ThTheol

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 | Jährlich DM 158,–

Nummer 3 | 1993 | 89. Jahrgang

Günter Biemer: John Henry Newman (1801–1990) nach einhundert Jahren. Ein Literaturbericht Sp. 177

Withey, Donald A.: John Henry Newman: The Liturgy and the Breviary (Teresa Berger)
Chadwick, Owen: The Spirit of the Oxford Movement (Teresa Berger)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
Bretschneider, Joachim: Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend (Robert Wenning)
Soden, Wolfram von: Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens (Erich Zenger)
Buchholz, Joachim: Die Ältesten Israels im Deuteronomium (Norbert Lohfink)
Niehr, Herbert: Herrschen und Richten (Ludger Schwienhorst-Schönberger)
To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J. (Thomas Söding)
The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950–1990 (Rudolf Pesch)
Ottillinger, Angelika: Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? (Martin Andreas Stowasser)
Stowasser, Martin: Johannes der Täufer im Vierten Evangelium (Knut Backhaus)
Backhaus, Knut: Die „Jüngerkreise" des Täufers Johannes (Otto Böcher)
Kertelge, Karl: Grundthemen paulinischer Theologie (Ulrich Wilckens)
Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien 2. Teil, 1./2. Halbband (Theofried Baumeister)
Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 1: Römer- und 1. Korintherbrief (J. F. Coakley)
Schlossnikel, Reinhard Franz: Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum (J. K. Elliott)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 209
Thesaurus Linguae Latinae (Roland Kany)
Altaner, Berthold / Stuiber Alfred: Patrologia (Karl Suso Frank)
Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600 (Karl Suso Frank)
Revue Mabillon (P. Pius Engelbert)
de Vogüé, Adalbert: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité (Hubertus Lutterbach)
Van Oort, Johannes: Jerusalem and Babylon (Basil Studer)
Gregor von Nazianz: Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12) (Wilhelm M. Gessel)
Gregor von Nazianz: Gegen den Zorn (Carmen 1,2,25) (Manfred Kertsch)
Faith to Creed. Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century (Basil Studer)
On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian (Luise Abramowski)
Blümer, Wilhelm: Rerum Eloquentia (Michael Thiele)
Sternberg, Thomas: Orientalium more secutus (Marie-Luise Laudage)
Sicard, Patrice: Hugues de Saint-Victor et son École (Christian Schütz)
Diers, Michaela: Bernhard von Clairvaux (Manfred Gerwing)
Guillelmus de la Mare: Scriptum in primum librum sententiarum (Ludwig Hödl)
Santos Noya, Manuel: Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini (Adolar Zumkeller)
Böttcher, Diethelm: Ungehorsam oder Widerstand? (Ernst Laubach)
Rößner, Maria Barbara: Konrad Braun (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter (Remigius Bäumer)
Hausberger, Karl: Geschichte des Bistums Regensburg. Bd I: Mittelalter und frühe Neuzeit. Bd II: Vom Barock bis zur Gegenwart (Alois Schröer)
Zgodovina cerkve na Slovenskem ‹Geschichte der Kirche im slovenischen Raum› (Ludwig Steindorff)
Adriányi, Gabriel: Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert (Thomas Bremer)
Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Wilhelm Damberg)
Garhammer, Erich: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach (Hermann Wieh)
Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes (Eberhard Rolinck)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 246
Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Gerhard Larcher)
Wissen als Verantwortung (Hans-Gerd Janßen)
Gerl, Hanna-Barbara: Wider das Geistlose im Zeitgeist (Hans Thomas)
Scheuer, Manfred: Die evangelischen Räte (Christoph Benke)
Schellenberger, Bernardin: Wider den geistlichen Notstand (Hubertus Lutterbach)
Vogels, Hans-Jürgen: Priester dürfen Heiraten (Günter Riße)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 256
Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral (Martina Blasberg-Kuhnke)
Dorrmann, Wolfram: Suizid. Therapeutische Interventionen bei Selbsttötungsabsichten (Klaus Thomas †)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 258
Schmitz, Heribert: Die pfarrlichen Kirchenbücher (Klaus Lüdicke)
Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen (Klaus Lüdicke)
Statuten der österreichischen Domkapitel (Klaus Lüdicke)
Fürst, Carl Gerold: Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Klaus Lüdicke)

Liturgiewissenschaft/Judaistik . . . Sp. 259
Trepp, Leo: Der jüdische Gottesdienst; Gestalt und Entwicklung (Klemens Richter)
Swartz, Michael D.: Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Günter Stemberger)

Religionswissenschaft/Kulturgeschichte Sp. 261
Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd. 3: Sure 2, 213 – 2, 286 (Peter Heine)
Shorter Encyclopaedia of Islam (Adel Theodor Khoury)
Amîn, Qâsim: Die Befreiung der Frau (Peter Heine)
Kranz, Gisbert: Menschsein in Freude. Vom Singen, Lachen, Essen und Trinken (Erhard Meier)

John Henry Newman (1801–1890) nach einhundert Jahren. Ein Literaturbericht.

Von Günter Biemer, Freiburg

„Wenn ich gestorben bin, sieht man vielleicht, daß manche mich abhielten, ein Werk zu tun, das ich wohl hätte tun können. Gott waltet über allem",[1] schrieb Newman in einem Brief von 1859. Und in seinem Tagebuch heißt es neun Jahre später: „Unser Herr hatte seine Absicht dabei, als er mich so lange vergessen und verleumdet sein ließ, er hatte seine Absicht, als er mich ... unter jener Wolke leben ließ, die er nun ... von mir genommen hat. – ... Vielleicht soll mein Name eines Tages dazu dienen, anderen, die in den Ansichten mit mir einig gehen, den nötigen Rückhalt und die Gelegenheit zu geben, statt meiner zu schreiben und zu publizieren und so

[1] C. S. Dessain, ed., The Letters and Diaries of J. H. Newman. Vol XIX, London 1969, 179f.

UB Tübingen
08 NOV 1993

die Weitergabe von Aspekten in religiösen und geistigen Dingen, die den meinen verwandt sind, an die nächste Generation in die Wege zu leiten."[2] – Diese Aussagen N.s, die Zeugnis davon geben, daß er sich mit seinen reichen Gaben in der Kirche seiner Zeit häufig mißverstanden fühlte und spürte, daß er nicht gebraucht wurde, sind nur richtig einzuordnen, wenn man zugleich weiß, daß seine Gottesbeziehung davon nicht beeinträchtigt war. „Die Vorsehung Gottes war mein Leben lang wunderbar über mir. Das ist es, was mir wie ein Widerspruch heute morgen aufgefallen ist, den ich schon oft in seinen Einzelheiten durchdacht habe."[3] Jedenfalls ist die Erwartung, daß sein geistliches Leben, seine theologischen Erkenntnisse und seine Prognose über die gesellschaftliche Bedeutsamkeit der Kirche in den folgenden Generationen der Gläubigen fruchtbar werden würden, in einem Maße eingetroffen, wie bei wenigen großen Theologen. Die Publikationen, die aus Anlaß seines 100. Todesjahres in den letzten Jahren erschienen sind, geben davon Zeugnis. Da sind neue Biographien, thematische Abhandlungen und Sammelwerke, die zum Teil sogar die wachsende Bedeutsamkeit gerade im ekklesiologischen, literarischen und spirituellen Bereich aufweisen.

1. Biographische Studien

N.s Leben zu schreiben ist ein farbiges geistliches Abenteuer, das ebenso soviel Fleiß und Disziplin abverlangt wie Faszination schenkt; denn N. selbst hat durch seine autobiographischen Arbeiten einen deutlichen Rahmen vorgegeben und zudem die Meinung geäußert, man könne, was über sein Leben für die Nachwelt erwähnenswert sei, aus seinen Briefen und privaten Aufzeichnungen zusammenstellen.[4] Somit ist mit der seit 1961 erfolgenden Veröffentlichung der „Briefe und Tagebücher" N.s erstmals die Voraussetzung für eine Biographie nach seinen Vorstellungen gegeben.[5]

Welchen Stellenwert haben die neuen N.-Biographien? Nach Anlage und Umfang lassen sich gewiß die neuen Publikationen von Ian Ker und Sheridan Gilley mit den bisher vorliegenden Standard-Biographien von Wilfrid Ward und M. Trevor vergleichen.

Anders als die über Jahrzehnte gültige zweibändige Standard-Biographie von W. Ward,[6] dem es vor allem darum ging, N.s theologisch-wissenschaftliche Qualifikation zu dokumentieren, und anders als die mit großem persönlichen Engagement und empathischen Qualitäten – aber ohne Anmerkungen! – geschriebene zweibändige Biographie von Meriol Trevor[7] zeigt Ker[8] eine umfassende Lebensbeschreibung N.s, die erstmals auch seinen literarischen Rang im Kontext englischer Literatur ausweist, ohne die theologische, historische, spirituelle Dimension hintanzustellen: „Eine geistige und literarische Biographie" mit dem Anspruch, „endgültig den Mythos vom übersensiblen, humorlosen, traurigen N." zu zerstreuen (Vorwort).

Ker betont die Bedeutung Oxfords für Newmans Leben; viermal findet sie sich in Kap.-Überschriften. Die gesamte erste Lebensphase bis zum Beginn der Oxfordbewegung des Zweiunddreißigjährigen wird elementar mit „Oxford" überschrieben und das Schlußkapitel lautet versöhnlich „Wieder Oxford und Rom". Im ersten Drittel der Biographie, die Ker als langjähriger Mithrsg. der „Letters and Diaries" detailliert kennt und souverän beschreibt, fallen charakteristische Akzentuierungen auf: Daß N.s Berichte von der Mittelmeerreise (1832/33) zeigen, wie er aufregende Gefühle lieber aus der Erinnerungsperspektive betrachtet (63 u. 73f); daß im Verlauf der Oxfordbewegung N.s Predigten spezifische Bedeutung zukommt, weshalb sie auch ausführlich gewürdigt werden, insbesondere die für ihn zentrale Lehre von der Einwohnung des Geistes im Christen; daß die Neubelebung der anglikanischen Position als Via Media zwischen Protestanten und Katholiken in einem eigenen Kap. besprochen wird; daß die „Vorlesungen über die Rechtfertigungslehre" als das bis dahin reifste literarische Werk N.s bezeichnet werden. Mit dem 7. Kap. „Von Oxford nach Rom" geht gewissermaßen der erste Teil des Buches zu Ende. – Von besonderer Charakteristik für die Intention dieser Biographie sind die beiden Kap. „Kontroverse und Satire" und „Idee der Laienschaft" aus dem Zeitraum zwischen 1850 und 1859. N. als einen der großen Satiriker der englischen Literatur des 19. Jh.s aufzuzeigen, der sich ohne weiteres mit J. Swift und C. Dickens vergleichen läßt, ist ein durchgehendes Anliegen, dem Ker hier und anderen Orts[9] mit großem Geschick nachgeht. Die Vorlesungen über die „Idee einer Universität" bezeichnet der Vf. als den literarischen Höhepunkt in der kreativsten Schreibphase von N.s Leben (396). – Zu zeigen, daß die Laien nicht nur in dem bekannten Artikel des Jahres 1859 („Über die Befragung der Laien in Sachen der Lehre") für N. eine bedeutsame Rolle spielen, sondern auch schon vorher im Zusammenhang mit den „Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Katholiken in England" (1851; 363) und später im Zusammenhang mit der Frage einer Oratoriumsgründung in Oxford („Nach Oxford zurück?" 560ff) gehört zu den wichtigen Anliegen, die in diesem Buch zur Darstellung kommen. – Mit eigenem Spürsinn für ironische, dramatische und außergewöhnliche Situationen hebt Ker N.s Beschreibung jener seltsamen Szene seines einmaligen Besuchs beim alten J. Keble hervor, als er seine Visitenkarte zeigen mußte, um von dem langjährigen Mitkämpfer aus der Oxfordbewegung wiedererkannt zu werden (578). – Kostbar, weil charakteristisch für N.s Einschätzung der Frauen, ist die Aussage des alten Kardinals in einem Brief an eine Nichte: „Es ist einer der besten Punkte dieses unglückseligen Zeitalters, daß es für die Aktivität der Frauen soviele Tore aufgemacht hat" (734).

Man kann von dieser neuen Standard-Biographie über N. sagen, daß sie in hervorragendem Maße N.s eigenen Anspruch einlöst, wonach „das wahre Leben in den eigenen Briefen eines Menschen geschildert wird, daß er keine Laudatio, sondern einen wirklich fairen und geradlinigen Bericht" über sich erwarten darf (698f).

Von ganz anderer Perspektivität ist die Biographie Sheridan Gilleys,[10] Dekan des Department of Theology and Religious Studies der Univ. Durham.

Bereits in der Schilderung der Anfänge von N.s Kindheit und Jugend weist er sich als erfahrener Historiker aus, der familienkundlich, gesellschaftsgeschichtlich und geographisch detailliert recherchierte Details zu einem lebendigen Bild der Lebensumgebung des jungen N.s zusammenfügt.

Für den Leser auf dem Kontinent sind im ersten Teil die informationsreichen Darstellungen des universitären Lebens, etwa bei N.s Erwerb eines Stipendiums, das ihm neun Jahre lang finanzielle Grundlage bot, hilfreich, aber auch die ausführliche Schilderung der Hintergrundsituation der anglikanischen Kirche vor dem Jahre 1833 zu Beginn der Oxfordbewegung (79ff). N.s Befassung mit der Kirche der Väter wird von Gilley fruchtbar verfremdet in ein Studium der Häresiegeschichte mit der Bemerkung: „Kein Anglikaner hat sie (die Arianer, GB) mit der Intensität und Leidenschaft N.s studiert" (91). Daß auch die Veröffentlichung des Nachlasses seines Freundes R.H. Froude 1838 aus apokalyptischer Stimmung geschehen sei, N. ein innerer Dämon dazu getrieben habe (162, 164) und er „von einer Absorbiertheit in Kontroverse besessen scheinen mag" (171), sind Aussagen, die in der gewohnten N.-Forschung nicht vorkommen und eher zeitgenössisch-gegnerische Positionen präsent machen. Gewiß sind sie auch aus der temperamentvollen Terminologie des Verfassers zu bewerten, der den neugotischen Baumeister Augustus Pugin einen „fanatischen gotischen Revival-Architekt" nennt (190).

Die erfrischende Andersheit der Biographie kommt auch zum Ausdruck, wenn Gilley über die Beziehung N.s zu Keble während der Vorphase seiner Konversion (1843–45) schreibt: „Der arme Keble hatte nie Zweifel und würde die Kirche von England nie bezweifeln. Er brauchte all seine Liebe zu N., um ausgesuchten Takt und Zartheit für eine gequälte Geistesverfassung zu zeigen, für die er selber keine Sympathie fühlte" (216). N.s Konversion sieht Gilley mit dem geschulten Auge des zeitkundigen Historikers respektvoll als „eine Art lebendiger Tod"; überblickt aber auch die Ironie der Konsequenzen, daß N. damit Oxford den Liberalen überließ: „Fünf Jahre später begann die Säkularisation der Universität, teilweise als Folge der Spaltungen, die er geschaffen hatte" (237). Auch in dem dritten, dem römisch-katholischen Teil der Biographie führt Gilley mit einer Übersicht gebenden Darstellung der Geschichte, dieses Mal der katholischen Kirche im England des 18. und 19. Jh.s ein (242ff). Bis ins Szenische hinein reichen die Darstellungen über die Begegnung mit Bischof Wiseman in London oder die Auseinandersetzung mit Erzbischof Cullen in Dublin. N.s autobiographisches Hauptwerk, die Apologia, stuft Gilley als „geistliche Romanze einer Seele in ihrer Liebe und ihrem Haß" ein, bescheinigt ihm aber – „obgleich die Tatsachen ... durch seine Einbildungskraft eingefärbt und gelegentlich entstellt" seien –, daß das Werk „durch seine offensichtliche Treue zum Geist der Wahrheit und einer brennenden Redlich-

[2] J. H. Newman, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern Stuttgart: Schwabenverlag 1959, 343: Eintrag vom 29. 1. 1868.

[3] Ebd. 346: Eintrag vom 25. 6. 1869.

[4] Vgl. Newmans Memorandum vom 15. 2. 1872 in: J. H. Newman, Letters and Diaries, Vol. XXVI 200f.

[5] Von der auf 31 Bden angelegten Edition der Briefe und Tagebücher fehlen die 4 Bde für die Jahre 1839–1845: vgl. C. S. Dessain u. a., eds., The Letters and Diaries of J. H. Newman, XI–XXXI, London u. a. 1961–1977; I. Ker / G. Gornall u. a., eds., Vol I – Vol VI, Oxford 1978–1984. – Die neueste Quellenedition ist der erste Bd einer fünfbändigen Reihe von Newmans anglikanischen Predigten: P. Murray, ed., John Henry Newman, Sermons 1824–1843, Vol I: Sermons on the Liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator, Oxford: Clarendon Press 1991.

[6] W. Ward, The Life of John Henry Cardinal Newman Based on his Private Journals and Correspondence, 2 Vols, London 1912; zum Vf. vgl. neuerdings die Studie von S. Gilley, An Intellectual Discipleship. Newman and the Making of Wilfrid Ward in: T. Merrigan, ed., John Henry Newman 1801–1890. Louvain Studies 15, 1990, 318–345.

[7] M. Trevor, Newman Vol. 1: The Pillar of the Cloud, London: McMillan 1962; Newman Vol. 2 : Light in Winter, London: McMillan 1962; in Kurzfassung: M. Trevor, Newman's Journey, Glasgow: Fontana Library 1974. Vgl. auch ihren Erstversuch als Schriftstellerin, Newman in einem historischen Roman weiteren Kreisen nahezubringen: Shadows and Images, London: McMillan 1960.

[8] **Ker**, Ian: **John Henry Newman**. A Biography. – Oxford: Clarendon Press 1988, 762 S.; inzwischen als Paperbackausgabe erschienen (New York: Oxford University Press 1990. 778 S., kart 12,95)

[9] Ian Ker, Newman the Satirist, in: Newman after a Hundred Years (s. u. Anm. 21), 1–20.

[10] Gilley, Sheridan: Newman and his Age. – London: Darton Longman and Todd 1990, 485 S.

keit" beeindrucke (330). Gilley bestreitet durchaus nicht, daß das Buch von dichterischer Prosa und herausragender Rhetorik zeuge, nennt N. das „einzige originale Genie" der Oxfordbewegung, stellt jedoch fest, daß N. sich darin zum „Vergil und Aeneas des Dramas gemacht habe, zu seinem ethischen Dichter und zu seinem Helden" (332), und andere Darstellungen der Oxfordbewegung zunächst keine Chance gehabt hätten. –

Der Kirchengeschichtler Gilley geht also mit N. teilweise hart zur Sache:

Wenn er dessen ethisches Streben als „heftigen Moralismus" (38) bezeichnet, sein „schlechtes Benehmen seinem (Bruder) Francis gegenüber" (44) herausstellt, seine „gewaltsame Art" im Umgang mit dem Vater benennt, (46, 54). Auch die Schilderung des Lebens im Oratorium enthält kritische Aussagen: Er habe gewisse Führungsschwächen gezeigt; seine falsche Treue zu F.W. Faber habe ihn zwei gute Mitglieder gekostet (R. Coffin und S. Whittey, 263); er habe den Mitgliedern des Brompton Oratory nicht vergeben (412f); Manning gegenüber habe er sich nicht immer fair verhalten (336f, 393). Doch all die kritischen Einwände, gegen die fraglos eine Reihe von Gegenargumenten genannt werden könnten, fallen bei Gilleys Gesamtwertung von N.s Leben nicht ins Gewicht. „Es ist Newmans Größe, daß er im Sinne dessen was ‚wirklich', individuell und konkret ist . . . jede Kritik überstehen kann und der größte der modernen englischen Theologen sowie der modernen englischen Apologeten für den universalen Anspruch des römischen Katholizismus bleibt . . . Sein geistiges Vermächtnis ist überragend, und für Christen außerhalb der römisch-katholischen Kirche steht er als Zeichen der Hoffnung, daß es eine Antwort auf religiösen Skeptizismus am Schnittpunkt zwischen Kritik und Orthodoxie, zwischen alt und modern gibt, so daß kein letzter Gegensatz zwischen der neuen Wahrheit und der einst den Heiligen überlieferten Wahrheit liegt" (422f).[11]

Vielleicht erhält man in den abschließenden Sätzen bereits einen Hinweis darauf, daß sich Gilley seinerseits auf den Weg N.s zur katholischen Kirche gemacht hat, wenn er sagt: „Die Via Media, die Entwicklung der Lehre, der Primat des Gewissens, der Folgerungssinn, das Recht von Theologen und Laien auf einen Platz an der kirchlichen Sonne, bleiben lebendige theologische Ideen (N.s, GB); obgleich der Vf. zweifellos denken würde, daß die römisch-katholische Kirche die Balance zwischen Autorität und Freiheit noch nicht ganz gefunden hat, und daß die Kirche von England, so wie er es vorher gesagt hat, dem Weg des geringsten Widerstandes in den Liberalismus folgte, ganz zu Freiheit und zu gar keiner Autorität gekommen ist" (422).

Nur um eine Teilbiographie über das erste Lebensdrittel (1801–1833) handelt es sich bei der Arbeit von Paul Vaiss, Prof. für britische Zivilisation und Geschichte an der Univ. Paris III, obgleich daraus ein stattlicher Bd geworden ist. Seine grundlegende Hypothese im Blick auf diese „erste Periode" lautet: die evangelikale (évangélique) Tradition ist in fundamentaler Weise für N.s (ganzes) Leben mitbestimmend geblieben. Darauf macht der breiter als in irgendeiner anderen Biographie dokumentierte Einfluß seiner Großmutter Elizabeth aufmerksam, aber auch die Initiation durch seinen Präfekten W. Mayers.

Vaiss[12] vertritt die Auffassung, daß N. seine eigene Konversion in der Apologia „intellektuell" verkürzt dargestellt habe und recherchiert für seine Hypothese in den prominenten Interpretationen aus vielen Jahrzehnten seit Beginn unseres Jh.s (von R. Gout, H. Brémond bis C. S. Dessain, J. Honoré, G. Rowell). Auch die Entwicklungsphasen von N.s evangelikaler Überzeugung der gnadenhaften Wiedergeburt durch persönliche Bekehrung bis zur Lehre der sakramentalen Wiedergeburt in der Taufe arbeitet Vaiss geradezu tabellarisch in 18 Sequenzen zwischen 1817 und 1825 heraus (104). In ähnlich minuziöser Detaillierung zeigt der Vf. unter Zuhilfenahme der unpublizierbaren Diss. von J. Coupet[13] wie sich in N.s Predigten nicht nur eindeutige Präferenzen für jene evangelikalen Themen finden, sondern auch Spuren jenes liberal-theologischen Denkens, das sich N. selbst nach 1827 so sehr verübelte (192ff). Die Spannung in N.s Persönlichkeit, die Vaiss auf der Spur nach größerer Wirklichkeitstreue aufzudecken sucht, findet er auch zwischen evangelikaler Ausrichtung in den Predigten und stärker katholischem Grundton in zeitgleichen anderen Publikationen; und selbst im Vergleich der Predigtthemen läßt sich das Nebeneinander beider Richtungen analysieren (vgl. tabellarische Übersicht S. 397f). Vaiss glaubt, feststellen zu können, daß für N. die evangelikale Frömmigkeit mit den Elementen, die er von seiner Großmutter gelernt habe, der tragende Boden geblieben sei, auf den er sich in Krisenzeiten zurückgezogen habe (402f).

Vaiss kommt zu dem Ergebnis, daß der junge N. in geradezu tragischer Weise die Spannungen und Widersprüche spiegele, die innerhalb der anglikanischen Kirche als oszillierende Bewegung zwischen evangelikal geprägtem Calvinismus und hochkirchlichem Katholizismus herrschen. Der Vf. deutet aber auch schon die Lösung dieser Widersprüche in N.s Theorie der Entwicklung an, wie er sie von Pierre Gauthier[14] im Vergleich zu M. Blondel beschrieben sieht.

Vaiss ist für die anregende und aufregende Darstellung von N.s biographischer Entfaltung in der Zeitlupe zu danken, weil dadurch viele Grundfarben gerade auch der calvinischen Herkunft in ihrer bleibenden Bedeutsamkeit aufleuchten, die in solch harmonisierenden Retrospektiven verschwinden, wie sie N. selbst in seiner Apologia unternommen hat.

Auf einen noch kleineren Zeitabschnitt aus N.s Leben beschränkt sich der irische Journalist Louis McRedmond,[15] der den Titel seines Buches einem N.brief aus Limerick entnimmt, der während eines der kältesten Winter des Jh.s auf N.s Werbereise für die katholische Dubliner Univ. geschrieben wurde: „Niemand außer mir weiß um die Trostlosigkeit, die ich aushalte, da ich Birmingham verließ und unter *Fremde verschlagen* wurde."[16]

Der Situationsbericht von N.s Winterreise ist charakteristisch für Stil und Inhalt; denn die Lust am Detail und die Fähigkeit des lokalkundigen Kenners machen das Buch auch dort lesbar, wo die Inhalte schon bekannt sind, wie etwa über die Meinungsverschiedenheiten im irischen Episkopat, die massive Spannung zwischen dem nationalistischen Erzbischof McHale von Tuam und dem völlig Rom orientierten Paul Cullen von Dublin. Doch wer weiß schon, daß N. während seiner zweiten Vorlesung, wie sie in dem berühmten Bd „Idee einer Universität" veröffentlicht ist, über „Theologie als Zweig der Wissenschaft" in der Rotunda von Dublin gegen die Klänge der Militärkapelle des 81. Regiments anlesen mußte, die aus dem Nebenraum ertönten, wo man einen Kirchenbazar feierte (69)?

Die wohl recherchierte Darstellung, die sich auf M. Trevors N.-Biographie stützt,[17] bringt die nationalen, sozialen und kirchlichen Elemente in Irland zur Zeit N.s in Abwägung, die dazu führten, daß sein Weg zu einem „Campaign in Ireland"[18] wurde. Auch die Tragödie wird deutlich herausgearbeitet, daß N.s wertvolle Arbeit an einer zukunfts- und lebensorientierten katholischen Univ. scheiterte, während die von Erzbischof Cullen zum Teil tückisch errichteten Strukturen die Kirche von Irland bis in unsere Zeit hinein prägen (190).

In umfassender Weise auf überschaubarem Raum führt José Morales,[19] Prof. an der Katholischen Fakultät der Univ. von Navarra, seine Landsleute in das Leben N.s, „dieses unvergleichlichen Engländers" (10) ein.

Dabei werden nicht nur die Grundzüge von N.s Leben in ausführlicher Nutzung seiner eigenen Dokumentation dargestellt, sondern auch die zeitgenössischen Kontexte geboten: das Leben der Oxforder Universität, die Bedeutung der XXXIX Religionsartikel, die Rolle des Puritanismus in der ersten Hälfte des 19. Jh.s in England. Bedeutsam sind die kurzen Persönlichkeitsporträts der Freunde N.s, z. B. von Ambrose St. John (155).

Für die N.forschung von Interesse wird die Hypothese vom Einfluß N. Wisemans auf N.s bereits vor seiner katholischen Zeit sowie die Beobachtung, daß N. die Bedeutsamkeit der Laien aus der Geschichte F. de Lamennais, gewonnen habe (92).[20] J. Morales, der durch eine große Zahl beeindruckender N.-Studien bekannt ist, arbeitet in dieser Biographie besonders das Profil des asketisch-lebensstrengen, konsequent suchenden und häufig verkannten geistlichen Menschen N. heraus. So liegt die Differenz zwischen der uner-

[11] Sheridan Gilley, Newman and Prophecy, Evangelical and Catholic, in: The Journal of the New United Reformed Church History Society III, 1985, 160–188.

[12] Vaiss, P.: Newman – sa Vie, sa Pensée et sa Spiritualité. Première Periode (1801–1832), Paris: L'Harmattan 1991, 510 S.

[13] Coupet, Jacques: La Prédication Anglicane de John Henry Newman, 1824–1843. Thèse de doctorat-ès-lettres d'état, Université de Paris III 1986. VII + 758 S.

[14] Gauthier, Pierre: Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme, Paris: le cerf 1988, 553 S.

[15] **McRedmond**, Louis: **Thrown Among Strangers**. John Henry Newman in Ireland. – Dublin: Veritas 1990. viii, 209 S., kart 9.95

[16] J.H. Newman, The Letters and Diaries Vol XVI, London 1964, 58.

[17] Vgl. o. Anm. 7

[18] Vgl. den posthum editierten Bd J. H. Newman, My Campaign in Ireland. Catholic University Reports and other Papers, Aberdeen: A. King 1896.

[19] **Morales-Marin**, José: **Newman (1801–1890)**. – Madrid: Ediciones RIALP 1990. 375 S. (Forjadores de Historia Bd 18). In dem Sammelband **Morales**, José: **Religión – Hombre – Historia**. Estudios Newmanianos. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1989. 299 S. (EUNSA), kart ptas 2850, faßt der Vf. verschiedene von ihm seit 1978 publizierte Studien zusammen über die theologische Bedeutsamkeit der Oxfordbewegung, über Newmans Verständnis der Religion, seinen Gewissensbegriff, seine Mariologie und sein Verständnis der Heiligkeit. Letzteren Beitrag referierte der Vf. auf der Newman-Konferenz in Freiburg 1987: Newman's Ideal of Holiness in the World, in: G. Biemer/H. Fries, Hg., Internationale Cardinal Newman Studien XII, Sigmaringendorf 1988, 148–159.

[20] Vgl. dazu M. R. O'Connell, Politics and Prophecy: Newman and Lamennais, in: Newman after a Hundred Years (s. u. Anm. 21), 175–192.

kannten Bedeutsamkeit N.s in Rom von 1847 und seiner Kardinalsernennung 1879 ganz auf dieser Lebenslinie (145 und 323f), die vom Vf. mit souveräner Kenntnis und respektvoller Empathie gezeichnet wird.

2. Thematische Abhandlungen

Eine Vielfalt von Beiträgen zur N.forschung erschienen als Sammelbände und thematische Monographien. Einen hervorragenden Platz nimmt der Bd „Newman after a Hundred Years" ein[21] von I. Ker und Alan G. Hill, Anglist der Univ. London. In nahezu zwei Dutzend Artikeln, teils von bekannten N.forschern, teils von Wissenschaftlern, die aus ihrem Forschungsgebiet seine einschlägigen Arbeiten neu einschätzen, erfolgt in diesem Bd eine Stellungnahme zu N. auf literarischem, homiletischem, biographischem, politischem, philosophischem, theologischem Gebiet.

Im Anschluß an seine N.-Biographie weist I. Ker „Newman den Satiriker" als einen Schriftsteller aus, der seinen Stil allein an Cicero geschult habe und aufgrund seiner besonderen Begabung für Ironie und Satire zu den Klassikern in der englischen Sprache zu rechnen sei. Ähnlich hebt A. G. Hill in seinen Überlegungen zu „Originalität und Realismus in Newmans Novellen" dessen bisher unterschätzte Bedeutung als Novellist im viktorianischen England hervor, dessen spezifische Fähigkeit darin gelegen habe, „ein dramatisches Bild an die Stelle eines abstrakten Arguments" zu setzen. Von besonderer Sensibilität zeugt der Aufsatz von E. Griffiths, Cambridge, über N.s „Narrheit des Predigens", in dem Newmans Dilemma nachvollzogen wird, religiöse Intensität nicht durch rhetorische Faszination zu verstellen, aber doch so attraktiv zu wirken, daß der möglichst authentisch-objektive Vortrag die Hörer mit Gottes Wort in Verbindung bringt; so habe N. in den 63 Jahren seines aktiven Predigens einen Stil „selbstvergessener Beredsamkeit" entwickelt, die „seinen Predigten die Geduld eines Heiligen" anmerken läßt (91).

Der bekannte Biographieforscher J.H. Buckley, Harvard University, zeigt, daß das Mißtrauen gegenüber gefühlsbetonter Unstetigkeit und die Hochschätzung stetiger Entwicklung Kriterien waren, die N. für das religiöse Leben sowohl wie für seine autobiographischen Aufzeichnungen von Thomas Scott gelernt hat. Die zentrale Metapher aber für die Konstruktion seiner großen Autobiographie, der Apologia pro vita sua, setzt Buckley ähnlich wie L. Kuld[22] beim Sizilienerlebnis an. Er analysiert, wie N.s Identität im Verlauf seiner Selbstdarstellung entsteht als eine Persönlichkeit, die zugleich „dargestellt und geschaffen" wird (108). – Den besonderen Rang der „Vorlesungen über die Rechtfertigungslehre" als eine den anderen Hauptwerken N.s ebenbürtige Arbeit rühmt Henry Chadwick, Cambridge, der in seiner Analyse besonders auf den ökumenischen Charakter des Buches aufmerksam macht,[23] den er darin gewährleistet sieht, daß N.s Darstellung einwandfrei die anglikanische Auffassung wiedergebe und er gleichwohl bei der Neuherausgabe in seiner katholischen Zeit an diesem Werk kaum etwas habe verändern müssen (308).

Mit der Lehre vom dreifachen Amt in N.s Ekklesiologie beschäftigt sich Avery Dulles SJ, New York, im Anschluß an das Vorwort zur 3. Ausgabe der Lectures on the Prophetical Office of the Church (1877) und stellt fest, daß N. im Unterschied zu seiner anglikanischen Via-Media-Theologie, in der er das Lehramt betont, in katholischer Zeit die Lehre von den drei Ämtern der Kirche vertritt. Zwei kritische Beobachtungen von Dulles bleiben für die künftige Diskussion bedeutsam: Statt einer ausgewogenen Darstellung von Hirtenamt, Lehramt und Priesteramt bleibe letzteres vergleichsweise blaß. Und der Vorschlag, das prophetische Amt der Kirche – verkörpert in der Schola Theologorum – zum „regulierenden Prinzip des ganzen Kirchensystems" zu machen, werde am Ende nicht eingehalten. Einheit, Heiligkeit und Friede der Kirche bekämen prinzipiell den Vorrang; ein Prinzip, das A. Dulles selbst als „grundsätzlich gesund" bezeichnet, aber das beim Leitungsamt unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit einen (zu?) weiten Spielraum erhalte.

Mehr Bedeutung räumt N.s Vorschlag der regulativen Kompetenz der theologischen Schulen für das Lehramt der Kirche Aidan Nichols OP, Rom/Cambridge, ein, wenn er in seiner grundlegenden Studie „Von Newman zu Congar"[24] von N.s zeitgenössischer Erfahrung ausgeht, daß die Theologen seinerzeit eine konservative Kraft in der Kirche gewesen seien und somit eine Balance zu der eher progressiv zu Veränderung tendierenden Lehramtsspitze.

Da dies aber bei den heute führenden Theologen gerade umgekehrt sei, wäre der Appell an N.s Prinzip in der heutigen Situation nicht nur anachronistisch, sondern widerspräche seiner Intention. Diese Konsequenzen stehen bei Nichols am Schluß seiner Analyse von N.s Begriffs der Lehrentwicklung, dessen neuere Geschichte er auf ihn als Ursprung zurückführt und in der Folge mit den Namen von A. Loisy, G. Tyrrell, M. Blondel, sowie Y. Congar und K. Rahner verbindet. Die konzentrierte und außerordentlich kundige Darstellung beschreibt die Entstehung des Gedankens bei N. in plastischer Übersichtlichkeit.

Nichols liest N.s „Arians of the Fourth Century" (1833) von der „Apologia pro vita sua" her (1864) und stellt als Ergebnis N.s Erkenntnis von der bleibenden Inadäquatheit der menschlichen bzw. theologischen Sprache heraus, sowie seine Forderung, die Offenbarungsüberlieferung in die Tradierung der Kirche einzubinden (27f). N.s Theorie der Via Media im Prophetical Office (1837) stellt Nichols in Vergleich und Spannung zum Essay über die Entwicklung der christlichen Lehre (1845), wobei N.s spezifischer Begriff der „Idee" als „Selbstausdruck einer reichen und komplexen Realität" des Christentums den Ansatz zur Beschreibung der Lehrentwicklung gegeben habe. Daß N.s Begrifflichkeit metaphorisch und „die Logik des Essay . . . eine Logik der Metapher" sei (N. Lash), ist eine Aussage, die der Rückfrage und weiteren Diskussion wert wäre. Deutlich differenziert Nichols den additiven bzw. quantitativen Entwicklungsbegriff der römischen Schule (G. Perrone) vom organisch-qualitativen und intellektuellen Begriff N.s: Wachstum der Lehre geschieht aufgrund des Verstehensprozesses der Offenbarung in der Kirche.

Fruchtbar wäre es im Hinblick auf die heute differenzierte und neu problematisch gewordene Theologie der Lehrentwicklung, wenn nicht nur Y. Congars Blick auf N.s Zusammenschau von historischen und psychologischen Qualitäten (Problem der Glaubensrezeption durch die Laien in der Kirche, S. 258), sondern auch die ähnlichen Ausgangspunkte vom nexus mysteriorum bei Karl Rahner und der Divine Philosophy bei N. thematisiert worden wären; denn eben darin steckt m. E. die gemeinsame Nähe einer qualitativ verstandenen Lehrentwicklung.

Die Christologie als zentrale Thematik in N.s Theologie, behandelt eine an der Gregoriana in Rom geschriebene Diss. von Fortunato Morrone, Cristo – Il Figlio di Dio Fatto Uomo. L'incarnazione del Verbo nel Pensiero Christologico di J. H. Newman.[25]

Der Vf. wendet sich zunächst dem Mysterium des inkarnierten Wortes Gottes in seiner trinitarischen und in seiner auf die Menschheit (Jesu) bezogenen Dimension zu und beschreibt im zweiten Teil die heilsökonomische Bedeutung, bei der die beiden Besonderheiten der N.schen Auffassung hervorgehoben werden: die Zusammengehörigkeit von Menschwerdung und Kreuzeshingabe, ebenso wie die Auferstehung und die Geistgabe, die sich in der „Einwohnung des Heiligen Geistes" zur Rechtfertigung in dem individuell Gläubigen konkretisiert. „Inkarnation als Offenbarung Gottes und des Menschen" analysiert im 3. Teil N.s differenzierte Christologiestudien zur Dogmengeschichte des 4. und 5. Jh.s. – Morrone zeigt als Ergebnis seiner Untersuchung, daß das Mysterium der Inkarnation das „Herz der theologischen Reflexion Newmans" darstellt und von daher sowohl der Elan für seine Verkündigung wie sein Kampf gegen den Liberalismus und Rationalismus verstanden werden sollten.

Morrones an der Athanasiuskritik von A. Grillmeier orientierte Aussetzungen an N.s verkürzender Sicht der Menschheit Jesu sind an der thematisch verwandten Studie von R. Strange „Newman and the Gospel of Christ" orientiert.[26]

Im zeitgleich erschienenen Beitrag von Strange „Newman and the Mystery of Christ"[27] nimmt dieser ausdrücklich Bezug auf die Spannung zwischen Gottheitsaussagen und den Menschheitsaussagen über Jesus Christus, weist jedoch N. eine „stereoskopische" Absicht nach, die gerade auch dem einfachen Menschen im zunächst wechselnden Blick auf die beiden unvereinbaren Dimensionen schließlich die Zusammenschau als disclosure-Erfahrung des Mysteriums Christi ermögliche.

Unberücksichtigt bleibt bei den christologischen Untersuchungen im Gesamtwerk N.s sein ambivalentes Verhältnis zum Judentum und damit sein Verschweigen des Judeseins Jesu. Das mag in Bezug auf N. lediglich die Aufforderung zu einer zusätzlichen wissenschaftlichen Untersuchung bedeuten, im Blick aber auf eine

[21] **Newman after a Hundred Years**. Ed. by Ian Ker and Alan G. Hill. – Oxford: Clarendon Press 1990. IX, 470 S., geb 45,00

[22] Kuld, Lothar: Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes. – Sigmaringendorf: Regio Verlag Glock & Lutz 1989 (Internationale Cardinal Newman-Studien, 13. Folge).

[23] Hans Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 209.

[24] **Nichols**, Aidan: **From Newman to Congar**. The idea of doctrinal development from the Victorians to the Second Vatican Council. – Edinburgh: T. & T. Clark 1990. 290 S., kart 9,95

[25] **Morrone**, Fortunato: **Cristo il figlio di Dio fatto uomo**. Il'incarnazione del Verbo nel pensiero christologico di J. H. Newman. – Milano: Jaca Book 1990. XV, 271 S. (Giá e non ancora 195), kart Lit 20.000

[26] Strange, Roderick: Newman and the Gospel of Christ, Oxford: University Press 1981.

[27] Roderick Strange, Newman and the Mystery of Christ, in: Newman after a Hundred Years (s. o. Anm. 21), 323–336.

Christologie „nach Auschwitz" muß eine solche Aussparung von „Israel als Kontext" angesichts der Postulate des Konzilsdekrets Nostra Aetate, Kap. 4, als Defizit vermerkt werden.[28]

Zu weiteren theologischen Studien über N. gehören die gründliche Untersuchung von PETER WILLI über N.s anthropologischen Ansatz der Erlösung in „Sünde und Bekehrung" der Menschheit,[29] sowie die auf bisher unveröffentlichten Predigtmanuskripten basierende Darstellung von N.s Lehre über das Priestertum in anglikanischer und katholischer Zeit von RAYMUND SCHUSTER,[30] ebenso wie zahlreiche neuere Analysen seiner Lehre vom religiösen Gewissen.

In einfacher Sprache und überschaubarem Umfang analysiert HERMANN GEISSLER[31] in seiner bei C. Caffarra am Institut Johannes Paul II. in Rom geschriebenen Diss. „den Grundtenor von Newmans Denken" über das Gewissen (237). Die heilsgeschichtliche Ausgangsbasis (Urstand, Sündenfall, Erlösung) bringt eine originelle Hintergrundfarbe für die Darstellung der spezifisch religiösen, d. h. Gott bezogenen Gewissensauffassung N.s, sowie für den differenziert aufgearbeiteten Bezug des Gewissens zur (natürlichen) Wahrheit; diese wird als persönlicher Erwerb konkreter Wirklichkeit aufgrund der „ersten Prinzipien" beschrieben, deren zugrunde liegendes Urprinzip das Gewissen ist (92f). Daß Gehorsam zum Gewissen und Gehorsam gegenüber der Offenbarung in innerer Übereinstimmung stehen, trifft den Kern des personal-transzendenten Gewissensverständnisses von N. (162). Gut wird die Einbindung der Wahrheitserkenntnis aus dem Gewissen in die ethischen Voraussetzungen ausgewiesen, schüchtern der Zusammenhang zwischen unfehlbarem Lehramt, Schola Theologorum (195) und Gewissen des einzelnen (206), als defizitär sind die Verweise auf Philosophie und Humanwissenschaften (I. Kant, S. Freud u.a.) einzustufen.

Einen Einbruch in der N.-Interpretation aufgrund einer soziologisch orientierten Veränderung der Geschichtsforschung zeigen die Arbeiten von J. C. D. CLARKE,[32] SUSAN F. JARRATT[33] und STEPHAN THOMAS.[34]

Die außerordentlich interessant geschriebene Analyse von S. THOMAS „Newman and Heresy" färbt die Blaupause des N.schen Lebens von schwarz-weiß in weiß-schwarz. Plötzlich sind er und seine Freunde nicht mehr die asketischen Christen, die nach dem Maßstab der Väterkirche ihre eigene Gegenwart reformieren wollen, sondern Leute, die wegen der Abschaffung von ein paar überflüssig gewordenen anglikanischen Bischofssitzen in Irland geradezu „hysterisch" von einer nationalen Apostasie der Kirche von England reden. Der Gesamtüberblick von Clarke ergibt, daß tatsächlich Anfang der 1830er Jahre in England ohne erkennbare Ursache das Ancien Régime zusammenbrach. Auf diesem Hintergrund wird N.s Tun für Stephan Thomas zu einem „romantischem Konservativismus, (der) unterstützt von einer Philosophie und Psychologie des Gewissens ... der alten Maxime, daß Häresie Neuerung ist und daß Neuerung immer falsch ist, eine originelle Wendung gibt" (33). N. habe aus seiner evangelikalen Phase das Interpretationsmuster apokalyptischer Erschütterung mitbekommen, mit dem er die Vorgänge seiner Zeit deutete: Leugnung der Dreifaltigkeit, wachsender religiöser Liberalismus, Zusammenbruchserscheinungen des Christentums. So wird N.s Suche nach dem Licht der Wahrheit in der Väterkirche bei Thomas zu einem *Stöbern nach Häresie*: „Seine besessene Häresiejägerei gehört fest zu dem umkämpften und umstrittenen Hintergrund seines Versuchs, die Katholizität der Kirche von England festzuhalten. Und nachdem er einmal ‚sicher' in der römischen Herde war, verschwand der Impuls, *überall* Häresie zu finden" (5). Weil die Kirchenväterstudien interessengebunden gewesen seien, handle es sich dabei um „psychologisierte Rhetorik in Form von Forschung" (255). Thomas nimmt die Hypothese von S. F. Jarratt zu Hilfe, daß N.s Rhetorik der der alten Sophisten vergleichbar war, die Wahrheit zu einer Sache persönlicher Überredung machten und beantwortet die Frage nach der noch immer bestehenden Bedeutsamkeit von N. mit der Ambivalenz seiner Sprache, die für alle etwas biete.

N. selbst würde zu dieser Interpretation die Rückfrage nach den First Principles des Interpreten stellen. Wer die Musik der absoluten Wahrheit aus N.s Lebensfilm abdreht, der sieht ihn in der Tat fast „wie besessen" agieren (gegen: 5, 108, 248, 256).

Den Historiker N. in der Spannung zwischen seiner quasi sakramentalen Interpretation der Heilsgeschichte und der sachlichen Einschätzung historisch-kritischer Forschung diskutierten Teilnehmer des INTERNATIONALEN COLLOQUIUMS der „Association Française des Amis de John Henry Newman" im Mai 1990 in Chantilly; dabei kamen seine Studien der frühen Kirchengeschichte ebenso zu Wort wie französische Zeitgenossen, die im nachherein das Gespräch mit seinen Gedanken gesucht haben (Duchesne, Thureau-Dangin, J. Maritain, Teilhard).[35]

Zu N.s persönlicher Heilsgeschichte nahmen am Beispiel seiner spirituellen Erfahrung bei der Sizilienreise 1833 über ein Dutzend Autoren in „Luce nella solitudine" Stellung, einem Sammelband von sizilianischen Hg.n, der einem Symposion zur gleichen Thematik in Leonforte auf Sizilien 1990 vorausging.[36] Dazu erschien fast gleichzeitig ein Reader von C. Scordato und R. La Delfa, der erstmals alle Texte N.s zum Sizilienerlebnis (Briefe, Gedichte, Tagebücher, 1833–1840) in einem Bd (englisch und italienisch) zusammenfaßt.[37]

Der Einfluß N.s bzw. seines Gedankengutes auf das II. Vatikanische Konzil wird oft erwähnt, wobei man in der Tat mit DAVID NEWSOME fragen könnte, mit welchem „Grad an Wahrheit es Newmans Konzil" genannt werden kann.[38] Dazu gibt die detailliert nüchterne Analyse von 20 Erwähnungen N.s in den Konzilsakten künftighin Gewähr, die PEDRO LANGA in „El Vaticano II., Concilio del Cardenal Newman" erarbeitet hat.[39] NICHOLAS LASH ist in seiner Übersicht der postkonziliaren Epoche eher der Meinung, N. habe „wenig direkten Einfluß" auf das Konzil gehabt, werde aber „jetzt in weiteren Kreisen und deutlicher gelesen. Und das ist genauso gut, denn wir haben ihn nötig".[40]

Schon immer war N. als Philosoph anregend und ob seiner Eigenwilligkeit ebenso kritisiert wie ob seiner originellen Denkwege gelobt (J. M. Cameron).

Der Würzburger Philosoph FRANZ WIEDMANN konstatiert, daß die Frage „John Henry Newman – ein Philosoph der Gegenwart?"[41] negativ zu beantworten sei, weil er von Philosophen nicht genügend zur Kenntnis genommen werde; doch sei dies zum Schaden unserer Generation, die gerade einer Philosophie bedürfe, in der der *„Primat des Ich-Sagens"* wieder vor der reinen Tatsachenfeststellung rangieren müßte. Augustinus und N. gehörten zu den wenigen, die diesen Anspruch erfüllen. Die heute geforderte Verantwortung in Forschung, Politik und Leben, sei von N. bereits in seiner Theorie der Bildung in überzeugender Weise in eine Zusammenschau gebracht worden.

In dieser Auffassung wird Wiedmann von JAROSLAV PELIKAN unterstützt, Historiker der Yale University, der N.s Buch über die Hochschulbildung „die bedeutendste Abhandlung, die je über die Idee der Univ. geschrieben wurde", nennt und der wie Wiedmann N.s Mut hervorhebt, sich zum unverzweckten, nicht utilitaristisch eingeschränkten, also zum philosophischen Prinzip universitäterer Bildung zu bekennen.[42]

Eine kritische Herausforderung an N.s erkenntnistheoretisches Konzept, wie es im „Essay in Aid of a Grammar of As-

[28] Vgl. G. Niekamp, Lernprozeß für eine Christologie „nach Auschwitz", Freiburg–Basel–Wien 1993 (Lernprozeß Christen Juden, Bd VIII) (in Druck)

[29] **Willi**, Peter: **Sünde und Bekehrung in den Predigten und Tagebüchern J. H. Newmans**. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1993.

[30] **Schuster**, Raymund: Das kirchliche Amt bei John Henry Newman. Eine historisch-systematische Untersuchung der Genese seines Priesterbildes im Kontext. (Diss. theol. masch.) Freiburg 1993, 325 S.

[31] **Geißler**, Hermann: **Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman**, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1992, 253 S. (Theologie im Übergang Bd 12). – Jörg Splett, Gewissen und Gewissensbegründung bei John Henry Newman, in: Alfred Gläser, Hg., John Henry Newman. Vortragsreihe der katholischen Univ. Eichstätt, Eichstätt: Franz Sales Verlag 1991, 33–50.

[32] J. C. D. Clarke, English Society 1688–1832. Ideology, Social Structure and Political Practise during the Ancien Régime, Cambridge 1985.

[33] Susan F. Jarratt, Victorian Sophistic: The Rhetoric of Knowledge in Darwin, Newman and Pater, University of Texas 1985.

[34] **Thomas**, Stephan: **Newman and Heresy**. The Anglican Years. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. 335 S., geb US$ 54,50

[35] Claude Lepelley / Paul Veyriras, eds., Newman et l'Histoire. Actes du Colloque 1990 de l'Association française des Amis de John Henry Newman, Lyon: Press Universitaires 1992 (Etudes Newmaniennes Nr. 8).

[36] Rosario La Delfa / Alessandro Magno, eds., Luce nella Solitudine. Viaggio e crisi di Newman in Sicilia 1833, Palermo: Renzo e Rean Mazzone 1989.

[37] C. Scordato / R. La Delfa, eds., J. H. Newman, Malattia di Sicilia. Il viaggio di Newman in Sicilia 1833, Palermo: Lauro Chiazzese 1990.

[38] David Newsome, Cardinal Manning and his Influence on the Church and Nation, in: Recusant History: Henry Edward Manning (1808–1892), Vol 21, 1992, 136–151; 143.

[39] Pedro Langa, El Vaticano II., Concilio del Cardenal Newman, in: Revista Agustiniana (Madrid: Taravilla), Vol. XXXI, 1990, 781–819. Vgl. das gesamte Heft Nr. 96 (S. 781–1073): John Henry Newman – I. Centenario de su muerte (1890–1990), mit Beiträgen von J. Honoré über Augustinus und Newman, J. Morales über Newmans Rechtfertigungslehre, A. M. Arazo über Newmans Personbegriff u. a.

[40] Nicholas Lash, Tides and Twilight: Newman since Vatican II., in: Newman after a Hundred Years (s. o. Anm. 21), 447–464 vgl. französische Version in C. Lepelley / P. Veyriras, Newman et l'histoire s. o. Anm. 35, 257–278.

[41] Franz Wiedmann, John Henry Newman – ein Philosoph der Gegenwart?, in: MthZ 43, 1992, 409–420. Das Heft 4 der von den Professoren der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München herausgegebenen Vierteljahreszeitschrift ist Newman gewidmet: Peter Neuner, Newmans Bedeutung für die Theologie heute; G. Biemer, „Niebuhrisieren"?; ders., Die Gläubigen in Dingen der Lehre befragen?

[42] Jaroslav Pelikan, The Idea of the University. A Reexamination, New Haven/London: (Yale University Press) 1992, 238 S., hier: 9 und 11ff, 32f.

sent" entfaltet wird,[43] stellt „The Mental Philosophy of John Henry Newman" des Philosophen JAY NEWMAN (University of Guelph, Kanada) dar, der bedauert, daß eine Reihe von N.-Forschern, wie etwa Fr. Zeno, allzu unkritisch mit N.s philosophischen Entwürfen umgegangen seien.

N. habe um der Bedeutsamkeit seines philosophischen Œuvres willen bessere und kritischere Gegner oder Gesprächspartner verdient. In einer analytisch-philosophischen Kritik, die sich vor allem auf N.s Grammar of Assent bezieht, sucht Jay Newman u. a. nachzuweisen, daß die Idee des Folgerungsurteils (Illative Judgment) von N. mystifiziert und insofern mißbraucht werde, obgleich es sich dabei in der Tat um eine äußerst interessante Idee im Phänomenbereich der Noetik handle und vom Vf. nicht in Abrede gestellt wird, daß der genannte noetische Entwurf N.s immer „noch eines der berühmtesten Werke über die Philosophie des Glaubens (Belief)" darstellt.[44]

[43] Vgl. die kritische Ausgabe J. H. Newman, An Essay in Aid of a Grammar of Assent, ed. with introduction and notes by I. T. Ker, Oxford: Clarendon Press 1985. Die einzigen anderen kritischen Ausgaben: The Idea of a University, ed. with introduction and notes by I. T. Ker, Oxford: Clarendon Press 1976; The Via Media of the Anglican Church, ed. with introduction and notes by H. D. Weidner, Oxford: Clarendon Press 1990; **Apologia pro vita sua**. Being a History of his Religious Opinions by John Henry Cardinal Newman. Ed., with Introduction and Notes, by Martin J. Svaglic. – Oxford: Oxford Clarendon Press 1990 (first published 1967). lx, 603 S., kart. 60,00

[44] Newman, Jay: The Mental Philosophy of John Henry Newman, Waterloo, Ontario, Kanada: Wilfrid Laurier University Press 1986, 209 S.

„Die Briten sind weiterhin von John Henry Newman fasziniert", heißt es in einer Rezension der „The Chesterton Review" vom November 1992, die ganz Kardinal Manning gewidmet ist.[45] In der Tat ist die Zahl der Publikationen in Quellenausgaben, Monographien, Sammelbänden, Artikeln, Kongressen usw., die sich mit N. befassen, in der englisch sprachigen Welt aber auch darüber hinaus (Übersetzungen) weiterhin am Wachsen. Je deutlicher die Plausibilitätskrise der christlichen Kirche(n), desto bedeutsamer werden überzeugende, argumentationsfähige Christen wie J. H. N. Der faszinierende Ineinsfall eines ebenso intelligenten wie gläubigen Geistes, bei dem Leben und Werk in einer fruchtbaren Spannung übereinstimmen, kommt in der Christenheit nicht so häufig vor. Dies zeigt eindrucksvoll die für den Seligsprechungsprozeß von VINCENT F. BLEHL erstellte „Positio super virtutibus",[46] die dazu führte, daß Johannes Paul II. N. am 22. Januar 1991 zum Ehrwürdigen Diener Gottes erklärte.

[45] Vgl. Cardinal Manning – Special Issue: The Chesterton Review, Vol. XVIII, 1992, 556.

[46] Vincent Ferrer Blehl SJ, Birmingham, Cause of Canonization of the Servant of God John Henry Cardinal Newman (1801–1890), Founder of the English Oratories. Positio super virtutibus, Vol I: XXXIII und 493 S., Vol II: VI und 451 S., Rom 1989. (Congregation for the Causes of the Saints Prot. N. 1283).

Withey, Donald A.: **John Henry Newman: The Liturgy and the Breviary.** Their influence on his life as an Anglican. – London: Sheed and Ward 1992. XI, 180 S., geb. £ 19,95

Der Vf. versteht die vorliegende Untersuchung als Beitrag zum Verständnis zweier wichtiger Bereiche im Leben des anglikanischen John Henry Newman, denen bis jetzt – nach Witheys Meinung – so gut wie keine Beachtung geschenkt wurde: dem Liturgieverständnis Newmans und seinem Verhältnis zum römischen Brevier. Daß letzterem verhältnismäßig wenig Beachtung geschenkt wurde, ist sicher richtig, obwohl das Thema immerhin in einem kurzen Artikel auftaucht (Withey nennt in seiner Bibliographie diesen Artikel von D. H. [nicht H. H.] Moseley, Newman and the Roman Breviary, in: Worship 34 [1960] 75–78, erwähnt ihn aber in den Fußnoten überhaupt nicht, so daß man nicht weiß, wie er zu diesem Vorgänger seiner eigenen Arbeit steht). Zum zweiten Bereich, den W. als Begründung für seine Untersuchung nennt, ist zu sagen, daß das Liturgieverständnis Newmans sowie der anderen Traktarianer ausführlich aufgearbeitet wurde in einer Untersuchung, die W. allerdings nicht zu kennen scheint: T. Berger, Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus (FSÖTh 52), Göttingen 1986.

W.s Untersuchung beginnt mit einem sehr kurzen allgemeinen und einführenden Kap., auf das das Kap. „Newman and the Liturgy" folgt – ein Thema, das wesentlich ausführlicher (und die anderen Traktarianer miteinbeziehend) schon in der Untersuchung von Berger behandelt worden ist. Die folgenden Kap. über das Brevier bringen dann aber in ihrer detaillierten Analyse und durch die Einarbeitung von viel unveröffentlichtem Material, vor allem aus Briefen, doch Neues: W. zeichnet zunächst die komplizierte Geschichte des Versuchs einer Übersetzung/Veröffentlichung des römischen Breviers durch die Traktarianer nach – ein Versuch, der scheiterte. Auch das Projekt einer Herausgabe des (mittelalterlichen) Breviers von Salisbury konnte nicht realisiert werden. Natürlich wurde das Brevier dennoch benutzt: W. zeichnet in einem Kap. nach, wie in der sich um Newman bildenden kleinen Gemeinschaft in Littlemore die Horen des Breviers gebetet wurden. In einem weiteren Kap. analysiert der Vf. Newmans (anglikanische) Schriften und Predigten zum Stundengebet der Church of England. Ein abschließendes Kap. behandelt die Stellung liturgischer Fragen, speziell solcher, die das Brevier betreffen, innerhalb von Newmans Ekklesiologie und seinem Weg zum Katholizismus. In einem Anhang werden zehn bislang unveröffentlichte Übersetzungen Newmans von Brevier-Hymnen wiedergegeben. Ein weiterer Anhang erschließt alle 47 von Newman erarbeiteten Übersetzungen von Brevier-Hymnen.

W. gelingt es mit seiner Arbeit, einige Ungereimtheiten, die bislang innerhalb der Forschung hinsichtlich der komplizierten Geschichte versuchter Brevier-Veröffentlichungen im Traktarianismus bestanden haben, aus dem Weg zu räumen (vgl. hierzu besonders S. 161f, Anm. 31 und 32; S. 164, Anm. 17). Auch ist man froh über die langen Auszüge aus bisher nicht veröffentlichten Briefen. Im ganzen bietet W.s Buch einen guten Einblick in die Bedeutung, die das Brevier im Traktarianismus hatte – darum geht es eigentlich, auch wenn der Titel ein Buch über Newman vermuten läßt. Aber Newmans Denken und Handeln lassen sich in dieser Phase der Oxford-Bewegung nicht säuberlich von dem der anderen Traktarianer trennen.

