und die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im westfränkischen Reich; S. 61–71: Störmer, Wilhelm: Die Anfänge des karolingischen Pfalzstifts **Altötting**; S. 89–109: Kaiser, Reinhold: Verbrechen und Strafe in Nordfrankreich um 1100. Zwei Wundererzählungen der Äbte **Guibert** von **Nogent** († um 1125) und **Hermann** von **Tournai** († 1147/48); S. 111–119: Fuhrmann, Horst. Zu den Marienwundern in der Vita Gregorii VII papae des Paul von Bernried; S. 139–153: Goetz, Hans-Werner: Das Bild des Abtes in alemannischen Klosterchroniken des hohen Mittelalters; S. 155–202: Schreiner, Klaus: Gregor VIII., nackt auf einem Esel. Entehrende Entblößung und schandbares Reiten im Spiegel einer Miniatur der „Sächsischen Weltchronik"; S. 203–234: Melville, Gert: Die „Exhortatiunculae" des **Girardus** de **Avernia** an die Cluniazenser. Bilanz im Alltag einer Reformierungsphase; S. 241–260: Hödl, Ludwig: **Berthold** von **Saint-Denys** († 1307). Ein weltgeistlicher Anwalt der Mendikanten in der Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent; S. 261–271: Diller, Hans-Jürgen: Inter clericos et hystriones. Die Einstellung der mittelalterlichen Kirche Englands zu Spiel und Schauspiel; S. 309–322: Brandmüller, Walter: Infeliciter electus fuit in Papam. Zur Wahl **Johannes XXIII.**; S. 323–337: Scheler, Dieter: Das **Xantener** Kapitel des 15. Jahrhunderts im Spiegel seiner Literatur und seiner Rechnungen.

Gies, Frances – Joseph Gies: **Marriage** and the **family** in the Middle Ages. – NY [e. a.:] Harper & Row 1989. 372 p., ill.; $ 8,95.

Loefstedt, Bengt: **Sedulius Scottus**. Kommentar zum Evangelium nach Matthäus 1,1–11,1. – Frb/B: Herder 1989. 306 S. = Vetus latina XIV.

Springer, Carl P. E.: The gospel as epic in Late Antiquity. The paschale carmen of **Sedulius**. – Lei [e. a.:] Brill 1988. X, 168 p. = Supplements to Vigiliae Christianae II; hfl 72,–.

Santiago-Otero, Horacio: **Fe** y **cultura** en la Edad Media. – Madr: C.S.I.C., Centro de Estudios Históricos 1988. 302 p. = Medievalia et humanistica IV; pes 2.800,–.

Sansterré, Jean-Marie: **Otton III.** et les saints ascètes de son temps. – RSCI 43, 1989, 377–412.

Elm, Kaspar: Mittelalterliches **Ordensleben** in **Westfalen** und am **Niederrhein**. – Pad: Bonifatius Verl. 1989. 258 S., Abb.; kart. DM 54,–.

Cattin, Yves: Dieu d'amour et Dieu de colère . . . Justice et miséricorde dans le Proslogion ‹ch. VI–XI› d'**Anselme** de **Canterbury**. – RHPhR 69, 1989, 265–284.

Sesé Alegre, Francisco Javier: Trinidad, escritura, historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la teología de **Ruperto** de **Deutz**. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1988. 278 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LVI; pes 3 000,–.

Clanchy, M. T.: **Abelard**'s mockery of St. Anselm. – JEH 41, 1990, 1–23.

Ott, Ludwig: **Eschatologie** in der **Scholastik**. Aus dem Nachlaß bearb. von Erich Naab. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. XII, 258 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7b.

Flanagan, Sabina: **Hildegard** of **Bingen**, 1098–1179: a visionary life. – Lo [e. a.:] Routledge 1989. XIV, 230 p.; $ 29,95.

Zurstraßen, Annette: Die **Passauer Bischöfe** des **12.** Jahrhunderts. Studien zu ihrer Klosterpolitik u. zur Administration d. Bistums. Vorarbeiten zu den Regesten der Passauer Bischöfe. – Passau: Wissenschaftsverlag Rothe 1989. 410 S.; DM 98,–.

Boni, Andrea: L'Ordine dei Frati Minori nella clericalità delle sue origini. – Anton 64, 1989, 540–586.

Chazan, Robert: Daggers of faith. Thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response. – Berkeley [e. a.:] Univ. of California Pr. 1989. VII, 226 p.; $ 39,95.

Gennaro, Clara: Il Francescanesimo femminile nel XIII secolo. – RSLR 25, 1989, 259–284.

Cacciotti, Alvaro: Amor sacro e Amor profano in **Jacopone** da **Todi**. – R: Antonianum 1989. 324 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XXX; Lire 30 000.

Tavard, George Henry: The forthbringer of God. St. **Bonaventure** on the Virgin Mary. – Chicago, Ill.: Franciscan Herald Pr. 1989. VIII, 187 p.

Bataillon, Louis Jacques: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Le treizième siècle: **Thomas** d'**Aquin**. – RSPhTh 73, 1989, 585–604.

Torrell, Jean-Pierre – Denise Bouthillier: Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe. – RThom 98, 1990, 5–47.

Raimundi **Lulli** opera latina 76–81. Opera parisiis annis MCCXCVII–MCCXCIX composita. Ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Büchel. – Turnhout: Brepols 1989. XLV, 462 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis LXXIX; FB 5.950,–.

Damiata, Marion: **Dante**, l'universo francescano e Ubertino da Casale. – StFr 86, 1989, 11–36; p. 65–92: Calufetti, Abele: Segni francescani. Storia, teologia, arte.

Hoenen, M. J. F. M.: **Hugolin** von **Orvieto**s Lehre von der „scientia Dei" im Rahmen der Lehrentwicklungen 1250–1350. – Aug (L) 39, 1989, 483–501.

Orioli, Raniero: Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1988. 371 p. = Studi storici 193–196; Lire 54 000.

Alféri, Pierre: **Guillaume** d'**Ockham** le singulier. – P: Ed. de Minuit 1989. 481 p. = Philosophie; F 150,–.

Swanson, Robert N.: Church and society in late medieval Europe. – Oxford [e. a.:] Blackwell 1989. XII, 427 p.; $ 75,–.

Mazzone, Umberto: I libri di Tommaso e Marco Antonio Campeggi. Due inventari cinquecenteschi. – CrSt 10, 1989, 509–551.

Christian, William A.: **Apparitions** in late Medieval and Renaissance Spain. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr. 1989. 349 p.; $ 12,95.

Wachinger, Burghart: Der **Mönch** von **Salzburg**. Zur Überlieferung geistlicher Lieder im späten Mittelalter. – Tü: Niemeyer 1989. VIII, 215 S. = Hermaea. N.F. LVII; kart. DM 68,–.

Paltz, Johannes von: Werke. Bd. III: Opuscula. Hrsg. und bearbeitet von Christoph Burger, Albert Czogalla, J. Marius [u. a.:] – B, NY: de Gruyter 1989. 555 S. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen IV; Lw. DM 235,–.

Crespo Ponce, María Graciela: Estudio histórico-teológico de la "Doctrina christiana para instrucción e información de los indios por manera de historia" de Fray **Pedro** de **Córdoba**, O.P. († 1521). Con un prólogo de Josep-Ignasi Saranyana. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1988. XXIV, 199 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LVII; pes 2030.

6. Gesamte Neuzeit

Burchill, Christopher J.: Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des 16. et 17. siècles. T. XI: The Heidelberg antitrinitarians: Johann Sylvan, Adam Neuser, Matthias Vehe, Jacob Suter, Johann Hasler. Hrsg. André Séguenny. En collab. avec Irena Backus et Jean Rott. – Baden-Baden, Bouxwiller: Ed. Koerner 1989. 308 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana CXX; kart. DM 140,–.

450 Jahre Evangelische Theologie in **Berlin**. Hrsg. v. Gerhard Besier – Christof Gestrich. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989. 646 S.; DM 98,–.

Mit der Kirche auf dem Weg. **400** Jahre **Priesterseminar Würzburg** 1589–1989. Hrsg. von Karl Hillenbrand und Rudolf Weigand. – Wü: Echter 1989. 490 S., Ill., Kt.; kart. DM 48,–.

Christ, Guenter: Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit. Festgabe zum Sechzigsten, hrsg. v. Ludwig Hüttl – Rainer Salzmann. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. XI, 257 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit XII; DM 56,–.

