8. DEZ. 1994

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 5 **1994** **90. Jahrgang**

Biser, Eugen: Die Stimme der Antigone. Zu Georg Baudlers Untersuchung über Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum . . . . . Sp. 355

Baudler, Georg: Antwort an Eugen Biser . . . . . Sp. 363

Biser, Eugen: Ein überbrückendes Schlußwort . . . . . Sp. 367

Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion, hg. v. Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver (Hans Günther Türk)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 373

Kempinski, Ahron: Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel (Robert Wenning)

Charlesworth, James H. / Whitaker, R. E. / Hickerson, L. G. / Starbuck, S. R. A. / Stuckenbruck, L. T.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls (Ulrich Dahmen)

The Dead Sea Scrolls. Fourty Years of Research, hg. v. Devora Dimant / Uriel Rappaport (Ulrich Dahmen)

Preuß, Horst Dietrich: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Neirynck, Frans: The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis (Thomas Söding)

Luz, Ulrich: Die Jesusgeschichte des Matthäus (Thomas Söding)

Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. III: Die Apostelgeschichte, Bd 1: Untersuchungen und Ergänzungsliste / Bd 2: Hauptliste. In Verb. m. Annette Benduhn-Metz, Gerd Mink, Klaus Witte und Horst Bachmann hg. v. Kurt Aland (Walter Radl)

Feldmeier, Reinhard: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (Thomas Söding)

Rusam, Dietrich: Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und der Gemeinden der johanneischen Briefe (Hans-Josef Klauck)

Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens (Werner Wolbert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 389

Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (Wolfgang Beinert)

Brown, Peter: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Übers. bearb. u. hg. v. Johannes Bernard (Arnold Angenendt)

Van Dam, Raymond: Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul (Arnold Angenendt)

„Für euch bin ich Bischof", Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. (Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396). Einleitung und Übersetzung von Hubertus R. Drobner (Cornelius Mayer)

Gierlich, Ernst: Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200. Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte (Marie-Luise Heckmann)

Stratmann, Martina: Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz (Matthias Th. Kloft)

Laudage, Marie-Luise: Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe (Rudolf Schieffer)

Finckenstein, Albrecht Graf Finck von: Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches 919–1056 (Marie-Luise Heckmann

Die Salier und das Reich. 3 Bde. Bd 1: Salier, Adel und Reichsverfassung Bd 2: Die Reichskirche in der Salierzeit Bd 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier, hg. v. Stefan Weinfurter i. V. m. Odilio Engels / Franz-Josef Heyen / Franz Staab (Marie-Luise Heckmann)

Hartmann, Wilfried: Der Investiturstreit (Stefan Beulertz)

Laudage, Johannes: Gregorianische Reform und Investiturstreit (Stefan Beulertz)

Scholz, Sebastian: Transmigration und Translation. Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter (Pius Engelbert)

Meyer-Gebel, Marlene: Bischofsabsetzungen in der deutschen Reichskirche vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Ausbruch des Alexandrinischen Schismas (1159) (Pius Engelbert)

Heim, Manfred: Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) (Andreas Holzem)

Kißener, Michael: Ständemacht und Kirchenreform. Bischöfliche Wahlkapitulation im Nordwesten des Alten Reiches 1265–1803 (Andreas Holzem)

Ignatius von Loyola: Bericht des Pilgers, übers. aus dem Altspanischen und kommentiert von Peter Knauer SJ (Hubertus Lutterbach)

Stierli, Josef SJ: Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes (Hubertus Lutterbach)

Hübner, Wolfgang: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850 (Georg Schwaiger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Oekumenische Theologie . . . . Sp. 415

Döring, Heinrich / Kreiner, Armin / Schmidt-Leukel, Perry: Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (Reinhold Bernhardt)

Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie (Hans Waldenfels)

Swidler, Leonard: After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection / Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen (Hans Waldenfels)

Haudel, Matthias: Die Bibel und die Einheit der Kirchen (Gunter Wenz)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 424

Wahrhaftig, Gott ist bei Euch! Wie feiern wir heute Liturgie?, hg. v. Albert Gerhards, Anneliese Knippenkötter, Birgit Osterholt-Kootz und Stephanie Scharfenberg (Klemens Richter)

Der neue Meßritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie, hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch SJ (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 426

Nordsieck, Reinhard: Recht und Gesetz in theologischer, philosophischer und juristischer Perspektive (Thomas Hoeren)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 428

Mommsen, Wolfgang: Christliche Ethik und Theologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan (Andreas Weiß / Werner Wolbert)

Schmitz, Philipp: Wohin treibt die Politik? Über die Notwendigkeit von Ethik (Joachim Wiemeyer)

Peschke, Karl-Heinz: Wirtschaft aus christlicher Sicht (Franz Furger)

Die Katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, hg. v. Arthur F. Utz (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 432

Brantzen, Hubertus: Gemeinde als Heimat. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive (Andreas Wollbold)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 433

Der Begriff der Religion. Ein Symposion, hg. v. Walter Kerber (Edmund Arens)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 434

Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. v. Schütz Christian (Hermann Wieh)

Vazhakoottathil, John Antony Theodore: Thomas Merton's mystical quest for the union with god (Josef Sudbrack)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 435

BS: theol A 425

Die Stimme der Antigone

Zu Georg Baudlers Untersuchung über Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum

von Eugen Biser, München

„Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da." Dieses Bekenntnis der todbereiten Antigone ist vermutlich die größte Annäherung des antiken Geistes an das Evangelium. Ihre Stimme als eine christlich erfüllte zum Klingen gebracht zu haben, ist der Eindruck, den Georg Baudlers neuestes Buch beim Leser hinterläßt. Beim Wiederlesen wird überdies deutlich, daß er damit auf zwei Probleme von besonderer Aktualität eingeht. Zunächst auf den bestürzenden Ausbruch von Fremdenhaß und Gewaltbereitschaft, der den inneren Zusammenhalt im geeinten Deutschland, aber auch in Nordirland und anderen Krisenregionen erschüttert. Sodann, und jetzt im strengen Sinn theologisch, auf den sich immer deutlicher abzeichnenden Paradigmenwechsel im Verständnis des Kreuzestodes Jesu und dessen weit weniger deutliche Folge in der Neubestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum.

Der Hintergrund

Daß sich B. nach seinen Büchern ‚Erlösung vom Stiergott' (1989) und ‚Gott und Frau' (1991) in einem dritten Anlauf mit dem Gewaltproblem in Religion und Christentum befaßt, sichert seiner Untersuchung schon von der Thematik her einen herausragenden Rang im Feld der weithin durch Spezialuntersuchungen gekennzeichneten Gegenwartstheologie. Und diesen Rang bestätigt nicht zuletzt die Sprachgestalt des Werkes; denn B. spricht insgesamt eine ebenso genaue wie suggestive, vor allem auch leicht lesbare und eingängige Sprache, die mit ihrem zügigen Duktus freilich auch manche Bruchstelle verschleiert und nicht selten in wissenschaftsjournalistische und feministische Klischees verfällt. Ungeachtet dessen präsentiert sich in ihm ein Meister des gleicherweise sensiblen wie präzisen, auf dialogisches Einvernehmen abzielenden Stils. Mehr noch als in den vorangehenden Werken bleibt B. hier als forschender Theologe der auf den Leser zugehende und auf Aufarbeitung seiner Glaubensschwierigkeiten bedachte Pädagoge. Daraus erklärt sich wohl zum Teil auch seine thematische Schwerpunktsetzung: der das ganze Buch durchziehende Protest gegen Herrschaft und Gewalt, insbesondere in ihren politischen und religiösen Erscheinungsformen, und das insistente Bemühen, der Heilstat Jesu einen von allen Gewaltimplikationen gelösten Aspekt abzugewinnen. Zum anderen Teil dürfte sich die Themenwahl aus B.s Nahverhältnis zu Karl Rahner erklären, dessen Werk Johann B. Metz als „autobiographische Theologie" deutete. Gerade diesen Tatbestand erfüllt die von B. vorgelegte Arbeit in mindestens ebenso hohem Maße.

Wenn man versucht, die Themenwahl auf ein Grundmotiv zurückzuführen, wird hinter dem Pädagogen der um die Analyse und Überwindung der gegenwärtigen Glaubens- und Kirchenkrise besorgte Zeitzeuge sichtbar. Aus seinen Überlegungen spricht, ebenso unausdrücklich wie unüberhörbar, die Besorgnis über eine Darstellung des Glaubens, die den Adressaten verfehlt, weil sie, ungeachtet der vom Zweiten Vatikanum bestätigten Erkenntnis, daß in jedem Satz über Gott der Mensch mitgesagt ist, weder die Frage nach seiner konkreten, gesellschaftlich-politischen Situation noch die nach seiner existentiellen Verfassung stellt, sondern auf dem systemorientierten Traditionsmodell beharrt. Für B. aber ist die conditio humana aufs nachhaltigste durch die extreme, weitgehend durch Gewaltexzesse bestimmte Geschichtserfahrung dieses Jh.s bestimmt, weit weniger allerdings, trotz wiederholter Zitate Kierkegaards, durch den von diesem hellsichtig erkannten Zwiespalt, der den Menschen dem eigenen Dasein entfremdet und intensiver als je zuvor nach dessen Sinn fragen läßt. Es ist, entgegen seiner immer noch vorherrschenden und zumal auch kirchlichen Einschätzung, gerade nicht der von Leidenschaft umgetriebene, sondern der von einem inneren Selbstzerwürfnis zerrissene und deshalb schier unstillbar geängstete Mensch. Deshalb entstammt auch das Böse, das er tut, nicht dem überschäumenden Gefühl seiner Stärke, sondern dessen Gegenteil: dem in Aggressivität umschlagenden Eindruck seiner Unterlegenheit und Schwäche.

Zeitzeuge ist B. jedoch gleicherweise als ein an vorderster Front sich mühender Theologe, der klarer als mancher renommiertere erfaßte, daß die Stunde einer in tiefgreifendem Umbruch begriffenen Zeit gerade auch für die christliche Theologie geschlagen hat. Thematisch bekundet sich das in seiner Gewalt- und Opferkritik, die direkt auf eine Revision der katholischen Sühne- und Satisfaktionstheorie abzielt, indirekt aber auch auf die Demontage der immer noch von namhaften protestantischen Exegeten und Systematikern verteidigten Rechtfertigungslehre.

Indessen steht B., weniger ausdrücklich, auch in einer zweiten Hinsicht an vorderster Front, an der die insbesondere von jüdischen Theologen forcierte Kritik des traditionellen Gottesbegriffs ausgetragen wird. Ohne daß er darauf Bezug nimmt, steht er hier Seite an Seite mit Hans Jonas und dem Fundamentaltheologen Elmar Klinger, die mit ihm die Überzeugung teilen, daß die klassischen Gottesattribute nicht mehr aufrechterhalten werden können oder doch, wie er in seiner konzilianteren Position meint, durch eine gegensinnige Qualifizierung ergänzt werden müssen. Wie der Name Jonas andeutet, betrifft diese Übereinkunft auch das durch vielerlei Differenzen und Vorbehalte belastete Verhältnis zum Judentum, in das sich B., unabsichtlich aber doch effektiv, dadurch einmischt, daß er das Opfermotiv, bis in die Gegenwart hinein eine Zentralperspektive der Soteriologie, als Kontroversthema ersatzlos streicht.

Das Palimpsest

Das Werk erreicht sein Argumentationsziel in drei Schritten, die, bis auf den letzten, jeweils mit dem Aufweis eines „Auswegs" verbunden sind: in einem ersten, der – symptomatisch für die Gesamtableitung – der „religiösen Urszene" nachspürt und diese sowohl durch ein „Tötungs-Imponierverhalten" als auch durch die sowohl das Personsein als selbst noch die Bestattungsformen prägende Mutter-Kind-Beziehung bestimmt sieht (56–101). Dabei wird die das Kind als „ältester und ursprünglichster Mensch", wie es bezeichnend heißt (87), umhegende Liebe alsbald verstört und verfinstert durch das „rinnende Blut und den aufwirbelnden Staub" der Opferrituale, in denen sich Gottesangst und Tötungswille zu einem verhängnisvollen Teufelskreis zusammmenschließen. Das unterbaut B. gleicherweise durch subtile Wortanalysen (19–34) und kritische Vergleiche der von ihm referierten Opfertheorien (36–56), gelegentlich aber auch durch ausladende Beschreibungen archaischer Opferszenen (28f), die unwillkürlich an Hermann Brochs unvollendet gebliebenen „Berg-Roman" erinnern.

Was die Rekonstruktion der „religiösen Urszenen" anlangt, so könnte B.s Verfahren am besten mit dem Programmziel Nietzsches verdeutlicht werden, unter den kulturellen Übermalungen des faktisch existierenden Menschen den „schrecklichen Grundtext homo natura" herauszuarbeiten (Jenseits von Gut und Böse VII, 230). Bei dieser Suche nimmt B. unverändert, nur in einem womöglich noch engeren Anschluß an René Girard und mit stärkerer Blickrichtung auf Tod und Auferstehung Jesu, die Positionen auf, die er bereits in den vorangegangenen Studien bezogen hatte. Danach wird die Suche nach dem Ursprung bei einer Religiosität fündig, die das Erlebnis furchterregender Naturgewalten als das Imponiergehabe eines göttlichen „Rivalen" deutet, dieses mit Akten eines „Gegenimponierens" beantwortet (70f) und in letzter Konsequenz den homo erectus zum homo necans werden läßt (77). Vergleiche mit dem Verhalten von Schimpansen lassen dann aber darauf schließen, daß es sich dabei um eine sekundäre Reaktion handelt, da der Mensch „schon jahrmillionenlang als Sammler und Aasesser" lebte und sich als solcher der als umfangende Lebenskraft empfundenen Gottheit einfügte, bevor er sich im Übergang zur Großwildjagd von ihr distanzierte.

Hier legt B. unter dem schrecklichen Grundtext des tötenden und opfernden Menschen wie unter dem Palimpsest eine allererste Lesart frei, wie dies ebenfalls in den beiden vorangegangenen Büchern geschehen war, nur daß er dem aasessenden Urmenschen jetzt eine spezifisch religiöse Haltung „in Gesten der Anbetung und Verehrung" zuerkennt (77). Während diese als eine spezifisch weibliche Verhaltensform bezeichnet wird, erscheint das spätere „Tötungs-Imponiergehabe" als ein „einseitig männlich geprägtes Verhalten" (78). Indessen ist die Frau auch bei B., analog zur biblischen Sündenfallerzählung, die große Versucherin, da es nicht zum Tötungs-Imponierverhalten gekommen wäre, „wenn es nicht von der Frau als wirklich ‚imponierend' anerkannt und nicht auch mit sexueller Zuwendung belohnt worden wäre" (79).

Typisch für diesen Argumentationsweg ist die Überspringung der spezifisch geistig-kulturellen Entwicklung des Menschen, der für B. einseitig naturgeschichtlich, entgegen der fundamentalen Erkenntnis, daß der Mensch schon von Natur aus als Kulturwesen zu gelten hat, jedoch nicht kulturgeschichtlich definiert ist. Nicht weniger typisch ist dafür der „synchrone" Rückschluß auf Vorstellungen und Praktiken der Hochreligionen, auf Mythen und selbst modernste Literatur. Der ganze von Norbert Elias beschriebene „Prozeß der Zivilisation" mit Einschluß der Denk- und Sprachentwicklung entfällt, vermutlich aufgrund der Faszination durch das Erklärungsmuster Girards, in welchem B. den Schlüssel zur Lösung des Weltproblems gefunden zu haben scheint, nicht zuletzt wohl aufgrund einer pessimistischen Einschätzung des Menschen, der gerade nach den Erfahrungen dieses Jh.s unter dem Druck extremer Bedingungen in das Gewalt- und Tötungsverhalten im Sinn des Grundtextes homo natura zurückfiel.

Die Höhe seiner Untersuchung erreicht B. durch eine glückliche Inkonsequenz. Auf der einen Seite ist der Mensch für ihn – bis hinein in die Deutung

des Todes Jesu und die daraus abgeleiteten kirchlichen Praktiken – dem archaischen Tötungs-Imponierverhalten verhaftet. Andererseits erwartet er jedoch die Überwindung der theoretischen und praktischen Gewaltstrategien nicht etwa von der Rückkehr zur Lebensform der urmenschlichen Sammler, sondern von den religionsgeschichtlich erschlossenen „Auswegen aus Opfer und Gewalt" in Gestalt ausgesprochener Kulturleistungen, angefangen von der „gewaltfreien Gotteserfahrung" in den Upanishaden, im „mittleren Weg" Buddhas, in der Ethik des Konfuzius, der Mystik Laotses und in der philosophischen Kritik an der „gewaltverhafteten Gotteswelt" Griechenlands (103–164).

Mit dieser glücklichen Inkonsequenz handelt sich B. dann allerdings eine erhebliche Komplikation ein, die, zusammen mit seiner Kirchenkritik, seinen anthropologischen Ansatz betrifft. Obwohl der abschließende Durchgang durch die Geschichte der Rückfälle in archaische Gewaltpraktiken (335–343) und deren sprachliche Äquivalente (345–369) mit der Erwähnung der mittelalterlichen Ketzerverfolgungen und Inquisitionsgerichte abbricht, liegt es doch auf der Hand, daß die Stoßrichtung des Kapitels auf die – unerwähnt gelassenen – Praktiken der heutigen Kirchenführung zielt. Gemeint ist damit eine Pastoral, die in all ihren Erscheinungsformen, selbst noch in der zu fundamentalistischen Leseweisen neigenden Bibelkatechese (167f), die „eindringlich-leise Stimme" der zu Gewaltlosigkeit überredenden Liebe überhörte und statt dessen erneut den Staub des Gottesschreckens aufwirbelte, also ihr Werk mit Mitteln der Einschüchterung und Repression betrieb.

Doch so entschieden B. eine Pädagogik ablehnt, die den Menschen einem disziplinierenden Gesetz zu unterwerfen sucht, kommt es bei ihm in der Frage des zugrundeliegenden Menschenbildes doch zu einer irritierenden Übereinkunft. Was B. als Ziel seines pädagogischen Einsatzes vor Augen hat, ist – nicht anders als in der kirchlichen Pädagogik – der nach wie vor zu Aggression und Gewalttätigkeit neigende, nicht aber der faktisch existierende Mensch, der dem von Kierkegaard entdeckten Selbstzerwürfnis verfiel und unter dem Druck der in der Massen- und Mediengesellschaft herrschenden Tendenzkräfte einen progressiven Identitäts- und Sinnverlust erleidet. Wenn B. das nicht schon von der existenzphilosophischen Daseinsanalyse vor Augen geführt worden wäre, so doch von seinen Erfahrungen als Zeitzeuge. Bekanntlich waren noch nicht einmal die Vollstrecker der nazistischen und stalinistischen Massenmorde in ihrer Mehrheit blutgierige Ungeheuer, sondern Produkte einer auf die Auslöschung des Personzentrums gerichteten Strategie, die als solche buchstäblich zu allem, selbst dem Entsetzlichsten, fähig waren. Läuft dann B. aber nicht Gefahr, mit seiner großangelegten Initiative den konkret existierenden Menschen ebenso zu verfehlen, wie dies von den kirchlichen Disziplinierungsmaßnahmen zu befürchten ist?

Nur Auswege

Doch B. gelingt es, sich aus dieser Schlinge, wenngleich um den Preis neuerlicher Komplikationen, zu ziehen, und das mit Hilfe jener Doppelbödigkeit in seinem anthropoligischen Ansatz, die mit der Rede von dem Palimpsest getroffen werden sollte. Denn für B. trägt der Mensch die ihn aus der Gewaltlosigkeit befreiende Möglichkeit aufgrund seiner evolutionären „Vorgeschichte" als „aasessender Sammler" immer schon in sich. Deshalb bedarf er im Grunde auch keiner wie immer gearteten „Erlösung", sondern lediglich einer effektiven „Erinnerung" an sein vorgeschichtliches, aber immer noch abrufbares Gewesensein. Theologisch wurzelt hier B.s schon in den vergangenen Werken vertretener Naturalismus, methodologisch seine insgesamt synchrone Denk- und Darstellungsweise, die das Gegenwärtige auf das Gewesene hin durchsichtig macht und jenes im Heutigen nachwirken sieht. Damit hängt es ursächlich zusammen, daß er die Gegensteuerung zu der nie völlig überwundenen Gewaltfaszination nur unter der Kategorie der „Auswege" begreift, die, wie erinnerlich, zunächst im indo-iranischen und griechischen Lebensraum und hier von den Religionsstiftern und Denkern der „Achsenzeit" (107ff) erschlossen wurden. Daher geht er mit besonderer Sympathie auf die ethische und mystische „Durchdringung aller Lebensbereiche" bei Konfuzius (132ff) und Laotse (138ff), aber auch auf die dichterische (150ff) und philosophische (157ff) Kritik am griechischen Götterhimmel, insbesondere durch Sokrates und Platon (159), ein.

Der Hauptakzent liegt jedoch auf dem durch den alttestamentlichen Gottesnamen, den B. stets in der Kurzform des „Ich bin (für euch) da" wiedergibt, erschlossenen „Ausweg" (165ff). Den Einstieg in diesen Problemkreis gewinnt er durch eine bedeutsame Reflexion über die „inhaltliche Eigenart biblischer Texte", die er mit Girard in der Tendenz gegeben sieht, „sich moralisch auf die Seite der Opfer zu stellen" (169). In behutsamer Kritik an dem von Girard übernommenen Stereotyp der ebenso faszinierenden wie domestizierenden „Tötungsmacht" wird dies in mehreren Schritten verdeutlicht. In einem ersten, der sich hautpsächlich auf die Exodus-Erfahrung Israels (170ff) und auf die Mitteilung des Jahwe-Namens (180ff) bezieht; und in einem zweiten, der in verschlungener Argumentation, bei der auch die selten genug berücksichtigten Ergebnisse der Literaturkritik zu ihrem Recht kommen, auf die „aufgehobene Opferung Isaaks" eingeht (188–217).