An Fehlern sind anzumerken: S. 42 Z. 21 fehlt anscheinend ein „to" in dem Zitat. S. 43 Z. 11 müßte das zweite Komma wohl ein Punkt sein. S. 68f ist davon die Rede, daß mit der Liturgiereform nach dem Vaticanum II das römische Brevier „unterdrückt" wurde („the Roman Breviary was suppressed"); ähnlich S. 86, wo die Liturgia Horarum von 1971 als „a replacement of the Roman Breviary" beschrieben wird. Diese Wortwahl wird der Reform des Stundengebets nach dem Konzil nicht gerecht.

Durham NC Teresa Berger

Chadwick, Owen: **The Spirit of the Oxford Movement**. Tractarian Essays. – Cambridge: Cambridge University Press 1990. IX, 324 S., geb. US-$ 54,50 / kart. US-$ 19,95

Der englische Kirchenhistoriker Owen Chadwick legt mit diesem Buch eine Sammlung von 15 seiner Beiträge zur anglo-katholischen Oxford Bewegung bzw. zur Geschichte der Kirche von England im 19. Jh. vor.

Die Beiträge entstanden zwischen den Jahren 1954 und 1987 und erschienen ursprünglich in unterschiedlichen Veröffentlichungen, die zum großen Teil nur noch schwer zugänglich sind. Ch. hat die einzelnen Beiträge für den vorliegenden Sammelbd überarbeitet (ärgerlich ist allerdings, daß die Vereinheitlichung zu einer inklusiven Sprache hin nicht überall erfolgte – an einigen Stellen des Buches ist man deshalb mit der Frage konfrontiert, ob Ch.s „men" Frauen ein- oder ausschließen sollen).

Der sicher wichtigste Beitrag in diesem Sammelbd ist Ch.s ursprünglich 1960 als Einleitung zu einer inzwischen seit langem vergriffenen Sammlung traktarianischer Primärliteratur erschienene Beitrag „The Spirit of the Oxford Movement" (1–53), der ein fast schon klassisch zu nennendes Portrait der Oxford Bewegung darstellt. Andere Beiträge direkt zur Oxford Bewegung in diesem Sammelbd beschäftigen sich mit der Person John Kebles („The Limitations of Keble" 54–62) und der Situation der Kirche von England zur Zeit der Oxford Bewegung („The Established Church under Attack" 198–213).

Wie nicht anders zu erwarten, sind mehrere Beiträge John Henry Newman gewidmet („Lead, Kindly Light" 86–98; „The University on Mount Zion" 99–104; „Newman and the Historians" 154–166; „Henri Bremond and Newman" 167–197).

Die letzten Beiträge in dem Sammelbd beschäftigen sich mit der anglo-katholischen Bewegung bzw. ihren Vertretern in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s. Hierzu zählen vor allem der Beitrag über den Pusey-Biographen Henry Parry Liddon („The Young Liddon" 214–246; man erfährt allerdings weder dessen Vornamen noch dessen Lebensdaten (1829–1890) und erhält hier, wie auch an anderen Stellen des Bdes den Eindruck, daß Ch. nur für Insider schreibt) und der Beitrag (256–288) über den Bischof von Lincoln, Edward King (1829–1910).

Da Ch.s Stil seine Beiträge oft zu einem Lesevergnügen macht, kann man sich über diesen Sammelbd freuen, auch wenn die einzelnen Beiträge sicher von sehr unterschiedlicher Bedeutung für das Verständnis der Oxford Bewegung und ihrer Wirkungsgeschichte sind.

In den kurzen Hinweisen zu weiterer Literatur am Ende des Buches sollte bei der Beschränkung auf nur wenige Werke doch wenigstens ein Hinweis auf die weiterführende Bibliographie zur Oxford Bewegung nicht fehlen: Lawrence N. Crumb, The Oxford Move-

ment and its leaders: A bibliography of secondary and lesser primary sources. – Metuchen, N.J./London 1988 (ATLA Bibliography Series 24).

Durham Teresa Berger

Bretschneider, Joachim: **Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend**. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der bau- und religionsgeschichtlichen Aspekte. – Kevelaer / Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker / Neukirchener Verlag 1991. X, 261 S., 91 Abb. u. 120 Fig. auf 157 Taf. (Alter Orient und Altes Testament 229)

Die Frage nach Sakral- und Wohnarchitektur gehört auch in der altorientalischen Archäologie zu den zentralen Forschungsgebieten. Antworten bieten die Ruinen ausgegrabener Bauwerke und Darstellungen in der Flachkunst. Die Münsteraner Diss. (1990) von B. ergänzt diesen Komplex um die plastischen Architekturmodelle in Ton. In der umfassenden Aufarbeitung dieser Denkmälergruppe schließt B. eine Forschungslücke. Die Arbeit verdient um so mehr Beachtung, als B. diese Denkmäler als ein kulturgeschichtliches, zeit- und raumübergreifendes Phänomen auflistet.

Architekturmodelle sind im Nahen Osten und in der Ägäis seit dem 8. Jt. v. Chr. verbreitet. B. legt einen Katalog (187–239) von 98 exemplarischen Modellen vor. Er unterscheidet neben singulären Formulierungen folgende Typgruppen: Hausurnen, Grabtürme, Stufenaltäre, Opferständer und Statuenschreine. In klarer Systematisierung fragt B. bei zeitlicher, regionaler und typologischer Gliederung für jedes Exemplar nach dem Fundkontext, führt den Vergleich zur lokalen Architektur durch und stellt die Fragen nach Bedeutung und Funktion des Modells; im angehängten Katalog werden technische Daten (viele fehlende Angaben hätten von den zuständigen Museen und Institutionen erfragt werden können; Aufenthaltsort steht wohl für Aufbewahrungsort) und eine Beschreibung geliefert, die der reiche Tafelteil illustriert. Sowohl die Modelle als auch Vergleiche aus anderen Denkmälergruppen kommen zur Abbildung (die Qualität der Abb. ist nicht in allen Fällen befriedigend). Ein Sach- und Ortsregister und ein Lexikon der englischen/französischen Fachausdrücke samt instruktiver Grafik (261) schließen den Band ab.

Architekturmodelle können bestehende Architektur reflektieren und sind dann Abbild, nicht Bauvorlage (6). Daher sind bedingt Rückschlüsse auf die reale Architektur statthaft. Eine Anlehnung an die Architektur geht einher mit additiven Formen und besonders Dekoren, die auf die Funktion der Modelle Bezug nehmen und z. T. die Gottheit anzeigen, der diese Modelle dienen. Funktional sind die Modelle mobile Untersätze/Ständer/Altäre und Behälter/Gehäuse/Schreine.

Die Analyse von B. ist durchweg überzeugend und fundiert. Dennoch mögen einige Anmerkungen vornehmlich zu den Modellen aus Palästina erlaubt sein.

Auch wenn Nr. 2 aus dem neolithischen Jericho auf eine zweigeschossige Kultanlage verweisen könnte, läßt sich dies trotz der zyprischen Vergleiche nicht auf den Hausbau in Jericho übertragen, da die konstruktiven Elemente abweichen. – Der Vergleich mit den ‚Speichern' in Hirbet el-Kerak und Melos trägt für Nr. 7 nichts aus. Das Zentrum der Anlage in Omega-Form spricht dagegen, hier nur einen Zentralhof zu sehen. – Nr. 8 aus Arad (AO: Jerusalem, Israel Mus.) steht den chalkolithischen Urnen (Langraumtyp), sich nun zeitgemäß an das frühbronzezeitliche Breitraumhaus anlehnend, näher als Nr. 93 (um 900); der Fundkontext Haus (nicht Nr. 93) spricht aber für eine sakrale Funktion.

Für die chalkolithischen Ossuarien Nr. 13–16 wird die Abhängigkeit vom Hausbau in der Forschung inzwischen wieder strittig beurteilt (vgl. Y. Porath, in: A. Kempinski u. R. Reich [Ed.], *The Architecture of Ancient Israel*, Jerusalem 1992, 46–48); dennoch bleiben die Argumente für einen solchen Bezug und der Rückverweis auf ältere Bauweise außerhalb Palästinas gewichtig.

Bei den zweistufigen Absatzaltären unterscheidet B. die frühen Exemplare aus Assur von den syrischen aus dem 2. Jt. Zwar verbinden sich beide Gruppen mit der Ischtar und sind formal voneinander abhängig, aber die erste Gruppe fand Verwendung im höfischen Totenkult, die zweite im privaten Hauskult. Zu Recht verweist B. darauf, daß parallel dazu die jüngere Gruppe Hausarchitektur und nicht Sakralarchitektur reflektiert. Als figurativer ‚Dekor' finden sich neben der Ischtar die auf sie verweisenden Tauben, Löwen, Schlangen und Fische.

Daß die Ischtar/Astarte als Schutzgöttin für Haus und Familie (66) auf dem Ersatzbild des eigenen Hauses, an das sie ‚real' appliziert ist, Opfer empfing, hätte religionsgeschichtlich weiter ausgeführt werden können. Die Gleichsetzung von Privathaus mit Familie hat Relevanz für das atl *bait*. – Bei der Interpretation mancher Symbolik wäre eine differenziertere Analyse weiterführend gewesen. Die Lotusstaude in den Händen „der Qudschu" ist nicht einfach nur Fruchtbarkeitssymbol (63), sondern ist über die Verehrung dieser Göttin in Ägypten (und in SW-Palästina) in ihre Ikonographie gelangt und verweist auf Regeneration/Leben. Zur Bestimmung der Göttin im Qudschu-Typ vgl. jetzt O. Keel – Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, QD 134, Freiburg 1992, 76.

B. kürzt die Behandlung der Opferständer mit Hinweis auf E. Heinrich, Bauwerke, 1957 ab und diskutiert nur die Modelle der Spätbronze- und Eisenzeit. Er unterscheidet für Syrien/Palästina abgestufte/mehrgeschossige, hörnerverzierte, hochrechteckige und rechteckige/quadratische Ständer. Die Turmmodelle spricht er dem Baalkult zu (79f).

Warum für Nr. 45f aus Bet-Schean eine gestufte rechteckige Form gewählt wurde, vermag B. nicht befriedigend zu erklären. Ihm ist zwar zuzustimmen, daß Nr. 45f keine Realarchitektur wiedergeben, aber die Architekturelemente können hier wie bei den röhrenförmigen Ständern als Verweis auf göttliche Sphäre/Heiligtum verstanden werden. Darin bindet sich die Stufung von Nr. 45f ein.

Ein Ständer aus Megiddo (Keel-Uehlinger a.O. Abb. 55) mit aufgemaltem Heiligtum hätte bei der Diskussion der Tempeltürme (78) der Erwähnung bedurft, da A. Kempinski, EI 20 (1989) 82–85 ihn entsprechend interpretiert hat. – Die eisenzeitlichen Hörneraltäre in Palästina (vgl. zusammenfassend S. Gitin, EI 20,1989, 52–67; W. Zwickel, *Räucherkult und Räuchergeräte*, OBO 97, 1990, 110ff.) können nicht in der Tradition der Turmmodelle Baal zugeordnet werden.

Für Nr. 53 aus Taanach vgl. jetzt die ganzheitliche Interpretation von Keel-Uehlinger a.O. 176–181, nach der der oberste Fries ein vom Sonnensymbol gekröntes Heiligtum der Anat-Astarte darstellt. – Nr. 55 findet entgegen B. in Syrien eine bessere Einordnung als in Palästina.

Nr. 57 aus Megiddo läßt sich kaum mit Nr. 56 verbinden und danach ergänzen. Die Annahme eines Gefäßaufsatzes (Kessel?) scheint mir nicht geklärt. In Anlehnung an einen Vorschlag von Zwickel a.O. 147 aus einem anderem Zusammenhang möchte ich erwägen, ob nicht Zweige, die zur hier verehrten Göttin gehören, auf den Ständer gelegt wurden.

Schreinmodelle mit architektonischer Fassade, gefäßförmig ausgearbeiteten Seiten und abgeschlossenem Innenraum begegnen seit ca. 2000 in Mesopotamien, waren aber besonders seit der Spätbronzezeit in Syrien/Palästina beliebt. Die Modelle waren Behältnisse/Schreine für Götterbilder und reflektierten Schreingebäude der örtlichen Heiligtümer, wie B. am Beispiel von Byblos, Kamid el-Loz und Kition darstellt. B. unterscheidet zu Recht drei Gruppen, die sich als zeitliche Formulierungen der Spätbronzezeit, der Eisenzeit II A und der Eisenzeit II C erweisen.

Bei der Rückführung der ‚Pflanzensäule' auf eine bestimmte Göttin darf die ägyptische Tradition (zuletzt O. Keel, OBO 122, 1992, 61ff) nicht außer acht gelassen werden, zumal die Schreine deutlich ägyptisch beeinflußt sind. Ob die Säulen wirklich Substitutionsgrößen der Göttin sind (so auch W. Zwikkel, ZDPV 106, 1990, 60f), muß trotz scheinbarer Austauschbarkeit mit Göttinnen als Karyatiden hinterfragt werden. Lotus/Blattkranz- und Palmkapitelle sind vielleicht offener als Hinweis auf Heiligkeit und Leben anzusehen. – Den Rückbezug der Modelle aus Kamid el-Loz auf das dortige Schreingebäude JL begründet B. (142f) mit der Einräumigkeit, dem hohlgekehlten Vordach, vegetabilen Halbsäulen und freistehenden Symbolsäulen (der Rekonstruktion von M. Metzger Fig. 61 folgend). Im einzelnen ergeben sich dazu noch manche Anfragen. Zu ‚Prototypen' unter ägyptischen Naiskoi wäre P. Wagner, *Der ägyptische Einfluß auf die phönizische Architektur*, Bonn 1980, stärker heranzuziehen. – Nr. 74 besitzt eine Parallele u. a. in einem Modell gleicher Zeit von Tell Deir Alla (VT 11, 1961 ,Taf. 7). Daß es das lokale Heiligtum (dazu R. Wenning – E. Zenger, ZAH 4, 1991, 171ff) spiegelt, erscheint fraglich. Das gilt auch für ein Modell aus Hazor aus dem Orthostatentempel.

Die Zugehörigkeit der Ädikulaplaketten Nr. 79–85 zu den Modellen sei dahingestellt. Die Interpretation der beiden Göttinnen von Nr. 79 (Tell Qasile) ist nach Keel-Uehlinger a.O. 114 zu korrigieren; die neue Rekonstruktion der Fassade durch Zwickel 1990 a.O. 57ff bleibt befremdlich.

Nr. 77f ordnen sich besser der Gruppe der Eisenzeit II A mit Nr. 86 ein (vgl. den Typ der Göttin mit der Handtrommel). – Das Zitat 528 zu Tel Yarmut (so der Ortsname) ist IEJ 32, 1982, 190ff u. Zitat 573 zu Tel Kittan findet sich in BA statt ASOR. – Bei Nr. 93 (Langhausbau?) verwechselt B. den Fundort Tel Rekhesh nahe dem Tabor mit Tell Ruqeish bei Gaza. – Bei Nr. 94 steht irrtümlich Haifa für Jerusalem.

Unter den sog. syro-phönizischen Statuenschreinen des 9. Jh.s (dazu jetzt auch B., UF 23, 1991, 13–32) bilden Nr. 87–92 eine homogene Gruppe aus Jordanien (Händlerangabe „Nebo"), die einen konkreten Schrein/Tempel spiegeln dürfte. B. versteht ihn als Modifikation des älteren Schreintyps (Nr. 86 als Verbindungsglied), verändert in der glatt verstrichenen, beidseitig vorkragenden und säulengestützten Verdachungsplatte und einem Erscheinungsfenster über dem Türsturz.

Seine Rekonstruktion des ‚Vorbilds' (136ff Fig. 76) entspricht nicht der Vorgabe durch die Modelle. Neben der Annahme von B., daß die Vorhallenarchitektur des syrischen Langraumtempels mit Säulen *in antis* bei der ‚Modifi-

kation' dieses von ihm syro-levantinisch bezeichneten Typs zugrunde gelegt worden ist, muß man vielleicht doch dem Zeugnis der Modelle als Abbild mehr Gewicht zumessen. Eine Verdachungsplatte zeigt schon das spätbronzezeitliche Modell aus Hazor (Y. Yadin, Hazor, Hamburg 1976, 90 mit Abb.; C. Epstein, EI 20, 1989, 23 Abb. 1; nicht bei B.) an! – Neben architektonisch gestalteten Naoi gibt es unverzierte (zuletzt aufgelistet bei U. Hübner, *Die Ammoniter*, AbhDPV 16, Wiesbaden 1992, 281).

Eine jüngere Gruppe aus dem 6. Jh. wird besser als zypro-phönizisch bezeichnet. Entstanden in Phönizien (vgl. Nr. 94 u. W. Culican, ZDPV 92, 1976, Taf. 6B, aus Tyros) war sie besonders auf Zypern (im phönizischen Amathus) verbreitet. Sie diente der Verehrung einer meist anikonisch dargestellten thronenden Gottheit mit starkem Astralbezug (vgl. bereits Nr. 86, 90). Diese Astralisierung verdient Interesse vor parallelen Strömungen in Juda im 7. Jh.

Die Frühdatierung von Nr. 94 aus Achsib (nicht Tell Achzip) durch W. Culican ist nicht gesichert. – Nr. 95 stammt aus Amathus (=Amathonte). – Auf Taf. 100f sind die Nr. 96/97 vertauscht.

Ein abschließendes Kap. (145–168) gilt der „religionsgeschichtlichen Bedeutung der Architekturglieder und des Baudekors": freistehende Säulenpaare, Wandsäulen, anthropomorphe Kapitelle, Kopfplastik in der Architektur, skulptierte Rahmenfenster, Vollfiguren in der Bauplastik (Sphinx, anthropomorphe Figuren) und (als Exkurs 171–179 nachgestellt) Karyatiden. B. kommt in erster Linie der Aufgabe nach, die Verbreitung der jeweiligen Motive und mögliche Verbindungen mit „der Göttin" (Ischtar/Astarte/Aschera) aufzuzeigen.

Die Diskussion der Säulen ohne tektonische Funktion bei den Modellen trägt allerdings zur Frage der Rekonstruktion des Salomonischen Tempels nichts bei, wie schon u. a. H. Weippert, HdArch 1988, 466, betont hat. Das Problem freistehender Säulen wird weiter in der Forschung umstritten bleiben.

Die Motivherleitung und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung wird von B. primär in altorientalische Traditionen eingebunden dargestellt, wobei er angesichts des gewählten Materialumfangs nur einige Aussagen treffen kann, die sich am Vorkommen der Motive in der (syro-phönizischen) Architektur orientieren. Für eine Bewertung ist aber ein weitergehender Ansatz notwendig. Die in den letzten Jahren in den Bibelwissenschaften intensivierte (und über die Pionierarbeit von U. Winter, die B. frequentiert, weitergeführte) kunst- und religionswissenschaftliche Diskussion um „die Göttin" und andere Themen hat zudem die viel komplexere Verflechtung und den offenen interkulturellen Austausch der Bilder und Vorstellungen im Fruchtbaren Halbmond verdeutlicht. So könnte einerseits manche Angabe von B. anders und differenzierter gesehen werden, andererseits sind ihm auch anregende Beobachtungen und Erkenntnisse zu verdanken. In seinem neuen Aufsatz in UF 1991 zeigt B. sich der Probleme bewußt.

Nicht stets ist bei der breiten Motivdiskussion der Bezug zu den Modellen bzw. der Gewinn für ein religionsgeschichtliches Verständnis der Modelle, wohl das der Motive deutlich, während einige andere Dekore/Symbole der Modelle und auch die Götterbilder in den Naoi, wozu jetzt noch der Stier aus Aschkelon tritt, in diesem Kap. nicht besprochen werden. Daß auch von B. letztlich die Frage, wer in welchem Modell verehrt wurde, noch offengehalten wird, bekennt er in UF 1991. Er geht davon aus, daß sich die Modelle mit vegetabilem Dekor einer Göttin, solche mit Hörnerdekor einem Gott (Baal-Hadad) zuweisen lassen.

B. geht auf das kulturgeschichtliche Phänomen der Architekturmodelle an sich, das nicht nur im Nahen Osten begegnet (vgl. jetzt auch R. Hägg, *The Cretan hu-models*, OpAth 18, 1990, 95ff.; Th. G. Schattner, *Griechische Hausmodelle*, 15. Bh. AM, Berlin 1990), auf die Fundkontexte (Heiligtum, Haus, Grab) und eine Funktionsbestimmung der Modelle in seiner *Gesamtzusammenfassung* (169f) leider nur noch summarisch ein.

Die Konzentrierung der Fundorte der eisenzeitlichen Modelle außerhalb Israels (Ausnahme Nr. 86, 93) bleibt als Beobachtung ebenso festzuhalten und auszuwerten wie das Vorkommen von Modellen an bestimmten Orten.

Die vorgebrachte Einzelkritik verdeckt zwangsläufig die Verdienste der rezensierten Arbeit, spiegelt aber auch die Fülle der von B. behandelten Themen und Fragen. Nicht nur wegen der Bedeutung der Denkmälergruppe und des reichen Bildteils sei daher dieser Band weiterempfohlen.

Münster Robert Wenning

Soden, Wolfram von: **Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens.** Gesammelte Aufsätze, hg. v. Luigi Cagni, Hans-Peter Müller. – Neapel: Istituto Universitario Orientale 1989. X, 368 S. (Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor XXXII)

Die hier in deutsch-italienischer Kooperation von Luigi Cagni und Hans-Peter Müller publizierten 23 Beiträge des Münsteraner Nestors der altorientalischen Wissenschaften Wolfram von Soden stellen eine Edition dar, für die den Hg.n sehr zu danken ist, weil nun weit verstreute Art. von großer Wichtigkeit sowohl für Alttestamentler und Altorientalisten wie für alle an der babylonischen Kultur als integrierendem Bestandteil der europäisch-vorderorientalischen Gesamtkultur Interessierten leicht und im Zusammenhang zugänglich sind. Hier wird abermals sichtbar, daß S., längst ehe dies Mode wurde, zu einer weit gespannten interdisziplinären Arbeitsweise der auf die Antike bezogenen wissenschaftlichen Fächer beigetragen hat.

Besonders erfreulich ist, daß hier zusammen mit mehreren einschlägigen Studien die durch S. angefertigte, mittlerweile schon klassisch gewordene Teilübersetzung des Atramhasis-Mythos wieder abgedruckt ist. Ebenso sind die beiden umfangreichen Arbeiten „Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient" und „Tempelstadt und Metropolis im Alten Orient" hervorzuheben. Ein differenziertes Register (Sachbegriffe, Personennamen, Götternamen, Lexeme: sumerisch, eblaitisch, akkadisch, semitische Wurzeln, hebräisch, aramäisch, äthiopisch, griechisch) macht den Bd zugleich zu einem gut nutzbaren Handbuch.

Münster Erich Zenger

Buchholz, Joachim: **Die Ältesten Israels im Deuteronomium**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 140 S. (Göttinger Theologische Arbeiten, 36), kart. DM 28,00

Gab es im alten Israel neben den Sippenältesten, die meist als „Stadtälteste" auftreten, auch ein Gremium mit dem Namen „Älteste Israels"? Wenn ja, wann? Hiernach fragt die Göttinger Diss. von B. Der Titel ist also nicht exakt. Es soll nicht nur die Ältestentheorie des Dtn nachgezeichnet werden, es geht um Historie. Außerdem wird nicht nur das Dtn untersucht.

B.s These ist, daß die Idee von „Ältesten Israels" als einer korporativen Repräsentanz von Gesamtisrael erst in der Exilszeit entwikkelt wurde, und zwar vor allem bei den Deuteronomisten (Teil A: 15–54).

Dem dient positiv eine Analyse der Aussagen über die „Ältesten Israels" im Dtn (15–21), im dtr Geschichtswerk (21–28), in Ez 8–11 (28–32) und in Ex 24,1a.9–11 (33–38), negativ die Frage nach dem Alter der Erwähnungen von „Ältesten Israels" in der Sinaiperikope, den Auszugs- und den Wüstenerzählungen (42–52). Eine alte Tradition von einem Ältestengremium als früher Vertretung Israels lasse sich nirgends ausmachen. Erst als der Staat „durch die Babylonier zerschlagen" und der „Jerusalemer Tempelbetrieb durch die Zerstörung des Tempels im Nerv getroffen" war, wurden die Ältesten als Vertreter der „intakt" gebliebenen „Gentilordnung" benötigt, um die „heilsgeschichtliche Kontinuität des an Israel ergehenden Wortes" zu vermitteln (41f). Indem sie in Dtn 31,9–11* zu Moses „Nachlaßverwaltern" gemacht werden, wird in ihrer Gestalt „inmitten der staatlichen Krise" von neuem „ein Bezugspunkt von staatlicher (sic!) Identität" angeboten (42 – die Kasus sind in diesem Satz etwas aus den Fugen geraten). Deshalb werden die Ältesten jetzt als „Älteste Israels" in die Darstellung der Frühzeit als von Gott „akzeptierte Vertretung des Volkes" eingetragen (42).

Doch damit wird die Frage interessant, was die Funktion wenn auch nicht von „Ältesten Israels", so doch von Ältesten in vorexilischer Zeit war. Dem geht B. in der zweiten Buchhälfte nach (Teil B: 55–102).

Vor allem erörtert er jene Gesetze des Dtn, in denen „Stadtälteste" vorkommen (60–75). Die Nachrichten über Älteste in den anderen Büchern diskutiert er dann unter den im Dtn hervorgetretenen Sachgesichtspunkten. Vor allem hatten die Ältesten im gentilen Bereich neben der rechtlichen auch eine rituelle Funktion (75–78). Ferner gab es niemals ein spezielles Gremium von „Stammesältesten", etwa Judas. Wo eine derartige Bezeichnung steht, ist sie ein Kollektivbegriff für die in Frage kommende Summe der Stadtältesten (78–82). Die übliche These, daß die durch die Ältesten ausgeübte Torgerichtsbarkeit im Laufe der Königszeit durch ein königliches Gerichtswesen mit Berufsrichtern verdrängt worden sei, läßt sich nicht verifizieren (83–100). Die „Stadtältesten" hatten innerhalb des staatlichen Systems wichtige Funktionen und hohes Ansehen (100–102).

Eine Zusammenfassung (103–105), die Anmerkungen (107–131), ein Literaturverzeichnis (133–138) und ein Stellenregister (139f) schließen die Monographie ab, deren zweiter Teil mancherlei Fragen schärfer als üblich stellt und vielleicht in mehreren Punkten Zustimmung verdient, während der erste Teil, der die Hauptthese enthält, zumindest sehr interessant ist.

Wirklich nachvollziehen kann man die Argumentation von B. allerdings wohl nur, wenn man eine Reihe ihm offenbar selbstverständlicher Vorentscheidungen über die rechte Art, Geschichte Israels zu treiben, teilt. Die erste ist, daß man solche historischen Arbeiten praktisch vom masoretischen Text aus machen kann, ohne textkritisches Bemühen um den ältesten durch Bezeugung er-

reichbaren Text. Ein solches Bemühen zeigt sich nämlich kaum. Ich bin dem Siglum „LXX" nur an zwei Stellen begegnet (94 und 101), in beiden Fällen ohne weitere Sachdiskussion, und an diesen Stellen wahrscheinlich zu Unrecht. Die interessanten Textvarianten mehrerer in der Arbeit behandelter Texte sind dagegen völlig unerwähnt geblieben. So ist in Dtn 29,9 nach B. ראשי שבטיכם eine „sachlich naheliegende Konjektur" (19 Anm. 19) – vom komplizierten Variantenbefund und von C. Beggs gründlicher Diskussion desselben scheint er nichts zu wissen.

Führt die Textkritik ein Kümmerdasein, so wuchert die Literarkritik um so mehr. Fast jeder herangezogene Text wird zunächst einmal auf eine „Grundgestalt" oder einen „literarischen Kern" reduziert. Meist zeigt sich dann überhaupt erst jener Sachverhalt, der die angezielte historische Hypothese trägt. Andere Funktionsträger als die Ältesten werden, wo sie genannt werden, mehrfach als Zusätze eliminiert. Klar, daß dann nur noch die Ältesten übrigbleiben. Daß gerade bei Nennung von Funktionsträgern die Texte gern wuchsen, ist ein Faktum, das sich auch noch textkritisch verfolgen läßt (hier kümmert sich B., wie gesagt, nicht darum). Trotzdem bedürfen nicht durch Textzeugen abgestützte Vermutungen dieser Art einer angemessenen Begründung. Hier überzeugt mich vieles bei B. nicht. So auch an den Basisstellen der Haupttheorie: Dtn 5,23 (19), Dtn 27,1 (17), Dtn 31,9–11 (17f) und 2 Kön 23,1–3 (39 mit Anm. 71).

Zur Lust an literarkritischen Schnellschüssen tritt eine dritte Option. Echte Gesprächspartner für diese Art von Geschichtsforschung finden sich nur in der deutschsprachigen Sekundärliteratur, ja hier vielleicht sogar nur innerhalb eines engeren geistesverwandten Kreises. Andere Sekundärliteratur nimmt B. höchstens am Rand zur Kenntnis. Das zeigt ein Blick auf das Literaturverzeichnis und die Anmerkungen. Die neuere Pentateuchdiskussion ist inexistent. Beim deuteronomistischen Geschichtswerk spielt das Siglum „spätdtr" die Hauptrolle. Es entspricht mehr oder weniger dem Göttinger Siglum „dtrN", und alternative Theorien über die historischen Bücher bleiben unerwähnt. Englische Autoren sind selten, französische gibt es zwei, es gibt einen einzigen hebräischen (nur aus einer Rezension bekannt, vgl. 12 Anm. 9), keinen italienischen, keinen spanischen.

Teilt man diese Konzeption historischer Arbeit am AT nicht, dann gerät man schon nach einigen S. Lektüre in eine Art Schwebezustand. Man kann nur noch hypothetisch mitdenken. Man kann vielleicht noch nachfühlen, inwiefern einzelne Schritte für B. und seine „Mitstreiter" (5) evident sein könnten, doch die eigene Evidenz bleibt aus. Man kann eigentlich nur noch fragen, ob neue Probleme gesehen, neue Beobachtungen gemeldet werden. Durch sie kann man sich vielleicht zu eigenen Überlegungen anregen lassen. Oder man kann einzelne Thesen als gute Intuitionen empfinden und plausible Begründungen für sie suchen.

So scheint mir vieles im zweiten Teil der Arbeit durchaus beachtenswert. Selbst wenn es eine königliche Gerichtsbarkeit gegeben haben sollte, etwa in Garnisonsstädten, folgt daraus nicht, daß dies die Ältestengerichtsbarkeit abwürgte und daß jeder Beleg des Wortes שפט einen Staatsbeamten bezeichnen muß. Daß Bezeichnungen wie „Älteste Judas" oder „Älteste Israels (= des Nordreiches)" nicht ein eigenes Gremium meinen, sondern Kollektivbezeichnungen für die Stadtältesten des betreffenden Bereiches waren, ist vermutlich die einfachere Annahme. Etwas mehr Aufmerksamkeit hätte vielleicht die Frage erfordert, was von den „Ältesten" zu halten ist, die uns bei Hofe als Berater begegnen. Nicht überzeugt bin ich davon, daß in Ez 8,11 die Wendung „Siebzig aus den Ältesten (des Hauses) Israel" eine Prägung Ezechiels ist und ihr Vorkommen in Ex 24 erst eine Gegenreaktion darauf. Die umgekehrte Abfolge wäre genauso denkbar: Daß es in der königlichen Zeit im Rahmen des Jerusalemer Kults zwar nicht ein festes Gremium von „Ältesten Israels", wohl aber eine mit kultischen Funktionen betraute Gruppe der „Siebzig (aus den Ältesten Israels)" gab, deren Legitimation in Ex 24 nachzulesen war. Ezechiel hätte dann diese kultische Laienrepräsentanz des Abfalls geziehen.

Damit bin ich schon beim ersten Teil der Arbeit. B. scheint mir nur nachgewiesen zu haben, daß es eine deuteronomistische Vorstellung von „Ältesten Israels" als einer Vertretung Gesamtisraels gab. Daß ein solches Gremium im Exil wirklich konstituiert wurde und real – sei es in Juda, sei es in Babylonien – aktiv wurde, bedürfte zusätzlicher Argumente. Soweit ich sehe, behauptet er das allerdings auch nirgends in klarer Form.

Auch ist B. leider dem nicht nachgegangen, was hinter der Umdeutung von Dtn 31,9ff durch den späteren Text Dtn 31,24ff steckt. An dieser Stelle, zusammen mit 10,8f und dem zweifellos levitisch überarbeiteten Priestergesetz in 18,1–8, scheint mir innerhalb des Dtn am greifbarsten zu sein, daß sich zwar nicht die „Priester", wohl aber die „Leviten" erst in einer sehr späten Phase der Deuteronomiumsgeschichte in die ihnen jetzt zukommende Stellung, vor allem auch in die Aufgabe der Sorge für die Torah, eingedrängt haben. Gerade an dieser Stelle kippt die lange Zeit modische Landlevitentheorie für die ursprüngliche Trägerschaft des Dtn. Die Hauptbeweise von G. von Rad stammten sowieso aus dem chronistischen Schrifttum.

Sind Dtn 31,9ff und 31,24ff also zweifellos zwei verschiedenen Schichten zuzuordnen, so ist dagegen die Annahme von weiteren größeren Zusätzen innerhalb dieser Texte aufgrund eines nochmals späteren „Überarbeitungsschubs" (19) überflüssig. Sie ist letztlich außengeleitet (von einer hypertrophen DtrN-Konzeption her). Der Imperativ הקהל in 31,12 „klappt" keineswegs „nach" (17), sondern beginnt nach der umfassenden Befehlsformulierung von 31,11b deren differenzierende Einzelentfaltung, die bis 31,13 sauber durchläuft. Wenn כל־ישראל zu mehrtägigem Fest ans Heiligtum gezogen ist, kann eine besondere, nur alle sieben Jahre stattfindende Vollversammlung aller anwesenden Festteilnehmer durchaus noch einmal eines eigenen Versammlungsaufrufs und weiterer Regelungen bedürfen. Ferner sind nicht 31,9–11 und 31,24–26 „analog gebaut" (19 Anm. 16), sondern die umfassenderen Größen 31,9–13 und 31,24–29: vgl. 31,12 הקהל und 31,28 הקהילו. Erst der zweite Teil von 31,24–29 bringt die Umverteilung der Aufgaben für Priester und „Älteste Israels" zum Abschluß. Der erste Teil hat exklusiv den Leviten die Torah zugewiesen. Die „Ältesten Israels" erhalten erst im zweiten Teil – in eine umfassendere Gruppe von Notablen eingegliedert und von den Leviten einberufen – als Ersatz für ihre frühere Verantwortung für die Torah nun das Moselied zugewiesen (31,28). Hier sind die Schichtungsverhältnisse also einfacher, als B. annimmt.

Ähnliches ließe sich zu den anderen Belegen für die „Ältesten Israels" im Dtn sagen. Vor allem die Verbindung der „Ältesten Israels" mit den „Priestern" in 31,9 läßt sich nicht so leicht auflösen. Sie zeigt sich in der kompositionellen Korrespondenz von 27,1 und 27,9 ebenfalls (anders mag man in 31,9 vielleicht die בני לוי beurteilen). Daß die „Ältesten Israels" in 27,1 nach Abschluß der Gesetzesmitteilung mit Mose zusammen auftreten, hängt ferner daran, daß Mose ja in 5,23ff durch die Intervention der „Ältesten Israels" in die Gesetzesmittlerschaft gedrängt wurde. Nach geschehener Vermittlung machen die „Ältesten Israels" sich das Vermittelte sinnvollerweise auch öffentlich zu eigen. So zeigt sich ein zusammenhängendes, die „Ältesten Israels" ebenso wie die Priester umgreifendes Aussagensystem, zu dem 5,23; 27,1.9; 31,9, dazu als Erklärungsgrund für das Nebeneinander der beiden Deklarationen von 27,1 und 27,9f auch 26,17–19 gehören. Für Einzelheiten verweise ich auf meinen Aufsatz „Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17–19; 27,1.9f und 31,9" (BN 67, 1993, 26–42). Er wurde durch die Lektüre der Arbeit von B. angeregt.

Für das genannte Aussagensystem, das ich der ältesten dtr Schicht im Dtn zuordnen könnte, sind die Ältesten nicht etwa als ein „Bezugspunkt staatlicher Identität" nötig, sondern ebenso wie die Priester zum Zustandekommen des Bundesverhältnisses. Man wird deshalb auch fragen müssen, ob B. recht daran getan hat, sowenig auf die entscheidende Rolle des Priesters in 2 Kön 22–23 zu geben und die Priester in 2 Kön 23,3 zu eliminieren. Da uns ferner nichts zwingt, die Angaben in 2 Kön 23,1–3 als unhistorisch zu betrachten, entspricht die Rolle der „Ältesten Israels" in ihren entscheidenden Belegen im Buch Dtn genau dem theologisch-juristischen Systemdenken, das die Aktion Joschijas im Jahre 621 strukturiert haben muß. Die „Ältesten Israels" (so für die mosaische Zeit anstelle der konkret auftretenden „Ältesten Judas und Jerusalems") waren nötig, damit „Bund" zustande kam und „Torah" Geltung erhielt. Diese Sicht setzt nicht notwendig voraus, daß die älteste dtr Schriftstellerei schon unter Joschija begann. Doch würde sie sich dieser von B. überhaupt nicht berücksichtigten Annahme von Kuenen und Wellhausen glänzend einfügen.

Damit wäre der Grund für die Bedeutung der „Ältesten Israels" bei den Deuteronomisten nicht mehr das Eintreten der exilischen Krise. Die zentrale These von B. wäre fraglich. Das stellt nicht in Frage, daß die Institution der „Ältesten" im Exil für Israel vielleicht lebensrettend war. Wohl aber könnte man das Deuteronomium und

das dtr Geschichtswerk nicht mehr argumentativ einsetzen, wenn man die Entstehung eines formellen Gremiums der „Ältesten Israels" in der Exilszeit behaupten möchte. Deren Ältestenaussagen zielen auf anderes. Für die Geschichtsbücher frage ich mich übrigens noch, ob B. nicht die Texte, in denen die „Ältesten Israels" in mehr oder weniger lockerer Verbindung zur Bundeslade auftreten, überinterpretiert, wenn er aus ihnen eine Funktion der Ältesten als „Begleitung der (Kriegs-)Lade Jahwes" folgert (23 und 26).

Frankfurt am Main Norbert Lohfink

Niehr, Herbert: **Herrschen und Richten**. Die Wurzel *špṭ* im Alten Orient und im Alten Testament. – Würzburg: Echter 1986. XII, 458 S. (forschung zur bibel, 54), kart. DM 56,00

Die bei J. Schreiner erstellte, im WS 1984/85 von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Würzburg angenommene Diss. verfolgt das Ziel, „die semantische Entwicklung der Wurzel *špṭ* anhand ihrer Derivate im Alten Orient und im Alten Testament bis hin zu den Textzeugnissen der qumran-essenischen Gemeinde am Toten Meer nachzuzeichnen" (V).

Nach Darlegung der Forschungsgeschichte (1–14), der Methodik der Untersuchung (14–18) und der Etymologie der Wurzel (19–24) im I. Teil der Arbeit geht N. sein Ziel in zwei Hauptteilen an: In den philologisch-semantischen Analysen (Teil II: 25–337) skizziert er die Bedeutung der Wurzel *špṭ* im Alten Orient getrennt nach den einzelnen Sprachräumen (25–78), behandelt ausführlich ihre verschiedenen Derivate שפט im G-Stamm; der Titel שופט; שפט im N-Stamm; משפט; שפטים und (שפוט) im AT in chronologischer Abfolge (Königszeit bis zum Untergang des Nordreiches; vom Untergang des Nordreiches bis zum Exil; exilische Zeit; nachexilische Zeit) (79–312) und geht anschließend auf die Belege in Qumran ein (313–337). Im systematischen III. Teil („Kontextanalysen": 338–395) behandelt er die Wurzel im Kontext der *mešarum*-Institution (338–351), der Ordnungsvorstellung (352–372), im theologischen Kontext (373–386) und als Element von Personennamen (387–395). Der IV. Teil (396–400) bietet eine Zusammenfassung unter synchronem und diachronem Aspekt.

Das Verb שפט (G-Stamm) kommt nach N. in seinen frühesten hebräischen Belegen in den Bedeutungen „herrschen", „retten" und „richten" vor: In der Bedeutung „herrschen" bezeichnet es die Ausübung „eines Leitungsamtes, welches nichtmonarchisch (1 Sam 7,16; Ri 10,2.3;12,7–15) und monarchisch (1 Sam 8,5; 1 Kön 3,9 // 2 Chr 1,10) konzipiert sein kann" (90). Soteriologische Konnotation („retten") trägt es in Hos 13,10; 2 Sam 18,19.31 (94f;124). In forensischer Verwendung differenziert es sich in die Aspekte „unterscheidendes Richten zwischen Rechtspartnern" (שפט בין), „Rechtverschaffen (zugunsten der personae miserabiles)" und „Gerichthalten" (125).

Der Titel שפט bezieht sich in seinem ältesten Beleg 1 Sam 8,1 „auf die Übergangszeit zwischen Stammes- und Stadtkultur" und „fungiert als Titel von Männern, deren Tätigkeit im Südreich darin bestand, die Interessen der Stammesbevölkerung in den kanaanäischen Städten wahrzunehmen" (169). In königskritischer Intention greift Abschalom den Titel auf, um die mit der Administration der Monarchie unzufriedene Landbevölkerung hinter sich zu scharen (2 Sam 15,4). Da sein Aufstand scheiterte, „geriet der Titel in Mißkredit, so daß er nach dieser Zeit nur noch in einem königskritischen Text des Jahwisten (Ex 2,14) verwendet wurde und er sonst mit Ausnahme von 2 Kön 15,5 . . . bis zum Ende des 7. Jh.s im Südreich nicht mehr auftrat" (170). Im Nordreich bezeichnet der Titel שופט den Herrscher des Landes (Am 2,3; Hos 7,7) (170). Im Rahmen der Joschijanischen Reform wird der Titel wieder aufgegriffen, aber ausschließlich zur Bezeichnung der neueingesetzten Richter verwendet und von dorther in das Gesetzeskorpus des Deuteronomiums eingefügt (170). In exilischer Zeit wird der Titel erstmals auf JHWH übertragen (Ri 11,27) und findet sich in dieser Verwendung mehrfach in nachexilischen Texten, wobei der forensische Gehalt überwiegt, aber auch der Aspekt der Herrschaft (Gen 18,25; Ps 94,2) vorkommt (157–160;171).

Das Lexem משפט ist in der frühen Königszeit in den Bedeutungen „Rechtsfall", „Orakel"/„Entscheidung", „Geschick (des Menschen)", „Art und Weise"/„Sitte"/„Brauch", „Rechtsanteil"/„Rechtsanspruch" belegt (179–187). Im 8. Jh. begegnet der Ausdruck vor allem in der Weisheitsliteratur und der Prophetie. Das Binom משפט – צדקה ist nach N. in der Weisheit beheimatet und wurde von dort aus in die Prophetie (Amos und Hosea) übernommen (188–193). Jesaja greift im Hinblick auf seine kanaanäisch geprägten Adressaten auf das vorisraelitische Stadium des Binoms zurück (Jes 1,21–23a) (195). Jer 22,13 bildet „den ältesten literarischen Beleg für das Vorkommen des Binoms in der Königsideologie" (206), auf die DtrH im Exil zurückgreift (305). Im Rahmen der Ordnungsvorstellung bezeichnet משפט vor allem die Rechtsordnung, im kultischen Bereich das Ritual und im weisheitlichen Kontext die Gesetzmäßigkeit eines Sachverhaltes (364). Die Wurzel *špṭ* dringt in den Tun-Ergehen-Zusammenhang ein, „als dieser nicht mehr als von selbst ablaufend gedacht wurde. Dies geschieht im Kontext der Theologisierung der Weisheit, in deren Folge JHWH es ist, der den Zusammenhang zwischen Tat und Folge garantiert und in Kraft setzt" (365).

Die Arbeit bietet eine kohärente Theorie zur semantischen Entwicklung der Wurzel *špṭ*, gibt wertvolle geschichtliche, vor allem institutionsgeschichtliche Durchblicke und kommt – für eine semantische Untersuchung keineswegs selbstverständlich – ohne eine aufgeblähte linguistische Fachterminologie aus. Für die Forschung am AT sind vor allem die These zur politisch-administrativen Bedeutung der Wurzel *špṭ* im Übergang von der Stammes- zur Stadtkultur („Herrschaftsausübung der vorstaatlichen Stammesführer": 399) und die These zum erstmaligen Auftreten von berufsmäßigen Richtern in der Gerichtsorganisation Israels im Rahmen der Joschijanischen Reform und folglich die Qualifikation der Rechtsreform unter Joschafat nach 2 Chr 19,5–11 als Rückprojektion eines Teils der Joschijanischen Reform in das 9. Jh. (143f;149;165–168) von großer Bedeutung. Sehr interessant ist die These, daß der Titel שופט infolge des Abschalom-Aufstandes in Mißkredit geraten ist. Allerdings ist dieses argumentum e silentio nur durchschlagend, wenn gezeigt werden kann, daß der Titel gezielt vermieden wurde, wenn er also vom Inhalt der Texte gerade dort, wo er zu erwarten wäre, nicht steht, sondern durch eine alternative Bezeichnung umgangen wird. Die Darlegung beruht auf einer meines Erachtens weitgehend akzeptablen diachronen Einordnung der Belegstellen. Es ist begrüßenswert, daß N. sämtliche Belege chronologisch einordnet. Dennoch hätte man bei der Einleitung zur chronologischen Belegübersicht (79) eine Angabe bezüglich der Relativität der zeitlichen Klassifikation erwartet. So wirkt die Belegübersicht recht apodiktisch. Wer um die Schwierigkeit literarkritischer und chronologischer Angaben bezüglich alttestamentlicher Texte weiß, wird die Arbeit im Hinblick auf einzelne Belegstellen mit einer entsprechend kritischen Einstellung zu Rate ziehen. Dies gilt vor allem für die Psalmen, aber auch für andere atl. Literaturbereiche. Z. B. erscheint mir die Datierung von Gen 14,7 und Ex 2,14 vor 722 v. Chr. als keineswegs sicher, ebenso die Qualifikation von Jes 1,21–23a als „jesajanisch" (der Verweis S. 195, Anm. 93 auf 4.34, Anm. 155 als Begründung scheint falsch zu sein). Aber insgesamt tut dies der Sache keinen Abbruch.

„Die Parallele von עשק und גזל" ist nicht – wie N. behauptet (284) – „mehrfach bei Koh belegt", sondern nur einmal (Koh 5,7). In bezug auf Koh 3,17 sollte man nicht vom „Richten JHWHs" (122) sprechen, sondern vom „Richten Gottes", da Kohelet den Gottesnamen JHWH nicht gebraucht. Auf den S. 200 (3. Z. v. u.), 201 (14. Z. v. u.) und 304 (Anm. 725) muß es statt Koh 5,8 richtig Koh 8,5 heißen, auf S. 305 (2. Z. v. o.) Jer 22,13 statt Jer 22,23, auf S. 142 (2. Z. v. u.) דרש statt דרש, auf S. 170 (4. Z. v. o.) 2 Sam 15,4 statt 2 Sam 15,5 und auf S. 171 (9. Z. v. o.) Ps 94,2 statt Ps 94,3. Die Belege bei Sir wurden offensichtlich nur in Auswahl berücksichtigt.

Hier hat sich jemand im Rahmen einer semantischen Analyse Gedanken zur Sache gemacht, ist vor begründeten Hypothesen, ohne die keine Interpretation auskommt, nicht zurückgeschreckt und hat damit eine Untersuchung vorgelegt, die man bei der exegetischen Arbeit ungern vermissen möchte. Es bleibt zu hoffen, daß der Einband einer Benutzung des Buches als Nachschlagewerk, welche durch ein Stellenregister ermöglicht wird, standhält.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J., hg. v. Maurya P. Horgan und Paul J. Kobelski. – New York: Crossroad 1989. XIV, 418 S. Lw US-$ 39.95

Ein bunter Strauß philologischer und exegetischer Aufsätze grüßt Joseph A. Fitzmyer, einen der Nestoren katholischer Exegese in den USA, nachträglich zu seinem 70. Geburtstag. Das weit ausgestreckte Forschungsgebiet des Jubilars spiegelt sich in der Vielzahl und Vielfalt der Beiträge zur Festschrift.

Die Art. werden in vier Abteilungen gruppiert. Die erste enthält Untersuchungen zur Sprache. F. I. Andersen und D. N. Freedman (Aleph as a Vowel Letter in Old Aramaic, 3–14; The Spelling of Samaria Papyrus, 15–32) und J. C. Greenfield (Idiomatic Ancient Aramaic, 47–51) behandeln das Aramäische, St.A. Kaufman (Of Beginnings, Ends, and Computers in Targumic Studies, 52–66) und D. Pardee (Light from ‹a Very Obscure› Ugaritic ‹Text› on

‹the› Hebrew ‹Bible›, 79–89) das Hebräische, F. T. Gignac, (Phonological Phenomena in the Greek Papyri Significant for the Text and Language of the New Testament, 33–46) und E. C. Maloney (The Historical Present in the Gospel of Mark, 67–78) das Koine-Griechisch.

Der zweite Teil enthält Art. zur „Hebräischen Bibel". R. J. Clifford behandelt „Narrative and Lament in Isaiah 63:7–64:11" (93–102), J. Jensen „Eighth-Century Prophets and Apodictic Law", (103–117) und R. North „Yahweh's Asherah" (118–137), wobei er an einem kleinen Beispiel eine nüchterne Einschätzung weiblicher Dimensionen des israelitischen Gottesglaubens vornimmt.

Der dritte Teil ist den Rollen vom Toten Meer gewidmet. T. R. Carmody untersucht die Beziehungen zwischen der matthäischen und der essenisch-qumranischen Gemeinderegel (Matt 18:15–17 in Relation to Three Texts from Qumran Literature ‹CD 9:2–8, 16–22; 1QS 5:25–6:1›, 141–158), J. J. Collins die Ursprünge der Qumran-Gemeinde (The Origin of the Qumran Community. A Review of the Evidence, 159–178), M. P. Horgan und P. J. Kobelski vergleichen – vornehmlich unter stilistischen Gesichtspunkten – neutestamentliche Gebete mit 1QH (The Hodayot ‹1QH› and the New Testament Poetry, 179–193), J. Murphy O'Connor schließlich beschreibt die Konzeption des „Neuen Bundes" bei Paulus und den Essenern (The New Covenant in the Letters of Paul and the Essenic Documents, 194–204).

Der vierte Teil faßt die Beiträge zum Neuen Testament zusammen. Die Spannweite der Themen ist außerordentlich groß. Schwerpunkte sind nicht zu erkennen. Mit dem luk. Doppelwerk, dem Fitzmyer besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, befassen sich immerhin drei Aufsätze. D. J. Harrington vergleicht die Geburtserzählungen der Evangelien mit denen im Liber Antiquitates Biblicae (Birth Narratives in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities and the Gospels, 316–324), J. Reuman beschreibt „The ‚Itinerary' as a Form in Classical Literature and the Acts of the Apostles" (335–357), F. Connolly-Weinert thematisiert das luk. Interesse am Tempelprotest Jesu (Assessing Omissions as Redaction: Luke's Handling of the Charge against Jesus as Detractor of the Temple, 358–368). Drei weitere Studien drehen sich um Probleme der synoptischen Tradition. B. Gerhardsson bespricht „The Narrative Meshalim in the Old Testament Books and in the Synoptic Gospels" (289–304), A. A. Di Lella „The Structure and Composition of the Matthean Beatitudes" (237–242) und A. Yarbo Collins „The Son of Man Sayings in the Sayings Source" (369–389). Zwei Art. gelten dem 1 Thess (K. P. Dornfried, The Theology of 1 Thessalonians as a Reflection of Its Purpose, 243–260; Ph. Perkins, 1 Thessalonians and Hellenistic Religious Practices, 325–334), noch ein weiterer Paulus (Ch. H. Giblin, A Qualifying Parenthesis ‹Rom 5:13–14› and Its Context, 305–315). Mit dem 1 Petr befaßt sich P. J. Achtemeier (Newborn Babes and Living Stones: Literal and Figurative in 1 Peter, 207–236). E. J. Epp portraitiert Geschichte und Methodik der modernen Papyrus-Forschung (The New Testament Papyrus Manuscripts in Historical Perspective, 261–288).

Eine vollständige Bibliographie J. A. Fitzmyers, die das breite Interessengebiet und die eindringende Arbeit des Geehrten dokumentiert, ist dem Sammelbd beigegeben (390–412). Er wird von einem Personenregister beschlossen (413–418).

Die Vielzahl der behandelten Themen ist Chance und Problem zugleich. So verlockend es ist, sich als Leser von der eigenen Neugier in die verschiedensten Winkel der aktuellen Forschung führen zu lassen, so unmöglich ist es, eine Grundlinie oder einen Zusammenhang der Arbeiten zu erkennen. Andere Festschriften sind deshalb in letzter Zeit bewußt andere Wege gegangen und haben ein bestimmtes Themengebiet in den Mittelpunkt gestellt. Die einzelnen Beiträge der Fitzmyer-Festschrift zu besprechen, ist im Rahmen einer Rezension unnmöglich. Die Beiträge sind, wie unvermeidlich, von unterschiedlicher Qualität. Daß der sorgfältig gedruckte, gut gestaltete und repräsentativ aufgemachte Sammelbd aufgrund seiner exegetischen und philologischen Substanz eine würdige Geburtstagsgabe ist, steht aber in keiner Weise zur Debatte.

Münster Thomas Söding

The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950–1990. Compiled by F. Neirynck / J. Verheyden / F. van Segbroeck / G. van Oyen / R. Corstiens. – Leuven: Leuven University Press / Uitgeverij Peeters Leuven 1992. XII, 717 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CII), br. BEF 2700,00

Der Löwener Emeritus und seine Schüler haben nach den Bibliographien zum Johannes- und zum Lukasevangelium nun eine dritte vorgelegt: zum Markusevangelium. Das Jahr 1950 als *terminus a quo* wurde gewählt, weil damals nicht nur die Publikationsmöglichkeiten neu gegeben waren, sondern auch die redaktionsgeschichtlichen Studien einsetzten. Die Hg. haben ihr Ziel, die Arbeit am Markus-Evangelium möglichst umfassend zu dokumentieren und aufzuschlüsseln, hervorragend bewältigt. Viele Kollegen kamen ihnen mit ihrer Bereitschaft zu Hilfe, die sie selbst betreffenden Bibliographien zu überprüfen und zu erweitern.

Im 1. Teil (1–561) findet der Leser die Literatur zum MkEv in einer alphabetisch nach den Autorennamen angeordneten Bibliographie. Dadurch wird leicht erkennbar, welche Forscher das MkEv als einen ihrer Schwerpunkte bearbeitet haben. Die einzelnen Arbeiten der jeweiligen Forscher sind chronologisch aufgelistet.

Der 2. Teil enthält Indices (zu Passagen des MkEv, Themen: Bibliographien, Forschungsberichte, Einleitungsfragen, Textkritik, Kommentare, Sprache und Stil, AT und Judentum/Hellenismus bei Mk, Literarische Studien zu Mk, Theologie, Auslegungsgeschichte).

Im 3. Teil finden sich Abkürzungsverzeichnisse und ein Verzeichnis der Mk-Kommentare aus der Zeit vor 1950. Die Forschergemeinschaft hat den Hg.n dieser Bibliographie für eine große, selbstlose Mühe zu danken.

München Rudolf Pesch

Ottillinger, Angelika: **Vorläufer, Vorbild, Zeuge?** Zum Wandel des Täuferbildes im Johannesevangelium. – St. Ottilien: EOS 1991. VI, 315 S. (Dissertationen – Theologische Reihe, Bd 45), kart. DM 33,00

In einem ersten, als Einführung gestalteten Teil (5–30) gibt O. zunächst einen Forschungsüberblick, den sie nach den Haupttendenzen bisheriger Untersuchungen zum Thema gliedert (Polemik, positive oder ambivalente Beurteilung, schichtspezifische Ansätze, historisches Interesse), stellt das Eigengut der Synoptiker und des JohEv gegenüber und formuliert ihre Arbeitshypothese: Aufgrund des für sie eklatanten Widerspruchs zwischen der (negativen) Bewertung des Täufers als Zeuge in Joh 5 und den restlichen Stellen des JohEv ist mit keinem einheitlichen Bild des Täufers zu rechnen, sondern muß dieses schichtspezifisch betrachtet werden. Der Großteil der johanneischen Konzeption stammt aus der Semeia-Quelle (SQ), wurde vom Evangelisten (E) kritisch rezipiert und ergänzt sowie von späteren Überarbeitern, die sich voneinander nicht mehr unterscheiden lassen (Red), redigiert. O. beschränkt sich bewußt auf eine ausschließlich diachrone Untersuchung, da für sie ein kohärentes Bild des Täufers auf synchroner Ebene nicht erhoben werden kann.

Der zweite, umfangreiche Teil der Studie (31–212) befaßt sich mit der traditionsgeschichtlichen Einordnung der Täuferperikopen. Er gliedert sich 1. in eine allgemeine Entfaltung des verwendeten Drei-Schichten-Modells (31–70), 2. einige Überlegungen zur Methodik (71–75) sowie 3. die diachrone Untersuchung der Täuferstellen im einzelnen (75–212).

ad 1: Den Umfang der SQ definiert O. mit Joh 1,6–8*.19ff (einschließlich der Jüngerberufung), den sieben Wundern; zusätzlich 3,22–4,3; 10,40–42 und 4,1(5)–42 sowie 20,30f als ursprünglichen Schluß. Aus diesem Textcorpus erhebt sie als markante Charakteristika unter anderem die Vielzahl sowie den undifferenzierten Gebrauch von Hoheitstiteln, einen missionarisch-demonstrativen Zweck der Wundererzählungen und das Vorhandensein eines Itinerars Jesu. Die Täuferpassagen decken sich sodann mit den vorgetragenen Grundlinien der SQ, was ihre Zugehörigkeit zur SQ bestätigt.

E korrigiert das Verständnis der σημεῖα durch sein Konzept der ἔργα, verschiebt durch die Reden den Akzent auf die Lehre und entwickelt die allgemein bekannten Grundzüge der johanneischen Hoheitschristologie.

Die Red. erreicht mittels Einschüben, Umstellungen und Einzelzusätzen nicht näher ausgeführte theologische Verschiebungen.

ad 2: In der Methode zeigt sich O. – trotz des ausschließlich diachronen Ansatzes – gegenüber der Literarkritik, die ihr als zu subjektiv erscheint, ebenso ablehnend wie gegenüber Stilkritik und Formkritik, da sie für das JohEv unangemessen sind. Ihre Suche beschränkt sie auf theologische Spannungen. Höchstens sekundär sollen so entdeckte größere Überlieferungsstränge mit Hilfe der Literarkritik innerhalb der Täuferperikopen voneinander abgegrenzt werden.

ad 3: Die einzelnen Stellen werden sodann auf ihre Schichtzugehörigkeit überprüft bzw. aufgespalten. Als Kriterium dienen die eingangs für die diversen Stufen (SQ, E, Red) erhobenen Leitgedanken. Das Verfahren verschmilzt dabei mit einer Art versweisen Einzelauslegung, Fragen nach der Historizität, dem Sitz im Leben und anderem mehr. Eine inhaltliche Zusammenfassung für die je einzelne Stelle, gesamt oder nach Schichten, erfolgt nicht, lediglich die Schichtenverteilung wird resümiert.