Richebächer, Wilhelm: Die Wandlung der natürlichen Theologie in der Neuzeit. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. VIII, 414 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 350; sfr 74,– [Diss., Marburg]

7. Reformation und katholische Reform

Weiss, Ulman: Die frommen Bürger von **Erfurt**. Die Stadt u. ihre Kirche im Spätmittelalter u. in der Reformationszeit. – Weimar: Böhlau 1988. 359 S., 44 Ill., 1 Beil. = Regionalgeschichtliche Forschungen; DM 64,–.

Le temps des Réformes et la Bible. Sous la direction de Guy Bedouelle – Bernard Roussel. – P: Beauchesne 1989. 811 p. = Bible de tous les temps V.

Frick, David A.: **Polish** sacred philology in the reformation and the counter-reformation. Chapters in the history of the controversies ‹1551–1632›. – Berkeley [e. a.:] Univ. of Calif. Pr. 1989. XI, 288 p. = University of California. Publications in modern philology CXXIII; $ 31,–.

Posset, Franz: **Luther**'s catholic christology according to his Johannine lectures of **1527**. – Milwaukee, Wiss.: Northwestern Publ. House 1988. 267 p.; $ 10,95.

Stolt, Birgit: Lieblichkeit und Zier, Ungestüm und Donner. Martin Luther im Spiegel seiner Sprache. – ZThK 86, 1989, 282–305.

Luther and the **devil**: the Martin Luther Colloquium 1988, Oct. 25. – Gettyburg 1989. 48 p. = Lutheran Theological Seminary Bulletin LXIX, 1.

Gritsch, Eric W.: Thomas **Müntzer**: a tragedy of errors. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XII, 157 p.; $ 18,95.

Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Hrsg. von Siegfried Bräuer und Helmar Junghans. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 385 S.; DM 84,– [enth.:] S. 11–38: Mau, Rudolf: Gott und Schöpfung bei Thomas Müntzer; S. 39–61: Fauth, Dieter: Das Menschenbild bei Thomas Müntzer; S. 62–93: Brecht, Martin: Thomas Müntzers Christologie; S. 84–99: Goertz, Hans-Jürgen: Zu Thomas Müntzers Geistverständnis; S. 100–128: Bräuer, Siegfried: Thomas Müntzers Kirchenverständnis vor seiner Allstedter Zeit; S. 129–155: Koch, Ernst: Das Sakramentsverständnis Thomas Müntzers; S. 156–173: Gritsch, Eric W.: Thomas Müntzers Glaubensverständnis; S. 174–194: Vogler, Günter: Gemeinnutz und Eigennutz bei Thomas Müntzer; S. 195–220: Wolgast, Eike: Die Obrigkeits- und Widerstandslehre Thomas Müntzers; S. 221–257: Raeder, Siegfried: Thomas Müntzer als Bibelübersetzer, S. 258–282: Junghans, Helmar: Thomas Müntzer als Wittenberger Theologe; S. 283–301: Schwarz, Reinhard: Thomas Müntzer und die Mystik; S. 302–328: Bubenheimer, Ulrich: Thomas Müntzer und der Humanismus; S. 329–358: Ullmann, Wolfgang: Thomas Müntzers Kirchenväterstudien; S. 359–370: Hoyer, Siegfried: Thomas Müntzer und Böhmen.

Schwarz, Reinhard: Thomas Müntzers hermeneutisches Prinzip der Schriftvergleichung. – Lutherjahrbuch 56, 1989, 11–25; S. 26–50: Wolgast, Eike: Beobachtungen und Fragen zu Thomas Müntzers Gefangenschaftsaussagen; S. 51–58: Brecht, Martin: Zum Problem der Identifizierung namentlich nicht gekennzeichneter Lutherschriften; S. 59–67: Beyer, Michael: Vulgatakonkordanzen als Hilfsmittel beim Übersetzen lateinischer Luthertexte; S. 68–129: Eintragungen in kursächsischen Rechnungsbüchern zu Wittenberger Reformatoren und Georg Spalatin von 1519 bis 1553 (Teil 2). Herausgegeben von Rainer Hambrecht. Kommentiert von Helmar Junghans; S. 130–145: Müller, Gotthold: Der junge Goethe über Martin Luther und die Reformation.

Heinrich Bullinger. Vater der reformierten Kirche. Fritz Blanke, Immanuel Leuschner. – Zü: Theol. Verl. 1990. 333 S., Ill., Noten; DM 45,–.

Leith, John H.: John **Calvin**'s doctrine of the Christian life. Foreword by Albert C. Outler. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox Pr. 1989. 230 p.

Black, Christopher F.: Italian confraternities in the sixteenth century. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. XII, 321 p.; $ 54,50.

Jockenhövel, Klaus: Rom – Brüssel – Gottorf. Ein Beitrag zur Geschichte der gegenreformatorischen Versuche in Nordeuropa 1622–1637. – Neumünster: Wachholtz 1989. 245 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins XCIII; Lw. DM 40,–.

8. Neuzeit

Force, Pierre: Le problème herméneutique chez **Pascal**. – P: Vrin 1989. 297 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 240,–.

Jensen, Kristian: Protestant rivalry – metaphysics and rhetoric in Germany c. 1590–1620. – JEH 41, 1990, 24–43; p. 44–63: Stuart, E. B.: Unjustly condemned?: Roman catholic involvement in the APUC 1857–64.

Munier, W. A. J.: Enkele wederwaardigheden van de Waalse Germeente te **Maastricht** gedurende de Staatse Tijd ‹1632–1794›. – NAKG 69, 1989, 195–237.

Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. Hrsg. von Karlfried Gründer u. Karl Heinrich Rengstorf. – Heid: Schneider 1989. 214 S. = Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung XI; DM 54,– [enth.:] S. 11–23: Alexander, Gerhard – Johannes Fritsche: „Religion" und „Religiosität" im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte; S. 25–42: Kapp, Volker: Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts; S. 43–54: Gawlick, Günter: **Reimarus** und der englische Deismus; S. 55–78: Fechner, Jörg-Ulrich: „Vergesellschaftete Begebenheiten" für „rechtschaffene Müßig-gänger". Funktionen der Religiosität im Roman des 18. Jahrhunderts, an Hand einiger Zeugnisse und Beispiele; S. 79–99: Kemper, Hans-Georg: Norddeutsche Frühaufklärung. Poesie als Medium einer natürlichen Religion; S. 101–111: Rengstorf, Karl Heinrich: **Lessings** Ansatz in seiner theologischen Arbeit; S. 113–144: Gründer, Karlfried: **Hamann** und **Mendelssohn**; S. 145–195: Bödeker, Hans Erich: Die Religiosität der Gebildeten.

Martens, Wolfgang: Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung. – Tü: Niemeyer 1989. VIII, 291 S. = Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur XXV; kart. DM 128,–.

Virgin, Peter: The church in an age of negligence: ecclesiastical structure and problems of church reform, 1700–1840. – Cambr: Clarke 1989. VIII, 317 p.; £ 30,–.

L'église à l'épreuve de la Révolution. Par C[laudel] Dagens ... Préface de Joël-Benoît d'Onorio. – P: Tequi 1989. 115 p.; F 69,–.

Gobry, Ivan: La Révolution française et l'église. – Escurolles: Ed. «Fideliter» 1989. 328 p.; F 132,–.

Lienhard, Marc: La foi chrétienne à l'heure de la Révolution française: L'itinéraire spirituel et politique du pasteur alsacien Mathias **Engel** ‹1755–1811›. – RHPhR 69, 1989, 451–473.

Freund, Gerhard: Theologie im Widerspruch. Die **Lessing-Goeze**-Kontroverse. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1989. VIII, 289 S.; kart. DM 69,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Bischof, Franz Xaver: Das Ende des Bistums **Konstanz**. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression ‹1802/03–1821/27›. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1989. 572 S. = Münchener kirchenhistorische Studien I; kart. DM 89,– [Diss., Luzern]

Osswald, Bernhard: Anton **Günther**. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität. – Pad [u. a.:] Schöningh 1990. 287 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XLIII; kart. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Thoomes, Daniel Theodoor: Opvoeding als opdracht: Over Friedrich **Schleiermacher**s opvoedingsfilosofie. – Kampen: Kok 1989. VIII, 213 blz. [Diss., Groningen]

Riemer, Matthias: Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989. 363 S. = Forschungen zur system. und ökumenischen Theologie LVIII; kart. DM 78,–.

Hoelscher, Lucian: Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich. – Stu: Klett-Cotta 1989. 503 S. = Industrielle Welt XLVI; kart. DM 98,–.

Sweeney, David F.: Herman **Schell**, 1850–1906: A German dimension to the Americanist controversy. – CHR 76, 1990, 44–70.

