07. DEZ. 1994
30. 08. 94

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–

Nummer 3 | 1994 | 90. Jahrgang

Adrian Schenker: Der alttestamentliche Text in den vier großen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung . . . . . Sp. 177

Torsten Habbel: Emmanuel Levinas: Philosophie im Angesicht des Anderen. Ein Forschungsbericht . . . . . Sp. 187

Klaus Lüdicke: Zur Rezeption der Konzilslehre über die Ehe im kanonischen Recht . . . . . Sp. 199

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 207

Keel, Othmar / Shuval, Menakhem / Uehlinger, Christoph: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Bd III: Die Frühe Eisenzeit (Robert Wenning)

Tagliacarne, Pierfelice: „Keiner war wie er." Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23 (Eleonore Reuter)

Zobel, Konstantin: Prophetie und Deuteronomium (Christa Schäfer-Lichtenberger)

John and the Synoptics (Udo Schnelle)

Gemünden, Petra von: Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt (Thomas Söding)

Rau, Eckhard: Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu (Jan Lambrecht)

Hezser, Catherine: Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16 (Jan Lambrecht)

Wechsler, Andreas: Geschichtsbild und Apostelstreit (Franz Mußner)

Weder, Hans: Einblicke ins Evangelium (Thomas Söding)

Grappe, Christian: D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem (Rudolf Pesch)

Stambaugh, John E. / Balch, David L.: Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 223

Jussen, Bernhard: Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter (Reinhold Kaiser)

Körntgen, Ludger: Studien zu Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (Hubertus Lutterbach)

Lohmer, Christian: Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani (Arnold Angenendt)

Leclercq, Jean: Bernhard von Clairvaux (Hubertus Lutterbach)

Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter (Marie-Luise Heckmann)

Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. III: Antropologia Tomista / IV: Etica, Sociologia e Politica d'ispirazione tomistica / V: Problemi teologici alla luce dell'Aquinate / VI: Storia del Tomismo (fonti e riflessi) (Ludwig Hödl)

Doctoris Subtilis et Mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis fratrum minorum. Opera Omnia XIX: Lectura in Librum Secundum Sententiarum a distinctione septima ad quadragesima quartam (G. R. Evans)

Deckers, Daniel: Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546) (Arno Anzenbacher)

Durán, Juan Guillermo: Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII). Vol. I–II (siglo XVI) (Werner Promper)

America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592 (Werner Promper)

Fundamentaltheologie und Dogmatik . Sp. 245

Drumm, Joachim: Doxologie und Dogma (Teresa Berger)

Maria in der Evangelisierung (Franz Courth)

Eggemann, Ina: Die „ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und „Konziliare Perspektiven" als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias (Franz Courth)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 247

Pahud de Mortanges, René: Zwischen Vergebung und Vergeltung (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 249

Rendtorff, Trutz: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur (Peter Schallenberg)

Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (Edmund Arens)

Tremmel, Hans: Grundrecht Asyl (Marianne Heimbach-Steins)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 253

Scherer, Georg: Glaubens-Krise und Erwachsenen-Bildung (Dieter Emeis)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 254

Wentz, Richard E.: Religion in the New World (Norbert M. Borengässer)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 255

Der alttestamentliche Text in den vier großen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung

von Adrian Schenker, Freiburg/Schweiz

1. Bedeutung der Polyglottenbibeln für die Textgeschichte des AT

Vier AT und NT umfassende Ausgaben der Bibel werden als hauptsächliche Polyglotten betrachtet: die Complutensis, die Antwerpener, Pariser und Londoner[1] Polyglotte. Ihre Besonderheit liegt darin, daß sie den Anspruch erheben, die für ihre Zeit besten Urtexte und die besten Texte der alten Übersetzungen in einer kritischen Ausgabe im selben Werk nebeneinander zu stellen. Sie haben daher Bedeutung für Textkritik und Textgeschichte des AT. Die Frage, welche Texte sie verwenden, ist besonders für die Complutensis noch nicht restlos geklärt.

[1] Zu den Polyglotten allgemein: Seligman Baer, Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit. Praefatus est edendi operis adjutor Fr. Delitzsch, 13 Bde, Leipzig 1869–1892. – Biblia sacra iuxta vulgatam versionem ad codicum fidem . . . cura et studio monachorum abbatiae . . . S. Hieronymi in Urbe . . . edita, Rom 1926ff. – Jacques Charles Brunet, Manuel du libraire et de l'amateur de livres, t. 1, Paris 1860, 849–854. – Augustin Calmet, Dictionnaire historique . . . de la Bible, t. 3, 2. Aufl., Genf 1730, 651–653. – T. H. Darlow/H. F. Moule, Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society, Vol. 2 Polyglots in Languages Other than English, London 1911, 1–36 (Nr. 1516–1888). – S. L. Greenslade (Hg.), The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day, Cambridge 1963. – Jacques Le Long, Discours historique sur les principales éditions des Bibles Polyglottes, Paris 1713. – Ders., Bibliotheca Sacra in binos syllabos distincta, quorum prior qui iam tertio auctior prodit, omnes sive textus sacri sive Versionum ejusdem quâvis Linguâ expressarum Editiones . . . cum Notis historicis et criticis exhibet . . ., t. 1, Paris 1723, pp. 1–47. – Joseph Eugène Mangenot, Polyglottes: Fulcran Vigouroux (Hg)., Dictionnaire de la Bible V, Paris 1912, 513–529. – Eberhard Nestle, Polyglottenbibeln: RE, 3. Aufl., Bd. 15, 528–535. – Federico

BS: Theol A425 / 2D

2. Die Complutensis[2]

1514–1517, 6 Bde infolio[3].

Herausgeber: Kardinal Francisco (Gonzalo) Jiménez (Ximénez) de Cisneros (1436–1517), seit 1484 Franziskaner der Observanz, 1495 Erzbischof von Toledo, Kanzler von Kastilien, 1507 Großinquisitor, der selbst hebräisch u. aramäisch gelernt hatte, ließ diese Bibel auf seine Kosten in dem am 26. Juli 1508 eröffneten Collegium trilingue S. Ildefonso an der von ihm um 1498 gegründeten und im 19. Jh. nach Madrid transferierten Universität von Alcalá de Henares (dem antiken Complutum) erstellen. Die ersten Vorarbeiten gingen auf Sommer 1502 zurück.

Als Mitherausgeber neben dem auch wissenschaftlich bestimmenden Jiménez sind bekannt: für das Hebräische und Aramäische die drei zum Christentum übergetretenen jüdischen Gelehrten Alfons von Zamora (oder Arcos) (um 1474–1544), der – vielleicht unter Mitarbeit von Coronel – auch die lat Übers. des Tg erstellte, der Arzt Alfons von Alcalá, Paul Coronel von Segovia (1480–1534), die christl. Humanisten Juan de Vergara aus Toledo († 1557), Verf. von Interlinear-Übers. der LXX für Spr, Ijob, Sir, Weish, Koh und vielleicht für andere Bücher; die beiden berühmtesten Humanisten Spaniens Antonio Martinez de Cala y Jaraba, bekannt unter seinem Gelehrtennamen Antonio de Nebrija oder Lebrija (Lebrixa) (Aelius Antonius Nebrissensis) (1441 oder 1444–1522), 1513 als Revisor der Vulg beigezogen, die er aufgrund von MT u. LXX revidieren wollte, weil Cisneros aber nur in Vulg-Hss bezeugte Emendationen gelten ließ, 1514 protestierend ausgeschieden, und Hernán Nuñez de Guzman, Komtur des adligen Ordens von Santiago (el Pinciano und Comendador griego genannt); ferner Demetrius Dukas aus Kreta (1513 – 1517 in Alcalá, v. a. Bearbeiter des NT), Diego López de Zúñiga (Stunica oder Astuniga) († 1531), beteiligt seit 1513 wohl für die Vulg, Kritiker des Erasmus, die Professoren von Alcalá Gonzalo Gil und Bartolomé de Castro von Burgos. Cisneros lud auch Erasmus zur Mitarbeit ein, der ablehnte.

Auflage und Druck: ca 600, plus wenige Ex. in Pergament. Das Werk wurde wegen Nachlaßstreitigkeiten nach dem Tode Cisneros' erst nach 1520 zum Verkauf gebracht. Ein Teil der Aufl. versank in einem Schiffbruch auf dem Weg nach Italien.

Drucker: Arnaldo Guillén (Arnold Wilhelm) de Brocar (oder Brocario) aus Logroño, der in Deutschland die Druckerkunst gelernt hatte. Sehr schöne Typen, bes. für Griech. des NT (für LXX andere Typen), sorgfältigster Druck.

Zweck und Plan: Urtexte und revidierte Vulg, dazu LXX und – für den Pent – Tg Onkelos, beide mit lat Übertragung, sowie Lexika und Grammatiken als biblisches und in humanistischem Sinn kritisches *Organon*, das Texte und sprachliche Hilfsmittel in einem Werk vereinigt.

Inhalt: Bd. 1 bietet (neben den hieronymianischen Prologen, hier zum Pent und in den folgenden Bänden zu den andern bibl. Büchern) die Widmung an Papst Leo X., einen *Prologus ad lectorem. De his quae ad lectionem Veteris Testamenti ... sunt praenotanda* (ca 1520 verf. [von Erasmus' Prolog zum NT von 1516 beeinflußt?], in Bd. 1–4), der die Idee des Werkes erklärt, gefolgt von einer Grammatik zur Ableitung der Stammformen, Prologen zum NT und zu den sprachlichen Hilfsmitteln in Bd. 6 (i. e. hebr-aram Thesaurus von Coronel, lat-hebr Glossar, Erklärung der hebr, aram, griech Eigennamen in AT und NT [von Robert Stephanus wieder abgedruckt], hebr Grammatik von Alfons von Zamora; Bd. 6 erschien 1526 nochmals in separater Ausg.); es folgen ein Kap. über die Übersetzungen der Schrift und die 4 Schriftsinne, der Brief Hieronymus' an Paulinus, das Motu proprio Leos X.

Bd. 1 Pent: MT außen an der S., Vulg schmale Sp. in der Mitte, LXX innen an der S., unten Tg Onk außen, lat Übersetzung innen an der S. (diese lat Übers. wieder abgedruckt 1535 in Antwerpen bei Nicolaus Corvinus). LXX mit Interlinear Übersetzung. Die Zeilen aller Spalten entsprechen sich ohne Überlappungen. Leerstellen mit Schlangenlinien u. in MT mit *Jod's* ausgefüllt. Das Buch wird von links nach rechts geblättert, nicht umgekehrt wie hebr Bücher. In MT sind die Massoren, die *Te'amîm* außer *Atnach* und *Sôf passûq* weggelassen. Die Paenultima-Akzente sind durch einen *Gravis* markiert. Jedes hebr Wort ist mit einem Buchstaben bezeichnet, der sich auf das entsprechende lat Wort der Vulg bezieht. Am Rand sind die Stämme der flektierten hebr und aram Formen notiert.

Bd. 2: Jos – 2 Chr (mit lat Oratio Manasse) wie Pent, aber ohne Tg, der hier wie in den Propheten und Hagiographen wegen Textverderbnissen und eingestreuten „talmudischen Fabeln" nicht aufgenommen wurde. Dieser weggelassene, von Alfons von Zamora aber zur Edition vorbereitete und auf lat übersetzte Tg ist erhalten und wird von Diez Merino für die Hagiographen ediert.

Bd. 3 Esr-Neh (ohne Esdr α' = 3 Esr), Tob, Jdt, Est, Ijob, Ps, Spr, Koh, Hld, Weish, Sir; in nur griech überlieferten Büchern LXX links und rechts, Vulg in der Mitte, LXX mit Interlinear Übers., das Plus von Est griech als Anhang zu Est hebr, in Ps: Ps iuxta Hebr. in der Mitte, Vulg als Interlinear Übers. der LXX.

Bd. 4 Propheten wie in Bd. 2–3, Jer mit Klgl, Bar, Ep. Jer (= Bar 6) am Ende, Dan mit Susanna, Bel et draco am Schluß in 3 Sp. (wie Tob usw.), griech Zusätze zu Dan 3 im Text in 3 Sp. (wie Tob usw.), 1–2 Makk LXX mit Interlinear Übers. links u. rechts der Vulg., 3 Makk nur LXX u. Interlinear Übers. in 2 Sp.

Bd. 5 NT. Bd. 6 s. oben.

Texte[4]: LXX, NT sind *editiones principes*, was das Datum der Drucklegung, nicht jenes der Veröffentlichung betrifft, MT, Tg Onk erster christlicher Druck.

Pérez Castro, Art. Biblias políglotas: Gran Enciclopedia Rialp, t. 2, Madrid 1979, 178–185. – Klaus Reinhardt, Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700), I Autoren A-LL, Madrid 1990 (MeH[M] 5) (Teil II in Vorbereitung). – Eduard Reuss, Polyglottenbibeln: RE, 1. Aufl., Bd. 12, 20–28. – Richard Simon, Histoire critique du Vieux Testament. Nouvelle édition, et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris ..., Rotterdam 1685 (= Reprint Genève 1971), 514–522. – Henry Barclay Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900 (revised ed. 1902, das Kap. über die Compl. identisch mit der 1. Aufl.), 171–173. – Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. 1–3 (Pent, hg. von John William Wevers), vol. 8/1–5 (1 u. 2 Esdr, Est, Jdt, Tob, hg. von Robert Hanhart), vol. 9/1–3 (1–3 Makk, hg. v. Robert Hanhart), vol. 11/4 (Ijob, hg. v. Josef Ziegler), vol. 12/1–2 (Weish, Sir, hg. von Josef Ziegler). – Iohann Christoph Wolf, Bibliothecae Hebraeae P. II. quae praeter historiam Scripturae Sacrae Veteris Instrumenti, codicumque eius, tum editorum tum mss. tradit notitiam ..., Hamburg 1721 (= Reprint Bologna 1967), 332–364. – Joseph Ziegler, Polyglotten: LThK 8, Freiburg i. Br. 1963, 595–596.

[2] Bd. 1 Vetus Testamentum multiplici lingua nunc primo impressum. Et imprimis Pentateuchus Hebraico Greco atque Chaldaico Idiomate. Adiuncta unicuique sua latina interpretatione (am Anfang ist das Motu proprio Leos X. vom 22. März 1520 abgedruckt, das den Verkauf des abgeschlossenen Werkes anordnet); Bd. 2 Secunda pars Veteris testamenti Hebraico Grecoque idiomate nunc primum impressa: adiuncta utrique sua latina interpretatione; Bd. 3 Tertia pars ...; Bd 4 Quarta pars ... mit dem Kolophon 10. Juli 1517; Bd. 5 Novum Testamentum grece et latine in academia complutensi noviter impressum, Kolophon 10. Januar 1514; Bd. 6 Vocabularium hebraicum atque chaldaicum totius veteris testamenti cum aliis tractatibus prout infra in prefatione continetur in academia complutensi noviter impressum, 1. Kolophon nach dem hebr. Vokabular 17. März 1515, 2. Kolophon nach dem Onomastikon 31. Mai 1515 (Variationen in den Titelblättern, s. Darlow/Moule). Faksimile-Ausgabe: Rom, Gregoriana, 1983–1984.

[3] Marcel Bataillon, Érasme et l'Espagne. Nouvelle éd. en 3 vol., t. 1, Genève 1991, 24–47, 781–793, t. 2, 28–31. – Guy Bedouelle, L'humanisme et la Bible: Guy Bedouelle/Bernard Roussel (Hg.), Bible de tous les temps, t. 5 Le temps des Réformes et la Bible, Paris 1989, 81–83. – Carlos Carrete Parrondo, Hebraistas Judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos XV–XVI), Salamanca 1983. – Basil Hall, The Trilingual College of San Ildefonso and the Making of the Complutensian Polyglot Bible: G. J. Cuming (Hg.), Studies in Church History, 5, Leiden 1969, 114–146. – Carl Joseph Hefele, Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und am Anfange des 16. Jh.s, 2. Aufl., Tübingen 1851. – Sidney Jellicoe, The Septuagint and Modern Study, Oxford 1968, 350f. – Alfred Rahlfs, Septuaginta-Studien 3, Göttingen 1911 (= Reprint Göttingen 1965), § 2, 18–23. – Ders., Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, Berlin 1914 (MSU 2). – Mariano Revilla Rico, La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico, Madrid 1917. – Angel Sáenz-Badillos, La filologia Bíblica en los helenístas de Alcalá, Estella (Navarra) 1990 (Institución S. Jerónimo, 18). – Juan de Vallejo, Memorial de la vida de Fray Francisco de Jiménez de Cisneros, hg. von Antonio de la Torre y del Cerro, Madrid 1913.

[4] Über die in Anm. 2 genannte Lit. hinaus: Dominique Barthélemy, Les relations de la Complutensis avec le papyrus 967 pour Ez 40,42–46,24: Detlef Fraenkel/Udo Quast/John William Wevers (Hg.), Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlass seines 65. Geburtstages, Göttingen 1990, 253–261 (AAWG.PH 190 = MSU 20). – Ders., Critique textuelle de l'Ancien Testament, t. 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes, Introduction, Fribourg/Suisse-Göttingen 1992, i-cxxxvii (OBO 50/3). – Franz Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der complutensischen Polyglotte, Leipzig 1871 (Leipz. Reformationsprogramm). – Ders., Complutensische Varianten zu dem alttestamentlichen Text, Leipzig 1878 (Leipz. Reformationsprogramm). – Ders., Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglotte, Leipzig 1886 (Leipz. Reformationsprogramm. – Luis Díez Merino, Targum ... Edición Principe del Ms. Villa-Amil nº. 5 de Alfonso de Zamora, Madrid 1982ff (BHbib 6ff) (bisher erschienen: Ijob, Ps, Spr, Koh). – Detlef Fraenkel, Die Quelle der asterisierten Zusätze im zweiten Tabernakelbericht Exod 35–40*: Detlef Fraenkel/Udo Quast/John William Wevers (Hg.), Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Göttingen 1990, 140–186 (AAWG.PH 190 = MSU 20). – Christian David Ginsburg, Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, London 1897, 906–925. – Paul Kahle, Die

MT: Hss aus Alcalá sind heute in der Biblioteca de la Universidad Complutense, Sección de S. Bernardo, Universitätsbibliothek Madrid: *Biblia Hebrea Complutense* Nr. 1: Cat. Villa-Amil *118-Z-24*, AT, von 1280, 3 Sp., aus Toledo, nachweislich für die Polyglotte von Alcalá benützt; B. H. C. Nr. 2: *118-Z-21*, AT, von 1482, 2 Sp., aus Tarazona (Aragonien), ebenfalls für die Polyglotte beigezogen; B. H. C. Nr. 3: *116-Z-38*, Pent u. andere Teile des AT, 12. Jh., 2 Sp., Tg Onk am Seitenrand; B. H. C. Nr. 4 u. 5: *116-Z-39*, Pent, 12.–13. Jh., 2 Sp., von Alfons von Zamora vervollständigt u. signiert. Die Polyglotte von Alcalá basiert nachweislich auch auf dem im Escorial befindlichen, von Alfons von Zamora annotierten Exemplar des Pent von Lissabon 1491 und wohl auch auf der Bibel von Neapel 1491–1493.

Tg Onk: Hs *117-Z-15* der Universitätsbibliothek Madrid, 13. Jh., von Alfonso von Zamora annotiert.

LXX (Hss-Nrn im folgenden nach Rahlfs' Verz.): Hs 442, unvollständige Kopie (Pent, Jos, Ps, Ijob, griech Zusätze Est, Sir, Propheten fehlen) der Hs 68 (= vollständige Bibel des 15. Jh. im Besitz Kard. Bessarions), speziell für die Polyglotte von Alcalá angefertigt: = Bibliothek der Universität Madrid, Cat. Villa-Amil *116-Z-36* (im Bürgerkrieg 1936–1939 verbrannt?); die zwei von Leo X. 1513 oder 1514 aus der Vat. Bibliothek an Kard. Cisneros geliehenen Hss: 108 (lukian. Hs) für Pent, Jos–2 Chr, Esr, Est, Rut, Jdt, Tob (fragmentarisch), 13. Jh., 248 (führende Minuskel der lukian. Gruppe in Weish, Sir) für Spr, Koh, Hld, Ijob, Weish, Sir, Esr-Neh, Est, Tob, Jdt, 13. Jh.; im Pent besteht enger Kontakt mit den Hss der *f*-Gruppe, bes. mit 56 (Fraenkel); in den Propheten wurden andere Texte verwendet, in Ez streckenweise ein dem Kölner Pap. 967 (um 200 n. Chr.) (Barthélemy) und in den XII ein dem Pap. W (= Freer Coll. Greek Ms V, 3. Jh. n. Chr.), dem Rand von 86, dem koptischen Text und der Vet. lat. ähnlicher Text, deren Hss bisher nicht zum Vorschein kamen. Welche weiteren Quellen die Polyglotte von Alcalá für LXX benützte, ist nicht restlos geklärt. Vorgehen: die Editoren benutzten jeweils eine Haupthandschrift, die sie im wesentlichen reproduzierten und im Vergleich mit einer andern Hs korrigierten. Die zugrundegelegte Haupthandschrift konnte von Buch zu Buch, von Teil zu Teil der Bibel wechseln (O'Connell). Die lat. Interlinear Übers. der LXX ist originales Werk der Editoren Zúñiga, Núñez, Dukas, Vergara (s. oben). Sie wurde in den Polyglotten von Antwerpen und Paris übernommen und in Basel 1526, 1550 u. 1582 und Amsterdam 1696 neu gedruckt.

Vulg: eine der ersten kritischen Ausgaben der Vulg. 3 bekannte Hss wurden benützt: Bibliothek der Universidad Complutense, Madrid, Nr. 31 = Cat. Villa-Amil *115-Z-7* (= Sigel X in: Biblia Sacra . . . S. Hieronymi in Urbe), vollständige Bibel, 10. Jh., aus Cisneros' Besitz, kastilischer Text (im Krieg 1936–1939 feuergeschädigt, restauriert); Univ. Complutense Nr. 32 = Cat. Villa-Amil *115-Z-6* (= Sigel Σ^{C} in: Biblia sacra . . .), unvollständige Bibel (Spr, Koh, Hld, Dan, 1–2 Chr, Esr, Est, Weish, Sir, Tob, Jdt, 1–2 Makk, NT), 9.–10. Jh., aus Cisneros' Besitz (die Hs existiert nicht mehr, im Bürgerkrieg 1936–1939 verbrannt?); Univ. Complutense Nr. 33–34 = Cat. Villa-Amil *115-Z-4 y 5*, vollständige Bibel, 12.–13. Jh., aus Cisneros' Besitz, Nr. 32 u. 33–34 westgotischer Text (oder Text von León). Andere, nicht-identifizierte Hss wurden wohl ebenfalls herangezogen.

Besonderer, handschriftlich nicht nachgewiesener Text in Ps. Vorgehen: Herstellung eines Textes mit Bevorzugung von bezeugten Lesarten, auch Randlesarten, die dem Hebräischen, Aramäischen und Griechischen näherstehen.

In LXX Pent (Tabernakelbericht in Ex), in Vulg Ps und wohl auch sonst ist der Text ohne direkte handschriftliche Basis neu gestaltet worden (Gegenstand des Streites zwischen Semler und Goeze im 18. Jh.).

3. Polyglotte von Antwerpen oder Biblia Regia[5]

1568–1572, 8 Bde infolio[6].

Sie entstand unter dem Patronat und mit der (zeitweilig ungenügenden) finanziellen Unterstützung Philipps II. von Spanien (daher Biblia regia), der die wissenschaftliche Leitung dem Spanier Benito (Benedictus) Arias Montano (1527–1598) übertrug.

Kairoer Genisa. Untersuchungen zur Geschichte des hebr. Bibeltextes u. seiner Übersetzungen, Berlin 1962, 134–138. – Franz Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 314–317. – Seamus O'Connell, The Septuagint in the Complutensian Polyglot (provisorischer Titel, Diss. Freiburg/Schweiz, in Vorbereitung). – José Villa-Amil y Castro, Catálogo de los Manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central (procedentes de la antigua Alcalá), P. 1 Códices, Madrid 1917. – Joseph Ziegler, Der griechische Dodekapropheton-Text der Complutenser Polyglotte: Biblica 25, 1944, 297–310. – Ders., Die Münchener griechische Sirach-Handschrift 493, München 1962 (ABAW.PH 1962, H. 4).

[5] Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece, & Latine Philippi II, Reg. Cathol. pietate et studio ad Sacrosanctae Ecclesiae usum Christoph. Platinus excud. Antverpiae. 8 Bde infolio, Antwerpen 1569–1572.

[6] Marcel Bataillon, Érasme et l'Espagne. Nouvelle éd. en 3 vol., t. 2, Genève 1991, 311–317. – Klaus Reinhardt, Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700), I Autoren A-LL, Madrid 1990 (MeH[M] 5) (Teil II in Vorbereitung). – Bernhard Rekers, Benito Arias Montano (1527–1598), London-Leiden 1972, 45–69 (SWI 33). – Bernard Roussel, La Bible de 1530 à 1600: Guy Bedouelle / Bernard Roussel (Hg.), La Bible de tous les temps, t. 5 Le temps des Réformes et la Bible, Paris 1989, 262–269. – Maurice Van Durme, Granvelle et Plantin: Estudios dedicados a Menéndez Pidal, t. 7, vol. 1, Madrid 1957, 225–273, hier 239–245.

Montano war Exeget, Orientalist und Naturalist von enzyklopädischem Wissen, asketischem Wesen, humanistisch gebildet, scholastisch-dialektischer Theologie abhold, entschiedener Anhänger einer auf der Bibel gegründeten Theologie mit spirituellen Interessen, vielleicht dem illuministischen flämischen Kreis der *familia charitatis* nahestehend, seit 1560 Mitglied des Ordens von Santiago, als Theologe 1562–1563 am Konzil von Trient tätig, Kaplan des Königs, 1573–1574 Berater des span. Statthalters in Flandern, 1576–1588 Bibliothekar im Escorial, später zurückgezogener Gelehrter in Peña de Aracena bei Sevilla. 1568–1572 in Antwerpen mit der Polyglotte beschäftigt.

Die Idee einer neuen Polyglotte kam von Plantin, der seit 1565 an eine fünfsprachige Bibel dachte und die Complutensis neu drukken wollte. Plantins Protektor Gabriel de Zayas, Sekretär Philipps II., gewann den König dafür, der Montano, andere Ratgeber und die Universität von Alcalá konsultierte. Approbation nach Widerständen im Motu proprio Papst Gregors XIII. 23. Aug. 1572. Die Polyglotte wurde Gegenstand heftiger Kontroversen in Spanien und Rom.

Auflage und Druck: beim französischen, in Antwerpen niedergelassenen Drucker Christoph Plantin (1527–1598) gedruckt und verlegt, 1200 Ex. (13 Pergament, 240 auf verschiedenen bes. feinen Papieren, 960 auf Papier von Troyes).

Mitherausgeber: die Franzosen Guy Lefèvre de la Boderie (Fabricius Boderianus) (1541–1598) (für das syr NT) u. sein Bruder Nicolas (1550–1613), François Raphelengien (Raphelengius, van Ravelingen), Plantins Schwiegersohn (für die Revision der Bibel von Santes Pagnini in Bd. 6, bei der er sich von seinem Lehrer Guillaume Postel [1510–1581] helfen ließ), André Maes (Andreas Masius) (1514–1581) (für den Tg, von dem Maes das Exemplar der hist. Bücher von Alfons von Zamora zufällig in Rom wiederentdeckt hatte, u. für Lexikon und Grammatik des Syrischen) sowie als Zensoren und zugleich Berater die Löwener Professoren Augustin Hunnaeus, Cornelius Reyneri von Gouda, Jan Willems (Harlemius) SJ. Andere Beiträge kamen von Kard. Sirleto (1514–1585), Frans Lucas von Brügge (Lucas Brugensis oder François Luc) (1549–1619), Guillén Cantero u. a.; Kard. Granvella (1517–1586) ließ in der Vaticana Hss für Montano kollationieren. Montano las alle Texte persönlich durch, bevor sie zum Druck gingen.

Zweck und Plan: Verbesserte und erweiterte Neuausgabe der Complutensis, wie diese ein biblisches *Organon* aller Originaltexte und der damals bekannten antiken Versionen mit lat Übers. und sprachlichen Hilfsmitteln. Neu kommen das syr NT und in Bd. 8 ein bibl. Reallexikon von Montano hinzu.

Inhalt:

Bd. 1–4 gleiche Reihenfolge der Bücher wie in Complutensis (1: Pent; 2: Jos–2 Chr; 3: Esr-Sir; 4: Proph [Jer mit Klgl, Bar, Ep. Jer, griech Zusätze zu Dan 3 und 13–14]; 1–2 Makk: LXX mit lat Übers., Vulg; 3 Makk LXX, lat Übers.). AT ist auf einer Doppelseite angeordnet, linke S.: links MT = Sp. 1, rechts Vulg = Sp. 2, darunter vokalisierter Tg, rechte S.: links lat. Übers. der LXX von Montano in Schrägschrift = Sp. 3, rechts LXX = Sp. 4, darunter lat Übers. des Tg von Alfons von Zamora (für die histor. Bücher [*nebiîm rischônîm*] von Montano). Für 1–2 Chr, Esr-Neh, Dan fehlt Tg. Plantin (oder Montano) hatten Vulg durch die lat Übers. von Santes Pagnini ersetzen wollen. Aber Philipp II. befahl 1568 wegen der bes. Bedeutung der Vulg deren Beibehaltung in Sp. 2 wie in der Complutensis. (Hebr AT, griech Deuterokanon. u. NT mit der Interlinear Übers. von Pagnini folgen in Bd. 6.) Die Bibel liest sich von l. n. r. wie Compl. In den deuterokanon. Büchern ist jede S. in 3 Sp. aufgeteilt, l. Sp. Vulg, 2. Sp. LXX, 3. Sp. lat Übers. der LXX. Oratio Manassae, 3 – 4 Esr (nach Esr-Neh) nur Vulg (ohne LXX). Zusätze zu Est, Dan wie in den Deuterokan. MT und Tg mit Vokalen und *Te'amîm*, aber ohne Massoren.

Bd. 5 NT. Bd. 6 s. oben.

Bd. 7 und 8 Apparatus sacer (die Bde sind vom Drucker nicht numeriert, sodaß ein Bd. für den andern zitiert wird). Die Reihenfolge der Traktate in Bd. 7–8 ist nicht in allen Exemplaren dieselbe. Bd. 7 philologische Hilfsmittel: Hebr Grammatik von Raphelengien, Epitome des hebr Thesaurus von Pagnini, aram Grammatik u. syr-aram Wörterbuch von Guy Lefèvre, syr Grammatik und Wörterbuch (Peculium Syrorum) von Masius, griech Grammatik und Lexikon, Loca ex chaldaica paraphrasi reiecta quae supervacanea esse videbantur; Variae lectiones et annotatiunculae, quibus Thargum . . . infinitis in locis illustratur et emendatur, von Raphelengien. Bd. 8 bibl. Enzyklopädie von Montano: Liber Joseph, sive de arcano sermone (bibl. Wörterbuch zu Sachen mit den abgeleiteten u. metaphor. Bedeutungen); Liber Jeremiae, sive de actione (bibl. Wörterbuch zu Verben, menschlichen Vermögen, Haltungen usw.); Liber Thubal-Cain, sive de mensuris sacris (Längen-, Hohlmasse, Gewichte); Phaleg, sive de gentium sedibus primis, orbisque terrae situ; Chanaan, sive de duodecim gentibus; Chaleb, sive de terrae promissae partitione; Exemplar, sive de sacris fabricis (Stiftszelt); Aaron, sive sanctorum vestimentorum ornamentorumque descriptio; Nehemias, sive de antiqua Ierusalem situ; Daniel, sive de saeculis (Chronologisches); Index biblicus; Kanon des 3. Konzils von Karthago 400; Hebraea, Chaldaea, Graeca et Latina nomina; Benedicti Ariae Montani Hispalensis de varia in Hebraicis libris lectione, ac de

Mazzoreth ratione atque usu; Variarum in Graecis Bibliis lectionum libellus und Variarum in NT lectionum libellus, beide von Guillén Cantero; D. Sirleti S. R. E. Cardinalis Annotationes variarum lectionum in Psalmos; Variae lectiones in Latinis Bibliis editionis Vulgatae, ex vetustissimis manuscriptis exemplaribus collectae, et ad textum Hebraicum, Chaldaicum, Graecum et Syriacum examinatae, opera et industria aliquot Theologorum in Academia Lovaniensi (die oben genannten Löwener Theologen); Communes et familiares Hebraicae Linguae idiotismi; Guido Fabr. Bod. in tabulam titulorum totius Novi Testamenti Syriaci; Loca restituta in Novi Testamenti Syriaci contextu ope antiquiss. exemplaris manuscripti. Bd. 8 wurde 1593 in Leiden unter dem Titel *Antiquitates Judaicae* gesondert gedruckt.

Texte:

MT: Text der Compl. (mit Vokalen u. *Te'amîm*), aber aufgrund von Hss und den Ausgaben von Felix von Prato (erste Rabbiner-Bibel, 1516–1517) und Jacob Ben Chajim (2. Rabbiner-Bibel, 1524–1525) revidiert.

Tg Onk: Text der Compl. (aber vokalisiert nach dem Standard des biblischen Aram von Esr, Dan) und lat Übers. der Compl., s. oben; Tg Jonathan für Historische Bücher und Propheten [*nebîm rischônîm w-'aharônîm*]: Biblioteca de la Universidad Complutense, Sección S. Bernardo, Nr. 4, Cat. Villa-Amil *116-Z-39*, und Tg Hagiographen, Biblioteca . . ., S. Bernardo, Nr. 5, Cat. Villa-Amil *116-Z-40*, datiert 1517, vokalisiert durch Arias Montano nach dem biblischen Aram von Esr, Dan, zudem wohl aufgrund weiterer Hss revidiert, zus. mit den lat Übersetzungen der Complutensis u. von Arias Montano, s. oben, ferner textkritische Materialien von Raphelengien zu den Tg: Apparatus sacer, Bd. 7, s. oben.

LXX: Text der Compl. mit lat Übers. von Arias Montano; Bd. 6 Santes Pagnini, s. oben.

4. Polyglotte von Paris[7]

1628–1645, 9 Bde Großformat.

Die Idee ging auf Kard. Jacques-Davy Duperron (1556–1618), den königlichen Bibliothekar Jacques Auguste de Thou (Thuanus) (1553–1617) und den französischen Gesandten bei der Hohen Pforte François Savary de Brèves (1560–1628) zurück. Die finanzielle und verlegerische Last trug der Parlamentsadvokat Guy-Michel Le Jay (Jajus), der sich mit diesem Projekt ruinierte. 24. Jan. 1636 Approbation durch die Assemblée du clergé gallican.

Wissenschaftliche Herausgeber: Duperron und de Thou ließen 1614 die libanes. Maroniten Gabriel Sionita (1577–1648) und Johannes Hesronita aus Rom für den syr und arab Text nach Paris kommen. Sionita arbeitete 1615–1645 an den syr und arab Texten und an deren lat Übers. Hesronita übertrug den arab Pent. Wegen Konflikten ersetzte 1640 der libanes. Maronit Abraham Ecchellensis (Ibrahim al-Haqilani) (1605–1664) für ein Jahr Sionita (für Rut). Der Oratorianer Jean Morin aus Blois (1591–1659) edierte 1632–1633 die samaritanischen Texte ohne Varianten (letztere erschienen separat in Paris 1657). Ferner werden genannt: der bekehrte Jude Jehuda Mordechai aus Carpentras, der als Christ Philippe Aquinas hieß (ca. 1575–1650), Korrektor für das Hebr u. Aram im Jahr 1635; die beiden Professoren der Sorbonne Jérôme Parent (für hebr Pent, syr u. arab NT), 1640 an der Polyglotte beteiligt, und Godefroy Hermant (1617–1690) für das Griechische, ferner Jean Aubert und Jean Tarin (Verf. der Praefatio?). Es gab keinen für das Ganze verantwortlichen wissenschaftlichen Herausgeber. Das Angebot Kard. Richelieus, nachträglich das Patronat über die Polyglotte von Paris zu übernehmen, wurde von Le Jay abgelehnt.

Druck: Drucker Jacques Vitré (oder Vitray), 9 Bde in großem (imperialem) Format u. auf Papier bes. Qualität.

Zweck und Plan: Vervollständigte Neuauflage der Anwerpener Polyglotte. Sam Pent, sam Tg, syr AT und die arab Bibel kamen hinzu. Auf Rat von Kard. Bérulle wurden der sam Pent und Tg ganz (nicht nur als Varianten zum Pent in MT) beigefügt. Die im Vergleich zur Antwerpener Polyglotte neu hinzugefügten sam, syr und arab Texte sollten die ursprüngliche Form des alttestamentlichen Textes eruieren helfen (wobei die glatteren Lesarten als ursprünglich galten). Im Unterschied zu den beiden Vorgängerinnen fehlt in dieser Polyglotte ein Apparat mit Hilfsmitteln wie Lexika, Grammatiken, Variantensammlungen usw.

Inhalt: Bd. 1–4 gleiche Texte und Disposition wie Polyglotte von Antwerpen.

[7] Biblia 1. Hebraica, 2. Samaritana, 3. Chaldaica, 4. Graeca, 5. Syriaca, 6. Latina, 7. Arabica. Quibus textus originales totius Scripturae Sacrae quorum pars in editione Complutensi, deinde in Antverpiensi Regiis sumptibus exstat, nunc integri, ex manuscriptis toto ferè orbe quaesitis exemplaribus, exhibentur. Lutetiae Parisiorum, excudebat Antonius Vitray Regis, Reginae Regentis, & Cleri Gallicani Typographus, 1629–1645, 9 Bde Infolio (Bd. 1, 2, 3, 4, 5, 6 bisweilen in 2 Teilen). Die Polyglotte erschien nicht in der bibl. Reihenfolge; nicht alle Bde sind datiert.

Bd. 1 Widmung an Ludwig XIV., Anne d'Autriche und Mazarin, Praefatio (Sam älter als MT, der aus der Zeit Esras stammt; Tg wichtig wegen der messian. Stellen und als Schlüssel zu schwierigen Texten; Diss. über die griech Übersetzer des AT u. über LXX; Peschitta vielleicht aus Salomos oder apostolischer Zeit; für Hiob und Mk ist syrisch die Originalsprache; arab Übers. aus dem 4. Jh.; die alten Übers. rücken die Qualität der Vulg ins Licht), Vorwort Morins über die Hss des sam Pent, von denen die wichtigste von Bischof Achille Harlay de Sancy (1581–1646), andere von Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1590–1637) nach Paris gebracht wurden, und des sam Tg, von dem die Hss von Pietro della Valle (1586–1652) u. Peiresc stammten; Prologe Hieronymus'; Praefatio der Polyglotte von Antwerpen mitsamt deren Approbation durch die Universitäten von Paris und Löwen, wohl zum Schutz der Pariser Polyglotte vor Angriffen wegen ihrer Option, nicht die römischen Ausgaben der LXX von 1586–1587 und der Vulg von 1592 zu benutzen; Pent.

Bd. 2 Jos–2 Chr u. Oratio Man / Bd. 3 (gedruckt 1629) Esr-Sir / Bd. 4 Jes–3 Makk / Bd. 5 NT.

Bd. 6–9: sam, syr, arab Texte des AT; Bd. 6 Pent, linke S., Sp. 1 Pesch (mit lat. Übers. auf Sp. 2), unten an der S., Sp. 1 Sam, Sp. 2 sam Tg, rechte S., Sp. 2 arab Text (mit lat Übers. auf Sp. 1), unten an der S. lat Übers. des Sam. Bd. 7–9 gleiche Disposition (ohne Sam) wie Pent; Bd. 7 (1642) Jos–2 Chr; Bd. 8 (1635) Esr-Sir (ohne 3–4 Esr, Est, Jdt, Tob, griech Zusätze zu Dan); Bd. 9 Jes-Mal (deuterokan. Zusätze in Dan nur arab), 1 Makk; 2 Makk (= Josippon, Megillat Antiochos) nur arab. Die Unhandlichkeit der riesigen Bände und die Aufteilung der Texte gleicher bibl. Bücher auf verschiedene Bände sind ein Nachteil.

Texte[8]:

MT, Tg: Text der Polyglotte von Antwerpen, mit geringfügigen Änderungen in der lat Übers. der Tg.

LXX erstaunlicherweise nicht die sixtino-klementinische LXX Rom 1586–1587 oder die Neuausgabe dieser Edition durch Jean Morin, Paris 1628, sondern die Edition der Antwerpener Polyglotte mit deren lat Übers. von Arias Montano.

Vulg: nicht die von Klemens VIII. für obligatorisch erklärte klementinische Ausgabe Rom 1592, sondern die Vulg der Polyglotte von Antwerpen.

Editio princeps des Sam (Haupt-Hs Paris, Bibliothèque Nationale, Ms 2 (= Oratoire 11) = v. Gall B, 14. Jh., 1616 von Pietro della Valle in Damaskus erworben, 1623 von Harlay de Sancy der Bibliothek der Oratorianer geschenkt; weitere sam Hss, die Morin kannte: Paris, B. N., Nr. 1 (= Ancien fonds 2, Peiresc II) = v. Gall F, 13. Jh.; B. N., Nr 4 (= Oratoire 12) = v. Gall E, 15. Jh., von Peiresc 1623 erworben; B. N., Nr 5 (= Peiresc I) = v. Gall C, 15. Jh., von Peiresc 1628 in Damaskus erstanden; Cod. Barberini or. 1 (= Peiresc III) = v. Gall M, 1226 geschrieben, Triglotte oder *Tritapla* (*Tritaplon*): hebr, sam Tg, arab Übers. in sam Schrift, von Pietro della Valle 1628 erworben u. Kard. Barberini zum Geschenke gemacht).

Editio princeps des sam Tg, hg. von Jean Morin, s. oben, nach Hs II der sam Hss der Vaticana (= cod. ms 1 der Hss-Sammlung von Pietro della Valle), frühes 16. Jh., 1616 in Damaskus erworben, 1630 Morin für die Pariser Polyglotte geliehen, 1718 mit Valles Nachlaß in die Vaticana gekommen, mit lat Übers. des sam Pent und Tg in einem.

Editio princeps der Peschitta AT: sie basiert auf Hs Paris, Bibliothèque nationale ms syr. 6 (Ancien fonds 1), Kopie des 17. Jh., wahrscheinlich von der Hand Abraham Ecchellensis' geschrieben; von Gabriel Sionita mit Korrekturen und eigener Vokalisierung versehen, vom gedruckten Text der Polyglotte übernommen; beigezogen wurde auch Paris, B. N., ms syr 9 (Ancien fonds 3), aber nicht Hs B. N., ms syr 7–8, wohl ebenfalls von Abraham Ecchellensis geschrieben, 17. Jh., trotz der lat Notiz am Anfang von Bd. 1; B. N., ms syr 1–5 (Supplément 79) ist eine korrigierte Kopie der Polyglotte von Paris, 1695 in Paris geschrieben. (Leider bezieht die Edition des Peschitta-Institutes Leiden die gedruckten Peschitta-Texte nicht mit ein, sodaß sie keinen Vergleich der Druckausgaben mit den Hss erlaubt.)

Editio princeps des arabischen AT aufgrund der Hs Paris, Bibliothèque nationale arabe 1 (ausgenommen 1 Makk), von Savary de Brèves um 1606 in Kairo erworben: für Pent eine christliche Revision der Übersetzung von Saadja, für Jos eine Übers. aus dem Hebräischen, für die vier großen Propheten und die XII die um 1350 entstandene Übersetzung aus dem Griechischen

[8] Joseph Simon Assemani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus . . . partis primae tomus primus complectens codices ebraicos et samaritanos, Rom 1756, 456–479. – Dominique Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, t. 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes, Introduction, Fribourg/Suisse-Göttingen 1992, i-cxxxvii (OBO 50/3). – John A. Emerton, The Peshitta of the Wisdom of Solomon, Leiden 1959 (Studia Post-Biblica, 2). – August Freiherr von Gall, Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner, Giessen 1918 (= Reprint Berlin 1966). – M. D. Koster, The Peshitta of Exodus. The Development of its Text . . ., Assen-Amsterdam 1977. – Alfred Rahlfs, Beiträge zur Textkritik der Peschita: ZAW 9 (1989) 161–210. – Bernard Roussel, La Bible de 1530 à 1600: Guy Bedouelle/Bernard Roussel (Hg.), La Bible de tous les temps, t. 5 Le temps des Réformes et la Bible, Paris 1989, 262–269. – Hermann Zotenberg, Manuscrits orientaux. Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la bibliothèque impériale. Partie manuscrits du fonds samaritain. Ancien fonds et fonds divers, Paris 1866, 235–237. – Ders., Manuscrits orientaux. Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la bibliothèque nationale, Paris 1874, 1–2.

von al-Alam aus Alexandrien, für die anderen bibl. Bücher ganz oder zum größern Teil eine Übersetzung aus dem Syrischen. Gabriel Sionita und Johannes Hesronita fügten die Vokalisierungen des syr und arab Textes und deren lat Übersetzung hinzu.

5. Londoner Polyglotte[9]

1653–1657 (in Wirklichkeit 1658), 6 Bde infolio[10], zuerst Cromwell, dann Karl II. Stuart gewidmet, Drucker Thomas Roycroft. In Subskription vor Erscheinen angeboten (erstes Beispiel eines in Subskription zum Verkauf angebotenen Werkes!). 1669 kam das Lexicon heptaglotton von Edmund Castell in 2 Bänden hinzu.

Herausgeber: Brian (oder Bryan) Walton (ca. 1600–1661), seit der Rückkehr Karls II. 1660 zum Bischof von Chester erhoben. Hochkirchlich und königlich gesonnen, 1641 aus kirchlichen Ämtern entfernt, 1642 im Gefängnis, zurückgezogen in Oxford, bereitete seit etwa 1645 die Polyglotte vor, ermutigt durch James Ussher (1561–1656), Erzbischof von Armagh.

Mitherausgeber: Edmund Castell (Castellus) (1606–1685), seit 1666 Prof. für Arabisch in Cambridge, bearbeitete die sam, syr, arab, äthiop Texte, gab das Lexicon heptaglotton auf eigene Kosten heraus; Samuel Clarke (Clericus) (1623–1669), Architypograph und Bibliothekar der Bodleiana, für MT, Tg, übersetzte pers Evangelien auf lat; Thomas Greaves (Gravius) (1612–1676), Orientalist; Alexander Huish (Huyssius) (ca 1594–1668), Präbendar in Wells, für LXX, Vulg und die Kollation des Alexandrinus; Thomas Hyde (Hydius) (1636–1703) arbeitete als Student an der Polyglotte mit, transkribierte den pers Pent in hebr Schrift der Ausgabe Konstantinopel 1546 in die arab Schrift, Korrektor der syr, arab und pers Texte, später Bibliothekar der Bodleiana; John Lightfoot (1602–1675), Puritaner, profunder Kenner des Judentums (eine Gesamtausgabe seiner judaistischen Werke besorgte Johannes Leusden), revidierte in der Polyglotte den sam Pent ; Dudley Loftus (1609–1695), Trinity College Dublin, bekleidete hohe Staatsämter; Edward Pococke (1604–1691), nach Aufenthalten in Aleppo und Konstatinopel Prof. für Arabisch in Oxford; Herbert Thorndike (1598–1672), Orientalist und berühmter anglikanischer Theologe, für syr Texte.

Zweck und Plan: textkritisch reicher ausgestattet als die Polyglotte von Antwerpen (und Paris) sollte diese Polyglotte sämtliche wichtigen alten und von den Kirchen gebrauchten biblischen Texte in den besten Ausgaben in einem handlichen und übersichtlich angeordneten Werk zusammen mit Wörterbüchern, Variantensammlungen und allen relevanten textkritischen Materialien vereinen. Grammatiken und Lexika gehören nicht mehr im eigentlichen Sinn zur Polyglotte, obgleich Castells siebensprachiges Lexikon als eine Art Anhang zur Polyglotte betrachtet wird. Fülle und Qualität dieser Sammlung übertreffen die älteren Polyglotten, während die Polyglotte von Antwerpen mehr sprach- und realienkundliche Elemente aufweist.

Inhalt:

Bd. 1 Praefatio von Walton (Inhaltsverzeichnis der ganzen Polyglotte, Entstehung, Mitherausgeber, Mäzene [z. B. befreite Cromwell das Papier für die Polyglotte von Steuern]), biblische Chronologie von Louis Capelle (1585–1658) mit Anm. Lightfoots, biblische Münzkunde von Edward Brerewood mit Anm. von Walton, biblische Masse, Idiotismen des Hebräischen, Geographie des H. Landes von Lightfoot und Jacques Bonfrère (1573–1642), Rekonstitution des Jerusalemer Tempels von Capelle aufgrund von Juan Bautista Villalpanda SJ (1552–1608), Josephus Flavius und Talmud, Prolegomena von Walton (wertvolle Einleitung in die Textgeschichte des AT). Diese Teile erschienen 1657 und wurden mehrmals neu gedruckt: 1673 Zürich (mit einem Vorwort von Joh. Heinrich Heidegger), 1777 Leipzig, hg. von Joh. Aug. Dathe, 1828 mit Anm. hg. von F. Wrangham (im Reprint Graz stehen sie am Anfang von Bd. 6). Die Polyglotte wird von l. n. r. gelesen. Pent (1653) synoptische Anordnung der Texte auf einer Doppelseite, linke S. von l. n. r. MT (mit Interlinear Übers. von Pagnini in der korrigierten Form der Polyglotte von Antwerpen), Vulg (klementinische Ausgaben von 1592, 1593, 1598), LXX (sixto-klementinische Ausgabe von 1628 mit deren lat Übers. und den Varianten des Codex Alexandrinus), unten an der S. Pesch mit lat Übers.; rechte S. von l. n. r. Tg Onk in der Ausg. Buxtorfs, sam Pent, beide mit lat Übers., sam Tg mit lat Übers. der Stellen, die vom sam Pent abweichen, unten an der S. arab Pent mit lat Übers. (insgesamt 13 Spalten pro Doppelseite).

Bd. 2 (1655) Jos–2 Chr, Esra-Neh, Est. Gleiche Disposition, anstatt Tg Onk steht Tg Jonathan, Sam fehlt (10 Sp. pro Doppelseite); 1–2 Chr, Esra-Neh ohne Tg (8 Sp.).

Bd. 3 (1656) Hagiographen und Propheten. Ijob, Spr, Koh: MT, Vulg und LXX, Tg, Pesch, arab Text je mit lat Übers.; in Ps, Hld kommt aeth Text mit Verzeichnis der Unterschiede zu LXX, aber ohne lat Übers. hinzu; Jes, Jer, Klgl, Ez, XII wie bei Ijob; Dan ohne Tg.

Bd. 4 (1657) Deuterokan. oder Apokryphen. Diese Teile konnten als bes. Hefte auf Wunsch vom Binder an anderer Stelle der Polyglotte eingefügt werden. Oratio Man LXX, Vulg; 3 Esr (= Esdr α') Vulg, LXX, Pesch, beide mit lat Übers.; 4 Esr Vulg; Tob mit zwei hebr Übers. von Paul Fagius (1504–1549) und Sebastian Münster (1484–1552), Vulg, LXX mit lat Übers.; Jdt: Vulg und LXX, Pesch je mit lat Übers.; griech Zusätze Est: LXX mit lat Übers., Vulg; Weish, Sir, Bar (mit Ep. Jer), griech. Zusätze zu Dan 3 u. 13–14: Vulg und LXX, Pesch, arab Text je mit lat. Übers., 1–2 Makk: Vulg und LXX, Pesch je mit lat. Übers.; 3 Makk LXX, Pesch je mit lat. Übers.; 4 Makk fehlt; 2 Makk (= Josippon): arab mit lat Übers. (aus der Pariser Polyglotte); Pent: Tg Pseudo-Jon, Fragmenten-Tg (= Jerusalemer Tg), pers Pent je mit lat Übers.

Bd. 5 NT; Bd. 6 enthält v. a. Variantensammlungen: Kollation mit Aldina, Complutensis, Oxford University Coll. 52 (= Rahlfs, Verzeichnis 75) von Walton; mit D für Gen; Annotationes von Masius zu LXX Jos; mit der Hs Rahlfs, Verzeichnis 60 für 1–2 Chr, mit Q für Jes, mit der Hs Rahlfs, Verzeichnis 86 für die XII; Varianten zur Vulg Ed. Löwen 1584 von Frans Lucas von Brügge u. a.; Anm. zur LXX in Ms A von Patrick Young (Junius) (1584–1652) und Walton; Anm. von Hugo Grotius (1583–1645); Varianten zum NT von Walton, Frans Lucas, Löwener Theologen; Sammlung von Tg-Varianten von Clarke, kollationiert mit Polyglotte von Antwerpen u. Polyglotte von Konstantinopel (E. B. G. Soncino, Konstantinopel 1546, s. unten Texte, pers Pent) (mitsamt Varianten der *Teamîm* sowie Varianten der lat. Übersetzungen, ferner Differenzen der lat Übersetzung mit ihrer Vorlage in der Polyglotte von Antwerpen); Pesch-Varianten von Thorndike (der dafür die unten: Texte, Pesch, genannten Hss benützte); Kollation des sam Pent mit MT u. LXX von Castell; sam Pent Varianten von Castell und Lightfoot; Scholien und Anm. verschiedener Verf. zu syr, pers, aeth biblischen Texten; arab Varianten von Pococke zum Pent von Sa'adja Ga'on; Scholien von Flaminius Nobilius (aus Lucca, † 1590; in Wirklichkeit ist der Verf. der Scholien jedoch der Rechtsgelehrte, Historiker und Exeget Petrus Morinus [1531–1608]), ergänzt von Walton; ferner Erklärung bibl. Namen; Sach- u. Schlagwort-Register; Liste von Qere-Ketiv, Hillûfim B. Ascher-B. Naftali; alphabet. Liste der Paraschen u. Haftaren. Die beiden Massoren des MT werden nicht geboten. Tg überall punktiert.

Texte:

MT nach Johann Buxtorf (d. Ä), Biblia Sacra Hebraica & Chaldaica cum Masora, . . . , Basel 1618–1619 (6. Biblia Rabbinica), deren Text mit der Ausgabe Ben Chajim, Venedig 1524–1525 (2. Biblia Rabbinica oder *Miqra'ôt gedôlôt*) praktisch übereinstimmt, mit Interlinear Übers. von Santes Pagnini in der von Arias Montano u. a. korrigierten Form; für Tg (im Pent: Onk, Jeruschalmi, zu Tg Ps-Jon s. unten) benützte Walton v. a. die Texte Buxtorfs von 1618–1619 sowie jene der Bibel Ben Chajim, Venedig 1524–1525, und der Polyglotte von Antwerpen und Paris in der von Buxtorf nach dem Aram von Esr, Dan vokalisierten Form, mit den lat Übersetzungen der Polyglotte von Antwerpen, aber in von Clarke revidierter Fassung (ausgenommen im Pent, wo Clarke die Übers. der Antwerpener Polyglotte noch nicht revidiert hatte); überdies übertrug Walton oder Clarke auch Tg Ps-Jon (*editio princeps* Venedig 1590–1591) zum ersten Mal ins Lat und Tg Jeruschalmi (Fragm. Tg) neu ins Lat; wo Buxtorfs und Montanos Text differieren, hat Clarke die Differenz in seiner Übers. meistens durch verschiedenen Druck markiert.

LXX in der sixtino-klementinischen Ausgabe in der Edition von Jean Morin, Paris 1628 mit lat Übers. von Petrus Morinus.

Vulg in der klementinischen Edition von 1592.

Sam: Text der Polyglotte von Paris, in Bd. 6 annotiert von Castell nach Hss, die Erzbischof Ussher 1620–1630 im Orient erwarb (zu ihnen gehört Hs London, British Museum, Cott. claud. B. VIII = v. Gall: N), und nach Jean Morins 1657 veröffentlichten Varianten zum sam Pent.

Sam Tg: wie Polyglotte von Paris.

Pesch nach der Polyglotte von Paris (mit Vokalisierung und lat Übers. von Sionita, aber von Walton revidiert) und für jene bibl. Bücher ergänzt, die in der Polyglotte von Paris fehlen: Est, Jdt, Tob, Bar, Ep. Jer, griech Zusätze zu Dan 3 u. 13–14, 2–3 Makk, aufgrund der Hss: Oxford, Bodleiana Or 121 (= Leiden Pesh. Inst. 12b1) (= Pent, 12. Jh.); Bodleiana Or 141 (= Leiden Pesh. Inst. 17a3) (= vollständige Bibel, aber ohne Ps, 17. Jh., für Erzbischof Ussher im Libanon mit vielen Fehlern abgeschrieben, Vorlage war Vaticanus Syr ms 259 (= Leiden Pesh. Inst. 15a2) [1. Hälfte der Hs] u. Paris, Bibliothèque nationale ms syr 11 (= Leiden Pesh. Inst. 15/14a1) [2. Hälfte] (= vollständige Bibel, 15. Jh., mit einem in sie integrierten Teil [Propheten] aus dem 14. Jh.); Bodleiana, ms Pococke 391 (= Leiden Pesh. Inst. 17a4) (= vollständige Bibel, 17. Jh.); eine Hs von Cambridge mit den großen Propheten und den apokryphen (deuterokanon.) Büchern, die dem Orientalisten Thomas Erpenius (van Erpen) (1584–1624) gehört hatte.

Arab AT: Text der Polyglotte von Paris, ergänzt in Jes, Jer, Klgl, Ez, wo sie lückenhaft ist, durch die Übers. des Nestorianers Pethjon ibn Ayyub al-Sahhar (floruit 765) aus dem Syrischen, die Walton aus der Hs Oxford, Bodleiana

[9] S. S. BIBLIA Polyglotta Complectentia Textus Originales Hebraicos cum Pentat. Samarit: Chaldaicos Graecos. Versionumque Antiquarum Samarit. Graec. Sept. Chaldaic. Syriacae. Lat. Vulg. Arabicae. Aethiopic. Persicae Quicquid comparari poterat. Ex M.SS. Antiquiss: undique conquisitis optimisque Exemplaribus impressis summa fide collatis. Edidit Brianus Waltonus. S.T.D. 6 Bde, London 1653–1657. Reprint Graz 1964–1965.

[10] J.-H. Todd, Memoirs of the Life and Writings of Brian Walton, London 1821. – Brian Walton, The Considerator Considered and the Biblia Polyglotta Vindicated . . ., London 1659.

Seld Arch 67 von 1458 [Propheten] kannte, und deren Ergänzungen in seiner Polyglotte in Klammern erscheinen.

Pers Pent aus der Polyglotte von Konstantinopel 1546 (diese enthält MT, Tg Onk, arab Übers. von Sa'adja Ga'on, pers Übersetzung in hebr Buchstaben von Jakob Ben Joseph Tawus, der auf einer älteren Übers. fußt), für die Polyglotte von London in arab-pers Alphabet umgeschrieben und von Greaves auf lat übersetzt.

Aethiop Text der Ps beruht auf einer Hs Pocockes und den Ausg.: Johann Potken, Ps, Hymnen und Gebete, Hld, Rom 1513 (erster aethiop Druck), ders., Psalterium in quatuor linguis, Hebraea, Graeca, Chaldaea (sic), Latina . . ., Köln 1518 (in Wirklichkeit aethiopisch, nicht aram), mit der Kollation von Castell in Bd. 6.

6. Die späteren Polyglotten

Die anderen Polyglottenbibeln[11] haben im allgemeinen keinen oder geringen Wert für die Textgeschichte des ganzen AT.

[11] Vgl. dazu die Angaben in den in Anm.1 genannten Titeln: Brunet, Manuel; Darlow-Moule, Catalogue; Nestle, Polyglottenbibeln; Pérez Castro, Bíblias Políglotas.

Emmanuel Levinas: Philosophie im Angesicht des Anderen Ein Forschungsbericht

von Torsten Habbel, Münster

In den letzten Jahren ist die Bedeutung der Philosophie Emmanuel Levinas' auch in Deutschland zunehmend erkannt worden. Sein Versuch, *nach den Grauen der Shoah Verantwortung für den Anderen philosophisch zum Ausdruck zu bringen*, wird gegenwärtig vor allem unter folgenden Themenschwerpunkten diskutiert: Levinas' Auseinandersetzung mit Martin Heidegger,[1] Levinas' Kritik an der Phänomenologie,[2] Levinas' Verständnis von Sprache und Transzendenz,[3] Levinas' Verständnis der (dia-chronen) Zeit,[4] Levinas Denken als ‚Philosophie nach der Shoah',[5] Levinas' Ethik im Kontext politischer Fragestellungen,[6] der Zugang zu Religion im Denken Levinas',[7] sowie der Vergleich mit Franz Rosenzweig[8] und Martin Buber.[9]

Trotz dieser Vielfalt an Interpretationsrichtungen bleiben zwei wesentliche Desiderate: zum einen fehlt in Deutschland fast vollständig die Situierung von Levinas' Denken im französischen Kontext (eine Ausnahme bilden hier die Veröffentlichungen von B. Tau-

[1] Vgl. u. a. Derrida, J.: Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas. In: ders.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt: Suhrkamp [4]1989. 121–235; Funk, R.: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage nach einer neuen philosophischen Rede von Gott. – Freiburg/München: Alber 1989; Huizing, K.: Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger. – Frankfurt: Athenäum 1988; Peperzak, A.: Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas. In: Gethmann-Siefert, A. / Pöggeler, E. (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt: Suhrkamp 1988. 373–389; Strasser, S.: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Levinas' Philosophie. – Den Haag: Nijhoff. 1988; ders.: Emmanuel Levinas: Ethik als erste Philosophie. In: Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt: Suhrkamp 1983. 218–265; Wiemer, T.: Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei E. Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs. Freiburg/München: Alber 1988.