Als Ergebnis legt O. folgendes Modell vor:

1,19–37: Der Abschnitt stammt in seinem Grundbestand aus der SQ. 1,19 (ohne das verallgemeinernde οἱ Ἰουδαῖοι) bildet dort eine einfache Frage nach dem Christustitel, die in 1,23, ergänzt durch das Zitat aus Mal 3, ihre Antwort findet und durch 1,26b.27 fortgesetzt wird. 1,29a (ohne Tageszählung) führt den Text weiter und bildet mit 1,31b (Offenbarungsmotiv) sowie 1,33–37 eine Art zweiten Teil.

Auf E gehen besonders die Erweiterung und Ausgestaltung des Frage-Antwort-Komplexes zurück sowie der Abschluß dieser Szene mit 1,28. Neben der Einfügung der οἱ Ἰουδαῖοι in 1,19 redigiert E auch das Zitat aus Jes in 1,23. In 1,26 zeichnet er verantwortlich für das οὐκ οἴδατε, in 1,29 für die Tageszählung. Ebenso ergänzt er die SQ durch 1,31a.c sowie 1,30 (ohne V 30e).

Die Red schließlich zitiert das Lamm-Gottes-Logion aus 1,36 in 1,29, erweitert es allerdings hier um den Aspekt der Sündenhinwegnahme. Der Präexistenzgedanke wird jetzt in 1,30 eingetragen.

Lediglich 1,22.32 können keiner Schicht eindeutig zugeordnet werden.

1,6–8.15: Für den diachronen Befund bezüglich des Prologs hält sich O. im großen und ganzen an die Habilitationsschrift von M. Theobald 1,6f (mit χριστός statt φῶς in 1,7b) bilden die ursprüngliche Eröffnung der SQ, gefolgt von 1,19ff'. Dies wird auch von E so belassen, der jedoch die oben geschilderten Veränderungen in 1,19ff vornimmt. Erst die Red korrigiert den Titel in 1,7b und fügt 1,8 ein, um die neue Einleitung, den Prolog, mit dem JohEv besser zu verzahnen. Zu diesem Zweck kopiert sie auch 1,30 in den Prolog hinein. Der Täufer wird so zu einem zusätzlichen Baustein in der Argumentation gegen die dualistische Taufchristologie sowie für alle Christen zum Vorbild als Glaubenszeuge.

3,22–4,3: Der Grundbestand der Erzählung stammt aus der SQ: 3,23.25.26.28.30. Diese Erzählung wird von E durch 3,22.27; 4,1.3 erweitert. Von ihm stammen auch 3,31–36, die jedoch noch ein Teil des Gesprächs mit Nikodemus sind. Die Red ergänzt sodann um 3,24 und plaziert 3,31–36 an ihren heutigen Ort, um auch diese Verse dem Täufer in den Mund zu legen.

Für 3,29 kommen sowohl E als auch die Red in Frage, und 4,2 stellt überhaupt eine sehr späte Glosse dar.

5,31–36: Die Verse stammen geschlossen von E, der gerade hier das Zeugenkonzept der SQ für den Täufer und damit dessen Stellenwert allgemein weiter korrigieren möchte.

10,40–42: Der kurze Abschnitt ist Teil der SQ, wo er allerdings den Abschluß der Lazarusperikope bildet und eine Rückbindung an Joh 1 beabsichtigt. Erst E versetzt die Verse an ihren heutigen Ort, um durch den Bezug auf die Verkündigung Jesu (Joh 10) jenen auf die von ihm kritisch betrachteten Wunder zu ersetzen.

In einem dritten Teil (213–273) versucht O. schichtspezifische Charakteristika des Täufers zusammenfassend darzulegen.

Zunächst (213–242) entfaltet sie den Bedeutungswandel der den Täufer bestimmenden Begriffe „Sendung", „Zeuge/Zeugnis", „Präexistenz", „Wahrheit" und „Zeichen". Hier wird generell deutlich, daß sich die einzelnen Begriffe auf die Redaktionsschichten nicht nur unterschiedlich verteilen, sondern, zumeist jedenfalls, auch je eigene Bedeutungsnuancen erhalten, die häufig an die christologische Entwicklung gebunden sind.

Sodann beschreibt O. (243–261) das wechselnde Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer in den drei Strata. In der SQ ist dieses durch das Konzept des Zeugnisses bestimmt. Für E tritt das in den Hintergrund und wird die Unterordnung des Täufers unter Jesus stark betont. Die Red verstärkt diesen Zug besonders mittels der Vorstellung von der Präexistenz Jesu.

Abschließend (262–273) umschreibt O. das Täuferbild der einzelnen Schichten. In der SQ ist besonders die funktionale Charakterisierung prägend. Der Täufer ist Vorläufer Jesu, der durch sein Zeugnis zum Glauben an diesen als Messias führt. Diesbezüglich kommt dem Täufer sowohl eine gewisse Selbständigkeit zu (eigene Jünger) als auch eine eschatologisch relevante Funktion: er legitimiert den Messias. Die zeitliche Priorität des Täufers wirft noch keine Probleme auf, und der Status der Unterordnung ist zwar konzeptiv vorhanden, aber scheinbar nebensächlich bzw. unumstritten.

Für E ergibt sich ein gänzlich verändertes Bild des Täufers. Er wird jeglicher eschatologisch heilsrelevanten Funktion entkleidet. Die Vorläuferrolle wird eliminiert und im Gegenzug dazu der höhere Rang Jesu stark herausgestrichen (z. B. größerer Tauferfolg, Verhältnis Licht/Lampe, gewöhnlicher Gesandter/der Gesandte des Vaters). Dem entspricht, daß dem Täuferzeugnis seine christologische Bedeutung genommen wird. Mit den Mitteln des johanneischen Dualismus wird der Täufer allerdings nicht bekämpft. Er nimmt hier eine Sonderstellung ein, indem er weder zum göttlichen noch zum kosmischen Bereich gezählt wird.

Die Arbeit der Red deutet in zwei Richtungen. Im Sinn von E bestreitet sie Gegnern die zeitliche Priorität des Täufers, und zwar durch die Präexistenzvorstellung und eine noch eindeutigere Abgrenzung seiner Gestalt vom eigentlichen Licht. Andererseits greift sie die Zeugenfunktion des Täufers aus der SQ wieder auf. Er dient der Red als Zeuge zum Kampf gegen eine dualistische Taufchristologie. Gleichzeitig wird der Täufer als betont irdischer Zeuge zum nachahmenswerten Vorbild für alle Christen, die durch ihr Zeugnis andere zum Glauben führen sollen.

In einem vierten und letzten Teil (274–295) geht O. auf die historischen Hintergründe der jeweiligen Täuferdarstellung ein. Die beiden Hauptursachen ortet sie im Kampf gegen konkurrierende Täufergemeinden und eine dualistische Taufchristologie. Die Existenz einer Täufergemeinde bis ins 3. Jh. n. Chr. hält sie durch biblische wie außerbiblische Zeugnisse für gesichert, wobei sie sich an den Untersuchungen von J. Thomasund H. Lichtenberger orientiert. Die Auseinandersetzung mit Anhängern des Täufers zieht sich jedenfalls durch alle Schichten. Das vorrangige Problem für die SQ bestand in der Verehrung des Täufers als des Messias und unmittelbaren Vorläufers Gottes, wodurch für Jesus kein Platz mehr blieb. So machte sie den Jordanprediger zum Zeugen für Jesus als den Messias. Die zeitliche Priorität des Täufers hingegen spielte erst für E eine Rolle, der überhaupt wesentlich stärker mit Täuferkreisen zu kämpfen hatte. Bis auf den Dualismus setzt er seine gesamte Theologie gegen diese Gestalt ein, hat allerdings dabei vermutlich auch konvertierte Täuferanhänger in der eigenen Gemeinde vor Augen. Die Red wird in erster Linie durch das Problem der dualistischen Taufchristologie innerhalb der johanneischen Gemeinde zu ihrem Rückgriff auf das Zeugenkonzept der SQ veranlaßt.

Die Arbeit ist ein weiteres Beispiel für eine in den letzten Jahren wieder stark in Gang gekommene Diskussion um Gestalt und Wirkungsgeschichte Johannes' des Täufers. O. reiht sich dabei in jene Forschungstendenz ein, die im JohEv zwar nicht viel Information für die sonst dominierende Rückfrage nach dem historischen Täufer findet, jedoch wesentliches Material für Existenz und Konturen einer späteren Täufergemeinde. Im Spiegel des Täuferbildes wird aber auch ein Stück johanneischer Gemeinde- und Textgeschichte erkennbar. Im Rahmen der johanneischen Forschung schließt sich O. zur Gänze dem Aufriß von J. Becker in seinem Johanneskommentar an, womit sich auch die Diachronie als Schwerpunkt ihres exegetischen Arbeitens erklärt.

Von diesem methodischen Ansatz her ergeben sich daher auch einige Anfragen an die Studie.

Der diachrone Schwerpunkt einer Untersuchung mag arbeitstechnisch gerechtfertigt sein, aber läßt sich das Grundaxiom der Untersuchung wirklich halten: „Das im JohEv dargestellte und überlieferte Täuferbild ist unmöglich als Ganzes sinnvoll zu betrachten" (1)? Darf man die Sinnhaftigkeit eines Textes auf der synchronen Ebene tatsächlich so grundsätzlich in Zweifel ziehen, ja letztlich verneinen, weil Spannungen auftreten oder wenigstens solche empfunden werden? Zumindest für den Letztredaktor des Textes muß dieser doch ein sinnvoll zusammenhängendes Ganzes ergeben haben. Die Kohärenz mag stellenweise durchaus schwierig zu erkennen sein und für neuzeitliche Maßstäbe auch manches „unlogisch" erscheinen, aber das sollte nicht dazu führen, dem Text seinen Sinn abzusprechen. Hier läuft man Gefahr, daß die Diachronie zur Kapitulation vor dem Text gerät. (Für den Versuch ein, wenn auch nuancenreiches, so doch durchgängiges Bild des johanneischen Täufers zu zeichnen, sei auf M. Stowasser, Johannes der Täufer im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde [ÖBS 12], Klosterneuburg 1992, verwiesen.)

Gewisse Schwierigkeiten ergeben sich sodann bezüglich der Quellentheorie insgesamt. Gerät man nicht in die Nähe eines Zirkelschlusses, wenn man den Umfang der SQ einschließlich der den Täufer betreffenden Stellen einmal postuliert, dann die Charakteristika dieser Quelle erhebt, um abschließend die Übereinstimmung und daher Zugehörigkeit der Täuferpassagen zur SQ festzustellen? Der als typisch für die SQ betrachtete undifferenzierte Gebrauch von Hoheitstiteln wird z. B. gerade durch 1,35ff (Jüngerberufung) untermauert (54); ein Text, der ohne die Täuferstelle zuvor, deren Zugehörigkeit aber erst bewiesen werden soll, undenkbar wäre, wird doch die Berufung von *Täufer*jüngern berichtet. Oder wo wird, abgesehen von den Täuferstellen, in der SQ eine recht aktuelle Konkurrenz zu Täufergemeinden sichtbar (50), so daß man von einem Argument für die Zugehörigkeit der Täuferpassagen zur SQ sprechen kann (58)? Der generelle Verweis auf J. Becker hilft hier auch nicht. [Zur Diskussion um Täuferjünger, Täufergemeinden etc. sei auf die umfangreiche und diesbezüglich sehr kritische Studie von K. Backhaus, Die „Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums (Paderborner Theologische Studien Bd 19), Paderborn 1991, verwiesen.]

Die Tendenz einer gewissen Verallgemeinerung von Beobachtungen findet sich auch im Detail. Die darauf basierenden Schlußfolgerungen für die Aufsplitterung des Täuferbildes auf die diversen Schichten werden dadurch freilich nicht wahrscheinlicher. Als Beispiel seien die Frage nach dem Prophetentitel sowie das Gesandtenkonzept herausgegriffen.

O. spricht bei „Prophet" von häufiger Verwendung und einem deshalb typischen Titel für die SQ (53). Allerdings ist nur der unspezifische Gebrauch, jener ohne bestimmten Artikel oder weitere Bestimmungen, charakteristisch für die SQ, die ja alle Titel undiffe-

renziert verwendet. Das Vorkommen in Joh 1,21.25 wird deshalb E zugeschrieben, da „Prophet" dort mit Artikel und deutlich unterschieden von „Christus" und „Elija" steht. Klammert man 1,21.25, deren Zugehörigkeit zur SQ auf dem Prüfstand stehen, einmal aus, findet sich in den restlichen vier Stellen (Joh 4,19; 6,14; 7,40; 9,17) der unspezifische Gebrauch lediglich in 4,19 und 9,17. Für 6,14 und 7,40 wird bloß eine solche ursprüngliche Form in der SQ vermutet. Zusätzlich überrascht, daß für die SQ das Zusammenfließen einer davidisch-messianischen mit einer mosaisch-prophetischen Heilsfigur behauptet wird, das undifferenzierte Nebeneinander beider Vorstellungen in 6,14f sowie 7,40f dann aber E zugeschrieben wird. Kann man bei dieser Quellenlage (zwei eindeutige Stellen) tatsächlich von charakteristisch häufigem Gebrauch in der SQ sprechen? Steht nicht das ausschließlich dadurch gestützte Postulat einer ursprünglich bloß einfachen Frage nach dem Christustitel für 1,19–28 nicht auf sehr schwachen Beinen? Als wie wahrscheinlich sind die Schlußfolgerungen daraus für das Täuferbild und seinen Sitz im Leben zu beurteilen?

Von entscheidender Bedeutung für O. ist Joh 5,31–36, jener Text, der ihr mit anderen Täuferpassagen des JohEv unvereinbar scheint. Der gesamte Abschnitt stammt von E, der das ihm unakzeptable Zeugenkonzept der SQ für den Täufer hier korrigiert. Gerade in diesem Abschnitt taucht jedoch die johanneisch seltene Konstruktion μαρτυρεῖν mit Dativ auf (5,33). Da diese in 3,26.28 ebenfalls vorkommt und der Text für die SQ postuliert wurde, meint O., E habe diese für ihn ganz untypische Ausdrucksweise hier mit Blick auf die SQ verwendet. Eine eher gesuchte Erklärung für einen Abschnitt, in dem E sein eigenes Konzept zu entwickeln sucht. Auf ähnliche Schwierigkeiten stößt man gerade in dieser Stelle bezüglich des Gesandtenkonzepts. Auf E, der sich mit dem ausschließlich christologischen Gebrauch von πέμπειν vom vielfältigen Begriff ἀποστέλλειν der SQ abheben will, da dieser für Jesus und den Täufer dort gemeinsam verwendet wird, tut dies gerade hier nicht! An der zentralen Stelle, an der er das Täuferbild der SQ korrigieren möchte, stößt man nicht nur für die Sendung Jesu vom Vater auf ἀποστελλειν (5,36), sondern auch auf den gänzlich profanen Gebrauch dieses Verbums (5,33). Die diachrone Aufteilung zwischen ἀποστέλλειν und πέμπειν überzeugt also auch nicht. Gerade die Stilkritik widerrät dem Versuch, 5,31–36 für eine diachrone Aufspaltung des johanneischen Täuferbildes heranzuziehen.

Das diachrone Modell, das O. vorlegt, überzeugt nicht wirklich. Spannungen im Täuferbild bestehen zwar, aber ein je eigenes der einzelnen Strata bleibt mehr als hypothetisch und ist nicht mehr wirklich zu erheben. Der spezifische Akzent von Joh 5 erklärt sich eher aus dem unterschiedlichen Adressatenkreis der Stelle (jüdische Gegner, nicht wie sonst Täuferkreise) sowie dem Aufbau des JohEv insgesamt (Einleitungscharakter von Joh 1–4, stärkere Entfaltung der Hoheitschristologie ab Kap. 5). Dennoch kommt der Studie das Verdienst zu, auf diese unterschiedlichen Akzente im johanneischen Täuferbild aufmerksam zu machen. Ebenso werden die in gängigen Täufermonographien meist fehlenden genaueren Textanalysen geboten und die spezifisch johanneische Literatur zum Thema sorgfältig zusammengetragen.

Wien Martin Stowasser

Stowasser, Martin: **Johannes der Täufer im Vierten Evangelium**. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde. – Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1992. 271 S. (Österreichische Biblische Studien, 12), kart. DM 37,00

Keine andere frühchristliche Schrift weist eine so ausgeprägte und zugleich rätselhafte Deutung des Täufers Johannes auf wie das Joh-Evangelium. Das johanneische Täuferbild ist denn auch regelmäßig wichtiger Gegenstand von Täufermonographien und Joh-Kommentaren. Seit der einflußreichen (im Titel etwas irreführenden) Studie W. Baldenspergers, Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck (Freiburg i. Br. 1898) fehlt indes eine monographische Behandlung des Themas. Diese legt St. mit seiner 1990/91 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien angenommenen Diss. nun vor.

Basis der Untersuchung sind alle Passagen des vierten Evangeliums, in denen Johannes der Täufer thematisiert wird, also Joh 1,6–8.15 im Rahmen des Prologs (7–56), schwerpunktmäßig Joh 1,19–34 (57–151) und 3,22 – 4,3 (153–219), ferner Joh 5,33–36; 10,40–42 (221–239). Als Methode der Untersuchung wählt der Vf. die auf das johanneische „Täuferbild" konzentrierte kursorische Einzelauslegung, die er in die gängigen analytischen Texterschließungen einbettet, wobei er jeweils auch die historische Rückfrage berücksichtigt.

Die wesentlichen Resultate der Untersuchung sind folgendermaßen zu beschreiben: Das Täuferbild des vierten Evangeliums erweist sich als Ergebnis eines Konflikts zwischen der johanneischen Gemeinde und einer als konkrete Gemeinde konstituierten Formation von Juden, die den Täufer als eschatologische Heilsgestalt verehren. Die Darstellungsabsicht ist also als apologetisch-polemisch zu bestimmen, trägt aber auch missionarisch-werbende Züge. Joh verfolgt das Ziel, den Täufer so zu reinterpretieren, daß er einerseits eine feste Rolle in der christlich verstandenen Heilsgeschichte gewinnt, andererseits aber kein Raum mehr für täuferische Geltungsansprüche bleibt. Von daher wird Johannes der Täufer als „erster Christ" dem Christentum zugeordnet, zugleich aber durchgängig christologisch inferiorisiert. Demgegenüber kommt der – von der Forschung meist betonten – „Zeugenfunktion" nur subsidiäre Bedeutung zu. Der Täufer ist kein Zeuge für Christus im Sinn der johanneischen Hoheitschristologie: „Seine Aussagen bleiben konsequent auf einer wesentlich niedrigeren Stufe christologischer Reflexion angesiedelt" (241). Wohl aber fungiert er als „Zeuge der Anklage" im johanneischen Prozeß gegen die Ungläubigen namentlich aus der Täufergemeinde. Das johanneische Täuferbild ist mithin von der Orientierung „ad extra" geprägt. Es verdankt sich nicht systematischer Reflexion, sondern punktueller Auseinandersetzung um konkurrierende Geltungsansprüche der Täufergemeinde, so um das Hoheitsprädikat „Licht" (Joh 1,6–8), um die chronologische Priorität des Täufers (Joh 1,15), um seine Dignität als Messias, Elias redivivus oder eschatologischer Prophet (v. a. Joh 1,19–21) und um die Frage nach seiner Wundertätigkeit (Joh 10,41). In Joh 3,27–30 fordert der johanneische Täufer seine Gemeinde explizite zur Konversion zum Christentum auf. Einzelne Täuferinterpretamente werden außer durch die Auseinandersetzung mit Gegnern auch durch die christologische Eigendynamik der Gemeinde geprägt, so etwa durch die Tauf- oder Präexistenzchristologie. Eine gewisse Ausnahme bildet der Passus Joh 5,33–36, der „ad intra" der Systematisierung der Zeugniskonzeption dient und „ad extra" nicht die Täuferverehrer, sondern die Juden im allgemeinen ins Unrecht zu setzen sucht. Die Rückfrage stößt vereinzelt auf „historisches Urgestein", v. a. in Joh 3,22 – 4,3. Schlüssel zur Interpretation ist jedoch eindeutig die an der Täufergemeinde orientierte Textpragmatik.

Die Hauptthese der Studie – das Täuferbild des vierten Evangeliums richtet sich gegen eine Täufergemeinde – ist so alt wie die historische Kritik überhaupt. Sie wurde bereits 1679 von Hugo Grotius[1] vorgetragen und von W. Baldensperger dann systematisch entfaltet. Heute stellt sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, einen breiten Forschungskonsens dar.

Auch das von St. gewählte Verfahren der Rekonstruktion der von Joh befehdeten Lehre folgt längst begangenen Pfaden. Es ist gewiß richtig, daß sich die Kumulation negativer, komparativer und funktionaler Täuferaussagen im vierten Evangelium primär durch den Rekurs auf eine „Gemeinde" von Täuferverehrern erklären läßt. Die Frage ist, ob deren Geltungsansprüche dadurch rekonstruiert werden können, daß man die entsprechenden Aussagen „umkehrt" und als „Ioannologoumena" dieser Täufergemeinde zuspricht.

Der Rezensent hält dieses Verfahren in methodologischer Hinsicht für ausgesprochen problematisch.[2] St. läßt hier allerdings größere Behutsamkeit walten, als dies im Gefolge von Baldensperger weithin üblich geworden ist; vor allem sieht er von einer genauen Parallelisierung der theologischen „Vorstellungsgehalte" der beiden „Gemeinden" ab. Gleichwohl bleibt das Grundproblem: Bei zwei religionssoziologisch als „Sekten" zu beschreibenden, also relativ isolierten Formationen ist eine christologische Parallelentwicklung bzw. gar Imitation kaum anzunehmen. Setzte man sie dennoch voraus, so wäre die von Joh gewählte persuasive Strategie schlichter Bestreitung dysfunktional. Daher fragt es sich, ob die kursorische Auslegung St.s nicht von Anfang an die Perspektive auf die hypothetischen „Ioannologoumena" fixiert, so daß das christologische Eigengewicht des Evangeliums nicht hinreichend in das Blickfeld gerät. Mit anderen Worten: Nicht bei der postulierten Parallele, sondern beim christologischen Skopus müßte die Untersuchung ansetzen, und sie würde so das johanneische Täuferbild als Relation zur johanneischen Christologie aufzuweisen haben. Joh äußert sich über den Täufer dadurch, daß er ihn in Beziehung zum Christus der Christen setzt. *Daß* Joh sich genötigt sieht, das Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer zu klären, ist primär durch Täuferkreise gefordert, aber *wie* er diese Klärung betreibt, entscheidet sich im Rahmen des johanneischen Verstehenshorizonts. Die Kon-

[1] Opera omnia theologica II,1: Annotationes in quatuor Euangelia et Acta Apostolorum, Nachdruck: Stuttgart 1972, 479; vgl. ebd., 473.

[2] Vgl. näher K. Backhaus, Täuferkreise als Gegenspieler jenseits des Textes. Erwägungen zu einer kriteriologischen Verlegenheit am Beispiel der Joh-Forschung, in: ThGl 81, 1991, 279–301.

kurrenz zwischen den beiden Heilsgestalten wird also nicht dadurch entschieden, daß eine Summe paralleler Hoheitstitel gegeneinander ausgespielt wird. Vielmehr wird Jesus als der Heilsbringer schlechthin präsentiert. Ihm gegenüber vermag der Täufer nur noch als „Kontrapunkt" aufzutreten; er bietet also gewissermaßen die „dunkle Folie", vor der das Licht Jesu um so heller erscheint. Will man darüber hinaus die täuferischen Geltungsansprüche rekonstruieren, so ist m. E. dort ansetzen, wo im vierten Evangelium *deren* – also nicht der johanneische – Verstehenshorizont transparent wird. Von dort aus dürfte man, wie St. dies einleuchtend dartut, v. a. auf die Gestalt des Elias baptizans stoßen (vgl. 83–95).

Ferner stellt sich die Frage, ob St. das Zeugenmotiv mit Recht relativiert. Gewiß ist es der Inferiorisierung des Täufers zugeordnet (241), genauer: dessen funktionaler Reinterpretation, aber in Ansehung von Aussagen wie Joh 1,7.15.29f.34.36f steht es doch auch im Zentrum christologischer Reflexion. Joh 5,33–36 ist demgegenüber eher auf der dezidiert theozentrischen als auf der „zeugniskonzeptionellen" Aussageebene anzusiedeln (vgl. Joh 5,31.41f.44!).

Schließlich wäre zu wünschen, die Untersuchung hätte sich entschiedener den Desideraten der einschlägigen Forschung zugewandt. Die historische Entwicklung des johanneischen Täuferbildes wird – bei aller Sorgfalt der diachronen Analyse – nicht eigens behandelt. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Täuferbewegung wird, sofern St. ihn überhaupt in den Blick nimmt, mehr von der Sekundärliteratur her referiert als in Auseinandersetzung mit den Quellen interpretiert. Dies gilt besonders für die pseudoklementinischen Bezugstexte (81–83.98f); dagegen stellt die Untersuchung der Elijatypologie bei Justin (87–95) eine Bereicherung dar.

Die angeführten Ausstellungen sollen den Wert der Untersuchung St.s nicht schmälern. Ihre Stärke liegt darin, daß sie eine wichtige Tendenz der Forschung solide und umfassend dokumentiert und mit differenzierter Argumentation vorstellt. Jedoch begibt sich der Vf. dabei teilweise in eine recht enge Abhängigkeit von dieser Forschung und nutzt zu wenig die Chance, sie selbständig weiterzuführen und, wo nötig, zu korrigieren.

Münster Knut Backhaus

Backhaus, Knut: **Die „Jüngerkreise" des Täufers Johannes**. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums. – Paderborn: F. Schöningh 1991. XVIII, 405 S. (Paderborner Theologische Studien, Bd 19), kart. DM 98,00

Die vorliegende, 1988 abgeschlossene Untersuchung ist eine Diss. der Theol. Fak. Paderborn; sie entstand unter Leitung des Paderborner Neutestamentlers Josef Ernst, der über den Täufer bereits mehrere Aufsätze sowie vor allem eine umfangreiche Monographie („Johannes der Täufer, Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte", BZNW 53, Berlin 1989) veröffentlicht hat. Insbesondere ist hier Ernsts Beitrag zur Festschrift für Joachim Gnilka (1989), „War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers?", zu nennen, dessen Ansätze B. aufgreift und weiterführt. Offenbar haben Lehrer und Schüler sich gegenseitig angeregt; schon in dem genannten Buch zitiert Ernst aus B.' noch ungedruckter Diss.

Die Monographie von B. umfaßt sechs Hauptteile. Als „Voraussetzungen" (Teil I, 1–19) behandelt der Vf. „Forschungsstand und Problemhorizont" sowie die Methodendiskussion. Teil II (21–112) untersucht das Problemfeld „Jesus und der Täuferkreis"; nacheinander werden „Der Status quaestionis", „Die äußeren Belege einer Gliedschaft Jesu im Täuferkreis" („Konflikttheorien", „Direkte Belege einer Gliedschaft Jesu im Täuferkreis") und „Das religionsgeschichtliche Verhältnis Jesu zum Täuferkreis" dargestellt.

Sowohl vom Umfang als auch von seiner Bedeutung für das Thema her ist Teil III (113–316) das Herzstück der B.schen Arbeit: „Der Täuferkreis in der neutestamentlichen, nebenneutestamentlichen und frühnachneutestamentlichen Literatur." Den „methodologischen Vorüberlegungen" folgen sorgfältige Analysen von Mt 11,2–6 par. Lk 7,18–23; Mk 2,18–22 parr.; Mk 6,17–29 par. Mt 14,3–12; Lk 11,1; Apg 19,1–7; Apg 18,24–28; Joh 1,35–51; Joh 3,22–4,3; JosAnt 18,116–119 sowie der pseudoklementinischen und häresiologischen Literatur; vor der Behandlung der lukanischen Texte ist ein Exkurs über „Eine pseudonyme Johannes-Vita des Täuferkreises aus dem Syrien des fünften Jh.s" eingeschaltet (172–174).

Teil IV (317–334) untersucht die „Rahmenbedingungen des Täuferkreises". Dem Kap. „Der Ursprung beim Täufer" folgen eine „Phänomenologie des Jüngerkreises" (Jüngerkreis als Prophetenschule, Fasten- und Gebetspraxis) und der Abschnitt „Die Interdependenz zwischen Täuferkreis und Frühchristentum" (darin 332–334: „Der Ursprung der christlichen Taufe"). „Der Täuferkreis im Gesamtgefüge der neutestamentlichen Literatur" wird in Teil V (335–366) behandelt (Logienquelle Q, Markus, Matthäus, Lukas/Apostelgeschichte, Johannes); der Abschnitt „Forschungsertrag" (Teil VI, 367–371) resümiert die Ergebnisse. Eine ausführliche Bibliographie, Abkürzungsverzeichnis und Stellenregister (373–405) bilden den Schluß des Buches.

Trotz der Fülle des verarbeiteten Materials ist die Untersuchung gut lesbar. Der Aufbau ist sinnvoll; den schrittweisen Erkenntnisfortschritt dokumentieren Resümees am Ende der einzelnen Abschnitte. Kenntnisreich und besonnen referiert und kritisiert B. ältere Forschungstheorien; seine Methode ist die der historisch-kritischen Exegese, wohltuend entfernt von übertriebener Skepsis auf der einen und phantasievoller Hypothesenfreudigkeit auf der anderen Seite.

B.' Ergebnisse können hier nicht im einzelnen referiert werden; auch wo der Leser nicht unbedingt zuzustimmen vermag, wird er den vorgeschlagenen Lösungen weder die methodisch saubere Begründung noch die Diskussionswürdigkeit bestreiten können. Wie schon sein Lehrer Josef Ernst in dem erwähnten Aufsatz der Gnilka-Festschrift, lehnt B. die Zugehörigkeit Jesu zum engeren Jüngerkreis des Täufers ab, hält aber an der Historizität der Taufe Jesu durch Johannes ebenso fest wie an der geistigen Abhängigkeit Jesu von Johannes dem Täufer. Der Rezensent gesteht, daß er nach wie vor Jesus für einen „Schüler" des Täufers hält, der sich – vielleicht schon früh – aus dem engeren Kreis der Täuferjünger gelöst hat und so zu einer selbständigen „Parallelgestalt" zum historischen Täufer (vgl. 108f) werden konnte.

Die Formulierung B.', „Jesu Botschaft *ist* die Täuferpredigt im Horizont des spezifisch jesuanischen Gottesbildes und unter dem Anspruch der Erfüllung" (105), verdient jedenfalls Zustimmung. Klug und originell sind auch die Ausführungen über Täufergebet und Vaterunser (Lk 11,1; S. 175–189); die Annahme eines historischen Sachverhalts hinter Lk 11,1b dürfte zutreffen. Der Deutung des Christentums als „Absplitterung aus der Johannessekte" (H.-J. Schoeps 1982) stellt B. seine These von der „Ursprungsidentität von Täufer- und Jesus-Bewegung" entgegen (330f).

Auch wenn B. die neutestamentlichen Schilderungen einer Auseinandersetzung mit Täuferjüngern als Belege für innerchristliche Probleme und nicht für die Existenz eines nebenchristlichen „Täuferkreises" beurteilt, hält er an der Annahme fest, es habe als „drei durchaus unterschiedliche Phänomene" nebeneinander „die Johannesjünger im engeren Sinne, die palästinische Täuferbewegung und die syrische Täufergemeinde" gegeben (368). Jesus ordnet er der zweiten Gruppe zu, wobei die Entschiedenheit dieser Zuordnung (368f) überrascht; warum sollen die Grenzen zwischen der dem Täufer ergebenen „Prophetenschule" (vgl. 326f) und der weiteren, palästinischen Täuferbewegung nicht fließend gewesen sein? Eine Herausforderung an die künftige Forschung ist B.' Deutung zahlreicher Belege aus dem Johannes-Evangelium auf den frühkirchlichen Konflikt mit einer syrischen Täufergemeinde des ausgehenden ersten Jh.s (356f und 370f)

Jedenfalls: eine anregende, Zustimmung und Widerspruch provozierende Untersuchung von hohem Niveau, die ihren Wert noch lange behalten wird.

Mainz Otto Böcher

Kertelge, Karl: **Grundthemen paulinischer Theologie**. – Freiburg: Herder 1991. 244 S., geb. DM 78,00

Karl Kertelge ist einer der führenden deutschen Neutestamentler der Gegenwart. Daß seine dem Verständnis der paulinischen Theologie gewidmeten Aufsätze von 1968 bis 1991 in dem hier anzuzeigenden Bd gesammelt greifbar werden, ist ein Gewinn nicht nur für seine Fachkollegen, sondern auch für seine vielen Schüler unter den jetzigen Pfarrern und darüber hinaus für viele – auch evangelische – Theologen. K. ist es immer wichtig gewesen, durch alle notwendigen Details hindurch den Blick auf das Ganze ntl Theologie zu schärfen; und er verfügt über die Gabe, in ebenso präziser wie verständlicher Sprache dem Leser nahezubringen, was für eine wissenschaftlich wie kirchlich verantwortbare exegetische Urteilsbildung elementar wissenswert ist. Überdies ist er ein Theologe, der sich ökumenischer Zusammenarbeit verpflichtet weiß, und läßt diese Gegenwartsbezüge immer wieder in seine exegetische Arbeit einfließen.

K. hat mit seiner Diss. „Rechtfertigung bei Paulus" (München 1967) eine Untersuchung zur Mitte paulinischer Theologie vorgelegt, die in ihrer umsichtigen Auseinandersetzung mit den verschiedenen damaligen Forschungspositionen und in ihrer besonnenen inhaltlichen Orientierung bis heute ein Standardwerk geblieben ist. Im Horizont dieses Themas stehen alle Einzelbeiträge, die K. jetzt

zum Ende seiner aktiven akademischen Dienstzeit gesammelt veröffentlicht.

Ausgehend von der Berufung des Paulus zum Apostel und ihrer Bedeutung für dessen gesamtes missionarisch-theologisches Wirken, umkreisen alle Aufsätze die Rechtfertigungstheologie: zur Christologie (die Heilsbedeutung des Todes Christi; das Verständnis seines „Herr"-Seins; das Verhältnis der Autorität Jesu zu der des Mosegesetzes); zur je besonderen Rechtfertigungslehre im Galater- und im Römerbrief; zu besonderen Aspekten und Einzelabschnitten (Rechtfertigung ohne Gesetzeswerke und Gericht nach den Werken; „natürliche Theologie" in Röm 1,19f und 2,14f; Adam und Christus nach Röm 5,12–21; zur Exegese von Röm 7); zum Verhältnis von Rechtfertigung und Ethik (Freiheit und Liebe im Galaterbrief; Glaube und Werke bei Paulus und im Jakobusbrief). Am Ende schließt sich der Kreis, indem die Rechtfertigungslehre des Paulus als das Bindeglied herausgestellt wird, durch das sein Verständnis der Kirche mit dem der kirchlichen Ämter miteinander verzahnt sind.

Man mag fragen, ob zu „Grundthemen paulinischer Theologie" nicht auch noch andere wichtige Aspekte gehören? Dazu zähle ich jedenfalls ein so integral-gewichtiges Thema wie die Auferstehung Jesu Christi und der Christen; die sogenannte „Christusmystik" und das Verständnis der Sakramente; das Verständnis von Evangelium, Verkündigung und Lehre, Weisheit und Schriftauslegung; das Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie (über das zu Röm 7 und Gal 5 Angedeutete hinaus) und manches andere. Aber die Sammlung dieser Aufsätze ist ja nicht im Sinne einer Grundlegung paulinischer Theologie im ganzen gemeint (vgl. 9). Und daß die Rechtfertigungstheologie jedenfalls von zentraler Bedeutung für jede Darstellung des Ganzen paulinischer Theologie ist, leidet ja keinen Zweifel.

Sehr zu begrüßen ist, daß K. sich durchweg auf ein Durchdenken zentraler theologischer Gedankenkomplexe in den paulinischen Briefen konzentriert (vgl. z. B. 134f). Natürlich weiß er um die konkret-kasuale Veranlassung von allem, was Paulus geschrieben hat: daß überall – auch bei den gedanklich dichten Abschnitten des Römerbriefes – die geschichtliche Situation von unerläßlicher hermeneutischer Bedeutung ist, sowohl die Situation des Paulus je bei der Abfassung seiner einzelnen Briefe, wie auch die der Gemeinden, an die er sich wendete. So kommen solche Situationsbezüge vielfach vor, besonders in den Beiträgen zum Galaterbrief, ungleich weniger, was den Römerbrief betrifft. Aber die verzweigte Diskussion um diese Aspekte bleibt in K.s Buch weithin ante portas. Auf die mancherlei Hypothesen zu einer Entwicklungsgeschichte paulinischer Theologie läßt K. sich hier ebensowenig ein wie auf einige literarkritische Hypothesen, die den Anspruch erheben, eine solche Konzentration auf das Ganze paulinischer Theologie immerhin kräftig zu komplizieren. Ich trete K. darin aber gern zur Seite: nicht weil die historische und literarkritische Aufgabe der Exegese etwa irgendwie eingeschränkt oder in ihrer Bedeutung für die ntl-theol. Arbeit geschmälert werden sollte, aber doch, weil es eben gerade auch zur historischen Aufgabe selbst wesentlich hinzugehört, ein klares Gesamtbild zu entwerfen, dem ja hermeneutisch immer auch eine Testfunktion für alle Detailarbeit zuerkannt werden muß (nicht nur umgekehrt!).

Einige K. besonders wichtige Aspekte seien hier kurz genannt:

1. „Rechtfertigung aus Glauben" zielt nicht nur auf den modus recipiendi des Christen, sondern der Sache nach primär darauf, daß es Kreuzestod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi als die zentralen Heilsereignisse sind, auf die der Glaubende das ganze Heilsvertrauen seines Glaubens setzen darf und setzen können muß, um so seine Rechtfertigung zu erlangen. Die Christologie ist der Grund aller Rechtfertigung und der Glaube, der sie empfängt, Glaube *an Christus*. Dabei legt K. mit Recht großen Wert darauf, daß Paulus das Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnetod für unsere Sünden, das ihm durch Tradition vorgegeben war (1 Kor 15,3–5), zur entscheidenden Grundlage seiner Soteriologie ausgebaut hat, die er im Galater- und Römerbrief durch seine Rechtfertigungslehre expliziert hat. Dazu gehört vor allem der Aspekt der Universalität des Heiles aufgrund der auf alle Menschen ausgeweiteten Sühnewirkung des Kreuzestodes Christi als Erweis der Gerechtigkeit Gottes. Der auf Israel beschränkte Radius der Bundestreue Gottes („Gerechtigkeit Gottes") wird durch Christus auf die Gesamtheit der Völker erweitert (vgl. z. B. 119: „Das eigentliche Anliegen des Paulus ist die Allgemeinheit des Heiles aufgrund des Glaubens"; ferner 166ff zu Röm 5,12–21). Entsprechend wird das Mosegesetz zwar nicht als ganzes abrogiert, wohl aber als Kriterium der Heilserlangung außer Kraft gesetzt (vgl. z. B. 109f). An die Stelle der (jüdischen) „Rechtfertigung aufgrund von Gesetzeswerken" tritt die – für Juden wie Heiden geltende – „Rechtfertigung aufgrund des Glaubens".

2. In diesem Sinne interpretiert K. die verschiedenen Aussagen des Paulus über das Gesetz. Dabei sucht er einen Mittelweg durch die gegenwärtige Kontroverse. Einerseits stimmt er Schlier und anderen Exegeten zu, nach denen es Paulus um eine radikale Änderung des „Heilsprinzips" gehe: An die Stelle der „Werke des Gesetzes" ist der „Glaube an Jesus Christus" getreten (144 u. ö.), d. h. an die Stelle des jüdischen „Rechtsanspruches eines Menschen vor Gott" (115) die nur im Glauben zu empfangende Gabe der Gerechtigkeit, die Gott den Menschen „ohne Werke" schenkt. Die den Menschen „zu Selbstruhm und Selbsttäuschung verführende Macht" des Gesetzes ist „in Christus an ihr Ende gekommen" (205). Andererseits betont K. durchweg mit großem Gewicht, daß das Gesetz, sofern es Gottes Willen zu tun befiehlt, in Christus keineswegs seine Bedeutung auch für den Christen verliert, sondern, auf das Liebesgebot konzentriert, eine sein ganzes Leben bestimmende Autorität neu empfängt. In den Aufsätzen aus den letzten Jahren erhält dieser letzte Gesichtspunkt deutlich eine größere Gewichtung, ohne daß der „prinzipielle" Ansatz im Verständnis der Rechtfertigungslehre in Frage gestellt wird.

Ich denke, daß hier eine Unausgeglichenheit bleibt, die nicht einfach Paulus angelastet werden, sondern zu einer tiefer ansetzenden Fragestellung motivieren sollte: Warum spricht Paulus Gal 3,13 vom „Fluch des Gesetzes"? K. antwortet m. E. mit Recht: Das Gesetz verflucht diejenigen, die seine Forderungen nicht erfüllen (189 u. ö.), also die Sünder als Übertreter (74). Aber er sagt zugleich auch, daß der Fluch „mit den Werken des Gesetzes verbunden ist, der geradezu schicksalhaft auf denen lastet, die ihr Leben im Gesetz und somit in einer selbst geleisteten Gerechtigkeit suchen" (97 u. ö.). In diesem Sinne sucht K. der Satzfolge von Gal 3,11 zu 3,13 zu entsprechen, welch letzteren Satz er darum auch „etwas unvermittelt" (189) empfindet. Doch dieser Eindruck weicht, wenn man 3,13 von dem Zitat in 3,10 her interpretiert: Das Gesetz ist hier ja ganz eindeutig die Stimme, die *den Sünder* verflucht – als den, der dem Gesetz *zuwider* handelt, nicht als den, der umgekehrt seine Gebote zu *halten* sucht, um so durch sein eigenes Tun vor Gott gerecht zu werden. Dann kann V 11 nur als Feststellung im Blick auf das Sündersein aller Menschen verstanden werden: „Im Gesetz" kann niemand die Gerechtsprechung durch Gott erlangen – diese gibt es darum nur „aus Glauben", nämlich aufgrund des Heilsvertrauens auf Christus, der in seinem Kreuzestod die Sünden aller Menschen gesühnt und uns *so* aus dem Fluch, den das Gesetz *gegen uns Sünder* ausspricht, freigekauft hat (V 13). V 12 verallgemeinert dann V 11: Das Leben zusprechen, anstatt zum Tod zu verfluchen, kann das Gesetz insofern nicht, als sein Kriterium das Tun, die Erfüllung aller seiner Gebote (V 10) ist. Zugang zum Leben kann es deshalb für Sünder nicht durch das Gesetz geben, sondern allein durch den für uns gekreuzigten *Christus* und also allein durch den Glauben *an ihn*, statt im Vertrauen auf das Gesetz, dessen Urteil an die Erfüllung seiner Gebote gebunden ist, das darum den Sünder nur zu verfluchen, nicht ihn freizusprechen vermag. Von daher gewinnt es allererst einen begreifbaren Sinn, daß und warum das Gesetz als Stimme des von Gott gebotenen Tuns für Christen keineswegs abrogiert ist, obwohl es zu ihrer *Rechtfertigung* nichts beizutragen vermag. Daß durchweg bei Paulus der Indikativ der Heilsteilhabe in Christus den Imperativ christlichen Tuns wesenhaft bei sich hat, und daß Christen, was sie zu tun haben, sehr wohl aus dem Dekalog zu hören haben, ist im Christusgeschehen selbst begründet: nämlich eben darin, daß Christus uns von der Sünde und von dem Verflucher der Sünde, dem Gesetz, befreit hat, so daß wir nun – zwar nicht *gerecht werden* durch das Tun der Gesetzeswerke, wohl aber *Gerechtfertigte zu bleiben* haben, indem wir tun, was Gott in seinem Gesetz zu tun geboten hat. Und daß sich solches Tun auf das Tun der *Liebe* konzentriert, als dem Gebot des Gesetzes, in dem alles, was es zu tun befiehlt, zusammengefaßt ist (Gal 5,14), erhellt ebenfalls aus dem Heilsgeschehen in Christus. Denn es ist ja doch *Christi unendliche Liebe*, in der er sich selbst für uns, zur Sühnung unserer Sünden, hingegeben hat (Gal 2,20), durch die wir von der Sünde erlöst und zur Gerechtigkeit wiedergeboren sind, und an der ständig teilzuhaben alles Christsein ausmacht.

3. Von da aus ist allem, was K. zur zentralen Bedeutung christlichen Tuns als der „Bewahrung und Bewährung der Freiheit" bzw. der „lebensmäßigen Verwirklichung der erlangten Rechtfertigungsgnade" (136) zu unterstreichen wichtig ist, was er über die wesenhaft enge Verbindung von Glaube und Liebe im Sinne von Gal 5,6

(197ff; 203ff) und über Rechtfertigung und Gericht ausführt (130ff), durchaus zuzustimmen – einschließlich der Bedeutung, die dies für den gegenwärtigen ökumenischen Glaubensdialog in der Tat gewinnt (z. B. 214f).

Weißenhaus Ulrich Wilckens

Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien 2. Teil, 1. / 2. Halbband, bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989 / 1991. X, 450 S. / XII, S. 451–1279 (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, Bd 13 / 15), Ln DM 138,00 / 258,00

Der erste Bd dieser Liste der sahidischen Evangelienhandschriften wurde bereits in dieser Zeitschrift vorgestellt (ThRv 83, 1987, 378f). Der damals geäußerte Wunsch nach einem guten Fortgang der Arbeit hat sich in einer erfreulichen Weise erfüllt. Mit dem Erscheinen des zweiten Halbbdes des zweiten Teils sind nun die heute bekannten sahidischen Handschriften der Evangelien vollständig erfaßt. Die Teilung dieses zweiten Teils in zwei Halbbde wurde notwendig, weil sich bei der Arbeit herausgestellt hatte, daß das Material doch mehr war, als man bei der ursprünglichen Planung angenommen hatte.

Der erste Halbbd beschreibt nun unter den Nummern sa 131 – sa 180 50 Handschriften mit insgesamt 504 Handschriftenteilen. Der zweite Halbbd setzt diese Liste fort, wobei nun auch abschließend die griechisch-koptischen Bilinguen und die Lektionare (ab sa 291^{L}) verzeichnet sind. Es folgen ein Abschnitt, in dem die Liste der größeren und bedeutenderen Handschriften mit niedriger Nummer von Teil 1 weitergeführt wird (sa 11 – sa 16^{L}), Nachträge zu Teil 1 der Handschriftenliste (durch den Fortschritt der Arbeit ermöglichte Zuweisung zahlreicher, oft über viele Sammlungen verstreuter Blätter und Fragmente zu den dort schon behandelten Handschriften) und die endgültigen Indizes und Verzeichnisse, die die entsprechenden vorläufigen Listen ersetzen (Bibliotheksorte und Inventarnummern, Index der Horner-Sigel, dankenswert neu hinzugekommen: Bibelstellenregister, Literaturverzeichnis).

Die Bearbeiter leisten Außerordentliches in der Zuordnung von oft schlecht lesbaren und stark fragmentierten Blättern zu einzelnen Codices. Gegenüber dem ersten Teil von 1986 ist das Druckbild sehr viel besser geworden. Man verfügt inzwischen in Münster über eine neue Computer- und Druckanlage, mit der man die Druckvorlage bis zum Umbruch erstellt hat. Das tut vor allem auch dem koptischen Text gut, der jetzt in einer gefälligen Art präsentiert wird. Die Voraussetzung für eine kritische Neuausgabe der sahidischen Evangelien ist also geschaffen. Es ist zu wünschen, daß diese Arbeit bald in Angriff genommen wird. Wünschenswert ist auch die Fortsetzung der Liste der Handschriften für die anderen Teile des sahidischen NT wie auch insgesamt für das NT in den anderen koptischen Dialekten.

Mainz Theofried Baumeister

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 1: Römer- und 1. Korintherbriefrief, hg. u. untersucht von Barbara Aland und Andreas Juckel. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. IX, 644 S. (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung Bd 14), Ln DM 410,00

This large vol. continues the work of Barbara Aland and Andreas Juckel in assembling all the materials for a history of the NT text in Syriac. The first vol., published in 1986, covered James, 1 Peter and 1 John (see ThRv 83, 1987, 197–198). It seems that the project began as an edition of the 7th-century version of Thomas of Harkel, but recognizing that the Harklensis could not be properly edited without reference to the earlier history of Syriac versions, the editors widened its scope to include all the versions and citational evidence (in both native Syriac authors and translations from the Greek) from the earliest times to the 13th century.

A consequence of this enlarged plan is that the Peshitta NT demands the same critical treatment as the other sources. In the first vol. the Peshitta was cited only from the British and Foreign Bible Society edition, but in what otherwise aimed to be a definitive collection of texts this was a deficiency. For the present vol. the editors have gone some way to repairing it. For Rom – 1 Cor a good and representative 6th-century manuscript has been chosen for the text, and variants collated from 12 other early manuscripts. Although one could still complain that this falls short of a complete critical edition, enough evidence has emerged to show that the text of the Peshitta is extraordinarily stable. As an indication: for the text of the two epistles, there are only 119 variants found to be shared by more than one manuscript, and of these the majority are not scribal errors but attempts to render the Greek more exactly.

The most striking and clear results from the editors, work are in relation to the Harklensis. In this vol. a newly available Harklein manuscript ('H4', of the 8th–9th century, from St. Mark's Monastery, Jerusalem) has been used, which has improved the textual basis while confirming that the Harklensis is itself a single and well-transmitted version. As in vol. 1, the Harkleian text is retroverted into Greek (560–598). In his revision of the Philoxenian NT Thomas used two Greek manuscripts for the Pauline letters. The principal one of these can now be identified quite precisely as the ancestor of three extant manuscripts of Byzantine type, and the other one (considered a lesser authority by Thomas) as a relative of the uncial mss. D* F G. With the knowledge of Thomas's Greek manuscripts, it is also increasingly clear what he intended to indicate by the marginal readings and critical signs in the Syriac text.

In the main part of the book the text of Rom – 1 Cor is laid out in the same full format as in vol. 1, displaying word-by-word correspondences between witnesses to the text. The typography is superior to that in vol. 1, though it would be a further improvement somehow to highlight the Peshitta and Harkleian lines to facilitate the continuous reading of whole passages.

The assembly of NT citations from Syriac writers has been admirably careful and exhaustive. The indices (594–628) offer an annotated inventory of edited (and unedited, in the case of the earlier translation of Severus's homilies) Syriac theological writings down to the time of Bar Hebraeus. This will be useful to other scholars besides textual critics, although because the Harkleian version of the NT was not used by East Syrian writers, they are largely left out.

Aland very carefully and guardedly sets out what benefit can be properly expected from this assembly of citations. Clearly it has an important place in the search for a pre-Peshitta NT, although she warns that this search can be like groping in the fog and arriving only at a non liquet (75). More promising and significant is the attempt to understand the history of Syriac techniques of translation and the general patterns of thought which lie behind them. On the surface there is not much in the present two epistles to illustrate, for example, the increasing attempts at Christological precision in the Syriac versions of the NT. We can, however, expect this picture to be built up over the course of the vol.s to come in this edition.

Lancaster J. F. Coakley

Schlossnikel, Reinhard Franz: **Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum**. Eine linguistische „Bruchstelle" im Codex Claromontanus (Paris, Bibliothèque Nationale grec 107 + 107A + 107B) und ihre Bedeutung im Rahmen von Text- und Kanongeschichte. – Freiburg: Herder 1991. 193 S. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, Bd 20)

The fascicules of *Vetus Latina* covering the Epistle to the Hebrews have recently been published. This monograph, originally a thesis submitted to the Univ. of Tübingen, is a valuable companion to that publication. It deals with one of the most important Old Latin witnesses to the Pauline corpus – the bilingual Codex Claromontanus, known as D or 06 in the Greek register and d or 75 in the Latin. From the point of view of the Latin evidence for Hebrews it is our oldest extant manuscript and this has important implications for the history of the canon. Its central role thus merits the close attention accorded it in this latest study.

In an article in *The Classical Quarterly* in 1925 the well-known palaeographer, E. A. Lowe, quoted the opinion of A. C. Clark that this codex has a composite character which reveals itself in the distinctiveness of the Latin of Hebrews. It is Clark's observation which provided Sch. with the impetus to test the veracity of the opinion.

He set about the work by concentrating more or less exclusively on the vocabulary of the Latin of Hebrews compared with the Latin of the Pauline epistles in the manuscript. Having prudently eliminated from the vocabulary found in Hebrews those words that do not yield meaningful places for comparison, he then goes on to provide three lists. List 1 is an impressive catalogue of some 113 words where the Latin of Hebrews generally has a different word for the Greek than is the case in the Pauline letters e.g. κράτος in the Paulines is *potestas* and *potentia* but in Heb. 2:14 it is *imperium*; δῶρον in Ephesians is *donum* but it is rendered as *munus* five times in Hebrews. List 2 is a short appendix to the preceding but where the evidence is not quite so clear-cut. The third is a list where the same Greek word is rendered by the same Latin throughout the manuscript. This careful and cautious detail is helpful, although it seems unnecessary to suggest that List 3 is really a *Gegenprobe*:

many of the words such as ἀδελφός or ἀεί or καρπός are unlikely to be translated by any other than *frater*, *semper* or *fructus*. So, when we are given the concluding statistics that the Latin of Hebrews differs from the vocabulary of the rest of the manuscript by some 20.21 %, that is indeed an incontrovertible piece of evidence. The differences cannot be explained away by suggesting that the underlying Greek was aberrant nor that the translator subtly altered his technique when he tacked on an epistle viewed with suspicion in the West. Such a suggestion would be particularly improbable when we recall that it is not only the vocabulary that betrays differences (as Sch. demonstrates), but that major grammatical and syntactical changes are to be seen in the Latin when we reach Hebrews, as can readily be observed by a careful reading of the text of d 75 displayed so far in the *Vetus Latina* volumes. Thus we are left with the inevitable conclusion that, when the scribe of the manuscript decided to include Hebrews, the Latin he copied was the work of a different translator from that behind the Paulines. This is not surprising given the way in which the Epistle to the Hebrews looks as if it was added to the end of the Pauline corpus rather reluctantly. The physical differences in the writing (outlined by Sch. in his introduction to the manuscript, its palaeography and its history p.30) are coupled with the fact that the epistle is excluded from the list of contents in Claromontanus and by its separation from Philemon by four blank pages.

Clark's observation seems to have been accurate. Sch.s further point that the distinctiveness of some of the Latin in Hebrews reflects a Latin that seems not to be as early as the equivalent Latin in the Paulines is demonstrated by his survey of *amor* in Hebrews for *caritas* or *dilectio* elsewhere; of *iustus* instead of *sanctus*; and by *exemplar* instead of *forma* or *figura*. Only these three are given by way of example: a development of the investigation to take in a bigger sample of the words in Sch.s List 1 would be a desirable spin-off from the present work. But the tentative conclusion that Hebrews was translated comparatively late into Latin would certainly be compatible with the history of the canon in the West. And we may also add that the influential views of Augustine and Jerome on the appropriateness of including Hebrews among the authorized scriptures in the West could lie behind the belated decision to include Hebrews in Claromontanus.

The manuscript is usually dated 6th. century. Frede, probably correctly, favours the 5th. century. The Latin Hebrews is earlier than this insofar as virtually our only patristic source that reflects a Latin text largely in agreement with d 75 is Lucifer of Cagliari who in the mid 4th. century quoted Heb. 3:5–4:13. See for instance his *ante* at 4:13 with d instead of *in/a conspectu* cf. also 4:1,7. Hebrews is unlikely to have been in the supposed ancestor (Z) behind the Greek-Latin bilinguals DFG as Ff Gg lack the epistle. The scribe of Dd is likely to have taken over a Latin version comparable with that known to and used by Lucifer. Thus Claromontanus preserves virtually complete a 4th. century translation of Hebrews into Latin. The closest manuscript support for this form of the Old Latin is in the 9th. century fragment 82. We can but concur with Sch. that further manuscript finds must be made before we can take further this line of enquiry into the history of this isolated text type.

In the meantime we congratulate Sch. for substantiating the intuitive comment by Clark 70 years ago about the character of the Epistle to the Hebrews in Codex Claromontanus. This book is especially timely coinciding as it does with the publication by Oxford University Press of G.M. Hahneman's thesis on the Muratorian Fragment (dated by him as 4th. century), and with the increasing interest in the growth of the Christian canon.

Leeds J. K. Elliott

Thesaurus Linguae Latinae. Editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatibusque diuersarum nationum electi. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur. Editio altera. – Leipzig: B. G. Teubner 1990, 5. Aufl. (Neubearb. der 1. Aufl. von 1904). IX, 228 S., kart. DM 148,00 / Lw DM 168,00

Mit Nachdruck sei dem Patrologen dieses Nachschlagewerk empfohlen. Es handelt sich um das alphabetisch nach Verfassern und Schriften geordnete Abkürzungs- und Quellenverzeichnis des Thesaurus Linguae Latinae. Das gleichnamige Verzeichnis von 1904 (letzte Ergänzungen erschienen 1958) ist damit ersetzt. Korrekturen und Neuerungen sind übersichtlich hervorgehoben. Das Werk kann als reichstes Repertorium des gesamten lateinischen Schrifttums der Antike gelten. Daß Heidentum und Christentum friedlich vereint sind, macht den besonderen Nutzen dieses Index aus. Der gründlich arbeitende Patrologe kann nicht ohne Vergil, Cicero, Seneca oder Macrobius auskommen und will auch den Codex Theodosianus oder den Censorinus korrekt zitieren.

In übersichtlicher Form und mit großer Zuverlässigkeit informiert das nobel gedruckte Verzeichnis über Datierungen, Vf. und Werkabkürzungen, Titel und beste Ausgaben. Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß die Autoren dieses opus laboriosum, Dietfried Krömer und Cornelis G. von Leijenhorst, mit Hermann Josef Frede zusammengearbeitet haben. Das dürfte nicht nur der gegenseitigen Perfektionierung des vorliegenden Index und des Kirchenschriftsteller-Verzeichnisses von Frede gedient haben, sondern hat auch weitgehende Konkordanz zwischen beiden in Sachen Patristik hergestellt. Die Siglen Fredes sind zusätzlich zur TLL-Abkürzung vermerkt. Wer detailliertere Informationen zu Fragen der Echtheit und Datierung sucht, sollte stets bei Frede nachschlagen. Für die Abkürzungen sollten sich die Theologen einheitlich nach diesem neuen TLL-Index richten.

Natürlich kann ein solches Verzeichnis nie fertig und vollkommen sein, zumal die Forschung ständig im Fluß ist.