Britt, John: John Henry **Newman**'s rhetoric: becoming a discriminating reader. – NY [e. a.:] Lang 1989. X, 218 p. = American university studies XIV, 21; $ 30,–.

Morales, José: Religión, hombre, historia. Estudios Newmanianos. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1989. 302 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LXII; pes 3 000,–.

Morgan, Drew Philipp: Hermeneutical aspects of John Henry Newman's essay on the development of christian doctrine. – Horizons 16, 1989, 223–242.

Griener, George E.: Ernst **Troeltsch** and Herman **Schell**: christianity and the world religions. An ecumenical contribution to the history of apologetics. – Ffm [e. a.:] Lang 1990. 348 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 375; sfr 74,– [Diss., Tübingen]

Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert. – Darmst: Wiss. Buchges. 1989. X, 499 S. = Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts; Lw. DM 98,–.

Lagrange, Marie Joseph: Exégèse et obéissance. Correspondance **Cormier** – Lagrange ‹1904–1916›. Présentée, éditée et commentée par Bernard Montagnes. Préface de Jean Guitton. – P: Gabalda 1989. 441 p. = Études bibliques. N.S. XI; F 316,–.

9. Neueste Zeit

Kommission für die Zeitgeschichte: Dokumentenverzeichnis 1933–1945. Bearb. von Arnd Goertz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. XIV, 402 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, L; DM 98,–.

Ponsteen, Hendrik Jan: Karl **Barth** en Eduard **Thurneysen**. De theologische relevantic van een levenslange vriendschap. – Oosterbeek: Meijer en Siegers 1989. 196 blz. [Diss., Utrecht]

Müller, Christine-Ruth: Bekenntnis und Bekennen. Dietrich **Bonhoeffer** in Bethel ‹1933›. Ein lutherischer Versuch. – Mchn: Kaiser 1989. 210 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte VII; kart. DM 49,–.

Reynolds, Terrence: The coherence of life without God before God: the problem of early desires in the later theology of Dietrich Bonhoeffer. – Lanham, Md.: Univ. Pr. of America 1989. 170 p.; $ 23,50.

Pangritz, Andreas: Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine notwendige Klarstellung. – West-Berlin: Alektor 1989. 150 S. = Daheemer Heft IX; DM 16,80.

Existenz und Sein: Karl Barth und die Marburger Theologie / Beiträge von Wilhelm Anz, Michael Wolter, Bernd Wildemann. Hrsg. v. Walter Schmithals. – Tü: Mohr 1989. V, 75 S.; DM 29,–.

Zander, Helmut: Die Christen und die Friedensbewegungen in beiden deutschen Staaten. Beiträge zu einem Vergleich für die Jahre **1978–1987**. – B: Duncker & Humblot 1989. 385 S. = Beiträge zur politischen Wissenschaft LIV; kart. DM 148,–.

Lubac, Henri de: Mémoire sur l'occasion de mes écrits. – Namur: Culture et Vérité 1989. 399 p.; FB 1450,–.

Villar, José Ramón: Teología de la iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1989. XIX, 578 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LXIII; pes 5750.

Lafage, Franck: Du refus au schisme. Le traditionalisme catholique. – P: Éd. du Seuil 1989. 154 p.; F 75,–.

Conyers, A. J.: God, hope, and history. Jürgen **Moltmann** and the Christian concept of history. – Macon, Ga.: Mercer 1988. XIII, 227 p.; $ 21,95.

Polk, David P.: On the way to God. An exploration into the theology of Wolfhart **Pannenberg**. – Lanham, Md.: Univ. Pr. of America 1989. XIV, 333 p.; $ 28,50.

Hans Urs von **Balthasar** – Gestalt und Werk. Hrsg. Karl Lehmann, Walter Kasper. – Köln: Verl. für christl. Literatur Communio 1989. 359 S.

Krenski, Thomas Rudolf: Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. – Frb/B: Johannes Verl. Einsiedeln 1990. 406 S. = Sammlung Horizonte N.F. XXVIII; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi; Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989. Hrsg. von Joachim Wietzke. Mit einem Vorw. von Herbert Meissner u. Beitr. von Theodor Ahrens ... [In Zusammenarbeit mit d. Missionshilfe-Verl., Hamburg]. – Ffm: Lembeck 1989. 302 S., Ill.; kart. DM 28,–.

Proclaiming Christ in Christ's way. Studies in integral evangelism. Essays presented to Walter Arnold on the occasion of his 60th birthday. Ed. by Vinay Samuel and Albrecht Hauser. – Oxf: Regnum Books 1989. 228 p.

Tillard, Jean-Marie: La catholicité de la mission. – Spiritus 30, 1989, 347–364.

Your will be done. Orthodoxy in mission. CWME Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. Neapolis, Greece, April 16–24, 1988. [Ed. by George Lemopoulos]. – Geneva: WCC Publ. [e. a.:] 1989. 267 p., ill.; sfr 21,50.

Berranger, Olivier de: Une poignée de cendres. Foi chrétienne, agnosticisme coréen. Pour une théologie critique de l'**inculturation**. – NRTh 112, 1990, 183–201.

Peelman, Achiel: L'inculturation: l'Eglise et les cultures. – P: Desclée/Novalis, 1989 197 p. = L'horizon du croyant VIII.

Kochanek, Franz-Hermann: Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer prakt.-theolog. Handlungstheorie. – Nettetal: Steyler Verl. 1990. 358 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXIX; kart. DM 40,– [Diss., Münster]

Dumais, Marcel: La viel de la communauté chrétienne et sa portée missionnaire dans l'Eglise des temps apostoliques. – NZM 46, 1990, 49–61.

Studien über die Anfänge der Mission in **Livland**. Hrsg. von Manfred Hellmann. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 167 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte: Sonderband XXXVII; kart. DM 48,–.

Suess, Paulo: Katholischer Kontinent ohne autoktone Kirche. Missionarische Präsenz in Lateinamerika vor den Herausforderungen ihrer 500jährigen Geschichte. – Ordenskorrespondenz 30, 1989, 385–408; S. 409–428: Sievernich, Michael: 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas aus der Sicht der europäischen Theologie.

Maw, Martin: Visions of **India**: fulfilment theology, the Aryan race theory, & the work of British Protestant missionaries in Victorian India. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. XIV, 396 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVII; sfr 99,–.

Hastings, Adrian: African Catholicism. Essays in discovery. – Lo: SCM Press 1989. XIV, 208 p.

Katjavivi, Peter [e. a.:] Church and liberation in **Namibia**. – Lo: Pluto Publ. 1989. XVII, 222 p.

Nkurunziza, Deusdedit R. K.: **Bantu** philosophy of life in the light of the christian message. A basis for an African vitalistic theology. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 307 p., 1 Kt. = European university studies XXIII, 289; sfr 81,– [Diss., Tübingen]

Sauerwein, Astrid: Mission und Kolonialismus in **Simbabwe**, 1840–1940. Kollisionen, Konflikte und Kooperation. – Gießen: Focus 1990. 227 S., Ill. = Focus kritische Universität; kart. DM 45,– [Diss., Gießen]

Okereke, Gregory: The laity and the law. A survey of the legal status of the **laity** in the **Nigerian** Church – towards the relevance of law in evangelization within the context of a developing country. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 267 p. = European university studies XXIII, 336; sfr 77,– [Diss., Paderborn]

Proske, Wolfgang: **Botswana** und die Anfänge der Hermannsburger Mission. Voraussetzungen, Verlauf und Scheitern eines lutherischen Missionierungsversuches im Spannungsfeld divergierender politischer Interessen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 291 S., 1 Kt. = Europäische Hochschulschriften III, 391; sfr 62,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Zingg, Philipp – Brigitte Woykos: Religiöser Mythos und Hochzeitsriten. Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission 1989. 128 S., Kt., Abb., graph. Darst. = Veröffentlichungen der Freien Hochschule für Mission der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen C, IV; kart. DM 14,80.

Funerary symbols and religion. Essays dedicated to M.S.H.G. Heerma van **Voss** on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Ancient Religions at the Univ. of Amsterdam. Ed. by J. H. Kamstra, H. Milde, K. Wagtendonk. – Kampen: Kok 1988. XI, 182 p.; p. 1–11: Bibliography Heerma van Voss; hfl 47,50.

Schmid, Georg: Die **Mystik** der Weltreligionen. Eine Einführung. – Stu: Kreuz Verl. 1990. 236 S. = Wege der Mystik; kart. DM 29,80.

Mora, Fabio: Prosopografia **Isiaca**. I: Corpus prosopographicum religionis Isiacae. II: Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco. – Lei [e. a.:] Brill 1990. XXII, 526 p.; 169 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain CXIII.