Ein Quervergleich

In diesem Kontext ergibt sich eine bemerkenswerte Konvergenz, die einen Quervergleich nahezu aufdrängt. Denn B. argumentiert bei seiner theologischen Standortbestimmung (173) so, daß man die Replik notengetreu der von Gerd Lüdemann in seiner Untersuchung ‚Die Auferstehung Jesu' (Göttingen 1994,15) an Hans Keßler geübte Kritik entnehmen kann. Dabei geht es im Sinn eines Vorgriffs auf die Erörterungen, in welche B. seine Untersuchung ausmünden läßt, um die Frage der Verifizierung des Auferstehungsglaubens. Freilich soll keineswegs behauptet werden, daß Lüdemann der von ihm geforderte Aufweis tatsächlich gelungen sei. Dafür bleibt seine Antwort auf die sein Buch beschließende Frage „Können wir noch Christen sein" (216ff) entgegen seinem Erfahrungspostulat zu sehr an „äußeren" Zeugnissen, zumal an dem in historischer Hinsicht diskussionswürdigen der Maria von Magdala – dies freilich in erstaunlicher Übereinstimmung mit B. – haften. Insofern führt er über die von Keßler in seiner Studie ‚Sucht den Lebenden nicht bei den Toten' (1986) erbrachten „Belege" keinesfalls hinaus. Indessen verlieren die von ihm vorgetragenen Einwände deshalb nicht an Gewicht, weil sie letztlich auf ihn selbst zurückfallen. Sie gipfeln in dem Vorwurf, daß Keßler mit Kriterien arbeitet, die keine wirkliche Nachfrage zulassen, daß er also letztlich eine „Immunisierungsstrategie" betreibe (15). Dabei überschreitet Lüdemann den Bereich bloßer Behauptungen mit der zutreffenden, wenngleich wiederum gegen Keßler ausgespielten Bemerkung, daß die von Paulus zu gewinnenden Auskünfte schon deshalb für den Glauben der Nachgeborenen geltend gemacht werden können, weil der Apostel selbst für die Gleichwertigkeit sowohl der erschauten wie der geglaubten Inhalte einstehe.

Auf B.s Argumentation trifft das schon deshalb zu, weil sich die Erfahrung des Rettergottes der altisraelitischen „Kleinviehnomaden" allenfalls nachempfinden, keineswegs jedoch nachvollziehen läßt, und weil Ähnliches auch von der von ihm wiederholt mit größtem Nachdruck hervorgehobenen Gotteserfahrung im Antlitz des Gekreuzigten gilt. Hier tritt, von ihm unbemerkt, ein theologisches Postulat an die Stelle der erstrebten Verifikation. Das aber hängt wie im Falle Lüdemanns, letztlich damit zusammen, daß er an der formalen, wenngleich von ihm mit großer Eindringlichkeit beschriebenen „Außenseite" des Glaubensphänomens haften bleibt und weil er sich durch seine Optik und Methode selbst den Einstieg in dessen – mystische – Innenwelt verlegt. Die wenigen Stellen, in denen er die sich selbst gezogene Grenze überschreitet, sind Zitate, die seiner Argumentation nach Art von Ornamenten eingefügt sind, in diese jedoch nicht als tragende Stützen eingehen. Weil sich Lüdemann in seiner Keßler-Kritik ausdrücklich auf Paulus bezieht, sei schon an dieser Stelle die beide, Lüdemann wie B., betreffende Unzulänglichkeit vermerkt. Beide nehmen den Apostel zwar als Traditionszeugen in Anspruch, nicht jedoch in seiner Qualität als einzigen neutestamentlichen Autor, der nach seinem Selbstzeugnis und, deutlicher noch gesagt, nach seiner personalen Heilserfahrung befragt werden kann. Wer ihm nicht bis hinein in seine vor allem von Albert Schweitzer und Alfred Wikenhauser gewürdigte Christusmystik folgt, beraubt sich selbst des Mitspracherechts am Kernproblem der heutigen Theologie, bei dem es, mit Rahners berühmter Prognose gesprochen, letztlich darum geht, den Christen der Gegenwart zum Einstieg in seine mystische Zukunft zu bewegen.

Jahwe und Abba

Paulus müßte aber vor allem im Blick auf den „Ausweg" in Gestalt der Gottesanrufung Jesu „Abba – Vater" in Anspruch genommen werden, der B. in den zentralen Abschnitten seines Werkes nachgeht. Dabei legt er sich freilich wiederum zwei Hindernisse in den Weg. Das eine in Gestalt des insistenten Festhaltens an der absurden These Girards, daß alle gesellschaftliche Großordnung mit einem „Gründungslynchmord" beginne und demgemäß auf die abschreckende Faszination der Tötungsgewalt gegründet sei. Daß in dieser „Schreckensätiologie" vom Prozeß einer solidarisierenden und strukturierenden Sozialisation noch nicht einmal beiläufig die Rede ist, läßt auf eine bedenkliche Fixierung im Sinne der Girardschen Gewaltideologie schließen, die alle Gegenvorstellungen, wie sie gerade dem Kenner sprach- und geistesgeschichtlicher Zusammenhänge naheliegen müßten, ausschließt. Kaum weniger bedenklich ist zum andern die sich auch in störenden Sprachfloskeln bekundende feministische Schlagseite von B.s Theologie, die schon deswegen beanstandet werden muß, weil sie B. veranlaßt, in seiner Argumentation nicht nur wesentliche Ergebnisse der Bibelwissenschaft auszublenden, sondern sogar deren methodologisches Instrumentarium beiseitezuschieben.

Von dieser zweifachen Vorentscheidung her glaubt B. hinter dem imperialen auf Opfer und Sühne bestehenden Gott Israels eine „gewaltlose Gottheit" nachweisen zu können, die entstehungsgeschichtlich in

der Mutter-Kind-Beziehung wurzelt und „religiös-kulturell zum Bestattungsverhalten führte" (250). Dadurch zieht er sich den Einwand zu, den er durch eben dieses Konstrukt abzuwehren suchte: warum „dieser wahre Gott jahrmillionenlang" von derart konträren, ja ihn zuinnerst negierenden Gegenvorstellungen verdrängt werden konnte. Doch gleichviel: in Israels – mit den Einsichten der Achsenzeit synchronen – Geschichtserfahrung bricht sich ein Heilsverständnis Bahn, das Rettung nicht vom Töten, sondern vom Erleiden des Todes erwartet und als solches auf den als Abba erfahrenen Gott Jesu hinführt. Denn als ein „aus der Kindersprache stammendes Lallwort" ist diese Gottesanrede „in der Mutter-Kind-Beziehung" grundgelegt, so daß im Gottesverhältnis Jesu der „älteste Grund von Menschsein und Religiosität" zum Tragen kommt (248). Doch das ist in B.s Sicht nur die letzte Verifikation dessen, was sich in Abrahams Weg von El zu Jahwe (208ff) angebahnt und schließlich zu dessen Selbstzusage als der gütig-fürsorgende „Ich-bin-da-Gott" von Ägypten her (214) gelichtet hatte.

An dieser Stelle seiner Ableitung erwähnt B. zwar die für das „Abba" Jesu zentralen Paulusworte (Gal. 4,6; Röm 8,15), doch nur zum Beweis der Universalität der darin angesprochenen Gotteserfahrung (248). Doch hätte gerade Paulus zum vollen Verständnis der Abba-Anrufung verhelfen können. Denn so sehr diese auf der Linie der Selbstoffenbarung Gottes im Jahwe-Namen liegt, erfüllt sie doch gleichzeitig den Tatbestand der größten Innovation der Religionsgeschichte. Mit ihr bricht Jesus definitiv mit einer Religiosität, die (nach Röm. 8,15) auch bei den Jahwe-Gläubigen im Zeichen der Furcht stand; mit ihr durchstößt er (im Blick auf Eph 2,14f gesprochen) die Mauer der Unnahbarkeit, die auch den fürsorgenden Gott Israels umgibt. Und mit ihr erschließt er so den „Zugang" zum Herzen Gottes, daß dessen Geist auf die Glaubenden überströmt und ihnen bezeugt, daß sie (nach Gal 4,6) nicht mehr Knechte, sondern Kinder des von ihnen angerufenen Vaters sind.

B. liegt mit seiner Ableitung voll im Trend einer Theologie, die das spezifisch Christliche schon im Alten / Ersten Testament entdeckt. Wenn er sich mit seiner Zuordnung auch nicht die Frage zuzieht, worin dann überhaupt noch das Existenzrecht des Christentums bestehe, so aber wohl doch die kaum weniger eindringliche Frage nach dem, was für ihn dann noch die spezifische Lebensleistung Jesu ausmacht. Bezeichnend dafür ist die Beobachtung, daß der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu „Reich Gottes" im Kontext seiner Ausführungen nur beiläufig (252; 319; 390) erwähnt wird. Ist sie, wie nach der durchweg hebräischen Wiedergabe des Begriffs zu vermuten ist, für B. nur eine von Jesus aus alttestamentlicher Tradition übernommene Vokabel? Oder sah hier nicht der von ihm als theologischer „Kriegsdienstverweigerer" zitierte Origenes klarer, als er Jesus die personale Verwirklichung des von ihm angesagten Gottesreiches nannte?

Wenn B. dem Leser auch eine Auskunft über den Zusammenhang von Jesu Selbst- und Sendungsbewußtsein mit seiner Verkündigung des Gottesreiches schuldig bleibt, tastet er sich doch an einer Stelle in sein Gottesverhältnis vor, wenn er darauf abhebt, daß er die auf ihn zukommende Not von „alttestamentlichen Voraussetzungen her gedeutet" habe. „Ähnlich wie für Hiob" habe sich auf für ihn, zumindest zeitweise, sein Gottesverhältnis verdunkelt. Nach Ausweis einzelner Gleichnisse (wie Lk 11,5–8 und 18,2–5) konnte er sich „nicht mit einem Gott anfreunden, der Türe und Tor vor der Not des Menschen verschließt". Mehr noch: „dieser von außen her das Geschick lenkende Gott wird ihm fremd" (325). Sein Gott spricht demgegenüber „aus dem Gewissen" und „aus der inneren Überzeugung des Herzens" (326). Weil er diesem Gott treu blieb, war die Passion für ihn unausweichlich. In einem heilsgeschichtlichen Sinne „mußte" er sterben, weil der Gott der gewaltlosen Liebe, „den er offenbaren wollte und sollte", nur dadurch ans Licht gebracht werden konnte, daß er sich an die Tötungsgewalt auslieferte und von ihr treffen und verwunden ließ. Und dieser Gott leuchtet auch heute noch immer dort auf, wo Menschen „gewaltlos für ihre religiöse oder politische Überzeugung eintreten und dafür Verfolgung, Leid und oft auch den Tod auf sich nehmen" (326). Für eine extensive Ausleuchtung der Bewußtseins- und Schaffensgeschichte Jesu, zu der der Vf. eines von ihm wiederholt angeführten Gleichnisbuchs allen Anlaß gehabt hätte, ist es jedoch aufgrund seiner Optik zu spät. Deshalb muß diese nun genauer überprüft werden.

Die Optik

B.s Werk ist wie ein Evangelium angelegt, nach der berühmten Bestimmung Martin Kählers somit wie eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung". Denn zweifellos dienen die überlangen Ausführungen über Opfer und Gewalt in vorgeschichtlicher, religionsgeschichtlicher und alttestamentlicher Perspektive nur dem Zweck, die Prämissen für seine Kritik der Satisfaktionstheorie und damit für eine von Opfer- und Sühnevorstellungen befreite Deutung des Todes Jesu zu gewinnen. Indessen ist diese Entwicklung des Gedankens eindeutig die Folge seiner Optik und der von ihm angewandten Methode.

Über die Optik gibt nichts so sehr wie die penetrante, das ganze Werk durchziehende Wiederholung der Worte „Gründungslynchmord", „Tötungs-Imponiergehabe" und „Gewaltfaszination" Aufschluß, wobei sich in dem letzteren, fast überdeutlich die Faszination des Autors durch das Girardsche Orientierungsmodell bekundet. Das wirkt sich sowohl selektiv als auch verzerrend auf seine Sicht der Zusammenhänge aus. Selektiv, weil alles, was sich nicht in diesen Raster fügt, aus seiner Rezeption herausfällt und dies, wie ausdrücklich vermerkt sei, weit über die durch die Themenstellung gegebene Eingrenzung hinaus. Zweifellos hätten neben sprachgeschichtlichen Gegebenheiten insbesondere die von Norbert Elias herausgestellten Domestizierungsmechanismen in seine Aufarbeitung hineingehört. Das hätte ihn zudem von seiner synchronen Zusammenschau archaischer Gegebenheiten mit Verhältnissen und Verhaltensweisen der Hochkultur und Gegenwart abhalten können, die weithin den Eindruck erweckt, als sei für ihn die kulturelle Sozialisation der Menschheit bedeutungslos. Selektiv wirkt sich seine Optik überdies auf die Auswahl der von ihm verarbeiteten Literatur aus. Dabei gewinnen kirchenkritische Autoren B.s unverdient starke Beachtung. Nicht genug damit, daß er dem Tendenzwerk Franz Buggles einen viel zu hohen Stellenwert zumißt (167f; 342), findet er sich sogar bereit, der „Intuition" eines derart unqualifizierten Autors wie Karl Herbst zu folgen (388f).

Weit schwerer fällt indessen die verzerrende Wirkung seiner Optik ins Gewicht. Sie zeigt sich geradezu paradigmatisch in der Darstellung Konstantins, der in seiner Sicht ausschließlich für die Rückwende vom jesuanischen „Gott der Verfolgten zum Gott der Verfolger" steht (355ff) und dessen „Würdigung" sich demgemäß wie eine Chronique scandaleuse, wenn nicht sogar wie eine Kriminalstatistik der von diesem Kaiser begangenen Untaten mit Einschluß der „historisch nicht ganz gesicherten" (362) liest. Obwohl B. eine Bekehrung des Kaisers auf dem Sterbebett nicht ausschließen will (366), steht für ihn doch fest, daß er nicht nur dem Begriff einer blitzeschleudernden Gottheit verhaftet blieb (364), sondern, schlimmer noch, dem Rückfall der Christenheit in das Verständnis des Göttlichen als Tötungsgewalt Vorschub leistete. Daß dieser Kaiser, der freilich auch nach dem Zugeständnis B.s nicht als verbrecherischer Gewaltherrscher oder gar als „Mörder" zu beurteilen ist (362), dem Christentum die Freiheit und politische Anerkennung brachte und dadurch die von den Verfolgerkaisern vergeblich erstrebte Reorganisation des Römischen Reiches – so das Urteil Augustins – erreichte, ist B. ebensowenig einer Erwähnung wert wie sein Beitrag zu der wenigstens grundsätzlichen Überwindung der vielleicht schwersten Glaubenskrise der Kirchengeschichte, und schon gar nicht die sich in der Stiftung der Hagia Sophia, der Hagia Dynamis und der Hagia Eirene bekundende Theologie, die Endre von Ivánka in seiner Untersuchung ‚Plato christianus' hervorhob. Zugestanden wird ihm lediglich, daß er (nach Jacob Burckhardt) „dem widerlichsten aller Lobredner" in die Hände gefallen sei (360), obwohl der solcherart diffamierte Eusebius immerhin als Vf. der ersten „Kirchengeschichte" und Begründer dieses Faches in die Geschichte der christlichen Theologie einging.

Verzerrt wirkt auch die Behandlung der Denkverführung durch eine martialische Sprache (343–357), sofern der Gegenaspekt des durch sprachliche Kommunikation bewirkten Aggressionsabbaus völlig ausgeblendet bleibt. Indessen gelingen B. in diesem Zusammenhang wichtige Aufschlüsse. So, wenn er mit Harnack darauf hinweist, daß das zunächst nur „als Symbol rezipierte Kriegerische" aus innerer Konsequenz schließlich auch „die Sache selbst herbeiführt" (345), oder wenn er auf das Einsickern dualistischer und polemischer Antithesen aus der Sprache der Qumrangemeinde in die des Evangeliums und der Paulusbriefe aufmerksam macht (346ff). Verwunderlich nur, daß er dafür nicht auch die (359 zitierte) Polarisierung von „Christus und Beliar" in Anspruch nimmt, die von der Forschung doch längst als nichtpaulinischer Einschub erkannt wurde. Die Verwunderung wächst, wenn auch Logien wie „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert" und das von den „Gewalttätern" handelnde „Stürmerwort" (347) unter das Verdikt fallen. Und man glaubt seinen Augen nicht zu trauen, wenn B. in den als „Nachvollzug des Todes Jesu" verstandenen Martyrien „eine radikale Verzeichnung dieses seines gewaltfreien Sterbens" erblickt (352f) und wenn er schließlich das Verhalten der „Thurificati" als eine Geste der Staatstreue wertet, derentwegen niemand einen blutigen Tod hätte zu sterben brauchen (353).

Hier geht die Frage nach der Optik bruchlos in die nicht leicht zu beantwortende nach der Methode über. Sie läßt sich wohl am besten als die einer literarisch-pädagogischen Korrelationsmethode bestimmen. Literarisch, weil sie weithin von kontrastierenden und korrelierenden Textvergleichen lebt; pädagogisch, weil sie schon vom Denkansatz her darauf abzielt, die Anfälligkeit des Lesers für jede Art von Gewaltfaszination auszuräumen. Mit der ersten Komponente erinnert das von B. privilegierte Verfahren an das von Guardini in jahrelanger Vorarbeit entwickelte, das jedoch bei der Ausarbeitung seines Jesusbuchs ‚Der Herr' (1937) noch nicht ausgereift war und das auch in seinem zweiten, unter dem Titel ‚Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments' (1941) nur fragmentarisch veröffentlichten Gegenstück keine überzeugende Anwendung fand. Es ging ihm dabei um den Versuch, am Beispiel großer Gestalten der Geistes- und Literaturgeschichte Kategorien zu entwickeln, die auf die Gestalt Jesu bezogen und für ihre Deutung fruchtbar gemacht werden konnten. Anders bei B. Hier erscheint das Opfer Abrahams in partieller Entsprechung zur Tragödie der Iphigenie, und die in kunstvoller Dialektik in das

Gegenteil ihrer selbst verwandelte Judith (259f) als eine Identifikationsfigur, die nachgerade an den gekreuzigten Jesus heranreicht (260).

Kennzeichnend für diese Kombinatorik ist die zusammenfassende Bemerkung: „Was herausragende Denker und Dichter im ersten Jahrtausend v. Chr. unabhängig voneinander und aus ganz verschiedenen religiös-kulturellen Traditionen heraus denkend erarbeitet haben, begegnete den jüdischen Frauen, die Jesus in seinem Leben und Sterben begleitet haben, auf dem Grab- und Hinrichtungshügel Golgota". In der „erdbebengleichen Erschütterung", die der Todesschrei Jesu in ihnen auslöste, wurde der „seit Jahrmillionen angehäufte Schutt der menschlichen Gewalt und Lüge beiseite geräumt" und der „Grund sichtbar, der ursprünglicher noch und tiefer als der ‚Gründungslynchmord' (Girard) das menschliche Leben trägt und umfängt". Sichtbar wurde somit der Gott, der in „fürsorglich pflegendem Zusammensein der Wesen spielt" und der als die „unterfangende und übersteigende Dimension des Mitlebewesens ... zur Personbegegnung und damit zum Menschsein herausruft" (261).

Kennzeichnend für diese im Grunde narrativ-umschreibende Methode ist auch die unverkennbare Distanz zu der nahezu zur Alleinherrschaft gelangten historischen Kritik, die B. wohl nicht nur deswegen verdächtig ist, weil sie „von ihrem geschichtlichen Ansatz her positivistisch" arbeitet (268), sondern weil sie bei ihm wohl insgeheim im Verdacht steht, mit ihrer kritischen Schärfe das Werk intellektueller Gewalt zu betreiben. Insofern verbindet sich mit seinem eigenen Verfahren der, wenngleich unausdrückliche Anspruch, eine Alternative zur historisch-kritischen Methode zu bieten. Der Schulterschluß mit Drewermann, der auch an anderer Stelle spürbar ist, wird hier besonders deutlich. Doch wie erschließt sich von dieser Position aus die Passion Jesu, in der alle Linien des Werkes konvergieren?

Eine Christologie von unten

Von ihrem Ursprung her ist jede Christologie in eine Theologie eingebunden, weil sie nur in deren Horizont entwickelt werden kann. Was seine theologische Grundposition betrifft, steht B. aber, wie schon einleitend vermerkt, mit Hans Jonas und Elmar Klinger unter dem Eindruck, daß angesichts der in diesem Jh. eingetretenen Menschheitskatastrophen eine Demontage des traditionellen Gottesbegriffs angesagt ist, weil nach Auschwitz, so Jonas, die Allmacht und Barmherzigkeit nicht mehr zusammengedacht werden können und weil, so Klinger, ein der Stabilisierung der gesellschaftlichen Über- und Unterordnung dienender Gottesbegriff nicht mehr aufrecht erhalten werden kann.

Mit ihnen bewegt sich B. schon deshalb auf der Linie einer neuartigen theologia negativa, weil sein Gottesbegriff zentral durch das negative Moment der Gewaltlosigkeit bestimmt ist.