Daß die *Mythographi Vaticani* neueren Forschungen entsprechend nicht mehr als antik gelten, wird z. B. zutreffend vermerkt, aber es wäre dennoch dankenswert gewesen, neben Bodes Edition von 1834 die Ausgabe der ersten beiden Mythographen von P. Kulcsár 1987 im CCSL 91C zu erwähnen. Während bei Rufins *Historia monachorum* das bei Redaktionsschluß bevorstehende (inzwischen erfolgte) Erscheinen von Eva Schulz-Flügels Edition angekündigt wird, fehlt ein solcher Voraushinweis beim *Opus imperfectum in Matthaeum*, obwohl der einleitende Band zu einer Neuedition von J. van Banning schon 1988 im CCSL 87B erschienen ist. – Daß größtmögliche Knappheit geboten war, leuchtet ein, doch erscheint es unpraktisch, daß nur bei patristischen Editionen, die im CCSL, im Wiener CSEL, in den Sources Chrétiennes und in Zeitschriften erschienen sind, dieser Erscheinungsort angegeben ist. Bei den meisten anderen Editionen steht nur der Name des Hg.s und die Jahreszahl – das macht das Nachschlagen bei Frede notwendig und ist nicht fair z. B. gegenüber vorzüglichen Reihen italienischer Verlage wie Corona Patrum oder Biblioteca Patristica, in denen beispielsweise die besten Ausgaben von Gregor von Elvira oder Hieronymus, *De illustribus viris* erschienen sind. – Eine Schwierigkeit aller Verzeichnisse dieser Art sind die Anonyma und Pseudepigraphen; im vorliegenden Verzeichnis findet man dennoch meist das Gesuchte rasch, teilweise über Verweise. Unter Pseudo-Athanasius vermißt man allerdings einen Hinweis auf die *De trinitate* betitelte Sammlung von Traktaten, die man nur unter Pseudo-Vigilius von Thapsus findet; das erscheint wenig sinnvoll, denn die handschriftliche Überlieferung schreibt die Sammlung Athanasius (oder Ambrosius) zu und die Zuweisung an Vigilius von Thapsus ist lediglich eine inzwischen abgelehnte Hypothese gewesen, die in Mignes Patrologia Latina 62 akzeptiert worden war. Zudem dürfte für die Bücher X–XII Simonettis Edition von 1956 den Vorzug vor Bulharts Ausgabe im CCSL verdienen.

Zu den Grauzonen, die in einer Arbeit dieser Art kaum je vollständig erfaßt werden können, zählen einmal kleinere, an entlegenem Ort publizierte Neufunde oder -ausgaben.

So sind die manichäischen *Fragmenta Tebestina* von Merkelbach 1988 in Lund Studies in African and Asian Religions 1 neu ediert worden, was im Index übersehen wurde. Eine zweite Grauzone tut sich mit der unüberschaubaren hagiographischen Literatur auf. Das Novum Supplementum von 1986 zur Bibliotheca hagiographica Latina wurde leider nicht mehr vollständig ausgewertet. Ein drittes Gebiet dieser Schwierigkeit sind die alten lateinischen Übersetzungen griechischer Patristik, ganz besonders bei kurzen Texten wie Konzilskanones, die von Frede vollständiger behandelt erscheinen. So vermißt man die von Y.-M. Duval (Rev. Bén. 1972) edierte und ins 4. Jh. datierte Übersetzung des Nicaenum. Ohnehin findet man die alten Übersetzungen vollständiger und leichter über Fredes Konkordanztabelle zur Clavis Patrum Graecorum. Viertens sind kurze Texte wie die antiken Prologe in Bibelhandschriften bei Frede weitaus reicher dokumentiert.

Solche geringfügigen Korrekturen ändern aber nichts an dem ausgezeichneten Gesamteindruck des Werkes. Änderungen gegenüber dem alten Index belaufen sich auf viele Hundert und dokumentieren damit auch mit Stolz zu registrierende Fortschritte des Faches Patristik. Daß die von Lehmann publizierte *Admonitio ad filium spiritualem* wohl doch keinen echten Basilius wiedergibt, wird ebenso verzeichnet wie die von Divjak entdeckten Augustinus-Briefe oder die von Bischoff publizierte *Epistula Annae ad Senecam*. Die Vf. hatten wahre Sisyphus-Arbeit zu leisten. Das wird auch daran deutlich, daß inzwischen schon wieder ein ganzer Schrank voll druckfrischer Editionen zu berücksichtigen wäre, im heidnischen wie im christlichen Schrifttum. Die *Laudatio Turiae* z. B. ist 1991 von Dieter Flach neu herausgegeben worden; eine neue Edition der philosophischen Schriften des Apuleius bei Teubner ist anzuzeigen; Marcovich hat das Gedicht *De providentia dei* 1989 neu ediert und versucht, es doch als authentischen Prosper von Aquitanien zu erweisen; Karla Pollmanns Ausgabe des *Carmen adversus Marcionitas* (1991) hat Veränderungen des Textes erbracht; F. Dolbeau hat neue Augustinus-Predigten in der Mainzer

Stadtbibliothek entdeckt und seit 1991 in der Revue des études Augustiniennes und anderswo publiziert usw. usf. Der zum Gipfel der Aktualität beförderte Fels rollt also schon wieder zu Tale. Es ist zu hoffen, daß die Autoren ihre solide Arbeit fortsetzen.

Città del Vaticano Roland Kany

Altaner, Berthold / **Stuiber** Alfred: **Patrologia.** Zycie, pisma i nauka Ojców Kosáciola. Hg. v. Pawel Pachciarek. – Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1990. 793 S.

Das renommierte Handbuch der Patrologie ist hier als polnische Ausgabe anzuzeigen. Die Übersetzung beruht auf der 8. Aufl. von 1978 (diese wiederum auf dem Text von 1966). Gegenüber der deutschen Ausgabe sind die Literaturangaben in die entsprechenden Abschnitte eingearbeitet (also nicht in einem Nachtrag angehängt) und auch ergänzt. Erheblich erweitert sind die Indices: Griech. Begriffe und Titel (685–688), lat. Begriffe und Titel: (689–702) und schließlich ein polnischer Sachindex.

Der deutsche Text ist getreu übernommen und damit auch die bei Altaner stehenden Fehler. Das gilt z. B. für die ungenaue Auskunft über die „Basiliusregeln" S. 397; nach den Arbeiten von J. Gribomont wäre sie klarer und zutreffender zu formulieren. Das gleiche gilt für die „Augustinusregel" (568), wo mit L. Verheijen wenigstens terminologische Klarheit hätte erreicht werden können. Aber es sollte ja kein neuer Altaner geschaffen werden, sondern eine polnische Übersetzung, und das scheint gelungen zu sein.

Freiburg K. Suso Frank

Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600. Ed. by Ian Hazlett. In Honour of W. H. C. Frend. – London: SPCK 1991. xvi, 335 S., kart. £ 14,99

Die Publikation ist eine Festgabe zum 75. Geburtstag des bekannten englischen Kirchenhistorikers William H. C. Frend. Ihn zu ehren, ist eine Selbstverständlichkeit. Seine großen Werke – The Donatist Church, ²1971; Martyrdom and Persecution in the Early Church, 1965; The Rise of Christianity, 1984, Saints and Sinners in the Early Church, 1985 usw. – sind längst zu Standardwerken der Kirchengeschichte geworden. Sie weisen ihn als hervorragenden Forscher und Lehrer aus, der auf Grund seiner lebendigen, lebensnahen Darstellung der frühen Kirche als „bester Professor für praktische Theologie in Schottland" apostrophiert wird (xiv).

Die Hg. sind von der üblichen Anlage einer Festschrift abgegangen. Sie haben die 25 Beiträge chronologisch und thematisch geordnet. Mit 21 Beiträgen, gegliedert in 5 Kap.n, wird eine kleine Kirchengeschichte von den Anfängen bis ca. 600 geboten:

Umwelt und Ursprünge; Entwicklung christlicher Normen; Die Kirchenväter; Glaube, Lehre und Spiritualität; Kirche und Gesellschaft. Vorangestellt ist eine Überlegung „warum Geschichte der frühen Kirche studieren"? Ein eigenes Kap. betrifft die Quellen der frühen Kirchengeschichte und ein Stück Wirkungsgeschichte (Renaissance und Reformation).

Weiterführende Literatur, ein Glossar, eine chronologische Übersicht, eine ausgewählte Bibliographie des Jubilars und Register schließen den interessanten Band ab.

In den einzelnen Beiträgen liest man knappe, gut begründete Forschungsergebnisse. Wenn S. 122 zur Erforschung von Askese und Mönchtum emphatisch betont wird: „Die (bekannten) Texte sind tendenziös, ihre Reportage illusionär, ... wir müssen die Vorläufer aufdecken: Heidentum, Heterodoxie und besonders Judentum", so werden offene Türen eingerannt. – J. Kelly, Warum Geschichte der frühen Kirche studieren? (3–14) ist zuerst Hommage an den begabten Lehrer W. H. C. Frend und bringt dann auch einiges Bedenkenswertes. Aber ob mit lebendigem Vortrag und mit technischen Hilfsmitteln (Dias) begeisterte Studenten der Kirchengeschichte gewonnen werden können, ist mir doch zweifelhaft. – S. 7: Zu Frauen in der frühen Kirche, nach einigen generellen Beobachtungen: „Man muß sich auch vergegenwärtigen, daß die begrenzte Bedeutung von Frauen in der frühen Kirche nicht nur ein Produkt der frühen Kirchenmänner, sondern auch moderner Kirchenhistoriker ist, die nur ein geringes oder gar kein Interesse daran hatten, die Bedeutung der Frau in der Vergangenheit zu entdecken". Sind die Historiker des Sammelbds nun aufmerksamer? Immerhin ist Perpetua mit ihrem Leidensbericht erwähnt (148), ebenso Proba mit ihrem Vergilcento (154), dagegen ist der Pilgerbericht der Egeria nicht zu finden. S. 172 wird auf nichtüberlieferte Literatur „Orientalischer Mütter" verwiesen. S. 253 sind die „ministrae" aus Plinius, Ep. X 96 („weiblicher Klerus oder Sklavinnen?") genannt. Auf S. 244 sind die Christen „Mütter und Väter der frühen Kirche" und in der dazugehörenden Anmerkung stößt man auf die überraschende Wortschöpfung „Mapatristic Age". – S. 159 heißt es von den „wundersüchtigen Dialogen" Gregors des Großen, daß sie wohl kaum sein eigenes Werk seien, vielleicht eine Zustimmung zu den umstrittenen Thesen F. Clark's, The Pseudo-Gregorian Dialogues (Leiden 1987), die aber nicht genannt werden.

Freiburg/Breisgau K. Suso Frank

Revue Mabillon. Revue internationale d'histoire et de littérature religieuses. International Review for Ecclesiastical History and Literature. Nouvelle série 1 (tome 62) 1990, hg. v. der Societé Mabillon, Redaction: André Vauchez. – Paris, Turnhout: Brepols 1990. 343 S., kart. FF 250/FB 1450

Der rührige französische Benediktiner Jean-Martial Besse († 1920) hatte im Jahre 1905 die nach dem Maurinergelehrten Jean Mabillon (1632–1707) genannte RMab als Ergänzung der von ihm ebenfalls gegründeten Reihe „Archives de la France monastique" ins Leben gerufen. Ziel beider Publikationen war in Anlehnung und Fortsetzung der „Gallia christiana" die Erforschung der monastischen Geschichte und Kultur vor allem in Frankreich. Die Zeitschrift hatte es 1986/88 auf 61 Bände gebracht, war als Fachorgan benediktinischer Geschichte hoch angesehen, doch drohte ihr zuletzt wegen des Fehlens eines qualifizierten Redaktorenkollegiums die Luft auszugehen. Unter neuer Leitung und auf breiterer wissenschaftlicher organisatorischer Basis soll die Zs. jetzt auch, wie es scheint, die Aufgabe der untergegangenen *Revue d'Histoire de la Spiritualité* übernehmen und nicht länger auf monastische Geschichte beschränkt sein.

Im vorliegenden ersten Jg. der neuen Reihe macht Éric Palazzo, Le rôle des libelli dans la pratique liturgique du haut Moyen Age. Histoire et typologie (9–36) auf eine bisher kaum beachtete liturgische Quellengruppe aufmerksam, unscheinbare, nicht gebundene libelli, die jedoch bei der Verbreitung von neuen Festen, Votivmessen, für bestimmte Riten (Buße, Krankensalbung, Beerdigung) und Pontifikalhandlungen (Weihen, Segnungen) eine wichtige Stufe zur Genese der liturgischen Bücher darstellen. – Rosa Guerreiro, Un vrai ou faux passionnaire dans le manuscrit 39 de la Real Academia de la Historia de Madrid? (37–56) datiert eine notitia martirum in dem genannten Cod. westgotischer Schrift auf die 2. Hälfte des 11. Jh.s (ca. 1065–1075 sind möglich), geschrieben in der Phase des Ritenwechsels in Spanien in der Abtei S. Millan. – In der Hs. Paris, BN lat. 13777 ist ein nach 1260 von einem Mönch von St-Éloi in Noyon zusammengestelltes Dossier zum Echtheitsstreit über die Reliquien des hl. Eligius erhalten. Olivier Guyotjeannin Les reliques de saint Éloi à Noyon: procès et enquêtes du milieu du XIII^e siècle (57–110) geht diesem um die Mitte des 12. Jh.s entbrannten und im 15. Jh. noch nicht ausgestandenen Streit zwischen der Benediktinerabtei St-Éloi in Noyon und dem Domkapitel über den Besitz des wahren Leibes des hl. Eligius nach und schildert die „heiße" Phase des Kampfes im 13. Jh., in der beide Parteien nach Rom rekurrierten. – Nicole Beriou / David L. D'Avray, The Image of the Ideal Husband in Thirteenth Century France (111–141) entnehmen Universitätspredigten des Robert de Sorbonne (1261) und des Adam Picardus (1282) zum 2. So. n. Epiphanie, die sie im Anhang edieren, Wunschvorstellungen vom idealen Ehemann damals. – Nach Philippe Faure, Vie et mort du séraphin de saint François d'Assise (143–173) tritt in den Berichten über die Stigmatisierung des hl. Franz von Assisi immer mehr der atl Charakter einer Engelserscheinung zugunsten des Christusbildes zurück. – Bis 1790 gab es in Rouen ein Augustinerinnenkloster, genannt Filles-Dieu. Fabienne Chaube, Les Filles-Dieu de Rouen aux XIII^e–XV^e siècles. Étude du processus de régularisation d'une communauté religieuse (179–211) vermutet, daß es sich bei diesen „Filiae Dei" ursprünglich (vor 1247) um eine Gruppe bekehrter Prostituierter handelte. Die allmähliche Entwicklung zu einer Ordensgemeinschaft war 1346 mit der kanonischen Errichtung eines Priorates unter Annahme der Augustinusregel und der vom Erzbischof von Rouen erlassenen Konstitutionen abgeschlossen. – Odile Redon, Les ermites des forêts siennoises (XIII^e–XV^e siècles) (213–240) untersucht eine der Wurzeln des Augustinereremiten-Ordens, die Einsiedlerniederlassungen in den Wäldern bei Siena. – Gérard D. Guyon, L'état et l'exploitation du temporel de l'abbaye bénédictine Sainte-Croix de Bordeaux (XI^e–XIV^e siècles) (241–283) beschreibt die Anpassungsschwierigkeiten der bis ins 6. Jh. zurückreichenden Abtei Ste-Croix (Bordeaux) an die veränderte Wirtschaftslage seit dem Hochmittelalter. Weniger detailliert, aber klarer konnte man das schon bei A. Chauliac, Histoire de l'abbaye Sainte-Croix de Bordeaux (1910) lesen. – Marie-Claude Dinet-Lecomte, De la sainteté à la chute: la fin d'un ermitage au milieu du XVIII^e siècle (285–296) berichtet über den gewaltsamen Tod von drei Einsiedlern in der Nähe von Meaux 1740 und 1750. – Bernard Hours, Les carmélites françaises et la vie mystique du milieu du XVII^e siècle à l'expulsion de 1792 (297–318) wertet die „Totenbriefe" (circulaires) aus den französischen Karmelitinnenklöstern des 18. Jh.s aus, die nach dem Ableben einer Schwester anderen Klöstern ein

summarisches Lebensbild der Verstorbenen gaben. – D. Iogna-Prat berichtet über ein Kolloquium (1989) und eine Ausstellung (1990) zur Kultur der Abtei St-Germain d'Auxerre im 9. Jh.; G. Lobrichon über den Bernhardkongreß von Lyon und Dijon im Juni 1990. H. Millet kündigt ein weitgefaßtes Projekt zur Prosopographie der französischen Kirche des 13.–15. Jh.s an.

Buchbesprechungen beschließen den ersten Band der neuen Reihe der empfehlenswerten Zeitschrift.

Rom Pius Engelbert

De Vogüé, Adalbert: **Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité**. Première partie: Le monachisme latin. De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356–385). – Paris: Éd. du Cerf 1991. 448 S., kart. FF 250,00

Der französische Benediktiner Adalbert de Vogüé, der Anfang der 70er Jahre die maßgebende Edition der Magister- und der Benediktsregel besorgt und sich seither in zahlreichen Publikationen mit dem Mönchtum der Spätantike und des Frühmittelalters befaßt hat, behandelt in seinem neuesten Werk die monastischen Anfänge im Okzident anhand der Vita Antonii des Athanasius sowie ausgewählter Briefe des hl. Hieronymus. Dem Vf. geht es dabei nicht um eine „histoire du monachisme", sondern um deren Niederschlag in der „histoire littéraire" unter der Leitfrage: „Qu'est-ce qu'un moine?" (Avant-propos, 9–12, 10) Im Zentrum jeden Kap.s stehen eine oder mehrere literarische Quellen, die der Vf. im Blick auf ihre Datierung, ihre Gliederung und ihre literarischen Abhängigkeiten untersucht, bevor er dann seine Interpretation vornimmt.

Der Vf. leitet seine Untersuchung mit dem 1. Kap. „La Vie de Saint Antoine" (17–80) ein, die zweifach vom Griechischen ins Lateinische übersetzt wurde und zugleich als das erste bekannte Werk der lateinisch-monastischen Literatur gelten darf (22). In dieser Vita charakterisiere Athanasius den Heiligen vornehmlich anhand der beiden Termini „prière/prier" und „ascèse" (37). Ja, „l'ascèse garde l'homme alerte et forte" (75), besonders im Kampf gegen die Dämonen, dem innerhalb der Vita „une place énorme" zukomme (58). Die Stärkung für diesen Kampf erfordere sogar Antonius' Abkehr von anderen Asketen und seine Hinwendung „à la plus complète solitude" (77).

Das 2. Kap. „Lois impériales et lettres de Jérome 370–377" (81–141) ruft eingangs die von den römischen Kaisern Valens und Valentinian erlassenen Gesetze gegen Beamte in Erinnerung, die desertieren und sich dem Mönchtum zuwenden. Unter diesen Zeitumständen bewegt sich Hieronymus mit seinen ersten 17 Briefen aus Antiochien und der Wüste von Syrien auf einer ganz anderen Ebene, denn diese Schreiben enthalten Portraits einiger Mönchsgestalten und Appelle zugunsten des monastischen Lebens (85). Sie dürften als Indizien dafür beigezogen werden, daß sich das gesamte erzählerische Werk Hieronymus' „sous le patronage d'Athanase" entwickelt habe (87): In ep. 3,4–5 wird das Idealbild des Mönches Bonosus gezeichnet – wiederum ganz nach dem Vorbild der Vita Antonii, wenngleich in seiner Idealisierung dadurch abgeschwächt, daß Hieronymus im Gegensatz zu Athanasius selbst Mönch war (105f, 115ff). „Monachus", so kann der Vf. in diesem Zusammenhang zeigen, bedeutete ursprünglich nicht in erster Linie ein Leben in „Armut", sondern eines in der Einsamkeit des eigenen Herzens oder auch der Wüste, während die Durchschnittschristen und die Priester in der Stadt wohnten (126f): „Comme la prison des martyrs, dont on le rapproche volontiers, le désert n'est aimé que parce qu'il est la porte du ciel" (134).

In den Zeitabschnitt des 3. Kap. „Jérome, Ambroise et Bachiarius 375–382" (143–199) fällt die von Hieronymus mindestens zum Teil nach athanasischem Vorbild gestaltete Vita Pauli, die allerdings allein von der Asketwerdung und vom Tod dieses „monachus" handelt: Er werde gewissermaßen als „Antoine perfectionné (. . .) dans une solitude totale" dargestellt (182f). Vor allem kehrten die in Hieronymus' ersten Briefen häufig angesprochene Verbindung „entre vie monastique et martyre" hier wieder.

Hieronymus' Schriften aus dem Zeitintervall des 4. Kap. „Jérome à Rome et ses contemporains 382–385" (201–233) belegen nach Vf.s Angaben einerseits die häufigere Symbiose von Mönchtum und Priestertum in Italien, Spanien und Macedonien sowie andererseits das sich ausbreitende weibliche Asketentum: „Vierges, moines et clercs sont donc associé par une communion consécration, qui leur interdit soit le commerce sexuel, soit le commerce tout court" (215). Trotz dieser Gemeinsamkeiten unternimmt Hieronymus in ep. 18* an Praesidius aus dem Jahr 384 den Versuch einer ersten Klärung des Terminus „monachus", den er dem des Klerikers Punkt für Punkt gegenüberstellt (232f).

Das 5. Kap. behandelt „La lettre de Jérome à Eustochium sur la virginité 384" (235–270), der nicht nur wegen seiner Weisungen für das Alltagsleben der Jungfrauen – z. B. betreffs ihrer Verpflegung – als Neuheit anzusehen sei, sondern vor allem, weil er in der mönchischen Literaturgeschichte ein neues literarisches Genre etabliere – die Satire, mit der unwürdige Repräsentanten der monastischen Bewegung kritisiert werden (269f).

Die grundlegende Bedeutung dieses Briefes unterstreicht der Vf. dadurch, daß er ihm auch das 6. Kap. „La lettre de Jérome à Eustochium – suite" (271–325) widmet und darin besonders auf Hieronymus' Darlegungen zum männlichen Mönchtum eingeht. Einleitend erzählt Hieronymus von den Härten seiner eigenen monastischen Wüstenexistenz (275), die der Buße dienen sollte und die sich nach Aussagen des Vf.s tatsächlich in der beschriebenen Weise zugetragen haben könnte (278f). Während Hieronymus sich bei diesen Schilderungen sprachlich durchaus an die Vita Antonii anlehnt, weicht er inhaltlich insofern von ihr ab, als jene das „pleurer des fautes" nicht kenne (281). Und noch ein Novum arbeitet der Vf. heraus: Bei seiner Vorstellung der ägyptischen Mönche führe Hieronymus die Termini „coenobium" (das gemeinsame Leben) und „anachoreta" (Einsiedler) in die lateinische Sprache ein. Dieser Vorgang sei umso bedeutsamer, als es im Lateinischen zuvor nur den Kollektivterminus „monachus" gegeben habe, der jene sprachliche – und damit auch inhaltliche – Unterscheidung von Einsiedlern und Gemeinschaftsmönchen nur ungenügend zugelassen habe (293), die Hieronymus im folgenden in ausführlich-satirischer Weise erläutert. Die Bedeutung, die der Vf. diesen Beschreibungen beimißt, geht so weit, daß er den Brief an Eustachius für den ersten Stein des westlichen Mönchtums hält, auf dem später Cassian, der Magister und Benedikt aufbauten (325). Ja, sogar das Leben der Jungfrauen erhalte fortan „une forme quasi monastique" (325).

Das abschließende 7. Kap. handelt von „Les dernières lettres de Jérome à Rome 384–385", die allesamt an das weibliche Mönchtum gerichtet sind, das in den voraufgegangenen Briefen allenfalls eine untergeordnete Rolle gespielt habe (333f). Die Spannweite des weiblichen Asketentums sieht der Vf. durch Lea und Asella (ep. 23–24) versinnbildlicht. Doch auch wenn Lea Leiterin eines Klosters ist – also Zönobitin – und die Jungfrau Asella ihr Leben im Herzen der Stadt – was den männlichen Einsiedlern nicht erlaubt war – „quasi érémitique" verbringt (341f), lasse sich die literarische – und zum Teil auch inhaltliche – Ausgestaltung dieser beiden Profile, z. B. hinsichtlich des nächtlichen Gebetes oder der Handarbeit, über weite Strecken auf die Vita Antonii zurückführen (344, 356). Dagegen müsse man die Rede von der Aufnahme des asketischen Lebens als „une sorte de second baptème" dem Sondergut des Hieronymus zurechnen: In ep. 39 an eine Asketin Paula greift er den Gedanken Tertullians auf, der das blutige Martyrium als eine zweite Taufe ansieht, die die erste Taufe bekräftigt, und Hieronymus führt diese Deutung dahingehend weiter, daß er auch der freiwilligen Übernahme des unblutig-asketischen Martyriums den Wert einer zweiten Taufe zubilligt (371f). Gleichfalls ohne Vorprägung in der Vita Antonii seien Hieronymus, erneute Überlegungen in ep. 39 zur Vereinbarkeit von priesterlicher und mönchischer Existenz in einer Person (378f).

In seinem abschließenden „Postface. Survol d'une génération" (399–405) hebt der Vf. die wechselvolle Beziehung zwischen der eremitischen und der zönobitischen Lebensweise als den Kernpunkt der untersuchten Literatur hervor: Die Vita Antonii z. B. kenne Gemeinschaftsmönchtum, halb-gemeinschaftliches Mönchtum und entschiedenes Eremitenleben. Ja, ein Asket konnte auch von einer Lebensform zur anderen überwechseln, wie die Briefe des Hieronymus erkennen lassen: In diesem Zusammenhang sieht der Vf. die von Hieronymus aus Ägypten übernommene und in die lateinische Sprache eingeführte Einteilung der „monachi" in Zönobiten und Anachoreten für die Geschichte des westlichen Mönchtums als „entrée en scène d'une espèce nouvelle, celle des cénobites" an (401).

Das zusätzlich mit einer Kurzbibliographie und zwei umfangreichen Indices versehene Werk des Vf.'s legt mit seiner literarischen Analyse unter der Leitfrage: „Qu'est-ce que'un moine?" einen Grundstein des westlichen Mönchtums frei: Zutage treten ‚bewegende' monastische Verhältnisse, deren sprachlichen und inhaltlichen Differenzierungen der Vf. in seinem Werk – manchmal vor-

ausgreifend bis zum Magister und zu Benedikt – in leicht verständlicher und inhaltlich packender Weise nachgeht.

Münster Hubertus Lutterbach

Van Oort, Johannes: **Jerusalem and Babylon.** A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. – Leiden: E. J. Brill 1991. XII, 428 S. (Vigiliae Christianae, Suppl. 14), geb. hfl 180,00

1986 veröffentlichte J. van Oort seine der Univ. Utrecht vorgelegte Diss., in welcher er unter dem Titel „Jeruzalem en Babylon" Augustins Apologie De Civitate Dei und die Quellen seiner Lehre von den zwei Staaten behandelt. Im Jahr darauf erschienen die zweite und dritte Auflage dieser sehr wertvollen Untersuchung (vgl. meine Rez. in: ThRv 84, 1988, 377–381). Nun liegt diese Arbeit auch in einer englischen Übersetzung vor. Wie der Vf. im Vorwort dazu erklärt, wurde die ursprüngliche Fassung nur unwesentlich verändert. Tatsächlich konnte ich nur eine Auslassung und eine Ergänzung in den Anmerkungen und einige Auslassungen und einen neuen Titel in der Bibliographie feststellen. O. verweist zwar im Vorwort auf zwei einschlägige Neuerscheinungen sowie auf einige Kritiken von Kollegen, aber er wollte trotzdem seinen Text „virtually unchanged" belassen.

In meiner Besprechung hatte ich vor allem beanstandet, daß das Werk *De Civitate Dei* als Katechese hingestellt wird. Ich habe meine Auffassung in einem kleinen, in den Mélanges T. J. van Bavel mit dem Titel *„Zum Aufbau von Augustins De Civitate Dei"* veröffentlichten Aufsatz weiter zu begründen versucht (Leuven 1990, 937–951). Doch O. hielt in einer am Patristischen Kongreß von Oxford (19.–24. Aug. 1991) unter dem Titel *„Augustine's letters to Firmus (1A* and 2*) and the purpose of the City of God"* vorgetragenen Kommunikation an seiner Auffassung fest. In einem Vortrag *„Le De Civitate Dei comme De vera Religione"*, der von R. Piccolomini (Hg.), Interiorità e intenzionalità nel „De Civiate Dei" di Sant'Agostino (Roma 1991), 7–33, veröffentlicht worden ist, nahm G. Madec zugunsten der Auffassung von O. Stellung. Ich möchte dennoch an meiner Kritik festhalten. Man darf natürlich annehmen, daß Augustinus seine Apologie unter anderem auch dazu verfaßte, um heidnischen Intellektuellen den Weg zum christlichen Glauben zu bahnen. Ob man deswegen literarisch bei ihr von einer Katechese sprechen kann, ist jedoch eine andere Frage. Auf jeden Fall kann man den Unterschied zwischen den zwei Modellkatechesen in *De catechizandis rudibus* und dem zweiten Teil von *De Civitate Dei* (XI–XXII) nicht übersehen. Während jene relativ kurz gehalten sind, ist dieser sehr umfangreich. Dazu führt die *narratio* in jenen Erstkatechesen nur bis in die Gegenwart der Kirche (in die Zeit Augustins), im zweiten Teil von *De Civitate Dei* hingegen wird die Geschichte der zwei Staaten bis zum Ende der Welt behandelt, und zwar, wie auch Madec zugibt, nach einem aus der antiken Rhetorik übernommenen panegyrischen Schema (*exortus – procursus – debitus finis*).

Rom Basil Studer

Gregor von Nazianz: Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Beno Meier. – Paderborn: F. Schöningh 1989. 174 S. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. NF 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, Bd 7), kart. DM 48,00

Der Nazianzener, dessen Vater aufgrund eines liturgischen Irrtums zum Bischof geweiht worden war (A. W. Ziegler: Gregor der Ältere von Nazianz, seine Taufe und Weihe. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 4. Jh.s. In: MThZ 31, 1980, 262–283) und dessen Mutter den Sohn vor seiner Geburt Gott versprochen hatte (PG 37, 1225), rechnet mit seinen Bischofskollegen unmittelbar nach seinem Abgang von Konstantinopel ab. Die Ereignisse hatten sich überstürzt. Er war von den Konzilsvätern 381 zum Bischof gewählt und vom Kaiser bestätigt worden. Nach dem plötzlichen Tod des Meletios trat er an dessen Stelle. Im weiteren Verlauf des Konzils mußte Gregor erleben, daß seinen auf Versöhnung zielenden Vorschlägen in kirchenpolitisch brisanten Fragen der Erfolg versagt blieb. Querelen kirchenrechtlicher Art wurden gegen ihn hervorgeholt. Aus taktischen Gründen bot er der Versammlung seinen Rücktritt an und war fassungslos, als die Väter sofort akzeptierten. Der Nazianzener, empfindlich wie empfindsam, war zutiefst getroffen und ließ seiner Empörung über die Bischöfe, die ihn zu Fall gebracht hatten, im hier edierten und übertragenen Gedicht freien Lauf. Was als persönliche Abrechnung beginnt, mündet in eine umfassende Kritik an kirchlichen Mißständen. Er geißelt die mangelnden menschlichen wie theologischen Qualifikationen vieler Kirchenführer. Der versöhnliche Schluß kann nicht verdecken, daß aus Gregor ein Pessimist spricht, der bitter und bitterlich resigniert hat. Insgesamt ist das in Jamben abgefaßte Gedicht ein Werk, das eine von der Invektive stark beeinflußte Moralpredigt in gebundener Sprache darstellt. Während er in den *Orationes* 4 und 5 noch erbittert gegen Kaiser Julian und dessen Rhetorenedikt (Cod. Theod. 13,3,5) kämpft, hat er vor der Abfassung von *De vita sua* den Kampf aufgegeben. Das Ziel von „Zu seiner Person und über die Bischöfe" (so der Titel von Meier) formuliert er daher so: „Wer Schmerz empfindet, macht sich Luft, indem er sein Leiden auf Gott ablädt (ἐξερεύγεσθαι, heißt wörtlich ‚ausspeien'), auf Freunde, Eltern, Nachbarn, Gastfreunde oder wenigstens doch auf die Nachwelt" (PG 37, 1169).

Meier sammelt die Handschriften, versammelt die Ausgaben und schafft auf dieser Grundlage eine mustergültige, auch durch den Druck angenehm lesbare Edition. Dieser Edition stellt Vf. nahezu synchron eine dem Text gerecht werdende Übertragung gegenüber. Das Unternehmen war schwierig, weil die gebundene Sprache Gregors in eine nüchterne Prosa umgesetzt werden mußte.

Dem Text und der Übersetzung folgt ein philologisch-historischer Kommentar, der durch geschickte zusammenfassende Überschriften mit genauer Versnotation übersichtlich gestaltet ist. Der Kommentar gibt über sprachlich-stilistische Besonderheiten Auskunft und liefert sachliche Erläuterungen. In Einzelfällen bringt er auch Überlieferungsprobleme zur Sprache. Weil sich Gregor gern selbst zitiert, werden die Parallelen aus seinen sonstigen Werken namhaft gemacht. Parallelen aus den Heiligen Schriften und der griechischen Literatur zeigen, woraus Gregor schöpft. Hinweise aus der lateinischen Literatur wollen dem Nachweis dienen, daß Gregor unabhängig von den Lateinern auf gleiche Quellen zurückgreift bzw. deren Bildungstradition und deren Topik kennt, obwohl er die lateinische Sprache nicht beherrschte.

Der Kommentar bietet zahlreiche interessante Einzelheiten. Dafür ein Beispiel.

S. 122 kommt Vf. zu dem Schluß: Mit Vers 442 beginnt ein längerer Abschnitt über die Taufe, wobei wie auch im autobiographischen Teil der Übergang fließend ist. τὸ λουτρόν· die Taufe als Bad der Wiedergeburt. – Die Immersion spielte aber bei Gregor keine Rolle mehr, weder theologisch noch liturgisch. Hier hätte Vf. vorsichtig werden müssen. Gregors einschlägige Terminologie in seinem *carmen* für Taufe ist eindeutig. Er verwendet nur Worte, die vom Bad, vom Waschen und Abwaschen sprechen. D. h. Gregor ist ein Zeuge für den literarisch wie archäologisch gesicherten Befund, der eindeutig gegen eine Taufe durch Untertauchen spricht. Mit anderen Worten, eine Immersionstaufe kann überhaupt nicht im Blickfeld des Nazianzeners gelegen haben. Der Ausdruck „Wiedergeburt" ist eine Überinterpretation. Gregor handelt in den Versen 442–525 nicht von Wiedergeburt, sondern sein Skopus ist der Hinweis, daß durch die Taufe vergangene Sünden getilgt werden und diese nicht einen Freibrief für künftige Verfehlungen bedeuten kann. Der Vorwurf an die „schlechten Bischöfe" lautet daher, die Taufe bessert nicht den Charakter, sondern diese Mühe muß der Getaufte schon selbst auf sich nehmen, einer Mühe, der sich seine Gegner in ihrer Arroganz nicht unterzogen haben.

Bleibt die Frage, ist das neu edierte *carmen* ein Bischofsspiegel? Gewiß, Gregor versäumt es in seiner Eitelkeit nicht, die asketisch-menschliche Größe der eigenen Person elegant ins Spiel zu bringen und dadurch die Idealgestalt eines Bischofs anzudeuten. Im Gegenüber etwa zur *Regula Pastoralis* eines Gregor des Großen wird man wohl festhalten müssen, daß der verbitterte Pessimismus des Nazianzeners insgesamt den Grundtenor seiner Verse bestimmt und den Blick auf das Wünschenswerte verstellt.

Vf. hat einen interessanten Aspekt nicht nur zum Leben des Kappadoziers erschlossen. Das aufbereitete Material ergänzt auch die Charakterstudie seines Lehrers zu Gregor, B. Wyß, in: RAC 12, 703–863. Das Buch ist mit vorzüglichen Registern (ein Bibelstellenverzeichnis fehlt) ausgestattet.

Augsburg Wilhelm Gessel

Oberhaus, Michael: **Gregor von Nazianz**: Gegen den Zorn (Carmen 1,2,25) Einleitung und Kommentar. Mit Beiträgen von Martin Sicherl. – Paderborn: F. Schöningh 1991. XVII, 205 S. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. NF 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, 8), kart. DM 68,00

Entsprechend der Zielsetzung dieser Reihe liegt hier wieder ein Kommentar vor zu einem der thematisch bedeutendsten und inter-

essantesten Gedichte des kappadokischen Kirchenvaters. Auf die Beigabe des Urtextes wurde verzichtet mit dem Hinweis darauf (s. „Vorwort"!), daß dessen Veröffentlichung zu gegebener Zeit in einer Gesamtausgabe Gregors von Nazianz geplant ist. Das Fehlen einer Übersetzung kann einigermaßen verschmerzt werden, da der Inhalt abschnittweise in Paraphrasenform erschlossen bzw. zusammengefaßt wird (s. die in 7 Punkten aufgeschlüsselte Gliederung im Inhaltsverzeichnis!).

Dem Kommentar vorgespannt ist eine reichlich bemessene Sekundärliteratur (IX–XV); weiters ein Siglenverzeichnis sowie die Angabe der Ausgaben von Primärautoren, insbesondere derer, die uns themaspezifische Schriften hinterlassen haben (z. B. Seneca!). Wichtig auch der Hinweis (XVII unten), daß Beiträge von M. Sicherl durch den Asterisken gekennzeichnet sind: so die wichtigen Kap. 3 und 5 der „Einleitung", die den Aufbau sowie die Prosodie und Metrik des Gedichts behandeln. Vom Kommentator selbst stammen die „Abfassungszeit" (März/April 382), das „Schweigen Gregors in der Fastenzeit 382" (Therapie zur Zornbekämpfung!), „Bemerkungen zur Form des Gedichts" (zwar einige typische Diatribenelemente, doch als Ganzes keine Diatribe *stricto sensu*!) sowie solche zum Text (mit *stemma codicum*: S. 37) und zur Gestaltung des Kommentars (38). Den die S. 39–194 einnehmenden Kommentar beschließen einige „Register" (195–205): Vom Text Mignes abweichende Lesarten; Personen und Sachen; Sprache und Stil; Griechische Wörter; Stellen aus antiken Autoren (die näher behandelt sind).

Mag die hier ausgesprochene Ansicht subjektiven Charakter haben: wir haben es wohl mit dem sorgfältigsten und gediegensten Kommentar zu tun, der bisher in dieser Reihe erschienen ist! Er erfüllt – bei gerechter, objektiver Betrachtungsweise – eigentlich alle Anforderungen, die man an eine solche Arbeit stellt. Trotzdem sei die Feststellung erlaubt, daß man bei der Kommentierung da und dort andere Schwerpunkte setzen bzw. andere Perspektiven eröffnen könnte. Wenn S. 38 etwa davon die Rede ist, daß bei den Parallelstellen Gregors möglichst vollständige Erfassung das Ziel war, wäre es vielleicht angezeigt gewesen, κάμπτεσθαι (v.181) nicht bloß durch Stellen der alten Dichter zu belegen, sondern durch solche aus Gregor selbst, wie z. B. c.I,2,2, v.361; I,2,10, v.727; II,1,1, v.477; II,2,3, v.245; or. 15,4; 25,14. Oder zur „häufigen Junktur" τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα (v.249) hätte auf or. 15,8 und or. 24,4 (in umgekehrter Reihung!) sowie auf das analoge οἷα καὶ ὅσα (I,2,10, v.583; vgl. ib. 700 und 922) verwiesen werden können. (Andrerseits wäre zu ἀντισηκώσεις, unmittelbar nachher [v.250], der Hinweis nicht nur auf Gregorstellen [dazu noch or. 42,16], sondern auch auf Aeschyl., Persae 437, illustrativ gewesen). Zu γράφει (v.326), „technischer Ausdruck der Gesetzessprache", wäre etwa I,2,10, v.880 oder II,1,52, v.4 zu stellen. Ähnliches könnte man betr. στροβούμενον (v.442; vgl. I,2,10, v.127; II,1,11, v.304, p.68 Jungck; or. 21,19) oder βάλλοι (v.491; vgl. I,2,10, v.333; or. 4,79 nebst Bemerkung von Kurzmann in seinem Komm., Basel 1988, 269; Liban., or. 18,198 [II, p.323f]) feststellen. Vielleicht kann sich der Kommentator aber damit rechtfertigen, daß die S. 38 geltend gemachte „exemplarische Angabe von Belegmaterial" auch auf Gregor selbst zu beziehen ist.(?) Im übrigen hätten die Angaben zu συνήγορον (v.526; vgl. noch I,2,10, v.195) bereits zu v.217 gemacht werden sollen. Zweimal erläutert wird das Verb ἐκκαίειν: zu v.72 und zu v.412, z. T. mit denselben Belegen und mit inkonsequenter Zitation: einmal 2 Reg 24,1; dann 2 Sam 24,1.

Nun noch eine Anzahl von Hinweisen auf die Möglichkeit zur Ergänzung des gebotenen Materials: Zu v.4 und 313 (betr. „Eid" und „Eidesenthaltung") ließe sich vielerlei namentlich aus Joh. Chrysostomus beisteuern (s. bloß den „Index generalis" in PG 64 s. v. „iurare/iuramentum"). Zu v.8 etwa auch J. Chrys., In Ioann. h. IV(III)4, PG 59,51: Ὀξὺ γὰρ τὸ πάθος ἐστὶ τῆς ὀργῆς καὶ φλογὸς ἀπάσης ὀξύτερον; entsprechend Isid. v. Pelus., ep. IV,152, PG 78,1237A und ep. IV,223, ib. 1317B. Für den Aspekt des „Schäumens" des Zornigen (v.23 u. 95) ist neben Gregor v. Nyssa's De beat. 2 (PG 44,1216D) auch dessen spätere Abhandlung De beat. 7 (ib. 1285C) aufschlußreich (διάβροχος wie Bas., Hom. in ebr. 5, PG 31,453C). Ergänzend zu den „Zorndefinitionen" (v.35ff bzw. S. 56ff) sei verwiesen auf: (Bas.?), Enarr. in Isai. c.5,181, PG 30,424A; Isid. v. Pelus., ep. IV,223 (l.c.); dazu noch (speziell zu v.43–45) Greg. v. Nyssa, De beat. 7 (PG 46,1285A-B): Ἐπειδὰν γὰρ ... ὑπερζέσῃ τὸ περικάρδιον αἷμα τῆς μελαίνης χολῆς ... Zu κατάκλυσις (v.65) und κατέκλυσε (v.485: kein Hin- bzw. Rückverweis im Komm.!) vgl. Bas., Hom. in ebr.5 (l.c.); Philo, De virt. 14 (V,270C.-W.). Zum Gedanken, daß man den Zorn im Anfangsstadium leichter bändigt als später (v.70f) vgl. Plut., De aud. poetis 11,31A-B; zur Typologie der Formulierung etwa or. 32,28 (bei Kertsch, Bildersprache bei Gregor v. Nazianz, Graz ²1980, 288 [107*]). Zu v.73 vgl. Isid. v. Pelus., ep. I,280, PG 78,348A. Derselbe beschreibt übrigens ep. II,109, ib. 549C-D, die Wirkung des Weines in ähnlicher Weise wie hier Gregor das Erscheinungsbild des Zornes (v.76ff). Weiters sind ep. II,239, ib. 677A und ep. IV,152, ib. 1237A insbesondere mit v.84 zu vergleichen: προεκτρέχει (= ἡ ὀργὴ) γὰρ πολλάκις τοῦ λογισμοῦ καὶ ἀβουλήτως (auch Greg. Nyss., De beat. 7, PG 44,1285A) σχεδὸν τίκτεται ... bzw. τὸν θυμόν ... τὸν καὶ τὰς ἐννοίας λανθάνοντα καὶ τοὺς λογισμοὺς προπηδῶντα (wie ep. V,189, ib. 1445B). Zu v.93 (συμπτώματα) vgl. Greg. Nyss., De beat. 7, PG 44,1284D. Diese Stelle und ib. 1285B wären auch zu v.94 und v.100 zu zitieren gewesen; dazu noch Isid. v. Pel., ep. III,293, PG 78,968A und Evagr. Pont., De 8 spirit. malitiae 9, PG 79,1153D (wegen ὤφαιμον! Das Erscheinungsbild des Betrunkenen und Zornigen ist ja vielfach dasselbe: vgl. Chrys., Adv. ebr. 1, PG 48,433!); betr. ὑπόσεις vgl. Theodoret. Cyr., De provid. 8, PG 83,701A. Zu νεκρότητος ἔμφασις vgl. wieder Chrys. (l.c.), 2,435; id. In ep. 1 ad Cor. h.27,5 PG 61,232: νεκρότητος εἰκών; Bas., Hom. in ebr.3, PG 31,449A (ex.). Dort (5,453B) ist auch vom „Anschwellen" die Rede wie v.100, wozu vgl. Greg. Nyss. (l.c.), 1285B: διοίσουσι (etwa διοιδοῦσι?) δὲ κατὰ τοῦ αὐχένος αἱ φλέβες ... und Chrys., In acta ap. h.31,4, PG 60,232: διατείνει τὰς φλέβας ... Zu κόπτουσα (v.101) vgl. Bas. (l.c.), 5,453C; zu ἄσθμα (v.102) Greg. Nyss. (l.c.), 1285B; zu ἐξάλματα (v.104) Bas. (l.c.) 8,460D: ἐξάλλῃ ἐμμανῶς; Chrys., In Ioann. h. IV(III),5, PG 59,52: καταγελάστως πηδῶσιν οἱ πόδες καὶ ἐνάλλονται ...; zu γνάθοι φυσ. (v.108) Chrys., In Mt. h.23(24), 10, PG 57,320; id. ib. h.68(69), 4, PG 58,645; Theodoret., De provid. 6, PG 83,660B u. 661C; zu v.111 Greg. Nyss. (l.c.), 1284D: Τίς ἂν διεξέλθοι πρὸς ἀξίαν τῆς ὀργῆς τὰ πάθη; τίς ὑπογράψει λόγος ...; (u. 1285C). Die Kritik an meiner Auffassung von φορᾷ (v.147) ist berechtigt; vgl. Kurmanns Komm. (l.c. 286) zu or. 4,85. Der Gedanke von v.157 hätte mehr Illustration verdient: vgl. Bas. (l.c.) 4,452B; Greg. Nyss. (l.c.), 1285A; Chrys., Adv. ebr. 2, PG 48,434; In Ioann. h.48(47), 3, PG 59,273; In ep. ad Rom. h.20,4, PG 60,600–601; In ep. 2 ad Cor. h.29,5, PG 61,604; In ep. 1 ad Thess. c.5 h.9,4, PG 62,452. Zu der zu v.161 zitierten Basiliusstelle vgl. auch Chrys., Catech. bapt. V,9 (SC50^{bis}, p.205 Wenger) nebst Anm. des Herausg. V.172ff ist topisch: vgl. Greg. Nyss., C. Eunom. I,74–75 (I, p.48 Jaeger); Isid. v. Pel., ep. III,154, PG 78,845D (analog von den Gegnern der göttl. Vorsehung!), u. ö. Zum Gebrauch von φορᾶς (v.177) vgl. c. II,2,8, v.23; zu ἐπῳδῆς (v.183) Chrys., In ep. ad Rom. h.28,2 PG 60,651; id. In ep. 2 ad Cor. h.7,7, PG 61,452; Isid. v. Pel., ep. III,44, PG 78,761B; zu v.318: c.I,2,10, v.886; Chrys., Expos. in ps. IV,7, PG 55,50: τὴν μητέρα τοῦ φόνου, τὴν ὀργήν; id. In c. 5 ep. ad Gal. comm. c. 6, PG 61,672: Ῥίζα γὰρ φόνου θυμὸς ...; zu v.339ff z. B. Chrys., In Ioann. h. IV(III),4, PG 59,51 (med.), welche St. (50 infra) wegen Eph 4,26 auch zu v.347f heranzuziehen ist. Zum Postulat des „richtigen Gebrauchs" (v.358) verweise ich auf meinen Art. in WrSt 102 (1989) 187–204, bes. 189f. Zu v.362 vgl. Chrys., In ep. ad Hebr. c.1 h.II,4, PG 63,25: Πάλιν ὁ ζῆλος καλὸν ..., ὅταν πρὸς τὰ καλὰ τὴν μίμησιν ἔχῃ ...; im übrigen (hinsichtlich der Nützlichkeit des Zorns): id. Exp. in ps. IV,7–8, PG 55,51 mit der fürs Folg. wichtigen Feststellung: οὐδὲ πάθος περὶ Θεόν ἐστιν ἡ ὀργή; Isid. v. Pel., ep. II,239, PG 78,677A; aus dem profanen Bereich: Themist., De re publica ger. (III,95 Downey-Norman): „... neque (quis) irascetur nisi quando iracundia desideretur et quoad necessaria sit." Zu v.371 im Verein mit v.383 ist illustrativ Euseb. Caes., Hom. in ps. 37 c. 1, PG 30,85A-B: κατὰ μεταφορὰν δὲ τὰ τοιαῦτα εἴωθεν ὀνομάζειν ὁ τῆς Γραφῆς λόγος ... Zu v.412 Vgl. Chrys., In c. 32 Gen. h.58,5, PG 54,512: Μὴ γὰρ δυνατὸν πῦρ πυρὶ σβέννυσθαι; ... Οὕτως οὐδὲ θυμὸν ἑτέρῳ θυμῷ καταπραΰνεσθαι δυνατὸν ἂν γένοιτό ποτε. Zum vortrefflich erläuterten Bild der sich am Gestade brechenden Woge (v.477ff) vgl. hinsichtlich des Stichwortes λυθὲν St. wie Chrys., Ad pop. Ant. h.9,4, PG 49,109 (διαλυθεῖσα); id. ep. 96, PG 52,659 (διαλύοντα); id. In ep. 1 ad Cor. h.17,1, PG 61,140 (κῦμα ... διαλυόμενον); id. Hom (5) „De studio praesentium ..." 3, PG 63,488 (infra): τὰ κύματα εἰς ἀφρὸν διαλύουσα (πέτρα), und ähnlich id. Exp. in ps.110,3, PG 55,282; weiters Method. Ol., De autex. II,2 (GCS 27, p.148): ἡ θάλασσα πάλιν ἀνελύετο εἰς ἑαυτήν ..., und schließlich Achill, Tat. I,1,9: τὸ κῦμα κορυφούμενον καὶ περὶ τὰς πέτρας λυόμενον εἰς τοὺς ἀφρούς ...

Die Anzahl der Druckfehler scheint gering zu sein; ich beobachtete bloß folgende: „16,7" st. „16,8" im Chrysostomuszitat von v.20 (51); ἐζοιδαίνων st. ἐξ- im Basiliuszitat S. 83 oben; mehrmals „Trisoglio, Consonance" (so zu v.260, 122 unten sowie 182 oben und zu v.501–503; 183) st. „Tr., Consonanze" (nebenbei inkonsequente Zitierweise; vgl. zu v.135–138, 93: „Trisoglio, Reminiscenze"!); „angl." st. „ingl(uvie)" im ersten Chrysostomuszitat von v.310f (130 unten).

Graz Manfred Kertsch

Faith to Creed. Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century. Papers of the Faith to Creed Consultation Commission of Faith and Order NCCCUSA October, 25–27, 1989 – Waltham Massachusetts, ed. by S. Mark Heim. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1991. xxii, 206 S. (Faith and Order Series), kart. US-$ 13,95

Ende Oktober 1989 fand in Waltham (Mass.) eine zweitägige, interkonfessionelle Beratung über das Thema „Vom Glauben zum Bekenntnis" statt. Die Akten dieser im Auftrag der Faith and Order Commission of the National Council of the Churches of Christ in the USA abgehaltenen und vor allem von nordamerikanischen Theologen und Kirchenhistorikern verschiedener Konfessionen besuchten Zusammenkunft sind im vorliegenden Band der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Sie werden mit der Würdigung eines verdienten Ökumenikers von der Vereinten Methodistenkirche, A. C. Outler, eröffnet und ihm gewidmet (ix–xii).

In der anschließenden Einleitung stellt der Hg., S. Mark Heim, von den Amerikanischen Baptisten, die beiden Anliegen der Tagung vor (xiii–xxi). Es ging in erster Linie darum, im Rahmen der Bemühungen von „Faith and Order", vor allem von den amerikanischen Verhältnissen her, einen gemeinsam Zugang zum nizänischen Glaubensbekenntnis zu finden. Gleichzeitig sollte auch ein Beitrag zu einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung geleistet werden.

Die Beratungen von Waltham waren weder das erste noch das letzte Symposion dieser Art (vgl. die Hinweise in der Einleitung). Vielleicht läßt sich indes sagen, daß kaum eine andere ökumenische Zusammenkunft so sehr bemüht war, sowohl den geschichtlichen Zusammenhang der Entstehung des Glaubens von Nizäa als auch die Verschiedenheit der heutigen, besonders in den USA üblichen Zugänge zu ihm zu berücksichtigen. Diese Absicht wird denn auch in der abschließenden Zusammenfassung eigens hervorgehoben (198). Gerade darum lohnt es, sich mit den Vorträgen und Ergebnissen jener Tagung näher zu befassen.

Im ersten Beitrag des Sammelbandes stellt sich John Meyendorff die Frage, ob das nizänische Credo ein einigendes oder spaltendes Bekenntnis sei (1–19).

Der weltbekannte orth. Theologe und Kirchenhistoriker setzt seine Antwort bei den ekklesiologischen Voraussetzungen der vornizänischen Zeit an und geht dann mit sicherem Urteil auf das 4. Jh. ein. In den zusammenfassenden Erwägungen weist er auf die unterschiedliche Ekklesiologie der Bischöfe des 4. Jh.s und der ökumenischen Theologen von heute hin. Er ist indes überzeugt, daß das nizänische Credo, welches er aber zu Unrecht als von allen Christen während Jh.en gebrauchtes Taufbekenntnis betrachtet (vgl. 9.18), soweit es die Botschaft des Evangeliums in der apostolischen Sicht des Geheimnisses Christi, wenn vielleicht auch in verschiedener Weise, zum Ausdruck bringt, die Grundlage der christlichen Einheit bleiben muß (vgl. vor allem 19).

Den kath. Standpunkt vertritt André de Halleux von der Univ. Louvain-la-Neuve (20–44).

Ein Blick auf die Bedeutung des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses in der Entwicklung der ökumenischen Bewegung seit 1920 führt ihn zur grundsätzlichen Annahme einer „creative fidelity" gegenüber dem nizänischen Glauben (26). Wie sehr eine solche offene, von jeder „conservation of verbal repetition" (26) sich unterscheidenden Haltung von der Alten Kirche selbst offenkundig gelebt wurde, sucht der in der ökumenischen Arbeit ausgewiesene Kirchenhistoriker aus Belgien (vgl. ThRv 87, 1991, 482ff) aus der Rezeptionsgeschichte des NC nachzuweisen, welche von Nizäa bis Konstantinopel und von Ephesus bis Chalcedon geführt hat. Wichtig ist dabei seine Feststellung, daß dieses 451 endgültig angenommene Credo vor der Zeit des Kaisers Justinian, im Westen selbst bis heute, nicht das einzige Glaubensbekenntnis geblieben ist. Mit anderen Worten, aus der Geschichte des 4. Jh.s ergibt sich, daß ein von allen Christen benutztes Glaubensbekenntnis wirklich nützlich wäre, ein solch ökumenisches Credo jedoch eine Illusion wäre, wenn dahinter nicht eine für alle gültige Überlieferung des Glaubens stände (vgl. 43f).

Der dritte Beitrag stammt von William G. Rusch, einem ev.-luth. Theologen von Chicago (44–59). Nach einer sehr eindrücklichen Übersicht über die Wertung des NC in der modernen Forschung vertritt er mit Nachdruck den Standpunkt seiner Kirche, welche sich dem nizänischen Glauben von ihrem Verständnis der Schrift her verpflichtet fühlt. Damit will er indes ein ökumenisches Gespräch über die Frage nicht ausschließen, wie dieses Credo von anderen verstanden wird und wie damit das eigene Verständnis vertieft werden kann.

In einer überraschend positiven Weise behandelt anschließend Roberta C. Bondi, von der United Methodist Church, die Bedeutung des Mönchtums für die Kirchen des 4. Jh.s (60–82).

Nach einer von warmer Sympathie getragenen Darstellung der monastischen Grundbegriffe weist sie auf die Offenheit für das ökumenischen Gespräch hin, welche sich von den monastischen Idealen her ergibt: vom Zeugnis für eine andere Welt; von der Toleranz gegenüber den verschiedenen Lebensweisen; von der Zurückhaltung im Urteil über die anderen und von der Nachahmung der demütigen Liebe Gottes. Im weiteren spricht sie von den Voraussetzungen, welche gerade die Mönche für das Verständnis des Credos mitbrachten: von der Bereitschaft zum Hören; von der Unabhängigkeit gegenüber der bischöflichen Hierarchie; von der Offenheit für neue Möglichkeiten. Abschließend kommentiert sie selbst aus dieser ganz spirituellen Sicht in recht eindrücklicher Weise die Hauptaussagen des nizänischen Glaubens.

In der gleichen Linie würdigt Rosemary Jermann, eine kath. Journalistin von St. Louis (Missouri), den Beitrag der Kappadozier zur Rezeption des Symbolum von 325 (83–94).

Dazu beschreibt sie im Anschluß von J. Daniélou die sozialen Verhältnisse des 4. Jh.s sowie die Frömmigkeit Gregors von Nyssa. Daraus leitet sie drei Grundsätze für die Verkündigung des Credos ab: diese muß auf die Grenzen der Erkenntnis Gottes achten, auf einer geistlichen Erfahrung beruhen und für die verschiedenen Weisen christlichen Lebens offenbleiben.

Leider geht die Autorin aber nicht auf das Verhältnis der Kappadozier, besonders des Basilius, zum kaiserlichen Hof ein. Ebenso übergeht sie die Tatsache, daß die Konzilien und Synoden sich außer mit der Frage des Glaubens auch mit den ethischen Aufgaben der Gemeinschaft und der einzelnen Christen befaßt haben.

Eine ähnliche Kritik ist mit noch mehr Grund an Paulo D. Siepierski, von der Baptisten Kirche Nordbrasiliens, zu richten, der Basilius von Cäsarea als „Paradigma für den ökumenischen Dialog" vorstellt (95–107).

Nach eher langatmigen Ausführungen über die Notwendigkeit, auch in der Kirchengeschichtsschreibung sich auf soziologische Methoden zu stützen, hebt er vor allem die Grenzen des nizänischen Glauben heraus. Es handle sich um ein von der kaiserlichen Macht der Kirchenleitung aufgedrängtes Bekenntnis, das keine Rücksicht auf die sozialen Nöten von damals nehme.

Grundsätzlich wird niemand dem Vf. den Rückgriff auf die soziologische Methoden bestreiten. Ob man diese auf die Unterdrükkung der Armen durch die Mächtigen beschränken soll, ist allerdings eine andere Frage. Auf jeden Fall berücksichtigt der Vf. das Problem des Verhältnisses des Basilius zur zivilen Macht nicht, welche gerade von der neuen Forschung herausgestellt worden ist (vgl. jetzt R. Pouchet, Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondence [Roma 1992], 609–634, mit der dort verzeichneten Literatur). Ebenso nimmt er die Tatsache zu wenig ernst, daß die Kirchenpolitik des Primas von Kappadozien ganz darauf ausgerichtet war, nicht einfach die Christen, sondern die Bischöfe durch den nizänischen Glauben zusammenzuführen. Dazu übergeht er die Tatsache, daß Basilius das Programm der Moralia nur in seinen Klöstern, nicht aber in seiner Gemeinde verwirklichen konnte (vgl. dazu jetzt K. Koschorke, Spuren der Alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Cäsarea, Freiburg 1992). Schließlich vergißt auch er, daß die Synoden nicht bloß zu den Glaubenslehren, sondern auch, wenn gleich mit unterschiedlichem Erfolg, zu Fragen des täglichen Lebens Stellung genommen haben.