Du Breuil, Paul: Des dieux de l'ancien **Iran** aux saints du Bouddhisme, du Christianisme et de l'Islam. Histoire du cheminement allégorique et iconographique de l'image divine, de l'auréole sacrée et des anges dans le monde religieux euro-asiatique. – P: Dervy-Livres 1989. 135 p., ill. = Collection «Mystiques et religions».

Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Hrsg. von der Rhein.-Westfäl. Akad. d. Wiss. Eingeleitet u. aus d. Mittelpers., Parth., Sogd. u. Uigur. (Alttürk.) übers. von Hans-Joachim Klimkeit. – Opladen: Westdt. Verl. 1989. 280 S. = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften IX; kart. DM 76,–.

Clauss, Manfred: **Mithras**: Kult und Mysterien. – Mchn: Beck 1990. 215 S., 124 Ill. u. graph. Darst.; DM 58,–.

Manichaean studies. Proceedings of the 1st Internat. Conference on Manichaeism Aug. 5–9, 1987 Department of History of Religions, Lund Univ., Sweden. Ed. by Peter Bryder. – Lund: Plus Ultra 1988. 291 p. = Lund studies in African and Asian religions I; scr 300,–.

Almond, Philip C.: Heretic and hero: **Muhammad** and the Victorians. – Wiesb: Harrassowitz 1989. 107 p. = Studies in oriental religions XVIII.

Söhnen, Renate – Peter Schreiner: **Brahmapurāṇa**: summary of contents, with index of names and motifs. – Wiesb: Harrassowitz 1989. XLI, 596 p. = Purāṇa research publications, Tübingen II; DM 118,–.

Staal, Frits: Rules without meaning: ritual, Mantras and the human sciences. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. XIX, 490 p., ill. = Toronto studies in religion IV; sfr 110,–.

Ballabriga, Alain: Le dernier adversaire de **Zeus**. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque. – RHR 207, 1990, 3–29.

Esomonu, Lazarus Ewenike: Die Achtung vor dem Menschenleben im Glauben und in den Sitten der **Igbo** (Respect for human life in Igbo religion and morality, dt.). – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. XVI, 385 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXV; kart. DM 46,–.

Seiffert, Beate: Die Herkunft des **Feuers** in den Mythen der nordamerikanischen **Indianer**. – Bonn: Holos Verl. 1990. 162 S., Ill. = Völkerkundliche Arbeiten II; kart. DM 23,–.

VI. Religionsphilosophie

Dales, Richard C.: Medieval discussions of the **eternity** of the **world**. – Leiden [e. a.:] Brill 1990. 303 p. = Brill's studies in intellectual history XVIII; hfl 140,–.

Gebler, Fred: Die Gottesvorstellungen in der frühen Theologie Immanuel **Kants**. – Wü: Königshausen & Neumann 1990. 235 S. = Epistemata. Reihe Philosophie LXV; DM 58,–.

Martin, Glen T.: From Nietzsche to Wittgenstein. The problem of **truth** and **nihilism** in the modern world. – NY [e. a.:] Lang 1989. XV, 401 p. = Literature and the sciences of man I; sfr 96,–.

Floucat, Yves: **Métaphysique** et **religion**. Vers une sagesse chrétienne intégrale. – P: Téqui 1989. 207 p. = Croire et savoir XII; F 139,–.

Schottlaender, Rudolf: **Ursprung** – Ursache – Urheber und andere Themen in philosophischer Neubefragung. Hrsg. von Ernst Oldemeyer. – Wü: Königshausen & Neumann 1989. 267 S.; kart. DM 98,–.

Janssen, Hans-Gerd: Gott – Freiheit – Leid. Das **Theodizee**problem in der Philosophie der Neuzeit. – Damst: Wiss. Buchges. 1989. 213 S. = Grundzüge LXXIV; DM 36,–.

Bourdil, Pierre-Yves: Le **Dieu** des **philosophes**. – P: Ed. du Cerf; Genève: Fides 1989. 125 p. = Bref XXII; F 40,–.

Diaz, Carlos: Preguntarse por Dios es razonable. (Ensayo de teodicéa). – Madr: Encuentro Ediciones 1989. 520 p. = Ensayos LII; pes 3120.

Vahanian, Gabriel: **Dieu anonyme** ou la peur des mots. – P: Desclée de Brouwer 1989. 185 p.; F 95,–.

Laycock, Steven William: Actual and potential omniscience. – International journal for philosophy of religion 26, 1989, 65–88; p. 89–108: Clayton, P.: Explanation from physics to the philosophy of religion; p. 109–118: Anderson, D. R.: An American argument for belief in the reality of God.

Løgstrup, Knud E.: Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. – Tü: Mohr 1990. 348 S. = Metaphysik IV; DM 88,–.

VII. Fundamentaltheologie

Hillmann, Eugene: Many paths. A Catholic approach to religious **pluralism**. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XI, 95 p. = Faith meets faith.

Bryant, David J.: Faith and the play of imagination. On the role of **imagination** in religion. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1989. XI, 217 p.

Green, Garret: Imagining God. Theology and the religious imagination. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1989. X, 179 p.; $ 22,95.

Louth, Andrew: Discerning the **mystery**. An essay on the nature of theology. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XIV, 150 p. = Clarendon paperbacks.

Bazinek, Leonore: Das Problem der Erkenntnis von Wahrheit im Feld der Begegnung von pluralist. und biblisch-christl. Weltanschauung. – Rgb: Roderer 1990. VII, 78 S. = Theorie und Forschung CVI = Philosophie und Theologie VIII; kart. DM 20,–.

Alston, William P.: Divine nature and human language. Essays in philosophical theology. – Ithaca, London: Cornell Univ. Pr. 1989. XI, 279 p.

Laycock, Steven William: Foundations for a phenomenological theology. – Lewiston, Queenston: Mellen 1988. XII, 273 p. = Problems in contemporary philosophy VIII; $ 59,95.

Gunton, Colin E.: The actuality of atonement. A study of metaphor, rationality and the Christian tradition. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIV, 222 p.; $ 24,95.

Brand, Paul: Peut-on être réaliste et croire en Dieu? Ou pourquoi et comment raconter le monde créé par Dieu à l'homme imprégné du mythe moderne de la réalité. Préface de Pierre Gisel. – Genève: Labor et Fides 1990. 340 p.; sfr 32,– [Diss., Lausanne]

Ledure, Yves: Transcendances. Essai sur Dieu et le corps. – P: Desclée de Brouwer 1989. 187 p.; F 83,–.

Griffin, David Ray: God and religion in the postmodern world. Essays in postmodern theology. – Albany, NY: State Univ. of New York Press 1989. XV, 175 p. = Suny series in contructive postmodern thought; $ 12,95.

Warren, Michael: **Faith**, culture and the worshiping community. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. XVI, 214 p.; $ 9,95.

Miller, David L.: Hells and holy ghosts. A theopoetics of Christian **belief**. – Nashv: Abingdon Pr. 1989. 224 p.; $ 15,95.

Kutschera, Franz von: Vernunft und Glaube. – B, NY: de Gruyter 1990. 351 S.; DM 98,–.

Schlitt, Dale M.: Toward a new christian understanding of faith, hope and love. – EglTh 20, 1989, 385–406.

Aufbruch der Frauen. Herausforderung und Perspektiven **feministischer Theologie**. Hrsg. von Birgit Janetzky, Esther Mingram, Eva Pelkner. – Mstr: Ed. liberación 1989. 188 S.; kart. DM 24,80.

Meyer-Wilmes, Hedwig: Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feminist. Theologie. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 288 S. = Frauenforum.

Wren, Brian A.: What language shall I borrow? God-talk in worship: a male response to feminist theology. – NY: Crossroad 1989. XI, 264 p.; $ 18,95.

Liberation theology: a documentary history. Ed. with introductions, commentary, and translations by Alfred T. Hennelly. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XXVI, 547 p.; $ 19,95.

MacGovern, Arthur F.: Liberation theology and its critics. Toward an assessment. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XXII, 281 p.; $ 14,95.

VIII. Dogmatik

Bader, Günter: Gott nennen: Von Götternamen zu **göttlichen Namen**. Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. – ZThK 86, 1989, 306–354; S. 355–370: Pannenberg: Wolfhart: Den Glauben an ihn selbst fassen und verstehen. Eine Antwort.

Hilberath, Bernd Jochen: Der **dreieinige Gott** und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christl. Rede von Gott. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. 117 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 19,80.