Schon von daher mußte ihm eine Deutung des Todes Jesu suspekt erscheinen, die diesen wie die von Anselm von Canterbury begründete Satisfaktionstheorie einem Zweck unterwirft, ihn also mit B. gesprochen, „funktionalisiert", und die diesen Zweck überdies in eine Sühneleistung, also einer Kategorie des Herrschafts- und Leistungsdenkens, begreift. Seiner Methode entsprechend entwickelt B. die Gegenthese zunächst in narrativ-vergleichender Form. Dabei erblickt er den „dichterisch gestalteten" Höhepunkt der Passion Jesu, ja des „gesamten biblischen Heilsdramas" (277) in der johanneischen Pilatusszene, auf die er mit einer eher schwach konturierten Deutung des paulinischen „Wortes vom Kreuz" (1 Kor 1,18) hinführt (267–279). Denn hier tritt dem leibhaftigen Inbegriff der Gewaltlosigkeit die geballte, zur Staatsmacht gesteigerte Tötungsgewalt entgegen. „Gott als übersteigende Dimension der Schauder und Faszination erregenden Tötungsgewalt und Gott als Anspruch des Hilflosen und Ausgelieferten treten unmittelbar einander gegenüber" (277). Dabei spaltet sich jene in die sich im Prozeßverlauf imponierend vor Jesus aufbauende kalte Macht über Leben und Tod, wie sie Pilatus verkörpert (278), und in die sich im „dämonisch inspiriertem" Schreien (Schlier) austobende Tötungswut der Ankläger. Dieser Zug hätte noch stärker an Profil gewonnen, wenn er mit dem durchgängigen Schweigen kontrastiert worden wäre, mit dem Jesus nach gewichtigen Anzeichen zu schließen das von vornherein auf seinen Untergang angelegte Verfahren mit Einschluß der über ihn verhängten Tortur über sich ergehen läßt.

In diesem Zusammenhang gelingt B. eine suggestive Rekonstruktion der johanneischen Szene, die ihrerseits einen Höhepunkt erreicht, wenn er dem traditionellen Verständnis von Transzendenz die „größere" in Gestalt der als „radikalere Andersheit" zur gewaltverhafteten Welt begriffenen „gewaltfreien Liebe" gegenüberstellt (280f) und „modernen Theologen" unterstellt, daß sie so wenig wie der Soldatenführer Pilatus begreifen, was Jesus mit dem Wort, sein Königtum sei „nicht von dieser Welt" (Joh 18,36), zum Ausdruck bringe. Denn mit der Bezeugung seiner „Wahrheit" (18,37) spreche er als „Zeuge der Unverborgenheit Gottes" und damit des „jahrmillionenlang verschütteten Seins- und Sinngrundes menschlichen Lebens", den er jetzt, ausgeliefert an die mit ihm „rivalisierenden Tötungsgewalten", freilegt (281).

Wenn Pilatus im weiteren Verlauf die ihm verliehene Tötungsmacht ausspielt und Jesus in seiner Replik darauf eingeht, dann nicht, um sie als die seinem Richter „von oben" gegebene zu erweisen, sondern um seine Situation auf eine göttliche Schickung zurückzuführen (283). Freilich mutet es überzogen an, wenn der von der religiösen „Selbstaufgabe" der Ankläger (284) kapitulierende Pilatus am Ende der Szene „als ein Häufchen Elend" erscheint, das von dem ihm ausgelieferten Angeklagten getröstet werden muß (285). Um so stärker beeindruckt der abschließende Vergleich mit dem platonischen Höhlengleichnis (285f); denn hier wie dort bedarf es einer schmerzhaften Angewöhnung, wenn das Licht der vollen Wahrheit, dort des Ideenhimmels, hier des „Gottesglanzes auf dem Antlitz des Ausgelieferten und zum Foltertod Verurteilten" geschaut werden soll (285).

Unter dem Eindruck, daß es sich in Jesu Replik gerade nicht um eine theologische Begründung staatlicher Autorität, sondern um einen Aufweis ihrer Grenze (Blank) handle (283), setzt sich B. im späteren Kontext (343) mit deren – vermeintlicher – Rechtfertigung durch Paulus (Röm 13,1–7) auseinander, die er als einen unaufgelösten Selbstwiderspruch des frühchristlichen Denkens wertet. Ein genaueres Pauluss tudium hätte freilich gezeigt, daß die Stelle allenfalls als situativ bedingtes Zugeständnis, wenn nicht gar (wie 2 Kor 6,14ff) als redaktioneller Einschub zu gelten hat, die als solche, zumindest im Sinn des Apostels, keinesfalls zur Rechtfertigung einer theologisch begründeten Staatslehre herangezogen werden kann.

In alledem gewinnt B. das Fundament für seine Kritik der „sakrifiziellen" Deutung des Todes Jesu und seiner eigenen Neuinterpretation (307–334). Dabei differenziert er zwischen dem in der Vätertheologie vorherrschenden Vorbildgedanken, dem im Mittelalter durch die anselmische Satisfaktionstheorie vorherrschend gewordenen Sühnevorstellung und dem heute privilegierten Stellvertretungsmotiv (308f). Indessen verfehlt er in seiner gedanken- und perspektivenreichen Explikation insofern ein biblisches Zentralmotiv, als er dem so zentralen Ausdruck „Hingabe" eine Gewaltimplikation anlastet (311) und sich dadurch den Zugang zu den damit gebildeten Aussagen versperrt. So entgeht ihm ebenso die intime Tönung der Wendung „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2,20b) wie der gedankliche Kontext, in welchen Paulus die von ihm übernommene Formel „der seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat" (Röm 8,32) stellt. Denn Paulus schöpft daraus nicht nur die Frage: „wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?" (8,33b); vielmehr eröffnet er diesen seinen größten Hymnus auf die Liebe mit einer einzigartigen, alle Andersheit ausschließenden Affirmation: „Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns?" (8,31) Nein, „Hingabe" ist, wie B. richtig urteilt, keine „Brücke zwischen Liebe und Opfer" (313), weil sie im paulinischen Verständnis Ausdruck jener Selbstzuwendung Gottes in seinem Sohn ist, die alle Opfer- und Sühnekomplexe durchstößt und hinter sich läßt.

Nicht weniger ist seine instruktive Sichtung der Modellvorstellungen von Erlösung durch die ihm von Girard suggerierte Ablehnung des Stellvertretungsgedankens (307ff) belastet. So sehr seine Kritik auf die Theologie des Hebräerbriefs (309; 320ff) und hier vor allem auf den Briefschluß (13,10–13) zutrifft, klammert sie doch jenes „sozialmystische Element" des Begriffs aus, das der „von Paulus fast stereotyp verwendeten Formel ‚für uns'" (319) mehrheitlich zugrunde liegt. Auch wenn man B.s Abneigung gegen den problematischen Ausdruck „Proexistenz" teilt, sollte man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß damit nur die von Kierkegaard entdeckte Existenzweise dessen angesprochen ist, der seine Identität in Akten der Selbstübereignung und Hingabe gewinnt (319). Daß der Ursprung des Motivs tatsächlich in dem Wort vom Menschensohn, der „nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen" (Mk 10,45), zu suchen ist, (317), hätte ihm deutlich werden können, wenn er mit der neueren Forschung den Fortgang „und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen" als gemeinde-theologische Interpretation in Anschlag gebracht hätte. So aber kann es nicht verwundern, daß B. trotz einiger Ansätze (313; 320) die Schlüsselfrage nach Jesu eigenem Verständnis seines Todesschicksals umgeht und sich auf Umschreibungen dessen zurückzieht, was der Kreuzestod Jesu als „letzter Ort der Offenbarung Gottes als gewaltlose Liebe" besagt und was im Antlitz des Gekreuzigten auch noch so stumpfen Augen sichtbar wird (332). Im Hinblick darauf mag man bezweifeln, ob es B., wie er es sich vornahm, gelang, das auf das alte Kleid der Menschheit aufgenähte Tuch der Opferideologie zu entfernen (292ff) und aus dem „Tuch der jüdisch-christlichen Gottesoffenbarung" und den aus anderen Kulturen stammenden Geweben eine neues „lockeres, freies und doch wärmendes Kleid" für die die gegenwärtigen Krisen überlebenden Menschen zu fertigen (334).

Auferstehung: feministisch

Ein Hauptverdienst des Werkes besteht in dem starken Akzent, den es auf die Auferstehung Jesu legt und in seiner Zielsetzung, davon nicht in einer binnentheologischen Sprache, sondern in der des „offenen, interreligiösen Dialogs" zu sprechen (254). Doch führt der Weg dorthin über einige Hürden, die die Darstellung der Passion und des Begräbnisses Jesu betreffen. Daß sich B. den Essigtrunk, der dem gekreuzigten Jesus wie anderen Leidensgefährten gereicht wird, nur als Betäubungstrank, nicht jedoch als zusätzliche Tortur vorstellen kann, spricht mehr für seine Menschlichkeit als für die Kenntnis der historischen Realität und der antiken Kreuzigungsberichte (388f). Daß sodann ausgerechnet der Matthäusevangelist, der wiederholt in aller Offenheit von der Mutter Jesu spricht (1,18ff; 2,11; 12,46ff), diese nur mittelbar neben der ausdrücklich genannten Maria von Magdala als Augenzeugin der Kreuzigung und des Begräbnisses Jesu kennzeichne (Mt 27,56.61), ist nur schwer glaubhaft zu machen. Schwerer noch die Annahme, daß der Zustand des Grabes, wie ihn (nach Joh 20,5ff) Petrus und der von Jesus geliebte Jünger vorfinden, entgegen der Tendenz des Evangelisten und der Ansicht der gesamten Forschung auf Leichenraub schließen lasse, da diese nur unter der extremen Voraussetzung zuträfe, daß die Räuber in Unkenntnis des Geschehenen auf die Beisetzung eines Begüterten und dies nach ägyptischer Begräbnissitte geschlossen hätten (402ff), ganz davon zu schweigen, daß sie sich gegen alle Grabräuberlogik mit dem „nutzlosen Ballast" der Leiche abgemüht hätten (403). Überhaupt erfährt das von der neutestamentlichen Forschung (mit Einschluß der scharfsinnigen Analysen Lüdemanns) marginalisierte „leere Grab" bei B., wie sich schon zeigte, eine Aufwertung, zu der es bisher nur in der feministischen Theologie Parallelen gibt.

Wer B. auf den nächsten Schritten folgen will, muß sich fürs erste sein allenthalben durchschimmerndes feministisches Apriori zueigen machen und zudem die Stelle (274) ignorieren, an der er das Johannesevangelium – mit Einschluß der Passion (277) – der Kategorie der religiösen Dichtung zuzurechnen schien. Doch unabhängig davon steht für ihn fest, daß nicht nur „ausschließlich Frauen Augenzeugen des Todes Jesu", sondern auch seiner Auferstehung waren (254ff), zumal er dazu neigt, das Aufleuchten der rettenden Gottesliebe schon im Antlitz des Gekreuzigten zu orten. Und ebenso klar ist für ihn der Weg des Osterglaubens. Es waren die Frauen, allen voran Maria von Magdala, die in der Begegnung mit dem Auferstandenen einen „schmerzlichen Lernprozeß" durchlaufen hatte (404), die den geflüchteten Jüngern die Auferstehungsbotschaft überbrachten. Die von der Forschung als Magna Charta des Osterglaubens gewertete Zeugenliste des Ersten Korintherbriefs (15,3–8) ist B. nur einer flüchtigen und überdies ganz unthematischen Erwähnung wert (407). Wichtiger ist ihm an dieser Stelle die Beschreibung des Vorgangs, wie der Osterglaube überhaupt vermittelt werden kann. Die Weitergabe der Botschaft ist zwar notwendig, entscheidend aber die Selbigkeit der Erfahrung „damals wie heute". Dazu aber kommt es durch Akte einer, wie man wohl in seinem Sinne sagen muß, spirituellen „Bestattung".

In kühnem Gedankensprung greift B. damit auf seine These von der „Bestattung als Ausdruck der Personbegegnung" (94ff) zurück, bei der er sich auf vorgeschichtliche Schädelbestattungen und Totenrituale der Naturvölker bezieht. Rational nachvollziehbar ist das wohl nur im Blick auf den schon bei Augustin (Confessiones IV, c.4) auftauchenden, von der neueren Todesdiskussion (B. Marcel, P. Landsberg, F. Wiplinger) aufgenommenen Gedanken, daß die Erfahrung fremden Sterbens zum Bewußtsein der eigenen Todverfallenheit und, wesentlicher noch, zur eigenen Identität führe. Doch bestatten heißt für B. soviel wie „Erfahrungsräume schaffen, in denen die den Verstorbenen schon im Leben unterfangende und übergreifende Dimension" und darin er selbst als Person „zur Erscheinung kommen kann" (407f). In diesem Sinn laden die um das Grab Jesu bemühten Frauen, allen voran wieder Maria Magdalena, den von ihnen Betrauerten ein, zu ihnen zu kommen und als Lebendiger für sie „erfahrbar" zu werden (408). Wenn man sich diese elegisch-dunkle Tönung in B.s Darstellung vergegenwärtigt, verwundert es nicht, daß in sein Auferstehungskapitel nichts von der seit Lessing anstehenden Problematik einging, die allerdings auch der von ihm wiederholt angerufene Hans Keßler in seinen Deutungsversuchen mehr verschleierte als wirklich aufarbeitete. Was B. zur Auferstehung Jesu zu sagen hat, ist im Grunde mehr Dichtung als Theologie; man könnte auch sagen, daß er aus der feministischen Notlösung, für die er sich entschied, eine poetische Tugend gemacht habe.

Mit Tränen

In das Erstaunen über die Ideenverbindung von „Auferstehung" und „Bestattung" mischt sich eine zweifache Erinnerung ein. Zunächst an den Schlußchoral der von Hans Blumenberg hintergründig gedeuteten Matthäuspassion (dazu mein Beitrag ‚Theologische Trauerarbeit', in: ThRv 85, 1989, 441–452). Was der Chor mit den Worten zum Ausdruck bringt: „Wir setzen uns mit Tränen nieder", entspricht, in eine theologische Sprache umgesetzt, den Schlußgedanken von B.s Werk. Wo man einen letzten „Ausweg" in Gestalt einer zeitgerechten Deutung des Auferstehungsglaubens erwartet, stimmt er eine „Totenklage" um den zum „Opfer" der menschlichen Tötungsgewalt Gewordenen an. Doch drängt sich auch die Erinnerung an das Verhalten der von B. einmal sogar namentlich erwähnten Antigone (280) auf, die sich das Todesurteil zuzieht, weil sie die dem toten Bruder verwehrte Bestattung nachzuholen sucht.

Mit dem Wort der Antigone stellt sich jedoch auch eine letzte Frage an das nicht nur für die Position des Verfassers, sondern auch für den Stand der Gegenwartstheologie oder doch für bemerkenswerte Tendenzen in ihrem Erscheinungsbild aufschlußreiche Werk. Sie ergibt sich aus dem auch von B. zitierten Bekenntnis der Antigone: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" (280). Trifft sie damit den fundamentalen Gegensatz, um dessen Aufhebung es B. zu tun ist, nicht genauer als seine Alternative „töten oder lieben"? Liegt allem Töten, auch in Form des von B. ständig bemühten „Tötungs-Imponierverhaltens" nicht jene Grundform von Haß zugrunde, die im Sinn des neutestamentlichen Wortverständnisses (Mt 10,17; Joh 12,25) das Aggressionsziel bis zum Gedanken seines Nichtseinsollens herabwürdigt? Geht es dann bei dem Versuch, die Macht der Tötungsgewalt zu brechen, letztlich nicht darum, diese an ihren Wurzeln, Haß und Angst, anzugreifen? Dafür spricht der auffällige Wandel der Motivationen. B. ist zuzugestehen, daß das Tötungs-Imponiergehabe in den beiden Weltkriegen eine, an allen Menschheitskatastrophen gemessen, extremste Eskalation erfuhr (421). Das Morden in Jugoslawien aber entstammt, auf seine Wurzeln zurückgeführt, dem Haß und der durch Aggressionen kompensierten Angst. Auf die Überwindung dieser Quellgründe des Bösen wird die heutige Theologie ihre analytische und therapeutische Kraft konzentrieren müssen, wenn sie einen effektiven Beitrag zur Überwindung der sozialen Kälte und der sie verursachenden Krise der Menschlichkeit leisten will. Wenn die Alternative „töten oder lieben", mit B. gesprochen, „überbrückt" werden soll, muß mit der Überwindung von Haß und Angst durch die von den beiden letzten Päpsten geforderten „Kultur der Liebe" ein Anfang gemacht werden. Denn die von Jesus gleicherweise gelebte wie geforderte Liebe ist, als Prinzip begriffen, stärker als der Tod und alle seine Instrumentarien.

Antwort an Eugen Biser

von Georg Baudler, Aachen

Lieber Eugen,

zunächst freue ich mich und bedanke mich herzlich bei Dir, daß Du Dich so gründlich in mein Buch eingearbeitet und die von mir entfaltete Thematik von Deinem reichen Wissen und Deiner tiefen theologischen Einsicht her beleuchtet hast. Ganz besonders freue ich mich über Deine Überschrift, weil sie stärker noch als der Titel meines Buches dessen Kernintention trifft. Mein eigener Arbeitstitel, unter dem ich an dem Buch gearbeitet habe, war nach Hos 6,6: *Liebe, nicht Opfer*. Dieser Titel erschien jedoch dem Verlag zu wenig werbewirksam und so entstand nach langen Überlegungen und Verhandlungen der Titel *Töten oder lieben*. In der Zustimmung zu diesem Titel bewog mich durchaus Deine am Schluß der Rezension geäußerte Einsicht, daß Haß und Angst die Wurzeln des Bösen in unserer Welt sind, aber auch, daß das Tötungsimponiergehabe unmittelbar dieser Wurzel entspringt, sie gleichsam anzeigt (und dies sowohl in Jugoslawien wie in den beiden Weltkriegen).

Ich will nur sporadisch auf einige Dinge eingehen, die mir beim mehrmaligen Durchlesen Deiner Besprechung durch den Kopf gegangen sind.

Ich glaube nicht, daß ich mich in dem neuen Buch „in einem womöglich noch engeren Anschluß an René Girard" (S. 356) bewege als in meinen vorausgehenden Werken zur Gewaltthematik. Zwar kenne ich jetzt Girard genauer, habe ihn auch persönlich kennengelernt, kann mich dadurch aber nun auch spezifischer von ihm absetzen. In dem Anhängerkreis, der sich um Girard gebildet hat (und dem Raymund Schwager als Präsident vorsteht), dem *Colloquium on Violence and Religion*, gelte ich eher als kritischer Widerpart. In dem von J. Niewiadomski und W. Palaver herausgegebenen Symposionband *Dramatische Erlösungslehre* hat mich Raymund Schwager entsprechend kritisiert (S. 360–366), und im vorletzten Bulletin, das als Organ des Colloquiums zweimal jährlich erscheint, hat ein dänischer Girard-Anhänger, Jorgen Jorgenson, mein Buch „Erlösung vom Stiergott" (Kösel 1989) rezensiert und dabei herausgestellt, daß ich die Girardsche Grundthese infrage stelle und unterhöhle, wonach nämlich das Heilige ausschließlich im Tötungsakt des Gründungslynchmords erscheint und biblischer Glaube nichts anderes ist als die Aufdeckung dieses dunklen Ursprungs menschlicher Vergesellschaftung und menschlicher Existenz. Indem ich *neben*, ja sogar *vor* diese Erfahrung eine andere positive Erfahrung des Heiligen setze, nämlich die der personalen Begegnung (wie sie sich ursprünglich in der Mutter-Kind-Beziehung ausdrückt), unterlaufe und verfälsche ich (in einer nach Jorgenson subversiven Weise) den Ansatz Girards. Zwar durchziehen – von Dir als „penetrant" (S. 7) empfunden – die Worte „Gründungslynchmord", „Tötungs-Imponiergehabe" und „Gewaltfaszination" mein Buch, aber noch öfter und in einer wesentlich größeren Variationsbreite erscheinen die Begriffe der Mutter-Kind-Beziehung, der Personbegegnung, der Zuwendung und der Liebe (wobei diese letzteren Vokabeln vielleicht nicht so hervorstechen, weil sie nicht einer schon vorgegebenen Theorie entstammen, sondern erst meine eigene Position begründen).

Freilich bin ich – in diesem Punkt wohl anders als Du – der Überzeugung, daß die Gewaltmuster in einer letzten sublimen, uns selbst nur mit großer Anstrengung sichtbaren Art und Weise auch noch unsere heutige Gesellschaft, unser eigenes Denken und Empfinden prägen. Was Du bei mir „als verzerrende" Optik kritisierst, ist mein Bemühen, die gesellschaftlich und weitgehend auch theologisch geltende Optik als eine – gemessen an der wahren Erfahrung des Heiligen – *verzerrte* sichtbar zu machen (dies gilt besonders, wie Du auch herausgestellt hast, für die Sicht Konstantins, aber auch für die von Kierkegaard begründete heroisch-existentialistische Sicht des Lebens).