Der weitere von Eduardo Hoornaert, einem kath. Theologen aus Brasilien, über das nizänische Credo und die Einheit der Christen verfaßte Beitrag geht von ähnlichen historiographischen Voraussetzungen aus (108–116).

Das Konzil von Nizäa stellte mit seinem Glaubensbekenntnis ohne Zweifel Jesus Christus in die Mitte der Geschichte der Menschheit. Doch während die Christen der ersten drei Jh.e, wie aus verschiedenen Zeugnissen hervorgeht, sich über das menschliche Drama von Tod und Leben Rechenschaft gegeben hatten, kümmerten die 318 Väter sich nicht um die ethischen Konsequenzen des christlichen Glaubens, wählten nicht die „option for the poor" (113ff).

Damit geht der Befreiungstheologe von Fortaleza noch weiter als sein brasilianischer Kollege. Doch auch er bedenkt zuwenig, daß die Konzilsväter von 325 unmittelbar andere Sorgen hatten als er selbst. Man wird sicher zugeben, daß im Wortlaut des nizänischen Credos die soteriologische Komponente zuwenig hervortritt. Aber man darf nicht vergessen, daß gerade unter den bedeutendsten Verteidigern des Glaubens von Nizäa solche waren, welche, wie Basilius von Cäsarea und Ambrosius von Mailand, sich mit ihrer ganzen Liebe zu Christus für die Armen und Unterdrückten eingesetzt haben.

Anschließend behandelt E. Glenn Hinson, von der Southern Baptist Convention, den nizänischen Glauben im Zusammenhang mit der Evangelisierung des Römischen Reiches (117–128).

Obwohl seine Kirche heute im Süden der USA nicht mehr eine Minderheitsstellung einnimmt, rechnet er noch immer mit den Schwierigkeiten, welche die Baptisten einst als Freikirche gegenüber dem vierten Jh. und damit auch gegenüber dem Glauben von Nizäa empfanden. Um ihren Bedenken zu begegnen, weist er auf die damalige vom Staat unterstützte Missionstätig-

keit und betont zugleich, daß die Christen von damals mit dem nizänischen Glaubensbekenntnis ihren Glauben zum Bund mit Gott bekannten. Er hätte zusätzlich daran erinnern können, daß die Katechumenen in der damaligen Taufliturgie auch Abstand nahmen von allem Teufelswerk, von allem also, was die damalige Gesellschaft für einen Christen als heidnisch, man könnte sagen, als unevangelisch erscheinen ließ. Ferner macht er auf die Relativität des Symbols von Nizäa aufmerksam, neben dem noch lange Zeit die lokalen Taufsymbole ihre Bedeutung beibehielten. Dabei hätte er auch die westlichen Theologen anführen können, Hilarius, Zeno und Augustinus, für welche der Sinn des nizänischen Glaubens weit wichtiger als sein Wortlaut war. Schließlich gibt H. eine eindrückliche geschichtliche Übersicht über den Zusammenhang von Schriftkanon, Glaubensbekenntnis und kirchlicher Autorität und schließt daraus, daß diese Dreiheit im Blick auf die Evangelisierung von damals noch heute den Christen helfen kann, die Identität als „Bundesvolk" zu wahren.

Nicht weniger als die warmen Worte über das monastische Leben überrascht einen kath. Leser die von A. James Reimer, von Waterloo (Kanada), vertretene, auf gründlichen Kenntnissen der Kirchengeschichte beruhende „Radical Protestant Perspective" (129–161).

Nach einigen kritischen Hinweisen auf die Auffassungen von J. H. Yoder und J.-D. Weaver über die Konstantinische Wende als Abfall vom Evangelium und auf ihre Einwände in bezug auf den Mangel an ethischem Interesse in der trinitarischen Orthodoxie, stellt er drei Thesen auf: die Orthodoxie, welche in den ersten fünf Jh.en erarbeitet wurde, steht in der Kontinuität mit der Hl. Schrift; die Orthodoxie ging über die Bibel hinaus, indem sie die den Christen eigene Gotteslehre entfaltete; die klassische Trinitätslehre hängt nicht notwendig mit der konstantinischen Ära zusammen, liefert jedoch noch heute die Grundlage für eine christliche Ethik (vgl. vor allem 147f). Bei der Begründung seiner Thesen kommt ihm entgegen, daß schon Augustinus sich von der politischen Theologie des Eusebius abgesetzt hat (157f). Im Blick auf die nachbiblische patristische Theologie kommt er so dazu, die trinitarische Orthodoxie aus drei Gründen als aktuell zu betrachten: sie verhalf im 4. Jh. und selbst in unserer Zeit (K. Barth) zu einer kritischen Einstellung gegenüber der politischen Theologie; sie trug im Laufe der Geschichte zur Vertiefung der christlichen Spiritualität bei; sie stützt das Verantwortungsbewußtsein, mit welchem die Menschen sich in der heutigen Umweltkrise sich bewähren müssen (160f).

Der letzte Beitrag von Max L. Stackhouse, von der United Church of Christ, hat die trinitarische Theologie als Grundlage von Wahrheit und Gerechtigkeit im Sinne der Freikirchen zum Thema (162–197).

Nach einer ersten Antwort auf die Frage, was diese für die ökumenische Bewegung anzubieten haben, entwickelt der Vf. sehr breit seine Ansichten über die trinitarische Verfaßtheit aller Dinge („The triune character of everything"). Er geht dabei auf die Probleme ein, welche sich nach seiner Auffassung gerade heute im Blick auf Hegel, Marx und Freud stellen. Wieweit es ihm gelungen ist, den Nachweis für die überall sich findenden vestigia trinitatis zu leisten, soll hier offen bleiben. Es sei indes wenigstens vermerkt, daß in diesen sehr idealistischen Darlegungen ein klarer Hinweis auf das Ostergeheimnis fehlt, das am Anfang des christlichen Taufglaubens steht. Nur wer an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi glaubt, gelangt dazu, in der Schöpfung und besonders in sich selbst die Bilder zu finden, welche es ihm ermöglichen, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als Trinität und damit die Quelle der Wahrheit und der Gerechtigkeit immer tiefer zu lieben (vgl. dazu Augustinus, De Trinitate VIII).

Den Abschluß des Bandes bildet ein „Summary Statement", in dem die Hauptanliegen von Waltham zusammengefaßt werden (198–204). In der schon erwähnten Einleitung dazu wird das Ziel des Symposions klar herausgestellt: es ging darum, die geschichtliche Entwicklung des nizänisch-konstantinopolitanischen Glaubens von verschiedenen Standpunkten aus in ihrem sozialen und historischen Kontext zu verstehen und als gültigen Ausdruck des apostolischen Glaubens der damaligen Zeit zu würdigen. Das wird in sechs Abschnitten weiter ausgeführt. Vorerst werden einige Aspekte des vierten Jh.s herausgehoben: die monastische Spiritualität, das Ringen um eine geeignete theologische Terminologie, die Einführung der Täuflinge in den Glauben und die Erfordernisse des christlichen Lebens; die synodale Praxis von damals, die Notwendigkeit, die biblische Wahrheit in zeitgemäßer Form auszudrücken. Im weiteren folgen Hinweise auf die geschichtlichen Erfahrungen der verschiedenen Kirchen und auf die entsprechend verschiedene Einstellung zum vierten Jh. und im besonderen zum nizänischen Glaubenssymbol. Der dritte Abschnitt geht auf die verschiedene, mehr positive oder mehr negative Wertung des Zusammenhangs von Credo, Kirche und Römerreich ein. Anschließend geht es um die gegensätzliche Beurteilung der ethischen Dimensionen des nizänischen Credos. Darauf kommt eine Frage zur Sprache, welche in den verschiedenen Beiträgen wenig berührt wird, die Frage nämlich, in welcher Weise der apostolische Glaube in einer den Frauen zugänglicheren Weise hätte ausgedrückt werden können oder wenigstens heute unter dieser Rücksicht anders formuliert werden müßte. Schließlich wird noch auf die offengebliebenen Probleme hingewiesen: die Normativität des nizänischen Glaubens; seine Verwendung heute; die christlichen Auffassungen, welche nicht berücksichtigt wurden; eine weitere Vertiefung des damaligen Kontextes; eine noch genauere Wertung des Credos im Verhältnis zur neutestamentlichen Christologie und ihrem ethischen Grundanliegen der Christusnachfolge.

Diese Zusammenfassung, welche die Vielfalt der theologischen Auffassungen und geistlichen Erfahrungen der Teilnehmer am Symposion von Waltham nochmals zum Ausdruck bringt, stellt klar heraus, daß man die Bedeutung des nizänischen Glaubens für die Einheit aller Christen voll nur werten kann, wenn man die Zeitgeschichte des 4. Jh.s sich klar vor Augen hält und wenn man zudem, und das scheint noch wichtiger zu sein, die ekklesiologischen und spirituellen Eigenheiten der christlichen Kirchen von heute mitbedenkt. Wären die Beiträge zu einem Gespräch über das Thema „Vom Glauben zum Bekennen" nicht anders ausgefallen, wenn sie alle von Europäern geliefert worden wären, und sind somit die hier vorgestellten Darlegungen nicht gerade deswegen erwägenswert, weil sie andere als die europäischen Verhältnisse widerspiegeln?

Rom Basil Studer

(Justinian:) On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. Translated and introduced by Kenneth Paul Wesche. – Chrestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1991. 203 S.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die „Drei dogmatischen Schriften Justinians", die Eduard Schwartz 1939 in den Abhandlungen der Bayerischen Akademie herausgegeben hat, nun in einer modernen Übersetzung vorliegen (für das Edikt notiert Wesche S. 161 eine vorhandene englische Übersetzung). Nicht nur sind sie damit Lesern ohne Kenntnis des Griechischen zugänglich, sondern auch alle, die mit der Ursprache arbeiten können, werden dankbar z. B. für den Unterricht darauf zurückgreifen. Freilich wird die parallele Benutzung von Schwartz und Wesche dadurch erschwert, daß Wesche nicht die S.-Zahlen von Schwartz mitführt, noch die bei Schwartz übliche und hilfreichere Zählung von Textabschnitten (die allerdings bei dem dritten Schriftstück, dem Edikt über den rechten Glauben, fehlt. Hier hätte man die S.-Zahlen nehmen müssen, obwohl wegen des Quartformats der „Abhandlungen" der Satzspiegel und dementsprechend die Textmenge sehr groß ist). Zu beachten ist, daß in der Abschnittszählung von Ctr. Monophysitas im Druck bei Schwartz auf den S. 28 und 29 zwei Konfusionen stehengeblieben sind: Nr. 126 gibt es zweimal, und von Nr. 131 springt die Zählung zu 134, ohne daß Text für die fehlenden Nrn. dazwischen vorläge. Wesche selber gliedert mit Zwischenüberschriften und hilft optisch durch Einrücken größerer Väterzitate.

An einigen Stellen muß man die Übersetzung korrigieren (es ist immer leichter, eine vorliegende Übersetzung zu verbessern, als selber eine ab ovo herzustellen).

Ctr. Monophysitas Wesche S. 29 Mitte: Justinian spricht hier erstaunlicherweise von der einen *morphê* der trinitarischen Gottheit, relativiert aber durch *hoionei*; Wesche hat das überlesen. Man füge ein: „so to speak". 30 untere Hälfte: „. . . with human nature, *and God became man*" vereinfacht zu sehr, richtiger: „*and this became and that is*". 34 letztes Zitat: in Justinians Lemma ist die Angabe von Kap. und Buch weggelassen, „in chapt. 8 of the second book". Im Kyrillzitat selbst ist ein „nicht" übersehen worden, man lese richtig: „*As* he assumed the form of a servant and became man, he did not speak with a freedom perfectly befitting his deity, *though* it was neither removed nor lost because of his union with the flesh, *but rather* in his incarnation, he said watever was befitting his deity *as well as his* humanity . . ." Das erste Nestoriuszitat S. 41 muß beginnen: „To be together with the one born and to be born are not the same . . .". Im Zitat S. 46 oben füge ein nach „man" in Z. 1: „like us". In der vorletzten Z. ist die rhetorische Steigerung eines Gedankens abgeschliffen, so daß eine Tautologie übrigbleibt; man lese: „. . . nor do we introduce at all the possibility of their division, . . ." Im eingerückten Zitat S. 54 müssen die beiden letzten Zeilen heißen: „. . . but one of composition of God with human body." Im Zitat des nächsten Abschnitts ist nach „object of worship" einzufügen „and not (know it)". Im eingerückten Zitat S. 55 ersetze in Z. 3 „in need of" durch „separated from". 59 Z. 6 von unten: „Thirdly, we have had searched the archives . . ." 65 vorletzte Zeile: ersetze „belongs to" durch „consubstantial with" – Justinians Diskussion im folgenden bezieht sich darauf. 68 unten: „Virgin" (zweimal) ist durch „woman" zu ersetzen, Anspielung auf Gal. 4,4. 74 vorletzte und letzte Z. lies: „. . . since he adds ‚He who is God over all'." 75 vor n. 132 lies „distant" für „divided". 76 der 1. Satz des eingerückten Zitats muß heißen: „He should not be called the God

of the Logos but of the visible one." 86 vorletzter Abschnitt lies den Anfang: „St Cyril goes on in the same letter, in which he testifies of the Orientals, that their teaching . . ." 87 zweite Hälfte des großen Zitats: für „names" lies „sayings". Ganz unten auf derselben S.: „This same letter was taken *by* Paul . . . of Emesa *to Alexandria* . . ." Entsprechend 88 Z.3 im Zitat „Paul *has* presented . . .". 93 3. Abschnitt: ein rhetorisches Sätzchen Kyrills ausgelassen. 94 der letzte Abschnitt muß beginnen: „We say that the son is united with the father both in our manner and in a manner superior to us." 103 Ende des zweiten Zitats lies: „. . . but it is a prophecy of the good that happened to the *oikoumenê* and accurate rendering of the doctrines." Überlesen ist der anschließende Satz, der so lautet: „Weswegen sprachen sie nicht einmal und schwiegen, auch nicht ein zweites Mal und hörten auf, sondern fügten ein drittes hinzu? Nicht deswegen, weil sie auf die Trinität sich beziehend dies taten?" Die Verwechslung von oikumenê und oikonomia übrigens noch einmal in den beiden letzten Zeilen von Ctr. Monophysitas. 105 Anathema VI: die erste erläuternde Klammer muß heißen „by the spirit".

Schreiben gegen die Drei Kapitel, Wesche 123 Z. 1 für „which is human" lies „since I am man". In der Mitte dieses Zitats lies „Christ, who clearly says *about the other men*". 132 Ende des großen Zitats lies „so that he should appear the Lord of all through his conjunction with him". 134 Z. 1 des 2. Abschnitts bezieht sich auf capitula der Adressaten und nicht auf die Kyrills, also „To confirm your words you have added to your chapters . . .". 136 Ende des 1. Abschnitts: die Übersetzung hat aus dem Akkusativ *basilidas*, Kaiserinnen, den Personennamen Basilides gemacht. 143 letztes Zitat, Z.1 lies: „The ruler of our city, *who is not unknown to you* . . ."; am Ende des Zitats: „He who dared all, dared to anathematize even this man publicly in church." 153 vor dem Zitat: „John the bishop of Germanikeia." 156 im zweiten Zitat Z.2–3: „. . . his heir anyone outside (of the church belonging to) his family, or heretics even of his own kindred . . ."

Edikt über den rechten Glauben, Wesche 163 bei den Siegertiteln des Kaisers ist „of" vor Alamanicus zu streichen. 164 Z. 3f sind zu abgeschliffen, lies „We separate the properties, but unite the godhead". 165 müssen nicht die beiden Kola des Griechischen von n. 3 als synonym verstanden werden – anders als in der Übersetzung? 171 die beiden letzten Zeilen des 1. Abschnitts lies „. . . and preserving them without confusion with each other". 179 Ende des 2. Abschnitts lies „combined with" für „inferred of". Mitte der S. lies „. . . there can be no *hypostatical* union of two hypostases or prosopa". 181 Z. 2 „pneumatimachos", Z. 3 „. . . with the followers of their impious doctrines".

Ohne erläuternde Zusätze kommt man in der Übersetzung eines solchen Textes nicht aus; Wesche arbeitet vielleicht etwas zu reichlich damit, vor allem, was „nature" und „person" betrifft – es ist jedoch charakteristisch für die christologischen Aussagen fast aller Autoren, daß sie sich gerne auf die Erwähnung von „zwei" oder „eins" beschränken. Mit der Kennzeichnung seiner Zusätze ist Wesche ganz ungleichmäßig, er wechselt zwischen runden und eckigen Klammern, aber häufig fehlt überhaupt die Kennzeichnung.

Bei den Literaturangaben hätte man sich etwas über Theodor von Mopsuestia gewünscht, und für Nestorius ist als einziger neuerer Titel der Aufsatz von Anastos genannt, sonst nur Bethune-Baker und Loofs.

Leider hat Wesche darauf verzichtet, aus Schwartz die korrigierenden Anmerkungen in den Fällen zu übernehmen, wo Justinians Argumentation historisch unhaltbar ist (z. B. werden die Absetzungen des Ibas und Theodoret als berechtigt behandelt – es wird vom Kaiser nicht gesagt, daß die Räubersynode die Absetzungen vornahm!). Auch die Tatsache, daß 431 in Ephesus *zwei* Synoden tagten mit allen damit zusammenhängenden Ereignissen, sollte allmählich in orthodoxe Darstellungen eindringen.

Zur problematischen Rede des Kaisers vom „zusammengesetzten Christus" und von der „einen zusammengesetzten Hypostase" äußert sich Wesche nicht in der Einleitung, sondern S. 97 n. 179 unter Verweis auf einen eigenen Aufsatz. Ich bemerke, daß Justinian „Zusammensetzung", synthesis, mit asynchytos henôsis gleichsetzt – grotesk, wenn man bedenkt, daß aus der Reihe synthesis, mixis, krasis, synapheia, es einzig synthesis war, wovon unvermischte *und* untrennbare Einigung nicht ausgesagt werden konnte (bei mixis und krasis war das umstritten).

Aus der Lektüre der beiden Schriften gegen die Drei Kapitel entnimmt man mit Befriedigung, wie hartnäckig auch die griechischen Verteidiger dieser Antiochener waren und wie sie den wiederholten Widerspruch gegen ihre Verurteilung nicht scheuten (das Schreiben gegen die Drei Kapitel ist das letzte Stück eines mehrteiligen Briefwechsels). Aus Ctr. Monophysitas lernt man, daß dem Kaiser die Tatsache der apollinaristischen Fälschungen bekannt ist, auch kann man dieses Schriftstück als eine brauchbare Sammlung dyophysitischer Aussagen Kyrills benutzen. Mit dem Problem der (apollinaristischen) mia physis bei Kyrill wird Justinian bekanntlich durch eine Umdeutung fertig: „eine Natur" bedeute hier „eine Hypostase". Noch nie vorher ist mir so bewußt geworden, wie rein antiochenisch die Predigt des Paul von Emesa 433 in Alexandrien war, wo er als Botschafter des Friedensschlusses zwischen Johannes von Antiochien und Kyrill auftrat (Schwartz Nr. 165 S. 35, Wesche S. 89f). Auf dem Hintergrund des neuchalcedonensischen kyrillischen Dyophysitismus Justinians hebt sich das besonders deutlich ab. Aber während der Kaiser in Ctr. Monophysitas die Unterscheidung von Tempel und Einwohner für Christus in der Predigt Pauls durchgehen läßt, gilt sie für ihn in der anderen Frontstellung als unannehmbar und nicht zu begründen. Das ist eine Einzelillustration für die zwiespältige Haltung Justinians, wie sie sich allgemeiner durch die drei von Schwartz zusammengestellten und von Wesche übersetzten Schriften ausdrückt.

Tübingen Luise Abramowski

Blümer, Wilhelm: **Rerum Eloquentia**. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus. – Frankfurt: Peter Lang 1991. 195 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 15: Klassische Sprachen und Literaturen 51), kart. DM 63,00

W. Blümer untersucht die Stilkunst der Kirchenväter. Ihn interessieren sowohl ihre stilistische Praxis als auch die ihr zugrundegelegte Theorie: wie begründen die Väter ihren Stil theoretisch? Vor allem die Äußerungen Augustins bilden die Folie, auf deren Hintergrund Predigten Leos des Großen einer eingehenden Betrachtung unterzogen werden.

Besonderes Thema der Arbeit von B. ist die Chrêsis der christlich-spätantiken Denker, der rechte Gebrauch (lat. *usus iustus*) und das bewußte Nutzen der antiken Bildung, zu der wesentlich die Rhetorik zählte. Da das Evangelium in angemessener Art und Weise zu verkündigen war, sollten die Eloquenz der Alten und ihre Regeln hierzu dienliches Instrumentarium sein.

Wie aber soll speziell der *ornatus*, der Redeschmuck, eingesetzt werden? Er ist nicht unbedingt notwendig, um die Wahrheit zu verkünden, kann aber sehr hilfreich sein, vor allem im Sinne der *claritas* und *perspicuitas*, da er die Durchschlagskraft der Argumente erhöht.

Schminke (fucus) jedoch hat die Einfachheit der Hl. Schrift in ihrer angestammten Herrlichkeit nicht nötig: *veritas* und *fucus* bilden Gegensätze, solange die Redezier-Schminke künstlich ist. Und artifiziell ist sie, wenn der Redeornat, gekünstelt, sich nicht im harmonischen Zusammenschluß mit dem Inhalt befindet, sondern aufgesetzt ist, also beispielsweise wenn der *stilus* in Antithesen schwelgt, ohne daß inhaltlich von Gegensätzen die Rede ist. Der Redeglanz darf nicht unecht sein (fucus eloquentiae), sondern er muß sich natürlich-spontan aus dem Inhalt ergeben, wie bei einer naturgegebenen Durchblutung (sanguine diffusus).

Die Häretiker sind auf den Putz angewiesen, mit dem sie ihre Rede schmücken (fucus haereticorum): sie *müssen* ihre Lügen durch Rhetorik veredeln, indem sie diese verschleiern. Die christliche Praxis *kann* die Rhetorik nutzen, da sich diese freiwillig den religiösen Inhalten anpaßt (accomodare). Dadurch gewinnt der Redeschmuck eine neue Qualität, er wird zu einem Positivum: diente er den ‚Heiden' als Zierat von Lügen, so darf er nun die geoffenbarte Wahrheit des Christentums zieren. Gleichermaßen steht er in Diensten eines höheren Ziels: der *persuasio* des Hörers zur Umkehr.

Die Beredsamkeit, die weltliche Eloquenz folgt der Weisheit auf dem Fuße wie eine Magd – in diesem Bild drückt Augustin das Verhältnis von Inhalt und Form aus. Die Apostel befolgen nicht die Regeln der Rhetorik, sondern diese folgen der Weisheit. Damit ist der Primat der Schrift hervorgehoben. Die rednerische Zier muß angemessen sein, sollte dem Aptum genügen. Sie hat der Verhältnismäßigkeit der Mittel zu entsprechen; abzulehnen ist ein *Mißverhältnis* von Inhalt und Form, von Redeornat und Gehalt. Nec doctor verbis serviat, sed verba doctori – in diesem Chiasmus bringt Augustin die Problematik in einer passenden Redefigur auf den Begriff (48). Augustin hält es auch kaum für verwunderlich, daß in der Bibel rhetorische *figurae* auftauchen; die heidnische Redekunst ist angelegt in den *ingenia* der Rhetoren – um wieviel mehr muß sie bei den Aposteln vorhanden sein; die hat nämlich der ausgesandt, der die ingenia *ursächlich* in die Menschen hineinlegte (38).

Wie die christliche Aneignung der Rhetorik bei der *Predigtkunst* ‚funktioniert', sei an einer Interpretation Ciceros durch Augustin veranschaulicht. Augustinus wertet Ciceros ‚Orator' in breitem Umfang aus. Aber er modifiziert ihn gleichzeitig, da er die Beredsamkeit dezidiert in den Dienst der Verkündigung christlicher Lehre

stellt. So haben nach Cicero die drei Genera, der einfache, mittlere und hohe Stil, die Aufgabe, Dinge von unterschiedlicher Gewichtung ihrem Gewicht gemäß darzustellen. Diese Theorie erwies sich für Augustin als nicht praktikabel, da nach seiner Ansicht *alles* bedeutsam ist, was der christliche Prediger sagt. Um die Lehre von den drei Stilarten adaptieren zu können, funktionierte er die Sache um; von nun an war nicht mehr die zu verkündigende *res* der Maßstab, sondern die didaktische Absicht. Augustin erläutert dies an einem Exempel. Der niedere Stil, das genus submissum, dient dazu, den Zuhörern beispielsweise die Einheit der Dreifaltigkeit Gottes zu *erklären* (Aufgabe des *docere*); der mittlere Stil, das genus temperatum, dient dazu, Gott zu *lobpreisen* (Aufgabe des *delectare*); der hohe Stil, das genus grande, dient dazu, die Menschen zu Gott zu *bekehren* (Aufgabe des *flectere*). Dabei bleibt in allen drei Fällen das verkündigte Sujet dasselbe: Gott (44f).

Anhand von Predigten des St. Leo Magnus führt B. en détail vor, wie im Wortlaut der Verkündigung die äußere Form sich dem Inhalt ‚akkommodiert'. Leo wird nicht von der Rhetorik *beeinflußt*, sondern *er stellt sie mit Meisterhand in den Dienst der Sache*. Auf der Basis einer genauen kolometrischen und rhythmischen Analyse zeigt B. dies jeweils am Zusammenhang von Stilmitteln und Inhalt. Er weist erstaunliche Analogien nach. Diese beziehen sich, bedingt durch die Themenstellungen der Predigten, vorwiegend auf die Gottmenschlichkeit Jesu, die Jungfräulichkeit der Mutter Maria und die Dreieinigkeit Gottes. Diesen drei Mysterien ist gemein, daß sich in ihnen eine Vereinigung von Gegensätzen, ja Widersprüchen vollzieht. Leo d. Große benutzt hauptsächlich antithetische Parallelismen, Isokola, Homoioteleuta und gleiche Klauseln, ferner gleiche Rhythmisierung, um diese göttlichen Geheimnisse kunstvoll in seinen Homilien nachzubilden. Bei der Darstellung der Hl. Dreifaltigkeit setzt er eigens Trikola ein. Das gesamte Arsenal antiker Rhetorik wird von Leo mit Beschlag belegt, um die christliche Lehre ausdrucksvoll klarzulegen.

Dafür, daß die antithetische Konstruktion sich nicht nur bei Leo, sondern bei vielen christlichen Autoren seiner Epoche findet, dürfte Augustinus (de civ. Dei 11, 18) die Begründung liefern: Sicut ergo ista contraria contrariis obposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo conponitur. Die Schönheit der Welt entspringt der Gegenüberstellung gegensätzlicher Dinge durch den Schöpfergott. Die Schöpfung selbst ist eine Art (antithetischer) Beredsamkeit; Gott ist der Redner, der in der *rerum eloquentia* mit den Menschen spricht. Ihr entspricht die *verborum eloquentia* der *auctores*.

Das Buch ist für den Rhetoriker und Theologen (speziell den Homiletiker) interessant in seinen Schlußfolgerungen, weniger interessant in seiner stilistischen Analyse, die mehr die Anteilnahme des Latinisten wecken dürfte. Glücklicherweise spricht das Werk nicht nur den Altphilologen an. Die lateinischen und griechischen Partien (in den nicht der kolometrisch-rhythmischen und rhetorisch-stilistischen Untersuchung gewidmeten Teilen) werden zwar nicht übersetzt, aber doch paraphrasiert, so daß der Lesefluß gefördert wird. Somit bleibt das Buch lesbar und auch für den Rhetoriker und den Theologen, der sich nicht lange mit der Übersetzungsarbeit aufhalten möchte, zügig informativ und erhellend.

Karlsruhe Michael Thiele

Sternberg, Thomas: **Orientalium more secutus.** Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien. – Münster: Aschendorff 1991. 334 S., 26 Abb., 2 Karten (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 16), kart. DM 120,00; Ln DM 130,00

Obgleich das Thema der jüngst erschienenen, von Ernst Dassmann in Bonn betreuten Diss. von Thomas Sternberg der Alten Kirchengeschichte und damit einer Theologischen Disziplin entstammt, bedient sich ihr Vf. einer streng profanhistorischen Methode, um die „Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jh.s in Gallien" zu erhellen. Da es nach Meinung des Autors nicht ausreicht, seiner Studie lediglich archäologische oder dingliche Quellen zugrunde zu legen, werden auch Zeugnisse der Lokalgeschichte herangezogen, da erst dann die Grabungen und aufgefundenen Realien zum Sprechen gebracht werden könnten (16, vgl. 54). Unter den nicht einheitlichen Textzeugnissen stützt sich der Vf. vornehmlich auf Heiligenviten, nicht ohne es zu unterlassen, auf die damit verbundenen quellenkritischen Probleme aufmerksam zu machen und daher auch andere Schriftzeugnisse – wie Urkunden, Briefe, Testamente und Chroniken – zu interpretieren (16f, vgl. 290f).

St.s einleitende Erwägungen über den Bischof als Caritasdirektor fußen auf den Ergebnissen der bisherigen Forschung,[1] führen aber in ihren Schlußfolgerungen über sie hinaus. In der Alten Kirche seien die Bischöfe hauptverantwortlich für die spezifisch christlich motivierte Armenfürsorge gewesen (2, vgl. 39–43). Damit befindet sich der Vf. im Gegensatz zur Ansicht Georg Scheibelreiters, der 1983 eine beinahe ausschließlich auf der Grundlage von Heiligenviten erarbeitete Studie über den „Bischof in merowingischer Zeit" vorgelegt hat. Die in den Idealen der abstinentia und caritas gründende Privatinitiative der westlichen Bischöfe wird dort als Wurzel ihrer Armenfürsorge bezeichnet. Die Bischöfe hätten damit in einem Gegensatz zum eher passiven Verhalten der ostkirchlichen Oberhirten gestanden, obwohl auch jene aufgrund der gleichen Gesetze zur sozialen Fürsorge verpflichtet gewesen seien. Auch hätten sich die westlichen Bischöfe – überspitzt formuliert: nicht ganz uneigennützig – für ihre Armensorge weniger ihres Privateigentums als des Kirchengutes bedient, das ja als Armengut galt.[2] Darauf macht auch St. aufmerksam, bewertet diese Tatsache jedoch in einem positiven Licht. Die Bischöfe Galliens erhielten danach oftmals den gesamten Immobilienbesitz und einen Großteil des beweglichen Vermögens, das sich aus den Spenden der Gläubigen speiste, anvertraut, da, modern gesprochen, eine Sozialverpflichtung dieses Eigentums zugunsten der Armen bestand (37, vgl. 33–36).

Die Armenfürsorge in eigens für diesen Zweck eingerichteten Räumen, Organisationen oder Gebäuden sei kein Zeichen reichskirchlichen Verfalls der ehedem spontanen und persönlichen Zuwendung durch die Gemeindemitglieder gewesen, wie noch die ältere Forschung annahm. Das Hospital entstand nicht, „als die Liebe erkaltete", sondern war „Ausdruck einer auf systematische Basis gestellten Fürsorge, die sich von der Zufälligkeit des gelegentlichen Almosens löst und statt dessen institutionalisierte Hilfe ermöglicht" (14). Die Bischöfe Galliens errichteten eigene Gebäude für Zwecke der Armenfürsorge und nahmen damit eine großkirchliche Übung auf. Sie orientierten sich dabei an Vorbildern im Zentrum des Reiches, die bereits früh auch in Italien und Afrika übernommen worden waren (306). Mit einem Wort, sie handelten, wie es noch Ende des 7. Jh.s beim Bau eines Xenodochiums durch Bischof Praejectus von Clermont heißt, „orientalium more secutus" (13, vgl. 277–279).

Da die gallischen Bischöfe im Verlauf des 5. bis 7. Jh.s „de facto mehr und mehr zu den einzigen Wahrern römischer Ordnung und Wohlfahrt und zu Stadtherrschern" geworden waren, konnte sich daraus sogar eine bischöfliche Monopolstellung im Bereich der Caritas entwickeln, die erst durch die Klöster und Mönche eingeschränkt wurde (45). Mit dieser Feststellung bestätigt der Vf. die Resultate, die jüngst Georg Jenal aus seinen Forschungen über die päpstliche Armensorge Gregors des Großen gezogen hat. Danach wurden Gregor und in seinem Auftrag zahlreiche Bischöfe verstärkt karitativ tätig, als sich im Westteil des Römischen Reiches eine Auflösung staatlicher Strukturen abzuzeichnen begann.[3] St. interessiert sich aufgrund seiner Themenstellung nur am Rande für das Verhältnis zwischen bischöflichen und herrscherlichen Idealen. Indes unterläßt er es nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß die bischöfliche Sorgeverpflichtung für Witwen und Waisen und ihre Rechtsvertretung vor Gericht unter anderem aus einer amtlichen Beauftragung durch den König erwachsen sei, wenn auch „nach Grundsätzen, die nicht aus der fränkischen Gesetzgebung kamen, sondern der ‚pietas' und ‚caritas' entstammten" (41 unter Hinweis auf Scheibelreiter). Diese Ansicht hat jüngst auch Martin Heinzelmann geltend gemacht. Er vertritt die These, daß die bischöfliche Armensorge in der Spätantike und im früheren Mittelalter auf einer Dele-

[1] Uhlhorn, Georg: Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde, Stuttgart 1882, 1884, 1890, Freiburg ²1895 (ND Neunkirchen 1959); Ratzinger, Georg: Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg ²1884; Liese, Wilhelm: Geschichte der Caritas, Bd 1, Freiburg 1922; Tobei, Johannes: Bischofsamt und Caritas. Das Amtsethos des Bischofs als Pater pauperum im Decretum Gratiani, (Diss. masch.) Freiburg 1964.

[2] Scheibelreiter, Georg: Der Bischof in merowingischer Zeit (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 27), Wien, Köln, Graz 1983, 276f; wortgleich: ders.: Der frühfränkische Episkopat. Bild und Wirklichkeit (FMASt 17, 1983, 131–147), bes. 143f.

[3] Jenal, Georg: Gregor der Große und die Stadt Rom (590–604) (Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hg. von Prinz, Friedrich = Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33, Stuttgart 1988, 109–145), bes. 109–120, 132–135, 144.

gierung eines kaiserlichen Aufgabenbereiches beruht habe.[4] Ein anderer Teil der Forschung ist hingegen der Meinung, daß das Ideal königlicher Armensorge nicht nur in der Spätantike, sondern auch im Frühmittelalter vom bischöflichen Vorbild beeinflußt worden ist.[5]

Das Kraftzentrum episkopaler Caritas hat sich dem Vf. zufolge erst unter den Karolingern ganz nach Rom verlagert. Erst jetzt gab es eine das ganze Land erfassende Staatsorganisation, „die auch in die Belange der Bischöfe und Diözesen durch die direkte Entente mit Rom, durch Förderung eines weitgehend unabhängigen Mönchtums, nicht zuletzt bei der Besetzung von Bischofssitzen und der Neustrukturierung des gesamten religiösen Lebens ‚more Romano' eingriff, [und es] wird kirchengeschichtlich ein Abbruch vollzogen, der als politischer Akt dadurch erleichtert wurde, daß sich eine Reihe von Bischöfen in harten Machtkämpfen politisch konkurrierender Gruppen gegen und nach dem Ende des Merowingerreiches desavouiert hatten" (18). Die Bewertung der Karolingerzeit als kirchenpolitische Epochenwende ist zwar nicht ganz neu, St. faßt jedoch mit seiner Zuspitzung den Forschungsstand der letzten beiden Jahrzehnte prägnant zusammen.[6] Eine karolingerzeitliche Epochenwende konstatiert der Vf. insbesondere für die Institutionen bischöflicher Caritas. „Bei der Armenfürsorge in Domus, Matrikel und Xenodochium handelt es sich um Einrichtungen der Spätantike, die erst im 8. Jh. durch Hospize unter Führung iro-schottischer Mönche und im 9. Jh. durch Übernahme italienischer Vorbilder abgelöst wurden" (18). St. folgt hier den Forschungen Egon Boshofs und Thomas Szabos.[7] Er wendet sich dabei insbesondere gegen Michel Rouche, der die Diakonien als Formen der matricula ansieht.[8] Die Listen der am Petersdom in Rom versorgten Armen (106) und die gallischen Armenmatrikeln bildeten gemäß St. lediglich Episoden in der Geschichte der Armensorge der westlichen Kirche, während es im 8. Jh. zumindest in Italien zu einer Renaissance der Xenodochien more Romano kam (192f, vgl. 298–307). Die Diakonien seien hingegen durch das orientalische Mönchtum bzw. die byzantinischen und die italischen Städte, allen voran Rom, als Instrument der Armensorge entwickelt worden. Der Vf. hat diese These an anderer Stelle ausführlicher dargelegt.[9] Diakonien waren danach in Italien und im Oströmischen Reich in der Regel piae causae und wurden durch wohlhabende Christen gestiftet. Stifter konnten neben Laien auch Bischöfe sein (114–118). Es trägt nicht gerade zur Klärung der Diskussion um den Begriff und die Institution der Diakonie bei,[10] daß der Vf. auch die allgemeine Verpflichtung der gallischen Bischöfe zur Armensorge als Diakonie bezeichnet (vgl. Überschriften 39, 47).

Die entscheidende Stärke der vorliegenden Untersuchung liegt indes weniger in einer eindeutigen Klärung von Begriffen, die der Vf. zu Recht gar nicht erst anstrebt (zum Begriff pauper 48–51, zum Begriff matricula 107–118, zum Begriff xenodochium 150–152), sondern in ihrem institutionengeschichtlichen Ansatz. Ihn führt der Vf. konsequent, quellennah und für sein Untersuchungsfeld umfassend durch, zieht er doch alle verfügbaren schriftlichen und nichtschriftlichen Belege heran (zu Matrikeln 105–145, Nachweise über Armenmatrikeln in Gallien 118–135, zu Xenodochien 147–192, 287–290, Nachweise über Xenodochien in Gallien 194–286, Vergleich beider Institutionen 192f). Ergänzt werden die institutionengeschichtlichen Resultate St.s durch eine scharfsinnige und überaus anschauliche Einzeluntersuchung der Räume der Caritas im Bischofskirchenkomplex. Der Vf. erweist dabei das atrium als Vorort der episkopalen Caritas (92–104), vergißt aber auch nicht, auf die Funktionen der übrigen Gebäude und Räumlichkeiten hinzuweisen, die zu einem Bischofskirchenkomplex zählen konnten. Er vermag plausibel zu machen, daß sie im Rahmen ihrer sonstigen Aufgaben auch zu Vorbereitung und Organisation bischöflicher Armensorge dienten (52–92).

Die vorliegende Untersuchung zeichnet sich, zusammenfassend gesagt, nicht nur durch ihren innovativen methodischen Ansatz und ihre inhaltlich neuen Akzentsetzungen für die Forschung aus, sondern auch durch Klarheit, Abwechslungsreichtum und Lesbarkeit. Ihr sind zur Veranschaulichung der gewonnenen Ergebnisse mehrere Stadtpläne, Karten und Listen beigegeben, und ein Namen- und Ortsregister erleichtert den schnellen Zugang bei Einzelfragen, so daß St.s Studie zur Lektüre und Benutzung als Standardwerk zur bischöflichen Armensorge in Gallien im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter nur empfohlen werden kann.

Berlin Marie-Luise Laudage

[4] Vgl. Heinzelmann, Martin: Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte (Beihefte der Francia 5), München 1976, 240f; ders.: Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern (Herrschaft und Kirche, a.a.O., 1988, 23–82), bes. 54–57. Die herrscherliche Sorge für die Armen und Schwachen sei schon im Alten Testament und im Orient bezeugt. Das Ideal des rechtlich-sozialen Beistandes des Herrschers für die Witwen und Waisen habe sich dann in der Karolingerzeit als eine Aufgabe des Herrschers herausgebildet. Es habe auf eine besondere Verpflichtung (ministerium) des Königs im Rahmen der Ordnungs- und Ausgleichsfunktion des Herrschers hinweisen sollen, ja sogar den Kerngehalt des regale officium dargestellt; vgl. Eberhardt, Otto, Via regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung (MMS 28), München 1977, 430, 432f, 435f, 464, 566f, 588f, 591f.

[5] Vgl. ebd. 32–38, 163; Anton, Hans Hubert: Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner historische Forschungen 32), Bonn 1968, 404–419; Hauschild, Wolf-Dieter: Art. Armenfürsorge II. (TRE 4, Berlin, New York 1979, 14–23), bes. 21, der es als eine Konsequenz christlicher Anschauungen bezeichnet, daß Konstantin der Große die Armensorge als besondere Pflicht des Herrschers angesehen habe.

[6] Vgl. Prinz, Friedrich: Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert (HZ 217, 1974, 1–35), bes. 34, sowie die Beiträge in: Herrschaft und Kirche, a.a.O., 1988.

[7] Boshof, Egon: Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts (AK 58, 1976, 265–339); ders.: Armenfürsorge im Frühmittelalter. Xenodochium, matricula, hospitale pauperum (VSWG 71, 1984, 153–174); Szabó, Thomas: Xenodochia, Hospitäler und Herbergen. Kirchliche und kommerzielle Gastung im mittelalterlichen Italien (7. bis 14. Jahrhundert) (Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, hg. von Peyer, Hans Conrad unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner = Schriften des Historischen Kollegs 3, München, Wien 1983, 61–92).

[8] Rouche, Michel: La matricule des pauvres. Évolution d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Age (Études sur l'histoire de la pauvreté 1, hg. von Mollat, Michel = Publications de la Sorbonne, Série Études, 8, 1, Paris 1974, 83–110). Kritik an den Thesen von Rouche äußerte bereits: Waha, M. de, A propos d'un article récent, quelques réflexions sur la matricule des pauvres (Byzantion 46, 1976, 354–367).

[9] Sternberg, Thomas: Der vermeintliche Ursprung der westlichen Diakonien in Ägypten und die Conlationes des Johannes Cassian (Jahrbuch für Antike und Christentum 31, 1988, 173–209).

[10] Zur Forschungsdiskussion um den Begriff und die Institution der diaconia vgl. Marrou, Henri, L'origine orientale des diaconies romains (Mélanges d'archéologie et d'histoire 57, 1940, 95–142); Bertolini, Ottorino, Per la storia delle diaconie romane nell'alto medio evo sino alla fine del secolo VIII (Archivio della Società romana di Storia patria 70, 1947, 1–145); Frutaz, A., Pietro, Art. Diaconia (ECatt 4, 1950, 1521–1535).

Sicard, Patrice: **Hugues de Saint-Victor et son École.** Introduction, choix de texte, traduction et commentaires. – Turnhout: Brepols 1991. 288 S., 5 Abb. (Témoins de notre histoire), kart. FF 115,00

Diese Veröffentlichung stellt eine Nebenfrucht des mit einer kritischen Ausgabe der Werke des großen Viktoriners befaßten Hugo-von-Sankt-Viktor-Instituts in Frankfurt am Main dar.

Sie umfaßt neben einer ausführlichen Einführung drei Teile, die sich dem Menschen, Freund, Meister und Weisen Hugo von St. Viktor, der Schule von St. Viktor und der „Schule des geistlichen Lebens" im Kloster zuwendet. Eine Bibliographie der echten und umstrittenen Werke Hugos, der französischen Übersetzungen und wichtiger Sekundärliteratur beschließt das Buch.

Es ist mehr als eine Einleitung herkömmlicher Art, die hier geboten wird. Einsetzend bei Wilhelm von Champeaux und seiner Gründung, deren Gründen und Hintergründen wird ein äußerst lebendiges Bild des Geisteslebens im damaligen Paris entworfen. Unter Auswertung verschiedener literarischer Anmerkungen und der Korrespondenz des Viktoriners plädiert der Vf. in der Frage der Herkunft Hugos für Sachsen. Das weitgefächerte Werk weist Hugo als einen bedeutenden geistlichen Pädagogen, Theologen und Exegeten aus. Eine gewisse Schlüsselstellung kommt seinem „Didascalicon" zu, das sich nicht nur als Studienführer für die Studenten, sondern zugleich als Programmschrift für die Lehrer empfiehlt. Man kann es geradezu als Leitfaden benützen, um Hugos eigene Arbeitsweise näher zu verfolgen. Als Charakteristika der Schule von St. Viktor können der prägende Einfluß lehrender Persönlichkeiten, die Wertschätzung des Denkens und die Ausrichtung auf das spirituelle Leben gelten.

Hugo von St. Viktor gehört ohne Zweifel zu den großen und liebenswürdigen Theologen der Frühscholastik. Aus seinen Werken spricht unverkennbar der kluge Lehrer und Pädagoge, der auf die Fragen der Schüler eingeht und im Gegensatz zu Abaelard einen

unbedingt aufbauenden Einfluß auf sie ausübt. In seiner Theologie erweist sich Hugo als ein Meister der Unterscheidung im Interesse der Einheit. In diesem Sinn kennt er zwei „Werke" Gottes, zwei „Städte" und zwei Arten von „Theologie". Seine Aufmerksamkeit gilt dem Geheimnis der Kirche, verstanden als „Leib Christi" und verkörpert im Bild der „Arche". Das Auge des spirituellen Psychologen Hugo richtet sich auf die Weisheit, den von der „lectio" zur „contemplatio" führenden Weg zu ihr, die Struktur der Seele und die ihr entsprechenden tieferen Erfahrungen. Diese Schwerpunktthemen werden durch passende Untergliederungen, einfühlsame Kommentare und sorgfältig ausgewählte repräsentative Texte aus dem Œvre Hugos entfaltet. Ein ausführlicher und aufschlußreicher Anmerkungsteil legt die sachlichen und geschichtlichen Zusammenhänge und Wurzeln frei. Auf Schritt und Tritt findet man die Titulierung des Viktoriners als „alter Augustinus" bestätigt.

Natürlich lassen sich an ein Unternehmen, wie S. es hier versucht hat, auch allerhand Fragen richten. Jede Einführung weist ihre bestimmten Optionen und Prioritäten auf, über deren Auswahl sich zum Teil auch streiten läßt. Der Kenner mag es bedauern, daß die Originaltexte nur in der Übersetzung geboten werden, da Hugos Sprache keineswegs ihrer ästhetischen Reize entbehrt. Wieweit man von einer „Schule" Hugos von St. Viktor sprechen kann, mag angesichts der damit verbundenen Vorstellungen und des geringen Echos Hugos in der Breite der späteren Theologie diskutabel sein. Diese Fragen ändern nichts an der Tatsache, daß hier eine äußerst feinsinnige, kenntnisreiche und mit viel Sympathie verfaßte Einführung in die Gedankenwelt des Viktoriners vorgelegt wird, die jedem an der Theologie der Frühscholastik Interessierten mit guten Gründen empfohlen werden kann.

Vilshofen Christian Schütz

Diers, Michaela: **Bernhard von Clairvaux.** Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken. Münster: Aschendorff 1991, VII, 436 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen N.F., 34), kart. DM 110,00

Die ständig fortschreitende Differenzierung der Wissenschaften, wie sie heute allenthalben zu beobachten ist, geht Hand in Hand mit einem aus ihr heraus sich geradezu zwangsläufig ergebenden und sich bereits deutlich abzeichnenden „Mauerfall" der Disziplinen. „Mauerspechte" sind am Werk, fleißig, mutig, mitunter frechdreist, meistens geistvoll und innovativ. Sie sorgen für Grenzverwischung und erhärten so den vielfach geäußerten Verdacht, daß Höchstdifferenzierung stets neue, sich um das Ganze bemühende Syntheseversuche verlangt.

Die vorliegende Studie über Bernhard von Clairvaux darf als solch mutiger und, alles in allem, durchaus geglückter Syntheseversuch von historischer, philosophischer und theologischer Perspektive bezeichnet werden. Sie wurde im WS 1990/91 vom gemeinsamen Ausschuß der phil. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg als Inauguraldiss. angenommen (Betreuer: Dieter Geuenich). Thematisiert wird die vielschichtige Persönlichkeit eines Mannes, der – sich selbst als „chimaera mei saeculi" bezeichnend – als asketischer Mönch, intensiver Mystiker und wortgewaltiger Prediger seine Zeit geprägt hat.

Aber nicht die Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux, sondern die Widersprüche im Leben und Werk des „doctor mellifluus" beschäftigen D. Behutsam analysiert sie die „Zwiespältigkeit in Bernhards Wesen" (5). Dabei wählt sie die genetische Betrachtungsweise: Sie folgt Bernhard auf seinem Denk- und Handlungsweg und vergleicht jeweils das von ihm Gesagte mit dem jeweils koätern von ihm Getane. Damit bringt sie das Werden seiner Spiritualität in Verbindung mit dem realen Lebensvollzug Bernhards, einem Ariadnefaden gleich, der in dem Labyrinth der verwirrend vielfältigen Aussagen und heterogenen Handlungen Bernhards Orientierung zu geben vermag. Seine Worte und Werke verlieren dadurch oft ihre scheinbare Widersprüchlichkeit, werden verständlich und in jedem Fall konkret-lebendig.

Um diesen methodischen Ansatz konsequent durchzuhalten, konzentriert sich die Vf.in fast ausschließlich auf Bernhard selbst, und blendet damit freilich die langfristigen historischen Entwicklungen, die „epochalen" Wandlungen und Abläufe weitgehend aus. Zur Verdeutlichung der historischen Zusammenhänge wie auch zu klareren Konturierung des Heiligen selbst und damit der eigenen Aussageabsicht der Vf.in wäre jedoch eine intensive Charakteristik dieser Zeit sowie des Wirk- und Lebensraumes des Zisterziensers Bernhards notwendig gewesen.

Bernhards Worte und Wirken zeugen, wie die Vf.in präzise herausarbeitet, von einem ausgesprochenen Selbst- und Sendungsbewußtsein, das als „Elite-Bewußtsein" zu kennzeichnen ist. Es bricht sich als „elitäre Frömmigkeit" bei Bernhard Bahn (11–27). Doch die Vokabel „elitär" ist höchst mißverständlich. Sie darf nicht mit dem heutigen neidgetränkten Wortsinn assoziiert werden. Bernhards Begriff des Elitären ist heilsgeschichtlich, christologisch bestimmt. Biblisch-theologisch auf den Weg gebracht (Mt 20,16; 22,14), erhält er von Augustins Prädestinationslehre eschatologische Entschiedenheit und wird schließlich im Zuge der intensiven zisterziensischen Spiritualität zur alles durchformenden Mentalität. Die Elite bildet sich aus den von Gott Erwählten und Geliebten, den *electi*. Diese werden durch göttliche Bestimmung, durch Geschenk und Gnade aufs höchste beansprucht. Sollen sie doch jene Lücken in der *civitas Dei* schließen, die durch den Engelsturz entstanden sind. Dieser gnadenhafte Anspruch „bedarf" als solcher der vorbehaltlosen Zustimmung und radikalen Einwilligung seitens des Menschen.

Warum das so ist, sagt Bernhard in seiner zunächst an Wilhelm von St. Thierry gerichteten Schrift *De gratia et libero arbitrio*. Die Vf.in betont mit Recht, daß dieses Opusculum kein scholastischer Traktat sei, verfaßt in systematischer Absicht, sondern daß es sich hier um eine Gelegenheitsschrift handle, publiziert zur spirituellen Erbauung des Lesers („lectoris caritas aedificetur"), wie es im Prolog heißt. Die von B. Kohout-Berghammer eingeleitete, übersetzte und mit Anmerkungen versehene Ausgabe, in: Bernhard v. Clairvaux. Sämtl. Werke, Bd 1, hg v. G. B. Winkler, Innsbruck 1990, 153–255 lag zwar D. noch nicht zur Einsicht vor; aber es wäre unbedingt notwendig gewesen, gerade dieses Werk gründlicher zu analysieren (117–120). Hier kommen nämlich die Kernpunkte der elitären Frömmigkeit Bernhards zur Sprache:

> Gott als ewige Liebe erwählt in seiner Gnade den Menschen. Das bedeutet: die dreidimensionale Freiheit des Menschen wird gefordert und gefördert: a) die Freiheit des Willens, die Bernhard auch Freiheit vom Zwang (libertas a necessitate) und Freiheit der Natur (libertas naturae) nennt. Diese befähigt den Menschen von Natur aus, d. h. schöpfungsgemäß, ohne Zwang etwas zu wollen und freiwillig zu tun. Hinzu tritt b) die Freiheit von Sünde (libertas a peccato) und c) die Freiheit vom Todeselend (libertas a miseria). Jene kommt dem Menschen insofern zu, als er nicht mehr der Sünde, sondern Christus lebt, eine Neuschöpfung in Christus ist („nova in Christo creatura"), weswegen Bernhard sie auch Freiheit der Gnade (l. gratiae) nennt. Die Freiheit vom Todeselend ist die Freiheit, die dem gnadenhaft Erwählten im ewigen Leben, in der Herrlichkeit, geschenkt wird und deshalb auch Freiheit des Lebens oder der Herrlichkeit heißt (l. vitae vel gloriae). So ist die dreidimensionale Freiheit die Freiheit des dreidimensionalen Menschen: des Menschen als Geschöpf Gottes, als Neuschöpfung in Christus und des Menschen als vollkommene Schöpfung im Geiste (perfecta in Spiritu creatura). Diese trimorphe Freiheit kommt aber erst in einem mühsamen, alle Kräfte des Menschen beanspruchenden, ebenfalls trimorphen Freiheitsprozeß zum Zuge: in einem Prozeß des Sich-für-Gott-Entscheidens (iudicium), des Sich-mit-Gott-Beratens (consilium) und des Sich-an-Gott-Erfreuens aufgrund des Von-Gott-Erfülltseins (complacitum). Je vollkommener der Mensch auf diese trimorphe Freiheit rekurriert, desto mehr prozediert er auf dem dreifachen Weg des begnadeten Wirkens. Der Berufene (vocatus) kommt in Form, gerät in die freie Form des Geistes (homo spiritualis), wird zum Erwählten (electus), zu einem Menschen, der gottergriffen und geisterfüllt nicht mehr der Sünde, sondern Christus lebt.

Die „elitäre Frömmigkeit" im Sinne Bernhards vollzieht sich nicht in hochmütiger Selbsterhöhung, sondern in der demütigen Selbsterniedrigung des Menschen auf dem Weg in die Nachfolge Christi. Hier liegt auch der Grund dafür, wie die Vf. sorgfältig herausgearbeitet hat, daß dieser Frömmigkeitsstil so sehr vom Gesetz des Gegensatzes durchpulst ist und sich in diversen Spannungszonen verwirklicht: in der Spannung zwischen dem *descendere* und *ascendere*, zwischen *Altem* und *Neuem* Adam, zwischen *Demut* und *Hochmut*, zwischen *Kontemplation* und *Aktion*, zwischen *Intus* und *Foris*, *Maria* und *Martha* (28–149). Das neue, radikalere mönchische Leben ist für Bernhard vorläufige Antizipation des Lebens „im himmlischen Jerusalem". Die Mönche haben das Himmlisch-Heilige exemplarisch darzustellen, haben im ständig voranschreitenden Tugendstreben anderen den Weg in den Himmel zu ebnen. Im konzentrierten Blick auf den Himmel, genauerhin wegen des Himmlischen und aufgrund des Himmlischen haben die Mönche sich ganz für andere einzusetzen. Die konzentrierte Kontemplation wird so zur sich verausgabenden Aktion – und umgekehrt.

Die sich daraus ergebene Spannung zwischen dem sich nach ruhiger Betrachtung sehnenden und dem notwendigerweise dem Wirken in der Welt verpflichteten Leben nimmt Bernhard aber nicht schlicht hin; er beklagt sie – vor allem in seinen Briefen – nach allen Regeln der Kunst (150–176). Der Mönch Bernhard möchte zurück in die Stille seines Klosters, zurück in die ihn bergende Gemeinschaft der Gottgeweihten. Gleichzeitig jedoch sieht er sich gedrängt, für Christus in Kirche und Welt aktiv zu werden. Er weiß sich hin- und hergeworfen zwischen monastischer Berufung und weltlichem Auftrag. Dieses Spannungsverhältnis, dieser ständige Wechsel zwischen Kontemplation und Aktion kommt für ihn dem Sterben gleich. Da er die ihn zu zerreißen drohende Spannung als seinen Königsweg in die Nachfolge Christi erkennt, nimmt er sie an, und zwar wiederum in trimorpher Weise: geduldig (patienter), gern (libenter) und schließlich sehnsüchtig (ardenter). D. repetiert hier noch einmal die wichtigsten Stationen aus dem Leben Bernhards, besonders ausführlich seinen Einsatz für den zweiten Kreuzzug wie die berühmte causa Abaelardi. Sie zeigt, daß und wie Bernhard all diese diversen Aktivitäten als Wirken für Christus und als exemplarisch beschrittenen Weg in die Kreuzesnachfolge zu rechtfertigen und zu gestalten sucht (177–269). Anschaulich wird dem Leser hier erschlossen, wie sich allmählich aus und in all dem das persönliche Charisma des Heiligen manifestiert. So ist es auch folgerichtig, wenn sie nicht davor zurückscheut, auch dem Bernhard nachgesagten Wunderwirken ein eigenes Kap. zu widmen (270–310).

D. entwirft kein neues Bild des „doctor melifluus". Sie vermag aber das spannungsreiche, dramatische Denken, Leben und Wirken des hl. Bernhard von Clairvaux unter gewandelter Perspektive klar wahrzunehmen und deutlich darzustellen. Dabei gelingt es ihr, überzeugend nachzuweisen, daß für das Verständnis Bernhards dem philosophisch-theologisch verstandenen Begriffsfeld „Elite", „electi" und „elitär" grundlegende Bedeutung zukommt, einem Begriffsfeld, das dem des „Charisma", der „Gnade" und des „begnadeten Wirkens" notwendig zuzuordnen ist, welches wiederum dem trimorphen Freiheitsbegriff korrespondiert. Die Aufgabe weiterführender Forschungen aber wird es sein müssen, in der detaillierten Untersuchung der einschlägigen Quellen zu klären, ob und inwiefern der mit diesen Begriffen unlösbar verbundene Perspektivenwandel tauglich ist, auch die spannungsgeladene gesellschaftliche Auf- und Umbruchsituation des 11./12. Jh.s umfassend zu charakterisieren.

Kerkrade Manfred Gerwing

Guillelmus de La Mare: Scriptum in primum librum Sententiarum, hg. v. Hans Kraml. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1989. 86*, 594 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 15), geb. DM 125,00

Wilhelm von La Mare, engl. Franziskanertheologe, ist in der mediävistischen Literaturgeschichte bekannt als Vf. des *„Correctorium fratris Thomae"*, das einst und jetzt die Diskussion um die Lehre des Thomas v. Aquin nachdrücklich beschäftigte. Er verfaßte auch ein Bibelkorrektorium und ein Glossar der hebräischen und griechischen Termini der Hl. Schrift und erweist sich in beiden Werken als Textkritiker und Kenner der biblischen Sprachen. Er disputierte als Pariser Magister Quästiones und ein Quodlibet. Sein Pariser Magisterium fällt in die Krisenjahre 1274/75. Das *„Correctorium"*, das in zwei Versionen überliefert ist, – die *„Declarationes"* stammen nicht von Wilhelm de La Mare! (vgl. R. Hissette: BThAM XIII nr. 1099) – ist 1277/78 entstanden und trug anders als die Verurteilung des Stephan Tempier (7. März 1277) zur Auseinandersetzung mit der „théologie nouvelle" im 13. Jh. bei. Die akademische Erstlingsschrift des Theologen Wilhelm ist (entsprechend der geltenden Studienordnung) die Sentenzenerklärung. Die Quästionen zum 1. Buch hat H. Kraml in Innsbruck (unter Vl. Richter) kritisch ediert; L. Scheffczyk hat den Editor und die Edition in die von ihm betreute Kommission der Bayer. Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Nach einer Mitteilung im Bull. Phil. méd. 31, 1989, 43 arbeitet K. auch an der Edition des zweiten Buches des Sentenzenkommentars des Wilhelm von La Mare.