Création et salut. Par Adolphe Gesché ... – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1989. 170 p., fig. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XLVII; FB 85,–; [cont.:] p. 13–43: Gesché, Adolphe: Un secret de salut caché dans le cosmos?; p. 45–84: Demaret, Jacques: L'univers, la physique et l'homme; p. 85–104: Gibert, Pierre: Création, histoire et salut. Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israël; p. 105–120: Brague, Rémi: L'expérience biblique du monde et l'idée de création; p. 121–161: Gisel, Pierre: Un salut inscrit en création.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Eine **Christologie**. Bd. I: Das christl. Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. – Mchn: Kaiser 1990. 308 S.; DM 79,–.

Bokwa, Ignacy: Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie u. Anthropologie bei Karl **Rahner**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 367 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 381; sfr 85,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Thatcher, Adrian: Truly a person, truly God. A post-mythical view of Jesus. – Lo: SPCK Press 1990. VII, 151 p.; £ 9,95.

Schwager, Raymund: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer bibl. Erlösungslehre. – Innsbr [u. a.:] Tyrolia-Verl. 1990. 307 S. = Innsbrucker theologische Studien XXIX; ÖSch 310,–.

Dupuis, Jacques: Jésus-Christ à la rencontre des religions. – P: Desclée 1989. 345 p. = Jésus et Jésus-Christ XXXIX; F 175,–.

Radkiewicz, Jan: Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip. Eine histor.-systemat. Untersuchung über die letzten 100 Jahre. – Konstanz: Hartung-Gorre Verl. 1990. 546 S.; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Forte, Bruno: Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa. – Cinisello Balsamo: Ed. Paoline 1989. 271 p. = Prospettive teologiche VIII.

Bourassa, François: Redenzione e sacrificio. – CdV: Libr. Editrice Vaticano 1989. 238 p. = Teologia e filosofia XIV; Lire 36 000.

Rocchetta, Carlo: **Sacrament**aria fundamentale. Dal „mysterion" al „sacramentum". – Bologna: Ed. Dehoniane 1989. 598 p. = Corso di teologia sistematica VIII; Lire 45.000,–.

López-González, Pedro: **Penitencia** y **reconciliación**. Estudio histórico-teológico de la „Res et sacramentum". – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1990. 357 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LIV; pes 4 500,–.

Biffi, Inos: Il trattato teologico sull'**Eucaristia**: princìpi e progetto. – ScCatt 117, 1989, 341–365.

Hayes, Zachary: Visions of a future. A study of Christian **eschatology**. – Wilmington, Del.: Glazier 1989. 213 p. = New thology series VIII; $ 14,95.

Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel. Werner Berg ... Hrsg. von Albert Gerhards. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 179 S., 4 Abb. = Quaestiones disputatae CXXVII; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 9–12: Gerhards, Albert: Einführung. Christliches Hoffnungsangebot im Konkurrenzdruck?; S. 13–27: Schaeffler, Richard: Die christliche Hoffnungsbotschaft im Kontext menschlicher Todesauffassungen; S. 28–58: Berg, Werner: Jenseitsvorstellungen im Alten Testament mit Hinweisen auf das frühe Judentum; S. 59–77: Sand, Alexander: Jüdische und christliche Apokalyptik – Exegetische Fragen und theologische Aspekte; S. 78–92: Langemeyer, Georg Bernhard: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Was erwartet der Christ nach dem Tod?; S. 93–107: Kramer, Hans: Rette deine Seele! – Hier in diesem Jammertal!; S. 108–130: Kehl, Medard: Hoffnung auf ein „neues Zeitalter"? Die gegenwärtige Herausforderung der christlichen Eschatologie durch „New Age"; S. 131–146: Pottmeyer, Hermann Josef: Christliche Hoffnung zwischen Jenseitsvertröstung und Diesseitsoptimismus; S. 147–158: Gerhards, Albert: Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie; S. 159–178: Lange, Günter: Bilder christlicher Hoffnung über den Tod hinaus.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Klein, Aloys: Verbindliches Lehren – Gegenwärtige Bemühungen in den reformatorischen Kirchen. – Catholica 44, 1990, 119–130; S. 131–144: Knoch, Wendelin: Das Credo der Kirche – Ausdruck und Maßstab christlichen Glaubens.

Burgess, Stanley M.: The **Holy Spirit**. **Eastern** Christian traditions. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1989. VIII, 260 p., 1 map, 1 graph. repres.

Avis, Paul: **Anglicanism** and the Christian church. Theological resources in historical perspective. – Edinburgh: Clark 1989. XVIII, 335 p.; £ 19,95.

Seibert, Wolfgang: **Deutsche Unitarier** Religionsgemeinschaft. Entwicklung, Praxis und Organisation. – Stu: Quell Verl. 1989. 239 S.; kart. DM 26,80 [Diss., Marburg]

Gaedeke, Wolfgang: **Anthroposophie** und die Fortbildung der Religion. – Flensburg: Verl. Flensburger Hefte 1990. 448 S.; kart. DM 36,–.

Lohfink, Norbert: Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum **christl**.-jüdischen Gespräch. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 120 S.

Neuenzeit, Paul: Juden und Christen. Auf neuen Wegen zum Gespräch. Ziele, Themen, Lernprozesse. Mit e. Beitr. von Peter Fiedler. – Wü: Echter 1990. 216 S.; kart. DM 24,80.

Hindu-Christian dialogue. Perspectives and encounters. Harold Coward, ed. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XVIII, 281 p. = Faith meets faith series; $ 14,95.

Thomas, Madathilparampil M.: Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum. Hrsg. und übers. v. Anneliese und Hans-Werner Gensichen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 204 S. = Theologie der Ökumene XXIII; kart. DM 39,80.

Keenan, John P.: The meaning of Christ. A Mahāyāna theology. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. VIII, 312 p. = Faith meets faith series.

Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der ökumenischen Vereinigung von **Dritte-Welt-Theologen 1976–1986**. Hrsg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch. – Frb/B: Herder 1990. 229 S. = Theologie der Dritten Welt XIII.

Schilling von Canstatt, F.-W.: Ökumene katholischer Vorleistungen. Mit e. Vorw. von Leo Scheffczyk. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. 61 S.

Building unity. Ecumenical dialogues with Roman Catholic participation in the United States. Ed. by Joseph A. Burgess ... Preface by John F. Hotchkin. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1989. XII, 499 p. = Ecumenical documents IV; $ 14,95.

Siegmund-Schultze, Friedrich: Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision. Texte **1910–1969**: Hrsg. von Wolfgang Grünberg in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hesse ... Mit e. Geleitwort von Wolfgang Huber. – Mchn: Kaiser 1990. 456 S. = Kaiser-Taschenbücher LXXVIII.

„Hingehen nach Galiläa." Ökumenische Theologie in der Bundesrepublik. Möglichkeiten u. Grenzen ihrer Rezeption. Hrsg.: Friedrich Grotjahn u. Hans-Martin Gutmann. – Mstr: Ed. liberación 1989. 245 S. = Parabel X/XI; kart. DM 24,80.

Prieur, Jean-Marc: Responsables de la création. Rassemblement œcuménique paix et justice. – Genève: Labor et Fides 1989. 96 p. = Entrée libre VI; sfr 13,80.

X. Moraltheologie

Leers, Bernardino – Antônio Moser: Moraltheologie: Engpässe und Auswege (Teologia moral, dt.) – Düs: Patmos-Verl. 1989. 280 p. = Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte; DM 44,80.

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II: Ethische Konkretisierungen. – Frb/S: Univ. Verl.; Frb/B: Herder 1989. 311 S. = Studien zur theologischen Ethik XXVI; sfr 28,–.

Pinckaers, Servais Th.: L'Evangile et la morale. – Frb/S: Éd. Universitaires; P: Éd. du Cerf 1990. VIII, 292 p. = Études d'éthique chrétienne XXIX.

Frey, Christofer: Theologische Ethik. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. XIV, 296 S. = Neukirchener Arbeitsbücher; kart. DM 39,80.

May, William E.: Moral absolutes. Catholic tradition, current trends, and the truth. – Milwaukee: Marquette Univ. Pr. 1989. VII, 93 p. = The Père Marquette lecture in theology 1989; $ 7,95.

Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. 146 S. = Sinn und Sendung II; kart. DM 14,80.

Kittsteiner, Heinz-Dieter: **Gewissen** und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins. – Heidelberg: Manutius-Verl. 1990. 203 S., 5 Ill.; DM 36,–.

Dumas, André. Les vertus ... encore. – P: Desclée de Brouwer 1989. 239 p.

Huber, Wolfgang: Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der **Verantwortung**. – Mch: Kaiser 1990. 362 S.; kart. DM 54,–.