[2] Vgl. u. a. Brumlik, M.: Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Levinas' Umkehrung der Ontologie. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen: Focus Verlag 1990. 120–143; Janssen, P.: Im Gefolge der Phänomenologie: Emmanuel Levinas. In: Ströke, E. / Janssen, P.: Phänomenologische Philosophie. Handbuch Philosophie. Bd. 8. Freiburg/München: Alber 1989. 336–350; Peperzak, A.: Phänomenologische Anfangsgründe der Ethik. In: Orth, E. W. (Hg.): Vernunft und Kontingenz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie, Freiburg/München 1986. 141–173; Süsske, R.: Abschied von der Intentionalität. Bemerkungen zum Verhältnis von Emmanuel Levinas zur Phänomenologie Husserls. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 101–119.

[3] Vgl. u. a. Funk, R.: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas; Wiemer, T.: Passion des Sagens; ders.: Ausgesetzt. Zum Verständnis der Sprache bei Emmanuel Levinas. In: Klehr, F. J. (Hg.): Den Andern Denken. Ein philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1991. 71–92; ders.: Das Unsagbare sagen. Zur Vergleichbarkeit von philosophischem Diskurs und literarischem Schreiben. Nach Emmanuel Levinas. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas, 18–28; Weber, E.: Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' ‚Autrement qu'être ou au-delà de l'essence'. Wien: Passagen 1990.

[4] Vgl. u. a. Krewani, W. N.: Zeit und Transzendenz. Zur frühen Philosophie von Emmanuel Levinas. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas, 85–100; ders.: Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel Levinas. In: Orth, E. W. (Hg.), Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Freiburg/München 1982. 107–127; Wenzler, L.: ‚Verbindende Trennung'. Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas. In: Klehr, F. J. (Hg.): Den Andern denken, 137–142; ders.: Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas. In: Levinas, E.: Die Zeit und der Andere. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner [2]1989.

[5] Vgl. insb. Weber, E.: Nachdenken als Nach-denken: Anamnesis. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.), Levinas, 256–277; dies.: Verfolgung und Trauma.

[6] vgl. u. a. Burggraeve, R., The Ethical Basis for a Human Society According to Emmanuel Levinas. In: ders.: Emmanuel Levinas. The Basis for a Human Society. Bibliography 1929–1977. 1977–1981. Leuven 1981. 5–57; Dussel, E.: Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen. In: Conc (D) 18 (1984). 120–129; ders.: Philosophie der Befreiung. Mit einer Einleitung von Raúl Fornet-Betancourt. Aus dem Spanischen von Peter Penner. Hamburg: Argument 1989; ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg (Schweiz): Exodus 1985; Habbel, T.: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber. Mainz: Grünewald 1994; Lesch, W.: Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Levinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentalethik (Habermas, Lyotard, Derrida). In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 164–177; Mosés, S.: Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Levinas. In: Brumlik, M. / Brunkhorst, H. (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt: Fischer 1993. 364–384; Scannone, J. C.: Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika. In: ThPh 66 (1991). 363–383; ders.: Die Dialektik von Herr und Knecht. Ontologische Refelexionen zur Praxis der Befreiung. In: Hünermann, P. / Fischer, G.-D. (Hg.): Gott im Aufbruch. Die Provokation lateinamerikanischer Theologie. Freiburg 1974. 119–167; Sidekum, A.: Die Levinasche Ethik im Lichte der Philosophie der Befreiung. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 178–194; ders.: Ethik als Transzendenzerfahrung. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung. Aachen: Concordia (Reihe Monographien, Bd. 8) 1993.

[7] Vgl. u. a. Casper, B.: Der Zugang zur Religion im Denken von Emmanuel Levinas. In: PhJ 95 (1988). 268–277; ders.: Illéite. Zu einem Schlüssel‚begriff' im Werk von Emmanuel Levinas. In: PhJ 91 (1984). 273–288; ders.: Zeiterfahrung und Glaubenserfahrung. In: Gauly, H. u. a. (Hg.): Im Gespräch: Der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog. Joseph Möller zum 65. Geburtstag. Düsseldorf 1981. 29–42; Esterbauer, R.: Transzendenz-‚Relation'. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas'. Wien: Passagen 1992; Henrix, H. H. (Hg.): Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas. Aachen 1984; Hentschel, M.: Das Heilige bei Levinas. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 195–222; Mayer, M.: Transzendenz und Geschichte. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 223–255; Peperzak, A.: Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken – Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen. In: Henrix, H. (Hg.): Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. 71–86; Wiemer, T.: Die Spur, das Echo und die Exegese. Zugänge zur Gottesfrage im Denken von Emmanuel Levinas. In: Klehr, F. J. (Hg.): Den Andern denken. 17–35.

[8] Vgl. u. a. Dober, H.-M.: Levinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 144–163; Hauck, D.: Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig. Essen: Verlag der Blauen Eule 1990.

[9] Vgl. u. a. Habbel, T.: Der Dritte stört. 45–80; Münster, A.: Von der Ich-Du-Philosophie Martin Bubers zum Denken des Anderen in der Philosophie von Emmanuel Levinas. In: Bäumer, A. / Benedikt, M. (Hg.): Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung. Wien: Passagen 1991. 123–130; Strasser, S.: Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz. In: Revue Internationale de Philosophie 32 (1978). 512–525.

reck), und zum anderen wird zwar von vielen die jüdische Fundierung der Philosophie Levinas' betont, aber sie wird nur unzureichend herausgearbeitet; da aber inzwischen auch die Talmudvorlesungen E. Levinas' in deutscher Sprache zugänglich sind, sind hier entsprechende Arbeiten zu erwarten.

Im Folgenden sollen einige wichtige Arbeiten von und zu Emmanuel Levinas vorgestellt werden. Dazu zählen das zweite Hauptwerk Levinas', die bisher vollständigste Bibliographie der Werke von und zu Levinas' zwei Einführungen, sowie drei Monographien zu seiner Philosophie.

Das Werk des in Litauen geborenen und nach dem Studium in Frankreich und Deutschland viele Jahre in Paris lehrenden Philosophen Emmanuel Levinas findet weltweit immer größere Aufmerksamkeit: so beispielsweise in Frankreich, Belgien, Spanien, Portugal, Italien, Polen, England, Japan, Mexiko, in den USA, Niederlanden und – seit einigen Jahren – endlich auch in Deutschland. Roger Burggraeve, der 1980 mit einer knapp 1900 S. umfassenden Diss. zu Levinas in der Theologie promovierte und inzwischen zahlreiche Aufsätze zu Levinas verfaßt hat, erweiterte nun zum dritten Mal seine inzwischen 2119 Titel umfassende Bibliographie der Schriften von und zu E. Levinas.[10]

1977 gab Burggraeve zum ersten Mal seine damals 601 Titel zählende Sammlung heraus. Seitdem vervollständigt er diese Bibliographie im Vierjahresrhythmus um die aktuelle Literatur dieser Jahre und um die bisher nicht aufgeführten Schriften.

In der aufgeführten Sekundärliteratur differenziert Burggraeve nach Veröffentlichungen, die sich explizit mit Levinas auseinandersetzen, nach Publikationen, die von Levinas' Gedanken inspiriert sind, nach Rezensionen und sonstiger Forschungsliteratur zu Levinas. Sofern notwendig sind die Referenzstellen der einzelnen Bücher und Aufsätze von Burggraeve aufgeführt; dabei geht er sogar über die im Index der jeweiligen Literatur genannten Verweisstellen großenteils noch hinaus.

Jede aufgeführte Schrift ist numeriert. Diese Numerierung erweist sich in mehrerer Hinsicht als vorteilhaft: Zum einen kann Burggraeve mit ihrer Hilfe (z. B. bei Übersetzungen oder Sammelausgaben) problemlos auf andere Titel verweisen, zum anderen bietet sie eine gute Grundlage für die sehr ausführlichen und äußerst hilfreichen Sach- und Namenregister.

In dem Namenindex finden sich nicht nur Verfassernamen, sondern ebenfalls auch alle Namen, die in den jeweiligen Titeln auftauchen; mit seiner Hilfe lassen sich alle Texte aufspüren, in denen – um nur ein Beispiel zu nennen – sich Levinas (vom Titel her) mit Martin Buber auseinandersetzt, in denen Buber sich mit Levinas beschäftigt und in denen das Verhältnis ‚Levinas – Buber' Gegenstand der Sekundärliteratur ist.

Mit der sukzessiven Numerierung der aufgeführten Schriften ist allerdings auch ein Nachteil verbunden: Aufgrund der Ergänzungen der Bibliographie von 1977 (1981, 1985 und 1989) durch vorher nichtaufgeführte Bücher und Artikel muß man eventuell in allen vier Indices und Bibliographien nachschauen, um die gesuchte Angabe zu finden. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn der Titel nicht in dem entsprechenden Zeitabschnitt, sondern erst später aufgenommen wurde. Diese Erschwernis, die durch einen zusammengefaßten Index am Ende Buches behoben werden könnte, betrifft jedoch nur die Benutzungsfreundlichkeit, nicht die Effektivität des Nummernsystems.

Die im Juli 1989 abgeschlossene Bibliographie der Texte von und zu Emmanuel Levinas ist zuverlässig und weitgehend vollständig; es ist sehr zu hoffen, daß Burggraeve diese für die Levinasforschung hilfreiche Sammlung weiter fortführt.

Als Stephan Strasser im Jahr 1978 sein inzwischen vergriffenes Buch ‚Jenseits von Sein und Zeit' veröffentlichte, war Emmanuel Levinas in Deutschland noch weitgehend unbekannt; in seinem Werk orientiert sich Strasser an Levinas' beiden Hauptwerken ‚Totalität und Unendlichkeit' (frz. 1961, dt. 1987)[12] und ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht' (frz. 1974, dt. 1992). Nicht zuletzt dieser Einführung so wie auch der Initiative Bernhard Caspers – in Zusammenarbeit mit dem Alber Verlag, der viele Schriften von Levinas in deutscher Sprache zugänglich gemacht hat – ist es zu verdanken, daß der lange Zeit in Frankreich lehrende Philosoph Emmanuel Levinas auch hierzulande bekannter wurde.

Inzwischen liegen zwei explizite Einführungen zum Denken Levinas' vor, die beide von ausgewiesenen Kennern der französischen Philosophie der Gegenwart verfaßt sind, dabei jedoch unterschiedliche Schwerpunkte setzen:

Wolfgang Nikolaus Krewani[13] orientiert seine „immanente Interpretation" „am Leitfaden der zeitlichen Abfolge der Publikationen" und versucht, dem Anspruch der „Vielfalt der Phasen" sowie der „Einheit der Intention" [Krewani, 28] gerecht zu werden.

Die von ihm angestrebte immanente Gesamtdarstellung Levinas' kann nicht ohne Levinas' Abgrenzung von der Phänomenologie Husserls und der Fundamentalontologie Heideggers auskommen. In dieser Verhältnisbestimmung, die sich wie ein roter Faden durch Krewanis Einführung zieht, begnügt sich der Vf. allerdings mit Levinas' Perspektive und verweist bzgl. der Frage nach der Angemessenheit der Kritik Levinas' an Heidegger auf die kritische Studie von K. Huizing ‚Das Sein und der Andere'. Grundlegend für Krewanis eigenständige, sich kaum mit der Sekundärliteratur auseinandersetzende Interpretation ist seine Einteilung von Levinas' Denken in drei Phasen: „In der frühen Philosophie tritt das Andere als der Schöpfer und die Geliebte auf. Dieser Ansatz, den man den erotischen nennen kann, ist vor allem in den Schriften ‚Vom Sein zum Seienden' und ‚Die Zeit und der Andere' entwickelt. Die späte Philosophie von Levinas dagegen lehnt die erotische Liebe ab; sie sucht die Transzendenz in der Verantwortung und im Für-den-Anderen. Diesen ethischen Ansatz hat Levinas vor allem in dem Werk ‚Jenseits des Seins' ausgeführt. Schließlich finden wir in einer Übergangsphase eine Verknüpfung von ethischer und erotischer Transzendenz" [Krewani, 53. Hervorhebung von mir, T. H.], für die das Buch ‚Totalität und Unendlichkeit' steht. „Die Unterscheidung dieser drei Ansätze wird überdeckt von einer zweiten möglichen Einteilung, nämlich dem Gegensatz von ontologischem und meta-ontologischem Denken." [ebd.] Krewani, der im Laufe seines Buches immer wieder Rechenschaft über seinen Interpretationsweg gibt, versucht, „beide Gesichtspunkte ineinander zu blenden, indem [er] zwei ontologische Ansätze und einen meta-ontologischen Ansatz unterscheidet" [Krewani, 54]. Innerhalb dieser streng chronologisch aufgebauten Darstellung argumentiert Krewani vorwiegend begrifflich (Zeit, Hypostase, Welt, Sein, etc.), um von hier aus sowohl Levinas' Kritik an Heidegger und Husserl herauszuarbeiten als auch seinen Neuansatz vorzustellen.

Bernhard Taureck[15] deutet „Levinas' Philosophie im Ausgang von dessen geistigem Judentum" [Taureck, 8] und faßt seine Levinasinterpretation unter dem Oberbegriff „Extremer Humanismus" [vgl. insb. Taureck, 24–36] zusammen.

Seine Einführung rahmt Taureck durch die beiden Sätze, daß Levinas „bisher noch immer nicht gebührend philosophisch aufgenommen wurde" [Taureck, 7], aber „daß künftige philosophische Wahrnehmung von Levinas nicht eben arm an grundlegenden Problemstellungen sein wird" [Taureck, 113]. In seinem breit angelegten Spannungsbogen von Judentum, Phänomenologie, Ontologie, (Anti-)Humanismus, Existenzphilosophie und Poststrukturalismus erwartet den Leser eine kritische Einführung in die Philosophie Levinas', in der das Proprium seines Ansatzes herausgearbeitet wird und die klar formulierten Anfragen Taurecks zur Diskussion gestellt werden. Dabei erscheint mir allerdings gerade der berechtigte Ausgang seines Interpretationsansatzes an manchen Stellen nicht konsequent genug durchgehalten zu sein, so daß die eine oder andere Kritik vor dem Hintergrund, daß Levinas nach der Shoah als Jude Philosoph ist, in ein anderes Licht gerückt werden müßte. Taurecks Ausgangslektüre ist der Enzyklopädieartikel ‚Judentum/Judaismus' von E. Levinas, den Taureck als Apologie des Judentums, genauer: als die „Bedingung dafür, daß ethisch Gutes überhaupt auftritt" [Taureck, 18] interpretiert. Als „extremer Humanismus" kommt in dem Artikel – wie auch in der gesamten Philosophie Levinas' – der jüdische Monotheismus philosophisch zu Wort [vgl. Taureck, 21], der letztendlich den philosophischen Humanismus wie die philosophischen Zeugen des Antihumanismus radikalisiert [vgl. Taureck, 24ff]. Gegen den (frühen) Fichte, gegen Foucault, Heidegger und Sartre kreist „Levinas' Antwort auf die Frage nach Bedingungen der Möglichkeit für das Faktum menschlicher Verantwortlichkeit [...] um zwei Angaben: um eine ‚Passivität' und um ‚Ausnahmen von der Gegenwart'" [Taureck, 33]. Menschliche Aktivität ist nach Levinas „altrozentisch. Der andere Mensch ist Ursprung meiner Aktivität, nicht aber bildet meine Spontanität das Primäre." [ebd.] Taureck schließt sein einleitendes Kap. „Präphilosophie: Das Judentum" mit einer kurzen Abgrenzung Levinas' zu zwei jüdischen Denkern der Moderne ab. Die behauptete „Distanz zu Buber, Nähe zu Rosenzweig" entspricht der z. Zt. üblichen Einordnung in der deutschsprachigen Levinasforschung.

Dieses wichtige Kap., das Taurecks Lesart der Philosophie Levinas' fundiert, hinterläßt allerdings Fragen: Taureck interpretiert Levinas letztlich vom Sein aus und überprüft, inwiefern Levinas'

[10] **Burggraeve**, Roger: **Emmanuel Levinas.** Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1989). – Leuven: Peeters 1990. 223 S., kart. DM 50,00, bfr 895,00 – Zu beziehen über: Centrum voor Metafysica en Wijsgerige Godsleer / Hoger Instituut voor Wijsbegeerte/ Kardinaal Mercierplein 2 / B-3000 Leuven.

[12] Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Aus d. Franz. von Krewani, Wolfgang N. – Freiburg/München: Karl Alber Verlag 1987. 472 S. (Alber-Broschur Philos.), kart. DM 84,00.

[13] **Krewani**, Wolfgang Nikolaus: **Emmanuel Lévinas.** Denker des Anderen. – Freiburg, München: Alber 1992. 268 S. (Kolleg Philosophie), kart. DM 38,00.

[15] **Taureck**, Bernhard: **Levinas zur Einführung**. – Hamburg: Junius 1991. 131 S. (Zur Einführung, 67), kart. DM 17,80.

Ethik dieses *logisch stringent* so unterbricht, daß die Ethik *begründet* der Ontologie den ersten Rang streitig macht. Aus dieser Perspektive mußte der Ansatz von Levinas, wie Taureck auch später deutlich macht, große Probleme aufwerfen – aber kann ein solcher Interpretationsansatz Levinas letztlich gerecht werden? Ich möchte dies bestreiten, denn gerade weil Taureck die jüdischen Wurzeln Levinas' zu seinem Ausgang nimmt, müßte er sie als *Primär-* und nicht als „Präphilosophie" verstehen. Jüdisches Denken ist nicht nur *Vor-*, sondern *Erstes* Denken, zuerst Ethik, dann Sein. Von der Ethik aus versucht Levinas das Sein zu denken – nicht umgekehrt, wie Taureck dies immer wieder vollzieht. So ist beispielsweise Taurecks Charakterisierung, daß sich Levinas „zwangsläufig einer zirkulären Hermeneutik" [Taureck, 34] bedient, genauso unzutreffend, wie auch sein Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses [vgl. Taureck, 100ff], da dieser vom Sein ausgeht und nicht – wie Levinas – vom Sollen. Und noch ein zweites Defizit ist in diesem Zusammenhang zu beklagen: Obwohl Taureck Levinas expressis verbis vom Judentum aus interpretiert, ist es um so erstaunlicher, daß Taureck weitgehend unempfindlich bleibt gegenüber der traumatischen Präsenz der Shoah in den Schriften Levinas'. Die insbesondere von E. Weber (s. u.) – aber auch von anderen Autoren – herausgearbeitete Position, daß Levinas die in unterschiedlichen Zusammenhängen unternommene Idealismuskritik auf den Punkt bringt, um dem leidenden Menschen als Opfer der ‚Systeme' in seiner von Narben und Brüchen gekennzeichneten Philosophie eine Sprache anzubieten, berührt Taureck wenig. All dies trifft allerdings noch deutlicher auf die Einführung Krewanis zu, da er sich der Frage nach der Bedeutung des Judentums im Denken Levinas' kaum stellt. So fehlt bei Krewani jeglicher Verweis auf seine jüdischen Vordenker (z. B. Maimonides, Buber, Rosenzweig) und die gut herausgearbeitete These, daß das „Es-gibt zur Darstellung der Ausgeliefertheit der Juden in der Zeit von 1933 bis 1945" [Krewani, 65] dient, steht weitgehend isoliert im Kontext seiner immanenten, eher an phänomenologischen und ontologischen Fragestellungen orientierten Analyse.

„In der phänomenologischen Theorie der Intersubjektivität ist es stets die *Erkenntnis* des alter ego, die die ichartige Isolierung durchbricht. Die Vorstellung, daß eine Sensitivität den Anderen *anders* als durch das ‚Erkennen' als Berühren oder Sehen erschließen könnte [...], scheint den Analysen der Phänomenologen fremd zu bleiben" [Levinas]. Beide Einführungen zeichnen die von Levinas auf den Punkt gebrachte Kritik an Phänomenologie und Ontologie eindrucksvoll nach und erläutern ausführlich Levinas' ceterum censeo: die Irreduzierbarkeit des Antlitzes, das das Ich in seine Verantwortung ruft. Der „Ethik als Erste Philosophie" [Levinas], die vor allem dem Spätwerk zuzuschreiben ist, nähern sich Krewani und Taureck in ihrer ausführlichen Interpretation der *Sprache*. „Von Anfang an war bei Levinas Sprachlichkeit mit ‚meiner' Beziehung zum anders bleibenden anderen Menschen verbunden. Die ‚sprachbezogene Wende' bei Levinas besteht wesentlich darin, eine methodologische Katharsis von der ontologischen Erblast zu erzielen" [Taureck, 62]. Die Andersheit des Anderen zeigt sich nicht nur *in*, sondern *als* Sprache, als Sich-Sagen: „Ich bin Bedeutung" [Levinas]. Taureck hält fest: „Vorsprachliches Sprechen ist nicht mehr ein Verständigungsprozeß getrennter Subjekte über ihr Getrenntsein. Die Subjektivität ist jetzt vielmehr in eine absolute Passivität des Äußerns verwandelt worden. Der Verlust der Aktivität und Selbstgegenwart sprechender Subjekte auf der Ebene der Signifikanten oder des Logos soll zur Erschließung einer unersetzbaren Sprachdimension des Äußerns führen, in der Existenzphilosophie und Poststrukturalismus positiv verbunden werden können" [Taureck, 81]. Ethische Sprache ereignet sich diachron als Opfer und Gabe, einem Ereignis, dem ein ständiger Rückzug des Subjekts entspricht [vgl. Krewani, 235, 237f]. Dem Vorwurf, daß Levinas in seiner Sprachphilosophie in die gleiche Aporie wie der Skeptizismus mündet, begegnet dieser mit der „grundsätzliche[n] Diachronie, die sich nicht in Synchronie auflösen läßt. [...] Wo für den Standpunkt der Synchronie ein Widerspruch vorliegt, handelt es sich aus dem Gesichtspunkt der Diachronie um Transzendenz. Die Zweideutigkeit oder Doppelsinnigkeit des Skeptizismus hat ihre Wurzel in der Doppelsinnigkeit des Jenseits, das *als* Jenseits nicht Gegenstand einer Aussage werden kann. [...] Nicht diese Zweideutigkeit wegzuschaffen, sondern sie zu bewahren, ist die Aufgabe der Philosophie" [Krewani, 246f].

Taureck und Krewani fragen auch nach der politischen Relevanz des ethischen Ansatzes von Levinas. Damit sprechen beide einen Aspekt an, der von Levinas selbst eher kryptisch behandelt wird. Taureck macht zu Recht auf die schwierig zu denkende Position des Dritten in der dualen Verantwortung des Ich für den Anderen aufmerksam und kann die „Korrektur der Asymmetrie der Nähe" [Levinas] nicht nachvollziehen. Allerdings vereinfacht Taureck Levinas in manchen Punkten zu stark – z. B. durch eine tabellarische Auflistung der Äußerungen Levinas' – wo er „gegen" und wo er „für" ist [vgl. Taureck, 83]. Damit stellt er sich nicht der Herausforderung eines nachidealistischen Verständnisses von Politik. Levinas' erklärtes Ziel ist auch *weniger* der liberale Staat, der das Prinzip der Familie zugesteht [vgl. Taureck S.83], als *vielmehr* – wie Levinas in einem Interview mit der FR vom 2. 1. 1993 sagt – die Demokratie, da nur in ihr „die Gerechtigkeit dieses unaufhebbare schlechte Gewissen" hat. Diese Fehldeutung seitens Taurecks liegt in unkritisch nebeneinander gestellten Zitaten aus unterschiedlichen Phasen des Levinasschen Denkens begründet – ein Fehler, den Taureck sonst nicht begeht.

Krewani interpretiert das Verhältnis von Ethik und Politik differenzierter als Taureck; gerade hier kommt Krewani seine chronologische Interpretation zu Hilfe. Levinas stellt sich dem Problem, daß „die soziale Wirklichkeit [...] nicht den Imperativen der Ethik, sondern der Politik" [Krewani, 157] gehorcht, erst mit ‚Totalität und Unendlichkeit' (1961). Vor allem durch die Zeitlichkeit und damit Endlichkeit des Subjekts vollzieht sich nach Levinas „der Umschlag der Ethik in Politik als Umschlag der sozialen Asymmetrie in Symmetrie" [Krewani, 161]. Die Vernunft wird durch die objektive Ordnung zu einem anonymen „Vernunftsystem, dem alle in gleicher Weise unterworfen sind" [Krewani, 169]. Mit Levinas läßt sich keine universale Ethik begründen! „Die Verantwortung und das Eintreten für den Anderen fordern daher keinen neuen Krieg gegen den Unterdrücker, sondern einen ‚Kampf' – wenn man so sagen darf, gegen sich selbst" [Krewani, 176]. Diese Position, die sich im ersten Hauptwerk bereits andeutet, radikalisiert Levinas in ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht'. „Nun fragt es sich, ob es bei dem Gegensatz von Ontologie und Ethik sein Bewenden haben kann, ob die Ontologie nicht einer ethischen Forderung entspringt. In der Tat ist dies Levinas' Auffassung. [...] Die Ontologie wird ancilla ethicae" [Krewani, 240]. Ontologie kann also nur dann die Gerechtigkeit implizieren, wenn sie sich nicht als System schließt, wenn der Riß des irreduzierbaren Antlitzes offenbleibt. „Vernunft ist kein Wert an sich, sondern hat ihr Maß an den einzelnen Anderen" [Krewani, 244]. – Diese hier nur andeutungsweise aufgezeigte Interpretation Krewanis bietet konkrete Anhaltspunkte für die in der Levinasrezeption bisher weitgehend tabuisierte Problematik des Dritten, die schon viele Unsicherheiten hervorgerufen hat.

B. Taureck und W. N. Krewani bieten zwei nicht nur für Einsteiger in das Denken Levinas' lesenswerte Einführungen, die durch ihre jeweiligen Schwerpunkte verschiedene Leserkreise ansprechen. So richtet sich die um mehr als die Hälfte kürzere, preiswertere und leichter zu lesende Einführung Taurecks an kritische LeserInnen, die die Thesen Levinas' interessieren, ihnen aber eher befremdlich gegenüberstehen. Denn Taureck versteht sein Buch nicht allein als Dokumentation der Positionen Levinas', sondern stellt diese immer neu in Frage, um sie dann – teilweise – wieder zu entkräften. So können sich die LeserInnen bei der Lektüre kaum ausruhen, sondern werden stets zur eigenen Stellungnahme herausgefordert. – Daß meine Rezension hier in mancher Hinsicht eher kritisch ausfällt, besagt nichts über die Bedeutung von Taurecks Einführung – oder, um es mit seinen Worten zur Relevanz Levinas' zu sagen: „Levinas ist auch Einwänden ausgesetzt. Aber das spricht nicht dagegen, daß er eine Philosophie vorlegte: Philosophie fordert Fragen und Einwände heraus. Einwände setzen umgekehrt voraus, daß eine Philosophie tatsächlich vorliegt und ernstgenommen wird" [Taureck, 89].

Krewanis immanente, an der Genese des Ansatzes orientierte Gesamtdarstellung ist – schon von seiner (Verlags-)Konzeption her – in vielen Punkten breiter und daher fundierter angelegt als das Pendant, das Taureck bietet; sie hat deutlicher die mit phänomenologischen und ontologischen Fragestellungen vertrauten LeserInnen vor Augen.

Die von beiden Autoren vorgenommenen Verortungen Levinas' in zeitgenössische philosophische Strömungen erweisen sich gerade für Einsteiger als äußerst hilfreich, da nur Kennern die Positionen, gegen die sich Levinas lediglich in markanten Strichen abgrenzt, bekannt sein werden. Knappe, aber ausreichende Literaturverzeichnisse sowie ein übersichtliches Personen- und Sachverzeichnis (lei-

der nur) bei Krewani runden die Einführungen ab. Keine Einleitung ersetzt die andere, vielmehr stoßen beide die Weiterführung der endlich begonnenen Auseinandersetzung mit dem Denken Emmanuel Levinas' an.

„Die Aufgabe einer lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung besteht nicht darin, die Philosophie der griechischen Ratio zu wiederholen, sondern ist dazu berufen, das Wort und die Geste Lateinamerikas und der Dritten Welt mit einem hermeneutischen Auge wahrzunehmen." (189) Für den Brasilianer Antonio Sidekum[16] bedeutet das: „Wir Lateinamerikaner müssen Neues denken." (22)

Auf der Suche nach einer neuen Utopie der in die Krise geratenen Theologie der Befreiung scheint das Denken, das beim *armen Anderen* ansetzt, vielversprechende Perspektiven zu eröffnen. Paradigmatisch stehen hierfür Autoren wie Juan Carlos Scannone, Pablo Sudar, Luiz Carlos Susin und vor allem Enrique Dussel. Sie alle greifen unmittelbar auf die Kritik Levinas' an der abendländischen Philosophie zurück und versuchen, sein Denken für Lateinamerika fruchtbar zu machen.

In diesem Zusammenhang untersucht die Studie von A. Sidekum, „wie [...] der Begriff der Transzendenzerfahrung in der Philosophie Levinas' begründet [ist] und wie [...] dieser Gedanke als Grundlage der Ethik in der befreienden Praxis des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens entwickelt werden" (9) kann. Sidekums Arbeit versteht sich weniger als Versuch, das Alteritätsparadigma für Lateinamerika eigenständig neu zu entwickeln, als vielmehr als Reflex einer doppelten Übersetzung: „Der erste Teil bringt die Levinassche Philosophie der Andersheit, die Exteriorität, die Nähe des Anderen, die Ethik und die Transzendenz ans Licht" (16), indem die jüdisch biblischen Inspirationen Levinas' in seiner abendländischen Versprachlichung aufgespürt werden sollen. Der zweite Teil befaßt sich mit dem „Problem der Übertragung des Levinasschen Gedankenguts auf die lateinamerikanischen Verhältnisse als spezifischem Kulturkontext" (9). Sidekum, der sich damit einer „besondere[n] und hermeneutisch anspruchsvolle[n] Herausforderung stellt" (11), ist dabei „zur Treue gegenüber dem Text des Denkens Levinas' und dem Denken der Befreiungsphilosophie verpflichtet" (9).

A. Sidekum wird diesem selbstgesetzten Niveau allerdings nur in Ansätzen gerecht; seine Studie hinterläßt viele Fragen, ohne daß neue Perspektiven entworfen werden:

Ausrichtung der Arbeit: Trotz des zu Beginn formulierten Ziels bleibt letztlich unklar, worum es Sidekum in seiner Arbeit eigentlich geht. Der ‚rote Faden' geht bei der Lektüre des Buches verloren, die Gedankenführung ist sprunghaft und vieles (auch Zitate) wird mehrfach wiederholt. Hinzu kommen sprachliche Ungenauigkeiten – wobei berücksichtigt werden muß, daß die deutsche Sprache nicht die Heimatsprache des Verfassers ist. Trotzdem kann nicht darüber hinwegsehen werden, daß einige Formulierungen geradezu kontraproduktiv sind. Ausdrücke wie beispielsweise „Ich *erkenne* den Anderen [...]" (51), „‚Transzendenzerfahrung bei Levinas' [als] *Bewußtwerdung* der Andersheit" (81), „das Ich [...] muß sich mit dem Unendlichen *messen*" (103), „die *Idee* der Andersheit und die *Idee* der Ethik" (133, Hervorhebungen von mir, T. H.) lassen Zweifel aufkommen, inwieweit Levinas in seinem Anliegen, sich von der Ontologie bis in ihre Sprache hinein zu lösen, überhaupt erfaßt wird.

Perspektive: Sidekum betont mehrfach, daß sich die Befreiungsphilosophie von der scheinbar neutralen europäischen Philosophie gelöst hat und eine „positive Perspektive" (190) durch ihre sozialpolitische, ethische und geschichtliche Situierung zu gewinnen sucht. Sie übernimmt dazu die Kritik Levinas' an der abendländischen Philosophie, fragt aber an keiner Stelle nach, in welchem Kontext das jüdische Denken ihres Vordenkers verwurzelt ist. Es ist vielleicht kein Zufall, daß in dem umfangreichen Literaturverzeichnis Sidekums ausgerechnet die Studie von E. Weber (1990) fehlt, die am deutlichsten das herausarbeitet, was von vielen Levinasinterpreten angedeutet wird: Levinas' Philosophie ist der Versuch einer Philosophie nach der Shoah! Hier zeigt sich die Philosophie der Befreiung erstaunlich unempfindlich.

Und noch ein Punkt wird in der lateinamerikanischen Levinasrezeption weitläufig umschifft: Für Levinas, der in mehreren Interviews auf seine fundamentale und radikale Kritik an der europäischen Philosophie angesprochen wird, bleibt Europa letztlich zentral, da in ihm „neben vielen anderen Greueln die Idee der ‚Enteuropäisierung' erfunden wurde" [Levinas]. Warum also greift die lateinamerikanische Philosophie, der sich Sidekum zugehörig fühlt, auf einen europäischen Philosophen zurück, anstatt bei der Suche nach ihrer Identität nach den eigenen Wurzeln zu graben und (evtl.) von dort aus fundiert auf Europa zu blicken?

Lesart der Texte Levinas': In der gegenwärtigen Levinasrezeption ist es unumstritten, daß Levinas' Denken bei aller Konstanz der Intention einen Wandel durchmacht. Von daher spricht man von zwei bzw. drei Phasen seiner Entwicklung, wobei der deutlichste Einschnitt seines Denkens an dem zweiten Hauptwerk ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht' (1974) festgemacht wird. Zudem wird – vor allem von Levinas selbst – das philosophische Werk von explizit jüdischen Texten unterschieden. All das bleibt von Sidekum unberücksichtigt. Er differenziert in seiner Interpretation Levinas' nicht zwischen dem Früh- und dem Spätwerk, zwischen philosophischen und jüdischen Texten; vielmehr liest Sidekum alle Schriften Levinas' in dieser Hinsicht unreflektiert nebeneinander.

Diese Simplifizierung führt zu Fehlinterpretationen, die beispielsweise in dem für Sidekum zentralen Gerechtigkeitsbegriff besonders deutlichen werden: Levinas verwendet in ‚Totalität und Unendlichkeit' (1961) den Begriff der Gerechtigkeit in erster Linie, um das duale Verhältnis von Anderem und Ich zu charakterisieren. Folgerichtig werden all die Merkmale, die diese Beziehung auszeichnen, auch auf die Gerechtigkeit übertragen. Sie anerkennt die Asymmetrie, die alleinige Verantwortung des Ich für den Anderen; Barmherzigkeit und Nächstenliebe sind ihre Kennzeichen (vgl. Levinas, Totalität und Unendlichkeit 83f, 95ff, 142ff, 311, 418, 432). Hier wird allerdings auch schon die Schwäche des Begriffs deutlich, denn Gerechtigkeit impliziert immer *Recht* und damit *Gleichheit*; sie fordert einen unabhängigen, von außen anzulegenden Maßstab. Genau dies ist in dem dualen Verhältnis von Anderem und Ich ausgeschlossen – was Levinas dann auch veranlaßt, in seiner Spätphilosophie nicht mehr an dem Gerechtigkeitsbegriff festzuhalten. Stattdessen führt Levinas in seinem Spätwerk die Rede von dem Dritten ein, der vom Ich verlangt, zwischen Unvergleichlichem zu vergleichen; erst von hier aus lassen sich die für die weltweite Herausforderung der Armen notwendigen politischen Implikationen im Ansatz Levinas' herausarbeiten. – Sidekum argumentiert in diesem Kontext undifferenziert; er behauptet, daß der Dritte „immer im Werk Levinas' vorkommt" (143) und verwendet den Gerechtigkeitsbegriff sowohl für die duale Beziehung von Anderem und Ich, als auch – in Anlehnung an E. Dussel – für gesellschaftliche Fragestellungen: „Und wenn wir das Thema der Gerechtigkeit [...] auf die heutige Gesellschaft übertragen, zeigt sich sofort, daß eine Kluft zwischen den Menschen entsteht, genauer zwischen Reichen und Armen, eine Bedrohung, unter der die Schwächsten leben, eine Ungerechtigkeit, Vernachlässigung und unwürdige Unterwerfung, die in radikalem Widerspruch zur Würde des Menschen und der solidarischen Geschwisterlichkeit steht." (129) Die Hermeneutik dieser ‚Übertragung der Gerechtigkeit auf die heutige Gesellschaft' bleibt Sidekum allerdings schuldig.

Noch ein letzter Aspekt zur Lesart der Texte Levinas': Der eindeutige Schwerpunkt der Levinasrezeption in der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, zu der ich hier auch die Arbeit von Sidekum zähle, liegt auf dem ersten Hauptwerk ‚Totalität und Unendlichkeit' – Levinas, der mit dieser Schrift weiten Kreisen bekannt wird, erfährt internationale Anerkennung, aber auch heftige Kritik (insb. von J. Derrida). 1974 veröffentlicht Levinas sein zweites Hauptwerk; den Unterschied der beiden Hauptwerke skizziert Levinas 1987 in dem Vorwort zur deutschen Übersetzung von ‚Totalité et Infini' so: „Um Mißverständnissen vorzubeugen, [seien] zwei Punkte genannt. ‚Autrement qu'être ou au-delà de l'essence' vermeidet bereits die ontologische – oder genauer: eidetische – Sprache, auf die sich ‚Totalité et Infini' noch durchwegs beruft [...]. Zum anderen macht ‚Totalité et Infini' noch keinen terminologischen Unterschied zwischen einerseits Barmherzigkeit oder Nächstenliebe, [...] und andererseits der Gerechtigkeit [...]." Warum wird diese Weiterentwicklung Levinas' nicht von der Philosophie der Befreiung wahrgenommen bzw. warum glaubt sie – trotz der Kritik Derridas u. a. –, an ‚Totalität und Unendlichkeit' ungebrochen festhalten zu können? Sidekum, der die Leistung seiner Studie doch vor allem in der Hermeneutik sieht (vgl. insb. 9–24), erkennt diese Problematik nicht.

Politische Interpretation der Philosophie Levinas': „Nach der Levinasschen Ethik bekommt die Philosophie der Befreiung eine prophetische, pädagogische Aufgabe und Berufung, die aus der Verantwortung für den Anderen besteht. Der Philosoph hat eine

[16] **Sidekum**, Antonio: **Ethik als Transzendenzerfahrung**. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung. – Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung 1993. 210 S. (Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Reihe Monographien 8), kart. DM 19,80.

universale Verantwortung für die Befreiung des Menschen." (150, vgl. 23) A. Sidekum erweckt in seiner Studie den Eindruck, als ob Levinas von der Befreiungsphilosophie nicht weiterentwickelt (so Scannone, Dussel), sondern lediglich konkretisiert werden muß. Dazu bedarf es – so Sidekum – vor allem der Identifikation Levinasscher Begrifflichkeit mit der lateinamerikanischen. Damit ist das eingangs formulierte Problem der Übersetzung des „Denkens Levinas' auf die Wirklichkeit des lateinamerikanischen Denkens" (11) für Sidekum bereits gelöst. Um ein Beispiel zu nennen: Der ‚Andere' ist nach Levinas der Arme, die Witwe, die Waise (Singular!) und nach der Befreiungsphilosophie das arme unterdrückte Volk (Plural!) (vgl. 114f, 121 u. ö.).

Hier liegt die m. E. schwerwiegendste Fehlinterpretation Sidekums – und der Philosophie der Befreiung! Sidekum erkennt richtig, daß „die intersubjektive Relation [. . .] der Kernpunkt seiner [sic Levinas'] Philosophie" [83] ist, aber er fragt an keiner Stelle, wie diese fundamentale ‚Zweierbeziehung' auf globale und strukturelle Kontexte übertragen werden kann. Stattdessen identifiziert Sidekum – wie auch die Befreiungsphilosophie – das Ich mit den Reichen und Herrschenden dieser Welt, die unendlich gegenüber den Anderen, den armen Völkern verantwortlich sind. Damit wird gleichzeitig sowohl das Ich als auch der Andere universalisiert: „In gewissem Sinne sind alle Anderen im Angesicht des Anderen anwesend" (121, vgl. 95, 109, 114ff, 164, u. ö.). Dies ist mit der Philosophie Levinas' unvereinbar! Das Ich ist durch seine Erwählung, von der es sich nicht freisprechen kann, einzig und auch der Andere ist qua Antlitz einzig. – Diesen Antlitz-‚Begriff' (Bilderverbot par excellence) scheint Sidekum nicht einordnen zu können, denn einerseits zitiert er Levinas, der schreibt: „Der Andere kommt uns nicht nur aus dem Kontext entgegen, sondern unmittelbar, er bedeutet durch sich selbst" (93) – andererseits behauptet Sidekum: „Die Heimsuchung durch das Antlitz des Anderen ereignet sich in unserem Kulturkontext" (105, vgl. 109). Das Antlitz bedeutet gerade durch seine Irreduzierbarkeit *jenseits* des Seins – „man darf das Antlitz des Anderen also nicht mit dem Gesicht gleichsetzen" [Levinas] – und kann damit nicht auf eine Pluralität übertragen werden.

Die duale Verantwortung des Ich für den Anderen wird durch den von außen kommenden Dritten aufgebrochen, der ebenfalls das Ich in seine Verantwortung ruft. An dieser Stelle droht Levinas' Ansatz selbst aporetisch zu werden, da erst mit dem Dritten Theorie und damit auch Politik möglich wird; Levinas entwickelt das Verhältnis von ‚Ethik als Erstphilosophie' und ‚Theorie/Politik' nur in Anfängen. Hier liegt die eigentliche Herausforderung einer politischen Interpretation Levinas', die allerdings bisher von der Befreiungsphilosophie noch gar nicht erkannt worden ist.[17]

Abschließend noch zwei Bemerkungen:

1.) Levinas weiß um seine befreiungsphilosophische Rezeption: „Ich kannte Dussel, der mich ehedem zitierte, und der heute dem politischen, sogar dem geopolitischen Gedanken viel näher steht. Auf der anderen Seite habe ich eine sehr sympathische südamerikanische Gruppe kennengelernt, die an einer ‚Philosophie der Befreiung' arbeitet – Scannone des näheren. – [. . .] Ich bin sehr glücklich, sehr stolz auch, wenn ich ein Echo in dieser Gruppe finde." Hier ist keine Distanzierung seitens Levinas' zu spüren – was ich allerdings auf Levinas' Unkenntnis bezüglich seiner konkreten lateinamerikanischen Rezeption zurückführe; ansonsten blieben zu viele Fragen ungeklärt (vgl. dazu die Studien von H. J. Heering, W. Lesch, W. N. Krewani und von mir selbst).

2.) Sidekum will die „politischen Implikationen des Ansatzes von Levinas" (72) herausarbeiten. Auch wenn ich hier in meiner Rezension dazu viele Bedenken geäußert habe, so betrifft diese Kritik *keinesfalls* die berechtigten Anliegen der Philosophie der Befreiung, sondern einzig ihre philosophisch-theologische Fundierung. Dieser mangelt es aus meiner Sicht, also aus der Perspektive eines in Deutschland ausgebildeten Theologen, an Überzeugungskraft, da die neue lateinamerikanische Denkart noch zu viel auf Europa schaut und zu wenig auf das, was ihre eigene Identität ausmacht.

Die Studie von Elisabeth Weber[18] „versteht sich als Versuch, sich einem philosophischen Text durch die Pforte hindurch anzunähern, die ihn öffnet: Emmanuel Levinas' Buch *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*[19] ist unter zwei Widmungen an die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung gestellt. „Diese Arbeit versucht also [. . .], sich einer immensen Wunde der Erinnerung anzunähern [. . .]" [S. 13]. Neben diesen beiden Widmungen – von denen Weber nur die erste (französisch verfaßte) übersetzt und die zweite in ihrer vor neugierigen Blicken schützenden hebräischen Sprache beläßt – findet die Vf.in vor allem in dem wichtigen Kap. ‚Stellvertretung', das von der Verfolgung handelt, Indizien für ihre zentrale These: *Autrement* ist „ein Versuch einer Philosophie ‚nach Auschwitz'" [S. 15, u. ö.].

E. Weber behauptet diese These gegen den Wortlaut der Texte Levinas'. „Der Autor Levinas kann seine Feder oder seine Autorenschaft nicht über die Resonanz wachen lassen und beansprucht dies auch nicht. [. . .] *Autrement* ist eine Antwort. Eine Antwort auf eine Stimme aber, die weniger auf das Bewußtsein wirkt, das unmöglich die Position des Ego, des Ich aufgeben kann. Diese Stimme umgeht eher das Bewußtsein, um es um so tiefer zu treffen. Von woher sie erklingt und wie beschaffen die Resonanz sein mag, die sie in ‚uns' weckt, was in ‚uns' angesprochen, angegangen, angerufen, getroffen wird – dem gilt es nachzugehen" [S. 67f]. Dazu spürt Weber in den Texten Levinas' Wunden und Narben, Un*fertig*keiten und Brüche auf, die die Bedingungen einer Philosophie sind, die die Katastrophe – ohne sie thematisieren zu können – nicht vergißt. Diese Philosophie ‚nach Auschwitz' nimmt die „Drohung der Tötung des Todes" wahr, um damit „den Tod als *möglichen* zu ‚retten'" [S. 150]. Positive Resultate kann Weber aus den Texten Levinas' nicht gewinnen, dafür aber ein „Wieder-möglich-machen der Trauer, die Wehr gegen das absolute Verdikt der Verfolgung" [S. 239].

Um ihre die ganze Studie bestimmende These – daß Levinas' Denken eine Philosophie nach Auschwitz ist – zu belegen, untersucht die Autorin vorwiegend den späten Levinas. Ihre Analyse besticht durch die exakte, ‚langsame' Lesart der Texte. Aufgerüttelt durch (in der Philosophie ungebräuchliche) Wörter wie ‚Verfolgung', ‚Obsession', ‚Trauma', ‚Verwundung', ‚Leid', ‚Psychose' liest die Vf.in die Texte Levinas' unter Zuhilfenahme sprach- und literaturwissenschaftlicher Kategorien. Wiederholung, Potenzierung, Superlativ, Exposition, Hyperbel, Metaphern, Tropen, auch die Rede in der ersten Person Singular, etc. werden als charakteristische Stilmittel herausgearbeitet. Zentrale Textstellen interpretiert die Vf.in unter verschiedenen Blickwinkeln immer wieder neu, um die „Wunde in der Sprache" [S. 63] aufzudecken. Ihre ausführliche Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit, „der Sinnlichkeit als Ausgesetztsein schlechthin" [S. 25], dient letztlich dem Nachweis, daß das Trauma nicht metaphorisch, sondern real ist [vgl. S. 36f u. ö.]. Dazu greift Weber auch auf psychoanalytische Begriffe zurück, „weil die Philosophie keine Begriffe kennt, die die *reale* Notwendigkeit dieser ‚Trauerarbeit' beschreiben könnten" [S. 153]. Levinas' kategorische Ablehnung der Psychoanalyse erweist sich für Weber nicht als stichhaltig; vielmehr erlaubt es „die Lacansche Konzeption der Ichentwicklung [. . .] die Verbindung aufzuzeigen, die Levinas voraussetzt, ohne sie zu explizieren: die Verbindung zwischen Leiblichkeit, Sprachlichkeit und unvordenklicher Vergangenheit" [S. 184f].

E. Weber wagt *das* explizit zur Sprache zu bringen, wovon Levinas nur schweigend sprechen kann. Diese Interpretation Webers ist notwendig, war doch eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Shoah ein kaum verständliches Desiderat in der gegenwärtigen deutschen (!) Auseinandersetzung mit Levinas. Aber, so meine Anfrage an Webers Modus der Deutung, kann die Autorin Levinas so *ausdrücklich* als Philosophen nach Auschwitz interpretieren, ohne den Kern seiner Philosophie zu verletzen? Inwieweit *darf* die Interpretin expressis verbis „das Schweigen sprechen, die Dunkelheit sichtbar und den Tod leben machen" [S. 13], wo doch der zu Interpretierende einen anderen Weg gewählt hat? Weber, die einige Sätze aus dem zweiten Hauptwerk Levinas' sogar direkt auf dessen Person bezieht [vgl. z. B. S. 174], gibt selbst keinerlei Auskunft – geschweige denn Rechenschaft darüber, aus welcher Perspektive *sie* die Philosophie des Juden Levinas liest. – Ignatz Bubis bemerkt: „Und in dem Moment, in dem jemand mir gegenüber den Holocaust thematisiert, weil er denkt, das sei er mir als Jude schuldig, dann habe ich Hemmungen, dieses Thema mit dieser Person zu vertiefen".[20] – Mir geht es also in meiner Kritik nicht darum, *daß* Weber Levinas als Philosophen ‚nach Auschwitz' liest, sondern daß sie sich selbst in ihrer Interpretation heraushält und ihre Motive, genau das *direkt* zu benennen, was Levinas selbst weder *kann* noch *will*, zu wenig reflektiert.

Und noch eine (kleine) kritische Anmerkung: Webers Buch wurde 1990, zwei Jahre nach Erscheinen der Studie von Thomas Wiemer ‚Passion des Sagens', veröffentlicht; beide, Weber und Wiemer, setzen sich ausführlich mit der Konzeption von Sprache im Werk Levinas' auseinander und kommen in ihrer konkreten literaturwissenschaftlich geprägten Analyse zu vergleichba-

[17] Vgl. hierzu ausführlich meine Diss.: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. – Mainz: Grünewald 1994.

[18] **Weber**, Elisabeth: **Verfolgung und Trauma**. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – Wien: Passagen Verlag 1990. 262 S., kart. DM 52,60.

[19] Levinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – Le Haye: Martinus Nijhoff 1974, 233 S.

[20] Bubis, I., Ich bin deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Ein autobiographisches Gespräch mit Edith Kohn. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1993, [KiWi 313], kart. DM 18,80, 169.

ren Ergebnissen. Weber allerdings interpretiert ihre Ergebnisse als Beleg für ihre zentrale These (Levinas' Philosophie als Philosophie ‚nach Auschwitz') – was Wiemer nur in Ansätzen andeutet. Wie kommt es, daß zwei verwandte Arbeiten in der Interpretation ihrer Ergebnisse so deutlich differieren und warum nimmt Weber kaum Bezug auf Wiemer, der an derselben Univ. (Freiburg i. Br.) promovierte?

Trotz dieser Rückfragen bleibt es der große Verdienst E. Webers, daß sie den Schwerpunkt der gegenwärtigen Levinasrezeption weg von der Interpretation der ‚Ethik als Erstphilosophie' [vgl. dazu S. 89, 201, 204, 214] hin zu einem anderen Kern des Denkens Levinas' verschoben hat: E. Levinas' Denken als „Philosophie nach Auschwitz" wird zwar von vielen angedeutet (z. B. B. Casper, W. Lesch, W. Strolz, T. Wiemer), aber nur selten (ausreichend) ernstgenommen. Von daher ist nicht verständlich, wieso Webers 1990 erschienenes Buch schon heute in modernen Antiquariaten ausliegt, wo es doch von der aktuellen Levinasforschung (z. B. W. N. Krewani, B. Taureck, A. Sidekum) noch gar nicht wahrgenommen worden ist. – E. Weber faßt übrigens ihr Buch in folgendem Aufsatz selbst zusammen: „Nachdenken als Nach-denken: Anamnesis", erschienen in dem Sammelband Mayer, M./Hentschel (Hg.): Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, 256–277.

„Emmanuel Levinas kann, in einem radikaleren Sinne als es auf andere Philosophen des 20. Jahrhunderts zutrifft, ein Denker zwischen den Traditionen, zwischen Zeiten und Welten, genannt werden" [S. 11]. Dieses biographisch wie denkerisch zu verstehende Zwischen dient Thomas Wiemer[22] als Ausgangspunkt für seine interdisziplinär angelegte Diss. (Romanistik [H. Staub] und Religionsphilosophie [B. Casper]).

In dieser Arbeit verfolgt er das Ziel, „Konturen und Akzente des Levinasschen Verständnisses von Sprache" [S. 13] in ihrer Genese herauszuarbeiten. „Die Untersuchung will zweitens die Sprachdeutung von ‚Autrement qu'être [ou au-delà de l'essence]' in Beziehung setzen zu der Sprache, die diese Deutung artikuliert, und zeigen, daß und vor allem wie der Inhalt der Deutung in seiner Art seiner Darbietung selbst zum Ausdruck kommt" [ebd.], will also Trennung und Verflechtung von ‚Sagen und Gesagten' klären helfen. Im letzten Teil weist Wiemer die Nähe und Distanz der *langage éthique* zum literarischen Schreiben auf, indem er Levinas' Konzeption von Sprache an Texten von Maurice Blanchot sowie Paul Celan spiegelt. Hier zeigt Wiemer, auf welche Weise Levinas seine frühe pauschale Kritik an einer Ästhetik der Kunst (1948) im Spätwerk revidiert, ja sogar konkrete Möglichkeiten in der Literatur ausfindig macht, Transzendenz zur Sprache zu bringen.[23]

Die Philosophie Levinas' versteht Wiemer als einen Prozeß der Übersetzung. „Dabei geht es um ein Übersetzen, das, anstatt Gleichungen zu suchen, die Verschiedenheit der Traditionen und Sprachen, aus dem es lebt, wahrt, indem es sie zueinanderbringt [. . .]. Denn das Übersetzen führt hier weniger zu einer Synthese, wie man das vielleicht von jüdischen Philosophien früherer Epochen [. . .] wird behaupten können, als zu einer nachhaltigen Störung und darin zu möglicher Erneuerung der Philosophie" [S. 242f]. Levinas' Denken ist „alternierend" [S. 66 u. ö.], birgt die „Möglichkeit von Mißverständnissen" [S. 72] in sich, impliziert „wesenhafte Ambiguität" [S. 73], die weder Mangel noch Beliebigkeit ist, sondern die herausfordert zu einem Denken, das Zeugnis ablegt. Dieses nicht-synchronisierbare Denken drückt sich am deutlichsten in Levinas' Konzeption der Zeit (Dia-chronie/Synchronie) und der Sprache (Dire/Dit/Dedit) aus, die primär ethisch zu verstehen ist. „Das eigentlich Charakteristische der Sinnverschiebung zum Ethischen hin liegt [. . .] darin, daß sie als *Umkehr eines intellektuell-intentionalen Aktes in eine sinnlich-leibliche Passivität* erfolgt" [S. 207, vgl. S. 34]. „Sprache als die nicht zu behebende Störung des Seins" [S. 41] ist – vor allem Bezeichnen – eine unablässige Geste des Anbietens, sie impliziert ein Verhältnis der Ungleichheit zum Anderen und ist damit eo ipso ethisch.

„Das Gesagte als Übersetzung eines Sagens deutlich zu machen, das sich im Gesagten bekundet, ohne sich in ihm festzumachen oder zu erschöpfen, oder anders: in einer unablässigen Vertiefung [. . .] die Revidierung des Gesagten in Richtung auf das Sagen zu suchen, die Revidierung durch den Versuch, den ethischen Impetus, die Bestimmung zum Anderen, zur Verantwortung, im Gesagten selbst hörbar zu machen, als den Grund oder die Rechtfertigung des Gesagten – darin sieht Levinas die Aufgabe der Philosophie" [S. 158]. Aber nicht allein in der *Réduction*, die die Spuren des Dire *im* Dit aufdecken soll, wird die alternierende Denkbewegung Levinas' nachgezeichnet. Auch umgekehrt macht Wiemer deutlich, daß das Dire von sich her das Dit fordert. Das Dire geht nicht im Dit restlos auf, sondern „behält einen Mehrwert über das Ausgesagte, der unter anderem darin besteht, daß das Ausgesagte immer innerhalb einer Aussage steht, die ihrerseits als eine Gabe der Mitteilung an Andere verstanden werden kann, denen sie gesagt wird, als eine Weise der Annäherung, der Kontaktaufnahme mit ihnen und in diesem Sinne als eine Modalität des Dire" [S. 77]. In vielen Textanalysen veranschaulicht Wiemer das Problem, „daß das Dire im Diskurs selber keine dem Dit vergleichbare Gestalt hat, daß es dort allein im Dit erscheint, als Modifizierung, als Unterbrechung oder Störung des Dit [. . .]" [S. 155]. Die mit dem Dire einhergehende prinzipielle Unabgeschlossenheit der Philosophie weist Wiemer auch mittels literaturwissenschaftlicher Kategorien nach; dazu zählen besonders: Bevorzugung der reihenden Syntax statt logisch-syntaktischer Strukturierung, vieldeutige Gedankenstriche, auffällige Nominalisierungen, ‚Schlüsselwörter auf Zeit' (B. Casper), der Rhythmus des Geschriebenen von Setzung und Zurücknahme, von Widerruf und Neubeginn, der Wechsel der Erzählperspektive, die Steigerung, Unterbrechung, Verfremdung, Metapher und Frage wie auch Reflexionen auf das eigene Schreiben.

Mit dieser Bandbreite detaillierter Analysen bietet Wiemer eine hervorragende Basis für das Verständnis der Sprache im Denken Levinas'. Differenzierte Einordnungen der Texte Levinas' in die jeweilige Phase seines Schaffens vertiefen die ausführliche Interpretation Wiemers.

Die Arbeit Wiemers ist weniger geprägt durch eine einzige, die ganze Studie bestimmende These, als vielmehr durch „die Leidenschaft und Sensibilität für die Zerbrechlichkeit und die notwendigen Umwege philosophischer und literarischer Sprache".[24] Dabei bleibt sie stringent in ihrer Argumentation und ist gut lesbar. Sie nimmt die Leser mit in den diffizilen sprachphilosophischen Kern des Denkens Levinas' – verharrt in der Interpretation allerdings nicht allein bei Levinas, sondern wirft an geeigneten Stellen Seitenblicke auf den philosophischen Kontext. Verhältnisbestimmungen zu Heidegger, Husserl, Sartre, Benjamin u. a. wirken dabei keineswegs als mühsame Pflichtübungen einer auf Vollständigkeit zielenden Arbeit, sondern bereichern das Spektrum der Levinasinterpretation auf gelungene Weise. Wie auch die inzwischen sechsjährige Rezeption der Arbeit von Wiemer gezeigt hat, ist seine Studie eine hervorragende Hinführung wie Begleitung zum Denken Levinas'.

Eine abschließende kritische Anmerkung zur Verlagspolitik: 1988 brachte der Alber Verlag das erste Buch zu Levinas gebunden heraus, während die Primärliteratur im selben Verlag nur als Taschenbuch zugänglich war. Gleichzeitig ersparte sich der Verlag die Mühe, das Typoskript (mittels Scanner) zu setzen, so daß die 543 Schreibmaschinenseiten gebunden für DM 86,– auf den Markt kamen; ein Preis, den nicht jeder zu bezahlen bereit ist. Damit wird der Alber Verlag seinem ausgezeichneten Übersetzer mehrerer Levinasbücher keinen großen Gefallen getan haben.

„Über weite Strecken, besonders am Anfang, zeichnet sich der Diskurs von ‚Autrement qu'être [ou au-delà de l'essence]' dadurch aus, daß er den Leser vor die Alternative zwingt zu kapitulieren oder aber seinen Anspruch, das Gelesene einordnen und beurteilen zu können, zunächst einmal aufzuschieben und sich auf eine ganz und gar unabsehbare Lektüre einzulassen. [. . .] Denn ein Sprechen von Transzendenz kann nicht so erfolgen wie die Beschreibung eines Sachverhaltes. [. . .] Es muß stören und verunsichern, es muß befremden, um zu engagieren." Diese Sätze des Übersetzers Thomas Wiemer[25] wirken nicht gerade ermutigend für die LeserInnen, die das zweite Hauptwerk des Philosophen Emmanuel Levinas aufschlagen. Viele Jahre mußten die in der französischen Sprache unkundigen LeserInnen auf das Erscheinen des 1974 publizierten Buches warten, das erstmals 1986 vom Alber Verlag angekündigt wurde und dann im Dezember 1992 erschien. T. Wiemer hat leidenschaftlich an der (bisher) als unmöglich geltenden Übertragung des französischen Originals in die deutsche Sprache gearbeitet und nach immer neuen Formulierungen gesucht; dies zeigt ein Vergleich der Zitationen in Wiemers früheren Veröffentlichungen mit der nun vorliegenden ‚endgültigen' Fassung von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*.[26] Den Maßstab von Wiemers Übertragung kann man indirekt an Levinas selbst festmachen, da dieser seine Philosophie auch als Übersetzung – und zwar des Hebräischen ins Griechische – versteht. Dazu schreibt Wiemer in seiner bereits oben zitierten Diss.: „Schon für die schriftliche Übersetzung von einer Sprache in eine andere gilt, daß sie nicht zwischen zwei gegebenen und gleichermaßen toten Gebilden eine (annähernde) Gleichung herstellt. [. . .] Übersetzen ist als *Prozeß* zu denken. [. . .] Die Übersetzung erweckt aus der Begegnung zweier Fremdheiten etwas unableitbar Neues, Drittes. [. . .] Die Übersetzung fordert [. . .] die Sympathie des Übersetzers für das zu Übersetzende" [Passion des Sagens, S. 230–233]. Schon 1985 hat Wiemer Levinas' Sammelband *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*[27] in einer hervorragenden Übersetzung den deutschen LeserInnen zugänglich gemacht, und auch diesmal ist Wiemer der großen Herausforderung gerecht geworden. – Leider ist aus dem Vorwort Wiemers nicht ersichtlich, ob Levinas die Übersetzung autorisiert hat, wie dies beispiels-

[22] **Wiemer**, Thomas: **Die Passion des Sagens**. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs. – Freiburg, München: Alber 1988. 534 S., geb. DM 86,00.

[23] Vgl. hierzu auch Levinas, E., Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur. Hg. v. Ingold, Felix Ph. Aus dem Franz. v. Miething, Frank. – München/Wien: Hanser 1988, 128 S. [Edition Akzente], br. DM 26,00.

[24] W. Lesch über Wiemers Buch in: Orientierung 53, 1988, 4–7, 7.

[25] Passion des Sagens S. 133.