In der Einleitung zur Edition stellt K. das Werk und den Vf. desselben vor, er beschreibt die handschriftliche Überlieferung des Quästionenkommentars zum ersten Sentenzenbuch und beschäftigt sich dann sehr ausführlich (29*–83*) mit der theologischen Wissenschaftslehre des Wilhelm, die K. im größeren Rahmen in seiner Innsbrucker Diss. „Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren" (Innsbruck 1984, vgl. ThRv 82, 1986, 140ff) gewürdigt hatte.

Der Sentenzenkommentar des Wilhelm von La Mare, dessen Echtheit für die beiden ersten Bücher unbestritten ist, ist in fünf Textzeugen überliefert, von denen 2 als Abschriften vorgängiger Zeugen für die Textarbeit ausgeschieden werden können. Es bleiben die 3 Zeugen: B = Cod. lat. 59, Bibl. com. in Todi, F = Cod. lat. A 2.727, Bibl. Naz. conv. soppr. in Florenz und T = Cod. lat. 252, Bibl. munic. in Toulouse. Die gemeinsamen Fehler in der Textüberlieferung beweisen, daß diese Tradition auf eine gemeinsame Vorlage zurückgeht, den sog. Archetyp; F und T haben ihrerseits gemeinsame Fehler, die sie als eigenen Stamm der Überlieferung ausweisen. Bei unterschiedlichen Lesarten der beiden Stämme muß einerseits das Mehrheitsprinzip und andererseits der relative Vorrang der Todi-Hs B die Textwahl begründen.

Von den zeitgenössischen Autoren, die Wilhelm zu Wort kommen läßt, sind vor allem Bonaventura, Walter v. Brügge, Roger Bacon und Johannes Peckham aus der Franziskanerschule zu nennen, Thomas v. Aquin und Petrus von Tarentasia von den Dominikanern.

Sehr oft verweist der Kommentator auf ein *„scriptum"*, wenn er verzichtet, weitere Gegenargumente anzuführen (vgl. Ed. 318, 347, 385, 393, 394, 417, 418, 440, 443, 451 u. ö.); gelegentlich spart er sich auch die Responsio oder die Antwort auf die Einwände (vgl. Ed. 320, 324, 353, 394 und weist auf das *„scriptum"* hin oder verweist zur weiteren Diskussion darauf (vgl. Ed. 357). Nach einer kurzen Bemerkung in der Einleitung (17*) ist dieses *„scriptum"*, das den Schülern des Wilhelm offensichtlich vorliegt und zugänglich ist, der Sentenzenkommentar des Bonaventura. Leider hat K. diese Verweisstellen im Kommentar des Wilhelm von La Mare in der Editio (maior oder minor) des Bonaventura nicht verifiziert. Diese Verweisorte sind aber für das Verständnis des Textes höchst wichtig. Sie sollten künftig bei der Fortführung der kritischen Edition unbedingt angegeben werden.

Neben Bonaventura kannte Wilhelm auch die Lehrmeinungen des Peckham, des Thomas v. Aquin und des Petrus de Tarentasia. Zur vieldiskutierten Frage nach der Bedeutung unserer Aussagen über Gott (d.30 q.1) wird am Ende angemerkt: „In dieser Frage ist einiges nach Johannes (Peckham), einiges nach Thomas und wieder einiges nach Bonaventura" (Ed. 350). Zu q.1 d.30 heißt es am Ende: „In dieser Quaestio ist vieles von Johannes" (Ed. 343) und zu q.2 d.28 wird bemerkt: „Ista quaestio est Johannis" (Ed. 231). Muß man aus diesen Bemerkungen schließen, daß wir den Kommentar des Wilhelm von La Mare in einer Schülernachschrift überkommen haben, in der doch wohl von Schülern Nachträge und Ergänzungen aus anderen Sentenzenlesungen eingetragen wurden. Wie K. zur anderen Florenzer Handschrift des Kommentars von Wilhelm (F 4.729, Bibl. Naz. conv. soppr., Florenz) bemerkt (19*), sind dort die Ränder „gefüllt mit Notizen aus anderen Sentenzenkommentaren". Die Entstehungsgeschichte der mittelalterlichen Literatur gibt uns noch immer viele Fragen auf. Ich verweise auf die Werdegeschichte der Ordinatio des Duns Scotus.

Besonderes Interesse verdienen die Quellenverweise auf das *„scriptum"*, den Sentenzenkommentar, des Thomas v. Aquin, die der Editor dankenswerterweise sehr zahlreich verifiziert hat. Wilhelm von La Mare kennt den Kommentar des Thomas. Er führt dessen Lehrmeinung wiederholt an; er läßt sie gelten, er kritisiert sie aber auch wiederholt. Diese Kritik bleibt aber ganz im Rahmen der schulischen Auseinandersetzung. Es findet sich keine Spur einer theologischen Zensur oder Verurteilung. Ebensowenig ist Wilhelm bei den zahlreichen Verweisen auf Aristoteles und den Kommentator Averroes um die Orthodoxie besorgt. Es findet sich keine Spur einer „anti-averroistischen Tendenz". Die Entstehungszeit der Sentenzenerklärung des Wilhelm, über die sich K. nicht äußert, dürfte also in die mittsechziger Jahre des 13. Jh.s (um 1265) fallen, da erst Ende dieses Jahrzehnts die Pariser Auseinandersetzungen um die Unterscheidungslehren des Averroes einsetzen. Dieser Annahme entsprechen auch die Feststellungen des Kommentars: Wilhelm kennt die Scripta des Bonaventura und des Thomas, er hat auch Kenntnisse aus den Sentenzenerklärungen des Petrus von Tarentasia, Walter von Brügge und Johannes Peckham. Letzterer gilt als Lehrer des Wilhelm (vgl. 16*). Die Gedanken des Roger Bacon aus dessen Opus maius, das erst zwischen 1267–1269 geschrieben wurde, konnte Wilhelm aus dem Lehrvortrag des Bacon, der 20 Jahre in Paris unterrichtete, kennenlernen. Wilhelm kannte aber bereits eine „altera translatio" der aristotelischen Physik (Ed. 146). Welche Übersetzungen der aristotelischen Schriften benutzte er? Darüber sollte auch die kritische Edition Auskunft geben.

Bei der Fortführung des Editionswerkes, zu der man den Editor und die Kommission nur ermutigen kann, lassen sich diese Rückfragen beantworten. Es wird noch einige Zeit dauern, bis die Kommission die Computertechnik in den Dienst der Edition und des Druckes stellen kann, dann würden sich die fehlerhaften Seiten- und Zeilenangaben in den Indices von selbst erledigen. Desungeachtet

verdient die Edition volle Anerkennung, sie leistet der Forschung unverzichtbare Dienste.

Bochum Ludwig Hödl

Santos Noya, Manuel: **Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini.** – Frankfurt: Peter Lang 1990. 357 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie. Bd 388), kart. DM 97,00

Es ist nicht das erste Mal, daß dieses Thema untersucht und behandelt wird. Allerdings sind schon nahezu 60 Jahre vergangen, seit die letzte umfassende deutsche Untersuchung darüber erschienen ist, die Arbeit Martin Schülers „Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini" (Stuttgart 1934). Eine neue Untersuchung erscheint nicht zuletzt deshalb wünschenswert, weil in der Zwischenzeit die vorbildliche kritische Edition von Gregors Sentenzenkommentar ihren Abschluß gefunden hat: Lectura super primum et secundum Sententiarum, bearbeitet unter den Auspizien des Heiko A. Oberman von A. Damasus Trapp u. a., 7 Bände, Berlin, New York 1979–1984.

S. beabsichtigt, sich in seiner Darstellung möglichst auf Gregors Lehre im Rahmen der damaligen Theologie zu beschränken. Er ist sich bewußt, daß „ein von vornherein angestrebter Vergleich mit später stattgefundenen Entwicklungen und Ereignissen", speziell mit der Theologie Luthers, „sich als Hindernis für eine objektive Bewertung der theologischen Leistung Gregors erweisen" könnte. Die eigentliche Bedeutung Gregors sieht S. darin, daß dieser den Augustinismus innerhalb der scholastischen Theologie zur Vollendung gebracht habe. Ob Gregors Theologie überdies eine entscheidende Rolle bei der Entstehung und Entwicklung der reformatorischen Theologie Luthers zukommt, bezeichnet S. – meines Erachtens zu Recht – als „eine sehr umstrittene und wohl kaum endgültig zu klärende Frage". Immerhin hofft er, daß ein objektiver Vergleich beider theologischen Systeme „sowohl ihre tief reichenden Affinitäten als auch ihre unüberbrückbaren Gegensätze" aufzeigen würde (Einleitung VII–VIII; siehe auch 119–122).

S. behandelt das Thema seines Buches in drei Hauptteilen mit den Titeln:

„Die Liebe zu Gott als Grundbedingung der moralischen Gutheit" (1–63), „Die Unfähigkeit zur Gottesliebe" (64–174) und „Die Freiheit Gottes und Kontingenz der Welt" (175–192). Diesem dritten Hauptteil ist ein ausführlicher Exkurs beigegeben: „Die Entwicklung der Freiheitslehre von Thomas von Aquin über Heinrich von Gent und Duns Scotus bis zu Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini" (192–229).

Den Ausgangspunkt der gregorischen Überlegungen sieht S. in den augustinischen Gegensatzpaaren Gottesliebe – Selbstliebe, *caritas – cupiditas, fruitio – usus*. Nach Gregors streng theozentrischer Lehre ist eine Handlung des Menschen nur dann gut, wenn sie Gott als letztes Ziel unmittelbar oder mittelbar im Auge hat und aus Liebe zu ihm erfolgt.

Alles, was der Mensch ohne diese Liebe tut, mag es noch so gut scheinen, ist deshalb nach Gregor Sünde. Auch die nicht auf Gott bezogene Liebe zu den Geschöpfen sei Abwendung von Gott und damit sündhaft. Die Lehre zeitgenössischer Theologen, für die moralische Güte einer Handlung sei es auch hinreichend, wenn sie aus Nächstenliebe oder anderen lauteren Motiven geschehe, bekämpft Gregor als pelagianisch. Ein ungläubiger Mensch könne überhaupt keinen wahrhaft guten Akt vollziehen. Die Möglichkeit von moralisch neutralen Akten zwischen *fruitio und usus*, von sog. *„actus medii"*, lehnt Gregor ab. Der *„actus moraliter bonus"* müsse notwendig auf Gott bezogen werden. Eine rein natürliche, auf menschlichen Werten gründende moralische Ordnung wird von Gregor nicht anerkannt. Damit verbindet er eine „rationalistische" Auffassung der Moralordnung, mit der er deren objektiven und unveränderlichen Charakter gegen den Moral-Voluntarismus und Moral-Positivismus Ockhams und anderer Nominalisten verteidigt. Sünde wird von ihm nicht primär als Verstoß gegen ein Gesetz, sondern „als natur- und vernunftwidriges Verhalten" bestimmt.

Es dient auch der Klärung der originellen Position Gregors, wenn S. am Schluß des ersten Hauptteils ihr die Hauptmerkmale der Morallehre anderer Theologen des 13. und 14. Jh.s gegenüberstellt. Er selbst verteidigt Gregors Lehre mit Recht gegen den Vorwurf des moralischen Rigorismus. Es handle sich vielmehr „um eine religiöse Radikalität, die den Menschen primär von der Beziehung zu Gott her bestimmt" (60).

Im zweiten Hauptteil bietet S. Gregors Lehre von Adams Situation im Urstand und nach dem Sündenfall, sowie von der Erbsünde und ihren schwerwiegenden Folgen. Weiter handelt er über Gregors Begriff und Begründung des sog. *„adiutorium dei speciale"*, über sein Verständnis der Willensfreiheit und über seine Rechtfertigungs-, Prädestinations- und Reprobationslehre. Die Darstellung des S. gewinnt auch hier Profil durch die Gegenüberstellung der gregorischen Position zu der anderer scholastischer Theologen, auch durch einen Vergleich mit den Auffassungen des Manichäismus und Pelagianismus und mit der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre Martin Luthers.

Er kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Nach Gregor hätte der Mensch auch im Urstand nicht ohne Gottes besondere Gnadenhilfe im Guten beharren können. Doch habe dieses *auxilium speciale* vor dem Sündenfall dem Menschen zugestanden, während der gefallene Mensch kein Anrecht darauf besitze. Außerdem habe Adam die moralische Freiheit besessen und habe sich mit einer nur habituellen Gnadenhilfe für das Gute entscheiden können, während der Wille des gefallenen Menschen von sich aus nur Böses zu tun vermöge (*determinata ad malum actum*), so daß die besondere aktuelle Gnadenhilfe Gottes ihm absolut notwendig sei, um Gott zu lieben oder um Gutes zu tun. Diese aber nötige den Willen nicht. Der Mensch sei gleichsam ihr *„instrumentum liberum"*, weil er durch die Gnade zwar wirksam, aber frei gelenkt werde. Auch der Gerechtfertigte könne ohne diese besondere Gnadenhilfe weder alle Sünden meiden noch etwas Gutes tun oder im Guten ausharren. Der Mensch besitzt nach Gregor psychologische Freiheit und kann kraft seines freien Willens gute und schlechte Taten verrichten. Aber infolge seiner verderbten Natur sei er zum Bösen determiniert und moralisch unfrei. Ohne Gottes Gnadenhilfe sündige er notwendigerweise. Da er aber mit dieser Gnadenhilfe die Sünde zu meiden vermöge, sündige er in Wahrheit freiwillig, d. h. nicht mit absoluter Notwendigkeit, und deshalb mit Verantwortlichkeit. Primär gehe die Sünde des einzelnen nicht auf seine persönliche Entscheidung zurück, sondern auf die Fehlentscheidung des Stammvaters. Die Erbsünde sei keine persönliche Schuld des einzelnen, sondern eine *„culpa habitualis"*; sie sei Strafe für die Schuld Adams und Ursache für die Schuld seiner Nachkommen. Das Wesen der Erbsünde sieht Gregor in der *„ipsa carnalis concupiscentia"*; der Mangel der Urstandsgerechtigkeit wird von ihm als deren Folge betrachtet. In der Taufe werde der Schuldcharakter (*reatus culpae*) der Konkupiszenz hinweggenommen, auch wenn sie selbst ihrem Wesen nach weiterbesteht. Gerechtfertigt werde, wen Gott völlig gratuit akzeptiere und – jedenfalls nach der geltenden Heilsordnung – durch die Gegenwart des Heiligen Geistes und die Eingießung der Gnade heilige. Anders als bei Luther ist nach Gregor die Rechtfertigung eine seinsmäßige Umwandlung des Sünders. Damit verbindet Gregor die Lehre von der gänzlich ungeschuldeten Prädestination und der gleichfalls unbegründbaren Reprobation. Die augustinischen Elemente dieser Lehre werden hier durch die nominalistische Hervorhebung von Gottes freier Allmacht bei Gregor radikalisiert. Er kennt auch nur einen eingeschränkten Heilswillen Gottes und gibt 1 Tim 2,4 eine dementsprechende Deutung.

Der wesentlich kürzere dritte Hauptteil befaßt sich mit dem Grundmotiv der nominalistischen Gotteslehre, der freien Allmacht Gottes, und mit der Freiheit Gottes gegenüber der Kontingenz der Welt. Den Abschluß bildet der interessante geschichtliche Exkurs über die Entwicklung der Freiheitslehre im Hoch- und Spätmittelalter. In diesem Hauptteil ist es das Anliegen von S., einige wichtige nominalistische Vorstellungen Gregors vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Zeit und der vorausgehenden Periode näher zu untersuchen.

Santos Noya hat mit seiner Untersuchung ein Werk geschaffen, das gründlich und zuverlässig über die Sünden- und Gnadenlehre Gregors von Rimini Aufschluß gibt. Die einschlägige Literatur wird ausreichend beigezogen und ausgewertet. Kritische Bemerkungen zu früheren Darstellungen gewisser Fragen sind sachlich und gut begründet. Zwei kleine Bedenken zu Einzelpunkten der Darstellung seien aber angemerkt: Warum bezeichnet S. die Einwirkung des *„auxilium speciale"* auf den menschlichen Willen als ein „determinieren" (78, Z. 34), wo Gregor doch nur von einem *„iuvare"* spricht? – Wo behauptet Gregor, „daß der ‚iustus' . . ., peccator' bleibt", weil er ohne die besondere Gnadenhilfe *„nur noch Sünden begehen würde"* (95, Z. 17–18)? Der in Fußnote 123 beigegebene Text aus Gregors Sentenzenkommentar besagt doch nur, daß der *iustus* ohne die besondere Gnadenhilfe *nicht jede* Sünde meiden kann.

Leider sind in dem Buch eine Reihe, meist geringfügiger Druckfehler stehen geblieben. Auf zwei sinnstörende Fehler sei verwiesen: S. IX, Z. 25 sollte es heißen statt „Gregors Augustinerdeutung": „Gregors Augustinusdeutung". – S. 171, Z. 1 muß das Wörtchen „nur" gestrichen werden.

Ein wenig verwundert stellt man fest, daß es S. nicht für zweckmäßig hielt, im Literaturverzeichnis (230–241), wie sonst üblich, Quellen und Literatur voneinander zu scheiden. – Auch vermißt man in diesem Verzeichnis das „Gregorii de Arimino O.S.A. Registrum Generalatus" (ed. A. de Meijer, Rom 1976). Wenn sich S. auch bei seiner kurzen Lebensskizze Gregors (I–II) auf die für sein theologisches Wirken unentbehrlichen Daten beschränken wollte, so wäre doch die Erwähnung dieses amtlichen Brieftagebuches seines Generalatsjahres – und wenn auch nur in einer Fußnote – am Platz gewesen, da es nicht nur seine Tatkraft und Einsatzfreude, sondern auch seine persönliche Einstellung zum klösterlichen Leben und sein Bemühen um die Studien im damaligen Augustinerorden deutlich erkennen läßt.

Ungern wird es der interessierte Leser akzeptieren, daß in einer solch ausgesprochen wissenschaftlichen Untersuchung die Anmerkungen, einschließlich der aus Gregor zitierten Texte, nicht als Fußnoten unter dem Text beigegeben sind. Auch ist es zu bedauern, daß dem Werk, dem bei seiner Gründlichkeit durch lange Jahrzehnte das Interesse der Forschung gelten dürfte, Personen- und Sachregister nicht beigegeben sind. Auch ein Verzeichnis der aus Gregors Kommentar zitierten Stellen wäre wünschenswert gewesen. – Das alles mindert aber in keiner Weise den wissenschaftlichen Wert der vorbildlichen Untersuchung.

Würzburg Adolar Zumkeller

Böttcher, Diethelm: **Ungehorsam oder Widerstand?** Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529–1530). – Berlin: Duncker & Humblot 1991. 205 S. (Historische Forschungen, 46), kart. DM 68,00

Die zwischen 1528 und 1531 unter lutherischen Politikern, Juristen und Theologen geführte Diskussion über die Alternative, ob „leidender Ungehorsam" oder Widerstand die rechte Verhaltensweise gegenüber einem wegen der strittigen Religion Gewalt anwendenden Kaiser sei, ist so häufig analysiert worden, daß man fragen könnte, ob eine neue Erörterung überhaupt noch lohnt. In seiner Studie betrachtet B. das Problem primär als ein praktisch-politisches, weil die Diskussion ja durch die Frage ausgelöst worden ist, ob das seit 1528 anvisierte Verteidigungsbündnis der evangelischen Stände auch vor der Feindschaft des Kaisers schützen dürfe oder aber er „auszunehmen" sei – doch wird die grundsätzlich-theoretische, insbesondere ethische Seite deshalb nicht übersehen. Obwohl B. keine neuen Quellen herangezogen hat, ist er durch besondere Beleuchtung von Aspekten, die bisher weniger berücksichtigt worden sind, zu weiterführenden Beobachtungen und neuen Thesen gelangt. Er untersucht einerseits den innerprotestantischen Meinungsbildungsprozeß, wie er sich in den bekannten Briefen und Gutachten zur Widerstandsfrage niedergeschlagen hat, andererseits die protestantische, vor allem kursächsische, Verhandlungstaktik und -argumentation auf dem Augsburger Reichstag von 1530 in ihrer Reaktion auf die kaiserliche und altgläubige Strategie in Sachen der strittigen Religion. Ein Anliegen der Studie ist zu zeigen, welchen Einfluß mittelalterliche Rechtsvorstellungen auf die Argumentation in den wichtigen Gutachten gehabt haben, ein anderes die Erörterung der Frage, wieweit die kursächsische Politik, wiederum vor allem während des Augsburger Reichstages, von jenen Gutachten bestimmt war bzw. ihren Weg unabhängig von ihnen genommen hat; dadurch wird auch ein Diskussionsbeitrag zum Einfluß der verschiedenen Ratgeber des Kurfürsten Johann geleistet.

Der Aufbau der Arbeit ist vorwiegend an der Chronologie orientiert. Erfaßt wird die Zeitspanne vom Reichstagsabschied in Speyer (April 1529) bis zur Errichtung des Schmalkaldischen Bundes. Der Gang der innerprotestantischen Verhandlungen im Jahre 1529 wird nachgezeichnet, die Bündnis-Entwürfe werden verglichen, Formulierungsänderungen registriert und ihre Bedeutung erwogen. B. verdeutlicht das Nachwirken älterer deutschrechtlicher Traditionen, insbesondere aus früheren Fürstenbündnissen, in diesen Rodacher und Schwabacher Gesprächen und betont, daß bereits in Rodach „keine Gemeinsamkeit der Rechtsauffassung" unter den Teilnehmern gegeben war (38).

Im Zusammenhang mit dem Gutachten Melanchthons zur Widerstandsproblematik, für das B. eine neue Datierung vorschlägt, führt er die Entwicklung der legistischen Lehre über das Widerstandsrecht eingehend vor, weil Melanchthon sich in seinem Votum mit ihr bzw. mit ihrer Heranziehung in der strittigen Frage auseinandergesetzt hat. Später werden im Anschluß an das Gutachten der Wittenberger Juristen vom Oktober 1530 die Grundzüge der kanonistischen Argumentation dargelegt, weil sie in dieser Arbeit verwertet worden sind. So erhält man gleichsam einen Querschnitt der juristischen „Lehrmeinungen" im 16. Jh. Für die Wittenberger Juristen ergab sich als Folgerung, dem Kaiser die Zuständigkeit in Glaubensfragen abzusprechen, eine Position, die keine Verständigungsmöglichkeit mit Karl V. mehr offenließ, obwohl nach B. der eigentliche Adressat dieser Ausführungen Luther war, um ihn von seiner im März bezogenen – theologisch begründeten – Meinung abzubringen.

Für die unterschiedlichen Ergebnisse der verschiedenen protestantischen Gutachter sieht B. die Ursache nicht in differierenden theologischen Auffassungen, sondern primär in ihrer unterschiedlichen Einschätzung der Reichsverfassung. Auch die Schwankungen in Luthers Äußerungen führt er auf Änderungen in dessen politischer bzw. verfassungsrechtlicher Einsicht zurück, während der Reformator seine theologische Position konsequent festgehalten habe. Er habe sich schließlich darauf zurückgezogen, die Juristen und Politiker auf ihrem Felde gewähren zu lassen, habe ihnen aber durch seine theologische Beweisführung, nach der weder das „göttliche" noch das „natürliche" Recht Widerstand gegen den Kaiser gestatten, sondern lediglich den „leidenden Ungehorsam" erlauben würden, die Möglichkeit genommen, sich für ihre abweichende Auffassung darauf zu berufen, während er ihnen konzedierte, daß das Reichsrecht anscheinend auch ein Widerstandsrecht kenne.

Die Religionsverhandlungen während des Augsburger Reichstages werden soweit nachgezeichnet, wie zum Verständnis des kursächsischen Verhaltens erforderlich ist. B. gelangt zu der These, die evangelischen Fürsten hätten im September 1530 Luthers Rat gemäß gegenüber obrigkeitlichen bzw. kaiserlichen Anordnungen – hier: dem Reichstagsabschied beizutreten – Ungehorsam, nicht aber Widerstand signalisiert, als sie unter Berufung auf ihr Gewissen die Annahme ablehnten.

Es ist ein Vorzug der Studie, daß die verschiedenen Positionen unter Verzicht auf eine Autoritätenhierarchie verständnisvoll referiert und kommentiert werden. Die auf die Ergebnisse der modernen Mittelalterforschung gestützte Bewertung der Argumentation von Lazarus Spengler als irrig, weil sie auf einer falschen Beurteilung der fürstlichen Rechtsstellung basiere, fällt insofern aus dem Rahmen, denn auch für Spengler ging es ja nicht um eine verfassungshistorische, sondern eine brisante politische Frage. Die konsequente Einbettung der innerprotestantischen Diskussionen in die tagespolitischen Entwicklungen, aus denen sie sonst oft herausgelöst worden sind, sei als weiterer Vorzug hervorgehoben.

Münster Ernst Laubach

Rößner, Maria Barbara: **Konrad Braun** (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter. – Münster: Aschendorff 1991. XXXIX, 435 S. (RGST, 130), kart. DM 98,00

Der Jurist, Kirchenpolitiker und Theologe Konrad Braun gehört zu den wenig bekannten Verteidigern des Glaubens im 16. Jh. 1884 widmete ihm der hochverdiente Nikolaus Paulus einen Aufsatz. In der Reihe „Katholische Theologen des 16. Jahrhunderts" habe ich 1988 eine Einführung in sein Leben und seine Theologie gegeben. Es ist das Verdienst von K. Repgen, die Anregung gegeben zu haben, eine Diss. über Braun zu schreiben.

Rößner legt die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit jetzt vor. Sie würdigt Braun als Juristen, Politiker, Kontroverstheologen und Kirchenreformer.

Nach einem Forschungsüberblick informiert sie über Werdegang, Herkunft, Familie, Studien und Lehrtätigkeit von Braun. Von Tübingen ging er nach Würzburg und wurde Geistlicher Rat des Würzburger Fürstbischofs. 1533 erhielt er eine Berufung an das Reichskammergericht. Von besonderem Interesse ist das Kap. über die kaiserliche Vermittlungspolitik, der Braun kritisch gegenüber stand. Die ergebnislosen Verhandlungen bei dem Religionsgespräch in Worms 1540/41 und in Regensburg 1541 gaben seiner Einschätzung Recht.

Die Bedeutung von Braun als Kontroverstheologe wird von R. eingehend dargestellt. Als das zentrale dogmatische Thema galt ihm die Rechtfertigungslehre. Ein weiterer Schwerpunkt seiner Theol. war die Ekklesiologie. Nach R. war Braun einer der ersten der Kontroverstheologen, die sich ausdrücklich und systematisch mit dem Thema „Kirche" auseinandersetzten. Aber dieses Urteil übersieht, daß die Frage „Kirche" seit den ersten Jahren nach der Thesenveröffentlichung als das zentrale Problem erkannt worden war. Tetzel, Cajetan, Eck, Schatzgeyer, Pigge u. a. haben die Bedeutung dieses Themas in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren erkannt und herausgestellt. Die Ansicht von R., daß es in der Kontroverstheologie lange Zeit an entsprechenden Arbeiten fehlte, zeigt eine unzureichende Kenntnis der Ekklesiologie des 16. Jh.s. Es ist bezeichnend, daß Braun mit seinen ekklesiologischen Ansichten nur wenig nachgewirkt hat. Einflußreich wurde Braun jedoch mit seinen juristischen Vorstellungen, besonders mit seinem Protest gegen den Augsburger Religionsfrieden. Die Nachwirkungen von Braun auf G. Eder, J. B. Fickler, J. Lorichius, A. Erstenberger habe ich in einem Beitrag „Konrad Braun und der Augsburger Religionsfriede" in der Festschrift für Georg May neuestens aufzuzeigen versucht. – Die Einordnung von Braun als „Vertreter der papalen Richtung" bedarf einer Präzisierung. Wenn Braun ein Konzil ohne Papst als „conciliabulum" bezeichnet, steht er damit in einer langen Tradition. Selbst Ugonius, der bedeutende Vertreter konziliarer Gedanken am Vorabend des Trienter Konzils, vertrat diese Ansicht. Braun übernimmt zwar traditionelles Gedankengut von Torquemada und Cajetan, unterscheidet sich aber auch von ihnen. Nicht erörtert werden von R. die Ausführungen von Braun über das Devolutionsrecht der Konzilsberufung. Nach ihm ist eine Konzilsberu-

fung ohne Papst möglich, wenn der Papst die notwendige Konzilsberufung verweigert. In diesem Fall geht das Berufungsrecht auf das Kardinalskollegium, auf den Kaiser bzw. auf die Patriarchen über. Aufschlußreich ist auch, daß Braun die Definition des Konzils von dem Konziliaristen Johannes Gerson übernimmt. Der Kaiser ist nach ihm notwendig zum Konzil zu berufen. Unter Hinweis auf das Konstanzer Dekret „Frequens" betont Braun die Notwendigkeit der Konzilsberufung.

Eingehend erörtert R. die Thematik „Braun und die Katholische Reform". Sie berichtet über seine Reformgutachten und über seine Haltung zur Reformarbeit des Tridentinums.

Historisch bedeutsam wurde die Auseinandersetzung von Braun mit dem Augsburger Religionsfrieden. Im Auftrag von Kardinal Truchseß von Augsburg legte er 1555 Protest gegen Bestimmungen des Religionsfriedens ein. R. berichtet ferner über Brauns Teilnahme am Wormser Kolloquium 1557 und am Augsburger Reichstag von 1559.

Das 6. Kap. behandelt „Braun und seine Wirkung". R. führt interessante Urteile über Braun von Herzog Heinrich von Braunschweig, Johannes Cochlaeus, Kardinal Morone, Kardinal Hosius und Petrus Canisius an.

Bedeutsam sind auch ihre Ausführungen über die Bibliothek von Braun.

R. hat neueste Literatur verarbeitet. An Druckfehlern fielen mir auf: S. 94: Franckel statt Fraenkel, S. 430: Occkham statt Ockham, S. 92: Pigges „Hierarchia" ist kein Kontroversbuch und nicht mit Ecks „Enchiridion" zu vergleichen. Vermutlich denkt R. hier an die „Kontroversen" Pigges.

Die Arbeit von R. bringt zahlreiche neue Ergebnisse und macht überzeugend deutlich, daß Braun eine interessante und einflußreiche Gestalt ist. Ihre Diss. ist eine Leistung, die Anerkennung verdient und anregend für weitere Forschungen über die katholischen Kontroverstheologen des 16. Jh.s sein könnte. Besonders die Konzilslehre von Braun bietet noch eine Fülle von Material für weitere Forschungen.

Freiburg Remigius Bäumer

Hausberger, Karl: **Geschichte des Bistums Regensburg**. Bd I: Mittelalter und frühe Neuzeit. Bd II: Vom Barock bis zur Gegenwart. – Regensburg: F. Pustet 1989. 715 S., 100 Abb., 8 Farbtafeln, Ln DM 68.–

Das vorliegende Werk, das kurz vor der 1250. Wiederkehr der Gründung des Bistums Regensburg durch Bonifatius (739) erschien, stellt die Geschichte dieses bayerischen Sprengels von den Anfängen bis in die Gegenwart dar. Nachdem der Vf. einleitend die früheren bistumsgeschichtlichen Arbeiten von Ferdinand Janner, Georg Schwaiger und Josef Staber gewürdigt hat, stellt er unter Berücksichtigung gesamtkirchlicher Entwicklungen den geschichtlichen Weg des Bistums dar. Das Wirken der Bischöfe dient ihm dabei als Orientierungsrahmen.

Im ersten Bd zeichnet der Vf. die früh- und hochmittelalterliche Geschichte des Bistums, die sich im wesentlichen durch folgende Stichworte kennzeichnen läßt: die iro-fränkische Mission, die „Urklöster", die Gorzer und Hirsauer Reform, die religiösen Gemeinschaften der Benediktiner, Augustinerchorherren, Zisterzienser, Prämonstratenser, die Bettelorden und Ritterorden, die geistliche und territoriale Herrschaft und die Domkapitel (13–184). Der Vf. unterrichtet über das spätmittelalterliche Ordenswesen zwischen Zerfall und Erneuerung, die Wesenszüge und Ausdrucksformen der Frömmigkeit sowie die Probleme des kirchlichen Lebens vor der Reformation, um dann die konfessionelle Entwicklung in den 150 Jahren des Zeitalters der Reformation sowie die Katholische Reform und die Gegenreformation darzustellen (185–373).

Unter den mittelalterlichen Bischöfen Regensburgs befinden sich zwei klangvolle Namen: Wolfgang und Albertus Magnus. Bischof Wolfgang (972–994), der Heilige, der noch heute im religiösen Brauchtum eine bedeutende Rolle spielt, veranlaßte in St. Emmeran eine benediktinische Reform nach Gorzer Vorbild, die nicht nur in Regensburg, sondern in ganz Bayern eine Blüte des monastischen Lebens hervorrief (55–63). Der Dominikaner Albert (1260–1262) wurde, da das Kapitel uneins war, von Alexander IV. auf den Regensburger Stuhl berufen. Er folgte dem Ruf des Papstes, obwohl der Orden nicht wünschte, daß die Brüder ein Bischofsamt annahmen. Albert resignierte bereits 1262 und begab sich wieder unter die Jurisdiktion des Ordens (127–130).

Der zweite Bd beginnt mit der Barockzeit, in der Glaube und Wissen, Natur und Übernatur noch einmal zu einer großen Einheit verschmolzen, bevor Rationalismus und Aufklärung neue Denkformen schufen und die Säkularisation von 1803 eine tausendjährige Kirchenverfassung beendete.

In Verbindung mit den Lebensbildern der Bischöfe (10–42), die im Jh. nach dem Westfälischen Frieden (1649–1763) bis auf eine siebenjährige Unterbrechung ausnahmslos dem bayerischen Herzogshaus angehörten, und unter deren Nachfolgern Carl Theodor v. Dalberg (1803–1817) und in der Zeit des Übergangs Johann Michael Sailer (1829–1832) hervorragten, zeichnet der Vf. das weite Gebiet der Seelsorge und Frömmigkeit. Er berichtet u. a. über das relativ günstige Gesamtbild des Weltklerus, über die durch das Regensburger Christenlehrmandat (1741) eingeführte regelmäßige „Christenlehre" sowie über die Volksmissionen der Jesuiten, die zwar im frühen 18. Jh. einen ungeahnten Aufschwung nahmen, aber wenige Jahrzehnte später an Bedeutung verloren. Das Werk unterrichtet über die Blüte der barocken Volksfrömmigkeit, die Ausdruck fand in den Passionsspielen, Karfreitagsprozessionen, Wallfahrten, Umritten und Bittgängen und vor allem in den zahlreichen verehrungswürdigen Darstellungen Mariens, die das Bistum Regensburg geradezu in den Rang einer marianischen Kultlandschaft erhoben (42–72). Man erfährt Bemerkenswertes über die klösterliche Kultur- und Wissenschaftspflege im Hinblick auf die bildende Kunst, das musikalische Schaffen und die quellenkritische Forschung der Bollandisten und Mauriner (72–84).

Nach der Säkularisation des Bistums (1806) blieb das Regensburger Domkapitel – anders als in den übrigen bayerischen Bistümern – unter Fürstprimas v. Dalberg bis zum Vollzug des Konkordats von 1817 im ungeschmälerten Besitz seiner Rechte (84–112). Bischof Riedel (1842–1857), der als „fanatischer" Ultramontaner nicht das Vertrauen König Ludwig I. (1825–1848) genoß, ernannte 1842 den westfälischen Domdekan von Regensburg, Melchior Freiherr v. Diepenbrock, zum Generalvikar. Aber es kam zwischen den beiden Männern zu heftigen Spannungen, so daß Diepenbrock zwei Jahre nach seiner Berufung das Amt niederlegte. Bereits 1845 wurde der Westfale vom Breslauer Domkapitel zum Fürstbischof gewählt. Zur Zeit Riedels vollzog sich auf dem Gebiet der Pastoral ein Wandel, der namentlich in den Volksmissionen der Altöttinger Patres zum Ausdruck kam. „Die schwerwiegendsten Folgen zeitigten die theologischen Verkürzungen der Missionspredigt, nämlich die einseitige Sicht der Eschatologie und der überstarke Heilsindividualismus."

Bischof Riedels Nachfolger wurde Ignaz v. Senestrey (1858–1906), der fast ein halbes Jh. dem Bistum vorstand. Mit dem Erzbischof von Westminster, Henry Edward Manning, gehörte Senestrey auf dem I. Vaticanum zu den entschiedensten Vorkämpfern des Unfehlbarkeitsdogmas. Als der Regensburger Bischof 1873 unter der „Höheren Leitung" der bayerischen Redemptoristen, die dem Mystizismus der Altöttinger Apothekerstochter Louise Beck blind vertrauten, die Indizierung der Werke seines großen Vorgängers Sailer durch das „unfehlbare Urteil" des Papstes erbat, fand er in Rom kein Gehör.

Zur Zeit der NS-Herrschaft wurde das Bistum von Michael Buchberger (1927–1961) geleitet, der dem Erzbistum München-Freising angehörte und von Kardinal Faulhaber als Generalvikar und Weihbischof berufen worden war. Der in der Fachwelt hochangesehene Theologe hatte 1907/12 zusammen mit anderen Wissenschaftlern das zweibändige „Kirchliche Handlexikon" herausgegeben, das der Vorläufer des späteren „Buchberger", des „Lexikons für Theologie und Kirche" wurde. Anders als der Bischof von Eichstätt, Graf Preysing, der den Kirchenfeinden mit entschlossener Festigkeit entgegentrat, wich Buchberger dem kirchenpolitischen Kampf aus. Solange der Glaube nicht im Dogma angegriffen wurde, suchte er in Übereinstimmung mit dem Vorsitzenden des Gesamtepiskopats, dem Breslauer Oberhirten Adolf Kardinal Bertram, den Weg friedlichen Auskommens mit den NS-Machthabern. Man vertrat den Standpunkt, daß ein völlig Wehrloser keine Hoffnung auf Kampf setzen könne.

Bischof Rudolf Graber (1962–1981), „der die Kulturlandschaft Regensburg in einer Weise geprägt hat wie wenige seiner Vorgänger", trat das Bistum zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils an. Unter Berufung auf die Konstitution über die heilige Liturgie gab er dem ganzen Bistum die Weisung: „Die religiöse Erneuerung geht vom Altar aus." Das Konzil nahm zunehmend Gestalt an, beginnend beim Dienstcharakter der kirchlichen Ämter über die Aufwertung der Laienverantwortung bis hin zum Dialog mit den im Glauben getrennten Brüdern.

Die „Geschichte des Bistums Regensburg", die in mancher Hinsicht einen anderen Verlauf nahm als die Entwicklung in den nordwestdeutschen Sprengeln, verdient volle Anerkennung. Das gut aufgebaute und leicht lesbare Werk, dessen Inhalt durch geeignete Bilder illustriert wird, verbindet in trefflicher Weise geschichtliche Darstellung mit historischer Analyse, ohne den Leser durch breite Einzeluntersuchungen zu belasten. Alles in allem ein gelungenes Werk.

Münster Alois Schröer

Zgodovina cerkve na Slovenskem [Geschichte der Kirche im slovenischen Raum], hg. v. Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teoloski fakulteti v Ljubljani [Institut für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Ljubljana]. – Celje: Mohorjeva družba [Hermagoras-Gesellschaft] 1991. 507 S.

Nur ausgehend von den modernen Verhältnissen ist es möglich, von einer Kirchengeschichte Sloveniens zu sprechen. In historischer Sicht geht es um den Siedlungsraum der Slovenen in den weltlichen Territorien Kärnten, Krain, Steiermark, Görz, istrischem Küstenland und auf ungarischem Reichsgebiet. Kirchlich war der Raum seit dem 9. Jh. aufgeteilt auf die Provinzen Aquileia und Salz-

burg; einen Kernpunkt regionaler Identität bot das 1463 gegründete Bistum Ljubljana/Laibach. Heute decken sich die Grenzen der Provinz Ljubljana, zu der die Suffraganbistümer Maribor und Koper gehören, weitestgehend mit denen der Republik Slovenien. (Gerade im Sommer 1992 ist ein Streit um eine zum Erzbistum Zagreb gehörende Pfarre auf slovenischem Territorium entstanden.)

Die Geschichte der Kirche im Raum des heutigen Sloveniens und bei den Slovenen jenseits der Staatsgrenzen ist in mancher Hinsicht ein Brennspiegel der westeuropäischen Kirchengeschichte.

Entfaltung der antiken Kirchenorganisation, ihre Rückbildung infolge von germanischer und slavischer Völkerwanderung; die politische und kirchliche Abgrenzung von Konstantinopel; der Ausbau der mittelalterlichen Kirchenverfassung, aufbauend auf der Konsolidierung des fränkischen Reiches; ländliche und städtische Kolonisation in Verbindung mit der Entstehung eines Netzes von Klöstern; Reformation und Gegenreformation; Säkularisierung und innerkirchliche Modernisierung seit dem 18. Jh. – alle diese Themenbereiche sind behandelt, vielfach von Autoren, die bereits auf eine umfangreiche Publikationstätigkeit zu ihrem Thema zurückblicken können, so zum Beispiel Rajko Bratož zur Antike, Bogo Grafenauer zur frühmittelalterlichen Christianisierung, Metod Benedik zur Gegenreformation. Weitere Themen sind Formen des Volksglaubens, Bildungsarbeit der Kirche, Kirchenbaukunst und -musik, die geistliche Betreuung der slovenischen Auswanderer in Europa und Übersee.

Auch wenn Slovenien heute unbestritten vom Katholizismus geprägt ist, irritiert doch der „Alleinvertretungsanspruch" im Titel, bzw. daß, vom Kap. zur Bedeutung der Reformation vor allem für die Entwicklung slovenischsprachiger Schriftlichkeit abgesehen, die protestantische Diaspora als Teil der Gesamtkirchlichkeit nicht berücksichtigt ist. So berechtigt es ist, die deutsche und italienische Assimilierungspolitik, im Zweiten Weltkrieg gesteigert zur Vertreibungspolitik, in negativer Konnotation darzustellen, so angemessen wäre es gewesen, auch auf die vom slovenischen Klerus nicht verurteilte intolerante Minderheitenpolitik gegenüber den Deutschen in Slovenien nach 1918 hinzuweisen.

Die Kap. über die Jahrzehnte der sozialistischen Gesellschaftsordnung nach 1945 betreten weitgehend thematisches Neuland; ist doch hierüber ein offener historiographischer Diskurs, der weder politische Prämissen berücksichtigen noch sich auf weitgehend innerkirchliche Annalistik zurückziehen muß, erst nach dem Ende des Primatanspruches der Kommunisten möglich geworden. So sind auch die Massaker der Kommunisten an ihren wirklichen und vermeintlichen Gegnern gleich nach der Kapitulation 1945 kein Tabuthema mehr. Der Redaktionsschluß des Bdes lag dabei bereits Anfang 1990, also lange vor Krieg und Erlangung der Unabhängigkeit.

Die Ausformung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche weist für die Zeit bis ungefähr 1955 verblüffend große Parallelen mit der Entwicklung in der Frühzeit der Sowjetunion auf. Nach einer Phase des Abwartens begannen legislative und administrative Gängelung, kombiniert mit wirtschaftlicher Belastung durch Steuern und Abgabepflichten und antireligiöser Propagandaarbeit; Ziel war die Herausdrängung der Kirche aus der Öffentlichkeit. Die Schulräume wurden 1952 für den seit 1945 freiwilligen Religionsunterricht geschlossen. Unter diesen Bedingungen von Diskriminierung und Marginalisierung wandte sich die katholische Kirche, auf sich selbst gestellt, vor allem der liturgischen Erneuerung zu. Trotz des Wirkens der dem Regime stärker zuneigenden Gruppe *Cirilometodsko društvo* kam es zu keinem offenen innerkirchlichen Konflikt. Die Verkümmerung der religiösen Unterweisung führte nicht nur zu religiöser Indifferenz oder explizitem Atheismus, sondern schuf zugleich den Freiraum für Sekten und Sondergruppen.

Die wichtigste Zäsur hin zu einer verbesserten Lage der Kirche war das „Belgrader Protokoll" von 1966, in dem Jugoslawien die Bindung der katholischen Hierarchie an den Vatikan anerkannte und der Vatikan die Kirche auf Treue gegenüber dem jugoslawischen Staat verpflichtete. Doch noch das Gesetz über die Glaubensgemeinschaften von 1976 reduzierte die kirchliche Arbeit, hierin ganz konform mit der sowjetischen „Tradition", weitgehend auf den liturgischen Dienst. Erst 1988, schon in der Zeit des Umbruches, waren die Bedingungen für die Durchführung von Pastoralsynoden in den Diözesen gegeben.

Aus der Kombination von Daten der Volkszählungen und kirchlichen Statistiken konnte Rafko Lešnik statistische Indikatoren der Religiosität ermitteln. Er verschweigt nicht, daß der „natürliche Zuwachs" aus der Differenz zwischen Taufen und kirchlichen Bestattungen weit unter dem aus der Differenz zwischen Geburten und Sterbefällen liegt. Doch waren 1989 noch immer 83,23 Prozent der Bevölkerung Sloveniens katholisch. Von den Meßpflichtigen – also Katholiken abzüglich 20 Prozent für Kinder und Gebrechliche – besuchten 1989 durchschnittlich 23,86 Prozent die Messe, ein unter den Bedingungen der kirchlichen Arbeit eher erstaunlich hoher Prozentsatz. Man kann im Vergleich mit den westlichen Gesellschaften geradezu feststellen, daß gegenüber der latenten Säkularisierung durch Industrialisierung, Urbanisierung und Pluralisierung die offene Repression katholischer Kirchlichkeit von untergeordneter Wirkung gewesen ist. (Zur Bestätigung dieser Aussage dürfte der Verweis auf Polen gerechtfertigt sein.) So mischen sich Hoffnung und Skepsis in der Frage, ob die Kirche in der neuen demokratischen Gesellschaft Sloveniens in der Öffentlichkeit wieder dauerhaft größeres Gewicht erlangt.

Dem Bd sind Bischofslisten, ein Verzeichnis der Klöster, einige Karten, eine Dokumentation der fast ausschließlich slovenisch- und deutschsprachigen Literatur und zahlreiche Abbildungen beigegeben. Das Gemeinschaftswerk dürfte als Synthese der slovenischen Kirchengeschichte bald Handbuchcharakter erhalten. Wenn schon nicht der ganze Bd ins Deutsche übersetzt wird, wäre zumindest für die Kap. zur Nachkriegszeit eine Veröffentlichung auf Deutsch in einer einschlägigen Zeitschrift sehr wünschenswert.

Münster Ludwig Steindorff

Adriányi, Gabriel: **Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert**. – Paderborn: F. Schöningh 1992. 207 S., geb. DM 38,00

Der vorliegende Bd ist aus den Vorlesungen des Vf.s zur Kirchengeschichte Osteuropas entstanden, die dieser an der Univ. Bonn gehalten hat. Er verweist darauf, daß es sich nur um „eine Orientierung" handeln könne und daß „manche Lücken" offenbleiben (Vorwort, 9). Das Thema selbst ist von außerordentlicher Wichtigkeit, zumal angesichts der politischen Umwälzungen und der damit implizierten kirchlichen Veränderungen, die die letzten Jahre mit sich gebracht haben. Entsprechend verweist der Vf. auch darauf, daß für die Zeit seit 1988 mehr Informationen zur Verfügung stehen. Er beansprucht, die Zeit bis Ende 1991 abzudecken.

Die Arbeit ist nach geographischen Kriterien gegliedert: Sowjetunion, Die Kirche in den baltischen Staaten, Die unierte ukrainische Kirche, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Jugoslawien, Bulgarien, Albanien. Die Ereignisse in jedem Land werden chronologisch dargestellt. Ein zusammenfassendes Kapitel, in dem allgemeine Entwicklungen nachgezeichnet werden, fehlt leider. Jedem Länderabschnitt ist eine Karte vorgegeben, die die kirchliche Einteilung des entsprechenden Landes zeigt. Eine Literaturliste (allgemein und nach Ländern geordnet), eine „Übersicht über die Diözesen" mit statistischen Angaben und den Namen der Bischöfe sowie ein Register schließen den Bd ab.

Die Arbeit kann die in sie gesetzten Erwartungen in keiner Weise erfüllen. Die Kritik läßt sich in drei Punkten zusammenfassen: methodisch, inhaltlich und formal.

Methodisch ist anzumerken, daß der Vf. unter „Kirche" offenbar nur die katholische Kirche (beider Riten) versteht. Die Majoritätskirche in Osteuropa, die orthodoxe, kommt nur selten vor, und dann als von den jeweiligen Regierungen und Regimes bevorzugte und privilegierte Kirche. Die Kirchen der Reformation spielen praktisch keine Rolle. Man hätte erwarten dürfen, daß eine solche Sichtweise spätestens seit dem II. Vatikanum überwunden ist. Bemerkenswerterweise geht der Vf. auch in seinem Vorwort nicht auf dieses Problem ein.

Ein weiterer methodischer Kritikpunkt liegt in der Art der Darstellung. Es wäre wünschenswert gewesen, neben den einzelnen historischen Beschreibungen auch zusammenfassende und analysierende Passagen zu finden. So beschränkt sich das Buch auf die Darstellung der politischen Ereignisse, der Kirchenverfolgungen, der Veränderungen in der Hierarchie und auf viele Statistiken, ohne daß diese Informationen systematisiert würden. Es wäre sehr interessant gewesen, wenn der Vf. eine Zusammenfassung seiner Sicht von übergreifenden Entwicklungen geboten hätte.

Inhaltlich weist die Arbeit eine Unmenge von sachlichen Fehlern und falschen Informationen auf.

Einige Beispiele: das Landeskonzil der Russischen Kirche hat nicht nur vier Tage, sondern viele Monate gedauert (13); T. Kondrusiewicz wurde am 13. (nicht: 14.) April 1991 zum Erzbischof (nicht: Bischof) ernannt (26); im 18. Jh. läßt sich nicht von einer Moskauer „Patriarchatskirche" sprechen (49); der frühere Augsburger Bischof heißt Josef Stimpfle, nicht August (53 und Register); der frühere Erzbischof von Prag hieß František Tomášek, nicht Jan Tomašek (89); der jetzige Erzbischof von Prag heißt Vlk, nicht Vkl (192 und Register); der frühere polnische Primas hieß Stefan, nicht Stepan Wyszyński (71 et passim, auch Register); der Name des früheren polnischen Außenministers Stefan Olszewski wird Stepan Olszowski geschrieben (77, auch Register); die Darstellung der Situation der orthodoxen Kirche in der Ukraine ist ganz verkürzt und unvollständig (58); bezüglich Polens werden die wichtige katholische Laien-Bewegung ZNAK und die „Klubs der katholischen Intelligenz" gar nicht erwähnt; hinsichtlich Ungarns werden der Aufstand von 1956 und die

Rolle der Kirche dabei nicht genannt; die wichtigen Themen „Geheimpriester" und „Friedenspriester" werden zu knapp behandelt; die auf den Priester György Bulányi zurückgehende Bewegung wird nur kurz erwähnt (107); gegen die „Kontinuitätstheorie", wonach die Rumänen Siebenbürgen schon viel früher als die Ungarn, nämlich seit der Römerzeit, besiedeln, läßt sich bessere und fundiertere Literatur als ein (pseudonym verfaßtes) Buch aus Lake Bluff/Illinois und ein Zeitungsartikel anführen (125, Anm. 1); Erzbischof König von Wien ist Kardinal (135); in Zagreb gibt es seit 1669 (Promotionsrecht seit 1874) eine theologische Fakultät, nicht erst seit 1991 (152); die Kosovo-Albaner als „katholische Minderheit" zu bezeichnen, entspricht nicht den Tatsachen (154); in der gesamten Darstellung der Kirche in Jugoslawien wird der nationale Aspekt völlig außer Betracht gelassen; Mutter Teresa ist nicht im Kosovo, sondern in Skopje geboren (164).

Formal enthält der Bd derart viele Fehler, daß es völlig unbegreiflich ist, wie ein Lektorat das Buch in diesem Zustand zum Druck freigeben konnte.

Auch hier wieder einige (bei weitem nicht alle!) Beispiele: die orthodoxen Bischöfe „Vasic-Dositej" und „Vrabec-Savatij" (44) heißen Dositej Vasić und Savvatij Brabec; auch sonst werden orthodoxe Bischöfe manchmal mit ihrem Vornamen, manchmal mit dem Nachnamen bezeichnet; der polnische Buchstabe ł wird zuweilen richtig verwendet, meist aber einfach l geschrieben (so z. B. durchgängig in der Übersicht über die Diözesen; 73: Wladislaw Gomulka statt Władisław Gomułka; 69: Lódź statt Łódź); der kroatische Kardinal Stepinac wird immer falsch Stepinać geschrieben; Bezeichnungen aus Sprachen mit kyrillischer Schrift werden ganz inkonsequent transliteriert (z. B. werden Batschka und Baćka [statt richtig Bačka] nebeneinander verwendet [145, 146]); ein 1962 erschienenes Werk wird als „die beste Kritik über das Agrément" gepriesen, welches erst 1964 geschlossen wurde (119, Anm. 59; vgl. im selben Satz, 118!); in den Karten von Rumänien und Jugoslawien tauchen „Grenzen einer Sowjetrepublik" auf; auf der Karte von Ungarn erscheint das heute in der Ukraine liegende unierte Bistum Mukačevo; Francesco Colasuonno ist Erzbischof aus Rom, aber sicher nicht von Rom (111, 116); die Zitationsweise ohne Komma und Doppelpunkt ist oft verwirrend; der Genitiv von Paul lautet Pauls (74), der von Pius ist Pius' (70 et passim); im Kap. über die Ukraine werden teils die russischen, teils die ukrainischen Namensformen nebeneinander verwendet; die Kommasetzung ist sehr eigenwillig (so werden z. B. durch „und" verbundene Hauptsätze meistens nicht mit Komma voneinander getrennt) und inkonsequent; die Zeilenfolge wird meistens nicht beachtet. Es finden sich zahlreiche Druckfehler und stilistische Ungenauigkeiten.

Besondere Erwähnung verdienen die Übersicht über die Diözesen und das Register, die beide ganz unzuverlässig sind: in der Bistumsliste, die aus dem Annuario Pontificio übernommen und ergänzt wurde, sind die 1991 erfolgten Veränderungen nicht verzeichnet. Viele Namen sind falsch geschrieben, einige Weihbischöfe fehlen, andere, z. T. längst emeritierte, werden noch aufgeführt. Die unierte Diözese Lemberg ist ein Großerzbistum. Auch hier werden nebeneinander die russ. Form Lwow und die ukr. Form Lviv verwendet.

Im Register erscheint das bereits erwähnte Bistum Mukačevo sowohl als „Mukačevo-Užhorod" wie auch in der ungarischen Form „Munkács (Mukačevo)", wobei die Seitenangaben der Verwendung im Text nicht entsprechen. Dort findet sich übrigens auch noch die ukrainische Form „Mukatschiw". Die Stadt Žitomir ist in Text und Register als Schitomir und Zytomir zu finden. Der Bischof von Großwardein findet sich als Josef Stempfli und (richtig) als József Tempfli im Register. Der ungarische Weihbischof Várszegi wird zweimal untereinander aufgeführt, einmal (richtig) mit den Vornamen Imre Asztrik, einmal als Astrid OSB (!). Für den Theologen Anton Schütz sind sieben Fundstellen angegeben, obwohl er nur einmal erwähnt wird. Auch diese Mängelliste ließe sich fortführen.

Der zu besprechende Bd ist also nicht dazu geeignet, dieses so wichtige Thema auch nur annähernd angemessen zu behandeln. Es ist zu bedauern, daß interessierte Leser weiterhin auf eine vernünftige und fundierte Darstellung der kirchlichen Entwicklung Osteuropas warten müssen. Dieses Buch hält einem solchen Anspruch jedenfalls nicht stand.

Münster Thomas Bremer

Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Hg. von Wilfried Loth (Konfession und Gesellschaft, Bd 3). – Stuttgart: Kohlhammer 1991. 284 S., kart.

Der dritte Bd der neuen Reihe, die einen „Beitrag zur historischen Ortsbestimmung des Christentums in der Zeitgeschichte" leisten möchte, insbesondere durch den „Diskurs der historischen Teildisziplinen" („Das Programm", 7), befaßt sich mit der Frage, wie der Katholizismus gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s auf die Ausbildung der modernen Gesellschaft reagierte. Die Beiträge sind methodisch und inhaltlich sehr unterschiedlich angelegt, liefern aber zweifellos eine Fülle von Anregungen für eine Diskussion, der sich auch die kirchliche Zeitgeschichte zu stellen hat.

In einer sehr prägnanten Einleitung setzt sich der Hg. betont von der Vorstellung ab, der Katholizismus sei lediglich als Bewegung gegen die Moderne zu charakterisieren, vielmehr handele es sich um eine „moderne Bewegung gegen die Moderne", die selbst „Elemente der Moderne in sich trug und ... die Kirche partiell modernisierte".

Selbst der ultramontane Katholizismus habe „bisweilen als liberales Korrektiv" gegenüber Tendenzen gewirkt, aus der Aufklärung eine Verabsolutierung der Staatsräson oder von Klasseninteressen abzuleiten. Schließlich vermochten sich im Katholizismus zahlreiche (soziale) Gruppeninteressen Geltung zu verschaffen, die über den kirchlichen Raum weit hinausgingen (10f). Die Entwicklung um die Jh.-Wende war dadurch gekennzeichnet, daß sich die Kirche den nachrevolutionären Realitäten stellte, langsam von ultramontanen Weltordnungsvorstellungen abrückte und gleichzeitig auf den innerkirchlichen Bereich zurückzog. Der Katholizismus wurde umgekehrt „bei seinen Versuchen, die Welt zu gestalten, von der Kirche entweder allein gelassen oder aber, wenn er sich dabei allzu weit von den traditionellen Vorstellungen entfernte, behindert". Entsprechend entfremdeten sich Kirche und Katholizismus (13).

Christoph Weber („Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus") plädiert in einem Beitrag für eine intensive Auseinandersetzung mit dem Ultramontanismus, dessen wissenschaftliche Erforschung dem Kompromißfrieden zwischen den europäischen Staaten und ihrer liberal-konservativen Führung einerseits und den jeweiligen nationalen Führungen des politischen Katholizismus zu Opfer gefallen sei (27).

Ausgehend von der gegenwärtigen Erfahrung des religiösen Fundamentalismus beschreibt Weber neun Strukturmerkmale fundamentalistischen Denkens und Handelns: Traditionalismus, Autoritarismus, Fanatismus, Dualismus, Ökonomischer Romantizismus, Antifeminismus, Antidemokratismus, Wissenschaftsfeindlichkeit, Ritualismus. Der Ultramontanismus lasse sich diesen Strukturmerkmalen ohne weiteres zuordnen (34). Dieser Ultramontanismus habe die Kirche gegen den Widerstand einer innerkirchlichen Opposition in das Ghetto gezwungen; es sei „bedauerlich", wenn dieses Ghetto als „dialektisch-positive Entwicklungsstufe" angesehen werde, was auf einer Ausblendung innerkirchlicher Konflikte beruhe (34, Anm. 89); „wichtigste konkrete Forschungsaufgabe" sei die „vollständige Erfassung jenes jahrhundertelangen Verzweiflungskampfes aufgeklärter Theologen, Philosophen, Exegeten, Kirchenhistoriker gegen das sog. ‚Kirchlich Lehramt'" (35).