Cahill, Lisa Sowle: Feminist ethics. – ThSt 51, 1990, 49–63; p. 64–80: Christiansen, Andrew: Ecology, justice, and development; p. 81–99: Langan, John: The ethics of business; p. 100–114: Spohn, William C.: Parable and narrative in Christian ethics.

Mieth, Dietmar: Erfahrung als Quelle einer **Tugendethik** – bezogen auf das ärztlich-therapeutische Handeln. – Moraltheologisches Jahrbuch I, 1989, 175–201; S. 202–223: Hilpert, Konrad: Das Natürliche, das Kultürliche und das Verbindliche; S. 224–248: Schmitz, Philipp: Ethik der neuen **Technik**en; S. 249–262: Droesser, Gerhard: **Selbstverwirklichung**. Die Zustimmung der individuellen Lebensform als moraltheolog. Problem.

Wennberg, Robert N.: Terminal choices. **Euthanasia**, **suicide**, and the **right** to **die**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Exeter: The Paternoster Pr. 1989. X, 246 p.; $ 13,95.

Biet, Peter: **Suizidalität** als Problem christlicher Ethik. – Rgb: Roderer 1990. IV, 237 S. = Beiträge zur Erforschung selbstdestruktiven Verhaltens XIV.

Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema. Reinhard Löw (Hrsg.) – Köln: Communio 1990. 199 S.; kart. DM 16,80.

Holmes, Robert L.: On **war** and morality. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press 1989. XIII, 310 p. = Studies in moral, political, and legal philosophy.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Woods, Richard: Christian spirituality. God's presence through the ages. – Chic: Thomas More Pr. 1989. 348 p.

Rollason, David: Saints and relics in Anglo-Saxon England. – Oxf: Blackwell 1989. XII, 245 p.; £ 35,–.

Saint **Cuthbert**, his cult and his community to AD 1200. Ed. by Gerald Bonner ... – Suffolk, Wolfeboro, N.H.: The Boydell Pr. 1989. XXIII, 484 p., 40 tabl.; £ 49,50.

Jacquemet, Maurice: La **prière** chrétienne en St. **Augustin** et St. **Thomas** d'**Aquin**. – P: Téqui 1989. 71 p.

Heffernan, Thomas J.: Sacred **biography**. Saints and their biographers in the Middle Ages. – NY [e. a.:] Oxford Univ. Pr. 1988. IX, 333 p.; £ 36,–.

„Minnichlichiu gotes erkennusse." Studien zur frühen abendländ. Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. 1. 1989. Hrsg. von Dietrich Schmidtke. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1990. 153 S. = Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 7; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 16–27: Ruh, Kurt: Die Hoheliederklärung **Bernhards** von **Clairvaux** und **Wilhelms** von St. **Thierry**; S. 28–42: Wisniewski, Roswitha: Die unio mystica im ‚St. **Trudperter** Hohen Lied'; S. 43–60: Berkenbusch, Irene: Mystik und Askese – ‚Sankt Turdperter Hohes Lied' und ‚Speculum Virginium' im Vergleich; S. 61–88: Schmidt, Margot: Versinnlichte Transzendenz bei **Mechthild** von **Magdeburg**; S. 89–104: Ringler, Siegfried: Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts – Vitenschreibung als mystische Lehre; S. 105–141: Textanhang.

Medieval Carmelite heritage. Early reflections on the nature of the order. Critical ed. with introduction and notes by Adrianus Staring. – R: Institutum Carmelitanum 1989. 465 p. = Textus et studia historica Carmelitana XVI; Lire 75.000,–.

Literatuuroverzicht 1988 met aanvullingen uit vorige jaren. – OGE 63, 1989, 3–114; p. 121–154: Hendrickx, F.: Bio-bibliografie van Dr. Albert Ampe S.J.; p. 155–169: Andriessen, Jos: Nog drie Nederlandse *Stabat Mater*vertalingen uit de 17de en de 18de eeuw; p. 170–190: Begheyn, P. J.: Die *Evangelische Peerle*: nieuwe gegevens over auteur en invloed; p. 191–200: Boets, Jozef: Totila zat rondom Perugia's geborgte: een hymne van Leo XIII ter ere van de H. **Herculanus**, door Gezelle vertaald;

p. 201–244: Brandenbarg, Ton: **Jan** van **Denemarken** en Pieter **Dorlant** over de maagschap van de heilige Moeder **Anna**. Een vergelijkende studie; p. 245–278: Cockx-Indestege; Elly: De passie Delbecq-Schreiber houtsneden in drukken, 1500–1550; p. 279–287: Colledge, E. A.: The new latin *Mirror of Simple Souls*; p. 288–295: De Baere, Guido: Hendrik **Mandes** *Liber de sapida sapientia* teruggevonden?; p. 296–308: Dekkers, E.: Een onbekend werk van Sint **Eligius**?; p. 309–369: Deschamps, Jan: De Middelnederlandse vertalingen en bewerkingen van de *Hundert Betrachtungen und Begehrungen* van Henricus **Suso**; p. 370–384: Epiney-Burgard, G. La vie et les écrits de Florent **Radewijns** en langue vernaculaire; p. 385–416: Keersmaekers, August: Een onbekend contrareformatorisch liedboek: *Trivmphvs Iesv oft Godliicke Lof-sangen*.

Green, Deirdre: Gold in the crucible. **Teresa** of **Avila** and the Western mystical tradition. – Longmead [e. a.:] Element Books 1989. IX, 215 p., ill.

Deroy-Pineau, Françoise: **Marie** de l'**Incarnation**. Marie Guyart femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle France 1599–1672. – P: Laffont 1989. 309 p., ill.; F 95,–.

Kervingant, Marie de la Trinité: Des moniales face à la révolution française. Aux origines des Cisterciennes-Trappistines. – P: Beauchesne 1989. 408 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique XIV.

Turin, Yvonne: Femmes et religieuses au **XIX**e siècle. Le féminisme «en religion». – P: Nouvelle Cité 1989. 333 p.; F 128,–.

Pulsfort, Ernst: Christliche **Ashrams** in **Indien**. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlands. – Altenberge: Telos-Verl. 1989. XXI, 235 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen VII; kart. DM 34,80 [Diss., Münster]

XII. Christliche Sozialwissenschaften

The logic of solidarity. Commentaries on Pope John Paul II's Encyclical "On Social Concern". Ed. by Gregory Baum . . . with the complete text of the Encyclical. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Book 1989. XV, 232 p.; $ 14,95.

Furger, Franz: Die katholische Soziallehre. Eine Einführung. – Frb/S: Kanisius-Verl.; Kanisiuswerk 1989. 48 S.; kart. DM 5,50.

The Changing face of religion. Edited by James A. Beckford and Thomas Luckmann. – Lo: Sage Publ. 1989. 178 p. = Sage studies in international sociology XXXVII; £ 21,50.

Konfessionelle Religiosität – Chancen und Grenzen. Mit Beitr. von Urs Altermatt . . . Hrsg.: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut. – Zü: NZN-Buchverlag 1989. 115 S. = SPI-Publikationsreihe IV; sfr 16,80; [enth.:] S. 21–35: Campiche, Roland J.: Le protestantisme, une réalité insaisissable?; S. 36–51: Altermatt, Urs: Der Schweizer Katholizismus zwischen Konfession und Nation; S. 52–67. Gabriel, Karl: Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Organisation in der individualisierten Gesellschaft; S. 68–86: Mette, Norbert: Evangelisierung in einer sich entkonfessionalisierenden Gesellschaft; S. 87–114: Dubach, Alfred: Konfessionelle Identität junger Eltern.

Feige, Andreas: **Kirchenmitgliedschaft** in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtl. Kontext der dt. Religions- u. Kirchensoziologie nach 1945. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 408 S.; kart. DM 78,–.

Beckford; James A.: Religion and advanced industrial society. – Lo: Unwin Hyman 1989. XII, 189 p. = Controversies in sociology XXIII; £ 22,–.

Hengsbach, Friedhelm: Strukturentgiftung. Kirchl. Soziallehre im Kontext von Arbeit, Umwelt, Weltwirtschaft. Friedhelm Hengsbach unter Mitarb. von Ulrich Sander . . . Düs: Patmos Verl. 1990. 244 S. = Arbeiterbewegung und Kirche X; kart. DM 24,80.

Christ und **Politik**. Anton Rauscher (Hrsg.). – Köln: Bachem 1989. 177 S. = Mönchengladbacher Gespräche X; kart. DM 19,80; [enth. u. a.] S. 8–35: Gotto, Klaus: Erosion christlicher Wervorstellungen? Kritische Anfragen an Kirche und Unionsparteien; S. 36–66: Furger, Franz: Christliche Werte und Normen in der Politik; S. 67–99. Hengsbach, Friedhelm: Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik. Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen?; S. 100–117: Schwan, Alexander: Die Gefährdung der pluralistischen Demokratie durch den Fundamentalismus.