[26] **Levinas**, Emmanuel: **Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht**. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer. – Freiburg/München: Alber 1992. 406 S., geb. DM 87,00.

weise aus dem Vorwort des Bandes *Wenn Gott ins Denken einfällt* hervorgeht; damit kann der deutsche Leser das französische Original letztlich nicht entbehren – was jedoch gerade im Blick auf die Schwierigkeit des Textes seinen Sinn hat.

W. Schmid schreibt in der Süddeutschen Zeitung vom 9. 9. 1993, daß die „eigentümlich widerständige" Philosophie Levinas' glauben machen könne, „daß dieses Denken keine Chance hat bei der Geduld, die es erfordert [. . .]" [S. 36]. Dies gilt besonders für *Jenseits des Seins*, wo weder Anfang noch Hauptteil klar zu erkennen sind und dessen ‚Inhalt' sich letztlich jeglichem Verständnis entzieht – entziehen muß. Denn die beiden Widmungen zu Beginn des Werkes, die dem nachfolgenden Text als Erbe auferlegt sind, verlangen kein Verständnis, sondern Betroffenheit: „Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus." In der zweiten, hebräisch verfaßten und unübersetzt gebliebenen Widmung gedenkt Levinas als in Litauen geborener Jude seiner engsten Angehörigen. – Von den 250 000 litauischen Juden sind 94 Prozent ermordet worden, mehr als in jedem anderen von den Deutschen besetzten Land (für die wenigen noch heute lebenden litauischen Juden fehlt nach Angaben der Bundesregierung die Rechtsgrundlage für eine ‚Wiedergutmachung'). – E. Levinas' Philosophie läßt sich von diesen Wurzeln und den damit verknüpften Erfahrungen nicht isolieren. Levinas' Denken ist zutiefst geprägt von einer fundamentalen Skepsis gegenüber jedem (philosophischen und politischen) System; seine Philosophie ist zunächst – und immer wieder – Kritik: die gesamte abendländische Philosophie wird als eine Ontologie charakterisiert, die den Menschen (wie auch Gott) zum Abenteuer des Seins werden läßt. Das Sein ist nach Levinas unfähig, Transzendenz zur Sprache zu bringen!

Mit Nietzsche ist Levinas überzeugt, daß keine Hinterwelt zur Erklärung der Wirklichkeit herangezogen werden kann und damit ein Gott, der über der Welt thront, niemals existiert hat. Levinas verzichtet also auf eine Welt, die hinter dem Sein liegt, behauptet aber dennoch die ‚Existenz' von Transzendenz. Wie aber soll dieses *anders* oder *jenseits des Seins* denkbar, gar artikulierbar sein, da jedes Sprechen immer auch Sprechen von *etwas* ist (Kap I)? – *Jenseits des Seins* ist nichts anderes als der Versuch, gegen diese Aporie zu schreiben und der leisen (hoffenden) Stimme, der Transzendenz, Gehör zu verschaffen. Wer sich auf diesen Versuch Levinas' einlassen will, muß letztlich zum Buch selbst greifen, da eine Zusammenfassung der Anstrengungen Levinas' dem Grundanliegen seines Werkes zuwiderlaufen würde. Einige Hinweise sollen die Richtung andeuten, in der Levinas Transzendenz zur Sprache bringen will:

In seinem ersten Hauptwerk ‚Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität' (1961, dt. 1987) nähert sich Levinas der Transzendenz im Blick auf den Anderen und dessen Antlitz; seine Sprache ist noch weitgehend von der Ontologie geprägt. Im Gefolge der Kritik Derridas ändert Levinas sowohl die Perspektive – da nun das Ich als Sub-jekt, das vom Anderen ge- und betroffen ist, in den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt – als auch die Sprache, die vor diesem Hintergrund eigens reflektiert wird.

Die Ontologie, das Reich des Seins, korrespondiert mit dem, was Levinas die Vorherrschaft des *Gesagten* nennt. Um diese zu durchbrechen, genügt es nicht, Nichtgesagtes zu artikulieren – gleichsam Heideggers Rede vom Sichverbergen und Enthüllen –, da dieses wieder als Objektivierung, Thematisierung und Erhellung unter der Obhut des Gesagten steht. Will Levinas das Gesagte auf das *Sagen* hin durchbrechen, will er also Transzendenz zum Ausdruck bringen, muß sich das Sagen dia-chron zur Synchronie des Gesagten stellen: „Was sich thematisch in der Synchronie des Gesagten zeigt, läßt sich nämlich als Differenz des nicht zu Versammelnden widerrufen, das als der-Eine-für-den-Anderen bedeutet, von mir zum Anderen, als ebendie Darbietung der Differenz, die – diachron – vom Gesagten zum Widerrufenen verläuft. Selbst die Ausführungen, die wir in diesem Augenblick über die Bedeutung, über die Dia-chronie und über die Transzendenz der Annäherung jenseits des Seins machen – Ausführungen, die den Anspruch erheben, Philosophie zu sein – sind Thematisierung, Synchronisierungen von Begriffen, Rückgriffe auf die systematische Sprache, beständiger Gebrauch des Verbs *sein*, das alle angeblich jenseits des Seins oder über das Sein hinaus gedachte Bedeutung in den Schoß des Seins zurückführt" [S. 339]. Die Rückfrage vom Gesagten zum Sagen wird damit zur vordringlichsten Aufgabe der Philosophie; sie weist als transzendierende Bewegung – unabschließbar, diachron, brechend – über das Sein hinaus. Dieses An-denken von Transzendenz wird möglich, da das Sagen im Gesagten Spuren hinterlassen hat. „Wir rühren an das Sagen, indem wir das Gesagte und seine Zeit kritisieren, aber die Besprechung oder Beschreibung des Sagens verwandelt es in ein Gesagtes, das wiederum Kritik erfordert."[28] Im Versuch, die Transzendenz auszudrücken, muß Levinas das Gesagte immer wieder durchstreichen, um sich erneut der Aussagbarkeit derselben zu nähern. Philosophie wird zu dem unendlichen Prozeß des Sagens – Widerrufens – Wiedersagens – . . . (Kap II). Diese Reduktion des Gesagten auf das Sagen ist jedoch kein theoretischer Diskurs um seiner selbst Willen, sondern ereignet sich als *Bezeugung* des Ich für den Anderen. Sagen ist nicht primär Inhalt oder Information, sondern vielmehr *Bedeutung*, die sich als *Nähe* zum Anderen ereignet: Sagen als Ausgesetztsein an den Anderen, für den ich bis zur Stellvertretung verantwortlich bin (Kap. III/IV). Diese Verantwortung des Ich für den Anderen wird im gesellschaftlichen Kontext nicht aufgehoben, sondern mit dem Dritten – durch dessen Erscheinen Theorie erst denkbar wird – wird auch Gerechtigkeit möglich: „Meine Beziehung mit dem Anderen, dem Nächsten, gibt meinen Beziehungen mit allen Anderen ihren Sinn. [. . .] Das der-Eine-für-den-Anderen der Nähe ist nicht eine entstellende Abstraktion. In ihr zeigt sich von Anfang an die Gerechtigkeit. [. . .] Was konkret oder empirisch bedeutet, daß die Gerechtigkeit nicht eine über Massen von Menschen herrschende Legalität ist, der sich eine Technik des ‚sozialen Gleichgewichts' entnehmen läßt, durch die antagonistische Kräfte harmonisiert werden. [. . .] Die Gerechtigkeit ist unmöglich, ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. [. . .] Nichts [kann] sich der Kontrolle der Verantwortung des Einen für den Anderen entziehen." [S. 346f].

Diese Skizze von Jenseits des Seins deutet schon die Komplexität (und Schwierigkeit) des Werkes an. Auf eine klare Eindeutigkeit seiner Thesen muß Levinas schon aufgrund seiner Aussageabsicht – nämlich Transzendenz zur Sprache zu bringen, ohne auf die Ontologie zu rekurrieren – letztlich verzichten. – Blickt man auf die zwanzigjährige Rezeption von Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, so war seine herausragende Bedeutung schon lange vor seinem Erscheinen in deutscher Sprache klar. Nun liegt es an der gegenwärtigen deutschen Philosophie und Theologie, sich endgültig von dem „durch das Sein infizierten Gott" [S. 19] zu verabschieden, um den Spuren nachzugehen, auf die Levinas immer wieder hinweist.

[27] Levinas, Emmanuel, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Vorw. v. Casper, Bernhard. Aus d. Franz. v. Wiemer, Thomas. – Freiburg/München: Karl Alber Verlag 2. unveränd. Aufl. 1988. 288 S. (Alber-Broschur Philos.), kart DM 54,00.

[28] Peperzak in seiner Rezension der französischen Ausgabe von *Jenseits des Seins*. In: PhR 24, 1977, 91–116, 102.

Zur Rezeption der Konzilslehre über die Ehe im kanonischen Recht

von Klaus Lüdicke, Münster

Als ich das grundlegende Werk von Norbert Lüdecke über die Eheschließung als Bund, eine Studie über die Entstehung und die Bedeutung der Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt von heute in bezug auf ihre Ehelehre, besprach (ThRv 86, 1990, 318–327), äußerte ich die Hoffnung, daß der Vf. das begonnene Werk fortsetzen möge, die Ehelehre des kanonischen Rechtes auf den Prüfstein des Konzils zu stellen. Das ist bisher nicht geschehen, aber ich möchte es mir erlauben, andere auf dem Felde des Eherechts und der Ehelehre erschienene Werke – nur solche mit kanonistischer Herkunft oder Zielsetzung werden in Betracht gezogen – daraufhin zu befragen, welches Ehebild sie voraussetzen, herausarbeiten oder vermitteln. Das führt dazu, daß ich die nachfolgend zu betrachtenden Studien keiner Rezension im umfassenden Sinne einschließlich der Aufdeckung einzelner Irrtümer usw. unterziehen möchte, sondern sie unter dem genannten Blickwinkel befrage und dabei Informationen über Inhalt und Gehalt der Arbeiten zu geben versuche.

Das Kernthema der ersten beiden zu nennenden Werke[1] – das dritte[2] steht mit ihnen in thematischem Zusammenhang – ist die Ehe als Sakrament; unter diesem Aspekt machen sie den im Thema genannten Gegenstand zum Problem:

[1] **Alfs,** Rainer: **Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Lichte der Lehre von der Sakramentalität der Ehe.** Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung. – Würzburg: Echter 1993. LII, 631 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 15), br. DM 72,00. **Demel,** Sabine: **Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?** – Stuttgart, Berlin Köln: Kohlhammer 1993, 350 S., kart. DM 79,00.

[2] **Janssen,** Herwald: **Die juridische Form der kanonischen Eheschließung.** – Egelsbach, Köln, New York: Hänsel-Hohenhausen 1993. 206 S. (Deutsche Hochschulschriften 473), kart. DM 48,00.

Zu annähernd gleicher Zeit veröffentlicht, aber in relativ großem zeitlichem Abstand abgeschlossen (Alfs 1989, Demel 1992, Janssen ohne entsprechende Angabe), befassen sich drei Diss.en mit der kanonischen Eheschließungsform: die von Alfs mit der außerordentlichen, die von Demel und die von Janssen mit der Form allgemein. Alle drei Studien geben historische Übersichten unterschiedlicher Akzentsetzung und verschiedener Intensität, die für den Bereich, den sie behandeln, informativ und lesenswert sind. Alfs schreibt stärker eingeschränkt auf die außerordentlichen Eheschließungsformen (vor allem die sogenannte Not-Eheschließung nur vor Zeugen) und behandelt die Normalform (vor dem Pfarrer/Priester/Diakon und Zeugen) mit, soweit erforderlich; Demel geht die Materie ohne thematische Akzentuierung an, stellt also die Entwicklung der Formpflicht im Ganzen dar. Dasselbe gilt für Janssen. Die erstgenannten Arbeiten kümmern sich intensiv um die Darstellung und exakte Klärung der Rechtslage nach Maßgabe der Codices von 1917 (Schwerpunkt bei Alfs) und 1983 (Schwerpunkt bei Demel) einschließlich zwischenzeitlicher Entwicklungen, wobei sich die Themen meistens ergänzen, vor allem aber im Bereich des Mischehenrechtes auch überschneiden. Wer genaue Auskünfte über die Entwicklung des Rechtes sucht, kann je nach speziellem Interesse zwischen beiden Arbeiten wählen. Janssens Übersicht dient eher einer allgemeinen Orientierung zur Bestimmung des Problemhintergrundes.

Die Untersuchungen von Alfs und Demel sind von einem Problem motiviert, das sie verschieden beschreiben, verschieden angehen, verschieden zu lösen versuchen: Das unklare Verhältnis zwischen der Ehe als Sakrament und der Eheschließungsform. Man kann es auf zweierlei Weise verdeutlichen:

– Es ist problematisch, daß die Kirche Eheschließungsformen anerkannt und/oder ausgebildet hat, die den Sakramentscharakter der Ehe überhaupt nicht erkennen lassen.

– Die Beobachtung drängt sich auf, „daß jeder noch so leise Versuch gefehlt hat, ‚die kanonische Eheschließungsform aus dem theologischen Sinn der kirchlichen Trauung zu begründen'" (Demel 161, Zitat nach Mörsdorf).

An dieser Stelle sollen die beiden Werke unter dem Gesichtspunkt dargestellt und befragt werden, welchen Problemansatz sie wählen und welche Lösungen sie vorschlagen, um die Ehe als sakramentale Wirklichkeit auch in der rechtlichen Gestaltung der (verpflichtenden und/oder wünschenswerten) Formen der Eheschließung sichtbar werden zu lassen.

Alfs geht die Problematik recht nüchtern an. Schon in seiner historischen Darstellung geht er immer wieder dem dritten, ihm hier wichtigen Element einer Trias nach, die er mit Konsensualität, Öffentlichkeit und Kirchlichkeit beschreibt. Während es keine Mühe macht, in nahezu allen Stadien der Entwicklung die Elemente des Konsenses und der Öffentlichkeit zu verifizieren, ja sogar ihre wachsende Betonung festzustellen (und mit verschiedenen Autoren auch gemäßigt zu beklagen), gleicht die Recherche nach sichtbaren Elementen der Kirchlichkeit eher einer Spurensuche. Immer wieder stellt Alfs heraus, daß das Konsensprinzip und die soziale Relevanz der Ehe, die sich in der Öffentlichkeitsforderung für diesen Konsens manifestiert, von der kirchlichen Rechtsordnung in vollem Umfange abgesichert werden. Die Kirchlichkeit jedoch kann er nur dadurch zu Bedeutung heben, daß er kleine Hinweise stärker betont, als dem Leser – konkret mir – plausibel erscheint.

Das Anliegen ist dabei vollständig nachvollziehbar wie auch der Weg einer Antwort, den Alfs wählt: Er erörtert die Kirchlichkeit der Ehe durch eine theologische Abhandlung über die konziliare Lehre von der Sakramentalität Christi und der Kirche, aus der dann auf die Einzelsakramente geschlossen und so bekundet wird, daß es Ehe nur als kirchliche Wirklichkeit geben kann. Für das Thema der außerordentlichen Eheschließungsformen bedeutet das dann, daß Alfs als „unaufgebbaren Grundbestand" der Kirchlichkeit „die Brautleute, ihr[en] Minimal-Taufglauben und ihre Mindestintention, ihrer Ehe eine Beziehung zu Gott und zur Kirche zukommen zu lassen", festhält (Alfs 598). Daß das sehr wenig ist, läßt ihn zu der bescheidenen Feststellung kommen, daß für die außerordentlichen Eheschließungsformen (z. B. eines gemischt-konfessionellen Paares nach Dispens von der Formpflicht vor dem Standesbeamten) die Qualifizierung als ekklesiales Handlungsgeschehen gefährdet ist. Die Kirchlichkeit wäre für Alfs deutlich, wenn eine Liturgie der Eheschließung gewährleistet wäre, in der ein „im Namen der Kirche Handelnder" – das kann ein Priester, ein Diakon oder ein Laie sein – die Sakramentalität des Vorganges sichtbar machte.

In der rechtlichen Auswertung hält Alfs fest, daß der Mangel an auch nur minimalem Glauben und das Fehlen der Mindestintention zu einem Sakrament die Eheschließung ungültig machen, da die unaufgebbaren Grundvoraussetzungen eines Sakramentes nicht gegeben sind. (Damit geht er über die herrschende Lehre zum Ehekonsens insofern hinaus, als er keinen positiven Willensakt des Ausschlusses verlangt, keine Ablehnung der Sakramentalität, keinen obex, sondern die Abwesenheit von Glaube und Intention für ausschlaggebend hält, daß kein Konsens vorhanden sei, der ein Sakrament begründen könnte – und ohne diesen gibt es keine Ehe.) Die Gefahr der Realisierung dieser Situation sieht er vor allem bei den außerordentlichen Formen der Eheschließung gegeben. Die Frage nach dem Status derer, die (als glaubenslose Getaufte) eine ihrer Ansicht nach wahre Ehe ohne jeden kirchlichen Bezug schließen wollen, bleibt offen.

So sehr ich anerkenne, daß die rechtliche Dimension der Ehe nicht alles über diese, vor allem über ihre Sakramentalität erfaßt, so wenig kann ich mich damit einverstanden erklären, die Ausgangsprobleme – z. B. die Inkongruenz der Maßstäbe für einen naturrechtlich ausreichenden und anerkennenswerten Konsens und derer für das Sakrament – dadurch zu lösen, daß das „Wesentliche" – das ist das rechtlich zur Gültigkeit Notwendige – abgelöst wird durch den „unaufgebbaren Grundbestand des Kernbereichs" der drei Komponenten Konsens, Öffentlichkeit und Kirchlichkeit. Die Unterscheidung zwischen dem Ideal der Feier eines Sakramentes und den kargen und keineswegs theologischem Sehnen entsprechenden Kriterien für eine rechtlich anerkennenswerte Lebensgemeinschaft wird damit nicht theologischer angegangen, sondern vernebelt. Der Perspektivenwechsel vom Recht zur Theologie ist, wenn er richtig vollzogen wird, ähnlich dem vom Skelett zum ganzen Menschen; wenn aber falsch, dann ersetzt er die Knochen durch das Fleisch.

Bezeichnend für das Bemühen, die theologisch unzureichend erscheinenden Grunddaten aus ihrer Schlüsselrolle zu verdrängen oder sie darin doch zumindest zu relativieren, ist etwa die Erörterung über die Träger des sakramentalen Handlungsgeschehens: zwei Druckseiten über die Brautleute, sieben über die Gemeinde und dreizehn über den „im Namen der Kirche Handelnden". Diese Gewichtung im Bereich der Komponente „Kirchlichkeit" zeigt, welche Mühen das Abstandhalten vom bloßen Recht bereitet.

Auf anderem Wege sucht Demel, nachdem sie sich umfassend mit der kanonischen Formpflicht beschäftigt hat, das festgestellte Sinndefizit auszugleichen. Auch sie fragt nach der Sakramentalität der Ehe, aber nicht aus dem Ansatz heraus, den Alfs gewählt hat, sondern vom Zustandekommen eines Sakramentes her. Ausgangspunkt ist das noch immer ungelöste, aber bis zum Überdruß diskutierte theologische Problem des Mißverhältnisses zwischen (defizienter) Glaubenshaltung mancher Ehebewerber und der Pflicht zur Feier einer sakramentalen Liturgie. (Eine Analyse dieses Problemfeldes habe ich in dieser Zeitschrift [Jg. 1990, 269–279] vorgelegt.) Demel gibt eine Geschichte der Lehre von der Sakramentalität der Ehe, Informationen zur Verknüpfung von Sakramentalität und Jurisdiktion und zur Identitätslehre im Hinblick auf Ehevertrag und Sakrament, wie sie can. 1055 CIC noch heute festhält.

Mit einer stattlichen (und noch wachsenden) Zahl von Autoren arbeitet sie an dieser Identitätslehre, die sie nicht opfern will, und verwendet für die nicht neue Idee einer sich entfaltenden Sakramentalität zwei Formeln: „anfanghaft sakramental" und „vollsakramental". Wenn Demel auch getauften Christen eine gültige, aber „nicht sakramentale" Ehe anbieten will – das erscheint ihr bei fernstehenden Christen erforderlich –, liest sich das so: „‚Nicht sakramental' muß dann natürlich gemäß des Zusammenhanges von Schöpfungs- und Erlösungsordnung und der darauf aufbauenden Vorstellung einer gestuften Sakramentalität als ‚nicht vollsakramental' verstanden werden" (249).

Während Alfs das Problemfeld beschreibt und mit guten Gründen darauf aufmerksam macht, daß die sakramentale Dimension hinter den rechtlich dominierenden Faktoren Konsensprinzip und Öffentlichkeit verloren gehen könnte, aber letztlich keinen Lösungsvorschlag unterbreitet, packt Demel den Stier bei den Hörnern: Sie stuft den Sakramentsbegriff und will zwei Konsequenzen: Die „nur grundsakramentale" Ehe soll prinzipiell auflösbar sein, „da das Gebot Christi von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe lediglich für die Ehen auf der vollsakramentalen Stufe gelten sollte" (251). Damit verbindet die Verfasserin die Forderung, daß Christen, die nicht vollsakramental verheiratet sind, Rechtsminderungen in der Kirche erleiden sollen, aber nicht etwa in bezug auf ihre Ehe – wie sollte das auch gehen, durch Verbot „ehelichen" Verhaltens? –, sondern: Da die anfanghaft sakramentale Ehe „Ausdruck der Verweigerung [ist], die ekklesiale Dimension der Ehe zu leben" und damit „nur das Resultat eines sündhaften Verhaltens sein kann", müssen gestufte Rechtsminderungen vorgesehen werden. „Je nach dem, ob der Katholik einen katholischen, christlichen oder ungetauften Partner heiratet, entzieht er sich damit zugleich bestimmte (kirchliche) Rechte; die zivil geschlossene Ehe mit einem bekenntnis- oder religionsverschiedenen Partner hat für den Katholiken weniger Rechtsminderungen zur Folge als die zivile Eheschließung mit einem Katholiken." Das könnte z. B. so aussehen: „Der Katholik, der mit einem anderen Katholiken nur zivil verheiratet ist, nimmt sich dagegen ferner auch etwa das Recht, ein Patenamt zu übernehmen, in ein kirchliches Gremium gewählt werden zu können, die Kommunion zu empfangen u. ä." (alle Zitate 248).

Worin besteht der Gewinn dieser Vorschläge? Daß die Sakramentalität der Ehe glaubensschwacher Getaufter Not leidet, ist unbestritten. Daß die „anfanghafte" Sakramentalität in der Taufe bei-

der Partner begründet liegt, ist geltendes Recht und standhaft verteidigte Meinung vieler Autoren (meine auch).

Welches Problem denkt die Autorin zu lösen? Nach geltendem Recht ist ein nur zivil verheiratetes katholisches Paar in seinen kirchlichen Rechten beschränkt – es mag hier undiskutiert bleiben, inwieweit –; seine Ehe ist nicht gültig (also auch nicht unauflöslich) und nicht sakramental. Worin besteht der Fortschritt, wenn diese Ehe als gültig und „grundsakramental", aber rechtsmindernd und auflösbar gekennzeichnet wird? Lohnt sich für den minimalen Unterschied – die „grundsakramentale" Ehe steht nach Scheidung einer Wiederheirat mehr im Wege als heute die ungültige Zivilehe – der Angriff auf die Koppelung zwischen Unauflöslichkeit der Ehe und Getauftsein beider Gatten? Ein solcher Angriff hat keinerlei Chancen, solange eine Stufung innerhalb eines Einzelsakramentes – die Weihe spielt hier eine Sonderrolle – nicht sakramententheologisch (was „logisch" beinhaltet) plausibel gemacht wird. Auch bedürfte es einer Revision der Aussage des can. 1056 CIC, wonach die Ehe unter Christen wegen der Sakramentalität eine besondere Festigkeit ihrer Unauflöslichkeit besitze. Hierin scheint mir das Problem des Buches, soweit es dessen spekulativen Teil betrifft, zu liegen: Es läßt eine für die Problematik bestimmende Komponente außer Acht, nämlich den Zusammenhang von Gültigkeit und Moralität der ehelichen Bindung, eine für das Ehesakrament spezifische Komponente. Alfs zitiert Rahner wie folgt: „Es ist ja gerade das Elend unserer üblichen Sakramententheologie, daß sie, weil es eben sieben Sakramente gibt, alle über denselben Kamm schert, sowohl was den Nachweis ihrer Existenz angeht, wie was die Behandlung ihres Wesens betrifft" (bei Alfs 424). Ohne nach dem Kontext dieses Zitates bei Rahner zu forschen, möchte ich den Gedanken aufgreifen. Das Problem ist die Frage nach der Sonderrolle des Ehesakramentes, nach dem Ernstnehmen der Tatsache, daß die Ehe anders ist als alle anderen Sakramente, nämlich ein geheiligtes Naturinstitut, und damit die Frage nach einer sozusagen natürlichen Gültigkeit (und Moralität) der Ehen glaubensloser Getaufter. Jeder Versuch, die Maßstäbe allgemeiner Sakramententheologie darauf anzuwenden – ich erinnere nur an den Krampf der Suche nach Materie und Form des Ehesakramentes, den Alfs zu Recht bedauert –, führt in Ausweglosigkeiten oder Spitzfindigkeiten. „Nicht sakramental gleich grundsakramental" – das entspricht jedenfalls meiner Vorstellung von einer gelungenen Antwort nicht.

Hat Demel das oben genannte Defizit ausgeglichen, daß es für die kanonische Formpflicht auch keine anfanghafte Begründung gebe? Wenn man davon ausgeht, daß mit der Gültigkeit der formlosen „anfanghaft sakramentalen" Ehe die Pointe der Formpflicht, nämlich Gültigkeitsvoraussetzung für die Ehe zu sein, beiseite geschafft ist, bleibt – in fast unfairer Weise auf den Punkt gebracht – die Selbstverständlichkeit, daß die Feier der vollen Sakramentalität nur als kirchliches Handeln denkbar ist, also nicht durch den Standesbeamten vollzogen werden kann. Hier läßt sich dann auch dem Amtsträger eine befriedigendere Rolle zuweisen (als nur die des Amtszeugen) und damit den Wünschen der Liturgiewissenschaftler ein Tribut zollen. Alfs hat darüber hinaus die erkennbare Kirchlichkeit der Eheschließung auch für die Formen gefordert, die Demel als „grundsakramental" bezeichnen würde. Beide Ansätze sind nachvollziehbar, beide führen zu keinem Ziel.

Unter der Prämisse, daß die Eheschließung als Spendung und Empfang eines Sakramentes verstanden werden soll: Warum wird die Tatsache nicht ernst genommen, daß die westliche Kirche seit der Erkenntnis, daß die Ehe Sakrament sei, die Brautleute als Repräsentanten Jesu Christi, des eigentlichen Spenders des Ehesakramentes, versteht? Sicher mangelt es an Verkündigung über die religiöse Bedeutung des Jawortes; sicher ist auch nach dem 2. Vatikanum das Selbstbewußtsein nicht gewachsen, als Christ auch Kirche zu sein, als Brautleute eine Hauskirche zu begründen. Muß das zwingend dahin führen, dem Jawort zweier Getaufter die (hinreichende) Kirchlichkeit abzusprechen, nur weil die sozialen Erfordernisse es verhindern, jede gültige Eheschließung an die Mitwirkung eines „im Namen der Kirche Handelnden" zu knüpfen? Der Hinweis im Ehevorbereitungsrecht an die von der Formpflicht befreiten Brautleute, sie sollten sich bewußt sein, z.B. vor dem Standesbeamten eine christliche und sakramentale Ehe zu schließen, führt (bei allem Notordnungscharakter) in die richtige Richtung. Nehmen wir doch die Fähigkeit Getaufter, Sakramente Christi und der Kirche zu spenden und zu empfangen, ernst!

Diesen Wunsch erfüllt Janssen in seiner Arbeit. Sie ist in der gesamten Anlage nüchterner, konzentrierter, weniger auf theologische Breite orientiert. Sie referiert Selbstverständlichkeiten nicht, sondern setzt sie ausdrücklich voraus, was dem Gesamtumfang des Textes sehr zugute kommt. Janssens Untersuchung folgt keinem primär theologischen Erkenntnisinteresse, sondern setzt sich mit Problemen der kanonischen Form auseinander, die eher juristischer, wenn auch nicht von theologischen Prämissen abgelöster Natur sind: Begriff der kanonischen Eheschließungsform, Rechtsqualität der Assistenz als potestas oder facultas, die Spenderfrage beim Ehesakrament, die Begrenzung des Kreises der Formpflichtigen anhand der Problematik der Kirchen- und Ritus-Zugehörigkeit, die begriffliche Erfassung und Bedeutung des „actu formali ab Ecclesia deficere", die kanonische Bewertung der Zivilehe formpflichtiger Personen. Janssen arbeitet heraus, daß die Brautleute als Getaufte Spender des Sakramentes sein können, ohne daß das eine andere Gestaltung der sakramentalen Form ausschlösse, wie sie etwa in den Ostkirchen gehandhabt wird. Die Rolle des Amtsträgers bestimmt er als Ausübung von Leitungsvollmacht. Beide Ergebnisse scheinen mir der Integration in ein schlüssiges Gesamtkonzept zu bedürfen, das aber angesichts der Mängel in der positiv-rechtlichen Ausgestaltung der Eheschließungsform schwer zu schaffen sein dürfte. Für die Frage nach der Rezeption der konziliaren Lehre über die Ehe in das Kirchenrecht, mit der sich Janssen nicht beschäftigt, liefert seine Untersuchung nur insofern einen Beitrag, als sie vor Augen führt, daß Formpflicht offenbar vom Eheverständnis kaum tangiert wird, daß sich vielmehr hier die rein juridische Dimension am stärksten in ihrer Eigengesetzlichkeit behauptet.

Demgegenüber ist die Sakramentalität der Ehe, und damit ein im höchsten Maße theologisches Datum, im nächsten zu besprechenden Werk[3] von besonderer Bedeutung, da im konfessionellen Vergleich der Auffassungen von Ehe diese Sakramentalität das katholische Konzept prägt:

Wenngleich nur ein bestimmter Aspekt der Ehe im Zusammenhang des Themas dieser Studie gezielt betrachtet wird, nämlich die Unauflöslichkeit, setzt sich Lachner doch mit der Bundesvorstellung bei der Ehe auseinander.

Der Gegenstand dieses Buches ist eine umfassende Bestandsaufnahme von Theorie und Praxis des Umganges mit Scheidung und Wiederheirat in Kirchen vier konfessioneller Hauptgruppen. Lachner vergleicht die Orthodoxe und die Katholische Kirche sowie die lutherischen und reformierten Kirchen und die Kirchen der anglikanischen Kirchengemeinschaft, jeweils im Hinblick auf deren Position im genannten Gebiet. Nach einem Überblick zur aktuellen Lage stellt sie die theologischen Grundlagen dar: die Ehe als Sakrament oder „weltlich Ding", den Begriff der Unauflöslichkeit und den konfessionsspezifischen Umgang mit den relevanten Schriftstellen. Es folgt eine Betrachtung der Praxis in Gestalt eherechtlicher Bestimmungen, der Formen der Mitwirkung bei Wiederheiraten und der Einschränkung kirchlicher Rechte für wiederverheiratete Geschiedene. Nach der Bestandsaufnahme erarbeitet Lachner „Ökumenische Perspektiven", eine Synthese des Dargestellten im Blick auf mögliche Konvergenzen. Erneut werden die Schrift, dann aber auch die altkirchliche Überlieferung und der theologische und pastorale Hintergrund für den Umgang mit den Betroffenen thematisiert.

Lachners Arbeit zeichnet sich durch große synthetische Kraft aus. Die Ausführungen über die Quellenarbeit, die z.T. in einer Briefaktion bestand, mit deren Hilfe die Position der verschiedenen Kirchen erfragt werden sollte, zeigen, welch unübersichtliches Spektrum von Auffassungen zu betrachten und auf einen Punkt zu bringen war. Es kann nicht verlangt werden, daß jede befragte Gliedkirche sich in der Darstellung der Position der jeweiligen Konfessionsfamilie exakt beschrieben findet. Insofern wird Lachner wohl häufiger Kritik ausgesetzt sein. Doch ohne Verallgemeinerungen, ohne Zusammenfassungen, die vorhandene Differenzierungen überdecken, wäre eine solche Arbeit überhaupt nicht zu leisten.

Die Art der Gliederung, die Lachner gewählt hat, führt hin und wieder zu Doppelungen, doch bringt sie den enormen Vorteil, daß Einzelfragen wie etwa die Formen der Trauung nicht kontextlos oder separiert von den theoretischen Grundlagen nachlesbar sind.

Im 3. Teil über die ökumenischen Perspektiven geht Lachner auf den Bundesbegriff zur theologischen Beschreibung der Ehe ein. Wenn sie auch zugeben muß, daß es darüber keine Einheit in den Konfessionen gibt, darf doch ihre Darlegung zumindest als Reflex der entsprechenden Fortentwicklung in der nachkonziliaren katholischen Theologie bezeichnet werden. Mit durch die überkonfessionelle Betrachtung geschärftem Bewußtsein hebt Lachner auch die Wandelbarkeit des Ehebildes in Abhängigkeit von dem kulturellen Umfeld hervor und kann damit manches, was herkömmlich als christliche Wesensbestimmung der Ehe gekennzeichnet wird, relativieren.

Dabei ergibt sich ein auf den ersten Blick erstaunlicher Befund: Lachner hält es für eine ökumenische Gemeinsamkeit, daß die Ehe als unauflöslich verstanden wird – ausnahmslos. Alle Konfessionen erkennen Jesu Willen, daß die Ehe ein Leben lang binde und die Gatten einander die Treue halten sollen, an, doch gehen sie mit den Folgen des Scheiterns unterschiedlich um. Dabei

[3] **Lachner**, Gabriele: **Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1991. 284 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie 21), kart. DM 48,00.

wird erkennbar, daß die Kirchen, denen man nachsagt, sie hätten die Unauflöslichkeit aufgegeben, jedenfalls nicht positiv zur Scheidung von Ehen mitwirken, sondern sie allenfalls hinnehmen und auch das Scheitern pastoral begleiten, während für die katholische Kirche festzustellen ist, daß sie mit den Dispensen von der nichtvollzogenen und der nichtsakramentalen Ehe aktiv Ehen scheidet (Lachner vermeidet diesen Ausdruck klugerweise) und damit die Ausnahmslosigkeit der Unauflöslichkeitslehre des 2. Vatikanischen Konzils nicht praktiziert.

Den entscheidenden Wandel im Eheverständnis, nämlich den Schlußpunkt unter die prinzipielle Rechtfertigungsbedürftigkeit der Sexualität auch in der Ehe (vgl. Gaudium et Spes Art. 49 Abs. 2), thematisiert Lachner nicht. Das mag damit zu tun haben, daß sie, die sich vor jeder Zuspitzung ihrer Darstellung hütet, die Relevanz dieses Themas für ihren Arbeitsbereich nicht zuende denkt – oder zuende schreibt. Sie folgt der offiziellen Begründung des Lehramtes der katholischen Kirche, daß der Ausschluß Wiederverheirateter von der Eucharistie auf dem Bruch der ersten Ehe beruhe, auch wenn sie erkennbar macht, daß erst die Wiederheirat sanktioniert wird und (vorsichtig angedeutet) auch das nur, wenn sie zu einem eheähnlichen Sexualverhältnis führt. In ihrer Würdigung der Position der katholischen Kirche spricht Lachner von dem Verdacht, zu dem die cohabitatio-fraterna-Forderung Anlaß gebe, daß man es hier wieder einmal mit sexualfeindlichen Tendenzen zu tun habe. Zugegeben: Ihre Thematik bietet nicht den primären Ort, die amtliche kirchliche Lehre auf den Prüfstein ihrer inneren Logik zu stellen und das punctum saliens (oder sollte man besser sagen: den nervus rerum?) ins Licht zu rücken. Andererseits wird dadurch die Chance vergeben, die genannte Lehre mit dem Umdenken des Konzils zu konfrontieren und daraus eine zielgenauere Kritik an der singulären Art des Umgangs mit Scheitern und Neubeginn durch die katholische Kirche zu formulieren.

Rechtsvergleichend sind auch die beiden folgenden Bücher, doch befaßt sich ersteres[4] mit dem ganzen Eherecht und überschreitet (meistens) nicht die Grenzen der römisch-katholischen Kirche, während das zweite[5] speziell auf die Erfordernisse der gültigen Eheschließung in allen denkbaren konfessionellen und rituellen Konstellationen abhebt. Beide machen die Differenz zwischen der lateinischen und den östlichen katholischen (= unierten) Kirchen deutlich.

Der Inhalt des erstgenannten Buches, das der Altmeister der Rechtsvergleichung vor allem im Bereich des Eherechtes vorgelegt hat, ist leicht beschrieben: Nach einigen einleitenden Grundsatz-Ausführungen über die Ehe stellt Prader die Rechtsnormen des (lateinischen) CIC von 1983 und des (orientalischen) CCEO von 1990 nebeneinander und kommentiert beide. Das geschieht in aller juristischen Nüchternheit: Disziplin steht neben Disziplin, Fragen des interrituellen Rechtes kommen zur Sprache, der Umgang mit der Grenzüberschreitung zwischen Osten und Westen wird leicht gemacht. Dabei liefert Prader noch einen Beitrag zur Thematik der drei oben genannten Werke zur Eheschließungsform, nämlich eine geschichtliche Übersicht der Eheschließungsriten in den verschiedenen westlichen und östlichen Kirchen (S. 193–198).

Es ist zu bedauern, daß Prader sich auf die Darlegung der Rechtsunterschiede beschränkt und die konzeptionellen Differenzen zwischen dem Eheverständnis der lateinischen Kirche und der orientalischen Kirchen nicht unmittelbar thematisiert. An verschiedenen Stellen jedoch führt er die Abweichung in der Disziplin auf das andere Ehebild zurück, so bei der Unmöglichkeit, einen abgefallenen Katholiken nach orientalischem Recht von der Beachtung einer kirchlichen Form freizustellen (S. 219), sowie bei der engen Verbindung zwischen Eucharistie und Eheschließung nach östlichem Verständnis (S. 227–228).

Überraschend sind einzelne Auskünfte, die von meiner bisherigen Ansicht abweichen: Prader hält die von einem Diakon der lateinischen Kirche gesegnete Ehe zweier katholischer Orientalen für gültig, wenn der Diakon von einem lateinischen Ordinarius delegiert war (201). Bislang war (nicht nur) ich der Auffassung, daß die orientalische Kirche stets den ritus sacer durch den sacerdos benedicens als unerläßlich verstehe und der Diakon, nicht nur der orientalische, zum Segnen der Ehe nicht fähig sei. Mit der Auffassung Praders beschäftigt sich Janssen eingehender (S. 136–140).

Indem Prader einen lateinischen Katholiken, der actu formali von der Kirche abgefallen und einer nichtkatholischen Konfession des Westens beigetreten sei, als Nichtkatholiken im Sinne des can. 1124 begreift, hält er es für möglich, daß der Ordinarius eine Ehe, die er mit einem (glaubenden) Katholiken des Westens schließen will, von der Formpflicht dispensiert (223).

Praders Darstellung bietet Anlaß und Stoff, sich mit der Existenz zweier Ehevorstellungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche auseinanderzusetzen und nach den Möglichkeiten zu fragen, die sich daraus für die Fortentwicklung der Ehelehre nicht nur im Kirchenrecht ergeben.

Dasselbe kann man, wenn auch die Darstellung in Praders zweitgenanntem Werk viel spezieller ist, von diesem rechtsvergleichenden Werk sagen.

In der Ausfaltung und Präzisierung der Kollisionsnormen für die Eheschließung zwischen Christen unterschiedlicher Riten und Konfessionen – Prader greift damit einen vor Fertigstellung des CCEO bearbeiteten Themenkomplex wieder auf[6] – wird ein Grundsatz deutlich, den er wie folgt formuliert: „Das Recht, eine Ehe zu schließen, ist ein grundlegendes und unveräußerliches Recht des Menschen, das von der kirchlichen und der zivilen Rechtsordnung anerkannt und geschützt werden muß. . . . Da die Ehe Anfang und Fundament der menschlichen Gesellschaft ist, muß sie notwendigerweise auch vom menschlichen, kirchlichen und zivilen Recht geregelt werden" (meine Übersetzung nach Prader, La legislazione 97).

In dieser Feststellung wird noch einmal deutlich, daß sich die Ehe nicht allein unter sakramententheologischen Gesichtspunkten begreifen läßt, ja daß die Konzeption des Sakramentes der Ehe Vorgaben zu beachten hat, die von der natürlichen Gestalt dieses Rechtsinstituts nicht abgelöst werden können.

Auch die abschließend zu nennende Autorin[7] vergleicht, besser gesagt: sie betrachtet das kanonische Eherecht mit den Augen einer evangelischen Christin. Das ist ein gerechtfertigtes Unterfangen, das katholische Kirchenrechtler davor bewahren kann, ihre Denkansätze als zu selbstverständlich zu betrachten, die Begründungsbedürftigkeit ihrer Aussagen aus dem Bewußtsein zu verlieren.

Hoeren schildert zunächst die Entwicklung des katholischen Eherechts von Trient bis zum CIC/1983 in kürzesten Zügen, befaßt sich mit dem Rechtsverständnis der Kanonistik und stellt ihm die evangelische Kritik und Alternativposition gegenüber. Dem Schwerpunkt der Arbeit entsprechend werden dann die katholischen Bestimmungen über die konfessionsverschiedenen Ehen referiert, und zwar jeweils mit kurzen Blicken auf die Entwicklung der einzelnen Komponenten.

Als Fragen, mit denen das katholische Eherecht nicht befriedigend umgeht, bezeichnet Hoeren den Ehewillen des evangelischen Partners, die Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe, die fehlende Abendmahlsgemeinschaft, die Rechtsstellung der wiederverheirateten Geschiedenen.

Nicht immer trifft die geübte Kritik ihr Ziel, so daß Lesern zu raten ist, sich zunächst der exakten Wiedergabe der kritisierten Positionen zu versichern. (Auf Detailangaben wird im Sinne der eingangs genannten Zielsetzung dieser Darstellung verzichtet.)

Die von Norbert Lüdecke aufgeworfenen Fragen werden von Hoeren am Schluß in Kürze aufgegriffen, wenn sie das Hindernis der Impotenz und die dispensative Lösung einer Ehe wegen Nichtvollzugs als aus evangelischer Perspektive unannehmbar bezeichnet. Mit Recht mahnt sie eine Umsetzung der Ehelehren des Konzils an, die zu einer anderen Ortsbestimmung der Sexualität und der Fortpflanzung im Eheverständnis hätten führen müssen.

Es muß zusammenfassend festgestellt werden, daß unter den betrachteten Werken keine direkten Beiträge zur Ausarbeitung der Konzilslehren über die Ehe im kanonischen Recht zu finden sind. Es zeigen sich aber mehr Problempunkte als nur die des Bundesbegriffs und der Stellung der Sexualität in der Ehe. Das Sakramentalitätsverständnis ist vor dem Hintergrund der Auffassungen der anderen Christen und angesichts des innerkatholischen Problems der rechten Eheschließungsfeier zu bedenken; mindestens die disziplinären Folgen des Scheiterns und Wiederheiratens Geschiedener müssen mit der Neubesinnung über den Ehebegriff zusammen durchgearbeitet werden – erste Ansätze zu einer (wenn auch uneingestandenen) Wendung in diesem Feld finden sich in dem Hirtenschreiben der Oberrheinischen Bischöfe „zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen" vom 10. Juli 1993 –; die Unterschiedlichkeit der Konzeptionen zwischen den orientalischen und der lateinischen Kirche sollte Anlaß zur Frage nach dem Wesentlichen einer christlichen Ehe sein und damit zugleich nach der Ehe als Rechtsinstitut für jedermann. So machen die betrachteten Studien, unter diesem Gesichtspunkt beleuchtet, deutlich, daß bei allen für das Kirchenrecht wichtigen erzielten Ergebnissen noch immer viel zu forschen und zu durchdenken bleibt.

[4] **Prader,** Joseph: **Il Matrimonio in Oriente e Occidente.** – Rom: Pontificium Institutum Orientalium 1992. X, 169 S. (Kanonika 1), kart. Lit. 40 000.

[5] **Prader,** Joseph: **La legislazione matrimoniale latina e orientale.** – Rom: Edizione Dehoniane 1993. 105 S., kart. Lit. 12 000.

[6] J. Prader, Interrituelle, interkonfessionelle und interreligiöse Probleme im Eherecht des neuen CIC, in: AfkKR 152, 1983, 408–464.

[7] **Hoeren,** Christiane: **Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht.** – Regensburg: S. Roderer 1992. XII, 166 S. (Theorie und Forschung 215, Theologie und Philosophie 15) kart. DM 42,00.

Keel, Othmar / **Shuval**, Menakhem / **Uehlinger**, Christoph: **Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.** Bd III: **Die Frühe Eisenzeit**. Ein Workshop. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XIV, 455 S. (Orbis Biblicus et orientalis, 100), geb. sfr 120,00

Der Rez. reiht sich gerne in die große Zahl der Gratulanten zum 100. Bd dieser so erfolgreichen Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis" ein, die ihm für die eigene archäologische Arbeit immer wieder Anregungen gegeben hat. Bd 1 erschien 1973. In nur 17 Jahren legten O. Keel, seine Mitherausgeber und Mitarbeiter 100 Monographien vor. Das ist eine Leistung, die für sich spricht. 47 Bde betrafen das AT, 12 das NT und die Judaistik, wobei man berücksichtigen muß, daß seit 1986 die parallele neue Reihe „Novum Testamentum et Orbis Antiquus" (Hg. M. Küchler, Freiburg) diesen Bereich abdeckt, 22 die Ägyptologie, 7 die Altorientalistik, 3 die Biblische Archäologie / historische Topographie und 9 die Glyptik / Ikonographie in Israel.

Das Besondere dieser Reihe liegt zweifelsohne in ihren interdisziplinären Beiträgen und in ihrer Offenheit „Randbereichen" der biblischen Forschung und altorientalischen Altertumskunde gegenüber. Auch wenn der Hg. (XI) bescheiden gesteht: „Es hat sich einfach so ergeben", liegt dieser Pseudo-Konzeptlosigkeit sehr wohl eine wissenschaftspolitisch gesehen wichtige Zielrichtung zugrunde, die nicht ohne Wirkung geblieben ist. Auch der starke Zuspruch und die breite Akzeptanz dieser Reihe sprechen für die Notwendigkeit ihrer Existenz. Als Benutzer und als Autoren sind wir dankbar dafür, daß es OBO und sein Team gibt. So ist zu wünschen, daß sich die jeweils nächsten 100 Bde auch „einfach so ergeben".

Eine Denkmalgruppe, nämlich die Siegelbilder, aus einem der Randbereiche in das öffentliche Interesse gerückt und dort verankert zu haben, ist das Verdienst von O. Keel als dem Leiter des Freiburger Projektes „Sammlung und Interpretation der in Israel gefundenen Stempelsiegel als Element einer israelitischen Religionsgeschichte". OBO Bd 100 stellt als Jubiläumsbd zu Recht dieses Projekt heraus. Er markiert eine Arbeitsphase dieses Projektes und ist bewußt als ein Workshop vorgelegt worden. Das ist das Sympathische daran, der Mut, wohlbegründete Zwischenergebnisse vorzutragen, Korrekturen älterer Beiträge einzugestehen, die Diskussion zu suchen. Der Bd kennzeichnet auch einen Wendepunkt innerhalb des Projektes. Dienten die älteren Arbeiten zur Thematik vornehmlich den Siegeln aus der Bronzezeit, wobei die Kenntnis der mittelbronzezeitlichen Glyptik Voraussetzung für das Verständnis der Siegeln der jüngeren Epochen ist, öffnen sich die Autoren mit diesem Bd der Eisenzeit, der Zeit des Alten Israel und seiner Nachbarn. Erstmals weisen sie ganz konkret an einzelnen Denkmalgruppen das reiche zeitgenössische Bilderrepertoire in der Lebens- und Umwelt Israels in der Eisenzeit I nach. Bd IV der Studien zu den Stempelsiegeln soll der EZ II gewidmet sein. Eine Gesamtanalyse und Synthese dieses Materials ist als Bd 134 der Quaestiones Disputatae inzwischen erschienen und wird noch für längere Zeit Forschungsgrundlage sein.

Kap. I.: Ch. Uehlinger (3–24) setzt sich mit der ägyptischen Präsenz in Südwest-Palästina im 12. Jh. v. Chr. auseinander. Gegenüber der Erstpublikation in ZDPV 1988 treten einige Nachträge (25f) hinzu.

Kap. II.: O. Keel (27–65) wiederholt seinen Beitrag über den „Bogen als Herrschaftssymbol" aus ZDPV 1977 mit Nachträgen (263–279) in Kap. V.

Kap. III.: M. Shuval (67–161) legt einen Katalog von 82 Stempelsiegeln der Eisenzeit I aus Ausgrabungen in Israel vor, dem wichtige Besprechungen (280–297) angefügt sind. In beiden Textteilen werden viele Vergleichsstücke herangezogen und abgebildet.

Der verdienstvolle Beitrag geht auf die Diss. von Sh. (Tel Aviv 1988) zurück. Er unterteilt die Siegel nach Bildmotiven in 11 Gruppen. Einige seiner Deutungen werden im Nachtrag von den Freiburgern auf Grund ihrer größeren Erfahrung und ihres reichen Bildstocks in offener Diskussion mit ihm anders dargestellt. Diese Ausführungen sollten unbedingt mitgelesen werden. Die Kritik an der Analyse des Gesamtbefunds durch Sh. (116–119) wäre noch zu erweitern. Im Bemühen, die Eigenart der früheisenzeitlichen Siegel als regional-lokale Elemente herauszustellen, mißt Sh. der Kontinuität ägyptischer Importe und der Nachwirkung ägyptischer Bildprägungen auch bei lokalen Stücken zuwenig Bedeutung zu und verkennt auch etwas die Offenheit interkultureller Vorgänge.

Wie man zu Unterscheidungen zwischen philistäischen, kanaanäischen und phönizischen Siegeln kommt, wie sie Sh. vornimmt, bedarf neben der Beobachtung regionalen Vorkommens und der Motivherleitung wohl noch weiterer Erforschung und Kriterien (wie in Kap. VI begonnen).

Die Materialbeschränkung von Sh. auf Funde aus Ausgrabungen (und selbst hier selektiv) ist nur dann sinnvoll, wenn die Kontexte mitgelesen werden und zum Verständnis der Bilder beitragen. So zeigt sich bei den tabellarischen Übersichten (120f), daß z. B. sowohl das Form- und Materialspektrum als auch das Bildrepertoire innerhalb funeraler Kontexte gegenüber Siedlungsfunden trotz teilweiser größerer Quantität in Gräbern begrenzter ist. Hier sind noch weitere Auswertungen möglich.

Gruppe A der kegelförmigen, syro-ägyptischen Siegel bindet sich mit dem Amun-Bezug in die obige Analyse von U. ein. Gruppe B zeigt den Bogenschützen im Streitwagen, Gruppe C den Bogenschützen zu Fuß. Dies sind verkürzte Wiedergaben ägyptischer Ikonographie ramessidischer Königsideologie. Dabei stehen Krieg und Jagd als parallele Aussagen nebeneinander.

Die Fundorte dieser Siegel liegen im Gebiet der Philister, wo eine Königsideologie verständlich ist. Auch sonst stammen die zusammengestellten Siegel der Eisenzeit I überwiegend von Orten, die spätbronzezeitliche Traditionen stärker fortführten als die Bewohner des Berglandes. Auf das Phänomen der zwei kulturellen Strömungen in Palästina hat vor allem R. Gonen in ihren Arbeiten zur Spätbronzezeit hingewiesen (zu einer weiteren Feingliederung O. Keel 419f). Die Bildmotive der Siegel spiegeln die Glaubens- und (entgegen Sh. 117) die Lebenswelt der Bewohner der Ebenen. In den Bereich höfischer oder kultischer Sphäre gehören wahrscheinlich die philistäischen Siegel mit dem Leierspieler (Nr. 77f). Typischerweise ist das Siegel Nr. 80 von Schilo ein Rosettenstempel von einem Vorratskrug. Er kontrastiert aufs stärkste mit den figürlichen Bildern. Funde von Tell en-Naṣbe bilden eine Ausnahme(?) im Bergland, die zu begründen wäre (philistäischer Posten?).

Gruppen D–F zeigen jeweils einen auf seinem Attributtier stehenden Gott, von denen Baʿal-Seth auf dem Löwen und Reschef auf der Gazelle identifizierbar sind, die auch nebeneinander (Gruppe G) dargestellt werden.

Bemerkenswert sind zwei Tatsachen, daß der männliche Gott innerhalb der Götterdarstellung dominiert und daß er nicht aktiv, z. B. als Kämpfer, dargestellt ist, sondern in einem wirkmächtigen „Präsenzbild", das der Amulettfunktion der Siegel entspricht.

Gruppen I und J geben einen Skorpion wieder. Gruppe K bietet das verbreitete, nordsyrische Motiv der Capride mit säugendem Kitz. Eine weitere Gruppe stellt den „Heiligen Baum" dar.

Alle diese Siegelbilder verweisen auf „die Göttin". Gegenüber dem männlichen Gott wird aber „die Göttin" nur durch ihre Symbolelemente angezeigt (116). Sie drücken den Wunsch nach Segen und Fruchtbarkeit aus.

Kap. IV: O. Keel (163–260) legt nochmals den Katalog der 35 Siegel von Tell Keisan (OBO.SA 1, 1980), aber um viele Nachträge und Klärungen (298–330) ergänzt vor.

Darunter finden sich die Belege für die Identifikation von Reschef und für die Identität zwischen Seth und Baʿal und eine Ikonographie dieses Gottes. Ch. Uehlinger (322–330) bespricht das dem Lebenszeichen ähnliche Symbol, das häufig in Astralkontexten der späten Königszeit begegnet. Er versteht es als vorderasiatische Umsetzung des ägyptischen Motivs im Sinn einer numinosen Präsenz, das sekundär in die astral geprägte religiöse Vorstellungswelt Palästina-Syriens eingebunden wurde.

Kap. VI: O. Keel (331–421) legt in Ergänzung zum Beitrag von Sh. weitere Gruppen von Siegelamuletten der Eisenzeit I zu einer Gesamtinterpretation der Glyptik der Periode neu vor.

Wie sehr beide Beiträge mangels anderer Vorgaben in der Forschung Pionierarbeiten sind, stellt K. (333) heraus. Er geht anders als Sh. jedoch nicht nur von der Ikonographie aus, sondern beachtet auch Form, Material, Maße und Stil als Kriterien für eine Klassifikation der Siegel (vgl. 360ff, 373ff, 390ff).

K. (337ff) stellt Typen „ramessidischer Massenware" und deren Derivate voran, um Entwicklungen von der Spätbronzezeit in die frühe Eisenzeit, das selektive Bildrepertoire (kennt gegenüber Sh. noch andere Götterdarstellungen) und den dominant ägyptischen Einfluß (Importe) aufzuzeigen. Als ägyptische Produkte spricht K. auch die Siegelplatten mit gebündeltem Griff und die kegelförmigen Siegel an. Alle Steatitsiegel hält K. für ägyptisch, während Kalkstein das Material für in Palästina hergestellte Siegel war. K. widerspricht vielen von Sh. angegebenen hethitisch-syrisch-mesopotamischen Herleitungen. Er vermag nachzuweisen, daß solche Elemente schon in der Bronzezeit in die ägyptische Kunst integriert worden sind.

Den ägyptischen Importen stehen gleichwohl solche aus Nordsyrien-Anatolien gegenüber (367ff), die schon im Material Hämatit und Quarz, aber auch im Stil abweichen.

Als dritten Komplex bespricht H. Keel-Leu in Palästina hergestellte Konoide (378ff; vgl. jetzt dies., OBO 110, 1991, 46ff). Es handelt sich um grobe Kalksteinsiegel einerseits mit einfachstem Gitter- und Punktdekor und Baum- und Zweigmuster, andererseits mit skizzenhafter „Beschriftung" und rudimentären Bildern von Göttern/Menschen und Tieren, die Parallelen unter den importierten Siegeln besitzen. Anders als die Importe sind diese lokalen Produkte auch im Bergland verbreitet gewesen. Der Bevölkerung dieser Region sind somit jene ikonographischen Motive nicht nur nicht unbekannt geblieben, sondern von ihnen auch rezipiert worden.

Der Bd schließt mit der Erörterung des Beitrags der früheisenzeitlichen Glyptik für die Religionsgeschichte Palästinas/Israels durch O. Keel ab. Einer allgemeinen Apologie seines forschungsgeschichtlichen Ansatzes (396–404) folgt der Überblick über die in den Siegeln vertretene Götterwelt (405–421).

K. tritt vehement für den Vorrang der Siegelbilder (und der figürlichen Amulette) vor den (meist nur fragmentarisch überlieferten) Statuetten aus Bronze und Ton ein, weil die Siegel durch ihre additive, narrative Aussage („Konstellation") konkretere Aufschlüsse bieten. Das ist zutreffend und K. fordert ebenso zu Recht eine Umkehrung der Gewichtung der Denkmäler in der Forschung (Flachbild vor Rundbild). Seine ‚Abwertung' der Effizienz der Statuetten geht mir jedoch zu weit. Sie bleiben trotz der Unsicherheit in der Benennung präzise Formulierungen (Typen) von Gottesbildern und finden gerade durch die Fundkontexte eine zusätzliche Bedeutung, die für die Siegel meist nicht gegeben ist. Beide Denkmälergruppen ergänzen sich gegenseitig. Das sieht auch K. (420) nicht anders.

Zu den Beiträgen der Siegel für die Rekonstruktion der israelitischen Religionsgeschichte gehören u. a. folgende Aussagen: Die Verehrung des Amun-Re^{c} in seinem Kryptogramm könnte die anikonische Verehrung des verborgenen JHWH mitbestimmt haben (409). Für den Aspekt des kriegerischen Nationalgottes JHWH kommt Ba^{c}al-Seth ein beträchtlicher Einfluß zu (411f). Elemente eines kämpferischen, auf Sieg und Unterwerfung zielenden Symbolsystems, wie sie die Siegel mit ägyptischer Königsideologie spiegeln, mögen in gewissem Sinn die Erzählwelt von Moses bis David reflektieren (415), sind aber primär Zeugnisse der Lebenswelt der Nachbarn der ‚Proto-Israeliten'. Die Verdrängung „der Göttin" in der Bildwelt bereitete die Übertragung ihrer Segensmacht auf JHWH vor (416f).

Wer auf die Anfänge und die Behauptung des JHWH-Glaubens schaut, muß auch die regionale Umwelt Israels in der frühen Eisenzeit mit in den Blick nehmen und darf an diesem Bd nicht vorbeigehen. Das vorgelegte und durch die Diskussionen erschlossene Bildmaterial ist eine wichtige Primärquelle zum Verständnis der religiösen Zeitströmungen.

Münster Robert Wenning

Tagliacarne, Pierfelice: **„Keiner war wie er."** Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23. – St. Ottilien: EOS 1989. 473 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 31), kart. DM 63,00

Seit der Bericht über die joschijanische Reform (2 Kön 22f) den Ausgangspunkt für die Datierung der Pentateuchquellen abgibt,[1] hat dieser Text die Exegeten nicht mehr in Ruhe gelassen.

In die Vielzahl der Veröffentlichungen zu diesem Thema gerade auch im letzten Jahrzehnt[2] ist die Arbeit von T. einzureihen. Sie geht auf eine von W. Richter angeregte und von T. Seidl betreute Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München vom WS 87/88 zurück.

Im Unterschied zu den o.g. Veröffentlichungen „. . . wird der Ansatz einer neuen Untersuchung diesmal von einer synchronen Betrachtung des Textes genommen . . ." (4), um dessen Aufbau und Funktionsweise zu klären. Dabei erteilt Vf. der traditionellen literarkritischen Arbeitsweise eine deutliche Absage.

Nach grundlegenden methodischen Überlegungen (3–10) nimmt T. die Abgrenzung des Textes (11–13), seine Segmentierung in Sätze (13–21) und die Transkription (21–32) vor. Zur besseren Operabilität werden die Sätze zu Satzgruppen bzw. Sektionen zusammengestellt (33–44). Dabei ergibt sich aus dem alternierenden Gebrauch von *šlḥ/šwh* Piel (44) folgende Gesamtgliederung: 22,1f Einleitung; 22,3–10 A; 22,11–20 B; 23,1–3 A'; 23,4–15 B'; 23,16–20 A''; 23,21–24 B''; 23,25.26f. Schluß I; 23,28.29f. Schluß II.

Es folgt eine akribische „Beschreibung des Textes" (45–332), in deren Verlauf eine Sektion nach der anderen morphosyntaktisch und semantisch analysiert wird. Ziel dieser Vorgehensweise ist: 1. die Kontrolle der Segmentierung; 2. die Festlegung interpretationsrelevanter Elemente; 3. die Erarbeitung des Rasters, „. . . das das textimmanente Programm für die Lektüre bildet" (46). Sie soll die Grundlage zur Beurteilung bereits vorliegender Interpretationen von 2 Kön 22f abgeben. Als Ergebnis der Textbeschreibung hält T. fest, daß die Segmentierung bestätigt wurde (329) und daß binäre und ternäre Strukturen die Komposition bestimmen (331). Expansionen bzw. Wiederholungen dienen der Unterstreichung und Betonung. Die Entscheidung über Syn- oder Diachronie wird zwar zurückgestellt, doch deutet sich bereits an, daß T. die Expansionen tendenziell als kompositorisches Mittel versteht (332).