Es ist kaum zu übersehen, daß zwischen der von Weber vorgetragenen Deutung des Ultramontanismus und derjenigen in der Einleitung des Hg.s beträchtliche Differenzen bestehen, denn das dialektische Moment ist gerade auch bei Loth deutlich erkennbar, während umgekehrt von einer ‚modernen Bewegung gegen die Moderne' bei Weber wenig zu spüren ist.

Irmtraud Götz von Olenhusen („Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg") beschreibt auf der Quellenbasis von fast 4000 Personen- und Karrieredaten sowie 1160 Personalakten die Ausbildung eines neuen Priestertyps im Laufe des 19. Jh.s (theologische Literatur zur Priesterausbildung scheint weniger benutzt worden zu sein): Der zumeist bürgerlich-liberale Reformklerus wird durch einen ultramontanen, antibürgerlichen und antiliberalen Klerus abgelöst, der sich nicht mehr aus den Städten, sondern aus den ländlichen Regionen rekrutiert. Diese Gruppe bildet das (nicht spontan entstandene, 46) katholische Milieu aus, freilich unter Ausschluß und/oder Verlust kritischer oder liberaler Katholiken.

K.-M. Mallmann („Ultramontanismus und Arbeiterbewegung im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers") zeigt an einem regionalen Beispiel auf, daß die Entfremdung zwischen Arbeiterschaft und Kirche kein ‚Naturgesetz' der Industrialisierung war. Auch die Studie von W. K. Blessing („Kirchenfromm–volksfromm–weltfromm. Religiosität im katholischen Bayern des späten 19. Jh.s") demonstriert, daß lineare Säkularisierungstheorien für diese Zeit zu kurz greifen; die Zuordnung weltanschaulicher Orientierungen zu wirtschaftlichen und sozialen Positionen ist nicht ohne weiteres möglich (110f).

J. Mooser („‚Christlicher Beruf' und ‚bürgerliche Gesellschaft'. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche ‚Inferiorität' im Katholizismus um 1900") wendet die Webersche Frage nach einer konfessionell geprägten Berufsethik auf den Katholizismus an und kommt auf der Basis normativer Quellen zu dem Ergebnis, daß es eine katholische Berufsethik gab, deren Normen „der subjektiven bürgerlichen Leistungsethik fremd waren" (131). Um die Jh.-Wende wird eine Verbürgerlichung dieser Ethik greifbar, erkennbar in der Aufwertung von Wissenschaftlern und Unternehmern (132f).

Lucia Scherzberg („Die katholische Frauenbewegung im Kaiserreich") weist auf den geringen Kenntnisstand zur Geschichte der katholischen Frauenbewegung hin und zeigt an einigen Beispielen ihre Ambivalenz in der Anpassung an die veränderten

gesellschaftlichen Verhältnisse auf; N. SCHLOSSMACHER stellt Vereinigungen vor, deren gemeinsames Ziel die Bekämpfung des Ultramontanismus war, die aber zugleich am Begriff eines nicht-ultramontanen, d. h. „guten" Katholizismus festhielten. Ihr Hintergrund konnte freireligiös, protestantisch oder reformkatholisch sein, sie standen aber in enger personeller oder organisatorischer Verbindung (182).

Es folgen zwei biographisch orientierte Beiträge: K. J. RIVINIUS („Integralismus und Reformkatholizismus. Die Kontroverse um Hermann Schell") erinnert an das Schicksal des bekannten Reformtheologen, um dessen Grabdenkmal eine heftige Auseinandersetzung entbrannte, die bis zu einer Intervention des Papstes führte (210f); A. H. LEUGERS-SCHERZBERG („Die Modernisierung des Katholizismus im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel von Felix Porsch") setzt sich am Beispiel des Zentrumspolitikers kritisch mit dem Begriff des „Antimodernismus mit modernen Mitteln" (Altermatt) auseinander. Insbesondere hebt Leugers-Scherzberg auf den „Faktor Politik" bei der Vermittlung zwischen Moderne und katholischer Tradition ab (220, 232): „Porsch (unterstützte) im gesellschaftlichen Kontext eine antimoderne Politik . . ., die jedoch aufgrund der gewichtigen vormodernen Strömungen innerhalb der zeitgenössischen katholischen Kirche bereits ein solches Maß an relativer Modernität beinhaltete, daß die Durchsetzung dieser Politik innerhalb des Katholizismus zu Modernisierungen führte" (231).

O. BLASCHKE („Wider die Herrschaft des modern-jüdischen Geistes": Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und modernem Antisemitismus) stellt Ergebnisse einer inhaltlichen Literatur- bzw. Zeitschriftenanalyse für die Zeit von 1870 bis 1914 vor. Antisemitische Stereotypen wurden gegen die Modernisierung instrumentalisiert, vom aufkommenden rassistischen Antisemitismus distanzierte man sich jedoch, weil erkannt wurde, daß hier die Grundlagen des Christentums zur Disposition standen (z. B. der Universalismus der Taufe). Abgesehen von der hier nicht weiter zu verfolgenden terminologischen Frage enthält der Beitrag allerdings keine Dokumentation der zugrundeliegenden quantifizierenden Analyse (247); vor allem den dazu verwandten Kriterien wird Aufmerksamkeit zu widmen sein, wenn z. B. die Zeitungsanalyse nicht nur Artikel heranzieht, in denen direkt von Juden die Rede ist, sondern auch „solche, die durch einen bestimmten ‚Indikatorenbegriff' (z. B. Börse, Wucher, Liberalismus, Revolution, moderne Bildung usw.) wahrscheinlich machen, daß auf Juden eingegangen wird" (260, Anm. 12). Nach Publikation der Gesamtuntersuchungen wird sich in jedem Falle ein interessanter Vergleich mit der bereits vorliegenden Studie von W. Hannot, Die Judenfrage in der katholischen Tagespresse Deutschlands und Österreichs 1923–1933, Mainz 1990 ergeben.

Der abschließende Beitrag des Hg.s („Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland") führt die Diskussion über die Struktur des katholischen Milieus weiter. LOTH fragt insbesondere danach, was das ‚katholische Deutschland' trotz der zunehmenden inneren Spannungen zusammenhielt und nennt das taktische Geschick seiner Führer, das Programm des ‚sozialen Ausgleichs' als „Derivat des christlichen Universalismus", fortwirkende Benachteiligungen der Katholiken, die Entwicklung eines modernen Verbandswesens (wobei das Verbandsmilieu vom ultramontanen, um die Pfarrei gruppierten Milieu der Reichsgründungsära zu unterscheiden ist) und schließlich den nationalistischen Impuls. Nach 1918 war jedoch auch – trotz Adolf Hoffmann – mit dem „sozial und ideologisch zerklüfteten Katholizismus" (277) keine Politik mehr zu machen: „Der politische Katholizismus war, so wird im Rückblick deutlich, ein Übergangsphänomen. Er hat auf dem problematischen, aber wohl unvermeidlichen Umweg über die Subkultur unterschiedliche soziale Gruppen von Katholiken auf den Weg in die Moderne geführt, dabei aber notwendigerweise an Kohärenz und Substanz verloren" (278).

Aus der Perspektive der kirchlichen Zeitgeschichte drängt sich hier förmlich die Frage nach der Entstehung und Bewertung der genau zu diesem Zeitpunkt entstandenen „Actio catholica" auf. War die „Actio catholica" ein letzter Rettungsversuch für das auseinanderdriftende Milieu (im Sinne einer Reorganisation unter Rückgriff auf die bewährte Basis der Pfarrei) oder vielmehr ein Modell, das sich von der Konstruktion des Milieus überhaupt verabschiedete? Und wie ist in diesem Zusammenhang die Liturgische Bewegung zu deuten? Bilden Jugendbewegung und Liturgiebewegung gewissermaßen die katholische ‚Postmoderne' zur vielzitierten ‚Moderne' des Wilhelminischen Kaiserreichs? Daß der politische Katholizismus eine Art „Übergangsphänomen" auf dem Weg in eine – freilich ganz anders verstandene! – Moderne gewesen sei, ist übrigens schon von J. Lortz in seinem bekannten Nachtrag zur „Geschichte der Kirche" aus dem Jahre 1933 behauptet worden: Die „Gestaltung des politischen Katholizismus in Deutschland (Zentrum)" war eine „notwendige und höchst verdienstvolle, aber ganz zeitgebundene Ausnahme. Sie konnte nicht länger dauern als die Ursachen, die ihr Dasein bedingten: der antikatholische liberale Staat und der Liberalismus selbst."

Münster Wilhelm Damberg

Garhammer, Erich: **Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach.** Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1990. 330 S., geb. DM 79,00

Was kann und soll die Kirche aus ihrer eigenen Geschichte lernen? Diese Frage steht im Hintergrund, wenn Erich Garhammer sich mit der Seminaridee und Klerusausbildung bei Karl August Graf von Reisach befaßt. Dieser einflußreiche Bischof von Eichstätt (1836–1846), Erzbischof von München und Freising (1846–1855) und Kurienkardinal in Rom (1855–1869) steht exemplarisch für die ultramontanen Bestrebungen in der katholischen Kirche des 19. Jh.s. Methodisch versucht Vf., sowohl die Einseitigkeiten der ekklesiozentrischen Auffassung (H. Jedin, A. Franzen, E. Iserloh) als auch die der geschichtstheologischen Richtung (K. Rahner, H. U. von Balthasar, W. Pannenberg) zu vermeiden und statt dessen „die Geschichte der Kirche im kritischen Licht der Intentionalität des Evangeliums" zu erzählen (13). In diesem Licht ergeben sich dann verschiedene Konsequenzen für die Forschungsgeschichte des zweiten Drittels des 19. Jh.s: zunächst eine Konkretion der Theorie-Praxis-Problematik im Bezug auf das Verhältnis von Praktischer Theologie und Kirchenleitung (im Anschluß an N. Mette; vgl. 14f); sodann eine Differenzierung „der zu pauschalen Wertungen und Urteile" (15) von W. Fürst; schließlich ein Beitrag zur historischen Theoriebildung der Konfliktgeschichte von Lehramt und Theologie (in Anschluß an P. Eicher; vgl. 16). Ein umfassendes Programm und ein hoher Anspruch. Auf welche Weise wird er eingelöst?

Ein erster Teil der sehr sorgfältig aus den teils unveröffentlichten Quellen erarbeiteten Studie analysiert den „Seminarbegriff des Konzils von Trient und des Bayrischen Konkordats von 1817" (20–57). Das Konzil von Trient hatte im 16. Jh. mit der verbindlichen Einführung von Seminarien zu einer Reform des Klerus und damit der Kirche beitragen wollen. Auch der vom Denken der Aufklärung geprägte bayrische Staat und die zu neuem Selbstbewußtsein erwachende Kirche des 19. Jh.s erkannten die Schlüsselstellung der Priesterausbildung. Sie versuchten mit entsprechenden Festlegungen im Konkordat von 1803 je auf ihre Weise Einfluß auf das Denken des zukünftigen Klerus zu gewinnen: der Staat, indem er die Jungen möglichst lange auf staatlichen Anstalten unterrichten ließ und die Kirche, indem sie soweit wie möglich die Ausbildung der Schüler und die Anstellung der Lehrer ihrem Einfluß zuzuordnen versuchte. Da man sich bei den Konkordatsverhandlungen nur auf einen Formelkompromiß einigen konnte, kam es in der Folgezeit zu verschiedenen unerfreulichen Reibereien. Graf von Reisach versuchte nämlich (häufig allerdings mit nur mäßiger Unterstützung seitens des Klerus und der bischöflichen Mitbrüder), durch die Gründung kirchlicher Lyzeen (die allerdings vom Staat finanziert werden sollten) einen größeren Einfluß auf die Klerusausbildung zu erringen, was die staatlichen Stellen auf ihre Weise zu verhindern suchten (58–189: „Karl August Graf von Reisachs Kampf um die Seminarausbildung des Klerus"). Als Modell einer vorbildlichen Klerusausbildung diente dem Bischof das römische Missionsseminar „Collegio Urbano", dem er von 1830 bis 1836 als Rektor vorstand. Sein theologischer Hintergrund war geprägt von der Vorstellung einer Kirche, die mit dem Reich Gottes gleichgesetzt wird: „In dieser Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes bekamen alle kirchlichen Lebensäußerungen sakrosankten Charakter: Form und Inhalt wurden nicht mehr getrennt. Zölibat, Ohrenbeichte, lateinische Sprache in der Liturgie, Breviergebet sowie sämtliche Frömmigkeitsübungen waren nicht mehr Ausdruck und Zeichen für die Erwartung des Reiches Gottes und seiner anfanghaften präsentischen Realisierung, sondern verschlossene Behälter und zementierte und unveränderbare Besitzstände. Die Kritik an dieser Lebens- und Ausdrucksform der Kirche wurde sofort zur Infragestellung der Institution Kirche insgesamt hochstilisiert; somit konnte die Auseinandersetzung mit den Kirchenkritikern nur mehr in Form des Widerrufs oder der Exkommunikation geschehen" (68).

Das Hin und Her zwischen dem bayrischen Staat und der Kirche wurde begleitet von erheblichen Differenzen innerhalb der deutschen Professoren und zwar zwischen den „aufgeklärten" Theologen und der „römischen" Schultheologie. Diese „Konsequenzen von Reisachs Seminarkonzept für die Signatur der Theologie in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s" (190–228) lassen sich besonders deutlich an der Person und dem Schicksal des Münchener Theologen Ignaz Döllinger veranschaulichen. Gegen die von Döllinger empfohlene

und auf den Kontakt auch zu nichtkatholischen Geistesströmungen hin orientierte wissenschaftliche Arbeit an der Univ. setzt von Reisach auf die vom Lehramt stärker kontrollierte und eher binnenkirchlich ausgerichtete theologische Arbeit innerhalb der Priesterseminare. Eine wohl auch beabsichtigte Konsequenz aus dieser veränderten Sicht der Priesterausbildung war dann die Entwicklung der Pastoraltheologie von einer echten Wissenschaft zur bloßen Anwendungslehre. Dazu kommt: „Die Frage der Klerusbildung, die wesentlich auch ortskirchliche Notwendigkeiten im Blick haben sollte, geriet nun gänzlich in die Verantwortung Roms, das als Vertragskontrahent des Konkordats der Sachwalter der authentischen Interpretation des Vertragswerkes war. Über die Form der Priesterausbildung konnte nur mehr ‚ultra montes' entschieden werden. Alle anderen Konzepte von Klerusbildung – vor allem aber die Verbindung von Seminar und Universität, wie sie Döllinger festhalten wollte – gerieten in die Nähe einer strukturellen Häresie" (232).

Was läßt sich aus der in so einseitige Bahnen hineingezwängten Geschichte der Klerusbildung im zweiten Drittel des 19. Jh.s lernen? G.s „Bilanz und Ausblick" beschränkt sich auf einige Grundaussagen (229–235). Mit Dankbarkeit konstatiert Vf. die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Als Ziele der Seminarerziehung der Priester wurden die Auseinandersetzung mit der Welt von heute, der Erwerb einer evangelischen Spiritualität und eine geistliche Formung, die im Dialog mit der Wissenschaft und der Pastoral steht, angestrebt" (233). Offen bleibt aber die Frage, ob sich in der zukünftigen Theologie und Kirchenpolitik eher die im Konzil angelegten Grundzüge einer communio-Ekklesiologie oder die ebenfalls vorhandenen Elemente der hierarchischen Ekklesiologie des ersten Vatikanischen Konzils durchsetzen werden. Die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen (Demokratie) legen es nahe, das Seminar „als Ort der Einübung von communio-Praxis" (235) zu verstehen. Die an den Universitäten beheimatete und von Papst Johannes Paul II. selbst als „Segen für die Kirche" gekennzeichnete wissenschaftliche Theologie ermöglicht es dem Seminar, „die Verbindung von wissenschaftlicher Theologie, geistlicher Erkenntnis und geistlichem Leben" (235) als besondere Gestaltungsaufgabe zu entdecken.

Eine exemplarische Phase der „Geschichte der Kirche im kritischen Licht der Intentionalität des Evangeliums" (13) zu erzählen: dieses Ziel stand am Anfang der Arbeit des Vf.s. Das am Schluß genannte Stichwort „communio" will zweifellos diese Intentionalität in einen theologischen Begriff fassen. „Communio" heißt das Ideal, gegen das Karl August Graf von Reisach mit seiner ultramontanen Theologie und Praxis immer von neuem verstößt. Die Geschichte der Klerusbildung ist dadurch nicht für die Zukunft geöffnet, sondern in eine Sackgasse hineinmanövriert worden. Es bleibt allerdings zu beachten, daß der Kardinal in einem gänzlich anderen theologischen und geschichtlichen Umfeld lebte. Konnte er (oder auch andere Führer der Kirche) unter den damaligen Umständen schon eine die einseitige Hierarchisierung vermeidende Communio-Ekklesiologie als Antwort auf die Herausforderungen der Aufklärung entwickeln? Gerade wenn man die „Intentionalität des Evangeliums" ernst nimmt, gilt es doch bei der historischen Betrachtung sowohl die von heute rückwärts schauende Perspektive als auch die Möglichkeiten und Grenzen der damaligen Situation zu bedenken. Es ist der zentralistisch geprägten Kirche des 19. Jh.s wohl nicht gelungen, eine zukunftsfähige Theorie und Praxis der Klerusbildung zu entwickeln. Andererseits ist es u. a. mit Hilfe der Priesterbildung möglich geworden, die Identität des Katholischen in einer schwierigen Zeit zu bewahren und zu fördern. Aus diesem Blickwinkel wären in der vorliegenden Arbeit statt verschiedener sehr detaillierter Schilderungen der bayrisch-römischen Vertragsverhandlungen solche die Gesamtperspektive in den Blick nehmenden geschichtstheologischen Überlegungen eine Bereicherung gewesen. Auch eine tabellarische Übersicht der wichtigsten kirchen- und lebensgeschichtlichen Daten hätte dem weniger detailinformierten Leser den Überblick erleichtert. Dieser Wunsch nach Ergänzungen kann aber nicht das grundlegende Verdienst der Arbeit von G. schmälern, nämlich an einem sehr anschaulichen Beispiel die Gefährdungen einer einseitig ultramontan ausgerichteten Theologie und Kirchenpraxis aufgezeigt zu haben. Es ist gut, daß Vf. zum Abschluß seiner Arbeit daran erinnert, wie das Zweite Vatikanische Konzil auch und gerade den Blick der Priesterbildung auf die Fülle des Evangeliums und in die Weite der universalen Kirche gelenkt hat.

Osnabrück Hermann Wieh

Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes. Symposion 1990 der Bischöfl. Kommission „Anna Katharina Emmerick" Münster, hg. v. Clemens Engling / Hubert Festring / Hermann Flothkötter. – Dülmen: Laumann 1991. 191 S., kart. DM 26,00

Der Band dokumentiert ein Symposion der Bischöflichen Kommission „Anna Katharina Emmerick" vom 9.–11. April 1990, das in seinen wichtigsten Beiträgen nach der spezifischen Eigenart der Mystik der A. K. E. fragt, um damit ihre mögliche Bedeutung für das gegenwärtige Christentum zu verdeutlichen. Dieses Interesse steht natürlich im Zusammenhang mit dem 1973 wiederaufgenommenen Seligsprechungsverfahren, über dessen aktuellen Stand J. Adam, der Vf. der neuen „Positio", einleitend gut informiert berichtet.

L. Scheffczyk geht es zunächst um die „Echtheit" der mystischen Phänomene bei A. K. E.; damit meint er ihren gnadenhaften Charakter im Sinne der mystischen Theologie, den er vor allem aus autobiographischen Äußerungen der A. K. E. zu belegen versucht. Inhaltliche Schwerpunkte ihrer Visionen sieht Sch. in der Bindung an biblische Heilsgeschichte und liturgisches Jahr, beides verbunden in der mystischen Einigung mit dem leidenden Christus. Dieser Charakter der Mystik A. K. E.s als Heilsgeschichts-, Kirchen- und Christus-Mystik macht für Sch. auch ihre Bedeutung für die Gegenwart aus, deren individualistisch geprägte Heilssuche hier Korrekturen finden könnte.

In eine ähnliche Richtung führt der Beitrag von J. Adams über die Leidensmystik A. K. E.s, der besonders ihre Fähigkeit, das eigene lebenslange Leiden an Krankheit und Unverständnis der Umwelt in einer christlichen Spiritualität des Leidens fruchtbar zu machen, als vorbildhaft erkennt.

Etwas andere Akzente setzt J. Sudbrack. Er ordnet die Visionen der A. K. E. in die große mystische Tradition ein (Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Ignatius) und stößt dabei auf die besondere Bedeutung der Bildhaftigkeit, ja Sinnenhaftigkeit der mystischen Erfahrung der A. K. E. Die Unmittelbarkeit, Detailfülle und Naivität ihrer Visionen macht ihre Mystik sehr konkret. Die Stigmatisierung versteht S. deshalb als sakramentales Zeichen des inneren Ergriffenseins der Mystikerin in ihrer visionären Bilderwelt und bringt sie in Zusammenhang mit ihrer erstaunlichen Kraft, das Leiden in ihrem konkreten Leben in Zeugnis und Sendung zu verwandeln. S. kann deutlich machen, daß die Leidens-Mystik der A. K. E., die sozial fruchtbar wird im Leiden mit anderen und im Leiden für andere, aus ihrer Imagination und der in ihr dialogisch erlebten Christusbegegnung lebt. „Es gibt keine tiefergehende Erkenntnis und Erfahrung ohne das ‚Bildhafte' . . . Zur ganzheitlichen, betroffen machenden Begegnung mit dem biblischen Jesus gehört die Welt der Bilder" (145f). Gerade darin sieht S. eine Herausforderung für eine Theologie, die die Gestaltungskraft der betroffenen Imagination unterschätzt zugunsten von historischer Faktizität und Argumentation. S. läßt sich von A. K. E. zu der Anfrage provozieren, „ob nicht innerhalb der Theologie die Ikonologie ebenso wichtig wie die Dogmatik, die Pastoral und die Moral ist" (144).

Zu ähnlichen Überlegungen kommt in ganz anderem Zusammenhang E. Klinger, der das Interesse Clemens Brentanos an A. K. E. untersucht und dabei das Verhältnis von Religion und Dichtung bedenkt. K. erinnert an die Auffassung der Romantik (und Brentanos), daß Poesie und Religion sich im Bereich der Bilder treffen und gegenseitig bedingen. „Brentano ist die poetische Existenz der Religion E.s und sie die religiöse Existenz in seiner Dichtung" (135). K. plädiert dafür, die kontrastreiche Einheit dieser „Modellkonstellation" (136) nicht zu zerreißen, und das gilt auch für das Verhältnis von Religion und Kunst überhaupt.

Die Vorträge von W. Freund zur geistlichen Lyrik der Luise Hensel und der Annette von Droste-Hülshoff erhellen den biographischen Kontext der A. K. E., tragen aber zum sachlichen Schwerpunkt des Bandes kaum etwas bei.

Im übrigen zeigt aber die Konvergenz der sehr unterschiedlich ansetzenden Beiträge, daß der Versuch, die uns auf den ersten Blick so ferne und fremde Mystikerin A. K. E. wieder zu entdecken, zu überraschenden Einsichten führen kann. Wirkliches Interesse an der weitgehend vergessenen A. K. E. zu wecken setzt aber mehr voraus: Es gilt das hermeneutische Problem zu bedenken, wie die von einem untergegangenen Stil christlicher Frömmigkeit stark geprägte Mystikerin so zur Sprache gebracht werden kann, daß eine nur restaurative Wiederbelebung vermieden wird und ihre substantiellen Anfragen an gegenwärtiges Christsein gehört werden.

Münster Eberhard Rolinck

Verweyen, Hansjürgen: **Gottes letztes Wort.** Grundriß der Fundamentaltheologie. – Düsseldorf: Patmos 1991. 619 S., geb. DM 54,80

Mit seinem jüngsten Buch präsentiert der Freiburger Ordinarius für Fundamentaltheologie einen Grundriß dieses Faches von besonderem Reflexionsanspruch. Inmitten einer Hochkonjunktur von in-

ternationalen Beiträgen zur Fundamentaltheologie kommt es hier zu einer bemerkenswert originellen Einheit von Sachinformation und konsequent durchgeführter Denkform. Im Grunde handelt es sich – angedeutet durch den Letztgültigkeitsanspruch im Titel – um eine kongeniale Aufnahme des klassischen Anselmschen Programmes der „fides quaerens intellectum", die aber die gesuchten „rationes necessariae" auf einem aktuellen Niveau transzendentaler Reflexion einzuholen vermag. Dies mag in einer Epoche fundamentalistischer Abschottungstendenzen bzw. hermeneutischer Relativierung oder postmoderner Erosion von Vernunft vielen als ein theologisches Ärgernis, so manchen als eine philosophische Torheit erscheinen.

Um die denkerische Stringenz von V.s Fundamentaltheologie zu verdeutlichen, ist vorweg der inhaltliche und methodische Leitfaden, der alle Traktate durchzieht und verbindet, kurz zu charakterisieren. Inhaltlich sind entscheidend das Theologumenon der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus bzw. die Auslieferung des Sohnes Gottes für uns alle (= *traditio*) und formal-methodisch das Problem der Letztgültigkeit solcher Offenbarung bzw. einer unbedingten Sinnoffenheit menschlicher Existenz für diese trotz unabschließbarer hermeneutischer Arbeit. Wenn es nach dem Johannesprolog zentraler Glaubensinhalt ist, daß der schöpfungsmittlerische Logos, der alle Vernunft erleuchtet, wirklich Fleisch geworden ist – und dies nach dem Hebräerbrief als Opfergabe ein für allemal (Hebr 10,10), dann bleibt eine universale fundamentaltheologische Glaubensrechtfertigung unter dem Vorzeichen der Letztgültigkeit unausweichlich aufgegeben. Denn „christliche Hoffnung gründet ihrem Selbstverständnis nach in einem Menschen, der sich als das letztgültige Wort Gottes zu verstehen gibt" (74), das allen zugesprochen ist. Damit stellt V. auch von vornherein klar, daß alle philosophische Reflexion im vorliegenden Grundriß nicht Fremdbestimmung des theologischen Inhalts ist, sondern von diesem selbst verlangt und freigesetzt wird.

In der konkreten Durchführung des Buches, das in drei Hauptteile („. . . vernehmbar?", „. . . ergangen?", „. . . gegenwärtig?"), d. h. in einen religionsphilosophischen, einen offenbarungstheoretisch-hermeneutischen und einen ekklesiologischen Teil gegliedert ist, geht es nach einer ersten Begriffsbestimmung von Fundamentaltheologie (1. Kap.) zunächst um eine nähere inhaltliche Erörterung jenes vorgegebenen Leitfadens und Kriteriums (2. Kap.), an dem sich alle fundamentaltheologische Reflexion ausrichten und normieren lassen muß: der *traditio* nämlich, in ihrem vierfachen biblischen Bedeutungsgehalt (und – damit innerlich zusammenhängend – um die Tragweite von „Letztgültigkeit als Kennzeichen christlicher Offenbarung" [74]).

„Das griechische Verb paradidonai (= überliefern, übergeben, ausliefern) wird im Neuen Testament in christologisch bedeutsamen Zusammenhängen vor allem zur Bezeichnung von vier Akten verwandt: (1) die Auslieferung eines Menschen an Gewalt durch einen Menschen. Hier steht vor allem der Verrat Jesu durch Judas im Vordergrund (. . .) und die Auslieferung der Jünger als Vergegenwärtigung des Weges Jesu im Prisma kirchlicher Zeugenschaft (. . .). (2) die Auslieferung des eigenen Sohnes für uns alle durch Gott (vgl. besonders Röm 4,25; 8,32). (3) die Selbsthingabe Christi ‚für uns' (Eph 5,2), ‚für die Kirche' (Eph 5,25), ‚für mich' (Gal 2,20). (4) die Überlieferung im Sinne von Weitergabe, Tradition" (69).

Diesen materialen Ansatz von vornherein hervorzuheben, ist wichtig, weil jene „vier Momente von den Ursprüngen christlicher Tradition her zusammengehören" (69) (Eucharistie!) und weil er im vorliegenden Grundriß – inhaltlich und methodisch moduliert – alle drei Teile prägt. Dabei ist wesentlich, daß V. ihn im Lichte eines Problembewußtseins fundamentaltheologisch entfaltet, das entscheidende Denkmodelle der Theologiegeschichte präsent hält (vgl. die Kap. 1, 3, 4, 5) und so auch einen gut ausgewiesenen Begründungszusammenhang für den spezifisch eigenen Ansatz geben kann. Es geht ihm, so könnte man etwa im Blick auf die neuere Theologiegeschichte sagen, um ein Aufheben des Wahrheitsmomentes sowohl der traditionellen katholischen Fundamentaltheologie (Natürliche Theologie, via empirica . . .) als auch der Dialektischen Theologie bzw. Kerygmatheologie (vgl. 1.2.2.) in einer philosophischen und hermeneutischen Grundlagenreflexion, die vom Glauben her angestoßen und ermächtigt ist.

Im weiteren Verlauf dieses ersten (umfangreichsten) Teiles „vernehmbar . . .?" sucht V. daher die traditio-Problematik transzendental einzuholen ausgehend von der Frage, „ob und in welchem Sinn menschliche Existenz sich wesentlich als ‚Übergabe' begreifen läßt" (31) und zwar als einen nicht mehr hinterfragbaren Begriff von letztgültigem Sinn erfüllend (vgl. 90). *Traditio* wird also als universal betreffendes Geschehen vorausgesetzt, wobei aber, sofern jeder Mensch sich als Betroffener erkennen soll, „die konkrete Begegnung mit *traditio* in jedem auch nur möglichen Verstehenshorizont eine Frage aufdecken (muß), auf die Christus die angemessene Antwort ist", was jedoch wegen der Möglichkeit sich verweigernder Freiheit „die Krisis eines jeden menschlichen Verstehenshorizontes" einschließt (81).

Jene Frage nach einer letzten Sinnbestimmung geht aus der Elementarstruktur des Bewußtseins hervor (vgl. Kap. 6) und wird kommunikations- und offenbarungstheoretisch zu lösen versucht (vgl. Kap. 8 und 9). Ein Begriff letztgültigen Sinnes schließt nicht nur ein reflexes Selbsteinholungsgeschehen von Subjektivität durch verschiedene Objektbereiche unter der Leitidee der Einheit ein, sondern zielt in eben diesem Vermittlungsprozeß auch und zuvörderst auf Anerkennung als interpersonalen Akt, welcher – radikal gedacht – als ein Tun von Freiheit potentiell das Absolute zur Erscheinung bringt. „Eine Offenbarung von letztgültigem Sinn muß sich also in die Spur jener gegenseitigen Anerkennung einzeichnen, in der sich ein von anderer Freiheit bejahtes individuelles Ich ursprünglich als Ich konstituiert" (398; vgl. 9.2). Um eine bloß horizontale Dialogik oder ein dialektisches „Aufheben" im Sinne Hegels zu vermeiden, rekurriert V. hier auf den Bildbegriff bei Anselm und beim späten Fichte. Damit wird es möglich, eine differenzierte Einheit von Interpersonalität und Erscheinen des Absoluten zu denken. Denn „wenn alle Freiheit einzig dazu da ist, Bild des unbedingten Seins zu werden, dann bedeutet dies, dafür da zu sein, daß alle wirkliche oder mögliche Freiheit *als Bild des Unbedingten* ans Licht kommen kann". Und „nur, wenn allseitig im Einander-Erkennen von freien Subjekten nichts als das Bild des unbedingten Seins zutage tritt, kann bei dem unaufhebbaren Gegensatz von ‚Subjekt' und ‚Objekt' unbedingte Einheit wirklich erscheinen" (252). Das bedeutet dann inhaltlich, zumal angesichts sich verweigernder Freiheit: „Von einer letztgültigen Offenbarung kann (. . .) nur dort gesprochen werden, wo ein Mensch seine ganze Existenz daran gibt, Wort und Bild des Unbedingten zu sein" (266) bzw. „eine menschliche Existenz" darin aufgeht, „dem Willen des unbedingten Seins, sich in der Geschichte zu entäußern, Raum zu geben" (267). Damit ist von vornherein der Begriff letztgültigen Sinnes und die Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung in interpersonaler Vermittlung zusammengedacht. Auch die Dynamik des Geistes im Hintergrund der traditionellen Gottesbeweise (die als solche nach V. z. B. in der Gestalt der „quinque viae" fundamentaltheologisch nicht ausreichen; vgl. Kap. 4.) wäre im Lichte dieser Problematik mit einer Ausrichtung auf Offenbarung zu verbinden. Nur so wird das moderne Problem der Absurdität und die ihm heute entsprechende Gestalt der Theodizeefrage nicht durch Unterbietung gelöst.

Entspricht der erste Hauptteil jener Fragestellung, die traditionell als „demonstratio religiosa" bezeichnet wird, so geht es im zweiten Teil „ergangen . . .?" um die Problemstellungen der herkömmlichen „demonstratio christiana", d. h. also um eine Hermeneutik des ein für allemal erfolgten Offenbarungsereignisses über den von Lessing so bezeichneten „garstig breiten Graben" hinweg. Bevor die damit zusammenhängenden wichtigen Methodenfragen zu erörtern sind, gilt es auch hier noch einmal die inhaltliche Klammer der *traditio* zu beachten, die alle drei Traktate umgreift und somit ein äußerlich additives Gliederungsverhältnis zwischen diesen von vornherein vermeidet. *Traditio* als Kürzel für den ‚In-Begriff' gelingenden Lebens (als „Leben im Hingang" in liebender Anerkennung trotz sich verweigernder Freiheit) ist ja sowohl kritische Verstehensfolie für die offenbarende „Auslieferung" Gottes in Jesus Christus wie auch Vermittlung zwischen der Preisgabe Jesu für uns und der „Überlieferung" im Sinne von geschichtlicher Weitergabe dieses Grundgeschehens (vgl. 31). Dieses Grundgeschehen von Auslieferung wird nämlich in seiner Wahrheit und Wirklichkeit nur innerhalb eines Aktes von Überlieferung präsent, „in dem menschliche Freiheit sich ganz zum Zeugnis, zur Transparenz für jene letztgültigen Sinn begründende Auslieferung gibt" (399, vgl. Kap. 15.2, vgl. 267). Der Vermittlungsbegriff der *traditio* bekommt seinen vollen Sinn also da, wo zugleich mit dem Offenbarungsereignis – ein für allemal ergangen – auch dessen geschichtliche Weitervermittlung bedacht wird.

Innerhalb dieses umgreifenden geschichtlichen Vermittlungsproblems geht es zunächst um die methodische Fragestellung, „inwieweit die Behauptung eines unbedingt in Anspruch nehmenden Faktums (‚Liebe'), dessen Wahrnehmung sich dem Zugriff historisch objektivierender Forschung entzieht, dennoch in seiner geschichtlichen Wahrheit vor der historischen Vernunft verantwortet werden kann" (399). V. erörtert zunächst die traditionelle extrinsezistische Glaubwürdigkeitsargumentation über positive „Zeichen wirklich ergangener Offenbarung" in Wundern und Weissagungen (Kap. 12), um diese dann mit dem II. Vatikanum (Kap. 13) kritisch auf das Zeichen hin zu übersteigen, das das „Integral der Geschichte Jesu" und die gegenseitige „Erhellung von Altem und Neuem Bund" verkörpert (vgl. 366). Die apologetisch theologische Sicht der Geschichte wird sodann verbunden mit der neuzeitlichen Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' (Kap. 14). Der Eigenanspruch des christlichen Glaubens mit seinem heilsgeschichtlichen Inhalt (Letztgültigkeit!) ist ja prinzipiell offen für eine solche historische Vergewisserung, die sich der Tragweite ihrer Erkenntnismöglichkeiten bewußt ist. Nach Hinweisen zur traditionellen Frage nach dem historischen Jesus und ihren hermeneutischen Einseitigkeiten faßt V. noch einmal die fundamentaltheolo-

gische Aufgabenstellung dahingehend zusammen, daß man evident verständlich machen muß, daß „ein geschichtlich Begegnendes tatsächlich Träger der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes ist"; und daß diese Evidenz zugleich von der Art ist, „daß sie (. . .) nur im Wagnis der ganzen menschlichen Existenz erfaßt wird" (391). Gegenüber den Wahrscheinlichkeitsurteilen historischer Forschung gibt es – ähnlich zur besonderen Qualität ästhetischer Erfahrung oder personaler Begegnung – „auch im Bereich des Geschichtswissens Fakten, über deren Wirklichkeit nicht durch Akkumulation von Wahrscheinlichkeiten befunden werden kann, sondern die den Charakter eines Blitzes haben, der, wenn und wohin er fällt, unbedingt trifft" (402).

Mit diesem Problem der geschichtlichen Zugänglichkeit einer Offenbarung des Absoluten ist nun zugleich die schon o. a. Frage verbunden: wie ist ein „Faktum" von der Ranghöhe der traditio-Gestalt der Liebe geschichtlich weiterzuvermitteln? „Eine ‚ein-für-allemal' erfolgte Offenbarung muß definitionsgemäß für mich, den historisch Fernen, ebenso gültig" und erkennbar sein „wie für den geschichtlich Gleichzeitigen", und zwar „innerhalb des interpersonalen Nexus von Anerkennung (. . .), der Wirklichkeit im Modus des Sollens vermittelt" (267). Gegenüber einer bloß historisch ursprungsbezogenen, distanziert objektivierenden bzw. generalisierenden Erkenntniseinstellung kann dieser entscheidende Kern „nicht außerhalb der fortlaufenden Kette sich selbst entrissener Freiheit erkannt werden, sondern nur in der fortgesetzten Bezeugung der umstürzenden Tat, die ursprünglich die Bewegung auslöste" (401). – Im Lichte solcher traditio-Gestalt historischer Erkenntnis ist ferner zu sagen, daß die Suche nach dem wahren Ursprung nicht primär auf einen „von Anfang an möglichst unveränderten Traditionsstoff" zielen darf „und darin auf den möglichst spiegelbildlichen Abdruck des Redens und Wirkens Jesu", sondern „sich auf den Niederschlag des Totalumbruchs der Existenz richten muß, den der Vf. der jeweiligen Schrift, von der Wirkmacht jenes ‚Ein-für-allemal' getroffen, erfahren hat" (405). Daraus folgt auch, daß die Endredaktion der biblischen Überlieferungsstoffe hermeneutisch gewichtiger ist als die historisch kritisch freizulegenden Einzelelemente verschiedener früherer Redaktionsschichten. Die von V. als fundamentaltheologisch bezeichnete Rückfrage geschieht also am sachgemäßesten über ein durch Sprache und Schrift vermitteltes wirkungsgeschichtliches Rücktasten, „ausgehend von dem heute begegnenden Blick des Zeugen an der Kette der Überlieferung entlang, auf den als verbindlich bezeugten Blick der neutestamentlichen Autoren und das darin bereits gegebene integrale Bild Jesu" (414).

Diese fundamentaltheologisch entscheidende Erkenntniseinstellung ermöglicht auch eine veränderte Inblicknahme der Wunderproblematik und vor allem der Begründung des Osterglaubens, was V. im einzelnen besonders in den Kap. 16 und 17 (mit einer bemerkenswerten Deutung von Jesu stellvertretendem Sühnetod im Lichte der traditio-These) ausführt. Um der hermeneutischen Fragestellung Lessings, dem Inkarnationsdogma und der Theodizeefrage im Lichte moderner Religionskritik gerecht zu werden (vgl. 17.2), muß es um mehr als eine bloß nachträgliche Inspiration nach dem Karfreitag und historisch wahrscheinliche Berichte von Erscheinungen, die andere gehabt haben, gehen. „In der Bereitschaft der Zeugen Jesu zur Hingabe ihres Lebens ist die Entmachtung des Todes durch Jesus selbst transparent" (451).

Hierin liegt sicher einer der originellsten und weittragendsten Ansätze von V.s fundamentaltheologischer Christologie, die er schon in zahlreichen früheren Veröffentlichungen (z. B. Christologische Brennpunkte, Essen 1985) umrissen hatte.

Wenn in den ersten beiden Teilen des vorliegenden Grundrisses von *traditio* die Rede war, dann (zumindest im zweiten) mittelbar auch schon von deren Subjekt, nämlich der K i r c h e in der Nachfolge ihres Herrn. Im d r i t t e n T e i l „. . . gegenwärtig?" wird sie ausdrücklich zum Thema.

Dabei geht es – anders als in einer apologetisch defensiv angelegten „demonstratio catholica" – primär um die „gemeinsame kirchliche Gestalt" der „Gegenwärtigsetzung von Gottes letztem Wort", das als eschatologisches Ereignis „in verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften tatsächlich Gegenwart wird" (484). – Fundamentaltheologie begann ursprünglich ihren Kirchentraktat mit der Frage, „inwieweit eine Kirchenstiftung durch den historischen Jesus erfolgt ist oder zumindest in seinem intentionalen Horizont gelegen haben kann" (485) und inwieweit die katholische Kirche bzw. ihr Amt als seine allein gültige Sachwalterin anzusehen sind. V. kritisiert diese traditionelle Problemstellung mit ihrer historistischen Fixierung auf eine Gründergestalt, stellt einige neuere Modelle vor und rekurriert zur Erschließung der Bedeutung Jesu und seiner Beziehung zur Kirche auch hier auf ein kritisches Verständnis von *traditio* als „Geschichte sukzessiver Rezeptionen" von Jesu Wort und Werk ganz im Sinne der traditionellen „via empirica". Zur Struktur dieser „diachronen Rezeption" mit einem „Umsturz früherer Konzeptionen" gehört „eine kritische Unterscheidung, die die christliche *traditio* in bezug auf sich selbst getroffen hat" (493), nämlich der Kanon. Alle „ekklesialen Strukturen, bis hin zur höchsten Autorität des kirchlichen Lehramtes (können) sachgemäß nur als Moment an bzw. in dieser *traditio* begriffen werden" (496).

Sehr klärend für ein umfassendes Verständnis der kirchlichen Vermittlungsgestalt von *traditio* im Lichte des II. Vatikanischen Konzils sind sodann die Analysen zu „Kirche und Volk Gottes" (19. Kap.) sowie zu „Kirche und Leib Christi" (21. Kap).

Besonders die letzteren zeigen eine Sicht von Kirche auf, deren Wesen darin aufgeht, „reine Transparenz für das zu sein", was soteriologisch vorgegeben ist und „allein ontologische Valenz hat: der ‚Leib-für' des Christus" „als des neuen Adam, durch dessen Tod bereits alle Menschen vom Leben unterfangen sind" (528). Abschließend enthält der doch eher fragmentarische Kirchentraktat einige Hauptthemen aus den „Wesensbestimmungen der Kirche", nämlich zur ‚Apostolizität der Kirche' (22. Kap.) und daraus vor allem das Problem des Apostelamtes und der apostolischen Nachfolge. Hier geht es sozusagen um das institutionelle Rückgrat von traditio. Dabei sieht V. eine „grundsätzliche Anerkennung eines fortdauernden Petrusdienstes" heute auch im ökumenischen Dialog gegeben (565).

Letztlich berührt die Fragestellung letztverbindlicher kirchlicher Amts- und Lehrautorität auch das Leitproblem des ganzen Grundrisses, wie denn definitives Reden „trotz der geschichtlichen Bedingtheit von Sprache" möglich sei (vgl. 570f).

Eine zusammenfassende Würdigung des hier umrißhaft skizzierten Opus muß vor allem hervorheben, daß sein Vf. aus einer außerordentlichen Fachkompetenz sowohl als Philosoph, Exeget und systematischer Theologe als auch aus einem unerhörten Problembewußtsein um Geschichte und Gegenwart der Fundamentaltheologie heraus schreibt. Sein Hauptverdienst besteht darin, gegenüber einem latenten Extrinsezismus in der traditionellen katholischen Apologetik bzw. einem Offenbarungspositivismus in der Dialektischen Theologie nachdrücklich vom inneren Sachzusammenhang der fundamentaltheologischen Traktate, d. h. inhaltlich der Grundbestimmungen ‚Sinnfrage – Offenbarung – (Heils-)Geschichtsüberlieferung', auszugehen. Die dreigliedrige Traktateneinteilung der traditionellen Fundamentaltheologie wird zwar beibehalten, aber dennoch in ihrer sachlich notwendigen inhaltlichen und methodischen Wechselbeziehung durchsichtig gemacht. So bestimmt „Offenbarung" als Leitbegriff schon den ersten Teil des Grundrisses und hilft dadurch den traditionellen Graben zwischen den religionsphilosophischen und heilsgeschichtlichen bzw. hermeneutischen Fragestellungen der Fundamentaltheologie zu überwinden. Auch sprengt der Offenbarungsinhalt *traditio* als personales Selbstmitteilungsgeschehen die übliche instruktionstheoretische Engführung mit einer latenten Trennung von Theologie und Soteriologie, Theorie und Praxis und bringt eine sachgerechte methodische Erschließung mit sich; als ein Geschehen für alle (Jesu Proexistenz, Eucharistie, Hingabe der Zeugen) wird es von vornherein als materialer Ausgangspunkt von Fundamentaltheologie deklariert und in einer konsequent transzendentalen Sinnbestimmungs- bzw. Geltungsreflexion auf die durch die praktische Vernunft interpersonal im Fleisch vermittelte Empfänglichkeit der Hörer des Wortes hin rekonstruiert.

Beachtenswert dabei ist, daß es V. gelingt, unter voller Berücksichtigung der Anforderungen moderner autonomer Vernunft (wie sie seit Blondels „Lettre" in aller Klarheit formuliert sind) trotzdem gewisse Einseitigkeiten der transzendental bzw. subjektivitätstheoretisch grundgelegten neueren Fundamentaltheologie zu vermeiden. Das bedeutet z. B., daß über eine einfache Korrelationsmethode hinaus dem Anspruch des „Ganz-Anderen" der Offenbarung denkerisch Rechnung zu tragen versucht wird, einschließlich einer Reflexion auf die Notwendigkeit einer Umkehr des Herzens und des Bewußtseins. Dazu gehört auch ein Bedenken des Glaubwürdigkeitsausweises einer Offenbarung im Fleisch von dieser selbst her (vor allem wichtig in der Begründung des Osterglaubens!). Ebenso versucht V. fundamentaltheologisch das Zentrum des inhaltlichen Glaubens der Kirche unter Einschluß der historisch-kritischen Bibelarbeit über den kritischen Gedanken der *traditio* als Überlieferung einzuholen und so den alten Graben zwischen Jüngern „erster" und „zweiter Hand", zwischen historischen, narrativen, praktischen Ansätzen und einer systematischen Denkform zu schließen. Seine Impulse zur Begründung und Weitervermittlung des Osterglaubens sind vor diesem Hintergrund ebenso revolutionär wie plausibel. Seit Blondels „Geschichte und Dogma" von 1904 ist es m. W. nicht mehr dazu gekommen, daß die historisch hermeneutischen Schritte der Fundamentaltheologie eine so klare philosophische und theologische Metareflexion im Lichte praktischer Vernunft erhalten haben wie hier in den Kap.n 14 und 15.

Gewiß wird es auch kritische Stimmen geben, die vielleicht bemängeln, daß das eingangs klar bezeichnete traditio-Konzept nicht übersichtlich und gleichmäßig genug alle drei Teile prägt. Vor allem im dritten, ekklesiologischen Teil erscheint der in 2.1 und 3.2 umrissene Leitfaden nicht hinreichend deutlich wieder aufgegriffen und entfaltet (mit Ausnahme von 18.3 und 22.2). Ebenso bleibt wohl das schwierige wechselseitige Induzierungsverhältnis von „Wahrheit und Methode" (Gadamer), von *traditio* und historischer Kritik für den common sense in der exegetischen Arbeit nach wie vor als eine harte Nuß zu knacken, so suggestiv es auch für eine fundamen-

taltheologische Christologie und Hermeneutik sein mag. Ricoeurs Motto „expliquer plus, c'est comprendre mieux" hätte vielleicht noch etwas mehr beherzigt werden können.

So sehr ferner traditio als entscheidendes Offenbarungsgeschehen den (Heils-)Geschichtsbezug immanent mit sich führt, könnte natürlich von Biblikern und Religionsgeschichtlern zu bedenken gegeben werden, ob nicht durch die radikale Insistenz auf Inkarnation und Letztgültigkeit die Fundamentaltheologie versucht sei, allzu konzentrathaft das Thema ‚Offenbarung als Geschichte' abzuhandeln und z. B. den Stellenwert des AT für ihre Arbeit zu gering einzuschätzen. Daran anschließend, könnten wiederum andere (Religionswissenschaftler, Soziologen, postmoderne Philosophen) analog weiterfragen, wie sehr es überhaupt um die Kontextualität dieser Fundamentaltheologie bestellt ist (etwa im Blick auf den Religionsdialog, das Projekt interkultureller Theologie etc.). Wer sind außer Philosophie und Historie die Partner der Fundamentaltheologie als einer Grenzgängerdisziplin?

Mit der starken Hervorhebung der Offenbarungskategorie im Ansatz dieser Fundamentaltheologie ist schließlich auch zu bedenken, ob nicht, ungeachtet all der transzendentalen Geltungsreflexionen und des hohen Stellenwertes von traditio und „Zeugnis", der Glaubensakt als solcher in seiner inneren praktischen Struktur als Zustimmung und Aneignung und seiner, vielleicht auch anonymen, Heilsbedeutsamkeit im Gesamten etwas zuwenig explizit entfaltet wird (mit Ausnahme von 8,9 und 17). Eventuell hätte auch in diesem Zusammenhang eine ausführlichere Diskussion mit dem Kritischen Rationalismus zur besonderen Qualität von Letztgültigkeitsurteilen der praktischen Vernunft Platz finden können.

Ungeachtet dieser denkbaren Einwände darf der vorliegende Grundriß als ein Meilenstein in der gegenwärtigen Selbstbesinnung katholischer Fundamentaltheologie gelten, den nicht mehr zu unterbieten und von dem aus kreativ weiterzugehen man dieser Disziplin nur wünschen kann.

Graz Gerhard Larcher

Wissen als Verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennens, hg. v. Hans-Peter Müller. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 159 S., kart. DM 38,00

Der Bd vereinigt die Vorträge einer interdisziplinären Ringvorlesung (ein Physiker, ein Mediziner, ein Rechtsphilosoph, ein kath. und zwei evang. Theologen), die im WS 1989/90 zum Anlaß des 75jährigen Bestehens der Evang.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster die Frage eines Wissenschaftsethos unter dem Titel „Die Verantwortung des Wissens" behandelte. Der Hg. modifizierte diesen Titel für den vorliegenden Bd, damit „unter anderem deutlich [werde], daß es kein Wissen, erst recht keine Wissenschaft gibt, die nicht bereits als solche Verantwortungswahrnahme wäre, obwohl selbstverständlich Wahrnahme und Darstellung dessen, was der Fall ist, von Vorstellungen und Begriffen des Sollens auch erkenntnistheoretisch zu trennen sind" (7). Die Referenten thematisieren jeweils aus der Perspektive ihres Faches die heute – angesichts drohender Katastrophen – jedenfalls unabweisbare Verantwortung, die nicht nur der Wissenschaftler, sondern bereits die Wissenschaften aufgrund der neuzeitlichen Priorisierung des Herrschaftswissen anstrebenden exakt-wissenschaftlichen Zugriffs auf Wirklichkeit zu tragen haben.

„Die Verantwortung naturwissenschaftlichen Erkennens" sieht H.-P. Dürr – angesichts der bedrohlichen Folgen der spezialisierten, das Ganze nicht mehr wahrnehmenden, in „‚Machen'schaft" verwandelten Naturwissenschaft – in der Wahrnehmung einer sich den tradierten Werten öffnenden, in interdisziplinärem Diskurs (gerade auch mit den Geisteswissenschaften) zu erarbeitenden Wertung des Wissens in bezug auf seine lebensfördernden oder -zerstörenden Konsequenzen. – Die Wiedergewinnung der ars medica als lehr- und lernbare Praxis der ärztlichen Handlung, die im Zuge der Verwissenschaftlichung und Technisierung der Medizin seit dem 19. Jh. verlorenging, fordert R. Toellner in seinem Beitrag „Die Verantwortung medizinischen Erkennens, die Verantwortung medizinischen Handelns". – Daß die Rechtswissenschaft angesichts heutiger Gefahren sich zur Bestimmung von Begriff und Umfang der Verantwortung in besonderer Weise herausgefordert sieht, wird deutlich in W. Krawietz längerem Referat „Rechtliche Verantwortung oder wissenschaftliche Vernunft im praktischen juristischen Entscheidungsverhalten?" – M. Trowitzsch thematisiert „Evangelische Theologie im Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsaneignung", indem er den soteriologischen Anspruch der „Selbstgeburt des neuzeitlichen Menschen" (107) durch Weltbemächtigung und darin implizierter „Gottestilgung" (108) konfrontiert mit der Unverfügbarkeit des Soteriologischen in der Verkündigung des Gekreuzigten; so sei Theologie heute auszuarbeiten „als Kritik der eben in der Folge ihres soteriologischen Charakters instrumentellen, funktionalistischen, machtförmigen, agonalen Vernunft" (110). – „Die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften" verlangt nach J. B. Metz von der Theologie, gegen die wachsende Anpassung der Geisteswissenschaften an die subjektlosen Verfahrensweise der Naturwissenschaften die Wissenschaft insgesamt daran zu erinnern, daß sie entstanden ist als „Projekt der europäischen Moderne" (115), im Geist einer an Freiheit interessierten (nicht bloß im Sinne der Herrschaftsvernunft sich halbierenden) Aufklärung; diese freiheitssichernde, politisch relevante Erinnerung des ‚Geistes' der Wissenschaft an seine Genese wird dann auch unserer wissenschaftsbestimmten Kultur die Anerkennung dessen zumuten können, daß der „Geist subjekthafter Freiheit" sich „dem Geistparadigma der biblischen Traditionen und ihres Bundesdenkens" verdankt (121). – M. Welkers Beitrag „Verantwortung der Wissenschaft, Verantwortung des Glaubens" beschreibt zunächst „Glanz und Elend der Verantwortung" angesichts gesteigerter Unübersichtlichkeit menschlicher Lebensverhältnisse, destruiert dann eine naive Wirklichkeits- und Erkenntnisvorstellung mitsamt ihrem unproblematischen Verantwortungskonzept, um schließlich nach einer im christlichen Glauben fundierten Verantwortung zu fragen, die noch anderes meint als einen zu kurz greifenden „Verantwortungsmoralismus", vielmehr – eingedenk des Kreuzes Christi als der „Erfahrung des großen Scheiterns menschlicher Verantwortungswahrnehmung" (136) – abhebt auf eine illusionslose, gleichwohl der Hoffnung auf die messianische Rettung und Erneuerung der Welt nicht entratende „entzauberte Verantwortung" (140). – Abschließend findet sich eine die einzelnen Beiträge aufgreifende Zusammenfassung der Thematik durch den Hg. H.-P. Müller unter dem Titel „Freiheit der Wissenschaft – Verantwortung des Wissenschaftlers?": Auch wenn alles menschliche Wissen durch seine sprachliche Verfaßtheit und seine biologisch grundgelegte, weil auf Selbsterhaltung bezogene Interessiertheit determiniert ist, so wird doch in Sprache und Wissen der Handlungsdruck des Überlebenskampfes derart auch suspendiert, daß die Möglichkeit freien, interesseunabhängigen Wahrheitswissens und deshalb eine kritische Verantwortung für das Zu-Wissende aufscheint; von solchen Überlegungen ausgehend könnte eine „Theologie der Welt- und Menschenschöpfung", die die menschheitlichen religiös-mythischen Traditionen der Weltwahrnehmung und Weltverantwortung als biologisches Erbe geltend macht, „den Theologen in die Lage versetz[en], eine humanere Aufklärung zu begründen" (148), zumal das Christentum sich erweist als „‚das Gegenprinzip gegen die Selektion' [Th. Mann] – in der relativen Freiheit, eine wirklich menschliche Eigenwelt zu bilden, gegenüber der unmenschlichen Determinationskraft, die in der Selektion liegt" (158f).

Die Beiträge bieten – bedingt durch den jeweils verschiedenen, weil von unterschiedlichen Fachrichtungen getragenen Zugang zur Thematik – recht divergierende Antworten auf die Verantwortungskrise des Wissens/der Wissenschaft, dokumentieren aber gerade dadurch die unbedingte Notwendigkeit interdisziplinärer Diskurse. Das Wahrnehmen und Hören auf das, was andere Disziplinen zu sagen haben, wie es in diesem Bd geschieht, ist ein Schritt – nur ein Schritt, aber immerhin ein Schritt – in diese Richtung. Fraglich freilich ist, ob wir angesichts der drohenden Gefahren noch die Zeit zu nötigen weiteren Schritten haben. Vielleicht hat H.-P. Müller recht, wenn er fragt: „Wird dem Menschen angesichts der Analogielosigkeit heute zu lösender Probleme gerade das stabile Element seiner Natur, sein konservatives Angewiesen-Sein auf entlastende Verhaltens- und Vorstellungsmodelle aus früherer Erfahrung und deren Überlieferung zum Verhängnis?" (157) Welche Erfahrungen sind das und welche anderen könnten helfen?

Krefeld Hans-Gerd Janßen

Gerl, Hanna-Barbara: **Wider das Geistlose im Zeitgeist**. 20 Essays zu Religion und Kultur. – München: J. Pfeiffer 1992. 115 S., DM 22,00

Der Verlust des Festes, so könnte man sagen, war der Preis, den die Moderne zu zahlen bereit war für den „Weltbesitz" (Faust), für das „Herrschaftswissen" des autonomen schöpferischen Menschen. Nicht mehr danken zu müssen, die Welt nicht mehr als Geschenk feiern müssen, sie vielmehr selbst zu entwerfen und sie nur noch sich selbst zu verdanken, das war die große Faszination . . . und der Beginn des Streß.

Mit bemerkenswerter Unbekümmertheit streift Hanna Barbara Gerl in 20 Essays zu Religion und Kultur Zugeständnisse an die emanzipatorischen wie „e-frau-zipatorischen" Klischees ab, um mit offenem Visier „Wider das Geistlose im Zeitgeist" anzutreten. Modern im Anspruch, sich den aktuellen Auseinandersetzungen intellektuell zu stellen, postmodern die entgleisten Balancen des Menschlichen entlarvend, und voller unzeitgemäßer Zuversicht und Hoffnung wirbt sie um wahrhaft christliche Freude an der Schöpfung, am Geschenk der Freiheit, des Leibes und des Geistes.

Hier geht es um „Identität", um Auftrag und Verantwortung, um Liebe und Tod, um Erfüllung, Hingabe und Opfer, kurz: um das Fest einer gottgeschenkten Welt.

„Es wäre heute an der Zeit, eine christliche Kultur des Wohlstands zu entwickeln": Erfrischend beginnt das Buch mit einer Absage an jene triste Verherrlichung des Mangels, zu der das christliche Armutsverständnis ausgerechnet zu einer Zeit und in einem Land zu verkommen droht, wo den Christen der Reichtum mehr zu schaffen macht als es der Kampf ums Überleben ehedem vermochte. Gerade um an der Seite der Armen und Entrechteten stehen zu können, müßten wir die „falsche Logik" überwinden, der die bloße materielle Armut bereits als ein Zeichen des Heils gelte. Denn die Befreiung von ihr führe dann zwangsläufig geradewegs in die „Gegenrichtung des Gottesreichs". Nicht „Sattsein und Geist schließen einander aus", sondern Sattheit und Geist widerstreiten einander. Ein feiner Unterschied, in dem jedoch die Souveränität des Evangeliums zum Leuchten kommt: Die Seligpreisung erhebt die Armut aus der kleinkarierten Verneinung des Geschaffenen und öffnet eine Welt der Großzügigkeit, die liebend gibt, was sie empfangen hat.