Rennstich, Karl: **Korruption**. Eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche. – Stu: Quell Verl. 1990. 279 S.; kart. DM 32,–.

Church and politics in **Latin America**, edited by Dermot Keogh. Foreword by Graham Greene. – Lo: Macmillan 1990. XVII, 430 p. = Latin American studies series; £ 45,–.

Religion and political behavior in the **United States**. Ed. by Ted G. Jelen. – NY [e. a.:] Praeger 1989. XVI, 308 p., 16 maps, graph. repres.; $ 45,95.

Theology, politics, and peace. Ed. by Theodore Runyon. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1989. XXI, 199 p.; $ 16,95.

Groenefeld, Maria: **Arbeiterbildung** als politische Praxis. Ein Beitrag zu ihrer Konzeption innerhalb der Kathol. Arbeitnehmerbewegung. – Köln: Ketteler Verl. 1989. 267 S.; kart. DM 35,80 [Diss., Bremen]

Reformed faith and economics. Ed.: Robert L. Stivers. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1989. XVII, 244 p.; $ 14,75.

Koch, Herbert: **Woche** ohne **Sonntag**? Die Wirtschaft, die Kirchen und das Sabbatgebot. – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1989. 75 S. = Vorlagen. N.F. VIII; kart. DM 8,–.

Boerma, Coenraad: The poor side of Europe. The church and the (**new**) **poor** of Western Europe. – Geneva: WCC Publications 1989. X, 131 p. = Risk book series XLII; sfr 11,90.

XIII. Kirchenrecht

Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law, Cambridge, 23–27 July 1984. Ed. by Peter Linehan. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1988. LXIII, 514 p. = Monumenta Iuris Canonici. Series C: Subsidia VIII; Lire 110 000.

Gallina, Ernestus: De potestate Ecclesiae in temporalibus iuxta doctrinam **Bonifacii VIII**. – ÉIC 45, 1989, 9–37; p. 39–47: Marongiu, A. : Un'inquietante ipotesi americana intorno ai Dictatus papae; p. 39–107: Zanchini di Castiglionchio, F.: Appunti sulla costituzione della Chiesa; p. 109–135: Mazziotti, Manlio: Riflessioni di un costituzionalista sulla «Lex Ecclesiae Fundamentalis»; p. 137–173: Adami, F. E.: Continuità e variazioni di tematiche penalistiche nel nuovo «Codex Iuris Canonici» III: Il diritto penale canonico e il principio «nullum crimen, nulla poena sine lege»; p. 199–265: Fedele, Pio: Il **primato** del vicario di Cristo; p. 267–307: Gallina, E.: De Aonio **Paleario** in ambitu reformationis protestanticae in Italia et praesertim de eius circa iuridicam Ecclesiae constitutionem doctrina; p. 309–322: Marongiu, A.: Alle favolose origini di un potere legislativo pontificio unico ed esclusivo; p. 323–333: Bellini, Piero: Il riformismo gregoriano fra pretese egemoniche imperiali e spiritualismo escatologico; p. 335–348: Saraceni, Guido: Il fenomeno **simulatorio** nella problematica del consenso matrimoniale canonico.

Erdö, Peter: Ministerium, munus et officium in Codice Iuris canonici. – PerRMCL 78, 1989, 411–436; p. 437–452: Beyer, Jean: De motu ecclesiali quaesita et dubia; p. 453–476: Recchi, Silvia: Verbum «accedere» in canonibus **604** et **731** Codicis Iuris Canonici; p. 477–501: Manzanares, Julio: De celebrationibus dominicalibus absente presbytero iuxta Directorium «Christi Ecclesia»; p. 503–521: Urrutia, Francisco Javier: De Pontificio Consilio de legum textibus interpretandis.

Périsset, Jean-Claude: La **paroisse**. Commentaire des canons **515–572**. – P: Tardy 1989. 278 p. = Le nouveau droit ecclésial. Livre II, 2; F 166,–.

Beyer, Jean: Le droit de la vie consacrée. Vol. I: Commentaire des canons **573–606**: Normes communes. Vol. II: Commentaire des canons **607–746**: Instituts et sociétés. – P: Tardy 1988. 219 p.; 327 p. = Le nouveau droit ecclésial. Livre II, 3; F 185,–.

Rodriguez-Ocana, Rafael: Las **asociaciones** de clérigos en la iglesia. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1989. 288 p. = Colección canónica.

Sebott, Reinhold: Das neue kirchliche **Eherecht**. 2., völlig neu bearb. Aufl. – Ffm: Knecht 1990. 294 S.; kart. DM 38,–.

Kaiser, Matthäus: Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre. – ThGl 79, 1989, 268–300.

Eder, Joachim: Der Begriff „**foedus** matrimoniale" im Eherecht des CIC. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. XXII, 109 S. = Dissertationen Kanonistische Reihe III; kart. DM 19,80 [Diss., München]

Ahlers, Reinhild: **Communio eucharistica**. Eine kirchenrechtl. Untersuchung zur Eucharistielehre im CIC. – Rgb: Pustet 1990. 192 S. = Eichstätter Studien. N.F. XXIX; kart. DM 52,– [Diss., Eichstätt]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

De parochie. Hoofdlijnen voor de structuren van een geloofsgemeenschap. Werkgroep Nederlandstalige Canonisten. – Leuven, Amersfoort: Acco 1988. 215 blz.; FB 284,–.

Almeida, Antônio J. de: Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina. – São Paulo: Ed. Loyola 1989. 219 p. = Fé e realidade XXV. [Diss., Rom. Gregoriana]

Bradbury, Nicholas: City of God? Pastoral care in the inner city. – Lo: SPCK 1989. X, 206 p. = New library of pastoral care; £ 6,95.

Goldbrunner, Josef: **Seelsorge** – eine attraktive Aufgabe. Bausteine zu einer Pastoraltheologie. – Wü: Seelsorge Echter 1990. 142 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge IV; kart. DM 39,–.

Müller, Wunibald: Erkennen – unterscheiden – begegnen. Das seelsorgl. **Gespräch**. Mit einem Beitr. von Ilse Katharina Müller. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. 116 S. = Heilende Seelsorge; kart. DM 19,80.

Klein Kranenburg, E. S.: Trialoog de derde in het pastorale gesprek. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum B.V. 1990. 274 blz.; hfl 49,90.

Raible, Wolfgang: Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung. Überlegungen zum Selbstverständnis **ethischer Predigt**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 448 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 377; sfr 93,– [Diss., Tübingen]

Nembach, Ulrich: Radio neu gesehen, Hörfunk als modernes Brauchtum. Ein Beitr. zu einer Theorie des Hörens u. Sendens u. für eine zukünftige **Rundfunkhomiletik**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 165 S. = Forschungen zur Praktischen Theologie VI; sfr 35,–.

Glaubensvermittlung. Theologische und anthropologische Aspekte. Mitarb.: Clemens Thoma . . . – Zü: Benziger Verl. 1989. 173 S. = Theologische Berichte XVII; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 15–29: Thoma, Clemens: Auffrischung und Neugestaltung der Offenbarung in biblischer und nachbiblischer Zeit; S. 31–59: Müller, Paul-Gerhard: Tradition und Geist bei Paulus; S. 61–88: Biemer, Günter: John Henry Newman als Zeuge und Animateur des Glaubens; S. 89–116: Dommann, Fritz: Tradierung des Glaubens zwischen Wissen und Erfahrung; S. 117–140: Feifel, Erich: Ist **Katechese** geschichtsvergessen? Spannung zwischen Tradition und Gegenwart; S. 141–170: Kirchhofer, Karl: Weitergabe des Glaubens als Prozeß.

Yun, Eung-Jin: Christliche Bildungsarbeit und Gesellschaftskritik. Zur Begründung einer gesellschaftskritischen Bildungsarbeit der Kirche. – Ffm, Bern, NY, Paris: Lang 1989. Ill., 245 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 365. [Diss., Berlin. Freie Univ.]

Dimensions culturelles de la **catechese**. Par H. Boucherie . . . – P: Desclée 1989. 206 p. = Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique IV; F 128,–.

Cox, Edwin: Reforming religious **education**. The religious clauses of the 1988 Education Reform Act. By Edwin Cox and Josephine M. Cairns. – Lo: Kogan Page 1989. 101 p. = Bedford way series / University of London. Institute of Education; £ 8,99.

Religious education as social transformation. Ed. by Allen J. Moore. – Birmingham: Religious Education Pr. 1989. 258 p.; $ 14,95.