Die sukzessive Ausweitung der bearbeiteten Textbereiche führt im 5. Kap. (333–371) zur Frage nach Bezügen zwischen den Sektionen und Sequenzen. Dabei wird folgendes Ergebnis erreicht: „Die Gruppierung der Sektionen nach dem wechselnden Vorkommen der Verben *ŠLḤ/ŠWY* D ist berechtigt und zeigt, daß der Text 22,3–23,24 als eine nach bestimmten Mustern durchdachte und komponierte Struktur zu betrachten ist. Die in den einzelnen Sektionen gemachten Beobachtungen einer stilistischen Vorliebe für Expansionen können auch auf den gesamten Textaufbau übertragen werden" (366).

Das 6. Kap. (372–410) untersucht unter der Überschrift „Intertextuelle Bezüge" Textparallelen außerhalb von 2 Kön 22f. Dabei wird eine Häufung der textlichen Bezüge in Ex, Lev, Dtn, Jos, Ri, 1/2 Kön und Jer festgestellt. Die Berührungen zum Dtn betreffen vor allem „Rahmen"-Stellen und sind geringer als die zu Jer. Ein „historischer Kern" wird deshalb in Frage gestellt (409).

Im Schlußkapitel (411–421) wird betont, „daß 2 Kön 22–23 Merkmale einer Strukturierung aufweist, die kaum als zufällig betrachtet werden können" (411). Die Strukturübersicht (412) wiederholt erneut die von S. 44 bekannte Segmentierung und gibt als Themen an:

Sorge um den Tempel (A)	Sorge um den Kult (A')
Sorge wegen der *tōrā* (B)	Weiterführung von A'(B')
Weitergabe der *tōrā* (C)	*pash* – Abschluß von A'(C')

Das narrative Programm wird von einer tragischen Geschichtsauffassung geleitet: „YHWH behält das letzte Wort; der einzelne . . . kann ihn nicht umstimmen; es kommt zur Katastrophe" (414).

Abgerundet wird die Arbeit durch ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Autoren-, Stellen-, Sach- und Stichwortregister. Die Einteilung des masoretischen Textes in Sätze, die Transkription und eine synoptische Darstellung der Gesamtstruktur sind als Beilage angefügt.

Die Stärke des Werkes liegt in der Fülle philologischer Beobachtungen, die teilweise auch neue Verständnismöglichkeiten eröffnen (z.B. 200; 300). Wer solche Detailinformationen sucht, hat hier eine wahre Fundgrube. Sie muß jedoch kritisch genutzt werden: so schlägt T. für 23,21 – eine neuralgische Stelle des Textes – die neue Übersetzung von עשה פסח ליהוה mit ‚das pasḥ JHWHs tun' vor (279) mit der Begründung, die Präpositionalverbindung entspreche einer Constructus-Verbindung. Das trifft nur insofern zu, als beide ein Genitivverhältnis wiedergeben können, nicht aber im Hinblick auf die Determination. Selbst die sehr ausführlich erarbeitete Struktur hat ihre Schwachpunkte: So ist zwar das prophetische Wort in 2 Kön 23,16–18 wichtig, aber das Thema dieses Abschnittes kann doch kaum mit „Erfüllung eines prophetischen Wortes" (412) angegeben werden. Ähnliches gilt für 2 Kön 23,1–3, wo es um einen Bund, nicht um die „Weitergabe der tora" (412) geht.

Auch vor allzu schnellen literarkritischen Optionen ist T. ein ernstzunehmender Warner. Doch bleibt zu fragen, ob der extensive Gebrauch von „Expansionen" nicht doch eine diachrone Lösung verlangt. Mit seiner Weigerung diachrone Aussagen zu machen, liest T. den Text letztlich als theologische Abhandlung (nach-)exilischer Zeit (420f). Über den Inhalt, das Ziel und die Urheber dieser Abhandlung würden die LeserInnen gerne mehr erfahren, als der Ausblick (411–421) verrät.

Bonn Eleonore Reuter

Zobel, Konstantin: **Prophetie und Deuteronomium.** Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1992. IX, 267 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 199), geb. DM 108,00

Die von G. Wallis betreute theologische Diss. (Univ. Halle-Wittenberg, 1990) untersucht die Rezeption der prophetischen Traditionen des 8. Jh.s innerhalb des Deuteronomium. Als Textbasis werden explizit Amos, Hosea, Micha und Jesaja herangezogen. Der Vf. möchte die spezifische Art der Aufnahme prophetischer Theologumena im Dtn analysieren und die Intentionen der dtn Verfasser herausarbeiten, die für die interpretierende Umgestaltung der prophetischen Worte verantwortlich sind.

Nach einer allgemein gehaltenen Einleitung in die Fragestellung (Kap. I, 1–7) folgt unter der Überschrift „Jahwe, der Gott Israels und Israel, das Volk Jahwes" in Kap. II eine Erörterung der Theologumena zur menschlichen und göttlichen Liebe (8–87). Zu den wesentlichen Ergebnissen dieses Kap.s gehören u. a. die Einsicht, daß im Dtn das aus hoseanischer Tradition kommende Konzept der Liebe JHWHs zu Israel zur Begründung der Beziehung JHWHs zu Israel wird. Das Theologumenon der Gottesliebe werde aber zum Motiv des Handelns JHWHs umformuliert, was zur Unterscheidung zwischen der Motivation göttlichen Handelns und dem Handeln, das als Erwählung verstanden wird, führe. Schließlich werde die Liebe JHWHs an die

[1] Zur Forschungsgeschichte vgl. M. J. Paul, Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek, 's-Gravenhage 1988.

[2] Exemplarisch seien nur H. D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (AThANT 66), Zürich 1980; H. Spieckermann, Juda unter Assur zur Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982; K. Višaticki, Die Reform des Joschija und die religiöse Heterodoxie in Israel, St. Ottilien 1987 sowie zuletzt N. Lohfink, The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion: FS F. M. Cross, Philadelphia 1988, 459–475, genannt.

Gebotserfüllung durch Israel gebunden. JHWHs Liebe werde so berechenbar. Im Falle der Gebotsübertretung treffe Israel das Gericht. Das nach dem Gericht wieder restituierte Verhältnis ist auf Seiten JHWHs keines der Liebe mehr, sondern des Erbarmens (רחם) und der Zuwendung (שוב).

Kap. III diskutiert dann „Israels Abkehr von Jahwe" und konzentriert sich dabei auf die Vorstellung vom Suchen JHWHs (88–107). Die Untersuchung der auf JHWH als Objekt bezogenen Verben דרש und בקש zeigt, daß בקש bei Hos, Amos, Jes und im Dtn im Gegensatz zu דרש fast ausschließlich theologisch gebraucht wird. „Bei den Propheten meint Gottessuche die Hinwendung des Menschen zu Jahwe . . . das Halten von Jahwes Geboten . . . Im Deuteronomium steht der terminus parallel mit Verben der Gesetzesobservanz . . . Jahwe zu suchen meint, seine Gesetze zu befolgen" (106). Suchen Gottes heiße in der Prophetie wie im Dtn Umkehr zu Gott, doch sei diese im Dtn an das mosaische Gesetz gebunden.

Kap. IV befaßt sich mit den „theokratischen Autoritäten" in den Ämtergesetzen Dtn 16,18–18,22 (108–215). Nacheinander werden Königsgesetz, Richterspiegel und Prophetengesetz vor allem aus literarkritischer und traditionsgeschichtlicher Perspektive untersucht. Als Ergebnis wird festgehalten, daß in allen drei Gesetzen die Sozial- und Rechtskritik der Propheten des 8. Jh.s, insbesondere jene Jesajas und Hoseas Inhalte und Formulierungen der Gesetze präformiert hat. Direkte literarische Abhängigkeiten und Zitate prophetischer Worte lassen sich nicht nachweisen.

Kap. V „Die Rezeption prophetischer Theologumena durch das Deuteronomium" faßt die Ergebnisse und Schlußfolgerungen zusammen (216–222). Das Fehlen literarischer Abhängigkeiten und Zitate im Dtn wird durch die Annahme erklärt, „daß im Deuteronomium aus einer lebendigen mündlichen Tradition geschöpft worden ist" (217). Zwar sind wesentliche Inhalte der Prophetie des 8. Jh.s rezipiert worden, doch sind sie bei ihrer Aufnahme charakteristisch umgestaltet worden. Das Dtn verwandelt am konkreten Alltag orientierte prophetische Kritik in grundsätzliche theologische Aussagen, die dann zu allgemeingültigen, von jedem Israeliten handhabbaren Gesetzen umformuliert werden. Die Funktion des Prophetenwortes, Schuld aufzudecken, wird aufgenommen in der historischen Fiktion des Dtn, die Israel noch einmal an den Beginn seiner Geschichte stellt. Diese dtn Fiktion begründet die Unheilsankündigung der Propheten und das hereingebrochene Unheil.

Ein nicht ganz fehlerfreies, im Hinblick auf die Deuteronomium-Literatur und das hier behandelte Thema Lücken aufweisendes, Literaturverzeichnis und Register (Bibelstellen, Sachworte, Autoren) beschließen die Arbeit (221–267).

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

John and the Synoptics. Hg. v. Adelbert Denaux. – Leuven: Uitgeverij Peeters 1992. XXII, 696 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 101), kart. bfr 3000

Das Verhältnis Johannes – Synoptiker steht vor einer Neubestimmung, der vorliegende Band bestätigt dies eindrucksvoll. Er enthält Beiträge des Colloquium Biblicum Lovaniense ‚John and the Synoptics' (7.–9. August 1990).

F. Neirynck markiert in seinem forschungsgeschichtlich orientierten Eingangsvortrag (John and the Synoptics: 1975–1990) noch einmal nachdrücklich seine Position: Die Übereinstimmungen zwischen Johannes und den Synoptikern lassen sich nicht über Zwischenstufen (‚Zeichenquelle' vorjoh. Passionsbericht, ‚Grundschrift') erklären, sondern die Synoptiker selbst (speziell Markus, Lukas) bilden zumeist die ‚Quelle' des 4. Evangeliums. Kenntnisreich referiert Neirynck die neuere Diskussion und zeigt die Aporien von Lösungsmodellen auf, die den johanneischen Textbefund ohne Kenntnis der Synoptiker erklären wollen.

C. K. Barrett (‚The Place of John and the Synoptics within the Early History of Christian Thought') versucht den ausgetretenen Pfaden der Forschungsgeschichte durch eine neue Fragestellung zu entgehen: Gibt die Rezeptionsgeschichte des Markusevangeliums in der frühen Kirche Aufschluß über sein Verhältnis zum 4. Evangelium? Die umfassende Aufnahme des ältesten Evangeliums (Matthäus, Lukas, Papias, Markion, Tatian, Thomas-Evangelium) legt es nach Barrett nahe, daß auch Johannes markinische Traditionen zugänglich waren und von ihm aufgenommen wurden.

H. Thyen (‚Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen') trägt vehement noch einmal seinen gewandelten Interpretationsansatz zum Johannesevangelium vor. Allein der Autor von Joh 21 verdient es, 4. Evangelist genannt zu werden. Von ihm stammen sämtliche Lieblingsjünger- und Petrustexte, die alle auf die Lösung in Joh 21 hin angelegt sind. Er schuf absichtsvoll die Korrespondenz von Prolog und Epilog (Joh 21) und ist der Baumeister der literarischen Welt des Johannesevangeliums. In diese Welt gilt es einzutauchen und nach den Anweisungen des Autors das Abenteuer der Lektüre zu wagen.

Dabei baut Johannes sein Evangelium auf dem Fundament aller drei synoptischen Evangelien, es ist eine Art ‚Palimpsest' über synoptische Texte.

Auch R. Kieffer (‚Jean et Marc: convergences dans la structure et dans les détails') rechnet mit einer Kenntnis und (partiellen) Inanspruchnahme des Markusevangeliums durch Johannes. Er analysiert sorgfältig die Übereinstimmungen zwischen Markus und Johannes und kommt speziell für Joh 6 und Joh 18–19 zu dem Ergebnis, daß der Hinweis auf vergleichbare mündliche Traditionen zur Erklärung des exegetischen Befundes nicht ausreicht.

Das Wunderverständnis in seiner ntl. Entfaltung von Jesus bis Johannes untersucht H. Weder (‚Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes'). Er geht dabei von einer bekannten traditionsgeschichtlichen Hypothese aus: Die urchristlichen Traditionen verzweigten sich auf einer frühen Stufe der Überlieferung und entwickelten sich unabhängig voneinander in Richtung Markusevangelium, Logienquelle und ‚Semeia-Quelle'. Als Spezifikum der Wunder Jesu gilt ihre eschatologische Dimension, an deren Stelle tritt sowohl in der vormarkinischen Tradition als auch in der ‚Semeia-Quelle' die christologische Dimension. „Waren die Wunder bei Jesus Ereignisse einer eschatologischen Wende der Welt, so sind sie jetzt bedeutsame Hinweise auf die eschatologische Qualität dessen, der sie vollbrachte" (a.a.O., 136). Den in der ‚Semeia-Quelle' dominierenden Zusammenhang von Wunder und Glaube nimmt Johannes positiv auf, präzisiert ihn aber zugleich (vgl. Joh 4,48; 6,15.26): „Der hier kritisierte Zeichenglaube nimmt also das Wunder gerade nicht als ein Zeichen im johanneischen Sinne wahr, sondern formalisiert es zum Aufweis einer übernatürlichen Macht" (a.a.O., 142). Insgesamt konstatiert Weder eine Vertiefung des ntl. Wunderverständnisses, die er als Bestätigung seiner traditionsgeschichtlichen Hypothesen wertet.

Die Stellung des 4. Evangeliums innerhalb der urchristlichen Literatur versucht D. M. Smith in Relation zu den synoptischen und den außerkanonischen Evangelien zu bestimmen. Smith (‚The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation between Apocryphal and Canonical Gospels') läßt die Frage bewußt offen, ob Johannes die Synoptiker kannte. Wichtig ist für ihn, daß das 4. Evangelium ebensowenig wie die späteren apokryphen Evangelien unter den synoptischen Evangelientyp subsumiert werden kann. „We might say that the apocryphal gospels have in common that they do not conform to or follow the Gospel of Mark, the synoptics, or the canonical gospels generally, and John has in common with them that he too is not constrained by Mark or the synoptics. Is John then the first apocryphal gospel? By this definition, of course, it is" (a.a.O., 161). Das Johannesevangelium ist somit sowohl in der Präsentation der Jesusgeschichte als auch in seiner Wirkungsgeschichte in einem tieferen Sinn das erste apokryphe Evangelium.

Ein zentraler Problemkomplex im Verhältnis Johannes – Synoptiker war schon immer die Passionsüberlieferung. A. Dauer (‚Spuren der [synoptischen] Synedriumsverhandlung im 4. Evangelium. Das Verhältnis zu den Synoptikern') erneuert am Beispiel der Synedriumsverhandlung seine These, daß die Übereinstimmungen zwischen Johannes und den Synoptikern nicht auf eine direkte Kenntnis, sondern auf eine synoptisch beeinflußte ‚vorjohanneische Quelle' zurückgehen. Dauer vermutet hinter Joh 10,22–39 die ausgefallene vorjohanneische Synedriumsverhandlung, die Motive aller Synoptiker in sich aufnahm. Dieser komplexe Verschmelzungsprozeß führt Dauer zu der Vermutung, daß sich im Verlauf der mündlichen Überlieferung einzelne Elemente der Synoptiker und sonstige umlaufende Nachrichten über den Prozeß zu einem eigenständigen vorjoh. Bericht verdichteten, „der mit allen große Ähnlichkeit besitzt, aber doch nicht mit einem der Versionen direkt identisch ist" (a.a.O., 393). – Eine Gegenposition vertritt M. Sabbe (‚The Trial of Jesus before Pilate in John and its Relation to the Synoptic Gospel'), der markante Forschungspositionen zu Joh 18,28–19,16a kritisch bespricht. Weder die These einer indirekten Beeinflussung durch die Synoptiker (A. Dauer) oder einer synoptikernahen ‚Grundschrift' (R. Baum-Bodenbender) bzw. johanneischen ‚Bearbeitungsschicht' (M.-É. Boismard) noch das Postulat der völligen Unabhängigkeit des 4. Evangeliums von der synoptischen Tradition (R. T. Fortna) werden nach Sabbe dem exegetischen Befund gerecht. Nach ausführlicher Würdigung der einzelnen Hypothesen kommt er zu dem Ergebnis, „the most probable hypothesis for understanding the relationship of John to the Synoptists appears to be one of direct depence upon them without the need of other sources" (a.a.O., 385).

R. T. Fortna (‚Diachronic/Synchronic: Reading John 21 and Luke 5') demonstriert an Joh 21/Lk 5 noch einmal seine These, daß nicht die Synoptiker, sondern ein vorjoh. ‚Zeichen-Evangelium' die Grundlage des überlieferten Johannesevangeliums bildet. Methodisch verbindet sich damit eine Kombination von diachroner und synchroner Lektüre des 4. Evangeliums, die dem unkontrollierbaren Subjektivismus einer rein synchronen Interpretation wehren soll.

Zahlreiche Vorträge und offered papers können hier nicht im einzelnen vorgestellt werden, sie enthalten wertvolle Beobachtungen zum Verhältnis Johannes – Synoptiker:

A. Denaux, The Q-Logion Mt 11,27/Lk 10,22 and the Gospel of John; M. D. Goulder, John 1,1–2,12 and the Synoptics. Appendix: John 2,13–4,54; M.-É. Boismard, Jean 4,46–54 et les parallèles synoptiques; F. Vouga, Le quatrième évangile comme interprète de la tradition synoptique: Jean 6; U. Busse, Johannes und Lukas: Die Lazarusperikope, Frucht eines Kommunikationsprozesses; H. Merkel, Frühchristliche Autoren über Johannes und die Synoptiker; H. J. de Jonge, The Loss of Faith in the Historicity of the Gospels: H. S. Reimarus (ca. 1750) on John and the Synoptics; J. Verheyden, P. Gardner-Smith and „The Turn of the Tide"; T.M. Dowell, Why John Rewrote the Synoptics?; W. Roth, Mark, John and Their Old Testament Codes; G. Geiger, Die ΕΓΩ EIMI-Worte bei Johannes und den Synoptikern. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus; C. C. Caragounis, The Kingdom of God in John and the Synoptics: Realized or Potential Eschatology?; M. de Jonge, The Radical Eschatology of the Fourth Gospel and the Eschatology of the Synoptics. Some Suggestions; P. Hofrichter, Johannesprolog und lukanische Vorgeschichte; J. Painter, Quest Stories in John and the Synoptics; E. Bammel, Die Tempelreinigung bei den Synoptikern und im Johannesevangelium; M. Morgen, Jean 3 et les évangiles synoptiques; J. Konings, The Dialogue of Jesus, Philip and Andrew in Joh 6,5–9; F. Segovia, The Journey(s) of Jesus to Jerusalem: Plotting and Gospel Intertextuality; B. Lindars, Rebuking the Spirit: A New Analysis of the Lazarus Story of John 11; C. Breytenbach, MNHMONEYEIN. Das „Sich-Erinnern" in der urchristlichen Überlieferung. Die Bethanienepisode (Mk 14,3–9/Joh 12,1–8) als Beispiel; I. Dunderberg, Zur Literarkritik von Joh 12,1–11; M. Menken, The Quotations from Zech 9,9 in Mt 21,5 and in Jn 12,15; P. Létourneau, Le quatrième évangile et les prédictions de la passion dans les évangiles synoptiques; W. Schenk, Die Um-Codierungen der matthäischen Unser-Vater-Redaktion in Joh 17; J. Karavidopoulos, L'heure de la crucifixion de Jésus selon Jean et les Synoptiques. Mc 15,25 par rapport à Jn 19,14–16; W. L. Craig, The Disciples' Inspection of the Empty Tomb (Lk 24,12.24; Jn 20,2–10); C. P. Bammel, The First Resurrection Appearance to Peter: John 21 and the Synoptics; B. Standaert, Jean 21 et les Synoptiques. L'enjeu interecclésial de la dernière rédaction de l'évangile.

Ohne Übertreibung wird man sagen können, daß dieser Band in zweierlei Hinsicht eine forschungsgeschichtliche Wende dokumentiert, die durch zahlreiche Beiträge in der FS F. Neirynck (The Four Gospels, Vol. I–III, hg. v. F. Van Segbroeck u. a., Leuven 1992 = BETL 100) noch verstärkt wird: 1) Die eindeutige Mehrzahl der Exegeten rechnet heute mit der Kenntnis und/oder selektiven literarischen Benutzung synoptischer Evangelien (zumeist Markus und Lukas) durch Johannes; 2) Die ‚Semeia-Quelle' oder eine vorjohanneische ‚Grundschrift' bzw. ein vorjohanneisches ‚Passionsevangelium' werden nur noch sehr vereinzelt zur Erklärung der literarischen und traditionsgeschichtlichen Jetztgestalt des 4. Evangeliums herangezogen. Die Konzentration auf die theologische und literarische Gestaltungskraft des 4. Evangelisten ermöglicht wieder den Blick für die Aufnahme und Verarbeitung synoptischer Stoffe durch Johannes.

Halle/Saale Udo Schnelle

Gemünden, Petra von: **Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt**. Eine Bildfelduntersuchung. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XI, 541 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 18), geb. DM 155,00

Die Arbeit ist eine von Gerd Theißen betreute, 1989 in Heidelberg angenommene Diss.-Schrift. Sie widmet sich einem Thema, bei dem man auf den ersten Blick geneigt sein könnte, nach seiner Kohärenz und Relevanz zu fragen. Doch zeigt die Untersuchung, daß diese Bedenken nicht gut begründet wären. Seit langem ist aufgefallen, welche große Bedeutung im NT die Bildfelder des Säens und Erntens, der Bäume und der Früchte haben. Doch ist das Interesse der Forschung kaum einmal gezielt auf diese Metaphern gelenkt worden. Daß dies lohnend sein könnte, hat die Vf.in gezeigt.

Sie legt eine fleißige, materialreiche Untersuchung vor.

Nach einigen theoretischen Vorüberlegungen, in der die Vf.in, vor allem Harald Weinrich folgend, ihre metaphorologischen Voraussetzungen klärt (4–49), mustert sie in einem ersten Hauptteil die Vegetationsmetaphern im AT (50–92) und in den Apokryphen und Pseudepigraphen (93–121). Im zweiten Hauptteil wendet sie sich dem NT (122–339) zu, dem ihr eigentliches Interesse gilt, sodann, sehr knapp, den Apostolischen Vätern (340–349). Den letzten Hauptteil bilden Untersuchungen zur Stoa und zur Gnosis (350–411). Zwei Zusammenfassungen (411–421) bilden den Schluß. Ein Literaturverzeichnis von nicht weniger als 76 S. sowie über 50 S. Register folgen.

Der wesentliche Forschungsertrag der Arbeit liegt in der Sichtung und Präsentation des äußerst umfangreichen Text- und Bildmaterials. Der Komplexität und Differenziertheit des Gegenstandes entspricht es, daß es die Vf.in über weite Strecken bei Aufzählungen und Nebeneinanderstellungen beläßt. Darunter leidet gelegentlich die Übersichtlichkeit. Das bedeutet aber nicht, daß das Thema nicht durchgearbeitet worden wäre. Neben vielen guten Beobachtungen im Rahmen der Textuntersuchungen, etwa der Saat- und Wachstumsgleichnisse in Mk 4, gelingt es der Vf.in durchaus, so etwas wie eine Entwicklungsgeschichte des Bildfeldes zu schreiben und plausibel mit der biblischen Theologie- und Religionsgeschichte zu vermitteln. Pars pro toto sei folgendes genannt: Im AT, in der frühjüdischen Literatur, nicht bei den Synoptikern, wohl aber bei Paulus und Johannes, hernach bei den Vätern werden die Vegetationsmetaphern des Baumes und der Frucht auf soziale oder religiöse Gemeinschaften bezogen (Pflanzung, Ölbaum, Weinstock etc.), während diese Bilder sowohl beim Täufer als auch bei Jesus auf den einzelnen bezogen sind (der unvertretbar als er selbst zu Umkehr und Glaube gerufen wird). Dagegen verwenden die Synoptiker, wenn das Basileia-Geschehen als ein gemeinschaft-stiftendes Ereignis vorgestellt werden soll, Saat- und Wachstums-Metaphern: weil dies dem eschatologischen Neuanfang in Jesus entspricht und starke Differenzierungen zuläßt.

Dem Fleiß der Vf.in verdankt die exegetische Forschung, daß ihr Augenmerk (wieder) auf einen interessanten Aspekt der ntl Bildfelder gelenkt wird. Die Frage nach der Interdependenz von Form und Inhalt metaphorischer Rede wird dadurch einer Antwort nähergebracht.

Freilich wäre das Buch noch stärker zu loben, hätte die Vf.in auf den Schlußsatz verzichtet. Gewissermaßen als Quintessenz ihrer Forschungen schreibt sie: „So führen uns die ntl. Bilder nicht in die zeitlose Welt der Archetypen, sondern können als Aufforderung verstanden werden, die Wirklichkeit kreativ zu verändern." Das also wäre die Pointe jesuanischer Gleichnisrede, johanneischer Symbolik und paulinischer Bildsprache: daß es darauf ankommt, die Wirklichkeit zu verändern? Nicht, daß Gott die Wirklichkeit bereits von Grund auf verändert hat? Daß, um ein Saat-Gleichnis zu zitieren, die Gottesherrschaft „automatisch", ohne Zutun der Menschen kommt? Der Schlußsatz des Buches ist nicht nur falsch, er ist auch banal. Doch noch einmal: Es wäre ungerecht, das ganze Buch an der Qualität des Schlußsatzes zu messen.

Wuppertal Thomas Söding

Rau, Eckhard: **Reden in Vollmacht**. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 434 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT, Heft 149), Ln. DM 148,00

Das Werk von Rau ist die bearbeitete Fassung seiner Habil.schrift (Evang. Theol. Hamburg, 1987, unter der Leitung von U. Wilckens). Es umfaßt zwei dem Umfang nach ungefähr gleiche Teile. Am Ende stehen ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister.

Der erste Teil („Grundlegung: Jesu Kunst der Rede vom Gott Israels") enthält eine ausführliche Diskussion der Gleichnisform. Der Vf. stützt sich auf viele Einsichten, die bereits Jülicher zur Diskussion gestellt hatte. Der Form nach unterscheidet R. zwei Kategorien: besprechende und erzählende Gleichnisse. Beide haben eine metaphorische (fiktionale) Dimension; beide haben in einem Gespräch oder in einer Schrift auch eine rhetorische Funktion und sind somit argumentativ. Das Studium der Gleichnisse muß soweit möglich den Sprecher, die konkrete Situation und die Zuhörer beachten: Das Gleichnis entfaltet seine spezifische Wirksamkeit in einem Kommunikationsprozeß; es hat eine pragmatische Dimension. Im ersten Teil werden darüber hinaus zwei Arten von Gleichnissen Jesu untersucht: Reich-Gottes-Gleichnisse (vor allem Mk 4,26–29: besprechend; und Lk 13,18–19 und 20–21: erzählend) und Gleichnisse über Gottes Verhältnis zu Sündern (vor allem Mt 7,9–11: besprechend; und Lk 15,11–32: erzählend). Die Reich-Gottes-Gleichnisse sind für ganz Israel bestimmt, sind eschatologisch-verkündigend und weisen eine gewisse Nähe zur Aussendungstradition auf. Die zweite Art unterscheidet in Israel Sünder und Gerechte, und Jesus ruft darin seine Gegner – die sogenannten Gerechten – auf, in Gottes Freude über die Bekehrung der Sünder mit einzustimmen. In diesem Teil tritt der Vf. immer wieder in Dialog mit neueren Studien. Die dort vertretenen Auffassungen werden mit eigenen Argumenten weiter nuanciert oder widerlegt.

Der zweite Teil („Es gibt Parallelen! Lukas 15,11–32 als Beispiel") enthält eine detaillierte Besprechung von 21 Texten (nicht alle Gleichnisse!) die als Parallelen von Lk 15,11–32 angesehen werden können (siehe die Liste auf S. 408). Die Texte sind folgendermaßen geordnet: zuerst

zwei Papyri, eine Fabel und ein Traumbericht, dann Deklamationsthemen von einem Mann, der zwei Söhne hatte (vier Texte). Nach diesen hellenistisch-römischen Parallelen kommen drei Texte von Philo von Alexandrien, der das Paradigma von einem Vater mit zwei Söhnen in seinen Schriften gebraucht; dann vier rabbinische Gleichnisse von einem König, der zwei Söhne hatte; dann nochmals fünf rabbinische Gleichnisse von einem Vater und einem frevlerischen Sohn; schließlich folgt das Gleichnis von einem Vater und einem frevlerischen Sohn in der Sedrachapokalypse. R. behauptet: Wie für die anderen literarischen Formen „ist für die Gleichnisse zu vermuten, daß es eine Vorform des rabbinischen Maschal gewesen ist, über die die hellenistisch-römische Tradition rhetorisch fundierter Gleichnisrede auf die Gleichnisrede Jesu Einfluß gewonnen hat" (237). Jeder der 21 Texte wird gründlich analysiert; die Texte werden des weiteren untereinander und mit Lk 15,11–32 hinsichtlich Form und Inhalt bis in Einzelheiten verglichen. Nach der Untersuchung der vier rabbinischen Gleichnisse von einem Vater mit zwei Söhnen stellt R. die Frage: „Ist das Jesus bewegende Problem des Zerfalls der Einheit des Gottesvolkes im rabbinischen Judentum nicht gesehen worden?" (327). Offenbar ist „kein Rabbine auf die Idee gekommen . . ., die Tatsache der Existenz von Gerechten und Sündern innerhalb von Israel in einem Maschal zum Thema zu machen, dessen Subjekt das patriarchale Beziehungsgeflecht zwischen einem Vater und zwei moralisch gegensätzlichen Söhnen zur Grundlage hat" (327–328).

Diese gediegene Arbeit – in klarem, sachlichem Stil geschrieben – verdient auch für viele inhaltliche Aspekte Lob. Meines Wissens werden hier zum erstenmal so viele Parallelen zusammengetragen und sorgfältig wissenschaftlich analysiert. Es scheint mir, daß R.s Auffassung von der Gleichnisform ausgewogen und akzeptabel ist. Er benutzt auf verantwortliche Weise Ergebnisse der Literaturwissenschaft; er verteidigt mit guten Gründen viele Einsichten Jülichers und wahrt doch ausreichend kritische Distanz. Er verweist auf die Bedeutung der antiken Rhetorik für die Gleichnisforschung; seine Sicht zum Verhältnis zwischen Metapher und Gleichnis ist, wie ich denke, richtig. Er unterstreicht zu Recht die Verschränkung von Wirklichkeit und Bild in einem Gleichnis („die Konterdetermination von religiös qualifiziertem Kontext und nichtreligiös qualifiziertem Gleichnis", 27); er beschreibt wie das Gleichnis, eine Kleinform kommunikativer Rede, konkret seine Wirksamkeit entfaltet. Er zeigt darüber hinaus deutlich auf, wie Jesus mit seiner ‚Gottesgewißheit' ganz und gar ursprünglich ist und zugleich, was das Reden in Gleichnissen angeht, in der palästinischen Tradition wurzelt und davon abhängig ist. Er lehrt die LeserInnen, die ‚Unvergleichlichkeit der Gleichnisse Jesu' anzuzweifeln. Zu loben ist auch die ausführliche, sehr gute Behandlung von fünf ntl. Gleichnissen, deren Pointe jeweils am Ende näher beschrieben wird.

Auf seine Erörterung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn sei besonders hingewiesen. R. hat definitiv deutlich gemacht, daß es zu diesem Gleichnis Parallelen gibt. Des weiteren unterstreicht er, daß das Gleichnis nur einen ‚Gipfel' hat und daß bereits in der ersten Hälfte ein Aufruf zur Freude zu finden ist. Der ältere Sohn ist nicht verloren. R. erklärt, daß die angesprochenen Pharisäer mit Jesus hinsichtlich der barmherzigen Liebe Gottes für die reuigen Sünder einer Meinung waren, jedoch aufgrund ihrer ‚pharisäischen' Reinheitstora Jesu Kontakte und Mahlgemeinschaft mit den Sündern nicht akzeptieren konnten. Das ist die Pointe des Gleichnisses; Jesus will sie von der Richtigkeit seines Handelns überzeugen. Es bleibt allerdings fraglich, ob der Zusammenhang zwischen ‚mitfeiern' und ‚Reinheit' nicht doch zu weit hergeholt ist.

Mit dieser Frage kommen wir zu einigen kritischen Bemerkungen. Daß Jesus, was sein Sprechen in Gleichnissen angeht, vom Täufer beeinflußt sein soll, scheint sehr hypothetisch (vgl. 239–242). Auf S. 163 tippt R. beiläufig an, daß Mt 22,2–14 nicht zu Q gehöre. Das scheint mir unwahrscheinlich. In der Einleitung schreibt er, daß in seiner Arbeit wahrscheinlich auffalle, „daß die redaktionsgeschichtliche Fragestellung . . . im ganzen . . . keine besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht" (17). Es ist jedoch zweifellos ein nicht zu entschuldigender Mangel, daß das Gleichnis in Mk 4,26–29 nicht zuerst auf seinen mk Gehalt hin untersucht wird und die Frage nicht gestellt wird, ob die Anwesenheit dieses Gleichnisses in Mk vielleicht etwas mit der Abwesenheit des Gleichnisses vom Sauerteig zu tun hat (vgl. Lk 13,20–21). Des weiteren ist zu befürchten, daß den LeserInnen viele Erwägungen weit ausgeholt erscheinen werden. Hier und da wirken die Vergleiche, die der Vf. anstellt, gezwungen. Das ist, wie mir scheint, vor allem an zwei Stellen der Fall: die ‚Tätigkeit der Erde' in Abschnitten des 4. Esrabuches und in Mk 4,26–29 (vgl. 135–138) sowie die lange, bisweilen spitzfindige Analyse des Textes in der Sedrachapokalypse, die das Ziel hat, Ähnlichkeiten mit Lk 15,11–32 zu entdecken (vgl. 377–394).

Der Text ist fast fehlerfrei. Ich nenne nur zwei Fehler, die vielleicht als störend empfunden werden: auf S. 333 (Zeile 8) muß zweimal ‚zweimalig' statt ‚dreimalig' und auf S. 353 (Zeile 14) Hosea 2,7 statt Joel 2,17 stehen.

Wer in Zukunft die Gleichnisse und insbesondere Lk 15,11–32 untersucht, kommt nicht umhin, dieses empfehlenswerte Buch ausführlich zur Kenntnis zu nehmen.

Leuven Jan Lambrecht

Hezser, Catherine: **Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16.** Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 342 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 15), geb. sfr 88,00

Die hier vorgelegte Arbeit ist die nach einem Aufbaustudium in Judaistik am Jewish Theological Seminary in New York überarbeitete Fassung einer Diss. (theol. Fak. Heidelberg 1985; Doktorvater G. Theissen) über das mt Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Die Untersuchung besteht aus einer umfangreichen Einleitung, acht Teilen von unterschiedlicher Länge, einem Anhang mit zwölf rabbinischen und zwei islamischen Gleichnissen, Literaturverzeichnis und Stellenregister.

Die Einleitung enthält eine Übersicht über acht verschiedene Ansätze: allegorisch, religionsgeschichtlich, psychologisch, historisch, hermeneutisch, literaturwissenschaftlich, sozialgeschichtlich und redaktionsgeschichtlich. In den ersten drei Teilen werden nacheinander die sozialgeschichtlichen, traditionsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Hintergründe von Arbeit und Arbeitslosigkeit, Lohn und Arbeitsvertrag untersucht. Im dritten Teil werden zwölf rabbinische Parallelen besprochen. In den Teilen vier, fünf und sechs kommt das Gleichnis selbst (Mt 20,1–16) zur Sprache: Auslegung, Authentizität und Bedeutung im Matthäusevangelium. Im siebten Teil geht es um Rezeption und Wirkungsgeschichte des Gleichnisses in den ersten fünf Jahrhunderten. Der achte Teil gibt schließlich eine kurze Gesamtzusammenfassung.

H. stellt fest, daß in der neueren Gleichnisauslegung vor allem der religionsgeschichtliche, der literaturwissenschaftliche und der sozialgeschichtliche Ansatz vorherrschend waren; diese wurden jedoch isoliert voneinander praktiziert. Was H. uns vorlegt ist hingegen „ein Versuch, die drei genannten methodischen Vorgehensweisen zu verbinden und sie für die Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg fruchtbar zu machen" (45).

Dieser Versuch der Vf.in ist geglückt. Vor allem kann die Exegese viel davon profitieren, daß die Vf.in rabbinische Parallelen zusammenträgt und zusammen bespricht. Nach H. sollten wir uns auch vor Augen halten, daß es nicht allen – sicher nicht den Nichtchristen – möglich ist, das Gleichnis so ohne weiteres als Sprachereignis vom Gottmenschen Jesus anzusehen und ihm „aus sich selbst heraus existenzwandelnde Kompetenz" zuzuerkennen (23). Vergleiche S. 244: „Nicht die *Basileia* ereignet sich in diesem Gleichnis, sondern Jesus will angesichts der von ihm geglaubten Nähe der Gottesherrschaft dazu anleiten, Gottes scheinbare Ungerechtigkeit, aufgrund derer er auch Menschen annimmt, die den Thorageboten und der pharisäischen *Halakha* nicht vollkommen entsprechen, als Güte zu verstehen".

Die Diss. wurde sehr sorgfältig erarbeitet und redigiert. Sie enthält zahlreiche Übersichten und Zusammenfassungen sowie viele interessante und pertinente Einsichten. Ein Gleichnis Jesu auf seinem jüdischen Hintergrund zu studieren, ist an sich schon ein lobenswürdiges und beim derzeitigen Stand der Forschung notwendiges Unternehmen.

Wir haben es jedoch als Mangel empfunden, daß diese Arbeit den mt Gehalt des Gleichnisses (Mt 20,1–16) aufgrund von Stiluntersuchungen und einer Inhaltsanalyse nicht näher erörtert. Zu Unrecht begrenzt die Vf.in auch den Lohngedanken auf Texte, in denen die Vokabel vorkommt. Eine ganze Reihe von Abschnitten im Matthäusevangelium, u. a. auch andere Gleichnisse wie die in 24,45–25,46, sind für diese Problematik relevant. Mir scheint es, daß die Exegese dessen, was Matthäus mit 19,16–30 und 20,1–16 meinte (251–290), nicht ganz zutreffend ist. Es ist sicher richtig, daß Matthäus das Gleichnis durch die Wiederholung des Logions von 19,30 über Erste und Letzte in 20,16 in gewisser Weise verändert hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach enthält 19,30 jedoch keine Kritik an Petrus, sind die Letzten nicht die ‚Reichen', die Erste werden können, und ist 19,27–30 nicht ‚kirchenkritisch'. Es ist anzunehmen, daß Matthäus vielmehr beabsichtigte, den Unterschied zwischen zwei Arten von Christen herauszustellen. Wie mir scheint, wollte er jedoch nicht sagen, daß alle Christen denselben Lohn erhalten. ‚Ewiges Leben' braucht nicht für alle Christen dasselbe zu bedeuten.

19,28 und 29 weisen auf genügend Unterschiede hin, nicht nur in diesem Leben (vgl. 5,19). Weiter wäre zu fragen, ob Petrus wirklich ein Vertreter der Wandermissionare ist. Ich frage mich, ob Matthäus mit der Bedeutungsverschiebung in 20,16 im Vergleich zu 19,30 nicht doch bereits an Christen und Juden denkt. In 21,23–22,14 wird Matthäus deutlich darüber sprechen.

An mehreren Stellen (siehe z. B. S. 23. 45. 183. 186) scheint die Vf.in einen radikalen Gegensatz zwischen dem (irdischen, jüdischen) Jesus und dem (christlichen, dogmatischen) Christus anzunehmen. Aber ist eine solche Position haltbar?

Der gedruckte Text ist leider nicht ganz frei von Fehlern. Eine der Qualitäten dieses Buches ist zweifellos, daß H. ausgewogener als viele reformatorische Exegeten über Lohn und Verdienst urteilt: „Für Jesus ist Gott sowohl gütig, als auch gerecht" (241).

Leuven Jan Lambrecht

Wechsler, Andreas: **Geschichtsbild und Apostelstreit.** Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14). – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. XIII, 425 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 62), geb. DM 162,00

Es handelt sich bei dieser Arbeit um eine bei Otto Merk (Erlangen) angefertigte Diss.

Ihre Hauptgliederung: I. Der Antiochiazwischenfall in der gegenwärtigen Diskussion: Drei mögliche Ebenen: 1. Die innerkonfessionelle Ebene: Das Gespräch in der eigenen Kirche. 2. Die interkonfessionelle Ebene: Das Gespräch zwischen den Kirchen. 3. Die interreligiöse Ebene am Beispiel des Gesprächs zwischen Christentum und Judentum. II. Gal 2,11–14 und der rein geschichtliche Standpunkt Ferdinand Chr. Baurs. III. Weiterführende Auslegungen des Antiochiazwischenfalls im Rahmen der ‚Tübinger Schule'. IV. Der Antiochiazwischenfall im Rahmen der Überspitzung und Umkehrung des Tübinger Ansatzes durch radikale religiöse Strömungen des 19. Jh.s. V. Gal 2,11–14 und der Versuch, das traditionell-einheitliche Geschichtsbild des Urchristentums zu retten. VI. Gal 2,11–14 in der liberalen und gleichzeitig apologetisch gerichteten Position neben und nach Baur. VII. Gal 2,11–14 und die historisch-kritische Mittelposition nach Baur. VIII. Der Antiochiazwischenfall als Fragestellung in der ‚Religionsgeschichtlichen Schule' und deren Nachwirkungen – eine exemplarische Skizze (mit vier „Ausblicken": 1. Das Nachwirken der literarkritischen Quellenhypothesen von J. Weiß bis in die gegenwärtige ntl. Forschung, 2. Das Nachwirken der Hypothese über die Zeitbedingtheit und über das Werden der paulinischen Rechtfertigungslehre bis in die Gegenwart, 3. Der Antiochiakonflikt und die wiederauflebende Jesus-Paulus-Frage im 20. Jh., 4. Gal 2,11–14 als kontroverstheologisches Fundamentalproblem. Ein ökumenischer Versuch aus protestantischer Perspektive [Inge Löning]). IX. Forschungsgeschichtliche Ergebnisse und Fragestellungen zum Antiochiazwischenfall. Es folgt unter der Gliederungsnr. X. der eigene exegetische Beitrag des Vf.s zur gegenwärtigen Auslegungsdiskussion um Gal 2,11ff; hier unter X, 2.4 eine Schlußreflexion des Vf.s: Lernen aus einem Grundsatzkonflikt: Der Antiochiastreit und das Problem ökumenischer und interreligiöser Kommunikation. – Diese Schlußreflexion hätte wegen ihrer Bedeutung m. E. einer längeren Ausarbeitung bedurft, mit Rückblende zu I.

W. hat eine Diss. erarbeitet, wie man sie in dieser Qualität selten zu sehen bekommt. Sie zeugt von einer unglaublichen Quellen- und Literaturkenntnis, verrät ein überaus hohes Problembewußtsein und ist in einem durchsichtigen und klaren Stil geschrieben. Der Ton in den Auseinandersetzungen mit anderen Positionen, etwa mit meinem Galaterkommentar, ist vornehm. Die Arbeit läßt eine hohe Begabung erkennen. Sie ist fast druckfehlerfrei (z. B. müßte es in der Anm. 138, S. 215 Staechelin statt Staechlin heißen).

Einige Bemerkungen:

1. Von der Exegese W.s, der den feinsten Nuancen des Textes nachgeht, habe ich durchaus gelernt; so z. B. im Verständnis von Gal 2,14, wo ich (m. a.) übersetzt habe: „Als ich aber sah, daß sie nicht auf dem geraden Weg auf die Wahrheit des Evangeliums zugehen", stimme ich W. zu, wenn er (m. a.) übersetzt: „Als ich aber sah, daß ihr Wandel nicht richtig war nach der Wahrheit des Evangeliums" = „gemäß (entsprechend) der Wahrheit des Evangeliums" (so auch die jüngste ‚Grammatik zum NT' von Ernst G. Hoffmann / Heinrich v. Siebenthal, ²1990, 278).

2. Die Apostelgeschichte erwähnt bekanntlich nichts von dem „Antiochiazwischenfall", was die Geister schon immer wieder beschäftigt hat – W. kommt darauf wiederholt zu sprechen. Man erklärt das oft mit dem „Geschichtsbild" des Lk, dem es in der Apg um den Entwurf eines idealisierenden Bildes von der Urkirche gegangen sei, in der weithin „ein Herz und eine Seele" herrschten (vgl. etwa Apg 2,42). In Wirklichkeit ging es Lk nicht primär darum, vielmehr um die „Dokumentation" des allmählichen Trennungsprozesses der Kirche von Israel, der ja zur Zeit der Abfassung der Apg schon weithin vollendete Tatsache war (vgl. dazu Mußner, Franz: Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: Bussmann, Claus/Radl, Walter [Hg.]: Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1991, geb. DM 64,00, 29–41; wieder abgedruckt in: Mußner, Franz: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1991, 185 S., geb. DM 46,00, 101–114). Von dieser Erzählintention her erklärt es sich ohne weiteres, daß Lk den Antiochiazwischenfall nicht erwähnt, obwohl er die pln. Rechtfertigungslehre bis in ihre Formulierungen hinein durchaus kennt, sie aber dabei nicht gegen die judenchristlichen Gegner des Apostels einsetzt, vielmehr gegen die Juden (vgl. Apg 13,38 im Kontext von 13,14–47), eben im Dienst seiner Erzählintention, obwohl er um die heftigen Spannungen zwischen Paulus und Jerusalemer Judenchristen durchaus weiß (Apg 15!).

3. In seiner Schlußreflexion (X, 2.4) kommt W., wie schon erwähnt, auf die ökumenische und interreligiöse Thematik zu sprechen, mit Blick auf den „Antiochiastreit". Was die „interreligiöse" Thematik angeht, so geht es dabei um die Frage, ob sich die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus, von ihm in Gal 2,15.16 mit aller Entschiedenheit gegen den in den „Judaismus" zurückfallenden Petrus vorgetragen, nicht doch auch gegen das toratreue Judentum als solches richtet, was leicht zum kirchlich-theologischen Antijudaismus führen und verführen kann, wie die Erfahrung bis heute zeigt. Man muß den Sätzen W.s zustimmen: „Das Evangelium, so wie Paulus es selbst als Heilsbotschaft, die seine Gotteserfahrung und Existenz umkrempelte, empfangen hatte, impliziert die Negation der Verheißung der Tora, . . . es handelt sich um eine Absage an die Relevanz jüdischer Religiösität; diese Absage läßt den Streitfall zwischen den Aposteln zu einem wesentlichen theologischen Meilenstein in der Konsolidierung und Selbstbehauptung des Christentums gegenüber seinen jüdischen Wurzeln werden: das theologische Neue, also die durch das Christusgeschehen veränderte Sicht der Dinge . . . ist erkannt und wird von Paulus ausgedrückt" (397f).

Wie kann dieser „theologische(n) Intoleranz gegen die Juden" (ebd.) der Stachel genommen werden?

a) Durch die Feststellung, daß Paulus die Basissätze seiner Rechtfertigungslehre, gerade nach dem Zeugnis des Gal-Briefs, gegen seine Gegner aus dem Judenchristentum formuliert hat, nicht primär gegen die Juden (vgl. dazu F. Mußner, Theologische „Wiedergutmachung" am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefs, in: ders.: Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche. – Freiburg/Basel/Wien: Herder ²1989. 192 S., geb DM 44,00, 55–64).

b) Durch die Kenntnisnahme des genuin jüdischen Verständnisses des Lebens nach Tora und Halacha (vgl. dazu ders., Das Toraleben im jüdischen Verständnis, ebd. 13–26).

c) Durch Reflexion über das Endheil Israels nach Röm 11, mit der die Frage verbunden ist: Warum hat Gott die „Verstockung" Israels dem Evangelium gegenüber verfügt? „*Gott* gab ihnen einen Geist des Tiefschlafs, Augen zum Nicht-Sehen und Ohren zum Nicht-Hören *bis zum heutigen Tag*" (Röm 11,8)! „Niemand war sein Ratgeber" (11,34)!

4. „Evangelium" (im Sinn des Paulus) nach Gal 2,11ff bleibt „ökumenisches Kriterium" (397) – darin ist selbstverständlich W. zuzustimmen, und zwar nicht bloß auf der Dialogebene Christen–Juden, sondern auch auf der Dialogebene evangelische/katholische Kirche. Ich blende von da zurück auf die Bemerkungen W.s zu Arbeiten und Formulierungen von mir auf S. 6–9 und S. 280. Dazu nur folgendes:

a) „Die Wahrheit des Evangeliums" im Sinn des Paulus ist mir ganz gewiß nicht verborgen. Ich kenne durchaus die dynamische Kraft desselben und seine „kritische Funktion"; aber für Paulus ist „Evangelium" auch *Lehre* (sogar mit festem „Wortlaut"; vgl. nur 1 Kor 15,1–5), und die Basissätze der pln. Rechtfertigungsbotschaft in Gal 2,15f sind auch *Lehre*.

b) Wenn ich die Rechtfertigungslehre des Apostels in den „größeren Horizont der Sohnschaft" stelle, bleibe ich durchaus bei Paulus, der selbst in Gal 2,15ff die Rechtfertigungsbotschaft *unmittelbar* in 2,20 mit seiner „Christusmystik" verbindet (vgl. auch Phil 3,7–11), ohne deswegen in ein „additives Verfahren" zu verfallen; ich ganz gewiß auch nicht.

c) S. 280 bemerkt W.: „Katholisch-apologetisch zeigt sich Mußner dort, wo er gegen Luther den exegetischen Nachweis führt, daß Paulus dem Petrus kein Irren in Sachen der Lehre, sondern Inkonsequenz im Verhalten wider bessere Einsicht vorwerfe [vgl. dazu meinen Kommentar zum Gal ⁵1988, 156f]. Hier ist zu fragen, ob nicht die dogmatische Scheidung zwischen Lehre und Leben unsachgemäß ist, wenn Paulus von *hypokrisis* spricht, ob nicht also das Fehlverhalten . . . unabdingbar die Fehlverkündigung einschließt." Dazu: die Feststellung, daß Paulus in Gal 2,11ff dem Petrus kein „Irren" (in Sachen der Lehre) vorwirft, wie Luther es getan hat, hat nichts mit katholischer Apologetik zu tun, sondern sie ergibt sich aus dem Gehorsam gegen den Text, der von keinem „Irren" spricht und auch nicht von einer „Fehlverkün-

digung" des Petrus. Exegese ist nämlich für mich nach einem schönen Wort J. Jeremias' „Suche des Gehorsams".

Ich habe aus der Diss. W.s viel gelernt, besonders auch, was die Forschungsgeschichte seit F. Chr. Baur angeht – und was könnte ein alt gewordener Exeget Besseres über die Arbeit eines Nachwuchsmannes sagen als dies? Die Arbeit an dem von W. behandeltem Thema mit seinen Problemen geht weiter; s. nur etwa Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991 (WUNT 59).

Passau Franz Mußner

Weder, Hans: **Einblicke ins Evangelium.** Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 493 S., kart. DM 64,00

Der stattliche Bd versammelt die Aufsätze zur Hermeneutik und Exegese des NT.s, die der Vf. in gut zehn Jahren publiziert hat. Die Schwerpunkte sind klar zu erkennen. Sie entsprechen denen der Monographien W.s. Thematisch sind es die Theorie der Exegese, die Anthropologie, der Offenbarungsbegriff, die Christologie, textlich sind es die Gleichnisse Jesu, die Bergpredigt, der Römerbrief und das Johannesevangelium. Alle Beiträge sind von der hermeneutisch-theologischen Grundoption des Vf.s gekennzeichnet, aus der Beschäftigung mit den ntl. Texten erst die methodischen Voraussetzungen ihrer sachgerechten Interpretation zu erheben, um auf diese Weise der Wahrheit des christlichen Offenbarungszeugnisses inne zu werden. Es gibt nur wenige Beispiele in der gegenwärtigen Exegese, in denen so konsequent theologisch exegesiert und so konzentriert nach der „Sache" des Evangeliums gesucht wird.

Die Aufsätze sind in vier Sparten angeordnet.

Die erste enthält Arbeiten „Zur Hermeneutik neutestamentlicher Theologie". Sie untermauern den methodischen und theologischen Ansatz, den W. in seiner großen Hermeneutik (Zürich 1986) in Weiterführung der Konzeptionen R. Bultmanns und E. Fuchs' entwickelt hat: Die Aufgabe der Exegese ist primär eine ästhetische, von daher eine theologische; um aber das Evangelium im NT wahrnehmen zu können, muß die Exegese ihre Urteilskraft in der Sprach- und Denkschule ausbilden lassen, die das NT selbst ist. Nicht weniger als elf Aufsätze sind diesem Thema gewidmet. Die meisten von ihnen demonstrieren den hermeneutischen Zirkel, im Prozeß der Auslegung eines Textes, die auf der Basis geschichts- und literaturwissenschaftlicher Methoden erfolgt, die Kategorien für eine sachgerechte Interpretation allererst zu gewinnen und zu differenzieren.

Folgende Aufsätze sind gesammelt: S. 9–30: Zum Problem einer „christlichen Exegese". Ein Versuch, einige methodologische und hermeneutische Anfragen zu formulieren; S. 31–44: Die Gabe der ἑρμηνεία (1 Kor 12 und 14); S. 45–59: „Evangelium Jesu Christi" (Mk 1,1) und „Evangelium Gottes" (Mk 1,14); S. 60–93: Wunder Jesu und Wundergeschichten; S. 95–108: Zur Hermeneutik des Lehrens. Neutestamentliche Überlegungen zum Verhältnis von Hermeneutik und Didaktik; S. 109–136: Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten; S. 137–150: Die Entdekkung des Glaubens im Neuen Testament; S. 151–166: Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu; S. 167–181: Sprache und Wirklichkeit. Theologische Überlegungen; S. 183–200: Evangelische Erinnerung. Neutestamentliche Überlegungen zur Gegenwart des Vergangenen; S. 201–217: „Ich aber sage euch." Zur Begründung der Gesetzesauslegung Jesu in der Bergpredigt.

Eine Würdigung der Beiträge kann hier nicht erfolgen. Die große Intensität der Reflexion und das hohe Argumentationsniveau sprechen für sich. Die Bemerkungen etwa zum Begriff der Geschichte (12–18), der Deutung (35–40), der Sprache (151–155) und der Erinnerung (183ff), die Ausführungen zur Relevanz der Dogmatik für eine Exegese, die methodische Naivität vermeiden und theologische Schriftauslegung betreiben will (112–133), sind ebenso originell wie erhellend. Insbesondere ist hervorzuheben, daß W. immer wieder die Geschichtlichkeit Jesu als Zentrum jeder legitimen Christologie beschreibt und von daher zu berechtigter Kritik an mancherlei schnellen Relativierungen des „Historischen" durch das „Kerygmatische" gelangt (z. B. 63ff).

Freilich bleiben dem Rez. auch manche Fragen, insbesondere zur Untersuchung des Evangeliums bei Markus. Daß die Verbindung von Mk 1,1 und Mk 1,14 auf den „Wechsel vom ‚Evangelium Gottes' zum ‚Evangelium von Jesus Christus'" deutet (53), scheint mir falsch, mindestens mißverständlich zu sein. Die Pointe der markinischen Theologie des Evangeliums ist gerade die wechselseitige dialektische Erschließung von Christologie und Theo-logie. Deshalb entspricht es auch kaum speziell der markinischen Christologie, das „concretum der Existenz Jesu" als das „universale concretum der Menschwerdung Gottes" zu begreifen – so gewiß dies ein Gedanke ist, der für die ntl. Theologie (vor allem durch Johannes) zentral ist.

Die zweite Sparte enthält Beiträge zur Anthropologie („Einblicke ins Menschliche"). W.s Erörterungen kreisen um die gut protestantische Grundidee, daß der Mensch sein Leben nicht selbst in den Griff bekommen kann, daß vielmehr alle Versuche einer am Ich orientierten Selbstfindung zum Verlust der Identität führen und die personale Wirklichkeit allein durch die gratia aliena konstituiert wird. Gleichzeitig arbeitet er aber in immer neuen Wendungen heraus, daß die Geschichtlichkeit, Kontingenz und Sterblichkeit zum Wesen des Menschen gehört, das nicht zu bejahen den Verlust des wahren Ich bedeutet.

Sechs Aufsätze variieren dieses Leitmotiv. S. 219–238: Leiblichkeit. Neutestamentliche Anmerkungen zu einem aktuellen Leitwort; S. 239–246: Die Arbeit der Utopie; S. 247–262: Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Römer 8; S. 263–285: Einblick ins Menschliche. Anthropologische Entdeckungen in der Bergpredigt; S. 287–296: Die Abwesenheit der Tugend. Neutestamentliche Überlegungen zum Problem des Tugendhaften; S. 297–308: „Bessere Gerechtigkeit" als Prinzip menschlichen Verhaltens.

Die Ausführungen, von einiger kulturkritischer Skepsis beeinflußt (219–222), enthalten eine Vielzahl eindringender Hinweise auf eine Anthropologie des NT. Durchweg werden sie in einer Sprache vorgetragen, die für gebildete Zeitgenossen auch ohne spezielle biblische Vorkenntnisse verständlich ist. Auch das begründet den Wert der Beiträge. Sehr schön sind nicht zuletzt die Hinweise auf die Menschlichkeit des Trauerns und des Mitleids oder des Suchens und des Findens, die W. der Bergpredigt entnimmt (266–269.270f). Es sind ungewohnte Perspektiven, die gerade deshalb, weil sie nicht der herkömmlichen Optik exegetischen Arbeitens entsprechen, neue Wahrnehmungen im NT ermöglichen.

Doch auch hier kommen Fragen auf, von denen einige genannt sein sollen: Ist tatsächlich die Gegenwärtigkeit der jenseitigen Gottesherrschaft die große Pointe der Basileia-Predigt Jesu – oder nicht der Verweis der Menschen auf eine transhistorische Zukunft Gottes, die sich antizipatorisch schon wahrnehmen läßt (zu 242ff)? Nähert es sich nicht einer anthropologischen Allegorisierung, wenn Mt 5,25f vor allem auf das Unterwegssein als anthropologische Kategorie gedeutet wird (275ff)? Vor allem scheint der Gedanke der Tugend von W. zu sehr als sublimer Versuch des Leistungsdenkens verdächtigt zu werden, während er im NT, auch bei Paulus, doch eher als Hinweis auf das durch Gottes Gnade möglich gewordene Engagement für die Erfüllung des Willens Gottes erscheint; von einer „Abwesenheit der Tugend" kann im NT kaum die Rede sein (zu 287–296).

Die dritte Sparte enthält drei Beiträge zu Paulus. Auch sie sind namentlich an der Anthropologie und ihren Bezügen zur Soteriologie interessiert.

S. 309–322: Ἐλευθερία und Toleranz; S. 323–346: Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus; S. 347–362: Der Mensch im Widerspruch. Eine Paraphrase zu Röm 7,7–25.

Die Stärke der Aufsätze zu Paulus liegt in der konsequenten Vermittlung von Theozentrik und Anthropozentrik im Horizont der Rechtfertigungslehre. Ohne einer Auflösung der Theo-logie in Anthropologie auch nur im mindesten nachzugeben, insistiert W. doch darauf, daß die Relevanz der ntl. Gottesrede entscheidend von ihrer anthropologischen Dimension abhängt. Dadurch gelangt er beispielsweise zu einer überzeugenden Kritik des spätaufklärerischen Toleranz-Begriffs vom paulinischen Gedanken der Freiheit und Liebe her.

Freilich ist die Interpretation der Rechtfertigungslehre, die W. gibt, nicht unumstritten. Er plädiert, ähnlich wie Bultmann, wenngleich differenzierter als dieser, dafür, die anthropologische Spitze der Rechtfertigungslehre in der Destruktion des Heilsvertrauens auf das eigene (fromme) Tun zu sehen, das eo ipso mit dem (jüdischen und christlichen) Nomismus gegeben sei. Doch ist diese Deutung, so aufschlußreich sie wirken kann und so leicht sie sich – gerade auch als Kritik christlicher Versuchungen – aktualisieren läßt, nicht zwingend, m. E. auch nicht überzeugend. Eine sachliche Auseinandersetzung müßte freilich den Rahmen einer Rezension sprengen. Es kann an dieser Stelle nur ein kritischer Vorbehalt angemeldet werden (vgl. Cath 46, 1992, 31–60).

Die vierte Sparte schließlich enthält drei Beiträge zu Johannes. Sie stehen unter der Überschrift „Theologie der Inkarnation". Damit ist der Schlüssel genannt, den W. konsequent bei der Interpretation des Vierten Evangeliums ansetzt. Joh 1,14 wird als Kardinalsatz johanneischer Christologie angesehen; die Idee der Menschwerdung Gottes, seines Hinabsteigens in die irdisch-geschichtliche Kontingenz, gilt dem Vf. als Mitte der johanneischen Theologie, von der her der Evangelist alle Stoffe und Themen angeht.

S. 363–400: Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6; S. 401–434: Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung; S. 435–465: Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im Rahmen johanneischer Theologie.

An den Interpretationen beeindruckt die Stringenz der theologischen Deutung, auch die ständige Bemühung, in Auseinandersetzung mit aktuellen Tendenzen der Theologie und Philosophie die außerordentliche Bedeutung des johanneischen Denkens aufzuweisen, das von seiner Aktualität im Grunde nichts eingebüßt hat. Insbesondere überzeugt (bis auf den Titel) die Auslegung von Joh 6. Denn zum einen werden die Zeichen der Brotvermehrung und des Seewandels *als Zeichen* ernst genommen und in eine innere Beziehung zum großen Thema der Brotrede gesetzt: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ist die Mitteilung des ewigen Lebens an die Glaubenden. Zum anderen zeigt W. in kritischer Auseinandersetzung mit Bultmann, daß Johannes keineswegs nur auf das „Daß" des Gekommenseins Jesu rekurriert, sondern die Fleischwerdung des Logos durchaus bis in die Darstellung der konkreten Geschichte Jesu hinein konsequent durchreflektieren kann.