Dabei glaube ich nicht, daß man von einer „Überspringung der spezifisch geistig-kulturellen Entwicklung des Menschen" in meinen Argumentationen sprechen kann. Das zweite Kap. über die „Achsenzeit", wo ich mit Jaspers diesen geistig-kulturellen Aufbruch der Menschheit grundgelegt sehe, ist für meine Position ebenso zentral wie das Zurücktasten nach der religiösen Urszene im ersten Kap. Anders als Girard bin ich der Überzeugung, daß hier (und auch schon in der vorausgehenden Reduzierung der Opfergewalt in den verschiedenen religiösen Traditionen) jene „verborgene Macht" am Werk ist, die nach der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen von den frühesten Zeiten an und bei allen Völkern der Menschheitsgeschichte wirksam ist (Art. 2); darauf habe ich des öfteren hingewiesen.

Allerdings liegt wohl ein Unterschied unserer beiden Sichtweisen darin, daß ich der Überzeugung bin, daß diese auf Gewaltüberwindung und Freilegung des eigentlich Göttlich-Geistigen hin wirkende kulturelle Entwicklung des Menschen Barbarei und Tötungsfaszination zwar von unten her durchdrungen, aufgelichtet, als solche sichtbar und dadurch bearbeitbar gemacht hat, aber noch nicht wirklich an die Oberfläche gelangt ist. Der Schmetterling hat sich bereits im Kokon gebildet, aber er ist noch nicht aus der Larve ausgeschlüpft. In anderer Weise wollte dies mein Bild von den Zugvögeln am Ende des Buches zum Ausdruck bringen, auf das Du leider nicht eingegangen bist. Mein ganzes Bemühen geht dahin, die Geburt des „Schmetterlings" zu fördern, ihm nach Art des Sokrates Hebammendienste zu leisten. In meiner Kritik des Opfers versuche ich gleichsam die letzten Kokonfäden zu durchschneiden, die auf dem Gebiet der jüdisch-christlichen Tradition dieser Geburt noch im Wege stehen. Dabei bin ich nach wirklich gründlicher sprachlicher, theologischer und psychologischer Reflexion der Überzeugung, daß einer dieser letzten, dünnsten aber auch zähesten Kokon-Fäden (in seiner Feinheit fast schon mit dem Schmetterlings-Fühler zu verwechseln) in dem Ausdruck „Hingabe" liegt. Gott muß uns nicht durch die Todeshingabe seines Sohnes beweisen, daß er für uns ist (vgl. Röm 8,31f). Seine liebende Selbstzuwendung zum Menschen, die die Geburt des „Schmetterlings" einleitet, liegt darin, daß er in Jesu Leben, Wirken und – verdichtet – in seinem Sterben *erscheint*, obwohl er als die gewaltlose Liebe, die er ist, in der gewaltverhafteten Welt nur dadurch erscheinen kann, daß er sich von der Gewalt treffen und äußerlich vertreiben läßt.

Dankbar bin ich Dir, daß Du „ein Hauptverdienst" meines Buches in seiner Zielsetzung siehst, von Auferstehung – und ich möchte das ausweiten auf alle theologischen Gehalte – „nicht in einer binnentheologischen Sprache, sondern in der des ‚offenen, interreligiösen Dialogs' zu sprechen" (S. 363). Es entspricht meinem, wenn ich so sagen darf, „religionspädagogischem Eros", so zu sprechen, wie auch ein Religionslehrer etwa auf der Oberstufe des Gymnasiums seiner religiös pluralen Schülerschaft gegenüber sprechen kann. Genau dies aber ist der Grund dafür, daß ich (wie auch schon im „Stiergott" und in „Gott und Frau", wo Du dies ebenso kritisiert hast) an der, wie Du dies nennst, „‚Außenseite' des Glaubensphänomens haften" (S. 358) bleibe und mir „den Einstieg in dessen mystische Innenwelt verlege". Beraube ich mich dadurch wirklich „des Mitspracherechts am Kernproblem der heutigen Theologie" (S. 358), wie Du in sehr herber Kritik formulierst? Mein ganzes Bemühen geht ja gerade dahin, meinen Leser an jenen Punkt und jenen Ort hinzuführen, an dem sich – wie ich von niemand anderem als von Dir selbst (u.a. aus Deinem Buch „Paulus für Christen", S. 81) gelernt habe – sich nicht nur für Paulus, sondern für jeden Menschen die Innenwelt des Glaubens erschließt: dem Aufleuchten der – wahren – Gottherrlichkeit auf dem Antlitz des Gekreuzigten. Mein Gleichnisbuch[1], auf das Du als positives Beispiel für eine „extensive Ausleuchtung der Bewußtseins- und Schaffensgeschichte Jesu" (S. 359) verweist, habe ich noch, wie dessen Eingangskapitel ausweist, in didaktischer Absicht und Zielsetzung, d.h. für Priester und Religionslehrer geschrieben (die ich als solche vom Innenraum des Glaubens her ansprechen konnte). Zu der dagegen von mir in meinen letzten Büchern intendierten Sprachgestalt gehört auch, daß ich dort, wo es um ein von außen her kommendes Verstehen wesentlicher Glaubensgehalte geht, die argumentative Ebene verlasse und eine narrative Sprache versuche. Vor vielen Jahren hat mir Deine *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (München 1970), die uns zueinander in Beziehung gebracht hat, das Verständnis für diese Notwendigkeit geöffnet. Von daher verstehe ich nicht, daß Du in kritischer Intention schreibst, was ich zur Auferstehung Jesu zu sagen habe, „ist im Grunde mehr Dichtung als Theologie" (S. 364). Kann man von Auferstehung besser als in einer narrativ-dichterischen Sprache sprechen und kann man vom Johannesevangelium – mit Einschluß der Passion – eine höhere Meinung haben, als sie als eine vom Jesusereignis her inspirierte religiöse Dichtung zu betrachten (die ja nur als solche die Wahrheit Jesu, nämlich die Gottherrlichkeit auf seinem Antlitz, erschließen kann; vgl. S. 363)?

Zum Schluß bliebe noch Deine Kritik an der, wie Du schreibst, „feministischen Schlagseite" meiner Theologie. Hier liegen bestimmt (ebenso wie in der oben beschriebenen „Optik") unterschiedliche Ansätze vor, die sich nicht kurzfristig überbrücken lassen. Ich will Dir aber doch sagen, daß die bekannte feministische Theologin Gerda Weiler in der Nr. 12/1994 von *Publik-Forum* in einer Leserzuschrift meine Bücher (*Erlösung vom Stiergott, Gott und Frau* und *Töten oder lieben*) als „Ärgernis" für die feministische Theologie bezeichnet hat (während ich mich mit gemäßigten Feministinnen, wie etwa mit Carola Meier-Seethaler – vgl. dies., Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kultur, Frankfurt 11.–14. Tsd. 1994, – in einer zwar kritischen, aber doch positiven Korrespondenz befinde).

Verstehe bitte diese meine Stellungnahme zu Deiner Kritik nicht als die Rechtfertigung eines Beleidigten. Ich betone nochmals, daß ich mich sehr über Dein tiefes Eindringen in meine Gedankenwelt gefreut habe. In manchen Punkten hast Du auch Elemente an das Licht geholt, die mir selber noch nicht so klar waren (z.B. was Du über meinen „insgeheimen Verdacht" [S. 361] der historischen Kritik

[1] G. Baudler, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben, Stuttgart-München, 2., erw. Aufl. 1988.

schreibst). Besonders gilt dies aber für die tatsächlich implizierte und von Dir unübertrefflich formulierte Kritik an einer „Pastoral, die in all ihren Erscheinungsformen, selbst noch in der zu fundamentalistischen Leseweisen neigenden Bibelkatechese, die ‚eindringlich-leise Stimme' der zu Gewaltlosigkeit überredenden Liebe überhörte und statt dessen erneut den Staub des Gottesschreckens aufwirbelte, also ihr Werk mit Mitteln der Einschüchterung und Repression betrieb" (S. 357). So genau und präzise konntest nur Du meine Intention verstehen und ausdrücken.

Nochmals also ganz herzlichen Dank für Deine Mühe. Soweit ich sehe, wird Deine Rezension die erste größere Besprechung meines neuen Buches sein und ich glaube, daß Sie, bei aller Kritik, doch einen guten Auftakt darstellt.

Für heute alles Gute und herzliche Grüße Dein Georg

Ein überbrückendes Schlußwort

von Eugen Biser, München

Lieber Georg,

ich hätte kaum noch zu hoffen gewagt, daß zwischen unseren Positionen so viele Gemeinsamkeiten bestehen. Als geradezu befreiend empfinde ich es, daß Du, was aus Deinem Buch für mich in dieser Klarheit nicht zu ersehen war, zunehmend auf kritische Distanz zu Girards Positionen gehst. Sein Grundansatz, wonach der Prozeß der Sozialisierung auf einen „Gründungslynchmord" zurückgehe, widerspricht diametral allem, was ich in jahrelanger Bemühung vom Menschen zu erkennen vermochte. Ich halte ihn zwar für ein in sekundärer Hinsicht aggressives und feindselig reagierendes, grundsätzlich jedoch für ein liebendes und liebesbedürftiges Wesen. In die Enge getrieben, wird er bösartig und aggressiv; das schließt aber nicht aus, daß er von Haus aus auf die Gemeinschaft mit seinesgleichen angelegt ist. Was die Gruppe um Raimund Schwager anlangt, die offensichtlich völlig in den Sog der Girardschen Vorstellungen geraten ist, werde ich die Befürchtung nicht los, daß sie theologisch all das durch die Hintertür wieder hereinläßt, was die genuine Jesusbotschaft im Sinne der Gewaltideologie schon in neutestamentlicher Zeit, dann aber zunehmend im Lauf der Dogmengeschichte überlagert hat und heute im Interesse der Glaubwürdigkeit der christlichen Sache überwunden und abgeworfen werden muß. Das gilt insbesondere für das Verständnis des Todes Jesu. Aus philosophischen wie theologischen Gründen muß dieser heute zwecküberhoben, und das besagt, als abschließender Selbsterweis seiner „Liebe bis zum Äußersten" (Joh 13,1) verstanden werden.

Deutlicher kann ich Dir die Übereinkunft in der Grundtendenz kaum zum Ausdruck bringen. Dennoch sehe ich zugleich eine gravierende Diskrepanz im Grundansatz, die sich wohl am besten an Deinem Verständnis von „Hingabe" festmachen läßt. Sie wird so gut wie allgemein mit Opfer- und Todeshingabe verwechselt, auch von Dir. Aber sie hat im Prinzip damit nichts zu tun, umso mehr aber mit dem, was Kierkegaard als das Proprium der Liebe Jesu herausgearbeitet hat. Das geht als Cantus firmus durch meine ganze Theologie, der Dir allerdings nach Ausweis Deiner drei letzten Bücher leider entgangen ist.

Das mußte ich mit Betroffenheit und Wehmut zur Kenntnis nehmen, und daraus erklärt sich wohl auch manche Härte meiner Kritik. Aber zurück zur Frage nach dem genuinen Sinn von Hingabe. Wenn Paulus versichert: „sofern ich noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2,20), hat das für jeden, der, mit Nietzsche gesprochen, die Leidenschaft hinter den Worten zu empfinden vermag, nicht das geringste mit Opferideologie zu tun. Vielmehr schlägt in diesem Satz, mit dem er die Innensicht seines Damaskuserlebnisses eröffnet, sein von Jesus ergriffenes und erfülltes Herz. Und das weist wiederum auf das Herzstück von Kierkegaards Christologie zurück, demzufolge Jesus in einen Akt zuständiger Selbstübereignung an die Seinen lebt, die dadurch in ihm ihre Sinnerfüllung und gläubige Identität gewinnen.

Zuversichtlich hoffe ich, daß diese knappen Hinweise genügen, um Dir den Differenzpunkt, aber auch die Möglichkeit einer Annäherung, wenn nicht gar einer Überbrückung zu verdeutlichen. Am schönsten wäre es, wenn sie darüberhinaus dazu verhelfen könnten, den abgerissenen Gesprächsfaden zu Dir neu zu knüpfen.

Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion. Hg. v. Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1992. 386 S. (Innsbrucker theologische Studien 38), kart öS 390,00 / DM 56,00

Der Titel des hier anzuzeigenden Sammelbandes verweist auf den soteriologischen Ansatz des Innsbrucker Dogmatikers R. Schwager. Bereits vor 15 Jahren hat Schwager erstmals Grundgedanken des Literaturwissenschaftlers R. Girard aufgegriffen[1] und seither sowohl in theologiegeschichtlich-kritischen Studien[2] als auch in einer eigenen systematischen Konzeption[3] theologisch fruchtbar gemacht.

Im Zentrum der Analysen Girards steht die Gewaltproblematik. Begierde und Nachahmung (Mimesis) erweisen sich als Grundstrebungen des Menschen, die in ihrem Zusammenwirken zur Gewalt führen und insbesondere den Sündenbockmechanismus produzieren, der die Menschheitsgeschichte seit archaischen Zeiten prägt. Nachgeahmt wird das Begehren; die Mimesis richtet sich darauf, eben dies zu wollen, was auch Objekt der Begierde des Anderen ist. So kommt es zur Anwendung von Gewalt, letztlich von Gewalt aller gegen alle. Ruinöse Konsequenzen für das Zusammenleben werden abgewehrt, indem sich alle gegen einen einzigen – den Sündenbock – zusammenschließen. Alle Gewalt richtet sich nun gegen ihn, die Gewaltausübung der Gruppenmitglieder untereinander hat ein Ende. So erscheint der Sündenbock in einem eigentümlichen Licht. Er ist Gegenstand von Haß und Gewalt, zugleich Vermittler des Friedens. Diese Ambivalenz charakterisiert auch das Opferwesen, das nach Girard vom Sündenbockmechanismus her zu verstehen ist. Das (Menschen- oder Tier-) Opfer kommt zwar nur durch einen Akt der Gewalt zustande, es ist aber auch Mittel der Versöhnung mit der Gottheit und der Menschen untereinander. Das Opfer trägt somit das Kennzeichen des Heiligen, tremendum und fascinosum in einem zu sein, an sich, und so offenbart das Sakrale seine Genesis aus der Gewalt. Zwar werden im Lauf der Menschheitsentwicklung die Regeln des sozialen Lebens entsakralisiert, jedoch bleibt das Sündenbockschema grundsätzlich erhalten, und es gibt keinen Ausweg aus dem Teufelskreis der Gewalt.

Schwager interpretiert die biblischen Texte konsequent aus dieser Perspektive Girards. Sie decken – und das macht ihre Besonderheit, ja Einmaligkeit aus – die skizzierten Zusammenhänge auf, die zwar das Leben der Einzelnen wie der Völker in ihrem Bann halten, den beteiligten Akteuren aber nicht bewußt sind. Zugleich weist die biblische Tradition den Weg aus der tödlichen Selbstverstrickung. Definitiv wird der Teufelskreis noch nicht im Alten Testament, sondern erst mit Jesus durchbrochen. Er wird von den Menschen zur Sünde und zum Sündenbock gemacht. Indem Jesus, obgleich unschuldig, dies mit sich geschehen läßt, offenbart er einerseits die Abgründigkeit der Sünde, verwandelt jedoch andererseits im Akt der mit den Sündern solidarischen Annahme des Leidens sein Verlassen- und Ausgestoßensein in die Tat unendlicher Liebe. Das erlösende, Sünde und Sündenbockmechanismus überwindende Wirken Jesu ist nicht, wie in der theologischen Tradition vielfach üblich, auf seinen Kreuzestod einzuengen. Es vollzieht sich vielmehr in mehreren Stufen, den Akten eines Dramas vergleichbar: (1) Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft, (2) Ablehnung der Gottesherrschaft durch die Adressaten Jesu, Ansage des Gerichts, (3) Auslieferung des Heilbringers in das Gericht der Sünder, (4) Rechtfertigung des Heilbringers durch den Vater in Jesu Auferweckung, (5) Sendung des Geistes.

Schwagers Soteriologie war vom 25.–28. 9. 1991 Gegenstand eines Symposions in Innsbruck. Die im vorliegenden Tagungsband dokumentierten Referate gruppieren sich um die Schwerpunkte Exegese, Systematische Theologie und Girards Theorie. Abschließend erhält Schwager selbst Gelegenheit, in einem „Rückblick auf das Symposium" Stellung zu nehmen.

P. *Fiedler* übt unter dem Titel Jesus – kein Sündenbock aus neutestamentlicher Sicht grundsätzliche Kritik am Konzept Schwagers. Nach Fiedler läßt sich die dramatische Erlösungslehre historisch-kritisch nicht begründen. Entscheidend sind folgende Befunde:

(1) Von einer totalen Ablehnung Jesu kann keine Rede sein. Sie wäre jedoch Voraussetzung dafür, von einem zweiten Akt im Heilsdrama sprechen zu können, der durch Jesu Gerichtspredigt charakterisiert ist. Die Gerichtsworte der Evangelisten haben, so wie sie formuliert sind, nämlich als radikale

[1] Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. – München: Kösel 1978. 239 S.

[2] Schwager, Raymund: Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. – München: Kösel 1986. 327 S.

[3] Schwager, Raymund: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 1990. 310 S. (Innsbrucker theol. Stud. 29).

Reaktion auf eine ebenso radikale Ablehnung, im Wirken Jesu keinen Anlaß. Sie widersprechen darüberhinaus der Basileia-Verkündigung, die den Hörern das bedingungslose Erbarmen Gottes zuspricht. Als Konsequenz bleibt nur, diese Worte der nachösterlichen Gemeinde zuzuschreiben, die sich so vom Judentum abgrenzt.

(2) Damit entfallen auch die Prämissen für den dritten und entscheidenden Akt des Dramas. Heilsvermittelnd ist Jesu Basileia-Botschaft als solche, nicht sein – als Sühne oder als solidarische Gehorsamstat des von den Sündern zum Sündenbock Gemachten zu deutender – Kreuzestod. Es gibt für Jesus keine Notwendigkeit, angesichts seines – ja gar nicht verifizierbaren – Scheiterns bewußt in den Tod zu gehen, um so in der freien Übernahme seines Geschicks als Sühne das Ziel seines Auftretens dennoch zu erreichen. Die Abendmahlsüberlieferung kann eine Deutung des Kreuzestodes als stellvertretenden Sühnetod durch Jesus nicht begründen. Die historische Kritik führt zu einem noch radikaleren Resultat: Der Tod Jesu hat weder mit dem Inhalt seiner Botschaft, der die Bandbreite des im Judentum seiner Zeit Möglichen nicht überschreitet, noch mit seinen religiösen Gegnern etwas zu tun. „Seine Basileia-Botschaft hat Jesus nicht aus religiösen, sondern allein aus politischen Gründen das Leben gekostet. Und das war Sache der Römer." (34)

In seiner Replik gibt Schwager zu bedenken, eine Position wie diejenige Fiedlers, die Jesus tendenziell alles, was ihn vom Judentum seiner Zeit unterscheidet, abspricht, bürde sich das Problem auf, erklären zu müssen, wie in der nachösterlichen Gemeinde „in wenigen Jahren die entscheidenden christlichen Glaubensüberzeugungen entstehen konnten." (341) Noch wichtiger ist, daß Schwager auf die Dringlichkeit einer prinzipiellen Methodendiskussion verweist. Das methodische Vorgehen resultiert letztlich aus einer inhaltlichen Vorentscheidung. So, wie Fiedler – ganz im Sinne der historisch-kritischen Methode im üblichen Verständnis – ansetzt, nämlich primär nach historischen und ideengeschichtlichen Abhängigkeiten, etwa im Blick auf Erlösungs- und Sühnevorstellungen, zu fragen, kann man nur vorgehen, wenn man den Wahrheitsanspruch, den die Geschichte Jesu erhebt, nicht wirklich ernstnimmt. Wird er ernstgenommen, so ändert sich die methodische Anweisung von Grund auf. Es macht einen entscheidenden Unterschied, ob man lediglich von der allgemeinen Idee eines göttlichen Heilshandelns in Christus redet, oder ob man damit rechnet, daß sich ein solches Handeln tatsächlich ereignet hat. Tut man dies, so geht es weniger um die Feststellung von Abhängigkeiten oder Traditionsverläufen, sondern in erster Linie um die innere Kohärenz dieses Geschehens oder Handelns selbst. Diese Kohärenz wird, so Schwagers These, am angemessensten im dramatischen Modell dargestellt, in dem es dann z. B. in der Frage der Ablehnung Jesu auch nicht mehr um Mehr- oder Minderheiten, vielmehr um die prinzipielle heilsgeschichtliche „Rolle" der Jesus Ablehnenden geht. Die Auseinandersetzung zwischen Schwager und Fiedler, in der mir die „systematischen" Gesichtspunkte Schwagers doch das größere Gewicht zu haben scheinen, geht über Spezialfragen der Soteriologie ebenso hinaus, wie sie die Grenzen der Exegese überschreitet. Sie wirft wichtige fundamentaltheologische Fragen auf, denen unbedingt weiter nachzugehen ist.

Die übrigen exegetischen Beiträge behandeln Einzelfragen und vertiefen einige Aspekte von Schwagers Ansatz.

E. *Otto* informiert über Gewaltvermeidung und -überwindung in Recht und Religion Israels, wobei er anders als Schwager zum Schluß gelangt, daß bereits im Alten Testament – für den Gottesknecht Jes 53 – die Vorstellung des göttlichen Zornes definitiv überwunden wird.

K. *Koch* versucht, für Dan 3,38–40 den Gedanken des stellvertretenden, Sühne bewirkenden Todes des Märtyrers nachzuweisen.