Kurz, Wolfram K.: Die sinnorientierte Konzeption religiöser Erziehung. Sinnfrage und ethische Dimension im Zusammenhang der religionspädagogischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts. – Wü: Stephans-Buchhandl. W. Mittelstädt 1989. 289 S. = Studien zur Theologie II; kart. DM 49,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Halbfas, Hubertus: Wurzelwerk. Geschichtliche Dimensionen der **Religionsdidaktik**. – Düs: Patmos 1989. 360 S. = Schriften zur Religionspädagogik II; kart. DM 39,80.

Reck, Ursula: Das **Judentum** im kathol. **Religionsunterricht**. Wandel und Neuentwicklung. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. VIII, 264 S. = Lernprozeß Christen Juden V; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg]

Biesinger, Albert: Religionsdidaktik als Sündenbock. Konkurriert die Religionspädagogik mit den anderen theologischen Disziplinen? – Weite des Herzens, Weite des Lebens . . ., Bd. II, Rgb 1989, 51–62; S. 63–71: Heitger, Marian: Zum Verhältnis von Religion und Bildung. Ein Versuch; S. 73–82: Hungs, Franz-Josef: Freiraum Erwachsenenbildung. Erfahrungen und Erwägungen zur theologischen Erwachsenenbildung seit 1945; S. 83–97: Langer, Michael: Bußtheologie und Bußkatechese im Wandel. Zur Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte eines Sakraments; S. 99–106: Ott, Gerhard: Inkulturation als Inkarnation im Religionsunterricht an Gymnasien heute; S. 107–124: Zasche, Gregor: Erziehen christliche Schulen anders?

XV. Liturgiewissenschaft

Edwards, Owein Tudor: How many Sarum antiphonals were there in England and Wales in the middle of the sixteenth century? – RBén 99, 1989, 155–180.

Jasper, R. C. D.: The development of the **Anglican** liturgy 1662–1980. – Lo: SPCK Pr. 1989. VIII, 384 p.; £ 19,50.

Aufklärungskatholizismus und Liturgie. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung u. Krankensalbung. Hrsg. Franz Kohlschein. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. IX, 238 S. = Pietas liturgica. Studia VI; DM 49,–; [enth.:] S. 5–92: Kohlschein, Franz: Die Liturgie der Buße in der späten deutschen Aufklärung. Eine Studie zu den „Beichtakten" im Rituale von Vitus Anton **Winter**; S. 93–152: Ignatzi, Hans-Joachim: Die Liturgie der Firmung im Rituale Ignaz Heinrich von **Wessenbergs** ‹1831›: Ein Beitrag zur Reform der „Firmspendung" in der Spätaufklärung; S. 153–180: Probst, Manfred: Das „Deutsche Ritual" von Ludwig **Busch**; S. 181–199: Hollerweger, Hans: Das **Rituale** im Bereich des **Josephinismus**; S. 203–224: Quellen und Literatur.

Language and the worship of the church. Edited by David Jasper and R.C.D. Jasper. – Lo: Macmillan 1990. X, 215 p. = Studies in literature and religion; £ 35,–.

Het kosmisch patroon. Het vele en het ene in de godsdiensten. Onder red. van Tineke Chowdhury . . . – Tilburg: Tilburg Univ. Pr. 1989. VII, 161 blz. = TFT-studies XI; hfl 34,–

Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli. – R: Ed. Liturgiche 1989. 282 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia XLVII; Lire 30 000; [cont.:] p. 19–45: Brovelli, Franco: Rassegna bibliografica: Spunti di metodo e di interpretazione; p. 47–66: Ghiretti, Cristina: Il movimento liturgico in «Rivista liturgica» tra il 1914 e il 1947; p. 67–100: Bonomo, Lucio: La liturgia nella vita parrocchiale. L'opera di Francesco **Tonolo** ‹1890–1954›; p. 101–138: Zappa, Elena: Il movimento liturgico nelle righe di una legislazione sinodale: I sinodi del Card. Schuster ‹1929–1954›; p. 139–163: Bianchessi, Cornelia: Formazione alla liturgia: L'attività della Gioventù Femminile di Azione Cattolica dal 1918 al 1943 sotto la Presidenza di Armida **Barelli**; p. 165–188: Zaninetta, Alberto: Il tema liturgico nei congressi eucaristici nazionali italiani tra le due guerre ‹1920–1937›; p. 189–211: Colombo, Angelo: Il rapporto liturgia-spiritualità nella «Explication de la messe» di P. **Le Brun** de L'Oratoire ‹1661–1729›; p. 213–278: Brovelli, Franco: Liturgia e spiritualita storia di un problema recente e suoi sviluppi.

Escatologia e liturgia. Aspetti escatologici del celebrare cristiano. Atti della XVI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Costabissara (Vicenza): 18–22 agosto 1987. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1988. Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia XLV; Lire 30 000; [cont.:] p. 15–70: Bordoni, Marcello: L'escatologia del Nuovo Testamento e nella teologia attuale: Sintesi delle attuali ricerche e problematiche dell'escatologia biblica, con particolare riferimento al N.T.; p. 71–97: Bordoni, Marcello: L'escatologia del Nuovo Testamento e nella teologia attuale: Orizzonti attuali della riflessione teologico-sistematica sulla escatologia; p. 99–120: Bonaccorso, Giorgio: Il linguaggio rituale della liturgia della morte; p. 121–143: Ambrosio, Gianni: Escatologia cristiana e cultura contemporanea; p. 145–181: Maggiani, Silvano: La dimensione escatologica del celebrare cristiano; p. 183–200: Di Sante, Carmine: Il rito delle esequie: tradizioni, adattamenti, prospettive; p. 201–215: Davanzo, Guido: Prassi rituale e pastorale del morire cristiano. Osservazioni dall'esperienza.

Hahne, Werner: De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer **Fundamentalliturgik**. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 421 S., kart. DM 56,– [Diss., Freiburg/B]

Volk Gottes auf dem Weg. **Bewegungselemente** im Gottesdienst. Hrsg. von Wolfgang Meurer. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1989. 178 S.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Jürgen Becker, Rönner Weg 15, D-2313 Raisdorf; Dr. Richard Bruch, Augustinum, Am Stadtpark 1/431, D-8542 Roth; Dr. Basilius Doppelfeld, Münsterschwarzach-Abtei, D-8711 Münsterschwarzach; Ak.Dir. Dr. Anna Egler, Joh.-Gutenberg-Univ. FB 01, Kath. Theol., Sem. f. Kirchenrecht, Saarstr. 21, D-6500 Mainz; Prof. Dr. P. Pius Engelbert OSB, Benediktinerabtei Gerleve, D-4425 Billerbeck; Prof. Dr. Jörg Fisch, Hist. Sem. d. Univ. Zürich, Blümlisalpstr. 10, CH 8006 Zürich; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evang.-Theol. Fakultät, Universitätsstr. 13-17, D-4400 Münster; Prof. Dr. Eberhard Hübner, Evang.-Theol. Fakultät, Universitätsstr. 13-17, D-4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, D-4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, St. Mauritiusstr. 22, D-8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstr. 35, D-7800 Freiburg; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 4, D-4400 Münster; Prof. Dr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, D-5040 Brühl; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, D-3167 Burgdorf; Prof.Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, D-8000 München 60; Christof Müller, Karl-Glöckner-Str.21, H 201, D-6300 Gießen; PD. Dr. Gottfried Nebe, Dieckstr. 62, 4400 Münster; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Dr. Stefan Rau, Gartenstraße 22, D-4220 Dinslaken; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Jürgen Roloff, Falkenstr. 38, D-8520 Erlangen; Prof. Dr. Georg Scherer, Univ. Essen, Gesamthochsch. FB 1, Philosophie, Postfach 103764, D-4300 Essen 1; Prof. Dr. Horst Seebass, Evang. Theol. Sem. der, Univ. Bonn, Abt. für AT, Am Hof 1, D-5300 Bonn; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Seminar f. Pastoraltheologie, Johannisstr.8-10 D-4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Osnabrück, Abt. Vechta, Postfach 1349, Driverstr. 26, D-2848 Vechta; Dr. Emil Valasek, Pastoratsstr.4, D-4178 Kevelaer 2; Prof. Dr. Timo Veijola, Vanhatie 3, SF-05800 Hyvinkää; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Dr. Hermann Wieh, Priesterseminar Postfach 1449, D-4500 Osnabrück; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-6227 Oestrich-Winkel.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

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 (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 20,— DM, jährlich 110,— DM, Studenten-Abonnement 88,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1990 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: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Münstersche Beiträge zur Theologie" des Verlages Aschendorff bei.