Weniger glücklich scheint mir die Qualifizierung des Johannesprologs als „Mythos vom Logos" zu sein. Zwar hat W. richtig beobachtet, daß ἐν ἀρχή nicht nur auf Gen 1,1 anspielt, sondern (auch schon von daher) die Sprache des Mythos spricht, indem er das „Unvordenkliche" als das Konstitutive erklärt. Aber das führt den Evangelisten gerade nicht zur Rückführung des Evangeliums in den Mythos, sondern zur Aufhebung des Mythos in das Evangelium. Bei der aufschlußreichen Auslegung von Joh 3,14–21 ist zu bezweifeln, daß die Verse 19ff tatsächlich die paulinische Kritik der Gesetzeswerke variieren. Schließlich scheint die geläufige Rede von der Menschwerdung Gottes für die johanneische Theologie nicht unproblematisch zu sein, da der Evangelist (trotz 1,1; 1,18 und 20,28) doch wohl zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus, dem Sohn Gottes, deutlich unterscheidet.

Über alle Thesen, die W. aufstellt, läßt sich trefflich streiten. Unabhängig vom Ausgang dieses Streits: Es sind wirklich Thesen, über die zu streiten sich lohnt. Denn es sind Früchte einer Exegese, die sich nicht im Vorfeld der Theologie bewegt, sondern in jeder Hinsicht Schriftauslegung als Theologie betreibt.

Wuppertal Thomas Söding

Grappe, Christian: **D'un Temple à l'autre.** Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem. – Paris: Presses Universitaires de France 1992. (Etudes d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 71) 371 S., kart. FF 380,00

Die in der Straßburger prot. Fak. bei Etienne Trocmé angefertigte Diss. sucht in einer sozio-historischen Perspektive einen Zugang zur Anfangsgeschichte der Jerusalemer Urgemeinde unter der Ägide des Apostels Petrus. In einer „Préambule" (13–29) wird der Beitrag Max Webers und seiner soziologischen Methode zum Studium der Geburt einer Religion vorgestellt und erörtert; Grappe geht davon aus, daß am Beginn der Institutionalisierung jeder religiösen Bewegung ein persönliches, prophetisches Charisma auszumachen sei, das eine neue Legitimation begründe. Ist das die Rolle des Petrus beim Übergang „d'un Temple à l'autre"?

Im ersten Teil des Buches (31–136) blickt G. auf die Urgemeinde „dans une perspective socio-historique"; der Teil umfaßt die ersten drei Kap., in denen G. 1. den Kontext der Entstehung der Urgemeinde vorstellt: die Autoritäten und die Erneuerungsbewegungen im damaligen Palästina einerseits, Jesus und seinen Jüngerkreis andererseits; 2. der Frage der Beeinflussung der Urgemeinde durch die Essener (im Essenerquartier in Jerusalem?) und des Aufstiegs des Herrenbruders Jakobus neben Petrus nachgeht; 3. die Vorrangstellung der Jerusalemer Urgemeinde und ihr Selbstverständnis (neuer Tempel) innerhalb der christlichen Bewegung bespricht.

Der zweite Teil des Buches (137–308) ist „Place et autorité de Pierre au sein de l'eglise primitive de Jérusalem" gewidmet; dieser Teil umfaßt vier Kap., in denen G. 1. den Platz des Petrus in der Organisation der Urgemeinde (auf konkreter und symbolischer Ebene) erörtert; 2. den Anteil des Petrus an der christologischen Reflexion der Urgemeinde bespricht; 3. der Frage einer auf Petrus zurückgehenden besonderen Jesustradition nachgeht; 4. die Gründe für den Weggang Petri von Jerusalem diskutiert.

In der „Conclusion" (309–311) stellt G. die Entwicklung der Urgemeinde unter der Ägide des Petrus als Übergang von der makromillenaristischen Bewegung Jesu zur (unter essenischem Einfluß organisierten) mikromillenaristischen Gemeinschaft vor. Diese Entwicklung der vom offiziellen Tempel getrennten Gruppe spiegelt sich in ihrer „ecclésiologie très hardie" (309): im Anspruch, der „neue Tempel" zu sein, in dem Kephas die Rolle des Hohenpriesters (Mt 16,18–19) zufällt, mit „une autorité juridico-charismatique quasi absolue (Ac 5,1–11; 8,20–21)" (309) als Apostelführer, der die Aureole seines Prestiges von der Stellung des ersten unter den Zwölfen und der Protophanie herleitet. Die Parusieverzögerung, die entstehenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem und die damit verbundenen zentrifugalen Impulse verändern das erste Organisationsmodell der Urgemeinde. Der Herrenbruder Jakobus, eher durch ein Modell dynastischer Nachfolge legitimiert, tritt neben Petrus und löst die Fundamentsmetaphorik durch die der Säulen ab. Christologie und Ekklesiologie werden im Zusammenhang der Liturgie der großen jüdischen Wallfahrtsfeste ausgebildet. Die Hellenisten und dann die mit der Heidenmission beauftragte Antiochenische Gemeinde folgen dem eher konformistischen Weg der Urgemeinde unter Jakobus nicht mehr. Petrus geht einen eigenen Weg, in Verbindung mit ihnen, aber auch mit Paulus, mit dem er schließlich in Rom durch das Martyrium vereint ist. „Il nous semble donc légitime de penser que Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem ont tracé, durant la période où son autorité prévalait en son sein, une voie qui . . . s'est avérée d'une importance majeure dans le parcours qui conduisit le mouvement chrétien à affirme, d'un Temple à l'autre, sa spécificité" (311).

Eine ausführliche Bibliographie (313–326), ein Stellenregister (327–350) und ein Autorenregister (351–366) beschließen (vor dem Inhaltsverzeichnis: 367–371) den ebenso lehrreichen wie diskussionswürdigen Band.

Einige Punkte seien kurz hervorgehoben: G. hält die Nähe der Urgemeinde zu in Jerusalem wohnenden Essenern sowohl aufgrund von vergleichbaren Konzepten wie von archäologischen Zeugnissen für eher wahrscheinlich. Für die Bedeutung des Zwölferkreises (und dessen Wiederherstellung) weist er auf 4QpIs^{d2} hin: sie sind Fundament des neuen Jerusalem (vgl. Offb 21) und Richter der 12 Stämme (Mt 19,28). G. bekräftigt das Alter und den palästinischen Ursprung von Mt 16,17–19, führt das Logion aber nicht auf Jesus zurück.

Im ganzen ist die dominierende sozialgeschichtliche Perspektive nicht ausreichend, um die tief theologisch gegründete Geschichte der Urgemeinde und der in ihr agierenden Personen zu erfassen. Sie legt eher ein Konfliktmodell nahe, wo auch spannungsreiche, errungene Einmütigkeit erkannt werden könnte. Sie sieht Abhängigkeiten, wo gleichursprüngliche, im Horizont des AT und seiner (so erfahrenen) Erfüllungsgeschichte Einsichten gegeben sein können. So fordert das Buch auch eine hermeneutische Debatte über die Erfassung der Geschichte des Urchristentums neu heraus.

München Rudolf Pesch

Stambaugh, John E. / **Balch**, David L.: **Das soziale Umfeld des Neuen Testaments.** Übersetzt von Gerd Lüdemann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 179 S. (Grundrisse zum Neuen Testament [NTD-Ergänzungsreihe] 9), kart. DM 34,00 (Subskr. DM 30,60)

Den knappen Band, der die sozialen Gegebenheiten der frühchristlichen Gemeinden beschreibt, damit man die ersten Christen im Kontext von Religion, Gesellschaft und Politik ihrer Zeit zu verstehen lerne, haben ein Neutestamentler und ein Althistoriker in mehrjähriger Zusammenarbeit geschrieben.

In den 6 Kap.n wird zunächst der Hintergrund der Geschichte des Nahen Ostens vom 3. Jh. bis zur Regierung Hadrians knapp geschildert, dann der Hintergrund der Ausbreitung des Christentums in den damaligen Kommunikationsmöglichkeiten und der Ausbreitung religiöser und philosophischer Sekten, dann die wirtschaftliche Tätigkeit in der antiken Welt (Folie für das Verständnis des Verhältnisses der Christen zum Geld), dann die palästinische Welt als soziales Umfeld der Jesusbewegung, dann die griechischen und römischen Städte als Umfeld der ersten Gemeinden und schließlich die Organisationsformen der damaligen Gesellschaft, die Licht auf die Organisation der frühen christlichen Gemeinden werfen. Die Anmerkungen (163–168) sind knapp gehalten; ausgewählte Lektürehinweise (169–173) sind angefügt, ferner 2 Register (Stellenverzeichnis; Verzeichnis der Namen und Orte).

Zur Charakterisierung des Studienbuchs stellen wir kurz das 3. Kap. „Die antike Wirtschaft" vor (59–77).

Bei der Darstellung der Ordnung der sozialen Beziehungen heben die Vf. hervor, daß im Unterschied zum Judentum Wohltätigkeit an Armen und Mittellosen in den übrigen Gesellschaften praktisch unbekannt war. Reichtum war in der antiken Gesellschaft unentbehrlich für ein „tugendhaftes" Leben, d. h. ein Leben in aristokratischer Muße. Arme „selig" zu preisen, wäre in dieser Gesellschaft lächerlich gewesen. Die ntl. Schriften verraten mehr Bewußtsein für die oft harten Realitäten der wirtschaftlichen Existenzsicherung als die meisten Werke der griechisch-römischen Literatur. Die normale Lebenshaltung bewegte sich auf niedrigem Niveau, nahe am Existenzminimum. Nur höhere Schichten konnten sich am Geldverleih beteiligen. Die städtischen Finanzen beruhten hauptsächlich auf Grundbesitz und der Hilfe von „Wohltätern", weniger auf Steuern, die beim kaiserlichen *fiscus* größere Bedeutung hatten. „Die Evangelien vermitteln uns eine Vorstellung vom damaligen Preisniveau. Für zwei As konnte man vier oder fünf kleine Sperlinge kaufen (Mt 10,29; Lk 12,6). Das Brot zur Speisung der Fünftausend wird auf 200 Denare geschätzt (Mk 6,37), woraus folgt, daß ein Denar ausreichte, um Brot für fünfundzwanzig Mahlzeiten kaufen zu können. Eine Portion hätte demnach weniger als ein As gekostet. Der gute Samariter nimmt an, daß zwei Denare für den größten Teil, aber vielleicht nicht für sämtliche Kosten mehrtägiger Kost und Logis in einem Landgasthaus ausreichen werden (Lk 10,35). Diese

Preise sind ihrer Höhe nach mit denjenigen vergleichbar, die aus Italien bekannt sind" (76).

Die Informationen eines solchen Kap.s sind zur Erhellung der „erzählten Welt" ntl. Texte dienstlich; und es ist eher ein Vorzug, daß sich die Autoren hier theologischer Interpretation und Wertung enthalten. Wo sie die Wirklichkeit des Christentums und seiner Gemeinden selbst interpretieren, ist kritische Reserve angebracht. Im 6. Kap. „Das Christentum in den Städten des römischen Reiches" (134–162) wird z. B. über die aus Juden- und Heidenchristen gemischte Gemeinde in Antiochien gesagt: Während des Übergangs des dortigen Christentums „von der jüdischen Lebensweise zu heidnischen Sitten und Ansichten" hätten sich „Machtkämpfe" ergeben: „Ein Streit entzündete sich an der Frage der Zulassung von Heiden zur Kirche (Apg 15; Gal 2,11–13). Der Konflikt kreiste darum, ob diese Heiden die zentralen kulturell-religiösen jüdischen Symbole, namentlich Beschneidung und Speisegesetze, anzuerkennen hatten oder nicht . . . Paulus bestand darauf, daß er nie irgendeinen Kompromiß zwischen seiner Freiheit und diesen sektiererischen Gebräuchen gebilligt habe. Moderne Forscher nehmen an, daß Paulus' Streit mit Petrus weit über persönliche Differenzen hinausging. Es handelte sich vielmehr um eine grundlegende Autoritätskrise im Verhältnis zwischen Paulus und Antiochien sowie zwischen Antiochien und Jerusalem. Paulus widersetzte sich dem Versuch orthodoxer Jerusalemer Christen, ihren Einfluß auf Antiochien auszudehnen, und unterlag dabei" (144).

Eine solche Darstellung weist weder den Weg zu einer angemessenen theologischen und geschichtlichen Würdigung der Vorgänge in der antiochenischen Gemeinde und zwischen Jerusalem und Antiochien, noch zur Erkenntnis der theologischen Sachverhalte, die in den ntl. Schriften überliefert sind.

Zusammenfassend wird über Antiochiens Bedeutung dann z. B. u. a. gesagt: „So wie die Seleukiden den östlichen Mittelmeerraum von Antiochien aus hellenisiert und Cäsar die syrische Provinz von hier aus romanisiert hatte, so brachen Missionare wie Paulus und seine Gegner aus dieser Stadt auf, um die *oikumene* (die bewohnte Welt) zu christianisieren. Augustus entwickelte Antiochien zu einem Zentrum der Macht. Jakobus und Petrus führten unter den Christen derselben Stadt neue Organisations- und Machtstrukturen ein. Matthäus erzählte die Geschichte Jesu in einer Weise weiter, die ihre Verkündigung seitdem beeinflußt hat . . ." (145).

Solche – alle Unterscheidungsmöglichkeiten außer acht lassenden – Passagen werden die Warnung verstehen lassen, sich auf Interpretationen dieses „Grundrisses" nicht einzulassen. Ob jedoch dann die Darstellung von gesellschaftlichen Gegebenheiten allein dem Leserkreis, für den „Grundrisse" gedacht sind, zu einem angemesseneren Verständnis der ntl. Literatur verhelfen wird, erscheint fraglich – und somit die Publikation dieser – in Teilen durchaus nützlichen – Darstellung in der NTD-Ergänzungsreihe.

München Rudolf Pesch

Jussen, Bernhard: **Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter.** Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 342 S. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 98), geb. DM 74,00

Das Thema dieses Buches steht im Schnittpunkt verschiedener Wissenschaften. Die Theologie, die Rechts- und die Sozialwissenschaften, die Anthropologie und – last not least – die Geschichtswissenschaft greifen es unter je eigenen Perspektiven auf. „Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter" fordern geradezu heraus, den Blick über die Zäune der Einzelwissenschaften zu werfen, um möglichst viele Zugänge zur „sozialen Praxis" der „künstlichen Verwandtschaften" zu öffnen. Der Vf. dieses Buches scheut diesen Blick über die Zäune keineswegs. Hervorgegangen ist es aus einer von Arnold Angenendt angeregten Diss. Daß Angenendts eigene Arbeiten wie jene zur „Kaiserherrschaft und Königstaufe" (1984) oder „Taufe und Politik im frühen Mittelalter" (1973) auch dort, wo der Vf. sich von ihnen etwas absetzt (vgl. 39f), in vielem Pate gestanden haben, ist nicht verwunderlich. Doch steht das Buch zugleich im Kontext der Erforschung der sozialen Gruppen, insbesondere der durch „künstliche Verwandtschaften" gebildeten wie Gilden, Klosterkommunitäten, Schwureinungen, ‚Freundschaften' u. ä. und damit den v. a. in Freiburg und Münster betriebenen Forschungen zu „Societas et Fraternitas" nahe. Eine neue Orientierung hat schließlich die Diss. durch die „Aufnahme soziologischer und sozialanthropologischer Denkweisen" (10) erhalten, wozu der Vf. durch O. G. Oexle und durch die Arbeit am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen angeregt wurde. Die verschiedenen Zugangsweisen verbinden sich nicht immer glatt, sondern treten in den Einzelkapiteln mehr oder minder dominant hervor.

Den zeitlichen Rahmen seiner Untersuchungen beschränkt der Vf. auf die Merowingerzeit, eine Zeit, zu der noch nicht, wie seit dem 8. Jh. häufig, Patenschaft als *adoptio* bezeichnet wird und damit undifferenziert eine ‚geistliche Verwandtschaft' gemeint ist, deren Wirksamkeit im Mittelalter von A. Angenendt und von J. Lynch (Godparents and kinship in early medieval Europe, Princeton 1986) zur Genüge betont worden ist. Die Beschränkung des im Titel genannten „frühen Mittelalters" auf die Merowingerzeit geht indessen noch weiter, denn unter den merowingischen Zeugnissen ist Gregor von Tours († 594) so eindeutig der Kronzeuge, daß alles andere – auch die berühmteste Adoption des 7. Jh.s, die des Sohnes des austrasischen Hausmeiers Grimoald († 662) durch König Sigibert III. – nurmehr als „Parallele" erscheint (91–95) oder wie die reichhaltige merowingische Hagiographie zur Illustration der „Patenschaft als soziale Praxis" dient (271–311).

Ausgehend von den Bedenken und Reflexionen des Bonifatius († 754) über die Übertragung der Inzestregeln auf die Patenbeziehungen, d. h. die Angleichung von biologischer und geistlicher Verwandtschaft, bietet der Vf. in seinem einleitenden „Überblick" (11–46) einen Forschungsbericht, der die durch Patenschaft und Adoption geschaffene Sozialbeziehung als Gegenstand der sozialhistorischen Forschungen über Gruppenbildung und Gruppenverhalten in den Vordergrund stellt. Zum Abschluß des Überblicks referiert der Vf. dann – nach Gregor von Tours – „die Geschichte König Gunthrams aus Burgund, der keine Söhne, wohl aber zwei Neffen hatte – Childebert aus dem austrasischen und Chlothar aus dem neustrischen Teilreich" und der im Bemühen um sein Verhältnis zu seinen Neffen und in der Sorge um seine eigene Nachfolge „sowohl auf eine Patenschaft zurückgegriffen als auch mehrmals mit adoptiones gearbeitet (hat)" (42). Gunthrams Beziehungen zu seinen Neffen bzw. Gregors Aussagen darüber werden in der Literatur unterschiedlich gesehen – zitiert werden insbesondere die Arbeiten von K. A. Eckhardt, E. Ewig, E. Hlawitschka, R. Schmidt, R. Schneider, die der Vf. hier wie anderwärts zur Gruppe der „Spezialisten" zählt, wodurch ein Gegensatz suggeriert wird zwischen den eingeschränkten Erkenntnissen der Spezialisten und dem weiteren Blick der Generalisten über die Grenzen der Disziplinen hinweg. Doch ist der Vf. nicht selbst zum „Spezialisten" geworden? Denn König Gunthram wird nicht nur „zum Beispiel" behandelt (so im Titel, S. 42). Er ist, im Gegenteil, *der* Fall, der „die Untersuchung wie ein roter Faden durchzieht" (ebd.), ein durchgängiges Motiv des ganzen Buches, das das Material für die zentralen Kap. zur Adoption (Kap. 4–6, S. 64–130) und zur Taufpatenschaft (Kap. 11, S. 229–270) bietet. Alle weiteren Zeugnisse aus Gregors *Historiae* oder den Viten des 7. Jh.s wirken wie Ergänzungen oder Variationen des einen Themas.

Ausgangspunkt des zweiten, der Adoption gewidmeten Teils ist Gregors Nachricht, daß der neustrische König Chilperich, als er 581 ohne männlichen Nachkommen war, seinen austrasischen Neffen Childebert als Erben eingesetzt hatte und auch „Sohn" genannt haben soll, obwohl Childebert schon 577 durch Gunthram von Burgund adoptiert worden war. An diesem Beispiel und den gezwungenen Deutungen der Forschung erweist der Vf. die Diskrepanz zwischen der merowingischen Praxis und den Normen des klassischen römischen Rechts der Adoption und verweist auf die Wandlungen dieses römisch-rechtlichen Instituts in ‚nachklassischer' Zeit, betont aber, daß über die Praxis des römischen Vulgarrechts besonders im Westen des Reiches wenig bekannt sei. „Kurz: Was die Galloromanen des 5. und 6. Jh.s den Franken an Adoptionspraktiken vorgelebt haben, bleibt unscharf" (55).

Die merowingerzeitlichen normativen Texte, insbesondere die Leges, werden mit dem Hinweis auf die rechtsgeschichtlichen Studien zu „Aktualität und Effektivität" (H. Nehlsen, 1977; ähnlich P. Wormald, 1979; A. C. Murray, 1983) als ungeeignet für die Erfassung der sozialen Wirklichkeit beiseitegeschoben (56f), die Formelsammlungen als mit „konservativer Terminologie" überfrachtete Texte als nur beschränkt tauglich angesehen, Auskunft über „die praktischen Interessen und tatsächlichen Handlungsvollzüge" zu geben (59). Dieses pauschale Verdikt über den mangelnden Erkenntniswert der normativen Quellen steht im Widerspruch zu der vom Vf. konstatierten vollen Übereinstimmung von Norm (Lex Ribuaria und Form. Marculfi) und Praxis, wie Gregor von Tours sie jedenfalls beschreibt, im Hinblick auf die Geltung des Satzes: „Der fiktive Verwandte (also der adoptivus) war nicht mehr von Belang, sobald es einen leiblichen Nachkommen gab" (95). Der Realitätsgehalt

oder -bezug der normativen Quellen ist also doch nicht so gering? Ist die Adoptionsformel der Formelsammlung aus Tours (Nr. 23) schon allein deswegen entwertet, weil sie eine *curia publica* erwähnt und damit römische städtische Verwaltungseinrichtungen suggeriert, die es wohl in „klassischer" Form zur Zeit der Redaktion der Formel (Mitte 8. Jh.) nicht mehr gegeben hat? Ob es sich hier um ein „konservatives Element", das „schnell überholt sein konnte", handelt (58), können wir erst entscheiden, wenn wir über den Wandel der spätantiken Kurie zu einer *curia publica*, etwa im Sinne einer Gerichtsversammlung unter Assistenz der *cives*, Genaueres wissen (vgl. zum mittelgallischen Raum D. Claude, Topographie und Verfassung der Städte Bourges und Poitiers bis in das 11. Jahrhundert, 1960, 84ff). Zweifellos bieten die normativen Quellen keinen Spiegel der gelebten sozialen Praxis, aber tun dies denn wirklich die erzählenden Quellen, die der Vf. den normativen gegenüber ausspielt? Sind etwa die Erzählung Bedas über Wilfrids Aufenthalt in Lyon und das Angebot des Bischofs Aunemundus/Dalfinus, ihm seine Nichte zur Frau zu geben und ihn *loco adoptivi* zu halten oder eine Szene aus einer isländischen Saga ungebrochener Spiegel der Wirklichkeit und demnach eindeutiger in ihrer Aussagekraft? Führt nicht doch die literarische Gestaltung – in der Vita Wilfridi und bei Beda, der sie benutzt – zur Übernahme einer „fiktionalen Matrix", welche die Darstellung nicht mehr als einfaches Abbild der Wirklichkeit verstehen läßt? Das Verhältnis zwischen Beda und Stephans von Ripon Wilfridleben ist komplex und von W. Goffart (The Narrators of Barbarian History [A. D. 550–800]. Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon, Princeton 1988, bes. S. 307–324: The Abasement of Bishop Wilfrid) folgendermaßen zusammengefaßt: „Stephen of Ripon's *Life of Wilfrid* lurks behind the main narrative of the H(istoria) E(cclesiastica) as the rival to be rectified or contradicted, the mirror whose image must be meticulously reversed" (324). Gehört nicht der Hinweis auf die Herrschaft über ein gut Teil Galliens zu jenen Äußerungen, die Wilfrid ins schiefe Licht setzen? Und ist nicht *loco adoptivi* (der Vf. übernimmt hier die Übersetzung von G. Spitzbart, 1982, „an Sohnes Statt"), „an Stelle eines Adoptivsohnes" etwas anderes als das, was Stephan von Ripon Dalfinus in den Mund legt? Soviel scheint sicher: auch die erzählenden Quellen bieten keinen ungebrochenen Spiegel der sozialen Praxis der Merowingerzeit – dies hat W. Goffarts Werk für Jordanes, Gregor von Tours, Beda und Paulus Diaconus ganz deutlich gezeigt. Leider berücksichtigt der Vf. Goffarts Interpretation der frühmittelalterlichen Historiographie nirgends.

Die sehr detaillierten Erörterungen der Adoptionsverhältnisse zwischen Gunthram und seinen Neffen Childebert und Chlothar (Kap. 4–6) gehen von der uneingestandenen Prämisse aus, daß wir in Gregors Darstellung eine Art stenographischen Bericht über Gunthrams Verhalten und Reden vor uns haben. Das suggeriert jedenfalls der Vf., indem er Gregor so gut wie durchweg den „Chronisten" nennt. Gregor von Tours war kein „Chronist", sondern der Verfasser von 10 Büchern „Geschichte", über deren literarische Gestaltung und didaktische Absicht wiederum W. Goffart zu vergleichen ist. Das Gunthram-Bild ist Gregors Bild des *rex bonus* (Historiae IV, 25, S. 156); das ist wohl M. Reydellets Darstellung (La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isodore de Séville, 1981) zu entnehmen, die der Vf. übergeht, obwohl Gunthram im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht. Gunthrams Reden bleiben eben Gregors Reden, die er seinem *rex bonus* in den Mund legt. Sie als authentische Äußerungen des Königs über sein Adoptionsverhältnis zu den Neffen zu nehmen, als Äußerungen, die der „Chronist" gleichsam nur rapportiert, setzt voraus, daß Gregor als leidlich objektiver Berichterstatter seine Historien schreiben wollte, was seine Absicht nicht war.

Der dritte Teil, bei weitem der längste (131–311), behandelt die Patenschaft. Eingeleitet wird er mit einem Überblick über die Entwicklung des Taufritus und der seit dem 6. Jh. im Westen faßbaren Übertragung der Patenschaft auf andere Personen als die Eltern; es folgt dann ein Abriß über die Forschungen zur Stellung der Bischöfe im merowingischen Reich, sozusagen als Erklärung dafür, daß zweifellos den patenschaftlichen Bindungen zwischen Bischöfen und Königskindern eine besonders herausragende, eben eine politische und nicht nur soziale Bedeutung zukommt. Die Mehrzahl der sechs erörterten Beispiele zeugt nach der Interpretation des Vf.s für eine solche politische Deutung.

Daß Praetextat, der Metropolit von Rouen, Taufpate Merowechs, des Sohnes Chilperichs wurde, scheint so auf eine bewußte und gezielte Entscheidung des neustrischen Königs zurückzuführen sein. Nach dem Tode Chariberts (567) fiel Chilperich in der Tat u. a. der Metropolitensitz Rouen zu; sicherlich wäre es da politisch klug gewesen, Praetextat durch die Patenschaft für Merowech mit dem neustrischen Königtum zu verbinden. Aber läßt sich dies aus der Notiz Gregors über Praetextats Patenschaft (zu 577), aus dem Anfall des Charibertreiches und der Geburt Merowechs als gegeben oder wenigstens als wahrscheinlich erschließen? Der Vf. berechnet als Merowechs Geburtsjahr „spätestens 558/62" und setzt seine Taufe nach 567 an, das sind immerhin mindestens 5 Jahre Wartezeit; folgt man E. Ewig (Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus, in: Francia 18/1, 1991, 21–69, bes. 61 Nr. 38 oder schon ders., Studien zur merowingischen Dynastie, in: Frühmittelalterliche Studien 8, 1974, 15–59, bes. 32f), dann wäre Merowech 551/52 geboren und mithin im Jahre 567 ca. 15 Jahre alt gewesen, was für einen Taufakt wohl doch zu spät ist, auch wenn mit längeren Verzögerungen zu rechnen ist. Ferner: ist wirklich mit dem Vf. anzunehmen, Chilperich habe die Taufe so lange – u. U. also 5 bzw. 15 Jahre – hinausgeschoben, um nach Anfall des Charibertreiches über und durch die Patenschaft für Merowech mit dem Metropoliten „Beziehungen zu knüpfen"? Wenn der Vf. schreibt: „Es gab also guten Grund für Chilperich, seinen Sohn erst nach 567 taufen zu lassen" (180), müßte angenommen werden, Chilperich habe den natürlichen Tod seines Bruders und den Anfall dieses Reichsgebietes voraussehen können und deswegen die Taufe hinausgezögert. Eine solche Deutung post festum geht m. E. zu weit. Wenn Merowech schon 551/52 geboren ist, wäre eine Patenschaft Praetextats noch vor seiner Übernahme der Bischofswürde (vor 561) und noch zu Lebzeiten von Chilperichs Vater Chlothar I. († 561) unter ganz anderen politischen Bedingungen jedenfalls nicht auszuschließen.

Für Bischof Agerich von Verdun als Pate Childeberts II. (192–199) und Bischof Magnerich von Trier als Pate Theudeberts, des Sohnes Childeberts II. (199–204), betont der Vf. die wirtschaftliche Potenz (Verdun) und die politisch-kirchliche Bedeutung (Trier) dieser Bischofssitze als Grund dafür, daß die Könige gerade diese Bischöfe als Paten ihrer Söhne wählten. Für Samson, Chilperichs und Fredegunds Sohn, der 575 in Tounai geboren wurde, während Chilperich und Fredegunde von Sigibert belagert wurden und dem Tode nahe waren, versucht der Vf. den Nachweis zu führen, daß Samson nicht in dieser Notsituation von 575, auf Drängen Chilperichs und gegen den Wille Fredegundes, die ihren Sohn zu töten gewünscht hatte, von dem Bischof selbst – ab *ipso episcopo* –, was von L. Duchesne (Fastes épiscopaux 3, 1915, 115) und anderen Forschern auf den Ortsbischof, den Bischof von Tournai-Noyon bezogen wird, getauft wurde, sondern erst 577 kurz vor seinem Tode, der durch Erkrankung an der Ruhr eintrat, von einem Bischof – J. vermutet: „am ehesten Bischof Ragnemod von Paris, den Chilperich später nach des Samson Tod zum Paten eines weiteren Sohnes bestimmt hat" (205, vgl. zu Ragnemod auch S. 210–213, wo auf die politische Inszenierung der Taufe Theuderichs in Paris „am beanspruchten Residenzort zum vorgeschriebenen Termin vom ortsansässigen Bischof" hingewiesen wird, S. 213). Auch wenn der Wortlaut der Gregornotiz (Hist. V, 22, S. 229f) m. E. doch eher auf Tournai als Ort der Taufe weist und die Taufe selbst möglicherweise von Chilperich erzwungen wurde, um einem Akt der Kindstötung durch Fredegunde vorzubeugen, gilt, daß in der jeweiligen Notlage die Wahl des Paten von den Umständen diktiert und keine planvolle gewesen ist.

Unter den Patenschaften, welche die Könige übernahmen, gewinnen Chilperichs Patenschaften über die zwangsgetauften Juden (217–221) durch des Vf.s Hinweis auf die Praxis der byzantinischen Kaiser insofern an politischem Gewicht, als dies ein weiterer Hinweis für die imitatio imperii gerade dieses Merowingers ist (219). Die Taufriten im einzelnen – die Wahl und Einladung des Paten, die Bestimmung des Taufortes, das Aufheben aus dem Taufbrunnen, die Namengebung, die gegenseitige Bewirtung oder der Gabentausch – und insbesondere die (politischen) Konsequenzen der Patenschaft behandelt der Vf. sehr ausführlich an einem exemplarischen Fall: Gunthram als „Pate Chlothars" (Kap. 11, S. 229–270), bevor er im letzten Kap. (12, S. 271–311) unter Heranziehung weiterer Beispiele aus den Heiligenviten der späteren Merowingerzeit seine Ergebnisse mit jenen der sozialanthropologischen Forschungen zu verknüpfen sucht. Daß es in diesem rekapitulierenden Kap. zu manchen Wiederholungen kommt (das von Agnellus von Ravenna, Lib. pont. Eccl. Ravennatis c. 30, MG SS rer. Lang., S. 294, überlieferte, mittels Patenschaft geschlossene Bündnis zweier Kaufleute wird z. B. insgesamt sechs Mal herangezogen: S. 26, 217, 283, 296f., 302, 304), ist wohl unvermeidbar, da die Akte von Adoption und Patenschaft immer wieder unter einem anderen Aspekt gesehen werden. Die Stärke dieses Buches aber auch eine gewisse Langatmigkeit liegen eben darin, daß ein relativ eng gefaßtes Thema weite Dimensionen der „sozialen Praxis" und – so möchte ich hinzufügen – des politischen Handelns der Merowinger erschließt.

Zürich Reinhold Kaiser

Körntgen, Ludger: **Studien zu Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher.** – Sigmaringen: Thorbecke 1993. 292 S. (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, 7), geb. DM 98,00

Die anzuzeigende Diss., die aus dem von Raymund Kottje initiierten Forschungsprojekt zu den frühmittelalterlichen Bußbüchern hervorgegangen ist, widmet sich drei bislang unbekannten oder nicht genügend beachteten Bußbuchfragmenten, die in die Kompilationen der großen fränkischen Bußbücher eingegangen sind.

Kap. 1 behandelt das „Paenitentiale Ambrosianum, eine bisher unerkannte Quelle des Paenitentiale Cummeani", die erstmals 1896 von O. Sebass ediert worden ist (7–86). Anhand minuziöser text- und überlieferungskritischer Vergleiche ordnet der Vf. das zwischen 550 und 650 in einem britannischen oder irischen Kloster entstandene Paenitentiale Ambrosianum der ersten Generation der irischen Bußbücher zu. Neben dem irischen Paenitentiale Cummeani hat es auch bedeutenden fränkischen Bußbüchern als Textgrundlage gedient. Der Vf. sieht den Sitz im Leben des Paenitentiale Ambrosianum wesentlich im „monastischen Kontext" (35f). Als Beleg für diese Hypothese führt er die behandelten Vergehen, die Bußvorgaben und schließlich

einige Vorschriften an, die den spätantiken Klosterregeln von Cassian und Basilius entnommen sind: „Festzustellen bleibt, daß das Paenitentiale Ambrosianum eine Bußpraxis belegt, die in ihren Grundzügen dem frühmittelalterlichen lateinischen Mönchtum gemeinsam war. (. . .) Vergleichspunkt ist dabei vor allem der differenzierte Vorgang der Buße, nicht jedoch die durchgehende Tarifierung der Bußleistungen" (57).

In Kap. 2 geht es um „die bisher unbekannten Quellen des Pseudo-Romanum und verwandter Bußbücher" (87–251). Die vom Vf. erreichte Identifizierung des Bußbuches Oxoniense II, das „spätestens wenige Jahre vor oder nach 830 entstanden" ist, vermag vor allem die zuletzt von Raymund Kottje vorangetriebene Entdeckung zu stützen, daß das 6. Buch des Paenitentiale Halitgarii, das Paenitentiale Romanum, tatsächlich nicht aus römischen, sondern aus fränkischen Quellen schöpft. Mit dem Oxoniense II gelingt es dem Vf., eine dieser Vorlagen anhand minuziöser text- und überlieferungsgeschichtlicher Vergleiche ansichtig zu machen: „Gemeinsame literarische Strukturen, aufeinander abgestimmte Bußmaße und die sachliche und literarische Korrespondenz auch solcher Kanones, die nicht systematisch geordnet sind, lassen die ursprüngliche literarische Einheit der [eruierten] Bußkanones erkennen" (153). Im Blick auf die pastorale Anwendung des Oxoniense II resümiert der Vf.: „Der ursprünglich monastische Hintergrund der irischen Bußpraxis kommt im Oxoniense II überhaupt nicht zur Geltung, die Buße erscheint vielmehr als ausschließliche Angelegenheit des kirchlichen Amtes" (164). Ja, ebenso wie die textkritische Untersuchung bestätigen auch die Ergebnisse der sachlichen Analyse die „Eigenständigkeit des Oxoniense II; dessen Vf. hat aus keinem anderen bekannten Bußbuch geschöpft, sondern selbständig sowohl die jeweiligen Textbestände beschrieben als auch die Bußmaße festgelegt" (191). Die Bedeutung des Oxoniense II ist vor allem an seiner Rezeption in bedeutenden fränkischen Bußbüchern ablesbar: Zu nennen sind die Paenitentialia Ps.-Romanum und Merseburgense a ebenso wie die Paenitentialia Floriacense, Hubertense und Merseburgense b (203); schließlich auch das Paen. in II libr., eine vom Vf. ausfindig gemachte „Quelle des Ps.-Romanum und anderer fränkischer Bußbücher" (206–236, Zitat 206).

Als „Anhang" schließlich fügt der Vf. seinem Werk die eigenhändig vorgenommene Neuedition des Paenitentiale Ambrosianum bei (257–270).

Die vorliegende Monographie bietet wichtige und bislang unbekannte Mosaiksteine für die Geschichte der frühmittelalterlichen Bußbücher: Methodisch geht der Vf. von der Grundüberlegung aus, daß die Untersuchung der Bußbücher auf ihre Textvorlagen hin zugleich einen praktikablen Ansatz bietet, die im frühen Mittelalter zumeist anonym überlieferten Bußbücher im Blick auf ihre philologischen und sachlichen Eigenarten zu charakterisieren. Die auf diese Weise erreichte Einordnung des Paenitentiale Ambrosianum in die früheste Generation der Bußbücher ermöglicht wichtige Aussagen über den Rekurs der irischen Bußbücher auf spätantike kontinentale Bußtraditionen. Die Untersuchung des Oxoniense II bedeutet insofern eine Zäsur für die Erforschung der frühmittelalterlichen Bußbücher, als hiermit der bislang einzige Text vorliegt, „der nicht innerhalb der fränkischen Kirche aus vornehmlich insularem Material kompiliert, sondern eigenständig für die Seelsorgepraxis der fränkischen Kirche verfaßt worden ist" (252).

Insgesamt ist die große Sachkenntnis des Vf.s hervorzuheben, der bei seinen text- und überlieferungsgeschichtlichen Detailanalysen stets eine beachtliche Fülle philologischer und sachlicher Erwägungen berücksichtigt, um seine Wahl alsdann perspektivenreich in die große Entwicklungsgeschichte der Bußbücher einzuordnen.

Münster Hubertus Lutterbach

Lohmer, Christian: **Heremi conversatio.** Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani. – Münster: Aschendorff 1990. XXV, 149 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 39), kart. DM 64,00

Die Benediktsregel hält das zönobitische Leben für den Regelfall und will eremitisches Leben eigentlich nur für die ganz Vollkommenen zulassen. Im Italien des 10. und 11. Jh.s entfaltete sich sowohl im Süden wie im Norden eine eremitische Bewegung. Die Arbeit geht der Frage nach, wie Petrus Damiani, der in das von dem Eremiten Romuald gegründete Fonte Avellana eintrat und dort Prior wurde, sich zur Regel Benedikts stellte.

Das Ergebnis lautet: „Als Basis seiner monastischen Vorstellungen muß . . . die ‚Benedicti regula' angesehen werden, die er mit größter Wahrscheinlichkeit in dem Exemplar des heute noch erhaltenen Kodex Hamilton 71 selbst besessen hat und aus der er im Gegensatz zu anderen monastischen Schriften wörtlich zitiert hat. Ferner ist davon auszugehen, daß er auch zweifelsohne die zentralen Schriften des eremitischen Mönchtums zumindest auszugsweise gekannt hat" (130). Vor diesem Hintergrund bezeichnet der Vf. Petrus Damiani als „Reformbenediktiner" und wertet „sein Regelwerk als klaren Beweis für den breiten Spielraum, den die Auslegung der Benediktsregel ihren Befolgern im ausgehenden 10. und 11. Jh. gewährte" (134).

Weitere Quellen allerdings lassen sich explizit nicht greifen. Der Vf. sieht den Grund darin, „daß die monastische Bescheidenheit eine Festlegung auf definitive Aussagen damals scheute und daher auch nicht beabsichtigte" (124f). Hinzu kommt das Problem, das Kassius Hallinger als allgegenwärtige monastisch-asketische Phraseologie umschrieb. Um hier weiter voranzukommen, wäre es notwendig, die einzelnen monastischen und asketischen Ideen und Praktiken herauszuarbeiten, sowohl in ihrer Genese wie auch ihrer jeweiligen Anwendung. Für Damiani wäre zum Beispiel die Selbstgeißelung zu nennen, die in der von ihm geschilderten und propagierten Art weder in der Benediktsregel noch bei den alten Eremiten üblich war, wie ebensowenig das Zählen von Psalmen und deren Umrechnung in Bußzeiten. In der Erfüllung der Buße verfolgten die Eremiten, wie übrigens die Cluniazenser, wenn auch auf je unterschiedliche Weise, gemeinsame Zielvorstellungen. Die Grundintention war dabei, für die Welt und speziell für das Seelenheil der Verstorbenen zu büßen.

Die im Brief 106 erwähnten ‚*tres per hebdomadas singulas dies sanctis assignatos habemus, ad quorum scilicet honorem missas specialiter celebramus*' dürften nicht einfach „die herausgehobenen Messen im Wochenverlauf" sein (51), sondern die an bestimmten Wochentagen zu feiernden Spezialmessen zu Ehren bestimmter Heiliger, wie sie schon Alkuin propagierte.

Münster Arnold Angenendt

Leclercq, Jean: **Bernhard von Clairvaux.** Ein Mann prägt seine Zeit. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1990. 198 S. (Große Gestalten der Christenheit), geb. DM 28,00 / sfr 27,10 / öS 219,00

Mit diesem Band liegt zum ersten Mal eine deutschsprachige Bernhard-Biographie des Luxemburger Mönchs und Historikers Jean Leclercq vor, der als gegenwärtig bester Kenner des Heiligen gilt und die lateinische Edition seiner ‚Opera omnia' besorgt hat.

Als Textgrundlage des I. Kap.s „Der heilige Bernhard. Ein geschichtliches Portrait" (7–118) greift der Vf. für Bernhards Kindheit und Jugend auf hagiographische Darstellungen zurück. Dagegen charakterisiert er Bernhards Entwicklung nach dem Klostereintritt anhand seines nunmehr einsetzenden Schriftums: den Klosterabt und politischen Berater, den monastischen Theologen und kirchlichen Organisator (Synoden, Papstwahl, Kreuzzug). Um das theologische Profil Bernhards vor dem Hintergrund des 12. Jh.s weiter herauszukonturieren, geht er im II. Kap. „Die Botschaft" (119–190) unter Beiziehung von Originalpassagen aus Bernhards Schriften (jeweils mit Werkangabe) auf seine theologischen Schwerpunkte ein: Bedeutung der menschlichen und göttlichen Liebe (124ff, 159ff), Wertschätzung des Leibes für Diesseits und Jenseits (126ff), Schrift und Erfahrung als Fundamente seiner Theologie (131ff), das menschliche Herz als Wurzel des Guten und Bösen (164ff) u. v. m.

Kurzum: Die vorliegende Biographie besticht sowohl durch ihre Lesbarkeit als auch durch ihre theologische und historische Präzision (Unterscheidung zwischen dem „Bernhard der Legende" und dem „historischen Bernhard"); ohne Zweifel erfüllt sie hohe wissenschaftliche Ansprüche. Warum aber hat man sich von seiten des Verlages für einen Verzicht auf Sekundärliteraturangaben entschieden? Dieses Defizit wiegt um so schwerer, da der Vf. wie kaum ein anderer in der Lage gewesen wäre, die nahezu unüberschaubare Literatur zu Bernhard von Clairvaux in verläßlicher Kürze zu sondieren.

Münster Hubertus Lutterbach

Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter, hg. v. Kaspar Elm / Michel Parisse. Redaktion: Thomas Frank. – Berlin: Duncker & Humblot 1992. 256 S. (Berliner Historische Studien, 18 = Ordensstudien, VIII), kart. DM 156,00

Zentrales Problem des Kolloquiums über „Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter", das der Forschungsprojektschwerpunkt „Ordensstudien" der Freien Univ. Berlin im November 1986 ausrichtete, war die Frage nach dem Nutzen einer Definition des Doppelklosters, da sich herausstellte, daß die historischen Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter wesentlich differenzierter waren, als die Forschung angesichts der bisherigen Studien über Doppelklöster annehmen konnte.[1]

[1] Vgl. Ursmer Berlière: Les monastères doubles aux XIIe et XIIIe siècles (Académie royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, Mémoires, t. 18, fasc. 3), Brüssel 1923; Stephan Hilpisch: Die Doppelklöster. Entstehung und Organistion (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 15), Münster in Westfalen 1928; Irma Bühler: Forschungen über Benediktiner-Doppelklöster im heutigen Bayern (Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 3, 1928, 197–207; 4, 1929, 1–13, 199–229; 5, 1930, 17–33, 229–251).

Darauf weist MICHEL PARISSE, auf dessen Anregung das Kolloquium zurückging, in seiner Einleitung zu dem Tagungsband hin. Nach Hilpisch lebten in einem Doppelkloster Männer und Frauen an einem Ort, aber räumlich getrennt, zusammen, die einer Regel folgten, einer Autorität gehorchten und sich wirtschaftlich von gemeinsamen Gütern ernährten. Dem stellt Parisse die Forderung gegenüber, das Doppelkloster innerhalb seiner jeweils spezifischen historischen Situation als spontane Schöpfung zu sehen, die auf praktische Bedürfnisse antwortete und sich oft als delikates Unterfangen offenbarte. Daher müsse die Forschung in Zukunft mehr auf Umstände und Intention der Gründung einer gemischten Gemeinschaft, Schismen und Eigenentwicklungen innerhalb der Konvente, die auch über den Rahmen hinausführen konnten, den die Regel setzte, die Architektur von Doppelklöstern und die Regelung der Seelsorge innerhalb eines gemischten Gemeinschaft achten („Recherches sur les formes de symbiose des religieux et religieuses au Moyen Age. Introduction", 9–11).

Diesem Anliegen versuchten insgesamt zwölf Autoren gerecht zu werden, die Beispiele von der Spätantike bis ins 17. Jahrhundert aus dem west-, mittel- und südeuropäischen Raum sowie dem Heiligen Land vorstellten. Die Mehrzahl der Autoren löste ihre Aufgabe in Form eines Überblicks, während sich Joachim Wollasch, Michel Parisse und Paulette L'Hermite-Leclercq mit Einzelbeispielen befaßten. Der Beitrag von ANNE CONRAD über „Ursulinen und Jesuiten. Formen der Symbiose von weiblichem und männlichem Religiosentum in der frühen Neuzeit" (213–238) kontrastiert die mittelalterlichen Verhältnisse mit dem Zusammenleben von Frauen in Ordensgemeinschaften, die im 16. und 17. Jahrhundert nach dem Vorbild der Jesuiten gegründet wurden und mit diesen in unterschiedlichem Kontakt standen.

SUSANNA ELM zieht aus ihrer Untersuchung zu „Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen im östlichen Mittelmeerraum während des 4. Jahrhunderts nach Christus" (13–24) den Schluß, daß das asketische Leben entweder den totalen Bruch mit der grundlegendsten aller Gemeinschaftsformen, der Familie, vollzog oder sich in fast paradoxer Weise in Anlehnung an sie entwickelt habe (16).

Dieser Angleichungsprozeß fand im 4. Jahrhundert in mehreren, nicht chronologisch aufeinanderfolgenden Phasen statt, aus denen die Typen der jungfräulichen Töchter oder Bräute Christi unter Aufsicht und spiritueller Leitung des Vaters, der asketischen Ehe mit einem Kleriker oder Asketen (woraus sich das Institut der Syneisakten entwickelte) und der spirituellen Gemeinschaft aus Müttern und Töchtern oder mehreren leiblichen Schwestern hervorgingen (17f.). Außerdem gab es gemischte Gemeinschaften unter Leitung charismatisch begabter Männer, die vor allem Vertreterinnen des anderen Geschlechts anzogen, oder ehemals hochstehender Frauen, die von ihren vormaligen Dienern und Dienerinnen umgeben waren, so daß hier Standesgrenzen überwunden wurden (20f.). In echten Doppelklöstern sei der weibliche Konvent wirtschaftlich eng mit dem männlichen verbunden gewesen, wobei die Arbeitsteilung der in der Familie üblichen entsprochen habe, denn die Brüder waren in der Regel für die landwirtschaftlichen und handwerklichen Arbeiten verantwortlich, während die Schwestern Textilien und vergleichbare Produkte anfertigten (22).

GEORG JENAL kommt in seinem Beitrag über „Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im Italien des frühen und hohen Mittelalters" (25–55) zu dem Ergebnis, daß im Italien des frühen und hohen Mittelalters die Ablehnung gemischtgeschlechtlicher religiöser Gemeinschaften überwog.

Diese Tendenz zeige sich bereits bei Hieronymus, der sich gegen Syneisakten, Agapeten und Remnuoth wandte, um sich dann auch in normativen Quellen wie päpstlichen Erlassen, Bestimmungen von Konzilien und Synoden sowie den kaiserlichen Gesetzen Justinians niederzuschlagen. Daher hätten sich in Italien keine Doppelklöster herausgebildet, wenn kirchliche Autoritäten auf die Einhaltung der kanonischen und weltlichen Gesetze achteten; und es könne auch nicht überraschen, daß im 14. Jahrhundert gemischte Gemeinschaften erneut, diesmal durch die Generalkapitel der Reformorden, verboten wurden (30, 35–39, 47, 49, 52f.). Kam es dennoch zum Zusammenleben männlicher und weiblicher Religiosen, so handelte es sich entweder um Übergangsgemeinschaften von kurzer Lebensdauer, die auf der Suche nach einer endgültigen asketischen Lebensform gegründet wurden und dann im Streit auseinandergingen, oder um Gemeinschaften, über die nicht viel mehr bekannt ist, als daß in ihnen Frauen und Männer zusammenlebten. Weitere Gruppen wurden von vornherein verboten (31f.). Längere Lebensdauer als den Gemeinschaften des 5./6. Jh.s war drei Gründungen in Padua aus dem 12./13. Jh. beschieden (41–53).

Um der vielfach in der Forschung vertretenen These zu begegnen, daß Doppelklöster gegründet wurden, weil die Frauen weder physisch noch kanonisch in der Lage waren, ihren Konvent selbst zu führen (58), versucht DAGMAR BALTRUSCH-SCHNEIDER in ihrer Untersuchung über „Die angelsächsischen Doppelklöster" (57–79) die Behauptung zu erhärten, daß alle angelsächsischen Frauenklöster, von denen mehr als der Name bekannt sei, Doppelklöster unterschiedlichster Ausprägung gewesen seien (60).

Dies gelte für 19 von 65 Frauenklöstern, die vom 7. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jh.s in England belegt seien, ehe die Doppelklöster im 10./11. Jh. unter Einfluß der benediktinischen Reform verschwanden (59–63). In Regel und Klosterleben hatte es zuvor erhebliche Unterschiede gegeben, die sich in der Architektur und den schriftlichen Quellen der Klöster niederschlugen. Oft waren die Scheidungen in *feminae* und ältere Mönche bzw. *virgines* und Oblaten entscheidender für die Struktur eines Konvents als die geschlechtsspezifischen Unterschiede. Während arme Frauen in der Regel als Fromme innerhalb ihrer Dorfgemeinschaft lebten (63–68), handelte es sich bei den Doppelklöstern zumeist um königliche oder adlige Gründungen für hochstehende Frauen und Männer sowie ihre Gefolgsleute, stand doch im Kloster ähnlich wie im Gefolgschaftsverhältnis die *oboedientia* in einem Ergänzungsverhältnis zur *defensio* durch den Klostervorsteher. Zu der vor allem durch Frauen getragenen Schutzherrschaft für die Klostergemeinschaft zählten die Seelenführung, die Zuständigkeit für das Seelenheil, Friedensstiftung, Beratung, Rechtsprechung, geistliche Bestrafung und materielle Absicherung des gesamten Konvents und seines Umfelds. In der Liturgie vollzogen die Äbtissinnen sogar so zentrale Aufgaben wie die Assistenz bei der Bereitstellung der eucharistischen Gaben, Hören der Beichte, Zuweisung der Buße, Einkleidung der Nonnen und die Bestattung (68–78).

ANTONIO LINAGE CONDE macht in seinem Beitrag „La tardía supervivencia de los monasterios dobles en la Península Ibérica" (81–95) plausibel, daß auch in Spanien die Doppelklöster erst mit der Rezeption der *Regula Benedicti* im 11./12. Jh. verschwunden sind, nachdem sich vom 8. bis 11. Jh. unter Einfluß des sog. *Pactualismo* des visigothischen Mönchtums in den Kernzonen der Rekonquista: Galizien, Portugal und Kastilien-Rioja, verschiedene Typen von Doppelklöstern herausgebildet hatten. Die praktische Pionierarbeit im Zuge der *repoblación* im Anschluß an die Rekonquista hatte nämlich dazu geführt, daß Frauen und Männer auch in Klöstern zusammenlebten.

Weitgehend auf der Basis der Diss. seiner Schülerin ELSE MARIA WISCHERMANN[2] zeichnet JOACHIM WOLLASCH in Hinsicht auf die „Frauen in der Cluniacensis ecclesia" (97–113) die Rolle des 1055 durch Abt Hugo von Cluny gegründeten Cluniacenserinnenpriorats Marcigny-sur-Loire innerhalb der *Cluniacensis Ecclesia* nach.

Marcigny wurde nicht nur bei seiner Gründung mit Hilfe beinahe des gesamten Besitzes der Herren von Semur ausgestattet, aus deren Familie Hugo stammte, sondern im Verlauf von vier Generationen konvertierten sogar vierzehn Männer und Frauen aus diesem Geschlecht zum klösterlichen Leben in Cluny oder Marcigny. Marcigny war jedoch nach Willen seines Stifters mehr als ein Familienkloster, sollte es doch zugleich den weiblichen Angehörigen der nach Cluny strömenden Konversen eine Zuflucht bieten. Abt in Marcigny war der Abt in Cluny, während zwei zumeist dem Haus Semur entstammende Prioren für die Seelsorge und die Wirtschaftsverwaltung zuständig waren. Auch ältere und kränkliche Mönche aus Cluny kamen in Marcigny unter. Da die Nonnen von Marcigny ihre Profeß in die Hände des Abtes von Cluny ablegten und auch die Necrologien eine Gleichbehandlung der Konvente von Cluny und Marcigny deutlich werden lassen, liege es nahe, in beiden Konventen rechtlich und wirtschaftlich eine klösterliche Gemeinschaft zu sehen. Abt Hugo strebte jedoch darüber hinaus auch eine spirituelle Gleichbehandlung an, denn die Reliquienausstattung und die Kirchweihfeste Marcignys zeigen einen engen Bezug zu Cluny. Besitzrechtlich sorgte der Stifter dafür, daß sich Cluny und Marcigny nicht ins Gehege kamen. Im 11. Jh. wurden nach dem Vorbild Marcignys vier und bis zum Ende des 12. Jh.s weitere zehn cluniacensische Frauengemeinschaften gegründet, die als Priorate Cluny direkt unterstanden. Nach dem Ableben Hugos teilte Marcigny das wirtschaftliche Schicksal des Klosters Cluny, das im zweiten Drittel des 12. Jh.s von einer Krise betroffen war, nachdem zuvor ständische Unterschiede im Konvent weitgehend überwunden worden waren und allenfalls die Gefahr bestanden hatte, daß die Rivalitäten der dort vertretenen Adelsfamilien ins Kloster hinein verlängert würden. Aufgrund seiner Gastfreundschaft zog Marcigny jedoch auch weiterhin Verwandte der Äbte und Mönche Clunys aus nah und fern sowie durchreisende Mönche an, was ihm ein entsprechendes Lob durch Petrus Venerabilis eingebracht hat.

ELSANNE GILOMAN-SCHENKEL, die ihren Beitrag über „Engelberg, Interlaken und andere autonome Doppelklöster im Südwesten des Reiches (11.–13. Jh.). Zur Quellenproblematik und historiographischen Tradition" (115–133) noch an anderer Stelle publiziert hat, macht vor allem anhand der Nekrologien der benediktinischen Re-

[2] Else Maria Wischermann: Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniacenserinnenpriorates (1055–1150) (Münstersche Mittelalter-Schriften, 42), München 1986.

formklöster im Südwesten des Reiches deutlich, daß bis auf zwei Ausnahmen alle Neugründungen zunächst als Doppelklöster konzipiert waren oder in enger Beziehung zu andersgeschlechtlichen Konventen standen, um dann gegen Ende des Berichtszeitraums in reine Männer- oder Frauengemeinschaften umgewandelt zu werden, mithin in einer Zeit, als die Geschlechtertrennung auch in den neuen Orden rigider gehandhabt wurde.

Michel Parisse stellt unter dem Obertitel „Fontevraud, monastère double" (135–148) auf erweiterter Quellenbasis das 1101 durch Robert von Arbrissel gegründete Reformkloster Fontevraud, das in der Forschungsdiskussion um die Doppelklöster schon lange eine vorrangige Stelle einnimmt, als Musterbeispiel für ein Doppelkloster vor.

In Fontevraud „lebten Männer und Frauen räumlich getrennt, waren eigenständig organisiert und teilten sich in weitere Untergruppen (Priester, Laien, Jungfrauen, Witwen, Kranke). Die Frauen hatten kontemplative und religiöse Aufgaben, während die Männer neben seelsorgerischen Pflichten die Alltagsgeschäfte erledigen und ihr Seelenheil im Dienst an den Frauen suchen sollten" (Zusammenfassung, 148). Während die Frauen der Benediktinerregel folgten, ist für die Männer eine Regulierung zunächst nicht belegt. Nach dem Tod Roberts von Arbrissel nahm die von Anfang an angelegte Dominanz der zumeist adligen Frauen in Fontevraud unter der Herrschaft einer fortan amtierenden Äbtissin zu, so daß man nun nicht mehr von einem Doppelkloster sprechen könne.

Am Beispiel der bei Brignoles unweit von Aix-en-Provence gelegenen Zelle des Klosters St. Viktor in Marseille macht Paulette L'Hermite-Leclercq in ihrem Beitrag „La Celle-les-Brignoles: Un monastère double?" (149–163) die Problematik der Definition eines Doppelklosters deutlich.

Gegen 1156 wurde nämlich auf Initiative des Grafen Raimund Berengar eine Frauengemeinschaft eingerichtet, die aus Nonnen, Mönchen und Oblaten unter Leitung eines von St. Viktor eingesetzten Priors und einer Priorin bestand. Seit dem 13. Jh. kam es zu Konflikten zwischen der kleineren Gruppe der Mönchskleriker und der größeren Gruppe von Frauen, die im 18. Jh. in einem Prozeß um die Verwaltung der *temporalia* eskalierten. Für ein Doppelkloster konstitutiv sei mithin „die bewußt vollzogene Absicht einer Männer- und einer Frauenkommunität, mit Einverständnis der kirchlichen und weltlichen Autoritäten eine Lebensgemeinschaft im rechtlichen, wirtschaftlichen und geistlichen Sinne zu bilden" (Zusammenfassung, 163).

Adalbert Mischlewski macht in seinem Bericht über „Männer und Frauen in hochmittelalterlichen Hospitälern. Das Beispiel der Antoniusbruderschaft" (165–176) darauf aufmerksam, daß der Ergotismus, der auf dem Genuß von Mutterkorn beruhte, gegen Ende des 11. Jh.s aufgrund einschneidender Klimaänderungen in den Gebieten des ehemaligen lotharingischen Zwischenreichs heimisch geworden sei.

Der Antoniterorden, nach dem der *ignis sacer* auch Antoniusfeuer genannt wurde, wurde mit dem Ziel gegründet, die Kranken in zu diesem Zweck errichteten Spitälern zu pflegen, wozu Männer wie Frauen nötig waren. Zunächst lebten Verheiratete und Ledige, Frauen, Männer und Kinder, in einer unregulierten Laiengemeinschaft zusammen, wobei den Frauen vor allem die Neuaufnahme der Kranken übertragen war. In Saint-Antoine verbrachte beispielsweise eine Frau in der Regel die erste Nacht mit dem Kranken in einem Raum nahe der Antoniusgebeine, um mit ihm zu wachen und zu beten, ihm schmerzstillende und gefäßerweiternde Kräuter zu reichen, und wohl auch, um seine Lebensgeschichte zu hören. Saint-Antoine zwischen Valence und Grenoble entwickelte sich dank der therapeutischen Fähigkeiten des Antoniusordens recht schnell zum Wallfahrtsort, weshalb sich die Laiengemeinschaft bereits um 1125 veranlaßt sah, sich einem Priester als Oberen zu unterstellen, der hinfort gewählt und vom zuständigen Erzbischof bestätigt werden sollte. Seit 1232 mußten die Frauen, denen dadurch nur noch ein niederer Status gegenüber den Brüdern zukam, die Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut ablegen; und von 1247 an sind sie dann nur noch als Kranke und Krüppel, Konversen und Bedienstete nachweisbar.

Francesco Tommasi stellt in seinem Aufsatz über „Uomini e donne negli ordini militari di Terrasanta. Per il problema delle case doppie e miste negli ordini giovannita, templare e teutonico (secc. XII–XIV)" (177–202) anhand der Johanniterstatuten, der Templerregel und urkundlicher Quellen heraus, daß es in den meisten Niederlassungen der Ritterorden üblich war, daß sich einzelne Religiose des jeweils anderen Geschlechts dem Konvent als *conversi, oblati, (con)fratres* oder *(con)sorores* anschlossen.

Dazu zählten neben einzelnen Männern oder Frauen auch Ehepaare, die allesamt häufig einer höheren sozialen Schicht entstammten. Sie wohnten innerhalb der Gemeinschaft, wenn auch räumlich von den Ritterbrüdern getrennt und durch die Kleidung von ihnen unterschieden. Doppelklöster sind seltener nachweisbar. Hier lebte eine in sich organisierte Männerkommunität mit einer in etwa gleichwertigen Frauengemeinschaft an einem Ort zusammen.

Françoise Bériac verdeutlicht unter dem Titel „Les fraternités de lépreux et lépreuses" (203–211) am Beispiel der Leprosenbruderschaften, die vereinzelt seit der zweiten Hälfte des 11. Jh.s bezeugt sind, daß diese sich nur im Ausnahmefall zu echten monastischen Gemeinschaften entwickelten.