L. *Oberlinner* plädiert in seinem Aufsatz ‚Wer kann sich in Wahrheit auf Gott berufen? Ein Plädoyer für die Gegner Jesu' insofern für Jesu Gegner – worin ihm Schwager grundsätzlich zustimmt –, als er herausstellt, daß Jesus nicht auf Grund eines (etwa politischen) Mißverständnisses abgelehnt und dem Gericht übergeben wird, sondern im Gegenteil deswegen, weil die Gegner nur zu genau um den zentralen Gehalt der Botschaft Jesu und darum, welche Konsequenzen er für ihr eigenes Selbstverständnis hat, wissen. Nur, wenn die Gegner Jesu in dieser Weise ernstgenommen werden, widerfährt ihnen Gerechtigkeit.

P. *Hamerton-Kellys* Aufsatz ‚Die Menschenmenge und die Poetik des Sündenbocks im Markusevangelium' zeigt exemplarisch die Fruchtbarkeit eines dramatischen Ansatzes für das Verständnis der Evangelientexte. Die einzelnen Akteure, neben Jesus selbst und den Jüngern auch z. B. die immer wieder erwähnte „Menge", spielen jeweils eine bestimmte „Rolle" innerhalb des Geschehens, das zur Auslieferung Jesu führt.

J. G. *Williams*: ‚Die Wahrheit des Opfers' folgt Girards Hinweis, die Wahrheit offenbare sich, wenn überhaupt, allein aus der Perspektive der Opfer, und untersucht unter diesem Gesichtspunkt Jesu Verhalten, insbesondere seine Worte, während der Passion.

Von den systematisch-theologischen Beiträgen zur Soteriologie sollen hier nur drei etwas ausführlicher vorgestellt werden. Es sind diejenigen, die sich in besonderer Weise auf die zentralen Themen Sühne und Stellvertretung beziehen.

H. *Verweyens* Gedanken über ‚Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung R. Schwagers mit H. U. v. Balthasar' gehen von der Feststellung aus, daß „in der gegenwärtigen Diskussion der Sühnethematik ... weitgehend nur noch soteriologisch, nicht aber (im engeren Sinne) theologisch argumentiert wird, mit anderen Worten, daß man den Tod Jesu so auf seine Heilsbedeutung für die Menschen konzentriert bedenkt, daß er kaum noch als Tat im Verhältnis zu dem von der Sühne betroffenen Vater reflektiert wird." (142) Diese Reflexion führt Verweyen in folgenden Schritten durch:

(1) Sünde ist das Sichverweigern menschlicher Freiheit gegenüber Gott, das deshalb so schwer wiegt, weil damit eine Stelle im Universum von der Bestimmtheit durch Gottes Liebe ausgeschlossen bleibt, eine Stelle, die durch nichts anderes als eben diese Freiheit selbst ausgefüllt werden kann.

(2) Im absoluten Heilbringer Christus kommt Gott mit der Bereitschaft zu unendlichem Verzeihen der sich verweigernden Freiheit entgegen.

(3) Doch gerade der Bringer des Heils wird verworfen. Dies stürzt den Boten der Versöhnung in unendlichen Schmerz. Sein unbegrenzter Versöhnungswille hält sich auch jetzt durch. Soll seine Sendung trotz aller Verweigerung an ihr Ziel kommen, so ergibt sich: „Der äußerste Horizont seiner Hingabe ist notwendig der der Stellvertretung, daß Gott sein Leben als Gabe anstelle der sich verweigernden Freiheit annehmen möge. Stellvertretende Sühne ist nicht ... als eine Folge des Vergeltung fordernden Vaters zu sehen, der die Sünder oder statt ihrer den Sohn ins Gericht zieht, aber auch nicht aus dem Zusammenhang des Gerichts der Sünder über sich selbst zu verstehen. Ihr Gedanke entspringt vielmehr mit Notwendigkeit aus der Perspektive des seine Sendung konsequent begreifenden Sohnes. Sie ist Teil seiner vollendeten Selbsthingabe und wird nur insofern zu Recht als Auslieferung durch den Vater begriffen, als der Vater die Sendung in ihrer ganzen Konsequenz verfügt." (144)

Schwager gibt bei grundsätzlicher Zustimmung zu bedenken, daß „eine unverfälschte theologische Perspektive nur im Rahmen einer umfassenden Erlösungslehre gewonnen werden kann" (378), da die Sünde nicht nur das Gottesbild pervertieren kann, sondern auch den Gesandten des wahren Gottes als Gotteslästerer verurteilt hat. Ebenso darf „die Stellvertretung oder Hingabe von Seiten Christi ... nicht gegen den anderen Aspekt ... den des Selbstgerichts der Sünder, ausgespielt werden." (380) Denn so wird besser einsichtig, weshalb das Betreten der „leeren Stelle in der sich verweigernden Freiheit durch den in Stellvertretung handelnden Sohn nicht eine letzte und sublimste Form der Vergewaltigung ist." (ebd.) Denn die Sünder ziehen den Gerechten selbst in ihre sündige Welt hinein. „Nicht als Eindringling in ihre Freiheit tritt der Sohn für sie ein, sondern als einer, den sie selber – wenn auch in anderer Absicht – in ihre moralische Existenz aufgenommen haben." (ebd.)

O. H. *Peschs* von der Frage ‚Erlösung durch stellvertretende Sühne – oder Erlösung durch das Wort?' ausgehende Thesenfolge gipfelt in der Hauptthese: „Christi stellvertretende Sühne ... besteht darin, daß er selbst in seinem Tod als Konsequenz seiner Reich-Gottes-Predigt, die in seiner Auferweckung ‚bestätigt' wird, zu dem einen, befreienden, Zukunft gewährenden Wort Gottes wird, das die in ihrer Sünde versunkene Menschheit sich nicht selber sagen konnte." (153) Darin liegt eine Spitze gegen Schwagers Ansatz: „Nur und erst, indem das Christusereignis so als Wort Gottes im Glauben gehört wird, kann die Jesusgeschichte auch als Heilsgeschichte verstanden, kann, mit anderen Worten, eine dramatische Erlösungslehre entwickelt werden, die sich andernfalls stets nur auf hinsichtlich ihrer Interpretation uneindeutige Fakten stützen müßte." (154)

Nach Pesch ist eine dramatische Erlösungslehre nur als „dogmatische Meditation" (ebd.) auszuführen. Die Brücke „zwischen dogmatischer Meditation und fundamentaltheologischer Verantwortung" (ebd.) bildet „die Worthaftigkeit des Dramas ..., sein aufweisbarer Charakter als zukunftseröffnender Zuspruch in Zukunftslosigkeit und Verstummen, die ohne diesen im Tod die menschliche Existenz besiegen." (ebd.)

Schwager nimmt den Hinweis auf das Wort auf, betont aber, der Verweis auf das performative Wort als solches genüge nicht, da dieses ja als lebendigmachendes, ebenso jedoch als tötendes Wort begegnen kann. Im Geschick Jesu kommt es zum Konflikt zwischen beiden, und dieser Konflikt wie seine Überwindung sind nur „dramatisch" angemessen zu beschreiben. Dabei kann sich das *eine* Wort, von dem die Worttheologie so betont spricht, je nach der Situation der Angesprochenen – „dramatisch" – in existentiell treffende Worte differenzieren.

Noch weiter nachzugehen ist m. E. der durch Peschs Thesen angestoßenen Frage, wie der Ansatz der dramatischen Soteriologie im Spannungsfeld von Exegese, Fundamentaltheologie und Dogmatik sowie narrativer Meditation zu situieren ist.

H.-R. *Reuters* Kritik, vorgetragen unter dem Titel ‚Stellvertretung', zielt in das Zentrum von Schwagers Soteriologie: Die im Sinne Schwagers von Jesus bewußt übernommene Repräsentation der Sünder vermag diese in ihrer sündigen Subjektivität nicht wirklich zu erreichen – nur so wäre Erlösung möglich. Das stellvertretende Handeln des einen Subjekts kann keine Transformation eines anderen Subjekts bewirken. Reuters Schlußfolgerung aus diesem einfachen Grundgedanken ist ein prinzipiell neuer Ansatz. Er besteht darin, „den Stellvertretungscharakter Jesu im Wort, d. h. im Gebet, in Klage und Bitte, zu sehen." (186)

Das bedeutet: „Nicht Jesu wirksame Selbsthingabe an die Menschen konstituiert sein Gebet, sondern sein Gebet als Selbsteinsatz bei Gott interpretiert den Sinn seiner Selbsthingabe. Nur die stellvertretende Anrufung Gottes in der Sprechhandlung dieser Bitte (Lk 23,34: Vater, vergib ihnen ...) kann die Vertretenen auch unter dem Aspekt ihres Täterseins einschließen, ohne sich mit ihren Taten zu identifizieren oder ihre Verantwortungsfähigkeit und Freiheit zu verletzen." (ebd.)

Schwagers Antwort: Die hier theologisch geforderte Transformation des einen Subjekts durch ein anderes ist in der Tat undenkbar, solange man von zwei getrennten Subjekten ausgeht. Gerade dies ist jedoch im dramatischen Konzept nicht der Fall. Dadurch, daß die Schuld auf den Sohn Gottes abgeschoben wird und er frei sein ihm von seinen Feinden bereitetes Geschick übernimmt, ist er kein den Sündern von außen gegenübertretendes Subjekt mehr. Zwischen ihm und denen, die er stellvertretend repräsentiert, ereignet sich „Personübertragung" (381) oder „personale Union" (ebd.). Jesu Stellvertretung kann im Gebet gesehen werden unter der Bedingung, daß die Eigenart seines Gebetes beachtet wird, die in der Identität des Beters mit dem aktiv in das Erlösungsdrama Involvierten besteht.

Die übrigen der Rubrik „Theologische Systematik" subsumierten Beiträge, die sich mehr oder weniger direkt auf Schwagers (bzw. Girards) Ansatz beziehen, in jedem Fall aber die Tragweite und den Perspektivenreichtum der neuen Konzeption demonstrieren, sind:

J. P. *Galvin*, ‚Zur dramatischen Erlösungslehre R. Schwagers: Fragen aus der Sicht K. Rahners'; E. *Arens*, ‚Dramatische Erlösungslehre aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie'; P. *Knauer*, ‚Rivalität und Nächstenliebe'; A. *Lascaris*, ‚Die Einmaligkeit Jesu'; B. *Dieckmann*, ‚Judas als Doppelgänger Jesu? Elemente und Probleme der Judastradition'; B. *Sesbüé*, Erzählung von der Erlösung. Vorschläge einer narrativen Soteriologie; M. *Delgado*, ‚Bin ich der Hüter meines Bruders? – Erlösung in indianischer Perspektive angesichts des Dramas der Conquista. Eine Auseinandersetzung mit dem Gründungsmythos bei den Ketschua vor und nach der Ankunft des Christentums.'

Der dritte Teil des Bandes widmet sich der unmittelbaren Auseinandersetzung mit R. Girard.

G. *Baudler* gibt seinen kritischen Anmerkungen den Titel: ‚Christliche Gotteserfahrung und das Sakrale. Der Aufweis positiver Gotteserfahrung in der Religions- und Menschheitsgeschichte als (religionspädagogisch und pastoral) notwendige Ergänzung zu einer Neuinterpretation christlichen Glaubens im Licht der Theorie Girards.'

Ihm zufolge widerspricht es dem historischen Befund, Religion 248,hgängig als von der Faszination durch Gewalt geprägt anzusehen. Eine positive Wertung nichtchristlicher Religionen, wie sie das II. Vatikanum ausgesprochen hat, ist so nicht möglich. Dennoch möchte Baudler die Girardsche Sicht nicht völlig aufgeben. Die nötige Korrektur besteht darin, „den Ansatz der Frage nach Gott vor den Gründungsmord zu stellen." (277) Die Verflechtung von Heiligem und Gewalt ist, mag sie auch rein quantitativ dominieren, menschheitsgeschichtlich dennoch sekundär. Der primäre Zusammenhang wurde verdrängt. Denn im „Gründungs-Lynchmord liegt eine Hypertrophie männlich-heldisch geprägter Gotteserfahrung, welche die Erfahrung des väterlich-mütterlich fürsorgenden Gottes, des Gottes des Ausgelieferten, des Opfers und seines Helfers, überwindet und zudeckt." (281)

In seiner Antwort hebt Schwager den entscheidenden Gesichtspunkt hervor. Girards Perspektive ist grundsätzlich nicht historisch, sondern systematisch. „Es geht bei diesen Urgeschichten nicht um datierbare Ereignisse, sondern um den Entwurf eines typologischen Bildes vom Anfang, das zur Deutung der späteren geschichtlichen Ereignisse bedeutungsvoll ist." (365) Damit wird keine Wesensnatur des Menschen festgeschrieben. Es wird lediglich sein faktischer, seine Geschichte bestimmender, theologisch: erbsündlicher, Zustand charakterisiert, der allerdings nicht zuletzt die Religionsgeschichte – bei aller nach Schwager auch aus Girards Sicht möglichen günstigen Interpretation – zweideutig bleiben läßt.

E. *Spiegel* erscheint aus sozialwissenschaftlicher Sicht das Gewicht als problematisch, das bei Girard Gewalt und Opfer als anthropologische Deutungskategorien erhalten. Sein Beitrag ‚Gründungsmord oder Wiederherstellungsmord? Sozio-theologische Anmerkungen zum Stellenwert des Opfers bei R. Girard' zielt ab auf die Erhärtung der These: Für menschliches Zusammenleben fundamental sind nicht Rivalität, Feindschaft, Gewalt, Tötung und Opfer, vielmehr Zuwendung, Beziehung, Begegnung und Kooperation. Dies gilt auch für die Einschätzung des anfänglichen Opfers. Dieses soll – auch nach Girard – einen ursprünglichen Friedenszustand wiederherstellen.

Spiegels Folgerung: „Und deshalb meine ich, daß der Begriff des Gründungsmordes ... nicht zutreffend ist und durch den Begriff des Wiederherstellungsmordes ersetzt werden müßte. Wer opfert, der weiß, warum er dies tut: der hat bereits erfahren dürfen, was eine intakte Gemeinschaft ist, der weiß, daß es sie gibt. Auch dem allerersten Opfer geht die Gemeinschaft voraus." (293) Spiegel urteilt grundsätzlich: „Die Opfertheorie Girards darf einen hohen Plausibilitätsanspruch für sich erheben, aber nur, solange dadurch nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit hinsichtlich des Verhältnisses der in ihr wirksamen positiven und negativen, zentripetalen und zentrifugalen, biophilen und nekrophilen, konstruktiven und destruktiven Kräfte verzeichnet wird." (294)

Nach E. *Waldschütz*, der sich auf ‚Kritische Überlegungen zum Verständnis der Mimesis' konzentriert, erliegt Girard einer verengten Interpretation anthropologischer Grundgegebenheiten.

„Nachahmung, Mimesis ist nicht das Ursprüngliche. Ihr liegt ... eine wie immer geartete Form der Begegnung zugrunde und voraus ... Mimesis ist bereits eine Modifikation und Deviation, die aus einer Begegnung resultiert ..." (314). Mit Levinas ist zu präzisieren: „Der Andere ist zuallererst und zunächst ... weder mein Feind ... noch meine Ergänzung. Er ist eine rätselhafte Botschaft von einem Jenseits meines Seins." (315)

In seiner Antwort auf die Kritik von Spiegel und Waldschütz gelangt Schwager im Blick vor allem auf das von Girard selbst untersuchte Material zum Resümee: „Echte Kommunikation ist ... in unserer konkreten Welt keine ursprüngliche Gegebenheit, von der man problemlos ausgehen könnte, sie ist vielmehr durch Bekehrung und durch Überwindung aller subtilen Lügen und Rivalitäten erst zu gewinnen." (359) Dennoch ist die Auslieferung an diese negativen Kräfte nicht notwendig mit dem Menschsein gegeben. Girard betreibt keine „Ontologisierung der Gewalt" (356). Faktisch ist die Verkehrung aber immer schon eingetreten. Schwager bekräftigt dies in einer Anmerkung zu Baudler, der „den Ansatz der Gottesfrage vor den Gründungsmord situieren" (277) möchte: „Auf systematischer Ebene stimme ich dem zu, und Girard tut dies selber, ohne daß er seine Theorie grundsätzlich zu ändern braucht. Auf empirischer Ebene bleibt aber bestehen, daß wir nicht in eine Welt vor dem Gründungsmord zurückkehren können. Die Gottesfrage muß deshalb konkret innerhalb der Sakralwelt gestellt werden, die es durch einen Prozeß der Bekehrung zu transformieren, zu kritisieren und ‚umzukehren' gilt." (359)

Das hier dokumentierte Symposion ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Zunächst signalisiert es die nun auch im deutschen Sprachraum intensiver einsetzende Girard-Rezeption, die in Frankreich und den USA unter Beteiligung zahlreicher Vertreter der Human- und Sozialwissenschaften bereits seit über einem Jahrzehnt im Gange ist. Der ebenso präzise informierten wie systematisch ausgerichteten Aufnahme Girardscher Motive durch R. Schwager ist es zu verdanken, daß dabei der Theologie eine beachtliche Rolle zukommt und Gelegenheit gegeben wird, einen eigenständigen Beitrag zu einem aktuellen interdisziplinären Gespräch zu leisten. Sodann fällt neues Licht auf alte Fragen der Soteriologie. Die hier nur knapp referierten Diskussionen zu Stellvertretung und Sühne dürften mit den differenziertesten Reflexionsstand repräsentieren, der derzeit zu diesen Themen anzutreffen ist. Schließlich wird hier exemplarisch innertheologische Interdisziplinarität vor Augen geführt, sofern sich Exegese, systematische und praktische Theologie gleichermaßen – fruchtbare Spannungen eingeschlossen – auf ein zentrales (nicht nur) theologisches Problem konzentrieren. Girards Theorie und die dramatische Erlösungslehre werden der Theologie exegetisch, historisch, systematisch und empirisch-praktisch künftig gewiß weitere Impulse verleihen und Forschungsfelder erschließen. Der Innsbrucker Sammelband vermittelt hierzu vorzügliche Orientierung.

Wuppertal Hans Günther Türk

Kempinski, Aharon: **Megiddo.** A City-State and Royal Centre in North Israel. – München, Bonn: Verlag C. H. Beck, Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie des Deutschen Archäologischen Instituts Bonn 1989. IV, 248 S., 59 Textabb., 25 Taf., 14 Faltpläne (lose in Tasche) (Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 40). Lw.

Kempinski bietet eine Synthese der Ergebnisse der Ausgrabungen von 1903–1905 (G. Schumacher), 1925–39 (C. S. Fisher, P. L. O. Guy, G. Loud) und 1960–1972 (Y. Yadin, I. Dunayevsky) auf dem *Tell el-Mutesellim* = Megiddo unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Forschungsstands.

Wegen der reichen archäologischen Hinterlassenschaft ist Megiddo ein Schlüsselpunkt für das Verständnis der kulturellen Abläufe im nördlichen Palästina. Die Siedlungsgeschichte Megiddos wird aber bis in die Gegenwart kontrovers diskutiert. Gerade der interessierte Nichtfachmann bedarf hier einer Übersicht, kritischen Stellungnahme und Vermittlung des Forschungsstands. Eine monographische Bearbeitung dieser Art, von einem anerkannten israelischen Archäologen, der sich selbst mehrfach zu Fragen der Stratigraphie Megiddos in der Bronzezeit geäußert hat, kommt dem Bedürfnis vieler Leser entgegen. Dem Hg. und dem Vf. gebühren Dank, dem nachgekommen zu sein. Daß K. seiner Zielsetzung gerecht geworden ist, daran besteht kein Zweifel. Gemessen an der Konzeption, dem Anspruch und der Qualität der Darlegung richtet sich dieses Buch sowohl an die Fachkollegen wie an ernsthaft interessierte Nichtarchäologen.

K. setzt ein mit der Identifizierung, der Lage und der Erforschung Megiddos (mit Skizze der Entwicklung der archäologischen Techniken und Ziele). Die Tabelle der Siedlungsschichten (10) bildet als Resümee das Zwischenglied zum Kap. über die Geschichte der Stadt gemäß der literarischen Überlieferung und zur ausführlichen Diskussion der Stratigraphie.

Die zeitlichen Abgrenzungen der Schichten hat K. gegenüber denen der Chicago-Expedition neu bestimmt, ohne die alte Numerierung aufzuheben. Dies ist zur Orientierung hilfreich. Doch hätte gemäß der eigentlichen Stadtgeschichte auch eine neue, straffere und befundorientierte Gliederung vorgelegt werden können, zumal die technische Auflistung dann in den Abschnitten zur Stratigraphie wiederkehrt. – Bei Schicht IX ist die Dauer mit 1600/1590–1530/20 u. MB II B/LB I anzugeben (vgl. 66f).

Die gedrängte Darstellung der Stratigraphie der einzelnen Schichten wird durch Textabb. und einige bislang unpublizierte alte Aufnahmen in den Tafeln bestens illustriert. Der Diskussion der Architekturbefunde ist eine der Kleindenkmäler, besonders der Keramik nachgestellt, dabei sind Korrekturen älterer Zuordnungen und Bestimmungen vorgenommen worden.

Soweit sinnvoll, bezieht K. die Ergebnisse der Grabung von G. Schumacher ein, die viele Probleme birgt. Sie wurde seinerzeit von den amerikanischen Ausgräbern wegen der politischen Situation völlig negiert. Daß sie aber zur Klärung der Stratigraphie beiträgt, hat jüngst auch D. Ussishkin (IEJ 39, 1989, 149–172) nachgewiesen.

Das Aufkommen der sog. *Khirbet el-Kerak*-Ware in Palästina wird mit 2700/2650 (30) relativ früh angesetzt. Die Errichtung von Tempel 4040 wird jetzt mit mehr Bestimmtheit Schicht XVII zugeordnet. Eine Erdwallbefestigung wird unter Rückgriff auf G. Schumacher für Schicht 11 nachgewiesen.