Vom vordergründigen Widerstreit zwischen Geistigkeit und Leiblichkeit, immer wieder festgemacht auch am Verhältnis der Geschlechter, zwischen Freiheit und Trieb, Ordnung und Chaos und ihrer christlichen Versöhnung handelt das ganze Buch. Das archaische Fest des Rauschs und der Ekstase wird kultiviert. „In die freie Höhe willst Du", so zitiert die Philosophin Nietzsche, „nach Sternen dürstet deine Seele. Aber auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit, sie bellen vor Lust in ihrem Keller ..." Alle Kulturen und Religionen, so G., hätten Anstrengungen unternommen, „den Menschen zum Herrn im eigenen Keller zu machen, genauer: zum Herrn seiner ungeheuren triebhaften Motorik". Aber nicht *daß* es die Spannung von Trieb und Selbst gebe, unterscheide die Religionen, sondern *wie* und *wohin* die Spannung gestaltet wird, religiös, künstlerisch, lebensmäßig, von der Gruppe wie von einzelnen: „Wie sieht der Wert aus, um dessentwillen das eigene Fleisch beschnitten wird?"

Die „Skizze einer Antwort, die Judentum und Christentum formulieren" entfaltet G. gegen Ende des Buches in einem eindrucksvollen Essay über den Sinn der evangelischen Räte, die sie ausdrücklich „eine Art Kürzel des religiösen Weges" („wie man Leib, Leben und Liebe auf Gott wirft") nennt. Das unterscheidend Jüdisch-Christliche wird in zwei Unterscheidungen offenbar: Erstens die Freude am Besitz, am Leib und an der Selbstbestimmung, denn „alle Schöpfung ist gut, sehr gut, Abbild der Güte, aus der sie stammt"; und die Erziehung zum Herrschen: „Wie eine Stadt mit durchbrochenem Wall ist der Mann, der sich nicht selbst beherrscht" (Buch der Sprüche 25,28). Zweitens und entgegen allen dualistisch-manichäistischen Versuchungen und Verdächtigungen: „die Grenzlinie zwischen gut und böse läuft nicht zwischen Fleisch und Geist", aber beide, Fleisch wie Geist, „sind irritiert, mit Riß und Fragezeichen versehen (...) Ja der Geist bedarf des Heilens vielleicht noch mehr, da er noch größerer Entfremdung fähig ist – die Völlerei des Bauches wird klassisch immer noch vom Hochmut übertrumpft." Vor dieser doppelten Sicht sieht die Autorin die evangelischen Ideale, nicht zu haben (Armut), nicht sich zu vereinigen (Jungfräulichkeit, Zölibat), nicht zu befehlen (Gehorsam), gerade ohne die Lebenstriebe zu verneinen. Das Ja zu ihnen ist vielmehr in den neuen Maßstäben des Evangeliums vorausgesetzt. „Tatsächlich haben sie nur Sinn durch die Gestalt Jesu, ja einzigen Sinn durch ihn."

Wer darf mich mir abfordern?, fragt die Philosophin G. und gibt dann eine priesterliche Antwort: „Fordern darf nur der Lebendige selbst und nur um seines gesteigerten Lebens willen. Askese ist nicht Selbstzweck, auch wenn sie Wohlgefühl auslöst (manchmal). Askese ist einzig Durchsicht auf Ihn, neue Fleischwerdung immer Desselben (...). Die drei Räte sind einfach persönliche Nachfolge, nicht eines Ideals oder einer Lebenskunst, sondern einer geliebten Person."

„Franziskus, der die Armut gepriesen hat, wird in der Regel falsch verstanden. Auch Armut ist kein Selbstzweck, sie ist Durchgang: zu Reichtum (...). Man preist die Keuschheit nur um der großen Liebe willen. Und Augustinus, klassisch, hatte gerade den Gehorsam so verstanden: ‚Dir zu dienen heißt herrschen.' Die Räte sind auf Glück hin entworfen, nicht auf Unglück."

Köln Hans Thomas

Scheuer, Manfred: **Die evangelischen Räte.** Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung. – Würzburg: Echter 1990. XIII, 449 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd 1), kart. DM 58,00 / öS 452,40

Wie folgenschwer die Trennung von Dogmatik und Spiritualität, von wissenschaftlicher und geistlicher Theologie in der Spätscholastik war, wird seit einiger Zeit bewußter wahrgenommen (vgl. dazu die mahnende Stimme H. U. v. Balthasars). Eine neue, im Echter-Verlag erscheinende Reihe „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie" hat sich die Aufgabe gestellt, an der Überwindung dieses Grabens beizutragen.

Die Reihe wird eröffnet mit einer 1989 bei Gisbert Greshake in Freiburg i. Br. vorgelegten Diss., die am theologisch-spirituellen Topos der „Evangelischen Räte" (Armut, Gehorsam, Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit) aufweisen möchte, wie eng religiöses Leben und theologische Reflexion zu verbinden sind.

Der Weg der „Evangelischen Räte", in der systematischen Tradition seit Thomas von Aquin mit dem Ordensleben in Zusammenhang gebracht, steht als spezifischer Lebensvollzug der Kirche dem Weg der „Gebote" gegenüber. Wenn die Räte auch biblisch verankert sind, so ergibt sich ihre Dreizahl doch erst am Ende einer langen geschichtlichen Entwicklung. Traditionell wurden sie in der Exegese, in der Moraltheologie (als „Werke der Übergebühr"), in der Aszetik oder in der Frömmigkeitsgeschichte abgehandelt. Der Preis dieser Zuordnung war und ist die schon erwähnte Trennung von Theorie und Praxis.

Sch. zeigt in der Einleitung (1–21) seiner Arbeit „Krisenelemente im Räteleben" auf (4–11), um dann Methode und Ziel der Untersuchung offenzulegen (11–21). Zentral geht es ihm um die Frage, welche Konsequenzen sich aus der systematischen Theologie für das Verständnis der drei Räte ergeben, und umgekehrt, inwiefern die Räte als Strukturprinzip systematischer Theologie fungieren (können): „Ziel der Arbeit ist der Aufweis, daß die Räte nicht ein zufällig und beliebig austauschbarer Appendix, sondern ein Testfall von Glaube, Nachfolge und Theologie sind" (19). Die strukturelle Interferenz von Dogmatik und Räten erörtert der Vf. im Gespräch und in Auseinandersetzung mit Theologen, die von einer grundlegenden Einheit von Systematik und Spiritualität (Nachfolge) ausgehen und die systematisch dazu geschrieben haben, bei denen also die Räte werkprägende Kraft besitzen.

Der umfangreichste Teil der Untersuchung gilt der Theologie H. U. v. Balthasars („Logik der Liebe – Logik der Räte": 22–153), dessen Denken am deutlichsten von den Räten herkommt („Man kann nicht vom Ganzen der Theologie von Balthasars sprechen, ohne die Räte an zentraler Stelle einzubeziehen": 152). Für von Balthasar sind die Räte Kriterium des Denkens und Orientierung für das Handeln (153) – ohne daß bei ihm ein „System der Räte" vorliegt.

Sch. zeigt, wie für von Balthasar – noch vor jeder theologischen Situierung der Räte – die evangelischen Räte „dem philosophischen Denken nicht einfach fremd" sein können (26): Sie sind Strukturelemente des Vollzugs menschlicher Erkenntnis, Bedingung jeder echten menschlichen Begegnung und die innere Form jeder interpersonalen Beziehung. Darüber hinaus zeigen die Räte die Wahrheit geschöpflichen Seins überhaupt, indem sie in einem analogen Sinn das Verhältnis des Menschen zu Gott prägen. Nach der Grundlegung der Räte im trinitarischen Vollzug der Liebe setzt von Balthasar die Räte in Beziehung zur Heilsgeschichte in Christus, wo sie ein Indikator dafür sind, wie Gott den Menschen ursprünglich gedacht hat (und wie er werden soll). Die evangelischen Räte sind „Angelpunkte der Christologie" (79–117), „in Christus nicht nur die innere Form der Liebe Gottes zu uns, sondern auch das ‚einzig wirksame Mittel unserer Erlösung'" (113). Die christologische Gestalt ist von Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam bestimmt, wobei der Gehorsam Christi eine besondere Stellung einnimmt: „Der Gehorsam Christi ist für von Balthasar der Schlüssel zum Verständnis von Jungfräulichkeit und Armut. Zugleich setzen diese beiden anderen Räte den Gehorsam in ein je eigenes Profil" (94).

Von Balthasar geht also von der durch die Räte bestimmten Gestalt Christi aus; die Universalisierung läßt er in weiterer Folge durch Stellvertretung geschehen. Die Räte stehen für ihn im Zentrum der Trinität, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Eschatologie – und an der Wurzel der Ethik der Nachfolge.

Das ganze Denken von Balthasars ist zuinnerst von der Radikalität und Vollkommenheit der Rätegestalt geprägt. Darum resümiert Sch.: „Die volle exemplarische Gestalt des Christseins wird ‹für von Balthasar› im Räteleben verwirklicht: dieses muß zum Sauerteig der Gemeinde und der Kirche im ganzen werden, damit die Kirche Sauerteig für die Welt werde" (146).

Der zweite Gesprächspartner Sch.s ist K. Rahner („Die Räte als Zeichen und Zeugnis": 154–272). Wenn Rahner auch nicht so aus-

drücklich und umfassend über Armut, Gehorsam und Jungfräulichkeit reflektiert, so gehört diese Lebensform für ihn doch zum Wesensvollzug von Glaube, Kirche und Theologie. Dabei bildet weniger das Elitäre als das Mensch- und Christsein im durchschnittlichen Verständnis den Ausgangspunkt.

Sch. weist nach, wie die Räte bei Rahner im Horizont einer ontologischen Anthropologie zu sehen sind, ferner als Strukturprinzip des ‚übernatürlichen Existentials' und als Klammer zwischen biblischer und transzendentaler Christologie (222). Zwischen Rahners anthropologischem und theologischem Gesamthorizont einerseits und den Räten anderseits besteht ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis. Die Berufung zur Lebensform der Räte wird dann heilsgeschichtlich und ekklesiologisch situiert.

Rahner ist Jesuit: Für ihn gehören die Räte mit zur ontologischen Grundstruktur der ignatianischen Frömmigkeit (der Mensch steht vor Gott in der Haltung der Räte angesichts dessen Rufes: „Logik der existentiellen Erkenntnis"). Spuren der evangelischen Räte können im Daseinsvollzug jedes Menschen gesucht und gefunden werden (Kontext: Transzendentaltheologie, Räte als ‚Existentialien'). Rahners Symboltheologie gibt die Basis ab, um die Räte als Zeichen und Zeugnis bestimmen zu können. Armut und Gehorsam stehen am christologischen Angelpunkt des Verhältnisses zwischen Anthropologie und Theologie. Wie schon bei von Balthasar drückt der Gehorsam Jesu letztlich der Anthropologie und der Christologie den Stempel auf. So können die Räte – und unter ihnen besonders Armut und Gehorsam – im analogen Sinn als Strukturprinzip und ethischer Vollzug des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf fungieren.

Bei Rahner haben die Räte ein „eschatologisches Schwergewicht" (228): In ihnen kommt das Sterben mit Christus und eine weltübersteigende Dimension des Glaubens zum Ausdruck. Sie sind „zeichenhafte existentielle Repräsentation der sich verleiblichenden, siegreich angenommenen Gnade in Glaube, Hoffnung und Liebe" (235). Ein Leben nach den Räten ist jedoch nicht das einzige Zeugnis der Kirche.

Im dritten Teil nimmt Sch. die Diskussion mit J. B. Metz auf („Identität aus Nachfolge": 273–335), der sich der kritischen Tradition und Rezeption der europäischen Aufklärung verpflichtet weiß. Der Vf. zeigt auf, wie sich das Denken des Münsteraner Fundamentaltheologen am Gespräch mit Marx, Bloch und der Frankfurter Schule entwickelt hat. Die evangelischen Räte erhalten bei Metz ein stärker kritisch orientiertes Profil: Die Zerrformen der bürgerlichen Existenz dienen als Kontrastbild für „die Identität aus Nachfolge".

Metz siedelt die Räte wie überhaupt die Identität des Christlichen im Begriff und im Vollzug der Nachfolge an: Nachfolge – und in ihr in besonderer Weise die Räte – sind Grundlage der Identität des Subjekts im Kontext universaler Solidarität. Dabei legt er das Schwergewicht auf die Armut und die Armen, die „zum Maßstab des Begriffes der ‚Wahrheit'" werden (296). Die Räte sind hervorragend dazu geeignet, die „gefährliche Erinnerung" an den armen und leidenden Jesus in Wort und Nachfolge wachzuhalten.

Damit stehen für Metz – wie schon für von Balthasar und deutlicher noch als bei Rahner – die Räte im Zentrum kirchlichen Selbstvollzugs.

Nachfolge – und zwar konkreter Vollzug der Nachfolge in den Basisgemeinden – ist auch für die Theologie der Befreiung, mit der sich Sch.s vierter Teil beschäftigt („Option für die Armen": 336–380), ein Schlüsselwort. Ihr geht es um die Einheit von Theologie und Spiritualität. Das Ziel der Hingabe des Menschen an Gott in der Nachfolge Jesu wird konkret in der Option für die Armen. Angesichts ihrer Grundfrage („Wie von Gott sprechen angesichts des Elends?") liegt das Gewicht befreiungstheologischer Reflexion über die Räte auf der Armut. Ohne diese zu idealisieren oder zu romantisieren hält die Theologie der Befreiung am biblischen Begriff der Armut als Kindschaft fest. Zentral ist die Perikope Mt 25,31–46: Die Begegnung mit dem Armen ist Begegnung mit Christus. Der Arme ist lebendige Vermittlung des Herrn, dessen wirklicher Ausdruck und nicht nur eine Zwischeninstanz.

Im Schluß der Arbeit (381–411) setzt Sch. eigene Akzente. Er streicht die charismatische Struktur der Berufung zu und damit die Dimension der Zweckfreiheit eines Lebens nach den Räten heraus („Die Ros' ist ohn' Warum": 381) – unabhängig davon, ob dieses Charisma zur prägenden Form für andere (von Balthasar), zum Zeichen und Zeugnis (Rahner), zum Protest und Stachel (Metz) wird. Sch. sieht ferner das kritische Potential der Räte (z. B. als „Kritik der Gleichheit" 389–392), wobei Räteleben jedoch immer auf die Gemeinschaft der Kirche und auf die Welt hin ausgerichtet sein muß.

Diese Vertiefung zuvor dargestellter Ansätze gelingt dem Vf. nicht nur aufgrund seiner hervorragenden Kenntnis der nahezu uferlosen Primär- und Sekundärliteratur (vgl. die Verzeichnisse der Abkürzungen, der Literatur und der Personen 412–449). Er versteht es vielmehr, sich auf hohem Niveau mit theologischen Entwürfen auseinanderzusetzen.

Sch.s Buch ist nicht einfach zu lesen. Und doch lohnt es sich zweifellos, die Anstrengung eines geduldigen Nachdenkens auf sich zu nehmen. Denn gerade im Blick auf das eigentliche Anliegen des Vf., eine Annäherung von Spiritualität und theologische Systematik zu erzielen, bildet diese Untersuchung einen wertvollen Beitrag.

Wien Christoph Benke

Schellenberger, Bernardin: **Wider den geistlichen Notstand**. Meine Erfahrungen mit der Seelsorge. – Freiburg: Herder 1990. 139 S., geb. DM 22,80

Bernardin Schellenberger – kontemplativer Mönch und seit fast zehn Jahren Seelsorger einer kleinen Gemeinde – reflektiert in seinem Buch, wie man „als geistlicher Mensch und als Seel-Sorger in der Welt leben" kann, und zwar „in einer Kirche (. . .), die zur Verweltlichung neigt" (135). Als Ergebnis seines geistlich-theologischen „Zurückfragen[s] nach der ursprünglichen [christlichen] Tradition" (115) optiert er im Sinne des Vat. II unerschrocken für Gemeindeleiter, die nicht Funktionäre, sondern „geistliche Spurendeuter Gottes" (55) sind sowie anhand zahlreicher – theologisch fundierter – Beispiele für eine Pastoral, die nicht verwaltet, sondern „den Menschen nahe" ist (75) und die „christliche Lebenskunst (. . .) lehrt" (99).

Münster Hubertus Lutterbach

Vogels, Hans-Jürgen: **Priester dürfen Heiraten.** Biblische, geschichtliche und rechtliche Gründe gegen den Pflichtzölibat. – Bonn: Köllen Verlag 1992. 144 S.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine überarbeitete Neuauflage, die erstmals 1978 unter dem Titel „Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung" erschienen ist. Die Absicht des Buches ist es nicht, den Zölibat selbst in Frage zu stellen. „Vielmehr sei gleich zu Anfang betont, daß die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ein hoher Wert ist, der viele Früchte getragen hat und in der Kirche unbedingt erhalten bleiben muß" (7). Die Argumentation des Autors, mit biblischen, geschichtlichen, rechtlichen, dogmatischen und pastoralen Überlegungen, zielt daraufhin, eine Hilfe zu bieten, „den Pflichtzölibat neu zu überdenken und den freiwilligen Zölibat zusammen mit der Priesterehe an seine Stelle zu setzen" (8).

Der Angang erfolgt in sieben Kap.n: 1. Ist das Charisma der Ehelosigkeit erbittbar?; 2. Konsequenzen für das Zölibatsgesetz; 3. Das Recht der Apostel, ihre Frau mitzuführen; 4. Auswirkungen auf das Eheverbot; 5. Kann das Charisma der Ehelosigkeit als Auswahlprinzip für den Priesterberuf aufgestellt werden?; 6. Priesterweihe und Ehe sind als Sakramente miteinander vereinbar; 7. Ehelose und Eheliche haben ein Ziel: Die Liebe.

Die vom Vf. vertretenen Thesen sind eingehend zu diskutieren, denn erst in der Diskussion über den Zölibat eröffnet sich die Möglichkeit, über den Zölibat tiefer nachzudenken und neu dazu zu motivieren.

Bonn Günter Riße

Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, hg. v. Stefan Knobloch / Herbert Haslinger. – Mainz: M. Grünewald 1991. 267 S., kart. DM 32,00

Mystagogie ist wieder ein Thema. Nachdem im Kontext der liturgischen Bewegung u. a. O. Casel und R. Guardini eine mystagogische Theologie entwickelt haben und K. Rahner in den 60er Jahren dezidiert eine neue Mystagogie gefordert und entworfen hat, die sich für ihn aus der „Situation der Weltlichkeit der Welt und ihrer erlebnismäßigen Gottlosigkeit" ergibt, lassen sich neuerdings wiederum Ansätze einer mystagogischen Theologie und Pastoral ausmachen. Nach dem von A. Schilson (Mainz 1989) herausgegebenen Sammelband „Gottes Weisheit im Mysterium" legt jetzt der Kreis der Schülerinnen und Schüler des Mainzer Pastoraltheologen Stefan Knobloch zusammen mit seinem Lehrer einen Sammelband zur „Mystagogischen Seelsorge" vor.

In acht Beiträgen suchen die meist noch recht jungen Autorinnen und Autoren zunächst grundlegend den Begriff der Mystagogie zu klären, indem die altchristliche Mystagogie, sowie die Ansätze von O. Casel, R. Guardini und K. Rahner aufgenommen werden (H. Haslinger). Sodann legt G. Stoltenberg Bausteine für eine mystagogische Praxis der Kirche vor, die auf den Grundvollzügen der Kirche aufruhen. St. Knobloch weist die Feier der Sakra-

mente als lebensgeschichtliche Mystagogie aus, bevor mit Taufe (St. Knobloch), Firmung (Ch. Weber) und Eucharistie (St. Knobloch) Felder sakramental-mystagogischer Praxis abgeschritten und die diakonische Dimension mystagogischer Seelsorge an den Beispielen der Telefonseelsorge (H. Hobelsberger) und dem Umgang Jesu mit Außenseitern (H. Haslinger) in den Blick genommen werden.

Die Hg. formulieren einen hohen Anspruch für ihren pastoralen Ansatz: „Das Paradigma der ‚mystagogischen Seelsorge' will dieses Zeichen der Zeit, die Frage des Menschen nach dem ‚Mehr' des eigenen Lebens wahr- und ernst nehmen" (12).

Genau an diesem (zu) hohen Anspruch macht sich ein gewisses Unbehagen nach der Lektüre fest: Ist es tatsächlich nötig, von einem neuen „Paradigma" zu sprechen, wenn – sehr zu Recht – eine Dimension der Seelsorge und Sakramentenpastoral deutlicher herausgestellt wird, insbesondere der Aspekt der lebensgeschichtlichen Seite pastoralen Handelns?

Liest man die Beiträge vorerst ohne das Vorzeichen eines Paradigmenwechsels, so lassen sich hingegen immer wieder pastoral bedeutsame Akzente erkennen. So etwa in dem Beitrag von Knobloch, „Verschleudern wir die Sakramente?", in dem er die unter Praktikern vorherrschende Frage, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen Sakramente gefeiert werden können, überwindet zugunsten der Frage, ob und wie die Beteiligten das Geheimnis Gottes und darin das ihres eigenen Lebens erahnen dürfen.

Die grundlegenden Überlegungen zum Ansatz einer sich mystagogisch verstehenden Pastoral lassen allerdings, auch nach den Beiträgen dieses Bandes, die Frage nach ihrer Operationalisierung weithin offen. Die vorgelegten Praxisbeispiele gehen über vielerorts experimentierte katechetische Neuorientierungen, etwa in der Firmpastoral, nicht hinaus; die spezifisch mystagogische Dimension bleibt eher unscharf.

So liegt der Wert dieses Buchs, das sich vor allem an Seelsogerinnen und Seelsorger wendet, auch weniger in einer originellen Neukonzeption der Gemeindepastoral, als vielmehr in der Ausarbeitung eines anderen Stils der Seelsorge. Nicht die Frage, was eine Gemeinde, und vorrangig die Hauptamtlichen, „anzubieten" haben, nicht die oft genug überhebliche Frage, wer unter welchen Bedingungen „würdig" ist, zu den Sakramenten zugelassen zu werden, werden hier gestellt; vielmehr geht es um das Wie der Seelsorge. Es kristallisiert sich eine mystagogische Spiritualität heraus, die die Leserinnen und Leser zu Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes mit der Geschichte von Menschen anleiten kann. Die Vorbehaltlosigkeit im seelsorgerlich-pastoralen Umgang, die aus dem mystagogischen Wissen um das Geheimnis Gottes mit seinen Menschen erwächst, und die sich im diakonischen Handeln radikalisiert, machen Mut zu einer Pastoral, die den Menschen „in die Mitte" stellt. Wer die Fähigkeit und Bereitschaft mitbringt, sich mit der eigenen Praxis anfragen zu lassen, zugunsten einer sich so verstehenden Seelsorge, dem sei dieses Buch empfohlen.

Dortmund Martina Blasberg-Kuhnke

Dorrmann, Wolfram: **Suizid**. Therapeutische Interventionen bei Selbsttötungsabsichten. Mit einem Vorwort von Asmus Finzen. – München: Pfeiffer 1991. 151 S. (Leben lernen, Bd 74), kart. DM 26,00

Das Buch weckt schon beim ersten Anblick begründete hohe Erwartungen: Ein erfahrener klinischer Psychologe sieht neu die Herausforderung der Selbstmordgefährdeten, die keineswegs alle klinisch eingewiesen werden können und wollen, wohl aber eines verständnisvollen Gesprächspartners bedürfen.

Ein solcher Partner sollte zunächst seine „eigenen suizidalen Gedanken bearbeiten" (13ff), dann hat er die Aufgabe zu lösen, eine klare Diagnose der Suizidalität zu stellen (25ff) und zu prüfen, zu welcher Krisenintervention oder Psychotherapie die Suizidalität Veranlassung gibt (27), bevor er die Signale und den Ernst der Selbsttötungsabsichten richtig eingrenzt (34ff). Der dritte Teil wendet sich dann den „Strategien und Techniken im Umgang mit Selbsttötungsabsichten" zu (43ff); zahlreiche Beispiele werden mitgeteilt, wie man „Rapport" bekommt (44ff), wie man „Zeit gewinnt" (?) (50ff), wie man einen Vertrag mit den Gefährdeten schließt, „daß sie sich nicht umbringen" (54ff). Der Therapeut sollte dabei „mit Gefühlen arbeiten", wie an ausführlichen Beispielen erläutert wird (69ff), die „Persönlichkeit aufteilen", so daß die einzelnen Teile miteinander sprechen können, wie er „mit Bildern arbeiten" kann (92ff) und sie gegebenenfalls an einen „undogmatischen Pfarrer verweist" (104f). Weiterhin empfiehlt der Vf. Körperübungen und eine „Erweiterung des sozialen Netzes" z. B. mit dem Besuch von Volkshochschulkursen (112) oder einen „Notfallplan", der vom „Schreien in ein Kissen" über „Dauerlauf" bis zum „Frisör-Termin" reicht (121). Ein „rechtlicher Exkurs" stellt schließlich fest, daß niemand das Recht hat, einen anderen von seinem wohlüberlegten, ausdrücklichen Wunsch zum Selbstmord abzubringen (126f). Schließlich stellt das Buch häufige Fehler bei der Krisenintervention zusammen, deren Zahl und Art von dem Buch recht reichhaltig angegeben werden (130f). Eine Anschriften- und Schrifttumsliste beschließen die Arbeit.

Die Auseinandersetzung dieses Buches setzt voraus, daß der Selbstmordgefährdete zu vernünftigen Gedankengängen fähig ist und sich durch rationale Einsichten überzeugen ließe; das aber ist in aller Regel nicht möglich. Rund die Hälfte der Suizidalen ist depressiv erkrankt und kann zuverlässig nur durch pharmakopsychiatrische Behandlung gerettet und geheilt werden. Zu je rund 10 Prozent sind die Gefährdeten entweder psychotisch krank, dann ist eine Behandlung mit den sogenannten Neuroleptika unerläßlich, oder es sind schwer kranke Neurotiker (z. B. Kern- und Zwangsneurotiker), bei denen ein Appell an die Vernunft ebenfalls nicht ausreicht. (Der Rez. urteilt nach 40 Jahren täglicher Behandlung von bisher 8000 Suizidalen.) Fast alle Selbstmordgefährdeten aber sind einsame Menschen, denn „Selbstmord ist die Abwesenheit von allen anderen". Gerade die tiefe mitmenschliche Anteilnahme und Begleitung aber mit der innersten Anteilnahme läßt sich aus dem Buch nicht erkennen. Schließlich führt es den Leser an die Grenze des Lebens und will sich mit dem Problem des Todes auseinandersetzen. Da ahnt es wohl, daß dies eine zutiefst religiöse Frage ist, die einer kundigen und warmherzigen Seelsorge bedarf. (Deshalb hat der Rez. vor 40 Jahren den Namen und die Einrichtung der Telefon„seelsorge" geschaffen), von deren Wesen das Buch nicht einmal eine Andeutung erkennen läßt.

Insgesamt also enthält das Buch eine Reihe oberflächlicher fachpsychologischer Bemerkungen, die das interdisziplinäre Problem des Suizids auf die rationale Ebene verkürzen, die entscheidenden psychiatrischen, mitmenschlichen und seelsorgerlichen Fragen völlig außer acht lassen und in manchen Ratschlägen gar gefährlich wirken. (Z. B. „Zeit gewinnen", in der sich dann schon viele Gefährdete umgebracht haben, statt sofort einer zuverlässigen fachärztlichen Behandlung zuzuführen.) So wird das Buch nicht den Anforderungen gerecht, die an eine Veröffentlichung mit diesem wichtigen Thema gestellt werden müssen.

Berlin Klaus Thomas (†)

Schmitz, Heribert: **Die pfarrlichen Kirchenbücher**. Zur Frage des Rechtsträgers und des Eigentümers der „libri paroeciales", hg. v. Bundeskonferenz der kichlichen Archive in Deutschland. – Speyer: Archiv des Bistums Speyer 1992. 116 S. (Beiträge zum Archivwesen der Katholischen Kirche Deutschlands, Bd 2)

Es handelt sich bei diesem Buch um ein Gutachten, das beim Vf. deswegen in Auftrag gegeben worden war, weil sich pfarrliche Archivare dem Ansinnen widersetzten, pfarrliche Kirchenbücher in Zentralarchive der Bistümer zu überführen. Es war also an einer Klärung gelegen, wer das Eigentumsrecht an pfarrlichen Büchern hat, welche Nutzungsrechte daraus folgen, welche Verfügungsbefugnisse daran bestehen.

Der Vf. bestimmt zunächst anhand des universalkirchlichen, dann anhand des partikularkirchlichen Rechtes die Institution „Kirchenbuch". Sodann behandelt er die Frage der Rechtsträgerschaft und des Eigentums, für die er vor allem die kanonische Tradition zugrunde legt. Als klares Ergebnis seiner Untersuchung formuliert er, daß das Eigentum an den Büchern weder einer zentralen Archivierung noch der Errichtung eines zentralen Matrikelamtes im Wege steht, sondern daß für diesen Fall eine Leihe vorgenommen wird, die vom Diözesanbischof angeordnet werden kann.

Die Untersuchung ist mit zahlreichen Belegen gut abgestützt. Quellen, Literatur, bezogene Canones und betroffene Orte sind in hilfreichen Registern aufgelistet.

Münster Klaus Lüdicke

Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen. Hg. v. Heribert Schmitz und Franz Kalde – Metten: Abtei-Verlag 1992. 136 S., kart. DM 17,80 (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum, 2)

Statuten der österreichischen Domkapitel. Hg. von Johann Hirnsperger – Metten: Abtei-Verlag 1992. 136 S., kart. DM 17,80 (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum, 3)

Nach der Herausgabe der authentischen Interpretationen zum CIC/1983 (vgl. ThRv 87, 1991, 66) durch Franz Kalde legen die obengenannten Hg. in den Subsidia 2 nunmehr die Partikularnormen der Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraumes vor, der Berliner, der Deutschen, der Österreichischen und der Schweizer Bischofskonferenz. Das ist nicht nur deswegen interessant, weil sich

aus der synoptischen Wiedergabe Schlüsse auf die unterschiedlichen partikularkirchlichen Normierungsbedürfnisse ziehen lassen, sondern weil hierdurch eine gewisse Dezentralisierung des Kirchenrechts augenfällig dokumentiert wird. In erster Linie dient das Werk dem Rechtsanwender, der die von ihm jeweils zu beachtenden Normen handlich zugänglich gemacht bekommt.

Das Werk ist durch Fundstellennachweise, Literaturangaben, Ermächtigungsnormen für die Gesetzgebung durch die Bischofskonferenzen, Sach- und Canonesregister sorgsam aufbereitet.

Dokumentierenden Charakter hat auch das Subsidium 3, das die Statuten der österreichischen Domkapitel im Titel trägt, darüber hinaus aber die Kapitelsstatuten von Brixen, Stift Mattsee und Stift Seekirchen enthält. Einige der Texte werden erstmals veröffentlicht.

Die Texte sind ähnlich wie die der Partikularnormen aufbereitet; die synoptische Darstellung ist hier in das Sachregister verschoben, während die Texte nacheinander im Zusammenhang abgedruckt sind.

Beide Hefte rechtfertigen den Titel der Reihe, sind nützliche subsidia zur Anwendung des heutigen Kirchenrechts.

Münster Klaus Lüdicke

Fürst, Carl Gerold: **Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.** – Freiburg: Herder 1992. VIII, 214 S., kart. DM 38,00

CIC und CCEO sind als zwei umfassende Gesetzbücher desselben Gesetzgebers, aber für unterschiedliche Teile der römisch-katholischen Kirche erlassen: für die lateinische Kirche und die unierten östlichen Kirchen. Beide Codices sind von sehr unterschiedlicher Struktur, in der sich die abweichende Kirchenverfassung, aber auch unterschiedliche theologische Konzepte und eine verschiedene Aufgabe des Rechtes im Leben der jeweiligen Kirchen spiegeln.

Die Canones-Synopse ist ein rein technisches Hilfsmittel. Es parallelisiert die Normen zuerst den Canones des CIC folgend, dann mit der Abfolge des CCEO als Ausgangs-Text. Nur dem Kenner ist aus den starken Abweichungen der Strukturen schon aus dieser Synopse etwas ablesbar. Primär ermöglicht die Gegenüberstellung das Auffinden von Materien, deren Fundort im einen der beiden Codices bekannt ist, im jeweils anderen. Die Probleme der nicht immer gegebenen Vergleichbarkeit hat der Hg. in seinem sechssprachigen Vorwort genannt.

Möge das hilfreiche Werk Ausgangspunkt rechtsvergleichender Studien sein, die deutlich machen können, daß das Kirchenrecht in seiner Ausprägung viel weniger unwandelbar, viel stärker formbar und daher auch viel entwicklungsfähiger ist, als man ihm nachsagt.

Münster Klaus Lüdicke

Trepp, Leo: **Der jüdische Gottesdienst.** Gestalt und Entwicklung. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1992. 326 S., kart. DM 59,00

Es gibt nicht eben viele Werke, die in deutscher Sprache über den jüdischen Gottesdienst orientieren. Zudem gehen fast alle auf die Vorkriegszeit zurück. Als gründlichste und noch immer zu benutzende Studie gilt I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 3. Aufl. Frankfurt 1931, worin selbstverständlich über neuere Entwicklungen (z. B. Reformjudentum) nicht informiert wird. Weiter zu nennen ist F. Thieberger, Jüdisches Fest, jüdischer Brauch, Königstein 1979, ein Nachdruck der im Jahre 1937 von den Nationalsozialisten beschlagnahmten und vernichteten Erstaufl., die inzwischen in 3. Aufl. 1985 erschienen ist; hier wird aber weniger die Liturgie dargestellt als vielmehr eine Beschreibung der jüdischen Feste in Verbindung mit Lektürestücken, die auf die Feste Bezug nehmen, geboten. Das Werk von S. Ph. De Vries, Jüdische Riten und Symbole, ist zwar erstmals in zwei Bden 1927 und 1932 veröffentlicht worden, wurde in deutscher Sprache aber erst 1981 publiziert; es bietet einen Durchgang zu den großen Festen und die Feiern an den Lebensknotenpunkten, also ebenfalls keine eigentliche Darstellung der Gottesdienste. F.-E. Wilms, Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel, Regensburg 1981, hat einen christlichen Vf. und stellt wichtige Aspekte des Kultes Israels dar, ohne allerdings über die heutige Liturgie zu informieren. J. J. Petuchowski, Gottesdienst des Herzens, Freiburg 1984, bietet eine „Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums" mit kurzer Kommentierung, aber eben auch keinen gründlichen Durchgang durch die gottesdienstlichen Feiern.

Schon auf diesem Hintergrund verdient die Arbeit des Philosophie am Napa College/USA und Judaistik an der Univ. Mainz lehrenden Vf., die hier anzuzeigen ist, Beachtung. In 42 Kap.n wird „die gegenwärtige Gestalt und die geschichtliche Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes in einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden, aber auch dem sogenannten Laien verständlichen Weise" (9) beschrieben. Damit liegt erstmals eine Studie vor, die gründlich, übersichtlich und lesbar in alle wesentlichen Aspekte des Themas einführt, Gebetstexte (kursiv gesetzt) bietet und kommentiert (in kleinerer Schrift). Die Übertragung der biblischen Texte lehnt sich an die Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig an.

In einem ersten Teil wird in 16 Kap.n über die Gestalt des Gottesdienstes gehandelt (11–174). Das geschieht in einer didaktisch ansprechenden Weise: Nach Gebetsbezeichnungen, Gebetszeiten und Symbolen werden abgehandelt das Morgen- sowie das Nachmittags- und Abendgebet, Sabbatgottesdienst und Wallfahrtsfeste, der Zyklus des jüdischen Jahres und die häuslichen Feiern. Nur sehr knapp oder gar nicht kommen vor Bar-mizwa, Eheschließung und Trauerriten. Im zweiten Teil wird die Entwicklung des Gottesdienstes dargestellt (175–293): In notwendig knapper Form wird von der Frühzeit über Exil und die Zeit des Zweiten Tempels bis hin zu den Gottesdiensten und Gebetbüchern des orthodoxen, konservativen und reformierten Judentums, ja sogar des Rekonstruktionismus, informiert.

Die drei letzten Kap. dieses Teils handeln über einen Vergleich jüdischen und christlichen Gottesdienstes: Jesu Beten, Verbindendes und Trennendes, das zerrissene Band und der Beginn seiner Neuknüpfung (277–293).

Hier fällt auf, daß Vf. kaum Kenntnis genommen hat von den Bemühungen christlicher Liturgiewissenschaft der letzten Jahre, mit jüdischen Theologen über die jüdischen Wurzeln christlichen Gottesdienstes ins Gespräch zu kommen (vgl. u. a. Jüdische Liturgie. Geschichte–Struktur–Wesen, hg. v. H. H. Henrix, QD 86, Freiburg 1979; Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, hg. v. H. Heinz, K. Kienzler, J. J. Petuchowski, QD 124, Freiburg 1990). Andererseits wird Christen hier ein Spiegelbild vorgehalten, wenn Vf. schreibt: „Während die (römisch-katholische) Kirche das Opfer übernahm und es im Sinne des christlichen Glaubens umgestaltete, verzichtete das Judentum auf das Opfer" (283). Abgesehen davon, daß dies auch für jüdisches Selbstverständnis so wohl nicht ganz zutrifft (die avoda meint im rabbinischen Judentum zwar das Gebet als Ersatz des Tempelopfers, ist damit aber Opfer als Selbstopfer vor Gott, als Opfer des Herzens nicht mehr gegeben? Vgl. K. Richter, Der Gottesdienst – wesentliches Element einer jüdisch-christlichen Ökumene, in: „Ihr alle aber seid Brüder", hg. v. L. Hagemann, E. Pulsfort, Würzburg, Altenberge 1990, 53–78), zeigt sich hier wie an anderen Stellen, daß es offensichtlich noch nicht gelungen ist, alle Aspekte eines gewandelten christlichen Liturgieverständnisses jüdischen Gesprächspartnern zu vermitteln.

Das Werk wird ausgezeichnet erschlossen durch ein ausführliches Register, das auch Bibelstellen, Mischna sowie Palästinensischen und Babylonischen Talmud mit einbezieht.

Dem Vf. ist ein Werk zu danken, das derzeit unentbehrlich für eine gründliche Kenntnis jüdischen Gottesdienstes ist.

Münster Klemens Richter

Swartz, Michael D.: **Mystical Prayer in Ancient Judaism.** An Analysis of Ma'aseh Merkavah. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. 268 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 28), geb. DM 148,00

Das Buch, hervorgegangen aus einer Diss. an der New York University bei L. H. Schiffman (1986), bietet eine exakte Analyse der Gebete in einer der sogenannten Hekhalot-Schriften, der Texte von den himmlischen „Thronhallen". Die Erforschung der frühen jüdischen Mystik, von G. Scholem zur wissenschaftliche Disziplin erhoben, hat im vergangenen Jahrzehnt durch die Editionen von P. Schäfer, v. a. seine „Synopse zur Hekhalot-Literatur" (Tübingen 1981), eine zuverlässige Textbasis erhalten, die (zusammen mit Schäfers Beschreibung der Hekhalot-Handschriften, jetzt in: ders., Hekhalot-Studien, Tübingen 1988) auch für S. den Ausgangspunkt bildet.

Die Einleitung des Buches bietet eine knappe Forschungsgeschichte und faßt auch schon in großen Zügen die Ergebnisse der Arbeit zusammen; die notwendig sehr technischen Ausführungen der folgenden Kap. begründen das im einzelnen. Eine Beschreibung der fünf Handschriften, die der Untersuchung zugrunde liegen, zeigt, daß das Werk (Schäfer, Synopse 544–596) innerhalb der größeren Hekhalot-Literatur nicht eindeutig, doch relativ sicher abgrenzbar ist und in zwei Rezensionen vorliegt, die vorliegendes Material re-

daktionell kunstvoll ineinanderarbeiten; der Name Ma'ase Merkaba („Werk des Thronwagens", cf. Ez 1) ist in keiner Handschrift belegt.

Das Werk ist im weiteren eine Anthologie von mystischen Gebeten, die durch einen sehr knappen sekundären Erzählrahmen (Belehrung R. Jischmaels durch R. Nechunja, Aufstieg Jischmaels und Aqibas zur himmlischen Welt) zusammengehalten werden. Wie die Gebete redaktionell in den größeren Zusammenhang eingefügt sind, ihre Beziehung zu rabbinischer bzw. liturgischer Gebetstradition und v. a. auch die literarischen Stilmittel werden in den folgenden Kap.n detailreich analysiert. Die meisten Texte sind hochpoetische Lobpreisungen Gottes, vielfach gekennzeichnet durch festen Rhythmus und litanei-artige „Serienbildung" (so schon J. Maier, Semitics 3, 1973, 36–66). Magisch-theurgische Elemente, Siegel und Namen Gottes bestimmen v. a. Abschnitt 2 des Textes mit dem Thema *Sar ha-Tora* („Fürst der Tora"), dessen Beschwörung zum innersten Verständnis der Tora führt; in Abschnitt 3 sind sie nach S. sekundär in den Text eingefügt.

Literarisch lassen sich mehrere Entwicklungsstufen von Ma'ase Merkaba feststellen. Auf der Basis von in Palästina im 3.–5. Jh. belegten poetischen und liturgischen Formen, z.T. auch schon fertigen Gebeten, wurden die meisten Gebete im 4.–7. Jh. in Palästina komponiert und durch mündliche Rezitation und Weitergabe abgewandelt. Später kam der pseudepigraphe Erzählrahmen dazu, ebenso der wohl in Babylonien entstandene zweite Abschnitt (Sar ha-Tora). Das Werk ist somit großteils „a later Babylonian adaptation of liturgical and apocalyptic elements developed in Palestine" (220), religiös zu verstehen als „a process of evolution from liturgy to theurgy" (222). Seine Endgestalt hat es jedenfalls vor dem Aufkommen des Chassidismus im Mittelalter erlangt.

Ein Anhang bietet die durchgehende Übersetzung des Werkes (Stücke sind über das ganze Buch zerstreut und werden hier einschließlich der textlichen Anmerkungen eingebaut); ein Vergleich mit Schäfers „Übersetzung der Hekhalot-Literatur" III (Tübingen 1989) zeigt die verschiedenen Möglichkeiten, den manchmal schwierigen Text zu verstehen. Literaturverzeichnis und Indices beschließen den schön gestalteten Band.

Wie aktuell die Thematik in der gegenwärtigen Forschung ist, zeigen zwei sachlich eng verwandte Monographien der jüngsten Zeit (M. Bar-Ilan, The mysteries of Jewish prayer and Hekhalot, hebr., Ramat Gan 1987; N. Janowitz, The Poetics of Ascent, Albany 1989). Die Arbeit von S. dokumentiert, welche grundlegenden Fortschritte die Erforschung der jüdischen Esoterik, der Dichtung und der Liturgie in den letzten Jahrzehnten gemacht hat: im Bereich der Hekhalot-Texte ist man von den Frühdatierungen Scholems abgerückt, sieht auch das magische Element differenzierter; viele Textfunde aus dem Bereich der liturgischen Dichtung haben ein bedeutend höheres Alter erwiesen, als früher angenommen; was die liturgischen Texte angeht, hat man das Modell fester Texte aus frühester Zeit, die gezielt und zentral zu bestimmten Zeiten abgeändert wurden, v. a. in Anschluß an J. Heinemanns formgeschichtliche Analysen der Gebete aus talmudischer Zeit weitgehend aufgegeben (aufschlußreich ist hier ein Vergleich der Analyse des Gebets *Alai/alenu le-schabbeach* bei S. und Bar-Ilan). Eine neue Synthese, die I. Elbogens Geschichte des jüdischen Gottesdienstes zumindest für Spätantike und Mittelalter ablösen könnte, steht leider noch aus.

Mit seiner ausgezeichneten Analyse eines Hekhalot-Textes hat S. die Forschung zumindest in einem Teilbereich wesentlich weitergebracht; das Buch ist für jeden an Liturgie, liturgischer Dichtung oder Mystik Interessierten voller Anregungen.

Wien Günter Stemberger

Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd 3: Sure 2, 213 – 2, 286. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 299 S.

Das Großunternehmen, das Adel Theodor Khoury mit dem Erscheinen des ersten Bandes seines Koran-Kommentars in Gang gesetzt hat, nimmt einen stetigen Fortgang (vgl. ThRv 86, 1990, 157–159; 87, 1991, 506–507). Offensichtlich im Jahresrhythmus erscheinen die einzelnen der auf sieben bis zehn Bände projektierten Ausgabe. Inzwischen liegt also der dritte Band vor, der den Abschluß der längsten Sure des Koran, der „Kuh-Sure", bringt.

Neben dem Korantext in arabischer Sprache und Khourys inzwischen allgemein anerkannter Übersetzung ins Deutsche findet sich wiederum ein wissenschaftlicher Kommentar, dem die wichtigsten islamischen Tafsir-Werke zugrunde liegen, nämlich klassische sunnitische Kommentare wie der von al-Baydawi, Ibn Kathir und al-Tabari, der modernistische Manar-Kommentar von Rashid Rida, der sich mit dem von Khoury ebenfalls verwendeten Kommentar von al-Razi, dem al-Rhazes des mittelalterlichen Abendlandes, auseinandersetzt, und schließlich ein prominentes Tafsir-Werk des Schiiten al-Tabataba'i. Mit diesen und einer Vielzahl von von Fall zu Fall hinzugezogenen Texten schöpft Khoury die wichtigsten und von Muslimen allgemein akzeptierten Werke der islamischen Korankommentierung aus. Darüber hinaus finden sich zahlreiche Hinweise auf Prophetentraditionen. Man kann daher bei der Lektüre sicher sein, daß die Darstellung dem entspricht, was ein gläubiger Muslim heute von einem Korankommentar erwartet. Der Kommentar nimmt daher eine Funktion wahr, die über die Information und wissenschaftliche Auseinandersetzung innerhalb des Kreises westlicher Religions- und Islamwissenschaftler weit hinausgeht. Angesichts der Tatsache, daß inzwischen viele hunderttausend Muslime der zweiten und dritten Generation im deutschen Sprachraum leben, denen ihre Herkunftssprachen wie das Türkische oder Kurdische immer schwerer fallen, vom Arabischen als der Sprache des Korans und des Propheten Muhammad ganz zu schweigen, erwächst Khourys Kommentar auch eine ganz wesentliche Bedeutung für das religiöse Leben und die Glaubenspraxis von Muslimen im deutschsprachigen Europa. Daß Khoury die Ergebnisse der westlichen Islamwissenschaft in kritischer Würdigung in seinen Kommentar mit einbezieht, ist selbstverständlich.

Wieder enthält der Kommentar eine Anzahl längerer und kürzerer Exkurse, in denen Khoury auf spezielle Probleme im Zusammenhang mit einem speziellen Vers des Korans eingeht. Band 3 enthält derartige Einschübe zu Fragen der Mischehe nach islamischem Recht, zu Aussagen des Korans über die Annahme des ‹islamischen› Glaubens, über Almosen und gesetzliche Abgaben, über Vorzüge der Zurückhaltung im Hadith und dem Gesetz Gottes im Koran.

Daß die bisherigen Bände des Korankommentars sich durch eine angenehme Lesbarkeit auszeichnen, wird niemanden erstaunen, der andere Arbeiten Khourys kennt. Es ist wirklich eine Freude, in diesem Kommentar zu „schmökern", auch wenn man nicht nach der Deutung einer speziellen Koranstelle sucht. Möge Adel Theodor Khoury auch in Zukunft die Kraft und Gesundheit erhalten bleiben, um dieses Unternehmen mit Erfolg weiter und schließlich zu einem guten Abschluß zu führen.

Bösensell Peter Heine

Shorter Encyclopaedia of Islam. Edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb / J. H. Kramers. – Leiden/New York: E.J. Brill 1991 (Neudruck), VIII, 672 S., geb. hfl 110,00

Dieses Werk, das zuerst 1953 erschien und 1974 neu aufgelegt wurde, liegt nun in einem unveränderten Neudruck vor. Zwar werden hier die Art. der ersten Ausgabe der *Encyclopaedia of Islam*, die sich mit der islamischen Religion und dem islamischen Recht befassen, wiedergegeben, sie bieten dem Leser jedoch eine wertvolle Hilfe, bis die neue ausführliche Ausgabe der Enzyklopädie fertig wird, d. h. noch für viele Jahre.

Münster Adel Theodor Khoury

Amîn, Qâsim: **Die Befreiung der Frau.** Aus dem Arabischen übertragen von Oskar Rescher. Bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Smail Balic. – Würzburg/Altenberge: Echter Verlag/Oros Verlag 1992. 129 S. (Religionswissenschaftliche Studien 20), kart. DM 22,80

Die Frage nach der Stellung der Frau in modernen islamischen Gesellschaften ist unter einem emanzipatorischen Aspekt zuerst im Ägypten des Jahres 1905 gestellt worden. In anderen Regionen mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit setzen die entsprechenden Diskussionen erst 20 Jahre später ein. In dem Land am Nil hat sich in der Folgezeit dann auch die lebhafteste und vielfältigste Frauenbewegung der islamischen Welt entwickelt. Letztere Feststellung gilt bis in die aktuelle Gegenwart, wenn man an Nawal al-Saadawi und ihre Mitkämpferinnen einerseits und an die sog. „Muslim-Schwester", eine Parallelorganisation der „Muslim-Brüder", andererseits denkt. Ausgangspunkt der Auseinandersetzung um die Frauenfrage im Islam war das Buch des ägyptischen Journalisten Qâsim Amîn: Tahrir al-mar'a, das hier in einer überarbeiteten deutschen Übersetzung vorliegt.

Der Übersetzer, Oskar Rescher, war ein deutscher Orientalist, der immer etwas abseits der gängigen und karrierefördernden Trends des Wissenschaftsbetriebs gelehrt, geforscht und publiziert hat. Viele seiner Veröffentlichungen sind in extrem kleinen Auflagen als Manuskripte gedruckt. R. selbst, der nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten in die Türkei ins Exil ging und verarmt in Istanbul 1972 starb, stand seiner Arbeit offensichtlich mit Skepsis und nicht ohne Resignation gegenüber. Die Widmung in einer seiner Veröffentlichungen liest sich so: Diese Arbeit ist für ... Dann folgt das Foto einer Katze. R. hatte ein sehr gutes Gespür für die Relevanz verschiedenster Themen. Intensiv hat er sich mit Fragen der islamischen Ethik befaßt und einige der interessantesten Werke aus dem Bereich der arabischen Literatur über die feine Bildung und das richtige Verhalten analysiert und übersetzt. Auch die Bedeutung des Buches von Qâsim Amîn hat er schnell entdeckt und 1928 davon eine Übersetzung veröffentlicht. Im vorliegenden Buch wird diese Über-

setzung einem größeren Kreis von Lesern bekannt gemacht, nachdem die Originalausgabe wenig Verbreitung gefunden hatte. Der Text ist von S. Balic überarbeitet worden. Die Bearbeitung ist verständlich, da R. die Gewohnheit hatte, innerhalb seiner Übersetzungen Kommentare und Erläuterungen in Klammern einzufügen, die den Lesefluß sehr stören. Eine umfangreiche Einleitung des Bearbeiters gibt eine Einführung in die Fragestellung und das Leben des Autors. Angesichts der Tatsache, daß die Literatur zu dem Thema Frau im Islam inzwischen nur noch mit Hilfe von Bibliographien zu überblicken ist, kann es nicht erstaunen, daß Balic nur wenige Aspekte dieser komplexen Thematik anreißen kann.

Es ist erfreulich, daß das Buch von Qâsim Amîn nach fast 90 Jahren einer breiteren deutschen Leserschaft zugänglich gemacht wird. Die dem Erscheinen des Buches folgenden Gegenschriften und die Replik von Amîn unter dem Titel „al-Mar'a al-djadida" wären sicherlich eine Thematik, der es nachzugehen lohnte.

Bösensell Peter Heine

Kranz, Gisbert: **Menschsein in Freude.** Vom Singen, Lachen, Essen und Trinken. – Freiburg: Herder 1989. 126 S., kart. DM 10,90

Der Vf. entfaltet eine breite Palette der im Untertitel genannten menschlichen Lebensvollzüge durch viele Kulturen hindurch und über lange Zeiträume hinweg. Dabei wird vornehmlich die christlich geprägte Kultur befragt, die großen Theologen und Heiligen, aber auch asiatische, buddhistisch geprägte Kulturen sowie die archaischen Kulturen.

Die letzteren nicht vergessen zu haben sei dem Vf. als Verdienst angerechnet, handelt es sich doch dabei oftmals um beachtliche Leistungen menschlichen Welt-Vollzugs, wie man im Zusammenhang mit Vegetariertum und Fleischverzehr nachlesen kann: „. . . So beteten die asiatischen Ainu zum Bären: ‚Aino, der dich töten wird, ist unser bester Jäger, sieh ihn nur an da, wie er weint und dich um Verzeihung bittet; du wirst durchaus keine Schmerzen spüren, es wird alles in einem Augenblick vorüber sein. Die Cherokesen bitten das Rotwild, das sie töten, um Verzeihung. Auch in Deutschland gab es den Brauch, daß sich der Metzger bei dem Tiere vor der Schlachtung entschuldigt: ‚Das geschieht um der Nahrung willen, nicht aus Haß." (109)

Der Vf. untersucht das Lachen, Singen, Essen und Trinken hinsichtlich seiner Lust wie auch seiner Philosophie und Theologie. Er zeigt auf, daß das Lachen der Heiligen und großen Philosophen ebenso Element des heilsgerichteten Lebens sind und waren wie die mystisch-philosophischen, sogenannten „ernsthaften" Betätigungen großer Menschen. Aber auch die Differenziertheit im Umgang mit dem Lachen wird gezeigt: Im Buch Kohelet der Bibel sowie in anderen biblischen und nachbiblischen Schriften wird das Lachen und Fröhlichsein eher abgelehnt.

Die Bedeutsamkeit des Singens und Lachens, Essens und Trinkens in der Dichtung und bei fast allen Betätigungen der Menschen – von Kultur zu Kultur verschieden und in den Epochen durchaus sehr unterschiedlich – wird anschaulich und buntschillernd sowie mit Tiefblick und reflektorischer Klarheit beschrieben.

Im ganzen handelt es sich um eine Schrift, die sowohl wegen ihrer Unterhaltsamkeit gut lesbar ist als auch wegen ihrer zum Nachdenken anregenden Darstellung. Die genannten menschlichen Vollzüge sind ebenso Bestandteil einer lohnenden Forschung und philosophischen Reflexion wie das Nachdenken und Philosophieren an sich und wie das theologische Reflektieren an sich.

In einer Zeit der großen, globalen Ängste und Verzagtheiten hinsichtlich dessen, was der Mensch zerstört und in uferloser Weise fehlerhaft tut, ist eine Reflexion auf die sinnlichen Freuden des Lebens, wie sie auch Jesus von Nazareth mitgelebt hat (Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana z. B.), von großem Wert. Denn die Schrift entbehrt nicht, wie gesagt, der Ernsthaftigkeit des Hinterfragens und stellt z. B. das Lachen und das Fleischessen in einen bemerkenswerten eschatologischen Zusammenhang, von woher beide erst eigentlich ihre „göttliche" Unbekümmertheit und Freude erlangen können.

Sowohl zur bereichernden und geistreichen Unterhaltung ist das Buch bestens geeignet als auch für den theologisch und philosophisch denkenden Menschen. Ebenfalls für den Leser, der sich um seinen Glauben bemüht, bietet es einen erheblichen Schatz von Denkanstößen.

Burgdorf Erhard Meier

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Luise Abramowski, Brunsstr. 18, D-72074 Tübingen; Dr. Knut Backhaus, Zur Vogelstange 15, D-48165 Münster-Hiltrup; Prof. Dr. Theofried Baumeister, Univ. Mainz, FB Kath. Theologie, Saarstr. 21 – Postfach 3980, D-55029 Mainz; Dr. Christoph Benke, Breitenfurter Str. 526, A-1230 Wien; Prof. Dr. Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA Durham, North Carolina 27706; Prof. Dr. Günter Biemer, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg; Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Kreuzstr. 61, D-44139 Dortmund; Dr. habil. Thomas Bremer, Kath.-Ökum. Institut Bogenstr. 6, D-48143 Münster; Prof. DDr. Otto Böcher, Carl-Zuckmayer-Str. 30, D-55128 Mainz-Drais; Dr. J. F. Coakley, 18 Cranham Terrace, GB Oxford; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-48159 Münster; Prof. Dr. J. K. Elliott, The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies, GB Leeds LS2 9JT; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5 I-00153 Roma; Prof. Dr. Karl Suso Frank, Bürgerwehrstr. 17, D-79102 Freiburg i.Br.; Dr. Manfred Gerwing, Ruhr-Univ., Dogm. Seminar Postfach 10 21 48, D-44721 Bochum; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg 1; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 10 21 48, D-44721 Bochum; Dr. Hans-Gerd Janßen, Irmgardisweg 8, D-47829 Krefeld; Dr. Roland Kany, Collegio Teutonico, I-00120 Cittá del Vaticano; Prof. Dr. Manfred Kertsch, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Gerhard Larcher, Institut für Fundamentaltheologie der Univ. Graz, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, D-48163 Münster; Dr. Marie-Luise Laudage, FB 13, FU Berlin, Habelschwerdterallee 45, D-14195 Berlin 13; Prof. Dr. Norbert Lohfink, St. Georgen Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt 70; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, D-31303 Burgdorf; Prof. Dr. Franz Nikolasch, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München 2; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Günter Rißе, Dreikönigenstr. 24, D-53343 Wachtberg-Oberbachem; Prof. Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstr. 54a, D-48308 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Dr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, D-48143 Münster; Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hoppengarten 4a, D-48147 Münster; Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweiklberg, D-94474 Vilshofen; Hochschuldozent Dr. Ludwig Steindorff, Historisches Seminar, Abt. f. osteurop. Geschichte, Domplatz 20–22, D-48143 Münster; Prof. Dr. Günter Stemberger, Institut für Judaistik, Ferstlgasse 6/12, A-1090 Wien; Dr. Martin Andreas Stowasser, Institut für Neutestamentl. Bibelwissenschaften Schottenring 21, A-1090 Wien; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Thomas Söding, Gesamthochschule Wuppertal, FB 2 Kath. Theologie, Gaußstr. 20, D-42119 Wuppertal; Prof. Dr. Michael Thiele, FH Karlsruhe, Moltkestr. 4, D-79133 Karlsruhe; Dr. Hans Thomas, Friedrich-Schmidt-Str. 20a, D-50935 Köln; DDr. Klaus Thomas (†), Glockenstr. 17, D-14163 Berlin; Dr. Hermann Wieh, Priesterseminar Postfach 1449, D-49004 Osnabrück; Bischof i. R. Prof. Dr. Ulrich Wilckens, Alte Schmiede, D-23758 Weißenhaus; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Dr. Adolar Zumkeller, Augustinus-Institut, Steinbachtal 2a, D-97082 Würzburg.

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 48143 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.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 30,– DM, jährlich 158,– DM, Studenten-Abonnement 126,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1993 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, 1993

ISSN 0040-568X