Allerdings fänden sich im 12. Jh. unter den Leprosenkommunitäten beinahe alle Formen des Zusammenlebens der Kranken beiderlei Geschlechts mit dem zugehörigen, ebenfalls gemischtgeschlechtlichen „Pflegepersonal" verwirklicht. An die Kranken wurden dabei seitens der Kirche geringere disziplinarische Anforderungen gestellt als an die gesunden Religiosen, doch zeichne sich gegen Ende des 12. Jh.s der Wunsch der kirchlichen Oberen ab, die Leprosengemeinschaften schärfer zu kontrollieren und zur Disziplin zu rufen.

Der Tagungsband ist durch Thomas Frank sauber redigiert, durch ihn und Michel Parisse mit Zusammenfassungen der einzelnen Beiträge versehen und zudem durch ein Register erschlossen worden. Trotzdem könnte es der Preis von 156 DM für ein Paperback von 256 Seiten verhindern, daß der an sich wichtige Sammelband von einem größeren Leserkreis wahrgenommen wird. Die Rezensentin vermißt außerdem eine zusammenfassende Würdigung der Tagungsergebnisse in Hinblick auf die von Michel Parisse formulierten Fragen.

Berlin Marie-Louise Heckmann

Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. III: Antropologia Tomista / IV: Etica, sociologia e politica d'ispirazione tomistica / V: Problemi teologici alla luce dell'Aquinate / VI: Storia del Tomismo (fonti e riflessi). – Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1991 / 1991 / 1991 / 1992. 440 S. / 454 S. / 416 S. / 392 S. (Studi Tomistici 42 / 43 / 44 / 45).

Der IX. Internationale Thomistenkongreß vom 24.–29. September 1990 in Rom stand unter dem Thema: Thomas v. Aquin, „Doctor humanitatis"; Lehrer des Menschlichen und der Menschen. In sechs umfangreichen Bänden liegen die Ergebnisse dieser Tagung in einer Themen- und Problemschau der gegenwärtigen Thomasforschung vor.

Der 3. Band mit 41 Beiträgen umfaßt die Anthropologie: die Geistseele-Leib-Natur, das Person-Sein, die Gottebenbildlichkeit, Ziel und Seligkeit, Freiheit, die Welt des Menschen und einen Vergleich mit der neuzeitl. Anthropologie.

1. L. Iammarrone begründet die Unsterblichkeit der Geistseele im All-Erkenen und Lieben, M. C. Donadío Maggi de Gandolfi im Akt des ins Bleibende und Währende ausgreifenden Aktes des Todes, A. Iodice im Begriff des unvergänglichen geistig-geistlichen Seins und I. Guiu Andreu im metaphysisch. Formverständnis. Die drei folgenden Beiträge von G. Allegro, A. Pithod und E. Zoffoli diskutieren Aporien der thomas. Unsterblichkeitsdoktrin. Grundfragen für eine feministisch. Anthropologie erörtern L. Blanca Archideo und T. Rossi. – Zur thomas. Metaphysik des Person-Seins handeln V. Rodríguez y Rodríguez (ontolog. Dignität), M. E. Sacchi (Selbstbegründung), M. Beuchot (Geschöpflichkeit), E. Forment (Männlichkeit und Fraulichkeit), A. Saavedra (Relationalität) und R. A. Pulvirenti (onto- und biogenet. Strukturen). – Bibeltheol. und anthropolog. Fragen des Gottebenbild-Seins klären R. Moretti, L.-M. de Blignières und M. Szell.

M. L. Lukac de Stier sprach über das doppelte (nicht zweifache) geistseelisch-leibliche Ziel des Menschen, A. Huerga über die geistliche Vollkommenheit und R. E. Houser über die sittl. Vollendung. – Zur Diskussion stand das thomas. Verständnis der Freiheit – in Erkenntnis und Liebe (A. Alledonne), in Wahl und Entscheidung (P. Bolberitz), in Gewissensverantwortung (J. García López) und erleuchteter Unterscheidungsgabe (S. Maris Vázquez). – Die Situation des Menschen in der Welt beleuchten: A. Silvestrelli (ökolog. Weltvertantwortung), F. Lamoureux (Zeitlichkeit), M. de Chateauvieux (menschl. Freundschaft) und M. Cuciuffo (transzendente Bestimmung).

Zwölf Beiträge konfrontieren und kontrastieren die thomas. Anthropologie mit der Philosophie I. Kants (F. Torralba Roselló), der modernen Existenzphilosophie (E. Morawiec), der Evolutionstheorie (T. Centi), der Psychologie Freuds (E. Pavesi), dem Denken Simone Weils (E. Gabellieri), der Psychoanalyse (P.-P. Lacas), der Philosophie K. Rahners (G. Cavalcolli), dem Freiheitsverständnis E. Lévinas (R. Panattoni) und in der Auseinandersetzung mit Problemen der Hermeneutik (F. Russo), der Ideologie- (E. B. F. Midgley) und Atheismusforschung (L. Clavell). Der letzte Beitrag ist ein Vergleich mit der Anthropologie Papst Johannes Pauls II (Ph. Jobert).

Die Fülle der Themen konnte in der Kürze von so vielen Statements nur einen Überblick über die gegenwärtige Thomasforschung vermitteln, aber keinen wirklichen Einblick verschaffen.

2. Der 4. Band der Akten enthält 43 Referate zur thomas. Ethik, Soziologie und Politik. Mehr als die Hälfte davon betreffen Themen

der Ethik: der Begriff der Ethik, das Sittengesetz, die moralische Verpflichtung, die sittl. Tugend und schießlich wiederum ein Vergleich mit Problemen der neuzeitl. Ethik und der angewandten Ethik.

Mit dem sehr komplexen philosoph.-theolog. Verständnis der thomas. Ethik befassen sich neben E. Kaczynski und J. Raul Mendez (metaphys. Begründung), A. Garcia Marqués und J. Garcia-Huidobro (das sittlich Gute und Böse), J. Manuel dos Santos Ferreira (moral. Würde und Glück), Cl. Marques-Pemartin (operative Selbstbewegung) und R. M. Pizzorni (Selbstbestimmung). Weitere Themen waren: die Menschenrechte (K. Wroczynski), das Sittengesetz und die „Lex nova" (L. Melina, G. Helewa und R. Garcia de Haro), der Sollens-Anspruch des Sittlichen als auctoritas des Guten im Menschen (R. Rizzello), als Anruf zur Selbstbestimmung (G. Chalmeta), zum Selbstsein (G. Eloy Ponferrada) und die Tugend als Frucht des Geistes (A. Rodriguez Luno) und Glück des Lebens (M. Mauri Alvarez). Unter der Voraussetzung der „potentia Dei absoluta-Spekulation" wurde die Unwandelbarkeit der sittl. Ordnung bereits im 14. Jh. in Frage gestellt (L. Kennedy). Die neuzeitl. Ethik ist analytische Ethik (C. Ignacio Massini-Correas), in Technik, Wirtschaft und Politik positive Ethik (C. Eugenio Palumbo), sie ist sprachlogische Ethik (G. Borgioli). Als Themen der angewandten Ethik wurde Probleme der Bio-Ethik (G. Spagnolo, L. Palazzani, E. Sgreccia), der Pädagogik (M. F. Manzanedo) der christl. Existenzphilosophie (J. A. Guéguen) und des priesterlichen Ethos' (P. Dezza) diskutiert.

Die fünf Referate zur thomas. Sozialethik beschäftigten sich mit Problemen von Recht und Gerechtigkeit (R. Rabbi-Baldi Cabanillas), vor allem in der Wirtschaft (H.H. Hernández) und Gesellschaft (M. Aparedica Ferrari), in den personalen Gemeinschaften (R. Garzia) und im Verständnis der kirchl. Soziallehre (G. Campanini).

Die 13 politologischen Beiträge betreffen teils einzelne Schriften des Thomas, teils dessen Lehre von Staat und Gemeinschaft, teils den Begriff der politischen Tugend. A. Caparello handelt über den dionysisch. Begriff des Friedens in des Thomas Commentar zu De divinis nominibus, F. Moreno Valencia und E. M. Palomar Maldonado behandeln Themen aus De regno bzw. De regimine principum. Weitere Themen: die staatl. und kirchl. Gewalt (F. Guiterrez), der Begriff des Rechtsstaates (D. Venturini), Grundzüge der Staatsphilosophie (G. Cenacchi), politische Gerechtigkeit (J.-M. Trigeaud), die zeitl. und geistliche Gewalt (A. Jayr), internationale caritas (F. A. Bednarski), politische caritas (S. Luppi), Erziehung zur politischen Tugend (M. Clement), Gemeinwohl-Gerechtigkeit und Gebet (B. de Margerie), das Bild des christl. Herrschers (J. Malmezat).

Eine Fülle von Problemen wurde angeschnitten, die aber in der Kürze der Zeit nicht in die Tiefe geführt werden konnten. So blieb die Frage nach dem Unterscheidenden von Moralphilosophie und Moraltheologie ebenso latent wie die dringende Frage nach dem Bösen („malum") in kosmischer, ethischer und theologischer Sicht.

3. Der 5. Band der Akten umfaßt 38 Beiträge zu allgemeinen „theol. Problemen in der Sicht des Aqinaten". Sie betreffen: das Verhältnis von Vernunft und Glaube, Glaube und Theologie, das dreifache Geheimnis Gottes, des Menschen und des Gott-Menschen Jesus Christus und die spirituelle Theologie. In der Auslegung der Lehre des Thomas, aber auch im Gespräch mit Thomas und modernen Autoren werden fundamentaltheolog. und dogmatische Themen diskutiert.

Zum Thema Glaube und Vernunft referierten: Y. Floucat (christl. Weisheit in christl. Philosophie), J. Schumacher (Wissen und Glauben in ihrer Einheit und Differenz), M. Gonzáles-Pola (die philos. Gotteslehre im Ganzen der Summa des Thomas), W. W. Artus (Vergleich mit dem Theologieverständnis des Ramon Llull), M. Malatesta (die wechselseitige Dienstleistung „ancillare" von Philosophie und Theologie), R. Zavalloni (die unterschiedl. Position der Franziskanerschule) und A. Vagaggini (der Evolutionsbegriff im ideolog. und bibel-theol. Verständnis).

Zur Frage nach dem thomas. Theologieverständnis sprachen: P. Cantoni (Glaubenserkenntnis und Magisterium), W. Swierzawski (der Systemcharakter der Theologie), E. Bini (Theologie in kirchl. Einbindung und biblisch. Rückbindung), J. Stöhr (die theol. Einheit von Schrift, Tradition und kirchl. Lehre), S. Biolo und M. Lu (Theologie als religiöse und als demütige Erkenntnis).

Des Thomas Doktrin vom Geheimnis Gottes beleuchten die Themen: der Beweis des Daseins Gottes aus den Wunderzeichen und Gnadentaten (R. Marimón Battló), die substantiale Relation in der Gotteserkenntnis (G. Ventimiglia), trinitarische Begründung des Schöpfungsbegriffes (G. Marengo), die bibl. Bild- und Gleichnissprache in der Theologie (L. Minuti). – Über das Gottgeheimnis des Menschen handeln: T. Ortiz Ibarz („imago creationis"), A. Stockhausen (der Schöpfungsbegriff im Kontext biogenetischer Fragen), R. Lavatori (der Engel in der Schöpfung), A. Blanco (die trinitarische Offenbarung Gottes im Menschen), P. Fernández Rodriguez (Sakrament und Zeichen). – Das Mysterium des Gott-Menschen betreffen diese Themen: Heilsgeschick des Menschen und Heilsgeschichte der Menschwerdung (A. Contat im anregenden Gespräch mit K. Rahner), die ontolog. Aussagen der Christologie und ihre aussage-logische Struktur (H. J. M. Schoot in der Diskussion mit der Sprachphilosophie), das Problem des sog. christolog. „Nihilianismus" (M. Lluch-Baixauli und M. L. Ortiz de Landázuri Busca), Communio-Ekklesiologie und „gratia capitis" (P. Rodríguez), das Gnadenhandeln Christi in der Kirche (E. Naab), die Gotteserfahrung des menschl. Gottessohnes (J. A. Riestra in der Diskussion mit modernen Autoren), die beseligende Gottesschau des Sohnes (A. B. Calkins wiederum im Gespräch mit modernen Autoren), Christi Erkenntnis als Heilswissen (R. Cessario).

Zur spirituellen Theologie des Thomas äußerten sich: J. L. Illanes („actio" und „contemplatio"), L. Magnelli (wesentl. Aspekte der Spiritualität des Thomas), M. C. Sommers (das Ringen des Thomas um das rechte Verständnis der Vollkommenheit), G. Alfano (Berufung und christl. Einsatz), L. Leloir (die ekstatische und prophetische Gnadengabe in der kirchl. Liturgie nach patrist. Quellen), R. A. Skeris (die aktive Teilnahme an der Liturgie), L. Tacconis (Spiritualität und Arbeit), und G. Roth (thomas. Grundlegung der Pastoralmedizin).

Einige umfangreichere Referate kommen über das Doxographische hinaus, führen die Diskussion weiter und machen Thomas für uns heute zum Gesprächspartner. Er kann nur Lehrer, „magister humanitatis" sein, wenn er auch unser Gesprächpartner wird.

4. Der 6. Band enthält 37 Beiträge zur Geschichte der Quellen der Theologie des Thomas und zur Wirkungsgeschichte des Aquinaten im 16.–18. und 19.–20. Jh.; schließlich einen einzigen Beitrag zu des Thomas Bedeutung für das II. Vatikanischen Konzil.

Die fundamentale Bedeutung der Bibel im Werk des Thomas behandeln: F. Ocáriz (der theol. Primat der Hl. Schrift), W. G. B. M. Valkenberg (die bibl. Begründung der Auferstehungsbotschaft), C. Izquierdo (der theol. Begriff der Tradition), C. Cariello (die Bedeutung der Kirchenväter), L. Fatica (der Väterbeweis in der Christologie) und A. Cirillo (das kirchl. und das theol. Lehramt). Themen der thomas. Schriftkommentare sind: das pneumatolog. Schriftzeugnis im Trinitätstraktat der Summa (G. Ferraro), die Sünde, welche von der Eucharistie ausschließt, 1 Kor 11,27f. (J. S. Bielsa), die Annahme an Sohnes Statt in den Kommentaren zu den Paulusbriefen (C. Bermúdez), das Väterzeugnis in der Auslegung der paulinisch. Briefe (M. M. Rossi) und das Priestertum Jesu Christi in der Summa und im Kommentar des Hebr.-Briefes (M. Caprioli).

Ein musisches Intermezzo erörtert die liturg. Dichtung des Thomas zum Fronleichnamsfest (G. Cremascoli und C. Macrelli).

Von den klassischen Quellenschriften des Thomas werden besonders erwähnt die „Elementa" Euklids (G. Arrighi) und Ciceros Schriften (V. Rolandetti). Von den patrist. Theologen werden angeführt: Augustinus als Denker der Einheit („reductio ad unum") von N. Lanzi und Ps. Dionysius mit der Idee der verhüllten Wahrheit („sacra velamina") von S. Th. Bonino. Auch Anselm v. Canterbury als Vordenker der apriorischen (intuitiven) Gotteserkenntnis war für Thomas eine „auctoritas" (O. Rossi).

Zeugen und Zeugnisse der thomas. Wirkungsgeschichte im 16.–18. Jh. sind: G.-G. Scholarios († 1473) mit der (8bändigen) griech. Übersetzung der Schriften des Thomas (A. Eszer), Juan de Zumárraga OFM (1. Erzbischof von Mexiko) in der „Regla cristiana breve (1547) (C. José Alejos), Franz v. Sales mit dem Begriff der Gottesliebe (G. Wach), Francisco de Quevedo (1580–1645) mit zahlreichen vor allem spirituellen Schriften (G. Chiappini) und der Lamberti Papst Benedikt XIV (1740–1758), Erneuerer der kirchl. und thomas. Studien, (E. Luque mit reichen Quellen- und Literaturangaben).

Die große Thomas-Renaissance des 19. und 20. Jh. bezeugen: Antonio Rosmini, voll des Lobes für Thomas, selber ebenso geschätzt wie verdächtigt (G. Radice), Giovanni B. Scalabrini (1839–1905), B. v. Piacenza und Begründer des „Divus Thomas" 1880 (R. Marcon), Michael Glossner (1837–1909), Erneuerer der Philos. aus der Tradition des Thomas, Mitbegründer des Jahrb. f. Philos. und spekulat. Theologie (M. Buschkühl mit vielen Quellen und Literatur), die Rezeption der berühmten 24 Thesen des Thomismus in Spanien (1914–1917) (J.-I. Saranyana mit Quellen und Literatur), Msg. Albert Farges (1848 – 1926), begabter Thomasinterpret, glänzender Schriftsteller und scharfer Kritiker Bergsons auf hohem Niveau (J. P. Besse mit vielen zeitgenöss. Quellen), Joachim Sestili (1862–1939), verdient als Thomasinterpret und Editor der 4bändigen Summa contra gentiles (mit Kommentar des Franz Silvestris v. Ferrara) (N. Del Re mit Literat.), P. Garrigou-Lagrange (1877–1955), 40 Jahre Lehrer am Angelicum in Rom, ein Theologe mit vielen Licht- und Schattenseiten (D. Vibrac mit vielen Lit.-Angaben), Michael Friedrich Sciacca (1908–1975) mit dem Geist und philos. Anliegen Rosminis (Br. Perazzoli), Jacque Maritain, der Philosoph der thomas. „contemplatio" (P. Adnès) und Luigi Cortesi (1913–1985), ein Enzyklopädist, mit Augustinus und Thomas vertraut, an den aktuellen Problemen der gegenwärt. Theologie und Philosophie interessiert (G. Drago).

Die letzten Beiträge berichten über die Thomas-Rezeption in Chile (J. C. Escudero) und Afrika (V. Albertini), das thomas. Personverständnis Karol Wojtylas (A. J. Reimers) und die Acht der Pastoralkonstit. des Vaticanum II auf Thomas v. Aquin (N. Brunetti).

Die Referate zur Wirkungsgeschichte des Thomas v. Aquin, die man mit Gewinn und Interesse liest, zeigen, daß sich sein Anteil an der Geistesgeschichte unseres Jh.s sehen lassen kann. Wenn das thomasische Denken aus seiner eigentlichen Anlage und Zielsetzung heraus offen ist, alle philosophischen Anliegen aufzunehmen, wie es im Programm dieses 9. Kongresses heißt (vgl. VI, 385), dann ist es

notwendig, auch die philosophischen und theologischen Aussagen des Thomas auf hohem Niveau zu diskutieren.

Bochum Ludwig Hödl

Doctoris Subtilis et Mariani B. Ioannis **Duns Scoti** Ordinis fratrum minorum Opera Omnia XIX: **Lectura in Librum Secundum Sententiarum a distinctione septima ad quadragesima quartam.** Iussu et auctoritate Rmi P. Hermann Schalück Totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis studio et cura Commissionis Scotisticae ad Fidem Codicum Edita. – Civitas Vaticana: Typis Vaticanis 1993. XXI, 73*, 458 S.

One of the most exacting tasks in the production of a long series of volumes of an opera omnia is to maintain a steady output of high quality work. This has been the achievement of the Commissio Scotistica established in 1927.

The Prolegomena to this volume complement and extend the dicussion of Volume XVIII on the manuscripts, and the known circumstances surrounding the composition of the *Lectura*. Vindobonae, bib. nat. cod. lat. 1449 has marginal notes which are recorded in the apparatus here. The second Codex, from S. Franciscus ad Ripas in Rome, cod. lat. AFR 422 contains only part of the text preserved in the Vienna codex. The *Lectura* is attributed to Duns Scotus in both manuscripts and on internal evidence too there can be no doubt of its authenticity.

The value of the surviving examples of commentary material on the *Sentences* from the later mediaeval centuries lies partly in the light it throws on the contemporary fashionable preoccupations of theologians, and especially the exchanges within and among the universities of Cambridge, Oxford and Paris. Here the comparison of Duns Scotus with William of Alnwick, Robert of Cowton, John of Reading and others, is both useful and tantalising, where we lack as yet editions which will facilitate fuller exploration of borrowings and sharings. The apparatus here is generous with quotations from such contemporary and near-contemporary sources.

The editors convincingly establish the text as that of Duns Scotus' Oxford lectures on the Sentences of the period 1300–1 or 1330–4, and discuss briefly the way in which he used it as a starting-point for his *Ordinatio*. The volume has been edited with cross-reference to the often parallel text of the *Ordinatio*.

In the making of the edition it proved possible to resolve a number of outstanding problems. Balíc claims that Robert of Alnwick says that in his Oxford lectures Duns Scotus modified his position on the will as he advanced it in Paris. This proves to be a misreading of what Robert actually said. It is also now possible to say that the passages which the Lectures have in common with the Questions on Aristotle's *Metaphysics*, in sense and even verbally, show that the Lectures depend on the Questions and were composed later.

The lectures are not finished work, stylistically speaking; indeed, as the editors point out, where Bonaventure and Aquinas can be brief and clear, Duns Scotus is characteristically complex in his utterances, and his sentences are hung about with provisions. This presents editorial problems to do with the distinction of error from intention. But it is also important because the failure to punctuate these involved periods correctly has been the source of a number of the controversies surrounding Duns Scotus. The present edition is of especial value because of the editor's sensitivity to these difficulties.

There is an appendix in the form of a table of questions in the first and second Books of the *Lecturae*, the *Reportatio* and the *Ordinatio*, indices of names and sources, usefully separating those explicity cited by Duns Scotus himself from those whose influence can be detected uncited; and a concordance of the questions in the Lyons edition of 1639 and the Vatican edition.

Cambridge G. R. Evans

Deckers, Daniel: **Gerechtigkeit und Recht.** Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546). – Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1991. 428 S. (Studien zur theologischen Ethik, 35), kart. DM 64,00

Angesichts des unbefriedigenden Forschungsstandes bezüglich der Entwicklung des Naturrechts- und Gerechtigkeitsdenkens zwischen Hochscholastik und Neuzeit sowie speziell bezüglich der Position, die Vitoria in dieser Entwicklung bezieht, stellt die vorliegende Diss. (Frankfurt, St. Georgen) einen wichtigen Forschungsbeitrag dar. In gründlicher Kenntnis der breiten einschlägigen Textbasis (unzugänglich war nur der noch unveröffentlichte Kommentar zum Tugendtraktat der STh I. II.) entfaltet der Vf. die theoretischen Grundlagen- und Ansatzprobleme der Gerechtigkeitslehre des Salmantiner Theologen. Das Ergebnis ist keine voll ausdifferenzierte, in jeder Hinsicht kohärente Systematik, sondern ein komplexer theoretischer Entwurf, der nicht frei von Ambiguitäten, Spannungen und Widersprüchen ist, der mit traditionellen und mit neuen Denkfiguren arbeitet, oft ohne beide zueinander zu vermitteln, und der nachhaltig geprägt ist vom historischen Kontext.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile. Während der erste die Grundlegung der Gerechtigkeitslehre Vitorias erörtert, geht es im zweiten um deren Anwendung auf die Themenbereiche Eigentum, Wirtschaft, Staat und Völkerrecht. Da Vitoria seinen Vorlesungen nicht mehr die Sentenzen des Petrus Lombardus, sondern die theologische Summe des Aquinaten als Lehrbuch zugrunde legte, wird Thomas zur Folie seiner Position. Dabei versucht der Vf. stets, die oft gravierenden Abweichungen von Thomas problemgeschichtlich (etwa im Rückgriff auf Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Jean Gerson, Gabriel Biel und vor allem Konrad Summenhart) und historisch (aktuelle Zeitprobleme der Ära Karls V.) zu erklären.

Im ersten Teil werden vor allem drei vitorianische Modifikationen der traditionellen aristotelisch-thomasischen Gerechtigkeitstheorie herausgearbeitet. Zunächst bezieht Vitoria, ganz im Sinne der Tradition, Gerechtigkeit als subjektive Tugend auf das objektiv-vorgegebene, teleologisch gefaßte *iustum*, wobei letzteres in der Differenz von *ius naturale* und *ius positivum* steht.

Die erste Modifikation betrifft die anthropologische Erklärung der Notwendigkeit dieser Tugend. Einerseits ist der Mensch von Natur aus auf soziale und politische Gemeinschaft angewiesen. Andererseits ist er dafür von Natur aus nicht nur mangelhaft, sondern sogar falsch disponiert, da er *per se* auf das Eigenwohl und nicht auf das *bonum alterius* ausgerichtet ist. Dieses Defizit muß die Gerechtigkeit als Tugend kompensieren. Diese Auffassung, die nicht thomasisch ist und vom Vf. auf Kants „ungesellige Geselligkeit" bezogen wird, verweist auch auf den Ansatz von Hobbes voraus.

Die zweite Modifikation betrifft die Bestimmung des *ius naturale* als eines objektiv-vorgegebenen, unveränderlichen *iustum*, auf welches die *iustitia* als Tugend bezogen ist. Hier wird für Vitoria das Motiv der *necessitas ad finem*, der teleologischen Notwendigkeit, ausschlaggebend, wobei als *finis* vor allem das *bonum commune* bzw. die *utilitas reipublicae* und ihr *ordo servandus* in den Blick kommen. Naturrechtliche Normen sind insofern „die notwendigen Fundamentalnormen des menschlichen Zusammenlebens in sozialer und staatlicher Gemeinschaft" (143). Daß damit die Gefahr einer Instrumentalisierung der Person durch den Staat droht, zeigt sich darin, daß nach Vitoria der Mensch als Person mehr dem Staat als sich selbst gehört (*magis est reipublicae quam sui ipsius*, 141) und daß die Tötung eines Unschuldigen auf Grund des *bonum reipublicae* erlaubt sein kann (136f).

Die dritte Modifikation besteht darin, daß Vitoria im Kontext seiner Theorie der Eigentumsbegründung im Anschluß an Summenhart einen Naturrechtsansatz ins Spiel bringt, der gegenüber dem eben skizzierten völlig kontrastiert. Recht ist hier nicht die objektiv-vorgegebene, teleologisch bestimmte Ordnung des *iustum*, sondern primär subjektive *potestas vel facultas utendi re*, die naturrechtlich fundiert wird in der naturzuständlichen Freiheit und Gleichheit aller sowie in der ursprünglichen Herrschaft *(dominum)* eines jeden über alles. Damit kommen die Denkfigur der Vertragstheorie und Gerechtigkeit als „Tugend sozialer Institutionen" (Rawls) in Sicht. Die Basis dieser (im Vergleich zur Tradition neuen) Naturrechtskonzeption ist die Annahme präpositiver, natürlicher, subjektiver Rechte. Auch hier zeichnet sich die Weichenstellung auf Hobbes und Locke hin ab. Aber Vitoria bezieht die beiden Naturrechtskonzeptionen nicht aufeinander und versucht nicht, sie systematisch miteinander zu vermitteln. Er scheint die Disparatheit der Ansätze gar nicht als theoretisches Problem erfaßt zu haben.

Im zweiten Hauptteil zeigt der Vf., wie Vitoria in den verschiedenen Anwendungsbereichen entweder mit dem Konzept einer objektiv-vorgegebenen, teleologischen Naturrechtsordnung oder aber mit der Theorie der natürlichen, subjektiven Rechte arbeitet.

In der Eigentumslehre wird vom Naturzustand und den natürlichen, subjektiven Rechten her argumentiert, was für die Rechtsstellung der „Barbaren" in der Neuen Welt, ihres Eigentums und ihrer politischen Herrschaft gegenüber der spanischen conquista von eminenter Bedeutung ist.

In der Wirtschaftsethik und in der Staatslehre jedoch kommt fast ausschließlich das objektiv-teleologische Naturrechtskonzept mit der utilitas reipublicae als finis zum Zuge. Dabei fällt in der Wirtschaftsethik auf, daß Vitoria in der Regel den Preis als gerecht faßt, der sich auf Grund der communis aestimatio, also auf dem Markt, bildet und daß er den Handel und den Beruf des Händlers sehr positiv einschätzt. In der Staatslehre wird die potestas civilis im allgemeinen und die monarchische potestas regia im besonderen unter Ausschluß aller vertragstheore-

tischen Aspekte und Mitbestimmungsrechte auf das objektive Naturrecht und das göttliche Recht zurückgeführt. – Trotz gegenteiliger Meinung des Vf.s (340) ist darin wohl doch eine Option für den monarchischen Absolutismus zu sehen, wie er dann von Jean Bodin vertreten wurde; denn die vom Vf. betonte Bindung des Monarchen an das bonum commune bzw. den Staatszweck hat bei Vitoria praktisch nur moralischen Charakter und ist angesichts des äußerst schwach gefaßten Widerstandsrechts (320–322) rechtlich nicht durchsetzbar.

Die Völkerrechtslehre Vitorias ist „ein Torso" (387). Der Vf. stellt zunächst eine Sammlung der verstreuten einschlägigen Texte zusammen (344–357), um dann den vitorianischen Begriff des ius gentium zwischen ius naturale und ius positivum zu rekonstruieren. Offenbar operiert Vitoria hier mit beiden Naturrechtskonzepten, mit dem objektiv-teleologischen Ordo und mit dem vertragstheoretischen Ansatz bei den subjektiven Rechten. Einerseits entsteht das ius gentium auf der Basis des ius naturale auf Grund einer necessitas finis, nämlich damit die Welt (orbis) als Gemeinschaft der Völker und Menschen Bestand haben kann. Andererseits wird dieses Entstehen im Sinne des zweiten, neuen Konzepts vertragstheoretisch in einem virtuellen globalen Konsens (consensus virtualis totius orbis) begründet; insofern tendiert das ius gentium zum ius positivum. Damit läßt sich das Völkerrecht bestimmen als „ein historisch gewachsenes Recht des Menschen beziehungsweise der Völker und Nationen, sofern sie sich gemeinsam auf die universelle Geltung bestimmter Normen verständigt haben" (372). – Die Herausarbeitung und Differenzierung des hier nur grob skizzierten Begriffs gehört zu den wichtigsten Forschungsleistungen des Buches.

Dieser Durchgang vermag nicht annähernd die Fülle der Themen, die Genauigkeit der Analysen und die Vielfalt der begriffsgeschichtlichen und historischen Bezüge wiederzugeben, die das Werk bietet. Die klare, durch hilfreiche Einleitungen, Wiederholungen und Zusammenfassungen abgestützte Gedankenführung gewährleistet eine gute Lesbarkeit, allerdings nur dann, wenn man die zahlreichen und umfangreichen lateinischen Zitate (und außerdem noch spanische, englische und französische) problemlos im Original lesen kann, was der Vf. voraussetzt. An manchen Stellen verwundert die Schärfe der Kritik, mit der sich der Vf. auf Thomas bezieht. In der Sache ist sie meist überzogen und berücksichtigt außerdem den Aspekt der geschichtlichen Kontextualität nicht, den der Vf. bei Vitoria vorbildlich thematisiert.

Mainz Arno Anzenbacher

Durán, Juan Guillermo: **Monumenta Catechetica Hispanoamericana** (Siglos XVI–XVIII). Vol. I–II (siglo XVI). – Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica 1984 / 1991. 744 / 801 S. Karten, Faksimiles (Publicaciones de la Facultad de Teología, Estudios y Documentos, VI/IX), kart. US $ 70,–/100,–

Die beiden ersten Bde eines Quellenwerkes von höchstem wissenschaftlichen Standard, das Hg. und Fakultät als «modesto aporte a la celebración del V Centenario» bezeichnen, liegen nach Bewältigung schier unüberwindlicher finanzieller Schwierigkeiten endlich vor. Die ursprüngliche Intention des verdienten Hg.s, alle zwei Jahre einen Bd drucken zu lassen, läßt sich aufgrund der in Argentinien weiter galoppierenden Inflation leider nicht verwirklichen. Die Druckerei der Salesianer in Buenos Aires, der für die hervorragende Ausstattung (mit zahlreichen teils farbigen Faksimiles) besonderer Dank gebührt, die Katholische Univ. und alle Institutionen, die das Erscheinen der nun ausgedruckten Bde ermöglicht haben, verdienen höchste Anerkennung. Weitere Bde liegen bereits im Manuskript vor und harren der Finanzierung.

Hg. weist bescheiden darauf hin (20), daß er weder mit neuentdeckten noch mit bislang unveröffentlichten Dokumenten aufwartet, sondern in modernem Spanisch eine Edition von Texten bietet, denen in den Originalausgaben jeweils Fassungen in den Eingeborenensprachen juxtaponiert sind. Die ausgewählten Texte sind für die erste Evangelisierung Spanisch-Amerikas grundlegend gewesen. Obwohl zweifellos manchen Fachgelehrten bekannt – wenn auch nicht selten nur durch bibliographische Referenzen – sind sie zahlreichen Forschern und Geschichtsschreibern wegen der Seltenheit der Exemplare bisher unzugänglich geblieben.

D. legt nicht nur eine umfassende Edition der wichtigsten katechetischen Literatur vor, sondern bietet gleichzeitig eine Gesamtschau des kirchen- und missionsgeschichtlichen Substrats, aus dem diese erwachsen ist. Sämtlichen ausgewählten Dokumenten hat er Einführungen vorausgeschickt, in denen er «bio-bibliographische Aspekte» entfaltet und deren inneren Aufbau sowie inhaltliche Schwerpunkte analysiert.

Als eines der interessantesten Kap. des ganzen Werkes bietet Bd I zunächst eine ausgreifende Einführung in die Gesten- und Bildersprachen der ersten Missionare, die sich an mexikanische Náhuatl-Piktogramme anlehnen und den eigentlichen linguistischen Studien vorausgingen (Catecismos pictográficos. Notas en torno a la primitiva catequesis indiana, 67–167). Unter diesen missionsmethodischen Leistungen verdient das Werk des Petrus von Gent (ca. 1480–1572, LThK VIII, 363), der 1523 mit zwei flämischen Gefährten OFM nach Mexiko kam, Hervorhebung.

Die editionstechnischen Angaben bei Streit (Bibliotheca Missionum II, 62) und D. ergänzen sich gegenseitig, nicht nur in bezug auf Petrus von Gent. Leider fehlt Streit unter den «Repertorios bibliográficos» (63f), wo das Sigel BM für die «Bibliografía Mexicana del siglo XVI» von Joaquín García Icazbalceta (Mexiko 1886) steht, die Streit zwar (II, 27*) in das Abk.-Verz. der «Bibliographischen Hilfsquellen» ebenfalls als BM aufgenommen, in seinem alphabetischen Verzeichnis dieser Hilfsquellen jedoch vergessen hat, obwohl er (18*) bei Nicolás León darauf hinweist, daß dieser nicht die Bedeutung von García Icazbalceta erreicht. Um diese Rez. in angemessenem Rahmen zu halten, muß auf einen exhaustiven systematischen Vergleich zwischen D. und Streit verzichtet werden. Punktuell werden jedoch sachdienliche Hinweise eingestreut. Die reichhaltigen Quellen- und Literaturverzeichnisse, die D. sämtlichen ausgewählten Dokumenten vorausgeschickt hat, seien als Ergänzung und aggiornamento zu Streit und zur «Bibliografia (seit 1986: Bibliographia) Missionaria» empfohlen.

Der 2. Beitrag (169–283) führt mit der «*Doctrina cristiana*» des Pedro de Córdoba OP (1482–1521, Streit II, Nr. 186; LThK VIII, 358), der gemeinsam mit Las Casas einer der bedeutendsten Anwälte der unterdrückten und ausgebeuteten Indios war, in die Karibik. Die Drucklegung besorgte später Bischof Juan de Zumárraga OFM (Mexiko 1544) in seiner 1539 gegründeten Druckerei, der ersten in der Neuen Welt.

Als 3. Beitrag folgen (285–352) die «*Coloquios y doctrina con los que los doce frailes franciscanos enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V convirtieron a los Indios de la Nueva España en lengua mexicana y española*» aus der Feder des Ethnologen, Sprachforschers und Historikers Bernardino de Sahagún OFM (ca. 1500–1590, LThK II, 252).

Die Transkription besorgte D. nach dem im Vatikanischen Geheimarchiv aufbewahrten Ms, das Pascual Saura OFM kurz vor seinem Tode dort entdeckt und das José Mª Pou y Marti OFM (Rom 1924) in den «Miscellanea Ehrle» III (= Studi e Testi XXXIX), 281–333 erstmals ediert hat. Bei Streit (XXIV, Nr. 50) findet sich eine ausführliche Inhaltsangabe, leider ohne Verweis auf die «Miscellanea Ehrle», die doch vielerorts greifbar sind, sondern nur auf einen Separatdruck mit eigener Paginierung. Eine dt. Übers. aus dem Mexikanischen und Spanischen besorgte Walter Lehmann: Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft (Stuttgart 1949). Warum die Hg. von Streit XXVI (1968) für diese dt. Übers. (Nr. 8578) als Standort nur die Library of Congress angeben, ist nicht erfindlich und sei als Kuriosum angemerkt. Erst unlängst – senescens iam – habe ich mein Exemplar nach Louvain-la-Neuve gegeben. In der Univ. Münster steht diese Übers. dreimal: UB, Missionswissenschaft, Völkerkunde. Überdies hätten die Hg. von Streit XXVI unbedingt auf die von ihnen selbst erstellte Nr. 50 in Bd XXIV verweisen müssen (und nicht nur auf II, Nr. 940).

Alonso de Molina OFM (*1511, LThK VII, 525f) war als Kind mit seinen Eltern nach Mexiko gekommen und hatte sehr schnell Náhuatl gelernt, so daß er den zwölf Franziskanern, die 1524 aus Spanien ankamen, gleich als Sprachlehrer dienen konnte. Mit fünfzehn Jahren wurde er als Franziskaner eingekleidet und von seinen ehemaligen Schülern auf das Priestertum vorbereitet. Er soll der erste in Amerika geweihte Priester gewesen sein. Seine katechetischen Schriften: *Doctrina cristiana* (1546), *Confesionario menor* (1565) und *Confesionario mayor* (1569) sind Gegenstand des 4. Beitrags (353–541).

Streit (II, p. 314–318) bietet vielfältige Erläuterungen in einem Appendix. Leider fehlt Molina im Autorenverzeichnis und kann nur wegen seiner Kurzbiographie (317) aus dem Personenverzeichnis erhoben werden.

Als Beiträge 5 (543–604) und 6 (605–663) folgen zwei Katechismen, die Dionisio de Sanctis OP (Cartagena de Indias 1576) und Juan de la Anunciación OSA (Mexiko 1577) zu Vf.n haben.

Zu Juan Bautista OFM, dem Vf. eines *Confesionario*, gibt es kaum biographische Unterlagen.

Es steht fest, daß er 1555 in Mexiko geboren wurde, Lektor der Theologie in Mexiko und später Guardian des berühmten Kollegs für Indianer in Tlatelolco war. Er starb zwischen 1607 und 1613. Seine Sprachkenntnisse waren überragend. Er galt als «Cicerón de la lengua mexicana», «*uno de los más fecundos y elocuentes autores en lengua de Tenochtitlán*». Neben dem edierten Confesionario hat er ein ausgedehntes literarisches Werk hinterlassen, das D. analysiert und aufgliedert in: Impresos conocidos, Impresos desconocidos, Impresos dudosos, Impresos inconclusos, Manuscritos, Traducciones al náhuatl (manuscritas e impresas). D. hat sich sehr intensiv mit Fr. Juan Bautista be-

schäftigt und gesteht, daß es nicht möglich ist, einen vollständigen Katalog seiner Werke zu erstellen, da zahlreiche Titel, auf die Juan Bautista selbst in anderen Schriften hinweist, nicht mehr identifiziert werden können. Im Prolog zu einem Sermonario sagt er: «Ich habe noch viele andere Traktate und Bücher geschrieben, die ich drucken lassen möchte, wenn Gott mir Leben schenkt. Non recuso laborem.» Da Fr. Juan Bautista weniger bekannt ist und in der Literatur kaum auftaucht, seine faszinierende Persönlichkeit jedoch zu den ganz großen Gestalten seiner Epoche gehört, sollte er hier etwas eingehender vorgestellt werden. Ihm ist der letzte Beitrag von Bd I gewidmet (665–734).

In Bd II werden drei allgemein bekannte Erzbischöfe, bedeutende Verteidiger und Apostel der Indios, mit ihren Hauptwerken vorgestellt: Juan de Zumárraga OFM (Mexiko, 1468 [1528]–1548, LThK X, 1412f), Luis Zapata de Cárdenas OFM (Bogotá, 1510 [1570]–1590) und der hl. Toribio de Mogrovejo (Lima, 1538 [1579]–1606, Fest am 23. März – Kakographie seines Namens im gesamten deutschen liturgischen Schrifttum, jedoch korrekt im LThK X, 407).

In den drei sehr ausführlichen bio-bibliographischen Präliminarien erweist sich D. als souveräner Kenner der gesamten spanisch-amerikanischen Kirchengeschichte, indem er – ohne jede triumphalistische Lyrik – große Zusammenhänge aufzeigt und die drei prägenden Gestalten des 16. Jh.s mit ihren je charakteristischen Zügen eindrucksvoll zeichnet. Durch ihr evangelisatorisches Wirken in den drei ersten großen Jurisdiktionen des amerikanischen Festlands (Mexiko, Kolumbien, Peru), vor allem im Bemühen um eine den Menschen gemäße Katechese, die in den veröffentlichten schriftlichen Zeugnissen ihren konkreten Niederschlag fand, haben sie sich eingereiht in die Phalanx der großen Zeugen in der Nachfolge der Apostel. D. betont, daß er nicht Biographien im eigentlichen Sinn bieten will, sondern nur hervorstechende Aspekte zusammenstellen möchte. Bemerkenswert ist da z. B., daß sowohl Zumárraga als auch Zapata und Mogrovejo erst im Alter von sechzig Jahren zu Bischöfen ernannt wurden.

Bei Zumárraga kommt der Umstand hinzu, daß er nicht schon zuvor als Missionar in die Neue Welt gekommen war, sondern durch Karl V. unmittelbar aus der Stille seines spanischen Konvents nach Mexiko katapultiert wurde, wo er gleich bei seiner Ankunft von einer großen Schar Indios am Hafen festlich empfangen wurde und deren Beschwerden entgegennahm, wobei Petrus von Gent als Dolmetscher vermittelte. Er weilte dann 1532–1534 wieder in Spanien, um vor Karl V. die Sache der Indios eindrucksvoll zu vertreten, was ihm schwere Konflikte mit den weltlichen Behörden in Mexiko einbrachte. Im Alter von 77 Jahren wollte er unbedingt zum Konzil nach Trient, doch Karl V. verhinderte, daß amerikanische Probleme vor das Forum der Allgemeinen Kirchenversammlung getragen wurden. Zuvor hatte der greise Bischof bereits den Plan gefaßt, an einer Expedition spanischer Missionare nach China teilzunehmen (65f). Solche Unternehmungen starteten von Mexiko aus, da ihnen portugiesisches Hoheitsgebiet verschlossen blieb. Sie erreichten die Philippinen. So war Manila 1579–1595 Suffraganat von Mexiko (vgl. auch ThRv 63, 1967, 90–92).

Zumárragas katechetische Schriften waren mehr für die Missionare bestimmt als für die Indios, deren Sprache er kaum beherrschte. Seine Missionare hat er immer wieder angeregt, für die Indios zu schreiben. Es ist erstaunlich, wieviel er selbst in seinem sehr bewegten Leben als Bischof eines ausgedehnten Sprengels geschrieben hat (80). Als eines der bedeutendsten Dokumente ediert D. ein «Suplemento» zur «Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras . . .» (Mexiko 1546). Zumárraga bestand darauf, daß «cualquier persona por simple que sea» die Möglichkeit erhielte, in ihrer Sprache die Evangelien und die Briefe des hl. Paulus zu lesen (109). Die Bibliographie zu Zumárraga ist besonders reichhaltig (110–114).

Der Katechismus, den Luis Zapata de Cárdenas OFM anläßlich der Diözesansynode von 1576 herausgab, trägt den Titel *«Catecismo para la edificación y conversión de los naturales del arzobispado del Nuevo Reino de Granada»* (235–330). Da Zapata in Bogotá nicht über eine Druckerei verfügte und es mit großen Schwierigkeiten verbunden war, in Spanien oder Mexiko drucken zu lassen, sorgte er dafür, daß zahlreiche handgeschriebene Kopien – die er für authentisch erklären und mit seinem Siegel versehen ließ – in Umlauf gelangten (217). Das Original scheint leider verloren zu sein. D. nimmt eine kritische Sichtung von drei authentischen Exemplaren vor (218–220: Arch. SJ Bogotá; Arch. SJ Madrid; The New York Public Library, Lenox Collection, Nr. 11752). Es handelt sich eigentlich um Synodalakten, die allgemein *«Catecismo del Señor Zapata»* genannt wurden, um keinen Argwohn bei der Zivilverwaltung zu erregen. Zum Inhalt dieser Synodalakten gehörte jedoch auch ein wirklicher Katechismus (Kap. 24–27), den D. analysiert (226–229), sowie Predigtschemata (230f). D. hat seiner Edition den Text von Bogotá zugrunde gelegt. Streit erwähnt Zapata de Cárdenas überhaupt nicht. So kommt der von D. recherchierten Bibliographie erhöhte Bedeutung zu.

Der bio-bibliographischen Einleitung (331–415) zu Toribio de Mogrovejo sowie seinen Hauptwerken (417–786) widmet D. den meisten Raum. Um 1581 hatte Antonio Ricardo sich als «primero impresor de los Reinos del Perú» in Lima niedergelassen. Er erhielt 1583 den Auftrag, die katechetischen Texte zu drucken, die das Dritte Provinzialkonzil von Lima (1582–1583) erarbeitet hatte, um die Evangelisierung der Eingeborenen zu fördern. Innerhalb von zwei Jahren erschienen: *Doctrina Cristiana y Catecismo* (1584), *Confesionario para los curas de Indios (1585), Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones* (1585). Da die Texte in die Hauptsprachen der Inka – Quechua und Aymara – übersetzt wurden, sind diese «amerikanischen Inkunabeln» als linguistische und ethnographische Zeugnisse hoch zu bewerten. Sie liefern Ethnologen, Religionswissenschaftlern und Sprachforschern reiches Material. Hauptautor der spanischen Fassungen war José de Acosta SJ (1539–1600, LThK I, 113), dessen Lebenslauf D. in elf Etappen aufgliedert (391–395), mit sehr ergiebigen bibliographischen Angaben.

Durch sein Werk *«De procuranda Indorum salute»* (Salamanca 1588) gilt Acosta als einer der bedeutendsten Pioniere der Missionswissenschaft. Der *«Catecismo Limense»* ist eine «obra realmente creativa», durch die der «Katechismus von Trient» akkommodiert wird. Für die Fassungen in den Inkasprachen wurden ausgewählte kompetente Übersetzerteams bestellt. Über deren akribische Arbeitsweise hat D. sehr intensiv geforscht (400–406). Die Texte liefern reichhaltiges und sehr präzises Informationsmaterial über die religiösen Bräuche, Riten und Zeremonien der Inka, über ihre Gesellschaftsordnung und das Regierungssystem, das die Spanier bei ihrer Ankunft vorfanden, astronomische Daten und vieles andere mehr, um die Missionare mit der Mentalität der Inka vertraut zu machen.

D. arbeitet mit bemerkenswerter Akribie. Bei einem solch monumentalen Werk können jedoch kleinere Unstimmigkeiten nicht vollständig vermieden werden.

Einige Hinweise sollen auf Bd I beschränkt bleiben. Es muß heißen: Los Monumenta (nicht: La, 14, 19, 20, 41, 45), übrigens in Bd II korrekt; ebenfalls: Los Miscellanea (290, 310). – Bernardo Buil war als Amerikamissionar nicht mehr Benediktiner, sondern Minimit (oder Minime, 37, 71; cf. Miscellanea Ehrle III, 269–280; DHGE IX, 523–528). – Zu Hispaniola kann nicht gesagt werden: «hoy República Dominicana» (173), da die gesamte Insel – wenn auch zu Unrecht – heute Haiti genannt wird. – Überdies wäre korrekt: Catechesi tradendae (11); en calidad de Presidente (21); Montalbán (167, letzte Z.); ideográfico, ideogramas (nicht: idiográfico, 92, 95, 101, 102, 106, 113, 116, 740); Les anciens missionnaires belges (147, Anm. 69); cuidado (nicht: ciudado, 156); juntamente (420, 1. Z., nicht: justamente); consanguinea (713, nicht: consangüinia) etc. Daß Bd I den Bd II im Regal um 6 mm überragt, sei als Schönheitsfehler angemerkt.

Das in großen Zügen vorgestellte Werk spricht für sich und bedarf keiner Empfehlung.

Verviers Werner Promper

America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo secreto Vaticano existentibus collegit, edidit Josef Metzler mandatu Pontificii Comitatus de Scientiis Historicis. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991. Vol. I–II: 1527 S., 14 Faksimiles (Collectanea Archivi Vaticani XXVII; Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti, III), Ln. Lit 280 000

Zum 500. Jahrgedächtnis der Entdeckung der ‚Neuen Welt' erscheinen unzählige Veröffentlichungen unterschiedlichsten Gehalts und divergierender Tendenz. Unusquisque iudicat prout affectus est. Nicht wenige erliegen dem Irrtum, missionarische Leistungen vergangener Epochen mit Kriterien der Gegenwart zu verurteilen. Oberstes Gebot geschichtlicher Forschung ist objektive Wahrheitssuche durch vorurteilsfreies Quellenstudium und Deutung der Ereignisse im Kontext der jeweiligen Zeitumstände, ohne ideologische Voreingenommenheit sowie jede Einseitigkeit bei der Darstellung vermeidend. Dies gilt in besonderer Weise für die Kirchengeschichte. Dazu möchte das Päpstliche Komitee für die historischen Wissenschaften durch die vorgelegte Edition, mit der es den Präfekten des Vatikanischen Archivs betraute, eine grundlegende Handreichung bieten.

Die römischen Erlasse enthalten wichtige Direktiven für die Katechese sowie kirchenrechtliche und pastorale Akkommodation. Die Päpste haben mit ganzem Herzen an der Ausbreitung des Glaubens im Sinne des Evangeliums teilgenommen. Einige von ihnen betrachteten die Missionserfolge in Amerika als Kompensierung für die durch die Kirchenspaltung erlittenen schmerzlichen Verluste in Europa. Nur im Hinblick auf die Evangelisation gestatteten sie den iberischen Mächten die Besetzung der entdeckten Gebiete und verliehen ihnen Patronatsrechte für die zu organisierenden neuen Kirchen. Übergriffe, Grausamkeiten und Unterdrückung von seiten der Eroberer werden durch Mahnschreiben ebenso deutlich wie mannigfaches Fehlverhalten nicht weniger Glaubensboten. Verschiedene Urkunden belegen das Eintreten der Päpste für die Rechte der amerikanischen Urbevölkerung und deren menschenwürdige Behandlung. Gegen anfänglichen Widerstand und nach längeren Aus-

einandersetzungen zielten die Gesetze der iberischen Patronatsherren mit der Zeit in die gleiche Richtung.

Dem Hg. wurde keine leichte Aufgabe gestellt. Das Entziffern und die Transkription der alten Schriften erwiesen sich als äußerst schwierig, da die päpstlichen Beamten (Minutanten) die später in Großschrift zu expedierenden Erlasse zunächst in Kleinschrift (scriptio minuta) auszufertigen hatten. Diese Minutae – ‚saepe haud faciles lectu' (nicht: ad legendum, 8) – verblieben im Archiv. Zahlreiche Dokumente wurden bereits früher nach den Originalen veröffentlicht. So gebührt M. und seinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen aufrichtiger Dank. Durch Hinweise zu Form und Anlage der Edition soll die erbrachte Leistung in keiner Weise geschmälert werden. Obwohl nicht das geringste periculum in mora bestand, machte der Präsident des Komitees die Publikation zu einer Terminsache und schaltete sogar das Päpstliche Staatssekretariat ein, so daß der – als Archivpräfekt bereits voll ausgelastete – Hg. auf höhere Weisung unter Zeitdruck arbeiten mußte. Hinzu kommt, daß er als Missionshistoriker und Paläograph nicht eigentlich auf Lateinamerika spezialisiert ist und somit überfordert war. So war es ihm leider nicht vergönnt, mit der nötigen Muße dem säkularen Opus den letzten Schliff angedeihen zu lassen. Ultra posse nemo tenetur. Da Hg. den Auftrag nur reluctanter angenommen hat, verdient er nicht eigentlich ein «Ne sutor supra crepidam», wie es die nachfolgenden sachdienlichen Ausführungen nahelegen könnten.

Der Titel klingt triumphalistisch-vereinnahmend und fordert im Licht rezenter Geschichtsschreibung Kritik von seiten der ‚Entdeckten' geradezu heraus. Das ‚ex registris' steht im Gegensatz zu dem in der Praefatio ausschließlich (fünfmal) gebrauchten Terminus ‚regesta'. Der Sinn dieser Abweichung ist nicht eingängig. Leistungen und Name des Hg.s hätten dem Hinweis auf den Auftraggeber (chrono-)logisch nachgestellt werden sollen. Auf das ‚edidit' hätte ein ‚introduxit' folgen müssen. Das AnPont 1988 (1143) hat noch die Übersetzung ‚Pontificium Consilium' für ‚Pontificio Comitato'; erst die letzten Ausgaben bringen die kuriose Neuformulierung ‚Comitatus', abgeleitet von ‚comitari', nicht aber von ‚committere' (wie Komitee).

In der Praefatio (5–8) werden ‚viri docti' zu vergleichenden Textstudien eingeladen (5). Warum der Zusatz ‚viri', wo doch in der gleichen Praefatio (8) zwei ‚doctae dominae' genannt werden, die ‚magna cum peritia' an der Edition mitgewirkt haben? Weiter ist vom Gebrauch bestimmter Klammern: unci [] (mir nur als ‚uncini quadrati' geläufig) und unci angulosi «» (mir nur als ‚uncini' vertraut – wenn schon Germanismus, dann höchstens: angulati) die Rede (8). In den Texten kommen jedoch dann (auch anstelle der angekündigten «») lediglich [] zur Anwendung, da wohl klargeworden war, daß «» nicht eigentlich Klammern, sondern die in den romanischen Sprachen üblichen Anführungszeichen (frz. guillemets) sind, die der Drucker Guillaume erfunden hat.

In einer ausführlichen Introductio (9–45) wird eine Zusammenfassung der insgesamt 579 päpstlichen Urkunden versucht und in 160 Anmerkungen hauptsächlich auf diese verwiesen. Hat Hg. wohl darüber nachgedacht, wie kompliziert sein Verweissystem ist? Es gibt zwei Wege zum Auffinden der zitierten Dokumente: 1) durch langwieriges Blättern das angegebene Datum zu erreichen und anschließend noch in einer Reihe gleichen Datums hin- und herzusuchen; 2) im Index initialium verborum die Nummer des gesuchten Dokuments zu ermitteln und dann durch langwieriges Blättern das Dokument zu erreichen. Der zweite Weg birgt jedoch die zusätzliche Schwierigkeit, daß nicht wenige der durchlaufend numerierten Urkunden gleichlautend anheben. Wie einfach wäre es gewesen, in den Anmerkungen der Introductio die Seite anzugeben, wo das Zitat zu finden ist. – Bei aufmerksamer Lektüre der Introductio spürt man allzu deutlich, daß weder Hg. noch Übersetzer mit der spanischen und lateinamerikanischen Realität hinreichend vertraut sind. Hinzu kommen zahlreiche Verstöße gegen die lateinische Grammatik und Semantik und nicht wenige Germanismen, die an Thomas von Kempen erinnern. Da fällt z. B. der fälschliche Gebrauch von ‚iterum' auf, das nur iterative Bedeutung hat, nicht aber kongruent ist mit dem deutschen ‚wieder' (bei Zusammenschreibungen = zurück: lat. nur rursus oder re-). Es kann nicht gesagt werden: dioeceses iterum seiunctae sunt (12), wenn nicht zuvor schon einmal effektiv deren Trennung erfolgt war; ebenso falsch sind: dioecesis iterum suppressa (13) . . . et alia eiusdem generis (93, Anm. 7; 119, Anm. 2; 202, Anm. 1). – Etliche Inkonzinnitäten mögen durch einige Beispiele verdeutlicht werden: 1531 wurde das Bistum Venezuela mit Sitz in Coro errichtet (16) und es in das Ermessen des Patronatsherrn gestellt, den Bischofssitz zu verlegen. Dann heißt es, daß Karl V. den Sitz ‚mox' – warum kein Datum? – nach Caracas verlegt hat. Für die Zeitspanne von 1531 bis 1637 (päpstliche Bestätigung 1638) kann wohl kaum ‚mox' gesagt werden. Daß die Verlegung durch Karl V. erfolgte, ist frei erfunden. Der Verweis auf Anm. 27 läßt den Leser im Stich. Wahrscheinlich hat Hg. (statt 1637) 1537 verlesen und somit Karl V. und ‚mox' ins Spiel gebracht. Anm. 27 sagt: Coro 1922 iterum in propriam dioecesim (korrekt wäre: in dioecesim sui iuris) erigitur. Warum der ständige Wechsel zwischen Perfekt und Präsens? Zudem ist dieser Hinweis auf 1922 inadäquat, da für andere Sprengel (z. B. Tlaxcala 1959) solche späteren Entwicklungen auch nicht referiert werden. Wenn in einer Urkunde von 1541 (434) von einem ‚episcopus nuper Corensis' die Rede ist, so ist in der Zusammenfassung der Zusatz ‚(Caracas)' irrig, ebenso für 1561 (701). Korrekt wäre zudem (701, Anm. 1): Va-lladolid. Später heißt es (702, Anm. 2 [nicht: 1]: «Bartholomaeus de Ballesteros idem esse videtur ac Michael Hieronymus de Ballesteros.» In der Urkunde kommt ‚Ballesteros' überhaupt nicht vor; dort ist nur von ‚Bartholomaeus' die Rede, offensichtlich eine Verschreibung von ‚Ballesteros'. Die Koppelung ‚Bartholomaeus de Ballesteros' ist also wieder eine freie Erfindung. Zu ‚Coro' vgl. AnPont und DHGE, die Hg. in keiner Weise herangezogen hat. Warum wohl nicht? – Ebenfalls 1531 wurde das Bistum Honduras gegründet (mit Sitz in Trujillo, seit 1539 in Sonaguera, seit 1561 in Comayagua – zur Klarstellung des S. 16 Gebotenen). Korrekt wäre (25, bei Trujillo in Peru): Haec civitas de Trujillo distinguenda est a (oder: hanc civitatem ne confundas cum, darf nicht verwechselt werden, nicht aber: permutari non debet cum). Im übrigen handelt es sich bei sämtlichen vier durch vel bzw. neque getrennten Schreibweisen um ein und dasselbe Trujillo in Honduras. Da 1541 der Bischofssitz in Sonaguera etabliert war, kann im Titel der Urkunde (423) nicht ‚(Comayagua)' zugefügt werden. Im übrigen wäre korrekt (ibid.): munere se abdicavit (nicht: munus abdicavit). Dazu ist anzumerken, daß der CIC nur immer ‚officio renuntiare' formuliert, wie bei dem Übersetzer für S. 13 – einem Kanonisten – korrekt. Es besteht da eine subtile Nuance; ‚de munere abdicare' (216, Anm. 1) ist zudem ein Solözismus. Anm. 1 (745) zu einer Urkunde von 1566 nennt Honduras als Suffraganat von Mexiko, während es 1546 in den neuen Metropolitanverband von Santo Domingo gekommen war. Hg. sieht da kein Problem. Zu dem Wechsel bringt er keine Urkunde. Eine solche wurde mit Spannung erwartet. Auch Johannes Meier hat sich um die Aufhellung dieser Frage bemüht (Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln [Immensee 1991] 13). 1096, Anm. 1 lautet sage und schreibe: «Non est permutandum [statt: confundendum] cum ‚Truxillos' vel ‚Trugillensis' (Comayaguensis) in Guatemala, nec cum ‚Truxillo' in Honduras.» Fernand Van Steenberghen meinte unlängst in einer Rez. (RPhL 1989, 331): «La faculté fabulatrice de certaines personnes est vraiment déconcertante.» – Wenn schon vor Verwechslungen von gleichnamigen Jurisdiktionen gewarnt wird, dann vermißt man einen Hinweis auf die Unterscheidung von La Plata (Charcas, seit 1924 Sucre) und Río de la Plata. Bei seinen intensiven Forschungsarbeiten im Archivo General de Indias (Sevilla) hat Dussel festgestellt, daß Urkunden zu Río de la Plata (legajo 138) bei La Plata (legajo 135) eingeordnet waren (Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien, 1504–1620 [Wiesbaden 1970] 286, Anm. *). Manches wirkt geradezu grotesk, z. B. «. . . dioecesim erexit nomine Río de la Plata, vel, uti anno 1579 primum nominatur, Fluminis Argentei» (21f). – 1536 wurde das Bistum Michoacán (mit Sitz in Zintzunzán, seit 1544 in Pátzcuaro, seit 1580 in Valladolid [heute Morelia]) errichtet, 1924 in Morelia umbenannt (zur Klarstellung des S. 18 Gebotenen). – Wenn die Einführung einen Sinn haben soll, dürfen geographische Irrtümer, die in den Urkunden auftauchen, nicht kritiklos übernommen werden. Oder haben Hg. und Übersetzer wirklich angenommen, daß ein Bistum Terra Florida in Yukatan (14) errichtet wurde? Zu Potosí wird gesagt: in Peruvia (41). Ein Hinweis, daß Hochperu 1825 selbständige Republik Bolivien wurde, wäre angebracht gewesen; idem für das seit 1810 argentinische Tucumán (24, 849) etc. Das 1543 gegründete Vizekönigreich Peru umfaßte zunächst das gesamte spanische Südamerika. – Während immer wieder unterschiedliche Schreibweisen (z. B. Guadalaxara [Guadalajara, gleiche Aussprache] 22) unnötig referiert werden, fehlen Hinweise nicht selten dort, wo sie angebracht wären, z. B. daß ‚Civitas Regum' Lima meint, hätte bereits S. 23 vermerkt werden sollen, nicht erst 24. Übrigens lautete damals das toponymische Adjektiv ‚Limensis' (nicht: Limanus, 21, 25, 32), wie den Urkunden ad hoc zu entnehmen ist. Aus zahlreichen lateinischen Formulierungen (vorab Germanismen) der Introductio geht eindeutig hervor, daß der Übersetzer bei seiner Arbeit die Dokumente nicht laufend eingesehen, sondern lediglich den deutschen Text des Hg.s vor Augen gehabt hat, z. B.: Cum . . . in nonnullis conventibus pauciores quattuor Fratribus existant (Dok. 122, S. 510) wurde zu ‚conventus cum minus quam quattuor membris' (34) verballhornt. Filii ex Hispanis et Indis (Dok. 320, S. 1030) – also Mestizen – wurden zu ‚homines mixti' (39). Die lateinamerikanischen Konzilstexte (vgl. ThRv 1986, 130–134) verwenden die Bezeichnungen Mixti ab Indis, Mixti a Mauris, Filii ex altero parente Aethiope (Mulatten) etc. – S. 13 und 216 (Anm. 1) heißt es, daß Jan de Witte 1525 auf sein Amt verzichtete, S. 136 (Anm. 1) hingegen 1527. Solche Diskrepanzen erheischen Überprüfung. Es muß lauten: 1525 (Belege bei Meier, Die Anfänge . . . 50, Anm. 219). De Witte ist nie in Westindien gewesen, um sein Amt anzutreten. So ist «munere se abdicavit et in civitatem Brügge reversus est» (136, Anm. 1) irreführend, da er aus Spanien nach Flandern zurückkehrte. Die Eindeutschung ‚Brügge' in einem lateinischen Text (statt: Brugas oder in civitatem Brugensem [Brugge]) sei als Kuriosum angemerkt, ebenfalls im Index locorum. Dort übrigens weitere Kuriosa: Habana, La Habana: jeweils mit Verweis auf ‚Havanna'; Marocco (warum italienisch?) etc. – S. 30 (Anm. 85): Certamina taurina . . . iterum permisit, im Titel zum Dok. (1176): iterum permittuntur. Wenn Gregor XIII. 1581 zu den von Pius V. dekretierten ‚poenas' . . . «quas 1575 . . . sustulimus et amovimus» erklärt, daß er diese hinfort auch für die portugiesischen Gebiete aufhebt, kann weder ‚iterum' noch ‚permittere' gesagt werden, In der juristischen Fachsprache sind ‚poenas tollere et amovere' und ‚permittere' keineswegs austauschbare Begriffe. – Korrekt wäre überdies: neque (nicht: neve, 10; 107, Anm. 19); García de Padilla (nicht: Garcías, 12); quod Clemens VII concessit (nicht: etiam concessit [Germanismus], 14); sed primum (oder: primo, prius) dicemus (nicht aber: anteā, 17); Ecuador (nicht: Equador, 20); São Salvador (nicht: San, 22, 1519); dioeceses quae suppressae vel quarum sedes in aliam civitatem [oder: alio] translatae sunt (nicht aber: quae iterum suppressae vel ad alium locum translatae sunt, 25); accommodatione (26); de activitate missionali (nicht: mis-

sionaria, cf. Ad gentes, passim – 26); oppressionem Indorum (nicht: suppressionem, 26); Revista Eclesiástica Brasileira (26, Anm. 73); ad litteram (nicht: litteraliter, 27); ad effectum duceretur (nicht: affectum, 28); quaenam prima fuisset (30); Pius IV documentum curavit quo (nicht: documentum, in quo, 34); illicitos (35); Micha-elis (40); Relaciones (45, Anm. 160) etc. – Die sachlichen und sprachlichen Unstimmigkeiten der Introductio übersteigen das Maß des Angängigen. Bei einem so grundlegenden und teuren Werk mußte solito longius darauf eingegangen werden, auch um dem Vorwurf der Übertreibung zu entgehen, den mir eine andere Rez. (vgl. ThRv 66, 1970, 369f) einbrachte, bei der ich mich mit einigen allgemeinen Hinweisen begnügt hatte. Damals wurde mir mitgeteilt, daß meine Rez. sich von sämtlichen anderen (ausschließlich lobenden) abhob. Nicht Stimmenmehrheit ist des Rechtes Probe!