Plan Abb. 19 hätte zur besseren Vergleichbarkeit mit den Plänen der vorhergehenden Schichten ebenfalls im Querformat gedruckt werden sollen. Bei den Plänen in den Beilagen ist das Fehlen der Stratumangabe ein großer Nachteil.

Tor 4103 der Schichten XIII A-XII gilt als Zugang zur Zitadelle, nicht als Stadttor (vgl. Abb. 38). Zur „Ostwanderung" der Toranlagen vgl. Abb. 36. Der „fehlende" Teil von Palast 2134 in Schicht IX kann entgegen V. Fritz nicht als symmetrischer Flügel ergänzt werden (157).

Eine Datierung der Schichten aufgrund von „datierbaren" Skarabäen (z. B. 55f, 59) sollte unbedingt durch eine Analyse von Fundvergesellschaftungen abgestützt werden. K. kommt durch Korrelierung der Keramikgruppen und Vergleiche mit Fundkomplexen anderer Orte dieser Forderung ansatzweise nach. Für die Umzeichnung der Skarabäen hätte man sich einen anderen Standard gewünscht.

K. weist in der Nachfolge von Y. Aharoni Schicht VI B einer israelitischen, VI A einer philistäischen und V A wieder einer israelitischen Bevölkerung zu (78–90). Ob die Funde (Siedlungsweise, Hausform, Gefäßtypen) eine solche Interpretation tragen, erscheint problematisch und wird in der Forschung strittig beurteilt (vgl. ablehnend H. Weippert 1988, I. Finkelstein 1988). Bei diesen Fragen ist ein Entweder-Oder-Standpunkt nicht hilfreich. Vielmehr wird man von einer komplexeren Mischbevölkerung auszugehen haben, wobei sich die ehemaligen Städter meist als effektiver und potenter für die weitere Entwicklung der neuen Siedlung erwiesen.

Erst Schicht V B, vielleicht sogar erst V A, als staatliche Baumaßnahmen greifen, läßt sich als israelitisch ansehen. Wie Y. Yadin sieht K. (90–98) V A/IV B als eine Schicht (V A) der frühen Königszeit an (entgegen der Abtrennung einer salomonischen Phase IV B durch Y. Aharoni, G. J. Wightman). Anders als Y. Yadin nimmt K. für V A weder eine Kasemattenmauer, sondern einen Häuserkranz als Randverteidigungslinie, noch das „salomonische" (so auch Y. Aharoni, Z. Herzog, W. G. Dever) Sechskammertor 2156, sondern den Fortbestand der Toranlage VI A an. Erst zur Schicht IV (= IV A) aus dem 9. Jh. rechnet er jenes Tor (so auch D. Ussishkin, G. J. Wightman), die massive Mauer 325, die Ställe und Vorratshäuser.

Ohne Konsens, aber mit wichtigen Beiträgen weitergegangen sind sowohl die Diskussion der Tore nach 1982 (u. a. G. R. H. Wright, ZA 1984; G. J. Wightman, Levant 1985; Z. Herzog 1986 [dazu ThRv 86, 1990, 106–110]; D. Milson, ZDPV 1986) als auch die Interpretation der „Ställe" nach 1977 (W. Nitsch, FThAbh 2, 1984; J. S. Holladay, in Fs. S. H. Horn 1986; G. I. Davies, PEQ 1988; L. G. Herr, BASOR 1988; D. Ussishkin, TA 1990; J. D. Currid, BAR 1992,1).

Der Eingang zum Palast 1723 kann entgegen D. Ussishkin nicht nach Norden verlegt werden (162f; V. Fritz folgend).

Den Sitz der assyrischen Administration der Stadt III nimmt K. (103) entsprechend der Situation von Hazor und angesichts mangelnder assyrischer Funde irgendwo außerhalb des Tell in der Ebene an. Die drei größeren Gebäude auf dem Tell spricht er lokalen Beamten oder niedrigeren, assyrischen Beamten zu. Für die Festung II neigt K. dazu (105), sie A. Malamat folgend eher als ägyptischen denn als judäischen Posten anzusehen.

Für die Interpretation beider Schichten gilt, daß die Befundlage nicht ausreicht, mehr als hypothetische Überlegungen anzustellen. Die Erwartung, daß sich eine fremde Kontrollmacht auch durch ihr genuines Fundgut erweisen lassen muß, mag als Kriterium hinterfragt werden (vgl. 148).

Hatte die streng archäologische Befundargumentation zunächst wenig Raum für religions- und sozialgeschichtliche Aspekte der Stadtentwicklung gelassen, so bespricht K. in einem zweiten Block (108–193) solche Themen neben bzw. anhand einzelner Denkmälergruppen: Verteidigungsanlagen; Straßen, Plätze, Entwässerung; Häuser; ökonomische Bedingungen (Wasserversorgung, Bevorratung von agrarischen Gütern); Werkstätten (Flint, Töpferöfen, Elfenbein; Handel und Beziehungen zum Ausland); soziale Strukturen (Stadtplanung, Bevölkerung; Paläste-Residenzen); Tempel und (offene) Kultplätze (und Kultobjekte); Gräber und Bestattungen. Im App. A (200f) gibt K. Hilfen für den Besucher von Megiddo darüber, was heute noch zu sehen ist. In App. B (202–224) diskutiert M. Aharoni die eisenzeitliche Keramik aus Megiddo.

Die Zweiteilung der Befundbesprechung überzeugt dort nicht, wo im zweiten Teil Denkmäler nachgetragen oder noch stratigraphische Probleme erörtert werden, die in den vorderen Teil gehören und dort vermißt werden. Eine gewisse Dominanz der Architektur über die Kleindenkmäler reflektiert das stärkere Interesse von K. in diesem Bereich.

Die Benennung der kriegerischen Göttin aus Schicht XII (180f) muß wohl offener ausgedrückt werden; *Aschirtu* wird als Lesung inzwischen abgelehnt. Hinsichtlich des kriegerischen, stehenden Gottes und des sitzenden Gottes der Spätbronzezeit folgt K. (185f) der traditionellen Sicht, wobei man auch hier offener von Ba^{c}al- und El-Typus sprechen sollte. Ob diese Benennungen letztlich zutreffen, ist strittig, da sie die Verhältnisse von Ugarit auf Palästina übertragen. Der kriegerische Gott könnte Reschef sein, der sitzende ein Wettergott-Typus (Ba^{c}al-Hadad), wie jüngste Studien von O. Keel / Ch. Uehlinger nahelegen.

Zu den architektonisch gestalteten Ständern (186) vgl. die neue Arbeit von J. Bretschneider 1991 (dazu ThRv 89, 1993, 189–191).

Bei den Abb. hier werden möglichst viele zusammengehörige Denkmäler kleinformatig und gedrängt auf einem Blatt zusammengestellt. Da die Funde aus Megiddo wohl bekannt sind, ist dieses „Bildzitat" ausreichend und als Überblick sehr informativ. Dazu trägt entscheidend auch die hervorragende Druckqualität bei.

Ein ständiges Ärgernis ist dagegen die Art der Bindung, die wegen der vielen Faltpläne gewählt wurde. Das Buch ist dadurch „instabil" und schlägt immer wieder zu. Der Band enthält leider auch kein Register.

Wer eine kompetente, verläßliche Auskunft zum archäologischen Befund Megiddos gemäß dem derzeitigen Forschungsstand sucht, ist in allen Fällen gut beraten, zu diesem Buch zu greifen. Ebenso läßt sich diese Monographie als exemplarische Darstellung der Entwicklungen im nördlichen Palästina vom 4. Jh. v. Chr. bis in die Perserzeit benutzen.

Münster Robert Wenning

Charlesworth, James H. / **Whitaker**, R. E. / **Hickerson**, L. G. / **Starbuck**, S. R. A. / **Stuckenbruck**, L. T.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls. – Tübingen / Louisville: Mohr / Knox 1991. XXX, 529 S., kart. DM 248,00

Über dreißig Jahre nach dem Erscheinen der von K. G. Kuhn hg. „Konkordanz zu den Qumrantexten" (Göttingen 1960) liegt nun zum ersten Mal wieder ein solches, den Publikationsstand der Texte vom

Toten Meer von Ende 1989/Anfang 1990 (Abschluß des Manuskripts) widerspiegelndes Nachschlagewerk vor. Es enthält über 59 000 Einzeleinträge aus 223 Texten und über 3500 Fragmenten hebr. und aram. Sprache. Mit diesem Bd wird das „Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project" begonnen, dem noch vier zweisprachige Textbde und eine weitere Konkordanz folgen werden. Der Titel ist nicht ganz exakt insofern, als hier nur die Texte aus den Höhlen 1–11 von *Qumran*, nicht aber solche aus Maṣada, Naḥal Ḥever und vor allem Murabba'at erfaßt sind, bringt aber andererseits die Besonderheit dieser Konkordanz sofort zum Ausdruck: „Graphisch" bedeutet, daß jeder Beleg in der grammatischen Form wiedergegeben wird, wie er im Text begegnet, und so auch alphabetisch eingeordnet wird. D. h. die Einträge werden nicht mehr auf die Stammform (Nomen, Verbum, Adjektiv, Präposition u. a.) hin analysiert.

Sucht man z. B. das Nomen *ṣædœq*, wird man unter dem Buchstaben *ṣade* (469f) zwar fündig, weiß aber noch nicht, welche der 91 aufgeführten Belege auf das Verb *ṣdq* (3. Sing. mask./Inf. cstr./Imp.) und welche tatsächlich auf das Nomen entfallen. Darüber hinaus hat man die Verbindung eines Nomens (z. B. *tôraḥ*, 518) mit dem Artikel unter dem Buchstaben he (*hattôraḥ*, 158), mit den entsprechenden Präpositionen unter den Buchstaben *bet* (98), *kaph* (323) und *lamed* (377) zu suchen. Dieses Suchen potenziert sich dann noch einmal bei Berücksichtigung der Kopula *waw* (für *tôraḥ* 181, 190, 218, 244), der Personalsuffixe am Nomen oder nur Plene- bzw. Defektivschreibung; und damit sind für das Nomen noch längst nicht alle grundsätzlich gegebenen grammatischen Möglichkeiten erschöpfend genannt, die beim Verbum noch einmal um einiges zahlreicher sind.

Dem Benutzer wird also eine hohe hebr. (und aram.) Sprachkompetenz abgefordert, die sich nicht nur auf das Bibl.-Hebr., sondern auch auf die Besonderheiten des Qumran-Hebr., das Mittelhebr. und das Hebr. der Mischna erstreckt.

Ein Werk mit einer solchen Anlage kann (und soll, IX) sich nur an Spezialisten richten, und zwar konkret an solche, die sich mit der Rekonstruktion verderbter Texte befassen oder Worte/Wortverbindungen in bestimmter Orthographie (plene, defektiv) aufspüren wollen; und für diese wenigen ist es dann tatsächlich ein geeignetes Arbeitsmittel, vergleichbar dem „Rückläufigen hebr. Wörterbuch" von K. G. Kuhn (Göttingen 1958). Für eine „normale" Konkordanzarbeit, sprich Frequenzanalyse ist diese Konkordanz schlicht unbrauchbar, weil das bisher notwendige Blättern in mehreren Konkordanzen, deren Nachträgen und in Indices (vgl. meine Zusammenstellung in ZAH 4, 1991, 213f) mit wesentlich weniger Zeitaufwand verbunden ist als das Nachschlagen an 10–20 verschiedenen Stellen in dieser Konkordanz (und letzteres immer mit der Ungewißheit, eine theoretisch mögliche grammatische oder graphische Form nicht berücksichtigt zu haben). Die im Vorwort (IXf) erwähnten Beispiele, die wohl den Vorzug graphischer Anordnung unterstreichen sollen, lassen sich ebensogut mit einer traditionellen Konkordanz verifizieren. Die Ankündigung, als letzten Bd des Projekts eine herkömmliche Konkordanz folgen zu lassen, ist nur ein schwacher Trost, wäre doch letztere in der derzeitigen Forschungssituation eher von Nutzen gewesen. Auch hätten sich beide Modelle der Anordnung durchaus vereinen lassen, wie A. Even-Shoshan in seiner „New Concordance of the Bible" (Jerusalem 1982) beispielhaft gezeigt hat.

Die Texterstellung selbst bewegt sich auf einem sehr hohen Niveau. Vf. orientieren sich an den neuesten, und nach ihrem Urteil besten, Textausgaben, was besonders den Texten zugute kommt, für die J. M. Allegro in DJD V (4 Q 158–186) verantwortlich zeichnete. Darüber hinaus wurden offensichtliche Druckfehler in den Editionen anhand der Manuskripte korrigiert. Jedem Eintrag ist der unmittelbar vorhergehende und nachfolgende Kontext beigefügt; angezeigt werden das Zeilenende und – durch verschiedene Klammern – Lücken im Text, interlineare Schrift, unsichere Lesarten sowie Streichungen und Korrekturen der Schreiber im Manuskript. Rekonstruktionen der Editoren von höchstens einem Buchstaben sollten nach dem Willen der Vf. beibehalten werden, doch finden sich auch solche, die zwei und mehr (bis zu sechs) Buchstaben enthalten (79, linke Sp., Z. 12 v. u.). Konnte ein Editor sich nicht für eine bestimmte Lesart entscheiden, ist seine erste Wahl in die Konkordanz aufgenommen, die zweite eigens aufgelistet (XVI: insgesamt 15 Fälle, die Hälfte aus 11 QTargJob). Bei soviel Akribie in der computergestützten Textherstellung, die nicht genug gewürdigt werden kann, wundert dann doch wieder die Wiedergabe in einem zu kleinen und undeutlichen Druckbild; hier bieten Computer- und Drucktechnik mittlerweile weitaus bessere Möglichkeiten an, und ein etwas leserfreundlicheres Druckbild hätte noch nicht zu Abstrichen bei der jetzt zweifellos gegebenen Handlichkeit geführt. Das Streben nach Genauigkeit hat die Vf. auch dazu veranlaßt, ein eigenes, neues Zitationssystem zu kreieren, das m. E. die Konfusion bei der derzeit herrschenden Uneinheitlichkeit bezüglich der Zitation der Qumrantexte nur noch um eine weitere Variante vermehrt.

Fehler konnten bislang nicht festgestellt werden. Jedoch werden manche Lesarten immer umstritten bleiben; so muß man wohl z. B. bei *ndbj'* 11 Ap^{a} 4.3 (420) das *'alef* abtrennen und entweder rekonstruiert unter *'[lwhjm]* (23) oder unter *'[ ]* (3) einordnen.

Wird in der Einleitung behauptet, es seien alle bereits veröffentlichten Texte erfaßt, so bedarf diese Aussage einer deutlichen Einschränkung. Zunächst ist die Aufnahme eines zur Zeit des Erscheinens der Konkordanz noch nicht publizierten Textes (4 Q 374) positiv zu vermerken (der sich mit Hilfe der Kontextangaben übrigens sehr schön rekonstruieren läßt). Daß es sich nur um Texte aus Qumran handelt, wurde bereits erwähnt; daß die Manuskripte mit bibl. Texten nicht erfaßt wurden, bedarf keiner Begründung. Aber die Entscheidungen über den Umfang des bearbeiteten Materials (XVI–XVIII) enthalten keinerlei Informationen darüber, warum die in Qumran gefundenen Fragmente des Henochbuches (4 Q 201–207; 530–533; vgl. J. T. Milik, The Books of Enoch, Oxford 1976), des Jubiläenbuches (1 Q 17/18; 2 Q 19/20; 3 Q 5; 4 Q 216–221; 11 Q 12), der Testamente der Zwölf Patriarchen (1 Q 21 = TestLevi; 4 Q 213/214 = TestLevi) *keine* Aufnahme fanden, wurden doch die Zweifelsfälle 3 Q 7 (TestJuda?) und 4 Q 482 (Jub?) miterfaßt. Besonders bedauerlich ist die Nichtberücksichtigung der von J. T. Milik bereits in RB 67, 1960, 410–416 angezeigten Varianten zur Sektenregel (1 QS) aus 4 Q, die E. Lohse schon für seine Textausgabe (Die Qumran-Texte, Darmstadt 1964; ^{4}1986) aufgegriffen hatte. Daneben fehlen – u. a., um nur einiges zu nennen –, ohne daß eine Begründung dafür gegeben wird: 4 Q 158 (BibPar; DJD V 1–6), 4 Q 243–246 (PseudoDan; J. T. Milik, RB 63, 1956, 407–415; F. García Martínez, Festschr. L. Alonso Schökel, Madrid 1983, 229–244); (größere) Fragmente aus 4 QS (4 Q 255–264) und 4 Q CD (4 Q 266–273) (J. T. Milik, RB 73, 1966, 105; JJSt 23, 1972, 95–144 [dieser Aufsatz findet sich im Lit.-Verz.!]; Sem 27, 1977, 75–81; The Books of Enoch, Oxford 1976, 62); 4 Q 227; 247; 317 (J. T. Milik, The Books of Enoch, Oxford 1976, 12.68f.256), 4 Q 537–539 (J. T. Milik, in: Qumran, BETL 46, Gembloux 1978, 91–106), 4 Q 551 (DanSus?; J. T. Milik, Festschr. H. Cazelles, Paris 1981, 337–359) und 11 Q 15/16 (Hymns; J. P. M. van der Ploeg, RQu 12, 1985/87, 11f).

Auch ein Blick in die Bibliographie der herangezogenen Primär- und Sekundärliteratur wirft weitere Fragen auf. Neben den bereits obengenannten fehlen z. B. der für eine Arbeit an den Texten aus DJD V (4 Q 158–186) unverzichtbare Korrekturaufsatz von J. Strugnell, Notes en marge du volume V des ‚Discoveries in the Judaean Desert of Jordan' (RQu 7, 1969/71, 163–276) und für die aram. Texte K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen 1984.

Bei der fortlaufenden (seit Anfang 1990 sind bereits wieder über 20 neue Texte veröffentlicht worden) und – nach dem Wechsel an der Spitze des Editionsteams – hoffentlich immer zügigeren Publikation der noch ausstehenden Texte und Fragmente vom Toten Meer ist ein ergänzungsfähiger Datensatz sehr zu begrüßen, wie er dann auch im CD-ROM-Format angekündigt wird (XIX).

Bonn Ulrich Dahmen

The Dead Sea Scrolls. Fourty Years of Research. Hg. v. Devorah Dimant / Uriel Rappaport. – Leiden, Jerusalem: E. J. Brill, Magnes Press 1992. VIII, 370 S. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 10), Lw nfl 180,00 US-$ 103,00

Der anzuzeigende Sammelband enthält die Vorträge, die bei einem Internationalen Symposium anläßlich des 40. Jahrestages der Entdeckung der Qumran-Schriftrollen vom 20.–24. März 1988 an den Universitäten zu Haifa und Tel Aviv gehalten wurden und das seinen Anstoß von den damals gerade durch M. Baillet in DJD VII publizierten Texten 4 Q 482–520 erhalten hatte. Ein interessantes und wichtiges Buch, das den Leser umfassend und kompetent über Forschungsstand, -probleme und -schwerpunkte des internationalen und interreligösen wissenschaftlichen Diskurses über diese so bedeutsamen frühjüdischen Texte und die dahinter stehende(n) Gruppierung(en) informiert. Bedeutsam auch deshalb, weil mit dem den Aufsätzen zugrundeliegenden Kongreß eine neue Phase der Forschung eingeleitet wurde, in der in der Folgezeit mit immer kürzeren Zeitabständen auf internationalen Treffen (z. B. 1991 Madrid; Juli 1992 Paris [im Rahmen des IOSOT]; Dezember 1992 New York; 1993 Münster [im Rahmen des SBL-Meetings]) der Dialog über neue Texte und neue Aspekte der Forschung fortgesetzt und intensiviert wurde.

Das Spektrum der Themen ist breit, die Vielfalt der (methodischen) Zugänge zu den Texten groß. Die insgesamt 25 Beiträge (22 englisch- und 3 französischsprachige) sind deshalb nach inhaltlichen Kriterien in sechs Abteilungen untergliedert. Eine umfassende Würdigung aller Aufsätze ist hier kaum möglich, obwohl einige

hochinteressante (z. B. von É. Puech, H. Stegemann, G. J. Brooke u a.) zur näheren Auseinandersetzung einladen; diese hat an anderen Orten und durch andere zu erfolgen. Deshalb nur eine Auflistung mit kurzer Inhaltsangabe:

Erster Teil (Texts and Text Studies): Esther G. *Chazon*, Is Divrei ha-me'orot a Sectarian Prayer? (3–17) versucht den Nachweis, daß es sich bei dem liturgischen Text 4 Q 504–506 wohl nicht um ein qumranisches Werk handelt, das aber in Qumran gebraucht und tradiert wurde; Florentino García *Martínez*, Texts from Qumran Cave 11 (18–26) bietet eine vollständige Liste und Beschreibung der Texte aus Höhle 11 Q; Menahem *Kister*, Biblical Phrases and Hidden Biblical Interpretations and Pesharim (27–39) differenziert die verschiedenen Auslegungsweisen in Qumran und zeigt, daß sich manche Auslegung nicht mehr auf biblische Zitate, sondern auf deren Aufnahme in den Pseudepigrapha bezieht; Carol A. *Newsom*, 4 Q 374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition (40–52) stellt einen neuen Text mit Exodus- und Landnahme-Thematik vor, der vornehmlich auf spätes biblisches Vokabular (z. B. Esra 9) zurückgreift; Bilha *Nitzan*, Hymns from Qumran – 4 Q 510–511 (53–63) interpretiert weitere Maskil-Lieder, für die sie eine neue materiale Rekonstruktion vorbereitet, in ihrer Funktion zur Dämonenabwehr; Émile *Puech*, Les deux derniers Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11 Q PsAp^a IV 4-V 14 (64–89) bietet eine Rekonstruktion und einen ausführlichen Kommentar zu zwei davidischen Liedern (u a. eine Fassung von Ps 91) zur Dämonenabwehr aus 11 Q PsAp^a (vgl. bereits ders., RQu 14, 1989/90, 377–408); Eileen M. *Schuller*, 4 Q 380 and 4 Q 381: Non-Canonical Psalms from Qumran (90–99) gibt einen Überblick über die von ihr publizierten, bisher nur in diesen beiden Manuskripten erhaltenen Psalmensammlungen mit mindestens 10–12 (4 Q 381) bzw. 5 (4 Q 380) apokryphen Psalmen, die in verschiedene Gruppen eingeteilt werden können.