Auf die Introductio folgen Abbreviationes et sigla (46). Da fällt primo obtutu auf, daß zwischen bedeutende Archivalien et alia huiusmodi vier Banalitäten eingestreut sind: al., Cfr., Ibid. (vgl. aber Ibidem: 64, 110, 151), Misc. (aber Miscell. 63). Welchen Leserkreis hat Hg. vor Augen? Da genaue Hinweise fehlen, ist anzunehmen, daß außer den in die Bibliographie aufgenommenen Stücken alles im Geheimarchiv ruht. Oder?

Es ist nicht erfindlich, nach welchen Kriterien die Bibliographie (47–67) zusammengestellt wurde. Zum Vergleich sei hingewiesen auf Dussels Standardwerk: El episcopado hispanoamericano – Institución misionera en defensa del indio (1504–1620), 9 Bde (Sondeos. Colección de estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina, 32–38, 71–72) (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación 1969–1971), das leider fehlt. Warum wohl? Vgl. ZMR 1969, 295f; 1971, 53f. Dussels bereits erwähntes Kompendium (Wiesbaden 1970) steht zwar im Lit.-Verz., Hg. scheint es jedoch nicht eingesehen zu haben. Er hätte Gesichtspunkte gewinnen und zahlreiche Unstimmigkeiten vermeiden können. Auch dort ein hervorragendes wissenschaftliches Quellen- und Lit.-Verz. (XX–LXI); dazu sehr hilfreiche Anhänge (Übersichten und Listen, 228–286). Bei der ‚Annotatio', daß die ‚Bibliotheca Missionum' und die ‚Bibliographia Missionaria' (bis 1985: Bibliografia [ital.] – Warum wohl die Änderung?) einen ‚elenchus [nicht: elencus] bibliographicus magis completus' bieten, drängt sich erneut die Frage auf, welchen Leserkreis Hg. vor Augen hat. Es wäre ratsam gewesen, ausschließlich solche Titel aufzulisten, die in den Anmerkungen zitiert werden. So wäre auch die Überfülle der Unstimmigkeiten und Druckfehler vermieden worden. Korrekt wäre: Aranciba (Erscheinungsjahr?); Burrus . . . 1966/1967; Castañeda . . . Teocracia; García Icazbalceta . . . (Icazbalceta, Joaquín García . . . tilgen); García Villoslada . . . (Villoslada, Ricardo G. . . . tilgen); Hernáez . . . 1879 (nicht: 1895), übrigens: Reprinted by Kraus (1964); Lopetegui – Zubillaga . . . Biblioteca . . . 248; Mesa . . . Jerarquía de Tierra Firme, María del Darién, Eucarísticas, María la Antigua; Morin . . . Mede-llín; Ortega . . . Ciudad Trujillo; Pérez, Eutimio . . . primer obispo diocesano; Pérez San Vicente . . . México; La Provincia Eclesiástica Chilena; Rodríguez . . . Culmen [sic]; Santarém . . . Lisboa; Schwaller . . . 1985/1986; Soares . . . História da Igreja; Streit . . . Zweiter Band. Americanische . . . Aachen 1924 . . . Reprographischer Nachdruck . . . 1963; Tapia y Rivera, Alejandro (editor) . . . Puerto Rico . . . San Juan de Puerto Rico 1854, ^{2}1945; Vázquez Vázquez . . . Historia; Victoria . . . Dión; Witte . . . Ecclésiastique. Louvain . . . 49 (1954) 438–461 [fehlt], 51 (1956), 53 (1958); Ybot . . . Eclesiásticos etc. – Die Regeln für die Silbentrennung im Italienischen sind auf das Spanische nicht übertragbar. So wäre z. B. zu trennen: obis-po (50), Francis-co (54), Nues-tros (65), etc. durch das ganze Werk hin. Was die Akzentsetzung für spanische Wörter betrifft, so spürt man deutlich eine diesbezügliche Revision. Dennoch ist die Zahl der Akzentfehler beträchtlich geblieben. Nicht jeder Muttersprachler ist auch schon ein guter Korrektor.

Auf die Präliminarien, die sämtlich von einem (auch sprachlich versierten) LA-Fachmann hätten überprüft werden sollen, folgt das eigentliche Corpus documentorum. Einige Hinweise und Korrekturen zum Dokumentationsteil (69–1492) – vor allem zu den Zusammenfassungen und Anmerkungen – mögen hilfreich sein: Allzuoft stehen am Ende einer Seite nur der Titel eines Dokuments und das Datum. Da gilt die Faustregel für den Schriftsatz: wenigstens zwei Textzeilen. Keinesfalls zulässig sind lediglich Titel und Datum vor dem Umblättern (z. B. 209, 297, 339, 427, 559, 917, 1023, 1177, 1373, u. ö.). – Während Hernáez (Colección de Bulas . . .) benutzerfreundlich die gesamte Materie übersichtlich aufgliedert (Privilegios de los Reyes y de los Indígenas, Privilegios de los Obispos de América, Privilegios de los Regulares, Privilegios comunes a todos los fieles, Erecciones de obispados etc.) und jeweils sehr ausführlich spezifizierende Register (sämtliche Erlasse mit treffenden kurzen Inhaltsangaben in alphabetischer und chronologischer Folge) mit Seitenangaben bietet, begnügt M. sich damit, die Urkunden en bloc chronologisch aneinanderzureihen.

Die Indices (1493–1527: initialium verborum, personarum, locorum, rerum notabilium) verweisen auf die Folgenummern der 579 Dokumente. Diese Nummern hätten oben auf den Seiten durchlaufend ausgeworfen werden sollen. Auf die zahlreichen Inkonsequenzen und Inkohärenzen, die beim Durchforsten der Register zutage treten (z. B. Stichwort ‚Bolivien' für La Plata, nicht aber für Potosí et alia multa huiusmodi), kann im Rahmen dieser Rez. nicht eingegangen werden. Solche Register können nur von mit der Materie vertrauten Fachleuten erstellt werden. Zum Vergleich sei hingewiesen auf das mit großer Sachkenntnis erstellte akribische Register bei Johannes Meier (Die Anfänge . . ., 195–313). – Im Hinblick auf die in diesem Gedächtnisjahr überwiegend einseitige Berichterstattung wäre es ratsam gewesen, die in der Introductio rezensierten Urkunden zur Verteidigung der Indios in einer eigenen Sektion zusammenzustellen. Der Kommentar (26–29) hätte dann in einer modernen Sprache dieser Sektion vorangestellt werden können. Die „Frankfurter Allgemeine" titulierte ihre Ankündigung (22. Jan. 1992, 12): „Nur in Latein" und brachte zu dem Breve „Pastorale officium", das Paul III. 1537 gegen die Sklaverei erließ, die Übersetzung „Seelsorgedienst" (statt: Hirtenamt). Hg. solcher Werke sollten stets deren Auswirkung auf die Berichterstattung in den Medien vor Augen haben. – Die Urkunden zur hierarchiegeschichtlichen Entwicklung hätten ebenfalls in einer eigenen Sektion untergebracht und durch eine tabellarische Übersicht aufgeschlüsselt werden sollen. Das «Resumen de las erecciones de los obispados de la América Española, Brasil y Filipinas» (Hernáez II, 702–745) hätte Berücksichtigung finden sollen.

Im Rahmen der Gesamtplanung hätten etliche in die Bibliographie aufgenommene Titel abgekürzt zitiert werden sollen: Leturia (75), Frías (213), Meier (225), Sáenz (298), Pérez (309), León (327), Torres (349), Dammert (367), Olmedo (367), Rodríguez Cruz (nicht: Rodríguex Crux, 388), Henkel (1341, 1399). Akribischer Schliff verbietet da jede Willkür. Bernardis (75) und Navarro (225) fehlen im Lit.-Verz.

Die Anm. S. 1217 ist zu tilgen. Der Wortschatz der Vg war damals Allgemeingut (vgl. z. B. 1 Petr 4,10). Zu dem von verschiedenen Päpsten eingeschärften Verbot, Alaun nach Europa zu transportieren, wäre allerdings eine erklärende Anm. (987) erforderlich gewesen. Zu diesem Problem vgl. z. B.: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I (Berlin/Leipzig 1927), 239f; Siegfried Seligmann, Die magischen Heil- und Schutzmittel . . . (Stuttgart 1927) 241–243; Johanna M. Schupp, Alternative Medizin in Lima (Münster 1991) 36–45. Übrigens fehlt ‚alumen' im Sachregister, wohingegen ‚taurorum . . .' und etliche andere Hapaxlegomena aufgenommen wurden. Ebenfalls vermißt man ‚indulgentiae', deren Gewährung Gegenstand einer ungewöhnlich großen Zahl von Urkunden ist, die im letzten Drittel des Werkes bei weitem überwiegen.

Korrekt wäre: primo^{10} (75, letzte Z.); Hinweis auf den Grund der Zweitausfertigung: Absicherung gegen Portugal, da anderenfalls das ‚Confirmatur' keinen Sinn macht; dazu Verweis auf die Beiträge von Staedler, die im Lit.-Verz. fehlen: AkathKR 1937, 363–402; 1938, 377–417 (79); Hinweis auf die Verschreibung ‚Minorum' (statt: Minimorum, 83. Cf. Miscellanea Ehrle III [= Studi e Testi 39. Rom 1924] 269–280; DHGE IX [1937] 523–528); Colección (84, Anm. 1); Hinweis auf die Zurückdatierung: gegen Portugal (87); Hinweis auf die Verschreibung ‚Baimía' (95, Anm. 1); wörtliche Zitate ausnahmslos präzise abzuheben (96f, Anm. 2 u. ö.); quo advenit (nicht: ubi, 96f, Anm. 2, 349, 582, 617); in civitatem advenit (nicht: civitate, 174, 255, 616: in Cubam, 916: Romam confluere, et alia eiusdem generis); neque (nicht: quoque non, 96f, Anm. 2); solveretur (nicht: solvetur, ibid.); communibus (ibid.); Hernáez (107, Anm. 18); a Summo Pontifice (141); quae deinde Tlaxcalensis denominata, anno 1539 in civitatem Angelopolitanam translata et Tlaxcala-Puebla nuncupata est (142). Also nicht ‚seu': Tlaxcala liegt etwa 1 Busstunde nördlich von Puebla (vgl. auch LThK VIII, 897); Hinweis, daß in dem Dok. von Patronat keine Rede ist und nicht der Kaiser, sondern die Bischöfe von Canarias und Palencia mit der Gebietsabgrenzung beauftragt wurden (144–146, dazu die Erklärung: 170, Anm. 1); a quibusvis . . . ligaminibus quae (nicht: ligamine quod, 150); a quocumque . . . communionem . . . habente (151); postquam munus consecrationis susceperit (Fut. II, wie es korrekt im Dok. steht, 152f); accedente consensu ei praeficit (logische Wortfolge, 154); Valle de Veragua (heute Bistum Santiago de Veraguas – Ob ‚Vella' Druckfehler, Verlesung der Paläographin oder bereits Verschreibung des Minutanten, kann ich nicht ausmachen, 159); facultates quas (nicht: quae, ibid.); Huius documenti hactenus nonnisi versio hispanica innotuit (164, Anm. 1); 1525 erecta (nicht: 1526 eresta, 196, Anm. 2); populo quoque civitatis (Wortfolge nur so, 202, 254); communicatur (298); Sevi-lla (325); quattuor regulas . . . observandas (361); munus (376, Anm. 1); advenit in dioecesim (486); enixe (494); Garcí Díaz Arias (513); 73 (nicht: 75, 604, Anm. 1); cura atque administratio . . . committuntur (627); Venezuela (745, Anm. 1); Summo Pontifici supplicavit ut sibi . . . (757); Particeps esse vult . . . (774); Tilgung des Zusatzes ‚(Concepción)' (784), da der Bischofssitz erst 1603 von La Imperial nach Concepción verlegt wurde; Catholic Church (807); Vi-llalpando (813); Synodi . . . celebrandae (bis) . . . consumeretur (821); ipsi bzw. ipsis commendat (832, 834); gaudet quod aliqui ex his . . . caeteris . . . (Text nicht verstanden, 843); Antonius Ruiz de Morales y Molina, 1568–1572 (843, Anm. 1); satisfaciendum (845); fungebantur (855); quas in infidelitate duxerant (894); Hinweis auf die Tatsache, daß Manila 1579–1595 Suffraganat von Mexiko war, sowie auf die Forschungen von Johannes Beckmann (vgl. ThRv 1967, 90–92 – 903f); in aliqua universitate studii generalis studentes (so korrekter Wortlaut in der Urkunde, 926 bzw. 928); Antequera (938, vgl. ThRv 1982, 248 in calce); addiscere (988); Bahia de Todos os Santos (995); Pro . . . ingredientibus (nicht: ingrediendis, 1038); delitueris (nicht: delicueris, 1077, 5. Z.); quae iurispatronatui . . . subest (1087); Ecclesia haec denuo erecta est (nicht: noviter, 1087, Anm. 1); ad ecclesiam . . . accedere (1089, 1313); insigniuntur (1103); Moya de Contreras (1112, 1133); abusus (1143); gerant (nicht: gereant, 1152); Summus Pontifex rogatus est (nicht – horridum auditu –: supplicatus est, 1195); Summo Pontifici supplicaverunt bzw. supplicavit (217, 1216, 1317); oriundus ex provincia (1271); Deputatio in poenitentiarium minorem (1303, 1306 – war nicht verstanden und wurde ohne Sachkenntnis verschlimmbessert); altari privilegiato . . . decoratur bzw. decorat (1337f); immiscent (nicht – aurium offensio –: immiscunt, 1385); quod duae sorores germanae . . . (Das für den Sachverhalt wesentliche Epitheton war nicht verstanden und wurde weggelassen, dazu der Solözismus ‚duas', 1455) etc.

Nach Stowasser (^{3}1910) bedeutet ‚recensio' bei Cicero: Zensorische Musterung.

Verviers Werner Promper

Drumm, Joachim: **Doxologie und Dogma.** Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 1991. 341 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 22), kart. DM 68,00

Die vorliegende Diss. beschäftigt sich mit einem Thema, das in den letzten Jahren sowohl in der dogmatischen Theologie als auch in der Liturgiewissenschaft ständig an Bedeutung gewonnen hat: dem Verhältnis von doxologischer Rede und theologischer Reflexion. Der (katholische) Vf. beschränkt seine Untersuchung des sehr weiten Gebiets auf einen ganz spezifischen Bereich: die „evangelische Theologie", wie der Titel es beschreibt. Allerdings ist die Untersuchung selbst noch sehr viel enger gefaßt, als es dieser Titel vermuten läßt. Im Grunde geht es dem Vf. primär um den Doxologie-Begriff zweier deutscher evangelischer Theologen: Edmund Schlink und Wolfhart Pannenberg. Deshalb findet z. B. die für die Wiedergewinnung der Bedeutung der Doxologie für die theologische Rede in der evangelischen Theologie so wichtige Dogmatik von Geoffrey Wainwright, Doxology (The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology, London, New York 1980) keine Erwähnung, ebenso wie die wichtigen Ansätze von Dietrich Ritschl in seiner Logik der Theologie (Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984).

In einem einleitenden Kap. skizziert der Vf. den Kontext, innerhalb dessen der Doxologiebegriff in der evangelischen Theologie um die Mitte dieses Jh.s neu aufgegriffen wurde, nämlich die Auseinandersetzung mit einem überspitzten theologischen Personalismus, dem die Neubesinnung auf die ontologische Problematik der Gotteserkenntnis entgegengesetzt wird (zum weiteren Kontext vgl. auch T. Berger, „Doxologie und Theologie: die Problematik und ihr Umfeld in der neueren Diskussion", in: dies., Theologie in Hymnen. Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der Collection of Hymns for the use of the People called Methodists' (1780), (MThA 6), Altenberge 1989, 31–65).

D. widmet die nächsten beiden Kap. seiner Arbeit den geistesgeschichtlichen Ursprüngen und Voraussetzungen dieser Diskussion in der neueren evangelischen Theologie. Er skizziert die „Krise des Ontologischen" in der evangelischen Theologie nach Kant und konzentriert sich dann auf G. W. F. Hegel und K. Barth, deren Anliegen, nämlich die Begründung eines theologischen Redens von Gott selbst, als in Übereinstimmung mit dem von Schlink und Pannenberg beschrieben wird.

Das Zentrum von D.s Arbeit bilden die beiden Kap. zu Edmund Schlink und Wolfhart Pannenberg. Detailliert und sorgfältig zeichnet der Vf. die Bedeutung der Doxologie im theologischen Denken Schlinks nach, sowie die Vertiefung des Doxologie-Begriffs bei Pannenberg (wobei der Vf. beiden Theologen durchaus nicht unkritisch gegenüber steht).

In einem letzten, kürzeren Kap. versucht D. zu zeigen, daß Doxologie und Analogie keine Alternativen sind, sondern daß zwischen beiden Denkformen ein Brückenschlag möglich ist – der natürlich auch für das ökumenische Gespräch wichtig und hilfreich ist.

D.s Arbeit stellt eine sorgfältige und detaillierte Untersuchung eines bis jetzt unterbelichteten Themas der neueren evangelischen Theologie dar. Man ist dankbar für die breit angelegte geistesgeschichtliche Einordnung und die ebenso breit angelegte Einzelinterpretation des Doxologie-Begriffs im theologischen Denken von Schlink und Pannenberg. Wenn man dennoch den Verdacht einer Engführung nicht ganz beiseite schieben kann, so hängt dies einerseits mit schon genannten evangelischen Theologen zusammen, die D. nicht einmal in einem Nebensatz erwähnt (Wainwright und Ritschl, letzterer immerhin Nachfolger auf Schlinks Lehrstuhl in Heidelberg), sowie mit theologischen Strömungen, die sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie einen fruchtbaren Nährboden bildeten für die Wiedergewinnung der Doxologie als theologischer Kategorie (z. B. die Liturgische Bewegung oder die theologische Neuorientierung an der Patristik), die bei D. keine Erwähnung finden.

Zu D.s Untersuchung hätte man sich ein Namensregister gewünscht. Auch ist die Zitationsweise nicht immer einheitlich (vgl. z. B. S. 44, 77ff). Einige kleinere Fehler sind anzumerken: S. 22 Z. 18: der Begriff „Sin" muß entfallen; S. 79 Z. 12 von unten: falsches Satzzeichen; S. 157 Z. 14: muß heißen „Auffassung" statt „Aufasung"; ebd. Z. 18: muß heißen Doxologie statt „Doxlogie"; S. 323 Z. 13 von unten: falsche Trennung des Begriffs „Metaphysik"; S. 329 Z. 6: muß heißen „spiritu" statt „siritu", ebenso S. 334 Z. 8.

Durham, NC (USA) Teresa Berger

Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung. Im Auftrag der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. Hg. v. Anton Ziegenaus. – Regensburg: Pustet 1993. 200 S. (Mariologische Studien 9), kart. DM 38,00

Der Band dokumentiert die Jahrestagung 1992 der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. Man wollte darüber nachdenken, in welchem Maße Maria als Typus der Kirche diese in ihrer missionarisch-apostolischen Existenz und Sendung formt.

Im Einleitungsreferat versucht J. Schumacher, mit dem Thema „Mariologische Verkündigung vor dem Hintergrund gegenwärtiger Zeitströmungen" (9–31) eine aktuelle Situationsbeschreibung zu geben. Welche Momente stehen der Evangelisierung heute entgegen? Der Vf. sieht in zunehmender Immanentisierung und zugleich latentem Pelagianismus das zentrale Problem heutiger Theologie. Mit dem Blick auf Maria möchte er dem Verlust des Übernatürlichen entgegentreten.

Im Unterschied zum von Schumacher erkannten horizontalen Verständnis des Christentums kann mit der Zeit der Gegenreformation eine Epoche lebendig werden, die in besonderem Maße religiös geprägt war und unter dem Zeichen Marias stand. Das konkretisiert A. Schmidt mit dem Thema „Die Marienverehrung Kurfürst Maximilians I. v. Bayern" (33–57). Er zeichnet eine Herrschergestalt, deren persönliche Marienfrömmigkeit geradezu mystische Züge trägt. Zugleich hat dieser absolutistische Monarch seinem Land mit markanten gesellschaftlich-politischen Maßnahmen ein unübersehbares marianisches Gepräge gegeben. Es kommt dem Vf. darauf an, diese beiden Aspekte in ihr rechtes Verhältnis zueinander zu bringen.

A. Ziegenaus referiert über „Die mariologische Struktur der Evangelisierung" (59–73). Er sieht das Schlüsselereignis der Heilsgeschichte in der hypostatischen Union: Auf sie ist Maria als leibliche Mutter des Erlösers bleibend hingeordnet. Von der marianischen Struktur der Evangelisierung zu sprechen, heißt für Ziegenaus, von der zugeordneten Mitwirkung der Mutter Jesu am Heil der Menschen zu sprechen und demgemäß Verkündigung und Pastoral zu gestalten.

Kl. Guth blickt mit seinem Beitrag in Vergangenheit und Gegenwart: „Wallfahrtsstätten des Christentums. Orte des Glaubens, Zentren religiöser Kultur" (75–98). Dieser volkskundliche Artikel ist mehr als eine rückwärts gerichtete Bestandsaufnahme religiösen Brauchtums. Er legt dar, daß sich die an den Wallfahrtsstätten gepflegte Einheit von Glaube und Kultur auch in kritischer Zeit fortsetzt.

Pastorale und religionspädagogische Linien zeigen auf: F. Weidmann, „Impulse für eine christlich verantwortete Erziehung unter Berücksichtigung mariologischer Grundthemen" (99–117); A. M. Kothgasser, „Marianische Grundzüge für die Jugendpastoral Don Boscos" (119–140); J. Gruber, „Marianische Grundelemente in der pfarrlichen Seelsorge" (141–150).

L. Scheffczyk berichtet über „Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene" (151–168). Die zentrale Frage ist für den Vf. das Thema Mittlerschaft. Er sieht die Mutter des Herrn ontisch wie tathaft am Erlösungswerk ihres Sohnes beteiligt. Das reformatorische „solus Christus" bringe die menschliche Verankerung des Heiles nicht hinreichend zur Sprache.

Aus missionswissenschaftlicher Perspektive ist der Beitrag von H. Rzepkowski verfaßt: „Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung" (169–199). Der Vf. glaubt anhand reichen Materials zeigen zu können, daß Maria leichter zu inkulturieren ist als Jesus Christus. Er werde den Menschen gegenüber als erhaben empfunden. Maria dagegen als nahe.

Insgesamt liegt hier ein facettenreicher Band vor. Er vermag zu zeigen, daß die Verehrung der Mutter Jesu nicht eine beliebige Privatfrömmigkeit darstellt, sondern dem christlichen Glauben in seiner existentiellen wie in seiner kirchlichen Gestalt wesentlich ist und ihm nachhaltige missionarische Impulse zu geben vermag. Gerade die beiden systematischen Artikel von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus unterstreichen deutlich das Kennzeichnende des katholischen Marienbildes: den seinsmäßigen und bleibenden Einbezug der Mutter in die gläubige Antwort des Christen. Ob dies von den pastoralen Themen genügend aufgegriffen und im Hinblick auf die Vermittlung reflektiert worden ist?

Vallendar Franz Courth

Eggemann, Ina: **Die „ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und „Konziliare Perspektiven" als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias.** – Altenberge: Oros 1993. XVI, 381 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 22), kart. DM 64,80

Die vorliegende Studie lag der Kath. Theol. Fak. Münster als Diss. vor und wurde von ihr 1992 angenommen. Die Vf.in geht von der These aus, daß die vorkonziliare Mittlerschaftsdiskussion allzu subjekthaft auf Maria blickte. Sie greift hierfür das Stichwort „Privilegienmariologie" auf und sieht darin das Marienbild jener Epoche sowie dessen lehrhafte Entfaltung schwerpunktmäßig zusammengefaßt. Das Konzil habe hier insofern eine Wende gebracht, als es Maria nuancierter von der Kirche her sehen lehrte. Mittlerschaft ist danach keine vorzugsweise marianische Kategorie, sondern eine fundamental christlich-kirchliche. Eine die Impulse des II. Vatikanums weiterführende Theologie zeige dies deutlich.

So wenn H. U. v. Balthasar von der grundlegend marianischen Grundform der Kirche spricht, oder wenn G. L. Müller eine Theologie der Heiligenvereh-

rung entwirft. Breiten Raum widmet die Vf.in der pneumatologischen Perspektive H. Mühlens. Für ihn ist Maria „das Paradigma christlicher Faszination, das heißt der Erfahrbarkeit und Vermittlung des Geistes in den verschiedensten Formen und Bekundungen geistbewirkter Selbstweggabe, und stellt so den prägend-geschichtlichen Beginn der sozialen Geisterfahrung dar, in der geschichtliche Gotteserkenntnis ermöglicht wird durch die Erfahrung des Liebe-seienden Gottes in mitmenschlicher Vermittlung" (274f). Mit K. Rahner kann die Vf.in einen Theologen anführen, der das Thema wieder deutlicher an die biblische Mariengestalt zurückbindet. Für ihn ist die Gottesmutterschaft der entscheidende Mittlerdienst Mariens; er ist die höchste Ausdrucksform der allgemeinen Heilsmittlerschaft aller Menschen untereinander. Es gehört für Rahner zur Fundamentalstruktur der Erlösung, daß das Heil Gottes nicht angenommen werden kann, ohne daß es für andere durchlässig und heilswirksam wird (294). In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie hat die Vf.in ein Beispiel für Gesellschaft und Kirche verändernde Impulse der marianischen Volksfrömmigkeit.

Die Studie vermag zu zeigen, wie zentral für die nachkonziliare Theologie das Thema Vermittlung des Glaubens und der Gnade ist. Das gilt besonders im Hinblick auf die zeitgenössische Ekklesiologie. Ob die Vf.in deshalb diesen Fragenkreis nicht deutlicher auf die Ökumene hin hätte entfalten können? Dieses Desiderat ergibt sich etwa, wenn man an die Bemerkung von U. Wilckens (vgl. ThRv 89, 1993, 139f) denkt, die Rede von der Mittlerschaft Mariens bleibe sowohl für das Konzil wie auch für die einschlägigen nachkonziliaren päpstlichen Dokumente sehr verschwommen. Mit insgesamt strafferer Darlegung, besonders bei H. Mühlen, wäre Raum für diese aktuellen ökumenischen Fragen frei geworden. Deutlichere Differenzierung hätte das Stichwort „Privilegienmariologie" gefordert. Ist damit die vorkonziliare Marienlehre hinreichend gekennzeichnet? Namen wie Scheeben, Feckes, Guardini, Schmaus bleiben unerwähnt. Die Position von H. M. Köster verdiente mehr Aufmerksamkeit. Eine deutlichere Loslösung etwa von R. Laurentin hätte eine vielschichtigere Analyse ermöglicht. Für die gegenwärtige Diskussion ist L. Scheffczyk erwähnenswert. Ein letzter, systematischer Gesprächspunkt: Ist eine christozentrisch ansetzende Mariologie wirklich so problematisch, wenn man an Röm 6,1–11 denkt? Dort wird christliche Existenz als Annäherung, ja Angleichung an Christus verstanden. Die Patristik ist für ihr Marienbild dieser Perspektive gefolgt. Der Ansatz muß jedenfalls nicht besagen, daß er zu einer Entfernung Mariens von den Gläubigen führt.

Einige formale Anmerkungen: Die Diss. E. Canos als vertiefende Literatur zur Konzilsgeschichte anzuführen, ist ungeschickt (49 ff). Verschiedentlich zitiert die Vf.in nach Sekundärliteratur, zum Beispiel S. 24, Anm. 76, 77, 78; S. 46, Anm. 146; 96, Anm. 77; usw. S. 39 muß es wohl heißen Pius X. (statt Pius XII.). Ungewöhnlich sind Wortprägungen wie „Belastetheit" (XI), „konklusierende Mariologie" (6), „sakramentell" (201), „Visibilisierung" (239).

Im ganzen zeigt die Vf.in Fähigkeit zur begrifflichen Unterscheidung, Sinn für die Vielschichtigkeit theologischer Probleme sowie systematische Kraft. Eine Arbeit, die sich dem Thema „Mittlerschaft Mariens nach dem II. Vatikanum" textgeschichtlich zuwendet, ist mit dieser Diss. nicht überflüssig geworden. Sie bleibt ein dringendes Desiderat.

Vallendar Franz Courth

Pahud de Mortanges, René: **Zwischen Vergebung und Vergeltung**. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts. – Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft 1992. 308 S. (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft, 3. Folge, Bd 23), brosch. DM 78,00

Es bedarf vielleicht einer Begründung, warum in dieser Zeitschrift das Buch eines Ziviljuristen rezensiert wird, das in einer Reihe rechtsvergleichender Untersuchungen zur Strafrechtswissenschaft erschienen ist. Geht doch die herrschende Meinung unter den Kanonisten davon aus, das Kirchenrecht sei eine dem weltlichen Recht allenfalls analoge Disziplin, deren Gegenstand und Aufgabe vom staatlichen Recht kategorial unterschieden werden müsse, weil es sich – mit einer besonders pointierten Auffassung formuliert – um eine ordinatio fidei handele (Corecco).

Gerade das kirchliche Strafrecht stellt sich als eine Insider-Wissenschaft dar. Seine Normierung im CIC/1983 ist ohne Kenntnis der vorangegangenen Doktrin überhaupt nicht verständlich, und der Gesetzgeber verfährt mit dem Adressaten nach dem Grundsatz „Wir wissen schon beide, was wir meinen", z. B. wenn in can. 1395 § 1 die Sexualdelikte von Klerikern in die theologisch anmutende, inhaltlich aber völlig fehlgehende Formel des „peccatum contra sextum Decalogi praeceptum" gekleidet werden, oder wenn der erarbeitende Coetus der Codex-Reform-Kommission sich immer wieder auf den Standpunkt stellte, daß Definitionen in die Handbücher für den Unterricht gehörten, nicht aber in das Gesetz.

So ist es also mindestens interessant zu erfahren, welchen Eindruck dieses Strafrecht auf den rechtsvergleichenden Juristen macht. Und man kann sich freuen, den einen oder anderen eklatanten Mangel dieses Normenkomplexes beim Namen genannt zu finden, was man in der nicht eben problembewußten kanonistischen Strafrechtsliteratur fast gänzlich vermißt.

Dabei leistet Vf. Erstaunliches: Er arbeitet sich so weit in das Selbstverständnis der kirchlichen Strafrechtslehre ein, daß er deren Denkweise adäquat wiederzugeben vermag und in seinen Anfragen vornehm und respektvoll bleibt.

Dabei soll hier nicht der Anschein erweckt werden, das Buch befasse sich nur mit dem kanonischen Recht.

Nach einem rechtshistorischen Teil (25–55), der von Gratian ausgehend die theoretischen Ansätze und die verfahrensrechtlichen Aspekte des kirchlichen Strafrechtes zu skizzieren bemüht ist, widmet sich der zweite Teil (57–183) dem Strafrecht des Codex Iuris Canonici von 1983: zuerst seiner Entstehungsgeschichte, dann seinem Allgemeinen und schließlich seinem Besonderen Teil. Dabei geht es primär um den Aufweis von Parallelen und Vergleichbarkeiten mit den zivilen Strafrechten des deutschsprachigen Raumes. Im dritten Teil (185–281) befaßt Vf. sich mit den Sanktionsbestimmungen des evangelischen Kirchenrechts, und zwar mit der rechtstheoretischen Konzeption, der sogenannten Kirchenzucht, dem Lehrbeanstandungsverfahren und dem Disziplinarrecht der Landeskirchen. In einem abschließenden Punkt werden Resultate und Perspektiven zusammengestellt, bevor Quellen- und Literaturverzeichnisse das Buch abrunden.

Es fällt zunächst auf, daß Vf. die Fülle des Stoffes mit glücklicher Hand strafft, ohne sich auf die parallelisierbaren Materien zu beschränken. Vielmehr bleibt das Gesamtbild des kanonischen Strafrechts erhalten und sichtbar.[1] Es wird mit der Souveränität eines Autors dargestellt, der offenkundig – nicht nur durch die Fülle, Vieldimensionalität und Vielsprachigkeit der beigezogenen Literatur belegt – weit mehr darüber weiß, als er an dieser Stelle niederschreibt.

Der Respekt des Autors vor dem Selbstverständnis des betrachteten Rechtes hindert ihn leider daran, bestimmte Ungereimtheiten ans Tageslicht zu heben oder Behauptungen der herrschenden Meinung unter den Kanonisten am Gesetz selbst zu messen. So übernimmt er unbezweifelt den Deliktsbegriff der Doktrin – das Gesetz hat keinen –, nach dem die Straftat eine schwere Sünde darstellen müsse (86), auch wenn er die Folgeprobleme sieht (z. B. 109–110, 114). Ähnlich verfährt er bei den Begriffen von Vorsatz und Fahrlässigkeit, wo er ebenfalls (vorsichtig) der herrschenden Lehre folgt und die Gesetzeslage nicht hinreichend prüft (111–114). Dafür erkennt er die Problematik einer „Resozialisierungsstrafe" im kirchlichen Recht deutlicher als die meisten Kanonisten, wie er überhaupt mit den Strafzwecken nachdenklicher umgeht als üblich (97–104). Zu Recht stellt er fest, daß den kodikarischen Bestimmungen über die Strafmodifikationen keine Stufung der Strafen korrespondiert (119). In rechtsanalytisch geschultem Nachdenken arbeitet er einen „materiellen Verbrechensbegriff" des kanonischen Strafrechtes heraus, der sich „bei einem Teil der Straftatbestände aus der Schädlichkeit eines Verhaltens für die Kirche als in der Welt verfaßte Gemeinschaft (Sozialschädlichkeit), bei einem anderen Teil aus der Verletzung zentraler Glaubenswerte" ergebe, die er „Glaubensschädlichkeit" nennt (140). Damit bietet er einen Schlüssel für ein Verständnis des kirchlichen Strafrechtes, mit dessen Hilfe es bei konsequenter Anwendung dieser Gesichtspunkte noch eine gewisse Funktion für die kirchliche Disziplin entwickeln könnte.

Im dritten Teil, der das vielfältige Material des Rechtes der evangelischen (Landes-) Kirchen in Deutschland, Österreich und der Schweiz zusammenträgt, finden sich auch Hinweise auf katholisches Teilkirchenrecht und Parallelen zum CIC. Sie lassen Elemente eines Disziplinarrechtes in der katholischen Kirche erkennen, das es als formalisierte Kategorie nicht gibt. Man wird davon ausgehen dürfen, daß der dritte Teil des Buches genauso sachgerecht gearbeitet ist wie der zweite: Damit stellt er eine wertvolle Zusammenschau und Informationsquelle dar.

Das im allgemeinen sorgfältig gedruckte Buch weist Fehler schwerpunktmäßig in fremdsprachigen, vor allem lateinischen Wendungen auf. Die Multiplikationswirkung der EDV teilt darüber hinaus dem Autor Pio Ciprotti stets ein überflüssiges „i" zu. Mehr als gewöhnungsbedürftig ist die Zitation von

[1] Man verzeihe mir, daß ich mich in meiner Würdigung auf den zweiten Teil der Arbeit konzentriere, in dem ich mich besser bewandert fühle als im evangelischen Sanktionsrecht.

Kommentaren ohne Angabe des Bearbeiters (noch nicht einmal im Literaturverzeichnis, vgl. 306–308) und nach Seitenzahlen statt nach kommentierter Gesetzesvorschrift und Gliederungsnummer.

Es bleibt das Fazit zu ziehen, daß man dem Vf. Beachtung im Bereich der Kirchenrechtswissenschaft wünscht, mehr aber noch letzterer, daß sie sich mit der Anfrage aus juristischer Perspektive auseinandersetzen möge, die leider nicht zu Unrecht zu der Feststellung kommt: „*Rechtsgleichheit* und *Rechtssicherheit* haben im kanonischen Recht offenbar nur eine *untergeordnete Bedeutung*" (126, Hervorhebung im Original).

Münster Klaus Lüdicke

Rendtorff, Trutz: **Vielspältiges.** Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 302 S., geb. DM 68,00

Die Veröffentlichung des in München lehrenden protestantischen Ethikers entstand aus verschiedenen, zum Teil noch unveröffentlichten Artikeln und Beiträgen der vergangenen zehn Jahre.

Die Überlegungen gliedern sich in fünf Kap. Während ein erstes Grundlagenkapitel sich in fundamentalmoralischer Absicht dem Zusammenhang von Glaube und Leben widmet, führt das zweite Kap. diese Gedanken konkreter im Blick auf den politischen Protestantismus weiter, wohingegen das dritte Kap. die Konkretion in sozialetischer Absicht auszieht. Hier werden zumal aktuelle sozialethische Themen wie der Disput um die soziale Marktwirtschaft, die Bewahrung der Schöpfung, die Aufgaben technischer Kultur und die Sicherung des Friedens unter explizit theologisch-ethischer Perspektive angesprochen. Das vierte Kap. kehrt wieder zu einer mehr theologisch-ekklesialen Sichtweise zurück, indem die Ethik innerhalb des protestantischen Kirchentums thematisiert wird, etwa hinsichtlich einer intraekklesialen Ethik, der Taufe als ethischer Grund- und Schlüsselerfahrung oder der Aufklärung als Herausforderung einer protestantisch-kirchlichen Ethik. Im letzten Teil sind schließlich insbesondere Beiträge versammelt, die Bezug nehmen auf konkrete Anlässe und aktuelle Entwicklungen in Deutschland und im deutschen Protestantismus (Politik und Kirche in der DDR, Deutsche Einheit, Protestantismus und Verfassungsdiskussion, Deutschland in Europa). Ein Namensregister und der bibliographische Nachweis der Beiträge beschließt den Band. Ein ausführliches Sachregister bleibt leider Desiderat.

Vf. strebt eine Sammlung heterogener Elemente der protestantischen Ethik an, und gibt diese Absicht auch deutlich mit dem zunächst ungewohnten Titel „Vielspältiges" zu erkennen. Der Begriff geht zurück auf E. Troeltsch, dem sich Vf. auch sonst mehrfach verpflichtet weiß, etwa im Hinweis auf die Ethik als „Grundwissenschaft" (11), im Gegensatz zu K. Barths negativem Begriff theologischer Ethik. Der Titel verleiht der Überzeugung Ausdruck, eine mögliche Synthese der Ethik könne nicht Ausgangspunkt, sondern höchstens Ziel des ethischen Diskurses sein. Diese Überzeugung wird als roter Faden im Gang der einzelnen Überlegungen immer wieder sichtbar. Dies macht etwa der Beitrag zum Thema „Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie" sichtbar. Zwar ist „die ethische Frage für das Grundverständnis evangelischer Theologie seit der Reformation konstitutiv" (11), dennoch hindert das nicht an einer höchst unterschiedlichen Ausfaltung des ethischen Themas innerhalb der protestantischen Theologie, eine Ausfaltung, deren Pluriformität etwa durch Namen wie Schleiermacher und Barth belegt werden kann. Für Vf. stellt die Ethik eine mögliche Antwort auf die soteriologische Grundfrage des Menschen als Konstitutivum protestantischer Theologie dar. Ethik verbleibt damit, anders als bei Luther, nicht bloß im Raum des Rechtes, sondern findet ihren Abschluß in der „theologischen Dimension der Lebenswirklichkeit" (14). Der theologische Horizont der ethischen Frage wird sodann sozialethisch bestimmt: Empfangen und Geben von Leben wird zum leitenden Paradigma evangelischer Ethik. Für den katholischen Theologen und Ethiker ist hierbei nicht bloß die protestantische Parallele zum Grundlagenstreit in der katholischen Moral am Ende des 19. Jh.s interessant, sondern zumal auch der explizite Verweis auf die Geltung des Axioms „Das Sollen gründet im Sein", dessen naturalistische Fehldeutung abgewehrt wird unter Hinweis auf den übergreifenden Seinsbegriff „Leben". Unter Hinweis auf M. Webers Überlegungen zur protestantischen Ethik plädiert Vf. abschließend für den Vorrang der Verantwortungsethik vor der bloßen Gesinnungsethik, er bezeichnet dies als „Richtung des theologisch-ethischen, christlichen ‚Utilitarismus'"(18).

Der erwähnte Beitrag steht pars pro toto: immer geht es um die Verlebendigung ethisch-protestantischer Tradition im Blick auf aktuelle Probleme, und immer geht es, und dies zeichnet den Band besonders aus, um das Bemühen der korrelativen Synthese von Dogmatik und Ethik. Dies wird eindrucksvoll deutlich in den Überlegungen zur Schöpfung in theologischer Sicht, oder zur Taufe als Grundlage protestantischer Ethik: es ist gerade das Sein, die Annahme durch Gott, der Empfang des Lebens, was dem Sollen vorausliegt. Insofern ist die Taufe „Symbol der Menschenwürde" (212) und jede soziologische oder psychologische Reduktion des Menschen Sünde wider die Freiheit des Menschen. Diese geschenkte und zur Auf-Gabe gegebene Freiheit ist nicht bloß zutiefst protestantisch-ethisches Urgestein, sondern ein wertvoller Baustein für das zu errichtende Gebäude einer ökumenischen Ethik. Vorliegender Band sammelt eine ganze Anzahl solcher Bausteine. Darin liegt zumal für den katholischen Theologen und für das ökumenisch-ethische Gespräch sein bleibender Wert.

Schwerte Peter Schallenberg

Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. Axel Honneth – Frankfurt a. M. / New York: Campus 1992. 226 S. (Theorie und Gesellschaft. Bd 26), kart. DM 39,00

Unter dem Namen „Kommunitarismus" wird seit Anfang der achtziger Jahre in Nordamerika ein sozial- und moralphilosophischer Ansatz diskutiert, der auch hierzulande zunehmende Beachtung erlangt. Diese dokumentiert sich in einer Anzahl in rascher Folge erscheinender Sammelbände, zu der H. jetzt ein Buch beigesteuert hat, in dem die Protagonisten der Debatte selbst zu Wort kommen. Der Bd deckt mit Ausnahme des fehlenden R. Bellah das ganze Spektrum kommunitaristischer Positionen ab: von M. Walzer über C. Taylor bis zu M. Sandel und A. MacIntyre. Als „liberale" Kritiker sind J. Rawls, A. Gutman und C. Larmore vertreten.

Nach einer Einleitung A. Honneths (7–16) eröffnet M. Sandel die Debatte mit seiner Kritik an Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, die auf kantischer Grundlage die Priorität des Rechten vor dem Guten behauptet und Kants transzendentales Subjekt zu einem ungebundenen Selbst transformiert, das, atomistisch konzipiert, einen verkürzten Person- wie Gemeinschaftsbegriff als freiwilligem Zusammenschluß impliziert und damit der konstitutiven Bindungen nicht gewahr wird, derer Personen bedürfen. Solche Bindungen sind laut S. nicht nur im Privat-, sondern auch im öffentlichen Leben vonnöten, weshalb die verfahrensrechtliche Republik nicht ausreiche. Sie habe zudem zwei problematische Tendenzen, die das gegenwärtige Dilemma der USA ausmachten: „zum einen eine Tendenz, demokratische Spielräume zu verdrängen; zum anderen eine Tendenz, die Art von Gemeinschaften zu untergraben, von der sie nichtsdestoweniger abhängt" (33).

Im Gegenzug zu Sandel reformuliert und präzisiert J. Rawls die Grundgedanken seiner Gerechtigkeitstheorie, wobei er explizit auf den politischen und praktischen Charakter seiner Konzeption von Gerechtigkeit als Fairneß abhebt, die weder eine metaphysische Implikation habe, noch eine Anthropologie formuliere, noch eine umfassende Morallehre darstelle. Vielmehr suche sie eine Konzeption politischer Gerechtigkeit zu präsentieren, „welche in den grundlegenden intuitiven Gedanken wurzelt, die in der politischen Kultur eines demokratischen Verfassungsstaates gefunden werden" (61).

A. Gutmann nimmt die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus aufs Korn; statt wie Sandel und MacIntyre den Liberalismus untergraben und ersetzen zu wollen, plädiert sie für eine kommunitaristische Ergänzung der liberalen Werte sowie dafür, innerhalb des liberalen Staates als auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit orientierter umfassender gesellschaftlicher Vereinigung durch möglichst viele lokale Vereinigungen Gemeinschaft und Demokratie zu gestalten.

A. MacIntyre erörtert die Frage: „Ist Patriotismus eine Tugend?" (84–102), wobei er dem neutralen, leeren, kontextlosen liberalen Moralbegriff einen alternativen Moralbegriff entgegenstellt, demzufolge eine spezifische Moral aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft entspringt, so daß „die Loyalität zu dieser Gemeinschaft, zur Hierarchie besonderer Verwandtschaft, zu einer besonderen lokalen und besonderen natürlichen Gemeinschaft, eine Bedingung der Moral" (93) sei. Von daher erscheinen ihm auch der Patriotismus und verwandte Loyalitäten als zentrale Tugenden. Die Moral des Patriotismus ist für ihn lebensgeschichtlich verwurzelt. Für sie gilt, „daß ich eine wesentliche Dimension des moralischen Lebens übergehe und verliere, wenn ich nicht das gelebte Narrativ meines eigenen individuellen Lebens als Teil der Geschichte meines Landes verstehe" (99).

Stellen die ersten vier Beiträge wichtige Dokumente aus der Anfangsphase der Debatte um den Kommunitarismus dar, die darin dezidiert Position beziehen, so stammen die weiteren Texte aus einer zweiten Phase, in der es um Differenzierungen und Bemühungen um Verständigung zwischen den Kontrahenten geht.

C. Taylor zeigt auf, wie in der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus aneinander vorbei geredet wird, weil ontologische Fragen (Atomismus vs. Holismus) und solche der Parteinahme (Individualismus vs. Kollektivismus) vermischt werden. Mit Sandel sieht er den „prozeduralistischen" Liberalismus, konfrontiert mit den ontologischen Fragen von Identität und Gemeinschaft, als problematisch an, hält den Ausschluß einer gesellschaftlich getragenen Konzeption des Guten seitens des prozeduralen Liberalismus für unrealistisch (eine solche Gesellschaft

ist nicht lebensfähig) wie ethnozentrisch (eine solche Theorie trifft allenfalls auf die USA zu). Im Anschluß an die republikanisch-humanistische Tradition fordert er, deren über die prozedurale Republik hinausgehendes, zentrales Gut der partizipatorischen Selbstregierung aufzunehmen und damit im Gegenüber zum dominierenden Atomismus den Holismus des republikanischen Patriotismus stark zu machen, der s. E. eine Kraft in modernen Gesellschaften sowie ein durch nichts zu ersetzendes „Bollwerk der Freiheit" (122) bleibt.

C. Larmore trägt Argumente zugunsten eines politischen Liberalismus vor, der das liberale Prinzip der staatlichen Neutralität gegenüber Auffassungen des guten Lebens mit Berufung auf die beiden Normen des rationalen Dialogs wie des gegenseitigen Respekts rechtfertigt, welche s. E. keine individualistische Voreingenommenheit implizieren, sondern durchaus „mit der Bejahung der Werte der Tradition und der Zugehörigkeit verträglich sind" (155).

Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus wird von M. Walzer als dessen immer wiederkehrende Begleiterscheinung erkannt. Sie bringe zwei verschiedene und einander widersprechende Einwände zum einen gegen die liberale Praxis, zum anderen gegen die liberale Theorie vor. Verstehe die kommunitaristische Kritik die liberale Theorie einerseits als exaktes Spiegelbild liberaler gesellschaftlicher Praxis, die zu Aufsplitterung, Fragmentierung und dem Verlust von Gemeinschaft führe, so laute der zweite Vorwurf, daß die liberale Theorie die Realität, nämlich die kommunitaristische Tiefenstruktur auch der liberalen Gesellschaft von Grund auf verkenne. W. arbeitet heraus, daß und inwiefern beide Kritikversionen partielle Berechtigung haben, weshalb wir uns im Rahmen der liberalen Gesellschaft als immer unsicherem und gefährdetem Zusammenschluß von Zusammenschlüssen darauf beschränken müssen, darin kommunitaristisch inspirierte Korrekturen und Verbesserungen vorzunehmen.

R. Forst markiert in einem sehr hilfreichen Überblick schließlich die Stationen der Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus und faßt deren Hauptthemen zusammen (181–212).

Dabei geht es 1) um die Konstitution des Selbst, 2) die Frage der ethischen Neutralität und des Vorrangs von Gerechtigkeitsprinzipien vor dem Guten, 3) politische Integration, Legitimation und Staatsbürgerschaft und 4) um Kontextualismus und Universalismus.

H.s Band bietet, indem er wichtige Originalbeiträge auf deutsch zugänglich macht, einen hervorragenden Einblick in die Debatte um den Kommunitarismus. Dabei wird sowohl die ursprüngliche Konfrontation der Kontrahenten deutlich, wie auch Stationen wechselseitigen Lernens voneinander zutage treten, was bisweilen wie im Fall von Walzer und Rawls bis zum Rollentausch zu gehen scheint (vgl. Forst 205ff). Der Bd erhellt präzise den nordamerikanischen Kontext sowie die dementsprechende Prägung dieser Diskussion; zugleich ergeben sich fruchtbare Anregungen für deren Weiterführung, die hierzulande gerade im Gespräch und in Auseinandersetzung mit der Diskursethik zu geschehen hätte.

Ein Manko dieses im übrigen verdienstvollen Buches: der nahezu im gesamten Spektrum des amerikanischen Kommunitarismus von Walzer bis MacIntyre (freilich auf höchst unterschiedliche bis kontroverse Weise) reflektierte und insbesondere von der Bellahgruppe thematisierte Beitrag religiöser Traditionen und Gemeinschaften zu den moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (vgl. R. N. Bellah et al., Habits of the Heart, Berkeley 1985; deutsch 1987; dies., The Good Society, New York 1991) bleibt in H.s Präsentation unberücksichtigt.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Tremmel, Hans: **Grundrecht Asyl.** Die Antwort der christlichen Sozialethik. Mit einem Geleitwort von Wilhelm Korff. – Freiburg: Herder 1992. XII, 324 S., kart. DM 48,00

Migrationsbewegungen ungeheuren Ausmaßes lassen unsere Zeit als eine „Epoche der Flucht" (W. Frühwald) erscheinen: Bedingt durch Kriege, Hunger, wirtschaftliche und ökologische Not, und nicht zuletzt durch (individuelle oder kollektive) politische Verfolgung verlassen Menschen ihre angestammte Heimat, um in der Fremde Zuflucht und neue Lebensgrundlagen zu finden. In der Bundesrepublik Deutschland, die bisher über keine Einwanderungsgesetzgebung verfügt, ist das – in den vergangenen Jahren in peinlicher Weise zum politischen Zankapfel gewordene – Asylrecht die Tür, durch die die Hilfe Suchenden hineinzukommen verlangen. Freilich öffnet sie sich nur für einen kleinen Teil, während so viele draußen oder gleichsam im Windfang stehen, daß die Tür zu bersten droht: sie ist zu klein, es müßte andere Eingänge geben, sagen die einen, während andere meinen, die Menschen vor und in der Tür seien das eigentliche Problem.

Die zahlreichen und schwierigen Fragen, die hier im Bild erst angedeutet sind, stellen nicht nur für Juristen, Psychologen, Sozialwissenschaftler und natürlich für die Politik-Verantwortlichen eine immense Herausforderung dar, sondern auch für Theologie und theologische Ethik, insofern die Sorge für die Fremden, die Armen von jeher vom biblischen Gebot der Nächstenliebe gefordert ist und so Grundbestand einer jeden christlichen Ethik sein muß.

Nachdem die Diskussion des Themas von seiten der Theologie in den vergangenen Jahren verschiedentlich in Sammelbänden aufgegriffen wurde, legt der Korff-Schüler Hans Tremmel nun eine monographische Abhandlung zum Asyl-Grundrecht vor. Der Rechtsbegriff im Titel läßt bereits erkennen, daß er darin insbesondere auf die bundesrepublikanische Situation abhebt, die durch das weltweit einmalige Rechtsinstitut eines subjektiven Asylrechts gekennzeichnet ist – bzw. war, wenn man die nach dem Erscheinen des Buches ausgehandelten Ergänzungen des Art. 16 GG in die Betrachtung einbezieht, die faktisch auf eine Beschneidung dieser Menschenrechtsgarantie im Grundgesetz hinauslaufen.

Gleichwohl setzt T. mit seiner Untersuchung breiter an, indem er zunächst der Geschichte des Asylgedankens von dessen etwas dunklen Anfängen in der Antike her nachgeht. In seiner Skizze der „historischen Entwicklung vom Gnadenrecht zum Anspruchsrecht" (1–64) wird deutlich, wie sich der Asylgedanke im Laufe der Geschichte in einer wechselvollen und keineswegs geradlinigen Entwicklung grundlegend verändert hat: von der sakral-magischen Vorstellung des (heiligen) Asylortes (Rechtssubjekt ist der Ort oder die an ihm „wohnende" Gottheit) zunächst zu einem von gesellschaftlichen oder kirchlichen Instanzen zu gewährenden Gnadenrecht und – trotz gewisser Anfänge in der griechischen Polis – erst in der Neuzeit zu einem völkerrechtlichen Institut, dessen Subjekt jedoch die souveränen Staaten, nicht der einzelne Asyl suchende Mensch ist. Erst unter dem Eindruck der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs wurde in der UNO-Menschenrechtscharta ein subjektives Menschenrecht auf Asyl verankert, das jedoch – wie gesagt – nur im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland geltendes Recht geworden ist, worin sich die Erfahrungen von politischer Verfolgung und Exil so vieler Deutscher während der Nazi-Herrschaft widerspiegeln dürften.

Vor dem Hintergrund der historischen Orientierung unternimmt der Vf. im zweiten Kap. eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Asylproblematik (65–194), wobei er zunächst die globale Perspektive eröffnet, indem er gegenwärtige Wanderungsbewegungen, Fluchtursachen und Aufnahmeländer nach Erdteilen spezifiziert darstellt. Mit dem Aufweis der Dimension des Flüchtlingsproblems als Weltproblem ist der Horizont abgesteckt, vor dem die bundesrepublikanische Situation betrachtet und die hiesige Politik in ihrer über die Grenzen des deutschen Staates hinausreichenden Verantwortung bewertet werden muß. Daher prüft T. in den folgenden Abschnitten – stets in Tuchfühlung mit der aktuellen Situation, der politischen Diskussion und den Produzenten der öffentlichen Meinung (bis Anfang 1992) – Anspruch und Wirklichkeit des Umgangs mit dem Asylgrundrecht in Deutschland. Normativer Maßstab ist Art. 16, der ein individuelles Recht auf Asyl als „Not-Menschenrecht" festschreibt; damit ist es als Grundrecht sowohl der Abstimmbarkeit (was nicht alle Politiker wahrhaben wollen) als auch der Sphäre des „Almosengebens" oder des Gnadenerweises prinzipiell entzogen.

In bedrückender Weise zeigt die von T. vorgenommene Realitätsprüfung, daß die Behandlung von Asylbewerbern in Deutschland, die dazu beschlossenen sog. „flankierenden Maßnahmen" (wie Residenzpflicht, Unterbringung in Sammelunterkünften, Kürzung der Sozialhilfe, Arbeits- und Ausbildungsverbot für fünf Jahre [inzwischen teilweise aufgehoben]) als öffentlich auch so bezeichnete „Abschreckungspolitik" in vielfacher Hinsicht der grundgesetzlichen Vorgabe entgegenstehen. Ebenso deutlich wird, daß in der politischen Behandlung des Asylthemas wie in der öffentlichen Meinungsbildung über bestimmte Medien Kräfte wirksam sind, die eher Ängste der Bevölkerung schüren als zur Versachlichung der Auseinandersetzung und zur Aufklärung über die tatsächliche Bedeutung beitragen, die Ausländer in Deutschland in demographischer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht (etwa als potentielle oder faktische Konkurrenten auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt) haben. Hier nimmt T. die Auseinandersetzung insbesondere mit der rechtsorientierten Politik (als deren Exponent er besonders gerne den CSU-Politiker Edmund Stoiber aufs Korn nimmt) sowie mit rechtsradikaler Propaganda auf, ohne indes in eine „einäugige" Sichtweise zu verfallen. Freilich hat die sehr stark aktualitätsbezogene Orientierung (sie wird auch bibliographisch in der umfangreichen Verwendung von Tageszeitungen, insbes. der Süddeutschen Zeitung, deutlich) dieses Kap.s ihren Preis: Zum einen ist die Aufnahme des „empirischen Befundes" bei der Brisanz der anstehenden Thematik kaum „sine ira et studio" zu leisten. Das Engagement, das den Vf. beflügelt, stellt ihn zugleich in das Dilemma, Darstellung und Wertung nicht immer sauber auseinanderhalten zu können. – Zum anderen hat die politische Entwicklung das Buch schon zum

gegenwärtigen Zeitpunkt in gewisser Weise „überholt", was jedoch weder dessen dokumentarischen Wert mindert noch vor allem die sozialethischen Optionen, die den Vf. leiten und die er im dritten Kap. (195–284) bündelt, obsolet werden läßt.

Der systematischen Ausfaltung der christlichen Sozialethik als Verantwortungsethik, wie sie von Wilhelm Korff in unterschiedlichen Zusammenhängen vorgelegt wurde, folgend, geht T. von der Würde des Flüchtlings als deontologischer Grundlage, die es teleologisch einzulösen gelte, aus. Letzteres ist nur möglich im Kontext einer Ethik des Kompromisses, deren Aufgabe es ist, konkurrierende Interessen zu einem gerechten Ausgleich zu führen. In dieser Hinsicht untersucht der Vf. noch einmal die zuvor dargestellten rechtlichen und politischen „Lösungsversuche", ausgehend von der von ihm formulierten „sozialethischen Grundregel": „Personale Grundbedürfnisse, die als solche von der Natur der Sache her für jedermann moralisch einsichtig sind, nämlich als Konkretionen des ethisch-personalen Anspruchs, wie er sich aus dem ... obersten Materialprinzip des Sittlichen [der unantastbaren Menschenwürde] ergibt, sind von anderen Personen oder Institutionen in entsprechender Weise und im Rahmen der jeweiligen tatsächlichen Möglichkeiten (also nicht deontologisch, einfachhin und unbedingt) auch befriedigungspflichtig" (241f). Von diesem Grundsatz her kann T. aus sozialethischer Sicht zeigen, daß die sog. flankierenden Maßnahmen nicht geeignet sind, um den Flüchtlingen als Personen gerecht zu werden. Darüber hinaus weist er auf deutliche Mängel in der Gesetzgebung hin, die insbesondere die Lage der Defacto-Flüchtlinge nicht adäquat einholt. Schließlich kann im Horizont einer politisch einzulösenden Weltverantwortung auch das Thema „Einwanderungsgesetzgebung", das in der deutschen Politik in völlig irrationaler Weise emotionalisiert worden ist, nicht unbehandelt bleiben. Während T. hier auf der Basis des Solidaritätsprinzips argumentiert, holt er über das Subsidiaritätsprinzip den der Einwanderungsthematik komplementären Zusammenhang von Asylpolitik und Entwicklungspolitik ein.

Damit hat er in seiner Studie vor dem Hintergrund historischer und empirischer Orientierungen ein Panorama zur sozialethischen Verortung der Asyldebatte entworfen und mit der Verdeutlichung des Status, der dem Asylrecht als subjektivem Menschenrecht zukommt, einen Standard namhaft gemacht, den eine seriöse Politik nicht unterschreiten darf und an dem sich alle faktische Asylpolitik messen lassen muß. Diese Standards auch gegen den Trend geltend zu machen, dürfte freilich eine immer dringlicher werdende Aufgabe christlicher Sozialethik sein. T.s materialreiche und engagierte Arbeit gibt dazu einen wichtigen Diskussionsimpuls.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Scherer, Georg: **Glaubens-Krise und Erwachsenen-Bildung**. Gutachten für die Erwachsenenbildung im Bistum Essen von 1985–1992. – Essen: Plöger 1993. 414 S.

Der vorliegende Bd dokumentiert die intensive Begleitung der Erwachsenenbildung des Bistums Essen durch den Autor. Dabei geht es insbesondere um die inhaltliche Ausrichtung und damit um die Profilierung des kirchlichen Angebotes innerhalb des Spektrums pluraler Träger der Erwachsenenbildung. Ohne gründliche Reflexion wird jedes pädagogische Handeln orientierungslos. Insbesondere die Erwachsenenbildung kann kurzatmigen und sogar modischen Aktualitäten nachgeben und darüber das vernachlässigen, was in einer Zeit als Beitrag der Kirche wichtig, ja notwendig ist.

Dem Gutachten der einzelnen Jahre sind 35 S. einer grundlegenden Standortbestimmung vorangestellt. Der Vf. entwickelt darin – ausgehend von anthropologischen und theologischen Voraussetzungen – einen Bildungsbegriff, der einerseits eine ungeschichtliche Fixierung auf ein festes christliches Menschenbild andererseits aber auch einen perspektivlosen Pragmatismus vermeidet. Die in der Katholischen Erwachsenenbildung zu vermittelnden Qualifikationen oder Kompetenzen müssen aus den anthropologischen Grundstrukturen der Personalität, der Selbstgehörigkeit und Würde des einzelnen und der Sozialität entwickelt werden. Sie müssen an die Aufgabe der Weltgestaltung heranführen, in der der Mensch sich zu sich selbst und zur Welt verhält und sich für eine absolute Transzendenz öffnet. Darin ist er auf den letzten Horizont der Eschatologie verwiesen. – Im Blick auf die geistige Situation unserer Zeit sieht der Vf. es als besonders vordringlich an, sich mit zwei Gefährdungen des Menschen auseinanderzusetzen: mit dem individualisierenden Kreisen um die eigene Wohlbefindlichkeit und mit der Einrichtung auf die Endlichkeit. Katholische Erwachsenenbildung soll dagegen öffnen und offenhalten für die tiefsten Sehnsüchte im Menschen, die grenzenlos sind.

Die folgenden acht Kap. sind nicht Gutachten über eine ohne den Gutachter entworfene und durchgeführte Praxis. Sie sind konzeptionelle Gutachten, d. h. bieten jeweils eine die geistige Situation analysierende Perspektive und entwickeln im Blick darauf ein inhaltliches Konzept für eine Antwort der katholischen Erwachsenenbildung. Bewußt soll das Mißverständnis von Jahresthemen vermieden werden, die nach einem Jahr als erledigt zurückgelassen werden. Vielmehr soll von Jahr zu Jahr anwachsend eine Art Inhaltskatalog entwickelt werden, der eine Orientierung aus dem Glauben im Blick auf die langfristig wirkenden Umbrüche in unserer Gesellschaft bietet. Einige der gründlich bedachten Themen sind: Sinnfrage und Nihilismus – Der Auftrag der christlichen Verkündigung – Der Rückzug in die Endlichkeit – Alternativen zur Rationalität – Erwartungen an die Philosophie – Der Schöpfungsglaube – Die kirchliche Soziallehre – Leben ohne Wahrheit oder aus der Wahrheit. Der Vf. legt dazu qualifizierte Skizzen vor, die sich oft bereits in Vorträgen und anderen Bildungsveranstaltungen bewährt haben. Wer sich eigenständig weiterorientieren will, findet dazu hilfreiche Literaturhinweise.

Der Vf. ist sich dessen bewußt, daß sein vorwiegend an Inhalten interessiertes Konzept heute in der Erwachsenenbildung nicht unbestritten ist. Er selbst spricht in seinem Versuch eines Bildungsbegriffes auch eher von Qualifikationen oder Kompetenzen. Beide Ansätze sind nicht gegeneinander auszuspielen, sondern zusammenzudenken. Dann stellt sich die Frage, welche Qualifikationen oder Kompetenzen an den jeweiligen Inhalten entwickelt werden können und sollen. Hier ist es wichtig, daß sich neuere Entwicklungen in der Didaktik an die unverzichtbare Bedeutung von Inhalten erinnern lassen, und dazu ist das vorliegende Werk ein wertvoller Beitrag. Zur anderen Seite hin bleibt es aufgegeben, die vorgestellten Inhalte didaktisch weiter zu bedenken und die Ziele zu formulieren, die den Inhalten implizit sind und die mit Lernenden (mit deren Zustimmung) zu verfolgen sind, damit sie ihre Möglichkeiten als Menschen zur Entfaltung bringen.

Münster Dieter Emeis

Wentz, Richard E.: **Religion in the New World.** The shaping of religious traditions in the United States. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1990. XIII, 370 S.

Der Vf., Prof. für Religious Studies an der Arizona State University in Tempe, versteht sein Buch als seine Antwort auf das große Bedürfnis des amerikanischen Volkes, jene religiösen Traditionen kennenzulernen, die die amerikanische Geschichte gestaltet haben und gestalten. Diese sei um so dringlicher gewesen, als immer weniger Menschen um die Geschichte ihres Landes und dessen religiöse Traditionen wüßten, wie Fragen seiner Studenten, z. B. ob Protestanten Christen seien, zur Genüge belegten. In einer säkularen und pluralistischen Zeit sei es zur Ignoranz des Religiösen gekommen, nicht beachtend, daß man, gleich ob man sich selbst für religiös erachtet oder nicht, durch dessen Einfluß auf Kultur und Alltagsleben geprägt ist. Lächerlich sei es, daß im Geschichtsunterricht an öffentlichen Schulen über die religiösen Traditionen nicht mehr vermittelt würde, als daß die „Pilgrims celebrated Thanksgiving" und die Puritaner Hexenjäger waren. Keine Gesellschaft existiere ohne religiöse Grundlage; Gesetzgebung, Politik und Wirtschaft seien ohne Kenntnis des religiösen Hintergrunds mißverstanden (Vorwort XIf).

Es fragt sich allerdings, wie solch weitverbreitete Unkenntnis in Einklang zu bringen ist mit den Ergebnissen immer wieder durchgeführter Umfragen unter US-Bürgern zu ihren religiösen Einstellungen, die nämlich etwas anderes aussagen, zumindest, daß sich viele als religiös bezeichnen, ohne sich zu einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten Kirche zugehörig zu bekennen. – Muß diese Vorrede vielleicht als Rechtfertigung für das Buch herhalten, das nicht mehr als eines unter vielen wäre, würde nicht der Vf. selbst im weiteren Verlauf seines Vorworts die Unvergleichlichkeit seines Werkes hervorheben: sind andere Bücher an Wissenschaftler, an Mitglieder der eigenen Kirche usw. gerichtet, so wendet sich allein sein Buch an die Öffentlichkeit schlechthin, was sich in Gestaltung, Sprache usw. niederschlagen soll.

Das Buch ist in 20 Kap. untergliedert, die je zur Hälfte zwei Teilen (Anfänge bis frühes 19. Jh.: The age of transmission and reformation/19. Jh. bis Gegenwart: The age of restoration and regeneration) zugewiesen sind. Quasi drei Einführungskapiteln, eines zur Frage nach dem Studium von Religion (3/16), eines zu Formen religiöser Traditionen und europäischen Erwartungen an Amerika als „gelobtem Land" (17/26) und eines zum Christentum und der Reformation im 16. Jh., speziell der Reformation in England (27/44), folgen im ersten Teil Darstellungen jener christlichen Konfessionen in ungefähr der Reihenfolge, in der sie während der Kolonialzeit amerikanischen Boden betreten haben: 5. Puritaner (Kongregationalisten, Baptisten, Quäker) (63/82); 6. Anglikaner bzw. Episkopalisten (83/96); 7. „Reformierte Traditionen" (iro-schottische, englische, holländische und deutsche) (97/112); 8. Lutheraner (113/28); 9. Katholiken (129/50); 10. Methodisten (151/68); diese sind ihrerseits eingeleitet durch ein Kap. (4.) über die religiösen Traditionen, die in Amerika vorgefunden wurden (45/62). Der Aufbau der einzelnen Kap. folgt weitgehend dem gleichen Schema: Verbal Expression, Practical Expr., Social Expr., History in the United States. Abweichungen hiervon finden sich vor allem in den Kap.n über die Puritaner und die Kath. Kirche mit einem eigenen Abschnitt über „Papal Authority". Der zweite Teil enthält Kap. zu solchen religiösen Traditionen, die entweder auf amerikanischem Boden entstanden sind oder erst seit dem 19. Jh. Ein-

fluß gewannen: 11. Erweckungsbewegung (171/89); 12. „Öffentliche" religiöse Tradition (190/206); 13. Mormonen und andere restaurative Gruppierungen (207/28); 14. Juden (229/50); 15. Orthodoxe (christl.) Kirchen (251/67); 16. Afrikanische Traditionen (268/83); 17. Neues/Positives Denken (284/98); 18. „Dritte-Kraft"-Christentum (299/312); 19. Fundamentalisten (313/28); 20. Asiatische und islamische Traditionen (329/50). Das obengenannte Schema konnte teilweise beibehalten werden. Beschlossen wird der Bd mit Anmerkungen und Literatur zu den einzelnen Kap.n (und einem Register), die dem deskriptiven Charakter des Buches entsprechend eher mager ausfallen; zum Kap. über die kath. Kirche finden sich z. B. zwei Anmerkungen und sieben Buchtitel, die meisten zur Geschichte der kath. Kirche in den USA.

Es erübrigt sich, hier auf Einzelheiten einzugehen. Dem Kenner, an den das Buch vorrangig nicht gerichtet ist, bietet es wenig Neues. Betrachtet man etwa den sprachlich kompliziert gestalteten Versuch des Vf.s, z. B. die Messe als Zentrum des kath. Glaubens und die Mariendogmen als seine Besonderheit darzustellen, so bleibt doch fraglich, ob W. in seinem weitgespannten Adressatenkreis auf Verständnis stößt. Ohne Zweifel gelingt es ihm, die in Amerika lebendigen Religionen bzw. religiösen Traditionen (es fehlen – einzuordnen etwa bei den Fundamentalisten – jene pseudo-religiösen Gruppen, die, finanziert durch amerikanisches Kapital, vor allem in Lateinamerika den „american way of life" predigen und die Bibelarbeit als politisches Instrumentarium mißbrauchen [Summer Institute of Linguistics, New Tribes Mission, World Vision u. a.]) insbesondere eben hinsichtlich ihrer Geschichte in Amerika vorzustellen, freilich in unterschiedlicher Intensität. Insofern ist einem Rezensenten des Buches, W. H. Capps von der Univ. of California in Santa Barbara, dessen Begeisterung werbewirksam die Umschlagrückseite ziert, zuzustimmen, daß das Buch „invites . . . to explore anew America's vast religious landscape". Daß es aber helfe, die eigene religiöse Identität zu finden, entspricht eher dem für Amerika typischen Befund, demzufolge Religion zwar ein Bedürfnis ist, das aber wie andere Bedürfnisse auch in einer Art Warenhaus (oder via Bildschirm) befriedigt werden kann, was dazu geführt hat, daß viele Amerikaner sich aus dem Überangebot ein ihnen gemäßes Glaubensgebäude konstruieren, das sie außerhalb bestehender religiöser Gemeinschaften leben läßt oder zur Gründung neuer führt.

Bonn Norbert M. Borengässer

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und Zeitschriften bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Kirchengeschichte

Allgemeines

Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon, hg. v. Georg Schwaiger. – München: C. H. Beck 1993. 482 S., geb DM 39,80 ISBN: 3-406-37314 3

RBén 103, 1993: S. 289–306: Halewyck, J. Cl.: La version latine du Livre d'Esther dans le ›Monacensis‹ 6239 (*suite et fin*); S. 307–338: Dolbeau, F.: Sermones inédits de saint Augustin prêchés en 397 (4e série) (*à suivre*); S. 339–365: Verstrepen, J.-L.: Origines et instauration des Quatre-Temps à Rome; S. 366–379: Breen, A.: An Apocryphal Tradition in Pseudo-Jerome, Commentarius in Marcum; S. 380–413: Conner, P. W.: Sources Studies. The Old English *Guthlac A'* and the English Benedictine Reformation; S. 414–444: Cauwe, M.: La Bible d'Étienne Harding; S. 445–481: Leclercq, J. †: La ›paternité‹ de S. Bernard et les débuts de l'Ordre cistercien; S. 482–531: Wright, N.: ›Industriae Testimonium‹: William of Malmesbury and Latin Poetry revisited

Cristianesimo nella storia 14, 1993, S. 1–12: Mariaux, P. A.: Images According to Gregory the Great and the Issue of Missionary Art; S. 13–32: Lusini, G.: Christianity and Monastic Life in Ethiopia: the Case of Eustatians; S. 33–68: Ganzer, K.: Aspects of Catholic Reform Movements in the XVIth Century; S. 69–98: Menozzi, D.: The Organisation of the Indian Church during Napoleon's Age; S. 99–124: Jossua, J. P.: Le Saulchoir: a Theological Community in its History

Das Bistum Augsburg 1: Die Benediktinerabtei Benediktbeuern. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearbeitet von Josef Hemmerle. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1991. XVII, 768 S. (Germania Sacra. Neue Folge, 28), Ln DM 328,00 ISBN: 3-11-012927-2

Hohmann, Joachim S.: Der Zölibat. Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Gesetzes. Mit einem Anhang wichtiger kirchlicher Quellentexte. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 413 S., kart DM 98,00 ISBN: 3-631-45635-2

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd 12, hg. v. Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Sigmaringen: Jan Thorbecke 1993. 376 S., kart DM 44,00 / öS 350,00 / sFr 44,00 ISBN: 3-7995-6362-8: S. 11–34: Kustermann, Abraham Peter: Die erste Generation der „Katholischen Tübinger Schule" zwischen Revolution und Restauration; S. 35–56: Schilson, Arno: Erneuerung aus dem Geist der Restauration. Ein Blick auf den Ursprung der Liturgischen Bewegung bei Prosper Guéranger; S. 57–67: Reinhardt, Rudolf: Johann Sebastian Drey und das Limburger Rituale von 1838. Neue Quellen; S. 69–93: Rief, Josef: Die Idee des guten Rituale. Johann Sebastian Dreys dogmatische Theologie als Grundlegung der Liturgie; S. 95–112: Reinhardt, Rudolf: Martin Joseph Mack (1805–1885). Theologieprofessor – Universitätsrektor – Dorfpfarrer; S. 113–120: Reinhardt, Rudolf: Moritz Aberle nach Würzburg? Ein Beitrag zum theologischen Profil der „Tübinger Schule"; S. 121–130: Hösler, Matthäus: Josephus a Virgine Maria O.Carm., ein unbekannter Barockprediger. Sein Leben und Predigtwerk; S. 131–143: Schmid, Dankwart: Das Rottweiler Jesuitenkolleg (1652–1671; 1692–1773). Ein Beispiel für Geschichte, Schicksal und Ende eines Kollegs im schwäbischen Raum; S. 145–168: Seibert, Hubertus: Leben nach der Benediktsregel. Zu den Benediktinerbänden der Helvetia Sacra; S. 169–173: Reinhardt, Rudolf: Zur Schulpolitik Karl Theodor von Dalbergs. Zugleich ein Beitrag zu seiner Bibliographie; S. 175–245: Wolf, Hubert: ‚Damals noch jung, frei und lebensfroh, jetzt viel geplagt und voller Sorgen.' Die Korrespondenz Carl Joseph von Hefeles mit Albert Graf von Rechberg; S. 257–260: Rentschler, Elke: Bibliographie Martin Joseph Mack (1805–1885); S. 261–270: Bronner, Birgit: Franz Xaver Linsenmann (1835–1898). Verzeichnis seiner gedruckten Schriften; S. 271–272: Rödel, Volker: Neue Möglichkeiten zur Erforschung des Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

The Relationship between Neoplatonism and Christianity. Ed. by Thomas Finan and Vincent Twomey. With a Foreword by John J. O'Meara. – Dublin: Four Courts Press 1993. viii, 170 S., geb 25.00 ISBN 1-85182-090-6: S. 7–26: Dillon, John: Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity; S. 27–53: Moran, Dermot: Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis; S. 55–78: O'Rourke, Fran: Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius; S. 79–99: Carabine, Deirdre: Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God; S. 101–125: O'Loughlin, Thomas: The *Libri Philosophorum* and Augustine's Conversions; S. 127–140: Cassidy, Eoin: The Recovery of the Classical Ideal of Friendship in Augustine's Portrayal of *Caritas*; S. 141–154: Finan, Thomas: Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad litteram* XII; S. 155–170: McEvoy, James J.: Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?

Alte Kirchengeschichte

Wolfram: Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der alten Kirche bis Eusebius. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 702 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 58), geb DM 198,00 ISBN: 3-525-55166-5 (Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 1991/92)

Eckert, Günter: Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum. – Stuttgart: Franz Steiner 1993. 278 S. (Palingenesia, 46), kart DM 98,00 ISBN: 3-515-06392-7 (Saarbrücken, Univ., Diss., 1992)

Strutwolf, Holger: Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 405 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 56), geb DM 130,00 ISBN: 3-525-55164-9 (Heidelberg, Univ., Diss., 1991)

Witte, Bernd: Die Schrift des Origenes „Über das Passa". Textausgabe und Kommentar. – Altenberge: Oros 1993. II, 247 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 4), kart DM 65,80 ISBN: 3-89375-089-4 (Berlin, Univ., Diss., 1989/90)

Witte, Bernd: Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22–38. – Altenberge: Oros 1993. 163 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 6), kart DM 45,80 ISBN: 3-89375-090-8

Adolph, Anneliese: Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 263 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, 460), kart DM 74,00 ISBN: 3-631-44895-3 (Tübingen, Univ., Diss., 1991)

Aubineau, M. / Leroy, Fr. J.: Homélie grecque inédite attribuée à Éphrem: «Lorsque les mages se présentèrent à Jérusalem» (BHG 1912M, CPG 4107) – Orph NS 14, 1993, S. 41–75

Dassmann, Ernst: Augustinus – Heiliger und Kirchenlehrer. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 185 S., kart DM 29,80 ISBN: 3-17-012468-4

Soennecken, Silvia: Misogynie oder Philogynie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld Frau bei Augustinus. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 193 S. (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, 13), kart DM 59,00 ISBN: 3-631-46069-4 (Gießen, Univ., Diss., 1992)

Gregor von Nyssa: Contra Eunomium I,1–146. Eingeleitet, übers. u. komm. von Jürgen-André Röder. – Frankfurt: Peter Lang 1993. XI, 312 S. (Patrolo-

gia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 2), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-46077-5 (Mainz, Univ., Diss., 1992)

PETERSEN-SZEMERÉDY, Griet: Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 239 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 54), geb DM 68,00 ISBN: 3-525-55162-2 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1990)

BRUNERT, Maria-Elisabeth: Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff 1994. XLVIII, 465 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 42), kart DM 118,00 ISBN: 3-402-03977-X (Bonn, Univ., Diss., 1989)

Mittelalter

SCHWARZ, Heinz Wilhelm: Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung über Tötung, Mißbrauch, Freiheitsbeeinträchtigung, Gefährdung und Eigentumsverletzung anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts. – Siegburg: Franz Schmitt 1993. XXXIX, 237 S. (Bonner Historische Forschungen, 56), kart DM 78,00 ISBN: 3-87710-203-4 (Bonn, Univ., Diss., 1990)

HAGE, Wolfgang: Das Christentum im frühen Mittelalter (476–1054). Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 192 S., 11 Karten (Zugänge zur Kirchengeschichte, 4), kart DM 24,80 ISBN: 3-525-33590-3

LAUDAGE, Johannes: Gregorianische Reform und Investiturstreit. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993. VI, 195 S. (Erträge der Forschung, 282), kart DM 42,00 ISBN: 3-543-08566-3

Die Kartäuser und ihre Welt – Kontakte und gegenseitige Einflüsse, Bd 1, hg. v. James Hogg. – Salzburg: Institut f. Anglistik u. Amerikanistik 1993. 408 S. (Analecta Cartusiana, 62) ISBN: 3-7052-0619-2: S. 7–17: GIOIA, Guiseppe: Maestro Bruno, il „mondo" e l'uomo contemporaneo; S. 18–25: LEO, Pietro de: Il monasterio di S. Stefano del Bosco e la comunità di Spadola; S. 26–43: COWDREY, H. E. J.: The Carthusians and their Contemporary World; S. 44–65: CLARK, J. P. H.: The *Cloud of Unknowing* and the Contemplative Life; S. 66–99: MARTIN, Dennis: „The Honeymoon Was Over": Carthusians Between Aristocracy and Bourgeoisie; S. 100–139: MCGUIRE, Brian Patrick: Loving the Holy Order: Jean Gerson and the Carthusians; S. 140–159: DIJK, Rudolf Th. M. van: Geert Grote und die Volkssprache bei Kartäusern; S. 160–170: BLEVEC, Daniel le: Le Chartreux de Villeneuve-les-Avignon et leurs Bienfaiteurs; S. 171–188: WARD, Laviece: Authors and Authority: The Influence of Jean Gerson, and the „Devotio Moderna" on the *Fasciculus Temporum* of Werner Rolevinck; S. 189–226: BEUTLER, Werner: Weltabgeschieden und weltzugewandt zugleich: Die Kölner Kartause St. Barbara im 15. und 16. Jahrhundert; S. 227–243: GODER, Harald: Ackerbau und Viehzucht in der Stadt Köln. Der Fall des Priors Gregorius Meyer (1600–1605); S. 244–256: BERTRAND, Regis: Les Chartreux d'Aix et Marseille et leur entourage aux XVII^e et XVIII^e siecles; S. 257–280: KLOS, Friederike: „Ichno Topographica Idea Carthusiae Vallis Omnium Sanctorum in Mavrbach 1675"; S. 281–289: WITKOWSKI, Raphael: The Bibliography in the Former Charterhouse in Zips (Spisz); S. 290–299: WITKOWSKI, Raphael: Bibliography of the Charterhouse in Kartuzy (German Karthaus) in the Vicinity of Gdansk (German Danzig); S. 300–350: HOGG, James: Cristina de Arteaga and Dom Edmund Gurdon; S. 351–363: PETER, Ruedi: Meine Beziehungen und Erfahrungen mit den Kartäusern

Die Kartäuser und ihre Welt. Kontakte und gegenseitige Einflüsse, Bd 3, hg. v. James Hogg. – Salzburg / Lewinston NY: Institut für Anglistik und Amerikanistik / Edwin Mellen Press 1993. 254 S. (Analecta Cartusiana, 62) ISBN: 3-7052-0620-6: S. 5–41: HOGG, James: Antonio Calla'; S. 42–117: LEONCINI, Giovanni: Iconografia della vita di San Bruno nelle incisioni del XVI e del XVII seculo; S. 118–212: BEUTLER, Werner: Die beiden Brunozyklen der Kölner Kartause St. Barbara; S. 213–234: GRAUWE, Jan de: Une carte de visite des moniales de Sainte-Anne de 1693; S. 235–254: HOGG, James: A Visit to the Parisot „Carthusians" in the Easter Week of 1993

HAVERKAMP, Alfred: Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056–1273. – München: C. H. Beck 1993. (2., vollständig überarb. Aufl.) 411 S. (Die Neue Deutsche Geschichte, 2), kart DM 38,00 ISBN: 3-406-37755-6

WENDELBORN, Gert: Bernhard von Clairvaux. Ein großer Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 238 S., kart DM 59,00 ISBN: 3-631-45557-7

Anonymus, Tractatus adversus Judaeum (1122), hg. v. Wolfgang Bunte. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 192 S. (Judentum und Umwelt, 40), kart DM 59,00 ISBN: 3-631-45826-6

LIESSEM, Franz J.: Irische Legende. Mysterien, Mythen, Metamorphosen. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 350 S., kart DM 89,00 ISBN: 3-631-44385-4

BONAVENTURA: De triplici via: lateinisch/deutsch. Über den dreifachen Weg. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993. 229 S. (Fontes Christiani, 14), kart DM 28,00 ISBN: 3-451-22118-7

HÖDL, Ludwig: Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der Summa des Heinrich von Gent († 1293) – MM 22, 1994, S. 548–568

TANZ, Sabine / WERNER, Ernst: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 303 S. (Beiträge zur Mentalitätsgeschichte, 1), kart DM 84,00 ISBN: 3-631-44099-5

SEUSE, Heinrich: Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Kritisch hg. v. Loris Sturlese / Rüdiger Blumrich. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übersetzt von Rüdiger Blumrich. – Hamburg: Felix Meiner 1993. LXXVII, 90 S. (Philosophische Bibliothek, 458), geb DM 48,00 ISBN: 3-7873-1140-8

Studies in St. Birgitta and the Brigittine Order, Vol 1. Ed. by James Hogg. – Salzburg / Lewinston NY: Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik / Edwin Mellen Press 1993. 305 S. (Analecta Cartusiana 35/19, Spiritualität heute und gestern, 19) ISBN: 3-7052-0631-1: S. 7–28: Sr. PATRICIA O.SS.S: Birgitta Birgersdotter; S. 29–48: FRANCE, James: Bridget Gathers Cistercian Flowers; S. 65–84: FRÖJMARK, Anders: The Miracles of St. Bridget and her Daughter St. Katherine; S. 85–90: HALBORG, John E.: A Possible Gestation of Bridget's Vision of the Nativity; S. 91–107: Sr. PATRICIA O.SS.S: Karin Ulfsdotter; S. 108–128: SAHLIN, Claire L.: „A Marvelous and Great Exultation of the Heart": Mystical Pregnancy and Marian Devotion in Bridget of Sweden's *Revelation*; S. 129–141: GILL, Penny: The Judgment of the King; S. 142–179: VOADEN, Rosalynn: The Middle English *Epistola Solitarii ad Reges* of Alfonso of Jean: an Edition of the Text in British Library. Ms. Cotton Julius F ii.; S. 180–191: MORRIS, Bridget: Swedish Foreign Policy of the 1340s in the Balance: an Interpretation of Book IV Chapter 2 of Bridget's *Revelations*; S. 192–208: NYBERG, Tore S.: The Thirteen Apostles in the Spiritual World of St. Bridget; S. 209–233: ELLIS, Roger: The Divine Message and its Human Agents; St. Birgitta and her Editors; S. 234–262: HOGG, James: St. Birgitta's *Revelations* Reduced to a Book of Pious Instruction; S. 263–275: JOHNSTON, F. R.: English Defenders of St. Bridget; S. 276–295: PEZZINI, Domenico: The Meditacion of Oure Lordis Passyon‹ and Other Bridgettine Texts in Ms. Lambeth 432; S. 296–305: KLOCKARS, Birgit: S. Birgitta and Mysticism

Die Historienbibel des Johannes von Udine (Ms 1000 Vad). ausgew. und bearb. v. Renate Frohne. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 216 S., kart DM 68,00 ISBN: 3-261-04557-4

Scriptores Sacri Ordinis Cartusiensis Dom Stanislas Autore, Vol 4: Joannes Aldendorff – Jacobus Vateau. Ed. by James Hogg. – Salzburg / Lewinston NY: Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik / Edwin Mellen Press 1993. 159 S. ISBN: 3-7052-0634-6

Le Mystère de la Résurrection. Angers (1456) Tome I/II. Edition critique par Pierre Servet. – Genève: Droz Librairie 1993. 1004 S. (Textes Littéraires Français, 435)

Reformation und Neuzeit

PETERS, Christian: Johann Eberlin von Günzburg (ca. 1465–1533. Franziskanischer Reformer, Humanist und konservativer Reformator. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 392 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 60), geb DM 178,00 ISBN: 3-579-01686-5

NEIDIGER, Bernhard: Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters. – Stuttgart: Klett-Cotta 1993. 180 S. (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, 58) ISBN: 3-608-91619-9

GAUSE, Ute: Paracelsus (1493–1541). Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XI, 199 S. (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, 4), geb DM 148,00 ISBN: 3-16-146090-1 (Münster, Univ., Diss., 1991/92)

KÖNIG, Hans-Joachim: Entdeckung und Eroberung Amerikas. Motive – Abfolge – Rechtfertigung. – Frühneuzeit-Info 4, 1993, hg. vom Institut für die Erforschung der Frühen Neuzeit, S. 125–136

HERBSTRITH, Waltraud: Teresa von Avila. Lebensweg und Botschaft. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1993. 199 S. ISBN: 3-87996-295-2

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Heft 5: Der Südwesten, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler. – Münster: Aschendorff 1993. 323 S., 14 Karten (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 53), kart DM 39,80 ISBN: 3-402-02974-X: S. 8–49: SCHINDLING, Anton / ZIEGLER, Walter: Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz; S. 50–71: MOLITOR, Hansgeorg: Kurtrier; S. 72–95: RAPP, Francis: Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt; S. 96–122: CHÂTELLIER, Louis: Lothringen, Metz, Toul, Verdun; S. 124–166: PRESS, Volker: Baden und badische Kondominate; S. 168–192: EHMER, Hermann: Württemberg; S. 194–212: ENDERLE, Wilfried: Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten; S. 214–230: ENDERLE, Wilfried: Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten; S. 232–254: REDEN-DOHNA, Armgard v.: Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster; S. 256–277: STIEVERMANN, Dieter: Österreichische Vorlande; S. 278–323: BERNER, Hans / GÄBLER, Ulrich / GUGGISBERG, Rudolf: Schweiz

V.D.M.I.Æ. Gottes Wort bleibt in Ewigkeit. 450 Jahre Reformation in Osnabrück, hg. v. Karl Georg Kaster / Gerd Steinwascher. – Bramsche: Rasch 1993. 656 S. (Osnabrücker Kulturdenkmäler – Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Stadt Osnabrück, 6), kart DM 50,00 ISBN: 3-922469-78-7: S. 29–38: STEINWASCHER, Gerd: Stadt und Hochstift Osnabrück zu Beginn der frühen Neuzeit; S. 39–67: SINNER, Emilie: Kirche und Frömmigkeit vor der Reformation; S. 69–90: WEBER, Ulrich: Sprache in Osnabrück zur Zeit der Reformation; S. 102–107: MOELLER, Bernd: Die öffentliche Disputation des Predigers Dietrich Buthmann 1532 [mit Quelle:] *Die 44 Thesen des Dietrich Buthmann. 1532*; S. 109–125: EHBRECHT, Wilfried: Der Oberg-Aufruhr von 1525 – Zu antikirchlichen Tendenzen in den

Stadtkonflikten Osnabrücks zwischen Mittelalter und Neuzeit [mit Quelle:] *Beschwerdeartikel der Gildemeister der Stadt Osnabrück. 1525*; S. 127–142: LAUBACH, Ernst: Osnabrücks Berührung mit der Täuferbewegung, der „Radikalen Reformation"; S. 143–154: MAGER, Inge: Die Rolle der Frauen in der Reformation; S. 155–191: HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Von der reformatorischen Bewegung zur evangelischen Kirche: Die Einführung der Kirchenordnung in Osnabrück 1543 [mit Quelle:] *Christlicke Kercken Ordenungh. Der Statt Ossenbrügge, Dorch M. Hermannum Bonnum Verfatet. Gedrücket Jm Jahr 1543*; S. 193–200: BÖLSKER-SCHLICHT, Franz: Die Reformation in Quakenbrück [mit Quelle:] *Verordnung von Burgmännern und Rat zu Quakenbrück zur Einführung der Kirchenordnung des Hermann Bonnus. [1543]*; S. 201–215: STEINWASCHER, Gerd: Reformation und Gegenreformation im Niederstift Münster [mit Quelle:] *Kerckenordnunge vor de landkercken des stifts Osenbrugge. [1543]*; S. 217–239: SEEGRÜN, Wolfgang: Die Ordensinstitute der Diözese Osnabrück in Erneuerung, Reformation und katholischer Konfession [mit Quelle:] *Ordinatio Magistri Hermanni Bonni. Exercitium quotidianum in sacris scripturis et psalmis contandis pro ecclesiis collegatis, ubi praedicatur evangelium, als dar is Quakenbrugge und anders mer. Anno 1543*; S. 241–250: PETTKE, Sabine: Hermann Bonnus – ein Reformator der zweiten Generation; S. 251–266: STRATENWERTH, Heide: Das Interim – der Solmssche Vertrag; S. 267–283: MOELLER, Bernd: *Van den predicanten und eren arbeyde* – Die Neugestaltung des kirchlichen Amtes; S. 293–302: KRÜGER, Friedhelm: *Ordenung der Evangelischen Missen, de to Ossenbrugge in den Kerspels geholden worden* – Die neue Ordnung des Gottesdienstes; S. 303–312: BECKER, Rolf: *Van der Döpe* – Das neue Ritual der deutschen Taufe; S. 313–325: MEINZ, Manfred: *Dadt sacramente schal in beider gestalt uhtgedelet werden nach dem befehle Christi* – Die liturgischen Gefäße nach der Reformation; S. 327–347: SAVVIDIS, Petra: *Van den festen und virdagen* – Die reformatorische Umgestaltung des Kirchenjahres; S. 349–364: SAVVIDIS, Petra: *Van den Ceremonien* – Die musikalische Gestaltung der Gottesdienste in der Reformationszeit: Kirchenlied und liturgischer Gesang; S. 365–391: KARRENBROCK, Reinhard: Bau und Ausstattung evangelischer Kirchen im Hochstift Osnabrück; S. 395–412: QUECKENSTEDT, Hermann: *Van den doden to halten* – Begräbnis und Totengedenken; S. 413–438: BERGER, Eva: *Van ehesaken, wertschoppen und tohopegeven* – Veränderungen von Hochzeit und Ehe am Übergang zur Neuzeit [mit Quelle:] *Revidirte und verbesserte Ordnung ... Wie es hinfüro bey Ehelichen versprechnussen, Zuthetigungen, Hochzeiten ... gehalten werden solle. Publicirt ... im Jahre 1618*; S. 439–446: BRECHT, Martin: *Und dit ist die rechte Christliche Ban* – Das Problem der Sittenzucht; S. 447–163: SCHUBERT, Ernst: *Van dem gemenen Kasten vor de Armen* – Die Antwort der Osnabrücker Kirchenordnung auf das Armutsproblem des 16. Jahrhunderts [mit Quelle:] *Armenordnung der Stadt Osnabrück. 1587 (1573?)*; S. 465–486: SEEBASS, Gottfried: Lehre und Seelsorge in der Reformation; S. 487–498: FIEGERT, Monika: *Van den scholen und scholmesteren* – Die Erweiterung des mittelalterlichen Schulwesens in Osnabrück durch die Reformation; S. 499–525: PETERS, Christian: *Van dem superintendenten* – Die Ausbildung des lutherischen Bekenntnisses; S. 531–540: BEHR, Hans-Joachim: Die Haltung der Osnabrücker Ritterschaft zur Reformation; S. 541–552: HEUVEL, Christine v. d.: Der Ausbau der Territorialherrschaft im konfessionellen Zeitalter; S. 553–570: SPECHTER, Olaf: Vom mittelalterlichen Patriziat zum neuzeitlichen Honoratiorentum – Neue Formen der Elitebildung im 16. Jahrhundert; S. 571–586: SCHORMANN, Gerhard: Die Hexenprozesse in den 1580er und 1630er Jahren; S. 587–602: JÜRGENSMEIER, Friedhelm: Konfessionelle Weichenstellung für das Bistum Osnabrück in den Jahren 1623 und 1625; S. 603–621: LANGER, Herbert: Schweden als Bewahrer des Erbes der Reformation [mit Quelle:] *Christliche kirchen regulen des fürstenthums Oßnabr(ück) ... auf gnädigen befehl des hochgebohrenen herrn ... Gustav Gustavson ... verfertiget. 1634*; S. 623–644: SCHINDLING, Anton: Der Westfälische Frieden 1648: Die Regelung im konfessionellen Nebeneinander

Nordiskt Forum För Studiet av Luther och Luthersk Teologi 1. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24. 11. 1991, hg. v. Tuomo Mannermaa mit Petri Järveläinen / Kari Kopperi. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1993. 103 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 28) ISBN 951-9047-31-X: S. 7–23: KJELDGAARD-PEDDERSEN, Steffen: Der finnische Beitrag zur heutigen Lutherforschung; S. 24–36: SÖDERLUND, Rune: Motivforschung und Lutherforschung; S. 37–53: MANNERMAA, Tuomo: Theologische Ontologie bei Luther?; S. 54–66: GRANE, Leif: Johann Reuchlin – Erasmus von Rotterdam – Martin Luther. Verschiedene Ziele und gemeinsame Feinde; S. 67–103: KOPPERI, Kari: Luthers Theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation

Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Referate der Fachtagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki, hg. v. Anja Ghiselli, Kari Kopperi, Rainer Vinke. – Helsinki / Erlangen: Luther-Agricola-Gesellschaft / Martin-Luther-Verlag 1993. 185 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 31) ISBN: 3-87513-088-X: S. 9–27: MANNERMAA, Tuomo: Hat Luther eine trinitarische Ontologie?; S. 28–34: RADLER, Aleksander: Theologische Ontologie und reale Partizipation an Gott in der frühen Theologie Luthers; S. 35–69: PEURA, Simo: Wort, Sakrament und Sein Gottes; S. 70–93: BEUTEL, Albrecht: Antwort und Wort; S. 94–113: BAYER, Oswald: Luthers Verständnis des Seins Jesu Christi im Glauben; S. 114–141: RAUNIO, Antti: Sein und Leben Jesu Christi im Glauben bei Luther; S. 142–154: JØRGENSEN, Theodor: Wort und Bild bei Luther; S. 155–166: MARTIKAINEN, Jouko: Bild und Sein Gottes in der Theologie Luthers; S. 167–182: SAARINEN, Risto: Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung

BUCHHOLZ, Armin: Schrift Gottes im Lehrstreit. Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 275 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 487), kart DM 79,00 ISBN: 3-631-46389-8 (Hamburg, Univ., Diss., 1993)

BAUMANN, Eduard, H. L.: Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum" von 1523. – Paderborn, München, Wien Zürich: Ferdinand Schöningh 1993. 336 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, 46), kart DM 48,00 ISBN: 3-506-70196-7 (Regensburg, Univ., Diss., 1990)

CZERNIN, Ursula: Gattinara und die Italienpolitik Karls V. Grundlagen, Entwicklung und Scheitern eines politischen Programmes. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 245 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 559), kart DM 63,00 ISBN: 3-631-44315-3

DENIS, Philippe / ROTT, Jean: Jean Morély (ca. 1524 – ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église. Avant-propos de Bernard Roussel. – Genève: Librairie Droz 1993. 405 S. (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 278)

WILHELMSEN, Elisabeth: Knowledge and Symbolization in Saint John of the Cross. – Frankfurt: Peter Lang 1993. (2., korr. u. überarb. Aufl.) XX, 287 S. (European University Studies, Series 24, Ibero-Romance Languages and Literature, 41), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-43153-8

Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der Katholischen Erneuerung in Westfalen. Die Korrespondenz geistlicher und weltlicher Landesherren Westfalens mit dem Heiligen Stuhl 1547–1683, bearb. v. Alois Schröer. – Münster: Aschendorff 1993. XLIII, 477 S., Leinen DM 98,00 ISBN: 3-402-03986-9

HÄNISCH, Ulrike Dorothea: „Confessio Augustana triumphans." Funktionen der Publizistik zum Confessio Augustana-Jubiläum 1630 (Zeitung, Flugblatt, Flugschrift). – Frankfurt: Peter Lang 1993. 365 S. (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, 35), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-45586-0 (München, Univ., Diss., 1992)

WEYER, Stefan: Die Cambrigde Platonists. Religion und Freiheit in England im 17. Jahrhundert – Frankfurt: Peter Lang 1993. 181 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 540), kart DM 59,00 ISBN: 3-631-45684-0 (Trier, Univ., Diss., 1991)

Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, hg. v. Harm Klueting in Zusammenarbeit mit Norbert Hinske und Karl Hengst. – Hamburg: Felix Meiner 1993. VIII, 443 S. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 15), geb DM 138,00 ISBN: 3-7873-1107-6: S. 1–35: KLUETING, Harm: „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht." Zum Thema *Katholische Aufklärung* Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung; S. 36–39: HINSKE, Norbert: „Katholische Aufklärung Aufklärung im katholischen Deutschland?"; S. 40–53: MAIER, Hans: Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte; S. 54–66: SCHÄFER, Philipp: Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung; S. 67–103: BIANCO, Bruno: Wolffianismus und katholische Aufklärung. Storchenaus' Lehre vom Menschen; S. 104–118: RAAB, Heribert †: Die „katholische Ideenrevolution" des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß; S. 119–141: KRAUS, Andreas: Probleme der bayerischen Staatskirchenpolitik 1750–1800; S. 142–162: HAMMERSTEIN, Notker: Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands?; S. 163–191: TRAUTH, Michael: „Status pristinus" und „nova medendi ratio". Lagerungsbedingungen, Verlauf und Grenzen der Reformen an der Medizinischen Fakultät Trier im 18. Jahrhundert; S. 192–207: JÄGER, Hans-Wolf: Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung; S. 208–224: HEILINGSETZER, Georg: Die Benediktiner im 18. Jahrhundert. Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süddeutsch-österreichischen Raum; S. 225–245: MÜLLER, Winfried: Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum; S. 246–259: KOVÁCS, Elisabeth: Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen; S. 260–270: BAUER, Roger: Katholisches in der josephinischen Literatur; S. 271–301: HAEFS, Wilhelm: „Praktisches Christentum." Reformkatholizismus in den Schriften des altbayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder; S. 302–318: JÜRGENSMEIER, Friedhelm: Kurmainzer Reformpolitik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; S. 319–334: HANSCHMIDT, Alwin: Aufgeklärte Reformen im Fürstbistum Münster unter besonderer Berücksichtigung des Bildungswesens; S. 335–345: OER, Rundolfine F. v.: Franz Wilhelm von Spiegel zum Desenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln; S. 346–368: HAMMERMAYER, Ludwig: Das Erzstift Salzburg, ein Zentrum der Spätaufklärung im katholischen Deutschland (ca. 1780–1803); S. 369–409: CHRIST, Günter: Das Hochstift Bamberg und die Aufklärung

ARNOLDI, Udo: Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 286 S. (Studien zu Kirche und Israel, 14), geb DM 26,80 ISBN: 3-923095-65-1 (Bochum, Univ., Diss., 1991)

SIEBEN, Hermann: Die Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1993. XX, 432 S.

(Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), geb DM 128,00 ISBN: 3-506-74725-8

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd III: Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke, hg. v. Erwin Gatz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 317 S., geb DM 58,00 ISBN: 3-451-23227-8: S. 19–36: Gatz, Erwin / Ullrich, Lothar: Grundsätzliches zur Minderheitensituation der katholischen Christenheit; S. 39–142: Aschoff, Hans-Georg: Diaspora; S. 145–212: Raem, Heinz-Albert: Die ökumenische Bewegung; S. 215–305: Rivinius, Karl Josef: Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger

Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer. Besorgt von Günter Meckenstock. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. 349 S. (Schleiermacher-Archiv, 10), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-013619-8

Kaufmann, Michael OSB: Säkularisation, Desolation und Restauration in der Benediktinerabtei Metten (1803–1840). – Metten: Abtei-Verlag 1993. XIX, 487 S. (Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Metten, IV. Teil) ISBN: 3-9801820-8-8

Hübner, Wolfgang: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 759 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 40), kart DM 158,00 ISBN: 3-631-44871-6 (Regensburg, Univ., Diss., 1991)

Evertz, Wilfried: Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835. – Köln, Wien: Böhlau 1993. XII, 359 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 20), geb DM 88,00 ISBN: 3-412-00593-2 (Diss.)

Newman, John Henry: Sermons 1824–1843. Vol. II: Sermons on Biblical History, Sin and Justification, the Christian Way of Life, and Biblical Theology. Ed. from previously unpublished manuscripts by Vincent Ferrer Blehl, SJ. – Oxford: Clarendon Press 1993. XX, 472 S., geb. 50,00 ISBN: 0-19-920401-2

Neueste Zeit

Hass, Otto: Hermann Strathmann. Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit. – Bamberg: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Bamberg 1993. IV, 505 S., kart DM 27,00 ISBN: 3-927392-41-3 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1993)

Eber, Jochen: Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 301 S. (Forschung zur systematischen und ökumenischen Theologie, 67), kart DM 88,00 ISBN: 3-525-56274-8 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1990)

Tillich, Paul: Frühe Predigten 1909 – 1918. Hg. und mit einer Einl. versehen v. Erdmann Sturm. – Berlin, New York: de Gruyter 1994. XVI, 694 (Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich, VII), geb DM 218,00 ISBN: 3-11-014083-7

Fundamentaltheologie

Küng, Hans: Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Hermann Häring / Karl-Josef Kuschel. – München, Zürich: Piper 1993. 935 S. ISBN 3-492-03620-1: S. 65–86: Wohlmuth, Josef: Kirche aus konziliarer Tradition. Aspekte einer Fundamentalekklesiologie; S. 88–128: Pesch, Otto Hermann: Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven; S. 129–160: Greinacher, Norbert: Cui bono? Über Vergeblichkeit und Nutzen öffentlicher Erklärungen von Theologinnen und Theologen; S. 161–181: Hebblethwaite, Peter: Zwischen Luzern und Krakau. Europäischer Pluralismus und das Lehramt der Kirche; S. 182–191: Biedenkopf, Kurt: Mut zum Glauben. Gedanken über die Rolle der Kirchen für die Einheit Deutschlands; S. 193–210: Tracy, David: Wahrhaftigkeit in der katholischen Theologie; S. 211–233: Riplinger, Thomas: Eine katholische Denkform? Über Irrtum und Wahrheit in der katholischen Tradition; S. 234–249: Koch, Kurt: Katholizität und Ökumenizität. Kurzplädoyer für die Rehabilitierung eines Theologen; S. 250–269: Fraijó, Manuel: Exegese und Dogma. Eine notwendige Versöhnung; S. 270–295: Jeanrond, Werner G.: Die Rationalität des Glaubens. Zur theologischen Methodologie; S. 297–324: Fries, Heinrich: Theologie im Dienst der Ökumene. Katholische Perspektiven; S. 325–343: Vischer, Lukas: Theologie im Dienst der Ökumene. Evangelische Perspektiven; S. 344–363: Brosseder, Johannes: Konsens im Rechtfertigungsglauben ohne Konsens im Kirchenverständnis? Zur Bedeutung des Rechtfertigungsstreits heute; S. 364–386: Boff, Leonardo: Christentum mit authentischem Antlitz. Überlegungen zur Zukunft der Kirche in Lateinamerika; S. 387–400: Grosser, Alfred: Ethik und Politik in und für Europa heute; S. 401–415: Hole, Günter: „Freud und die Zukunft der Religion." Kritische Lektüre mit den Augen eines Psychiaters und Psychotherapeuten; S. 417–453: Kuschel, Karl-Josef: „Jesus Christus ist das entscheidende Kriterium." Die Aufhebung von Barth und Hegel in einer Christologie „von unten"; S. 454–477: Brewer, Kenneth W.: Die Einzigartigkeit Christi und die Herausforderung der pluralistischen Religionstheologie; S. 478–518: Häring, Hermann: Vertrauen als Widerstand gegen das Nichts. Zur Gottesfrage anhand von „Existiert Gott?"; S. 520–526: Küng, Hans: Meine Begegnungen mit dem Judentum; S. 527–529: Ben-Chorin, Schalom: Handbuch der Belehrung und Einführung; S. 530–532: Lapide, Pinchas: Kein vorgefaßtes christliches Denkschema; S. 533–540: Levinson, Nathan Peter: Wider den mörderischen Antijudaismus; S. 541–545: Küng, Hans: Antwort auf Nathan Peter Levinson; S. 546–554: Ehrlich, Ernst Ludwig: Die richtigen Fragen gestellt; S. 555–568: Küng, Hans: Antwort an Ernst Ludwig Ehrlich und andere Kritiker; S. 569–571: Middleburgh, Charles: Erstaunliche Vitalität des Judentums; S. 572–574: Friedlander, Albert H.: Ein Katholik über die Juden; S. 575–578: Bayfield, Anthony M.: Die Juden verstehen; S. 579–581: Küng, Hans: Antwort auf Albert H. Friedlander und Anthony M. Bayfield; S. 582–587: Bayfield, Anthony M. / Küng, Hans: Ein Briefwechsel; S. 589–606: Cobb, John B. Jr.: Interreligiöser Dialog, Weltethos und die Problematik des Humanum; S. 607–622: Moltmann-Wendel, Elisabeth: Religionsdialoge ohne Frauen? Frauen-Perspektiven in den abrahamitischen Religionen; S. 623–650: Abe, Masao: „Leuchtende Finsternis." Zum Verständnis von „letzter Wirklichkeit" in Buddhismus und Christentum; S. 651–661: Falaturi, Abdoldjavad: Christliche Theologie und westliches Islamverständnis; S. 663–673: Elshahed, Elsayed: Die Problematik des interreligiösen Dialogs aus islamischer Sicht; S. 675–690: Bowden, John: Dialog zwischen den Religionen? Anfragen aus Großbritannien; S. 691–705: Modras, Ronald: Eine Symbolfigur für das Konzil. Wirkungen in den Vereinigten Staaten von Amerika; S. 706–723: Moretto, Giovanni: Philosophie des Ökumenismus. Aspekte aus Italien; S. 724–735: Baumann, Urs: Kein Respekt vor „Gesslerhüten." Katholizität und demokratisches Selbstverständnis in der Schweiz; S. 736–746: Barabanow, Evgenij: „Christ sein" im Untergrund. Russische Erfahrungen; S. 747–756: Floss, Karel: Erfahrungen mit der Katholischen Tübinger Schule. Tschechische Perspektiven; S. 757–777: Bulányi, György: Treue zum jesuanischen Erbe. Wirkungen in Ungarn; S. 779–794: Brand, Paul / Häring, Hermann: Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt. Über die Anfänge und Programmatik der Internationalen Zeitschrift für Theologie „CONCILIUM"; S. 795–809: Mott, Sir Nevill: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit? Ein Physiker liest „Existiert Gott?"; S. 810–814: Schwab, Klaus: Wertewandel. Reflexionen eines Weltwirtschaftlers; S. 815–819: Hajek, Otto Herbert: Brief an Hans Küng; S. 820–824: Jens, Walter: Mein Freund Hans Küng; S. 825–829: Piper, Klaus: Was hat mich als Verleger zu Hans Küng geführt?; S. 831–915: Vollständige Bibliographie 1955–1993; S. 919–921: Küng, Hans: Stellungnahme zu Händen des Papstes vom 20. 12. 1979; S. 922–923: Rahner, Karl: Brief an den Papst vom 7. 12. 1981; S. 924–929: Greinacher, Norbert / Haag, Herbert: Appell an den Papst vom 24. 4. 1980

Rosenau, Hartmut: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. X, 544 S. (TBT, 57), geb DM 212,00 ISBN: 3-11-013738-0 (Marburg, Univ., Habil-Schr., 1991)

Kruttschnitt, Elke: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches". – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 425 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 7), kart DM 52,00 ISBN: 3-7867-1722-2 (Tübingen, Univ., Diss., 1992)

Schank, Gerd: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo". – Frankfurt: Peter Lang 1993. 166 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, 394), kart DM 47,00 ISBN: 3-906750-63-9

Dallmann, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 232 S., kart DM 79,00 ISBN: 3-17-012689-X (Heidelberg, Univ., Diss., 1988)

Rüegger, Heinz: Kirche als seelsorgliche Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 302 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 469), kart DM 71,00 ISBN: 3-261-04591-4 (Heidelberg, Univ., Diss., 1990)

Conway, Eamonn: The anonymous Christian – a relativised Christianity? – Frankfurt: Peter Lang 1993. 189 S. (European University Studies, 23, Theology, 485), kart DM 59,00 ISBN: 3-631-46209-3 (Maynooth, Pontifical Univ., Diss., 1991)

Sopata, Marian: Zur Theologie des Todes. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 362 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 489), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-46381-2 (Würzburg, Univ., Diss., 1993)

Niedballa, Thomas: Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung – Wittgenstein und die Theologie. – Münster, Hamburg: Lit 1993. 281 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 3), kart DM 58,00 ISBN: 3-89473-661-5

Horvath, Tibor: Eternity and Eternal Life. Speculative Theology and Science in Discourse. – Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press 1993. IX, 174 S., geb US$ 35,00 ISBN: 0-88920-224-9

Feministische Theologie im europäischen Kontext. Feminist Theology in a European Context. Théologie féministe dans un contexte européen. – Mainz / Kampen: M. Grünewald / Kok Pharos 1993. 255 S. (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen, 1), kart DM 39,00 ISBN: 3-7867-1724-9 / 90-390-0047-6: S. 11–37: Halkes, Catharina: Towards a History of Feminist Theology in Europe; S. 38–55: Schiele, Beatrix: Differenz und Solidarität von Frauen im europäischen Kontext; S. 56–67: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia: Bibelauslegung und europäischer Kontext; S. 68–83: Grey, Mary / Opocenska, Jana: Upheavals and Change in Eastern Europe and its Reflection in Feminist Theology: a Dialogue; S. 84–94: Martinho Pereia, Teresa: 500 ans de colonisation en Amérique Latine vus d'une perspective européenne; S. 95–110: Osorio

Sierra, Rosa Adela: Kunaite – A Dream filled with Hope: A Latin American perspective; S. 111–128: Bechmann, Ulrike: „Unser Volk speisen und befreien" – Reflexionen zum Weltgebetstag der Frauen; S. 129–139: Hunt Overzee, Anne: I am My Relationships: a Personal Reflection on Creating Theology in a Multi-faith Context; S. 140–152: Markert-Wizisla, Christiane: Feministische Theologie aus der ehemaligen DDR – Tradition und Perspektive; S. 153–160: Gilligan, Ann Luise: „Finding a Voice Where They Found a Vision" – Feminist Theology and Spirituality in Ireland; S. 161–168: Gössmann, Elisabeth: Hildegard von Bingen; S. 169–175: Rudnick, Ursula: „Es kehrt auch niemand heil zu seinem Gott zurück" – Nelly Sachs und die Sprache der Sehnsucht

Dogmatik

Bayer, Oswald: Theologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 547 S. (Handbuch Systematischer Theologie, 1), kart DM 128,00 ISBN: 3-579-04911-9

Zeindler, Matthias: Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 452 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 68), kart DM 98,00 ISBN: 3-525-56275-6 (Bern, Univ., Diss., 1991/92)

Piolanti, Antonio: Dio Nel Mondo e Nell'Uomo. – Vaticana: Libreria Editrice Vaticana 1994. (2ª edizione riveduta e aggiornata) 866 S., kart Lit 60.000

Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe. – Paderborn: Bonifatius 1994. 306 S. (Amateca, 6), geb DM 48,00 ISBN: 3-87088-757-5

Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen. Internationales theologisches Symposion zur Trinitätslehre (28./29.11.1991). – St. Ottilien: EOS 1993. S.192 (Studien zur Theologie und geschichte Bd. 11) ISBN 3-88096-911-6: S. 8–32: Schumacher, Josef: Der moderne Mensch und sein Weg zum dreieinigen Gott; S. 33–73: Stöhr, Johannes: Verborgenheit und Offenbarkeit des Mysteriums. Hilfen und Hindernisse für den Trinitätsglauben; S. 74–87: Elders, Leo: Geheimnischarakter und Rationalität in der Trinitätslehre nach Thomas von Aquin; S. 88–114: Holböck, Ferdinand: Trinitarische Heilige; S. 115–118: Roth, Elisabeth: Die Dreifaltigkeit in der bildenden Kunst (Kurzübersicht); S. 119–129: Margerie, Bertrand de SJ: Die Bedeutung der Pneumatologie der Kirchenväter aus den Jahren 350–450 für das heutige christliche Leben; S. 130–150: Hauke, Manfred: Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie; S. 151–168: Scheffczyk, Leo: Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund christlichen Lebens; S. 169–181: Stöhr, Johannes: Christliches Leben im Geist der Gotteskindschaft; S. 182–191: Aranda, Antonio: Die trinitarische Dimension der christlichen Spiritualität

Coda, Piero: Jesus von Nazareth. Die Geschichte einer Entdeckung. Übers. aus dem Ital.: Andreas Tapken. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1993 (Dio tra gli uomini. Breve cristologia, 1991). 224 S. (Theologie und Glaube), geb DM 29,80 ISBN: 3-87996-287-1

Balthasar, Hans Urs von: Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt. – Einsiedeln: Johannes 1993. 244 S., geb DM 36,00 ISBN: 3-89411-318-9

Konfessionskunde und Ökumenische Theologie

Irén 66, 1993, S. 7–37: Legrand, Hervé: Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II? S. 38–51: De Halleux, André: Nestorius, Histoire et Doctrine; S. 52–68: Hill, Christopher: Récents documents romains et oecuménisme de Vatican II. Perspective anglicane

Russische Osterlichter. Zusammengestellt v. Wolfgang Dietrich. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 96 S. (GTB, 1126), kart DM 14,80 ISBN: 3-579-01126-X

Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology, 2, 1993: S. 389–392: Braaten, Carl E.: Impressions of Russia; S. 393–400: Benjamin, Hegumen: The Russian Idea in the Present Day; S. 400–403: Jenson, Robert W.: An Orthodox/Reformation Consensus; S. 404–423: Pannenberg, Wolfhart: Must the Churches Continue to Condemn Each Other?; S. 424–432: Wood, Susan K.: Communion Ecclesiology: Source of Hope and Controversy; S. 433–450: Hütter, Reinhard: Ecclesial Ethics, the Church's Vocation and Paraclesis; S. 460–472: Breck, John: Mary in the New Testament; S. 473–484: Norris, Frederick W.: Gregory the Theologian; S. 485–492: The Future of Biblical Theology. Brevard S. Childs. Biblical Theology in the Old and New Testaments. Reviewed by Paul C. McGlasson

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48163 Münster; Prof. Dr. Arno Anzenbacher, Univ. Mainz, FB Kath. Theologie, D-55099 Mainz; Priv. Doz. Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Dr. Teresa Berger, Hopfenstr. 40, D-63454 Hanau; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, D-53123 Bonn; Prof. Dr. Franz Courth, Postfach 1406, D-56174 Vallendar; Prof. DDr. Dieter Emeis, Fritz-Berend-Str. 9, D-49090 Osnabrück; Dr. G. R. Evans, Faculty of History, West Rd., GB-Cambridge; Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster; Dr. Marie-Luise Heckmann, Friedrich-Meinecke-Inst. d.FU Berlin, Habelschwerdterallee 45, D-14195 Berlin; Dr. habil. Marianne Heimbach-Steins, Südstr. 83, D-48153 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität Dogm. Seminar Postfach 102148, D-44721 Bochum; Prof. Dr. Reinhold Kaiser, Historisches Seminar, Künstlergasse 16, CH-8006 Zürich; Prof. Dr. Jan Lambrecht, Minderbroedersstraat 11, B-3000 Leuven; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München; Dr. Werner Promper, Rue Crapaurue, 71- Bte 4, B-4800 Verviers; Dr. Eleonore Reuter, Küdinghovener Str. 149, D-53225 Bonn; Dr. theol. Peter Schallenberg, Körnerstr. 3, D-58239 Schwerte; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Udo Schnelle, Sekt. Theol. der Univ. Halle-Wittenberg Universitätsplatz 8/9, D-06108 Halle/Saale; Priv. Doz. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-48161 Roxel b. Münster.

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	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 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, 1994

ISSN 0040-568X