Zweiter Teil (The History of the Qumran Community): Magen *Broshi*, The Archeology of Qumran – A Reconsideration (103–115) erwägt noch einmal die archäologischen Ergebnisse zu der Siedlung, den Höhlen und dem weiteren Umfeld ('Ein el-Ghuweir); Philip R. *Davies*, The Prehistory of the Qumran Community (116–125) benennt die Schwierigkeiten bei der Suche nach und den Hypothesen zur Vorgeschichte der Qumrangemeinschaft; André *Paul*, Flavius Josèphe et les Esséniens (126–138) und Madeleine *Petit*, Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens (139–155) beschäftigen sich mit der Sicht der Essener in den zeitgenössischen jüdischen Quellen; Hartmut *Stegemann*, The Institutions of Israel in the Temple Scroll (156–185) erläutert die Implikationen seiner andernorts vorgestellten These, die Tempelrolle stamme aus priesterlichen Kreisen der nachexilischen, d. h. noch persischen Zeit (vgl. ders., VTS 40, 1988, 235–256), anhand einiger wichtiger in dieser Rolle genannten Institutionen wie Tempel, Priester, Opfer, Kalender und König; Ben Zion *Wacholder*, Ezekiel and Ezekielianism as Progenitors of Essenianism (186–196) sucht die Wurzeln der Absonderung in der Lehre des Propheten Ezechiel.

Dritter Teil (Halakha at Qumran): Joseph M. *Baumgarten*, The Purification Rituals in DJD 7 (199–209) untersucht einige Texte mit Reinigungsritualen aus den von M. Baillet publizierten Manuskripten (4 Q 512; 514) und stellt Übereinstimmungen mit der rabbinischen Halacha fest; Lawrence H. *Schiffman*, Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll (210–228) analysiert die auf Frauen bezogenen Gesetze der Tempelrolle; Daniel R. *Schwartz*, Law and Truth: On Qumranic-Sadducean and Rabbinic Views of Law (229–249) unterscheidet verschiedene philosophische und gesetzliche Sichtweisen, die den Differenzen in der Auslegung zwischen Essenern-Sadduzäern und Pharisäern zugrunde liegen; Moshe *Weinfeld*, Prayers and Liturgical Practice in the Qumran Sect (241–258) stellt einige Gebete zu verschiedenen Anlässen aus den Qumrantexten zusammen und vergleicht sie mit herkömmlichen jüdischen Gebeten.

Vierter Teil (Qumran and the Hebrew Bible): George J. *Brooke*, The Textual Tradition of the Temple Scroll and Recently published Manuscripts of the Pentateuch (261–282) kommt zu dem Ergebnis, daß nicht ein bestimmtes (in Qumran vorhandenes) Pentateuch-Manuskript die Quelle für die biblischen Zitate in der Tempelrolle war, sondern mehrere verschiedene aus verschiedenen Zeiten; Yeshayahu *Maori*, The Text of the Hebrew Bible in Rabbinic Writings in the Light of the Qumran Evidence (283–289) vergleicht den Gebrauch biblischer Texte in Qumran mit dem im rabbinischen Schrifttum; Dwight *Swanson*, The Use of the Chronicles in 11 QT: Aspects of a Relationship (290–298) stellt fest, daß vermutlich eher die Chronik- als die Könige-Bücher an entsprechenden Stellen die biblische Textgrundlage für die Tempelrolle bildeten; Emanuel *Tov*, The Textual Base of the Corrections in the Biblical Texts Found at Qumran (299–314) gibt einen zusammenfassenden Überblick über die Korrekturen in den Manuskripten mit biblischen Texten gegenüber dem MT; Julio *Trebolle*, Light from 4 QJudg^a and 4 QKgs on the Text of Judges and Kings (315–324) untersucht die Textbasis für die Qumran-Manuskripte mit Texten aus Ri und Kön und präsentiert wichtige Varianten.

Fünfter Teil (Qumran and the New Testament): Heinz-Wolfgang *Kuhn*, The Impact of the Qumran Scrolls on the Understanding of Paul (327–339) bestimmt den Einfluß der Qumran-Schriften auf den Apostel Paulus und bespricht 10 Stellen aus 7 authentischen Paulus-Briefen; Hermann *Lichtenberger*, The Dead Sea Scrolls and John the Baptist: Reflections on Josephus' Account of John the Baptist (340–346) befaßt sich mit dem Verhältnis von Johannes dem Täufer zu Qumran auf der Grundlage der Berichte Josephus' über Johannes.

Sechster Teil (The Hebrew of the Dead Sea Scrolls): Elisha *Qimron*, Observations on the History of Early Hebrew (1000 B.C.E.–200 C.E.) in the Light of the Dead Sea Documents (349–361) ordnet das Hebräisch der Qumranrollen in die Sprachgeschichte ein und grenzt es gegenüber dem biblischen und mischnischen Hebräisch ab.

Ein Abkürzungsverzeichnis, ein knappes Stellenregister und ein Namen- und Sachregister (364–370) schließen den Band ab.

Kritisch anzumerken bleibt, daß dieser Kongreßband erst ungefähr zum 45. Jahrestag (natürlich auch ein „rundes" Jubiläum!) der ersten Qumran-Funde erschienen ist; ein Kritikpunkt, der jedoch nicht den Autoren und Hg.n anzulasten ist: der Zeitraum von Konzeption/Vortrag der Manuskripte bis zu ihrer endgültigen Publikation (fast 5 Jahre) ist einfach zu lang geworden, bedenkt man, daß einzelne Beiträge des Buches bereits seit geraumer Zeit (teils schon mit den endgültigen S.-Zahlen!) in anderen Veröffentlichungen angemerkt waren; auch wenn man zugute halten muß, daß im Anmerkungsapparat manche Angaben bis 1990 heraufreichen. So erscheint einiges Wenige in diesem – es sei noch einmal erwähnt – wichtigen und wertvollen Buch Gesagte durch zwischenzeitliche Publikationen in der sich mittlerweile so schnell verändernden Landschaft der Qumranforschung bereits eingeholt oder sogar schon überholt, was jedoch seinen grundsätzlichen Wert nicht wesentlich einschränkt.

Bonn Ulrich Dahmen

Preuß, Horst Dietrich: **Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur**. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1987. 241 S. (Urban-Taschenbücher 383), kart. DM 24,00

In seinem informativen Hauptteil (§§ 1–6) bietet das Buch eine solide und in der gegenwärtigen Forschungslage argumentativ abgesicherte Einführung in die atl. Weisheitsliteratur.

P. gibt in § 1 (10–30) einen Überblick über die Weisheitsliteratur in der Umwelt Israels (Ägypten, Mesopotamien, Ugarit) und behandelt in drei weiteren Paragraphen die Proverbien (31–68), Ijob (69–113) und Kohelet (114–136).

Unter der Überschrift „Frühjüdische Weisheitsliteratur" (§ 5: 137–153) informiert er über das Buch Jesus Sirach (137–147), die „Weisheit Salomos" (147–151) und die Sprüche der Väter aus dem Talmud (151–153). – Hier liegt ein Fehler in der Logik der Gliederung vor: die Abschnitte 3–6, in denen es um das Buch Jesus Sirach geht, hätten dem Abschnitt 2 („Das Buch Jesus Sirach") untergeordnet werden müssen, ebenso gehört Abschnitt 8 zu Abschnitt 7.

In § 6 (154–171) geht P. dem weisheitlichen Denken außerhalb der Weisheitsliteratur nach (Josefsgeschichte, Deuteronomium, Psalmen, Prophetie), wobei er vor einer zu starken Ausweitung des Begriffs „weisheitlich" warnt (154).

Im abschließenden § 7 (172–198) nimmt P. eine kritische theologische Bewertung des sich in der atl. Weisheitsliteratur artikulierenden Glaubens und Denkens vor.

Ein Register der Bibelstellen schließt das Buch ab.

So sehr der informative Gehalt des Buches anzuerkennen ist, so stellen sich doch Bedenken im Hinblick auf die von P. vorgenommene Bewertung atl. Weisheit ein. Unter Hinweis auf Ijob und Kohelet spricht P. von einem bereits inneralttestamentlich festzustellenden „Scheitern der Weisheit" (175, 176; 197) und sieht sich genötigt, aus christlicher Sicht ein deutliches Veto einzulegen: „Gottesglaube als Weltordnungsdenken mit Tun-Ergehen-Zusammenhang ist die Frömmigkeit des natürlichen Menschen schlechthin, sie ist aber auch die letzte moderne Form von Werkgerechtigkeit ... Theologia crucis ist uns aufgetragen ..." (189). Die Weisheitsliteratur macht nach P. indirekt „deutlich, daß und wie dieser an und in seinen Grundanschauungen und Postulaten an Gott wie an der Welt scheiternde Mensch eine neue und andere Lebensoptik sowie ein anderes Gottesverständnis nötig hat, anders gesagt, daß er Christus als Hilfe und Neuorientierung benötigt. In diesem indirekten Christuszeugnis aufgrund ihres eigenen Scheiterns ... besteht die eigentliche theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur" (191). Gegen dieses Urteil, das den gesamten letzten Paragraphen des Buches (172–198) durchzieht, erheben sich Bedenken. P. spielt inneratl. Traditionen gegeneinander aus, wenn er auf die Frage: „welcher JHWH sich auf Dauer als der wahrhaft helfende erwies" antwortet: „Der JHWH der Weisheit und der Weisen scheint es nicht gewesen zu sein, wie Hiob und Qohelet bewußt machten und wie die spätere Anreicherung des weisheitlichen Glaubens bei Sirach und Sapientia zeigten" (175). Wendet man dieses Prinzip auf die Überlieferungsgeschichte atl. Literatur an, gerät man in ein Dilemma, denn dann müßte man sagen, daß sich auch der JHWH der

Gerichtspropheten nicht als der wahrhaft helfende erwies, da die prophetische Gerichtsbotschaft heilstheologisch fortgeschrieben wurde, und ebenso der JHWH der deuterojesajanischen Heilsprophetie, da diese in der Auseinandersetzung mit kritischen Gegenstimmen in nachexilischer Zeit ebenfalls modifizierend fortgeschrieben wurde. Die gleichen Bedenken erheben sich gegen die bei P. zu beobachtende Tendenz, Texte, die Israel aus seiner Umwelt übernommen hat, oder in denen sich starke „Umwelteinflüsse" zeigen, theologisch abzuwerten (178; vgl. 30; 58). Ob Texte aus der Umwelt übernommen wurden oder genuin israelitisch sind – was immer letzteres heißen mag – ist kein Kriterium ihrer Wahrheit oder ihrer Offenbarungsnähe. Da die israelitische Weisheitsliteratur aber – wie P. zu recht feststellt – starke Verbindungen zur altorientalischen Weisheit aufweist, ergibt sich bei P. die Tendenz, sie theologisch abzuwerten.

P. stellt im Grundansatz richtig die zentrale Bedeutung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs für die ältere Weisheit Israels heraus. Wenn er aber kritisch schreibt, daß „von der ... Durchbrechung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch JHWH und dessen Freiheit ... erst bei Hiob und Qohelet gespochen werden" kann (53), dann berücksichtigt er zu wenig den unterschiedlichen Adressatenkreis der Bücher Spr, Ijob und Koh. Abgesehen von der Frage, ob nicht bereits die Vertreter der älteren Weisheit ein weitaus reflektierteres und kritischeres Verhältnis zum sog. Tun-Ergehen-Zusammenhang hatten (vgl. z.B. Spr 3,11f), als P. annimmt, ist der unterschiedliche Sitz im Leben dieser Bücher zu berücksichtigen. Das Buch der Sprichwörter richtet sich sehr wahrscheinlich an heranwachsende junge Menschen in der Schule. Kohelet dagegen ist von seiner ursprünglichen Konzeption her (in seinem Grundbestand) eine philosophische Abhandlung und kein Schulbuch. Hier wird nicht der Schüler („Sohn"), sondern der junge Mann (Koh 11,9) angesprochen. Auch Ijob dürfte ursprünglich nicht für einen schulischen Elementarunterricht geschrieben sein. So darf man – zumal die *End*redaktion von Spr zeitlich gar nicht so weit entfernt von Ijob und Koh anzusiedeln ist – die Bücher nicht gegeneinander ausspielen. Sie weisen einen *unterschiedlichen* Sitz im Leben auf und sind von daher auch mit unterschiedlichen Maßstäben zu beurteilen. Ein Religionsbuch für die Unterstufe ist etwas anderes als eine philosophische Abhandlung. So ist gegen das Urteil von P. „Die ältere Weisheit führt den, der sich auf ihre Wege begibt, bald in eine Ratlosigkeit und in Zweifel hinein, in Zweifel, an dieser Weltschau und an diesem Gottesbild eines möglichen gelingenden Lebens" (186) zu sagen, daß ein Mensch, der nicht die Möglichkeit hatte, eine Ordnung in der Welt und einen Zusammenhang von Tun und Ergehen zu erfahren, aus lauter Ratlosigkeit und Zweifel gar nicht herauskommt, ja nicht einmal lebensfähig ist. So ist es schlichtweg unfair, ein atl. Unterrichtswerk, das sich darum bemüht, jungen Menschen Orientierung in einer von vielen Gefahren bedrohten Lebenswelt zu vermitteln, als gescheitert zu diskreditieren, und ein solches Urteil auch noch christologisch abzusegnen (vgl. den Satz: „Hier muß gewertet werden, und zwar sowohl bereits inneralttestamentlich als auch dann mit dem Blick auf das, was von Gott, Welt und Mensch angesichts des Christusgeschehens zu bezeugen ist") (186). In der Aufnahme so unterschiedlicher und sich in gewisser Weise auch widersprechender Bücher wie Spr, Ijob und Koh in den Kanon artikuliert sich das Bewußtsein, daß jedes dieser Bücher zu seiner Zeit und an seinem Orte seine Wahrheit hat. Sie müssen *zusammen* gelesen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Eigenartig berührt die Erleichterung, mit welcher P. feststellt, daß weisheitliche Texte innerhalb der Predigtordnung der Evangelischen Kirche Deutschlands kaum auftauchen (186f). Wenn jemand auf die Idee kommen sollte, einer christlichen Gemeinde einen weisheitlichen Text zu predigen, so ist nach P. „unbedingt darauf zu achten, daß man die Gemeinde nicht in das weisheitlich-konstitutive und dem Normalmenschen nur zu vertraute Denken und Glauben innerhalb des Tun-Ergehen-Zusammenhangs hineinführt" (187).

Der eigentliche Grund für die hier zu bemängelnde Abwertung atl. Weisheit scheint mir in einer konfessionsspezifisch geprägten theologischen Position zu liegen (vgl. 192f!), die hier nur noch kurz angedeutet werden soll. P. sieht die Weisheit durchaus zu Recht anthropozentrisch geprägt (vgl. 175). In der Anthropozentrik der Weisen findet er einen „absoluten Gegensatz" zur Theozentrik der prophetischen Botschaft. In der Auseinandersetzung Jesajas mit der Weisheit geht es nach P. um diesen Gegensatz (169). Unabhängig von der Frage, ob der exegetische Befund hier exakt dargestellt ist (man vgl. Spr 16,1–4.9.18f.33; 19,21; 20,24; 21,1f.30–33 mit der jesajanischen Kritik an Hochmut und eigenmächtiger, gottvergessener menschlicher Planung), gilt es zu fragen, ob hier nicht falsche Alternativen aufgestellt werden. P. weist zu Recht darauf hin, daß im AT „Schöpfung und Erlösung ... nicht voneinander getrennt" werden (178). So ist auch in bezug auf die atl. Weisheitsliteratur zu fragen, ob nicht gerade dort, wo ganz vom Menschen her gefragt und gedacht wird, ein Wissen um die theologische Implikation dieser Frage vorhanden war, ein Wissen, das im Buch Kohelet (1,3 → 2,3 → 2,24–26 → 3,9.10–15) und Ijob expliziert und weiter reflektiert wird. Wenn das der Fall wäre, dürfte man auch aus einer genuin protestantischen Tradition heraus keine so große Angst vor einer sich in der Weisheitsliteratur artikulierenden natürlichen Gotteserkenntnis haben (vgl. Weish 13,5), in der es keineswegs darum geht, JHWH in einer Welt(ordnungs)theorie und einem Tun-Ergehen-Zusammenhang einzufangen, wie P. befürchtet (92), sondern um die Explikation eines impliziten Wissens um die geheimnisvolle Präsenz Gottes in der Welt, welches selbst noch einmal als von Gott ermöglicht gedacht und anerkannt wird (vgl. Sir 1,1–10).

Abschließend noch drei Bemerkungen zu Einzelheiten:

(1) P. geht vor allem mit Kohelet ins Gericht: „Dann, wenn man von dem unverfügbaren Gott weiß, aber eben erst dann kann und muß auch von Gott als Anrede gesprochen werden, von seinem Wort, das zum Menschen geschieht, und von dem ein Qohelet schweigt, so daß dann auch die Welt und nicht nur Gott eine weithin unausgelegte bleibt" (130). Abgesehen von den gattungsspezifischen Grenzen einer jeden Schrift hätte an dieser Stelle Koh 5,19 mitbedacht werden müssen, wo Kohelet möglicherweise von einer Offenbarung („Antwort") Gottes in der Freude spricht, nach L.Levy „der archimedische Punkt, in dem die Hebel zur Lösung der vermeintlichen Widersprüche des eigenartigen Buches anzusetzen sind" (Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus, Leipzig 1912, 99). Auch scheint mir das Ziel des Buches nicht richtig bestimmt, wenn P. unter Hinweis auf Koh 7,2.4 schreibt, daß Kohelet keineswegs die Ansicht habe, zur Lebensfreude hinzuführen (133). Dagegen ist zu sagen, daß Kohelet in 7,1–6a – eingeleitet durch 6,12 – sehr wahrscheinlich gegnerische Ansichten zitiert, und sie in 7,6b–10 zurückweist (Vgl. L.Levy, ebd. 102–105). Ziel und Absicht des Buches ist der Aufruf zur Freude gerade im Angesicht des bevorstehenden Todes (11,9–12,7). Vollkommen richtig dagegen ist das Urteil: „Qohelet hat verstanden, daß man Gott Gott sein lassen muß, ihn nicht nur zum Glücksgötzen machen darf" (198).

(2) In Weish 3,13 wird nicht gesagt – wie P. behauptet und gleichzeitig kritisiert (151) –, „daß Kinderlosigkeit besser sei als Kinderreichtum", sondern die Hoffnung ausgedrückt, daß die Kinderlose, die unschuldig blieb, bei der Heimsuchung der Seelen [ihren] Lohn empfangen wird (vgl. in bezug auf den Mann 3,14). Hier geht es – und das ist der entscheidende Punkt – um eine Relativierung nichtsittlicher Güter (Gesundheit, langes Leben, zahlreiche Nachkommenschaft) im Hinblick auf Sittlichkeit (Weish 3,1–4,19; vgl. 4,1a.3a: „Besser ist Kinderlosigkeit mit Tugend ... doch die große Kinderschar der Frevler bringt keinen Nutzen").

(3) Auf S. 10, 10. Z. v. u. muß es *"hkm"* statt *"ḥkḥm"*, S. 138, 20. Z. v. u. „nach Ägypten" statt „aus Ägypten" heißen.

P. bietet eine informative und durch zahlreiche Literaturangaben zum Weiterstudium anregende Einführung in die atl. Weisheitsliteratur, vertritt allerdings in der theologischen Bewertung derselben eine Position, die mir nicht haltbar erscheint.

Passau Ludger Schwienhorst-Schönberger

Neirynck, Frans: **The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis.** – Leuven: University Press/Uitgeverij Peeters 1991. 104 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 15), kart. bfr 2800

Das Arbeits-Buch enthält eine Liste der sog. Minor Agreements, in denen Matthäus und Lukas bei Stoffen, die sie aus dem Markusevangelium übernommen haben, gegen ihre Vorlage sowohl in Auslassung als auch in Erweiterungen und Veränderungen übereinstimmen. 1974 hat N. bereits eine umfassende Stellen-Liste zusammen mit T. Hansen und F. Van Segbroek publiziert (The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List, BEThL 37, Leuven 1974), versehen mit einer ausführlichen forschungsgeschichtlichen Einleitung und einer Auswertung stilistischer Eigentümlichkeiten.

Die neue Auflistung verzichtet auf Kommentare und Anmerkungen. Sie ist gegenüber der alten Ausgabe dadurch ausgezeichnet, daß sie den Text der 26. Auflage des Nestle-Aland zugrunde legt. Wie schon in der älteren Ausgabe werden die Vergleichsverse jeweils untereinander gedruckt, so daß ein Vergleich sehr leicht möglich ist.

Die Publikation dürfte auch in Zeiten der Vorherrschaft von Computern eine wichtige Arbeitshilfe sein. Allein durch ihre Exi-

stenz führt sie vor Augen, wie sehr an einer schlüssigen Antwort auf die synoptische Frage gearbeitet werden muß.

Wuppertal Thomas Söding

Luz, Ulrich: **Die Jesusgeschichte des Matthäus.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 181 S., kart DM 38,00

Das Büchlein, Traugott Holtz gewidmet, ist das Musterbeispiel einer kompetenten Aufbereitung jahrelanger Spezialforschungen für breitere Leserkreise. Der Autor, durch seinen großen Matthäus-Kommentar ausgewiesen, von dem bislang zwei Bände erschienen sind, versteht es, ein kurzes Portrait der matthäischen Theologie zu zeichnen, indem er dem Duktus des Evangeliums folgt und in einer Art von historisch-kritischer lectio continua auf Leitmotive und Querverbindungen, auf Sinnlinien und Schwerpunkte, auf Schlüsselworte und Wiederholungen, auf Kompositionen und Redaktionen aufmerksam macht.

In der Einleitung (11–32) legt L. die Prämissen des Buches offen, zu denen er im Zuge seiner bisherigen Studien gelangt ist: Matthäus hat als Quellen eine griechische Rezension der Redenquelle, einen leicht überarbeiteten Markus und im übrigen viele mündliche Traditionen benutzt. Matthäus erzählt die Geschichte Jesu so, daß sie für die Geschichte des Auferstandenen mit der nachösterlichen Jüngerschaft, speziell mit der matthäischen Gemeinde, transparent wird. Matthäus ist ein Judenchrist, er lebt mit seiner Gemeinde gesetzestreu, aber seit kurzem nicht mehr im Synagogenverband. Matthäus plädiert für gezielte Heidenmission, die wahrscheinlich auch zum Gesetzesgehorsam anleitet. Matthäus schreibt in einer und für eine Gemeinde, deren Wurzeln nach Palästina reichen, deren theologisches Leit-Buch die Redenquelle gewesen ist und die (unter dem Druck des Jüdischen Krieges?) nach Syrien, vielleicht nach Antiochia am Orontes ausweichen mußte.

Im exegetischen Gang durch das Evangelium entsteht ein äußerst facettenreiches Bild der matthäischen Christologie, seines Schriftgebrauchs, seiner Gemeinde-Konzeption, seiner Soteriologie. Insbesondere ist hervorzuheben, daß es L. immer wieder gelingt, Matthäus einerseits als großen Theologen vorzustellen, der etwa die christologische Reflexion ein gut Stück weiter vorantreibt, andererseits aber (eben deshalb) als einen sensiblen Seelsorger, der seiner Gemeinde in schwieriger Zeit Trost und Weisung zu geben vermag. Es fällt schwer, besondere Partien der Exegese hervorzuheben; sie zeichnet sich insgesamt durch eine große gedankliche Geschlossenheit und durch ein gleichbleibend hohes Niveau aus.

Ein besonders heikles Kap. der matthäischen Theologie ist die Beziehung zum Judentum. L. beschönigt nichts. Er sieht wohl zu Recht, daß das (judenchristliche) Evangelium auch geschrieben worden ist, um mit dem Judentum, das sich Jesus verweigert, abzurechnen. Zwar steht auch die Gemeinde der Glaubenden unter dem Gericht. Doch die Zerstörung Jerusalems ist Gottes Strafe für die Hinrichtung Jesu. Die Kirche steht in Kontinuität zu Israel – und in Konfrontation mit der weitaus überwiegenden Mehrheit der Juden, die das Evangelium von der Basileia ablehnen.

Das Schlußkapitel hebt auf die Relevanz und Aktualität des Matthäus ab. L. zeichnet ihn als einen Evangelisten, der einerseits (von einem dezidiert nachösterlichen Standpunkt aus) ein im ganzen authentisches Bild Jesu Christi vermittelt, andererseits im Kanon des Neuen Testaments zwar keinen Widerpart, aber doch eine wichtige Gegenstimme zu Paulus darstellt: verbunden durch eine theozentrische Christologie, auch durch das Wissen um eine innere Verbindung zwischen Soteriologie und Ethik, getrennt durch ihre Einschätzung des Gesetzes und ihr Verständnis von Gerechtigkeit. Die gegenwärtige Bedeutung des Matthäusevangeliums wird differenziert bestimmt. Einerseits sei die Polemik gegen die Schriftgelehrten und Pharsiäer, sei die gesamte Israel-Theologie, die an zentralen Stellen auf ein Substitutions-Modell hinauslaufe, eine deutliche und schmerzliche Grenze der matthäischen Theologie. Andererseits gewinne er seine eminente Bedeutung dort, wo eine kopflastige und mit der Welt arrangierte Kirche neu nach ihrem Ursprung, nach ihrem Erfahrungsbezug und nach ihrer Glaubwürdigkeit suche.

Einwände zu äußern, kann beim vorliegenden Buch nicht bedeuten, auf gravierende Argumentationsfehler, auf vernachlässigte Aspekte oder auf Widersprüche hinzuweisen. Kein Zweifel: Die Sicht auf das Matthäusevangelium, die L. vorschlägt, ist konsistent und präzis; sie ist auch theologisch höchst relevant, nicht zuletzt für den jüdisch-christlichen Dialog. Dennoch: Was die Geschichte der matthäischen Gemeinde und damit z.T. auch die Vorgeschichte des Matthäusevangeliums abgeht, scheint mir L. die Bedeutung der palästinischen Tradition und damit der Redenquelle überschätzt, die der heidenchristlichen wie hellenistisch-judenchristlichen und damit des Markusevangeliums aber unterschätzt zu haben.

Daß die Redenquelle für wenigstens einen Teil dieser Gemeinde die identitätsstiftende Glaubens-Urkunde (gewesen) ist, steht nicht in Zweifel. Faktum ist aber, daß Matthäus keine um Markus-Stoffe erweiterte Ausgabe der Redenquelle, sondern eine um Q-Stoffe und Sondergut erweiterte Ausgabe des Markusevangeliums schreibt. Ist das nur seinem eigenen Ingenium und seiner eigenen christologischen Aussageabsicht zu verdanken? Oder könnte dies nicht auch das Gewicht des Markusevangeliums in (anderen) Teilen der matthäischen Gemeinde(n) widerspiegeln? Ist dann aber diese Gemeinde tatsächlich von palästinischen, gesetzesorientierten Jesus-Traditionen *dominiert* worden? Oder läßt sich nicht mindestens ebensogut, vielleicht sogar besser vorstellen, daß in der matthäischen Gemeinde Juden- und Heidenchristen mit ihren palästinischen und hellenistischen (juden- wie heidenchristlichen) Traditionen gleichermaßen vertreten gewesen sind? Meine eigene Überlegung ginge eher in die Richtung, daß eine gemischte Gemeinde, deren Theologie stark von dem ihr bekannt gewordenen Markusevangelium geprägt gewesen ist, durch die Einwanderung palästinischer Judenchristen in ihr Gebiet mit neuen judenchristlichen Jesus-Traditionen konfrontiert worden ist, die es nötig gemacht haben, die ererbten markinischen Positionen zur Gesetzesfreiheit und zur Heidenmission noch einmal ganz neu zu durchdenken, daß also Judenchristen, die aus Palästina weichen mußten (und wahrscheinlich nach Syrien gelangt sind), auf „markinisch" geprägte Christen getroffen sind, deren Evangelium nun seinerseits ihr theologisches Selbstverständnis radikal angefragt hat – und daß Matthäus (den ich auch als Judenchrist sehe) es verstanden hat, diese Konfrontation in seinem Evangelium theologisch wie kirchen- und missionspraktisch produktiv werden zu lassen.

In Verbindung mit dieser Anfrage steht eine zweite: Nach L. hat die matthäische Gemeinde gesetzestreu gelebt; sie habe die Reinheitsgebote und auch das Zeremonialgesetz gehalten, ohne dem jedoch prinzipielle Bedeutung zuzumessen (26). Das scheint mir so nicht ganz sicher, zumindest aber differenzierungsbedürftig zu sein.

Gewiß gibt es am Unterschied zwischen der markinischen und der matthäischen Gesetzestheologie gar nichts zu deuteln. Daß Matthäus selbst noch die heikelsten Handlungen und Logien Jesu in Übereinstimmung mit dem Sinn des Gesetzes zu bringen sucht, ist noch und noch nachzuweisen. Aber zu fragen ist: Was heißt bei Matthäus „gesetzestreu"? Daß es im Frühjudentum ein weites Feld von Möglichkeiten gegeben hat, Gesetzestreue zu verstehen, ist bekannt. Daß die matthäische Gemeinde zuerst Jesus treu ist und soweit dieser nach dem Gesetz lebt und das Gesetz lehrt, auch gesetzestreu, hat L. deutlich genug betont (70). Die matthäischen Antithesen richten sich nach der Interpretation des Vf.'s gegen das Wort des Mose. Es ist also das Gesetz Jesu, das die Gemeinde nach dem Willen des Evangelisten hält. Dieses Gesetz erst deckt den wahren Willen Gottes auf: durch die Orientierung am doppelten Liebesgebot, dem kriterielle Bedeutung für die Verbindlichkeit und den Rang aller anderen Gebote zukommt. Matthäus favorisierte also eine Gesetzestreue, die Kritik nicht nur an gängigen Auslegungen, sondern am Gesetz selbst umschlösse, und zwar keineswegs en passant, sondern durchaus programmatisch. Aber wäre dann nicht genauer zu reflektieren, was Gesetzestreue für Matthäus bedeutet? Und wäre dabei nicht auch zu beachten, daß Matthäus die ekklesiale Identität, das wahre Israel zu sein, und die Abgrenzung vom zeitgenössischen Judentum nicht zuletzt am Gesetz, seiner Auslegung, seinem rechten Verständnis und seiner Praxis festmacht? Überdies: Wie sehr lebt der matthäische Jesus nach dem Gesetz? Und was lehrt er als Gesetz? Daß Jesus, wie L. immer wieder betont, die Gerechtigkeit Gottes erfüllt (Mt 3,15), indem er die Gebote des Gesetzes vollkommen beachtet, scheint mir eine ungenaue Formulierung zu sein. An welche Gebote denkt Matthäus, die er dann von Jesus her auch für sich und seine Gemeinde als verpflichtend ansieht? Sicher nicht nur, wie Jakobus, an die ethischen Weisungen der Tora, etwa das Liebesgebot und den Dekalog. Das Verzehnten ist nach Mt 23,23 gewiß beachtet worden, überdies wohl der Sabbat (Mt 24,20 diff Mk 13,18), wahrscheinlich sind auch die Speisegebote (Mt 15,1–20 diff Mk 7,1–13) gehalten worden – jedoch wohl eher als kulturelle Tradition denn als explizite religiöse Ausdruckshandlungen (sonst hätte beides stärker betont sein müssen). Aber für die Beachtung der Zeremonialgesetze finde ich keinen Beleg. Reicht der allgemeine Hinweis auf Mt 5,17ff aus? Läßt sich aus Mt 5,23f und aus 23,16–22 ein positives Verhältnis des Evangelisten und seiner Gemeinde zum Kult ableiten, und sei es nur für den palästinischen Teil der matthäischen Gemeinde? Wie ließe sich eine (frühere) Teilhabe am Opferkult des Tempels mit der Abendmahlsparadosis und mit Mt 23,37ff^{Q} vereinbaren? Und wie steht es mit der Beschneidung? Im ganzen Matthäusevangelium kein Wort – erstaunlich, wenn man bedenkt, welch große Bedeutung sie in den paulinischen Diskussionen hat; verständlich aber, wenn sie einfach nicht mehr praktiziert worden ist. Also noch einmal: Was heißt Gesetzestreue in der Sicht des Matthäus? Oder anders: Würde man, wie L. vermutet, Matthäus wirklich auf der Seite der Paulus-Gegner in Galatien finden? Ich gestehe, meine Zweifel zu haben, ohne L. widerlegen zu können. Vielleicht nur dies: Der alles entscheidende Bezugspunkt der Gesetzes-Lehre des matthäischen Jesus ist das „Reich der Himmel". Von dort her, im Blick auf die Vollkommenheit des Vaters (5,48), erkennt er, was der wahre Sinn des Gesetzes ist. Wenn man für Jesus mit L. feststellen kann (70), daß er „in erstaunlichem Maße seine (mit der Tora weithin vereinbare) Ethik des Gottesreichs gerade nicht aus der Tora ableitete und ebensowenig mit der Autorität des Mose begründete", so sieht man den Evangelisten zeigen, daß Jesus auf diese Weise den wahren Sinn des Gesetzes – im Widerspruch zur pharisäischen Halacha – aufgedeckt hat. Vielleicht darf man so sagen: Die Gesetzestreue ist für Matthäus ein integraler Bestandteil der Jesus-Treue und der Basileia-Hoffnung, nicht umgekehrt. Die Gesetzes-Treue ist insoweit geboten, wie sie Ausdruck konsequenter Jesus-Nachfolge ist. Darin liegt der matthäische Dissens mit dem Judentum seiner Zeit.

Das Buch zu lesen, ist eine Wohltat – nicht zuletzt, weil es in einer Sprache geschrieben ist, die seinem Gegenstand angemessen

ist: sachlich und doch voller Sympathie für den Evangelisten, einfach und doch ganz argumentativ, klar und doch immer wieder mit dem Eingeständnis subjektiver Wertungen und unsicherer Entscheidungen. Das Buch ist ein willkommener Begleiter des großen Kommentars. Es steht zu hoffen, daß es in möglichst viele Hände kommt.

Wuppertal Thomas Söding

Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments III. Die Apostelgeschichte. Bd 1: Untersuchungen und Ergänzungsliste / Bd 2: Hauptliste. Hg. von Kurt Aland. – Berlin, New York: de Gruyter 1993. XI, 719, *49 und IV, 806 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 20.21). Ln. DM 280,00/288,00

Diese von K. Aland in Verbindung mit Annette Benduhn-Metz, Gerd Mink, Klaus Witte und Horst Bachmann hg. beiden Bände aus dem Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster setzen die Reihe der formal nach dem gleichen System gearbeiteten Bände zu den Katholischen Briefen und zum Corpus Paulinum fort. Sie bestehen mit Ausnahme einer Untersuchung zum Codex Bezae Cantabrigiensis (Bd. 1, S. 709–719) fast nur aus Listen und Statistiken, denen jeweils einige einführende Sätze vorangestellt sind.

In Bd. 1 sind die wichtigsten das „Verzeichnis der griechischen Handschriften der Apostelgeschichte" (3–21), die „verzeichnende Beschreibung der Handschriften" (25–365) und die Zusammenstellung der „Resultate der Kollation" (405–679). Den 2. Band füllt ausschließlich die „Hauptliste" (2–806). Als Einlage ist dem 1. Band eine „Ergänzungsliste" von 49 S. beigefügt.

Die Handschriftenliste enthält, entsprechend dem neuesten Stand, insgesamt 607 Textzeugen mit den Angaben zu ihrem Inhalt, Alter und Aufbewahrungsort. Wenn in den folgenden Listen „nur" 550 davon ausgewertet sind, dann liegt das daran, daß manche nur aus Fragmenten bestehen oder ganz verschollen sind. Der Textwert der Handschriften wird nämlich aus der vergleichenden Sichtung von 104 über die ganze Apostelgeschichte verteilten Teststellen gewonnen. Die „verzeichnende Beschreibung" stellt in der Reihenfolge der Handschriftenliste jeden Zeugen nach seinem Erscheinungsbild an diesen Teststellen vor, wobei die vorkommenden Lesarten, teilweise mit Ziffern, nach verschiedenen Kategorien sortiert sowie mit Hilfe der Nummern der Teststellen aufgezählt und summarisch verzeichnet, teilweise aber auch wörtlich zitiert sind.

So bietet z. B. der Codex Alexandrinus (02), der alle 104 Teststellen enthält, davon nur 7mal eine Lesart der Textform 1 = „Mehrheitstext (enthält den byzantinischen Text)", 65mal eine Lesart der Textform 2 = „alter Text, d. h. (postulierter) ursprünglicher Text", 19mal eine Lesart der Textform 1/2 = „Lesarten, bei denen alter Text und Mehrheitstext übereinstimmen", ferner Singulärlesarten an 2, Sonderlesarten an 13 und Korrekturen an 4 Teststellen. Diese letzten drei Kategorien, also ihre 19 Varianten, werden wörtlich zitiert.

Die „Resultate der Kollation" werden in der Reihenfolge der Teststellen aufgeführt. Dabei werden für jede Teststelle die die verschiedenen (mit Siglen gekennzeichneten und zitierten) Textformen vertretenden Handschriften aufgezählt.

So wird an der 3. Teststelle, Apg 2,1, für den ursprünglichen Text ein ομου postuliert. Diese Variante der Textform 2 haben nur 10 Zeugen (01, 02, 03 . . .), die Variante der Textform 1 (ομοθυμαδον) dagegen 418 (die ebenso alle aufgeführt werden), wozu noch weitere 14 (mit ομοθυμαδων = Textform 1B) zu zählen sind. Außerdem gibt es hier noch 2 Sonderlesarten (ομοθυμαδον ομου unter 3 und οντων αυτων παντων unter 4), belegt in den Handschriften 1175 bzw. 05. Zwei (unter X) sind an dieser Stelle unleserlich, bei einer (unter Y) liegt hier ein Filmfehler vor, und 107 (unter Z = Lücke) enthalten diese Teststelle nicht.

Die Reihe der Teststellen lautet: 1,5.14; 2,1.7(2mal).23.30.31. 38.43f.46.47(mit 3,1); 3,11.21.22; 4,8.25.33.34; 5,21.24.34; 6,8; 7,11.17;8,10. 18.37.39; 9,25.31; 10,10.11.12.19.25.30.32.47; 11,2; 12,3.25; 13,20.33(2mal). 42.45; 15,2.7.17f.23.24.34; 16,28.33.35; 17,13.23.26; 18,1.3.5.17.20.21f.27; 19,1f.3.14.39; 20,4.15.24(2mal).29.32; 21,8.10.20.25; 22,9.20.30; 23,1.9.20.25 (2mal).30; 24,1.6–8.14.15.22; 25,5.16.17; 26,14.28; 27,5.14.41; 28,16.29.

Die „Hauptliste" folgt wieder den Nummern der Handschriften. Ihr kann man nun entnehmen, wieviele und welche Teststellen eine Handschrift mit anderen Textzeugen gemeinsam hat bzw. in welcher Richtung die letzteren abweichen. Das Charakteristische dieser Liste besteht darin, daß bei jeder hier vorgestellten Handschrift („Basishandschrift") die Reihenfolge der verglichenen „Begleithandschriften" wechselt, je nach dem Grad ihrer Übereinstimmung. Entsprechend werden jeweils nur die 66 Nächststehenden aufgelistet.

So gibt es für die Handschrift 01 an der Teststelle 1 (Apg 1,5) zwar nur 3 mit ihr (in der Textform 2) übereinstimmende Zeugen; aber die Handschrift 03 geht an 85 von 100 Teststellen, im übrigen auch in Apg 1,5, mit ihr eins. Vor 03 an der Spitze der Liste steht nur der Papyrus 41, bei dem die Vergleichsbasis freilich viel kleiner ist: Übereinstimmung mit 01 herrscht bei 6 von 7 vorhandenen Teststellen, also bei 86 %.

Die kurze „Ergänzungsliste", die nur summarisch den Grad der Übereinstimmungen angibt, ist geordnet und angelegt wie die „Hauptliste", bezieht aber im Gegensatz zu dieser in die Anzahl der Teststellen auch die mit Mehrheitstext ein.

Bücher wie die hier vorgestellten sind nur möglich und verantwortbar als Produkte der elektronischen Datenverarbeitung. Wollte man sie in der konventionellen Arbeitsweise erstellen lassen, wäre der personelle und finanzielle Aufwand nicht zu rechtfertigen; denn er stünde in keinem rechten Verhältnis zu seinem praktischen Nutzen. Dieses gewaltige Zahlenwerk enthält wahrscheinlich Tausende von Angaben, die nie jemand zur Kenntnis nehmen wird. Am ehesten nachschlagen und für die exegetische Arbeit fündig werden wird man sicher im „Zentrum der Arbeit" (I 401), bei den „Resultaten der Kollation" mit ihrer vollständigen Zitierung und Zuordnung aller für die 104 Teststellen belegten Varianten.

Augsburg Walter Radl

Feldmeier, Reinhard: **Die Christen als Fremde.** Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1992. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 64), Ln. DM 148,00

Die Arbeit ist eine von M. Hengel begutachtete, 1991 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommene Habil.schrift, die für die Drucklegung leicht überarbeitet worden ist. Sie widmet sich einem Thema, dessen exegetische Bedeutung seit langem bekannt ist, dessen kirchenpolitische Bedeutung sich aber erst unter dem Druck neuester gesellschaftspolitischer Entwicklungen langsam abzuzeichnen beginnt. Am Beispiel des Ersten Petrusbriefes zeigt der Vf., wie Christen, die am Rande der antiken Gesellschaft, in der „Diaspora" (1,1), zu leben gezwungen waren, ihr Fremd-Sein in der Welt verstehen und leben können, welche Deute-Kategorien ihnen hilfreich gewesen sind und wie sich ihnen aufgrund ihrer Lebens-Situation ein neuer Zugang zum christologischen Heilsgeschehen zu eröffnen vermochte.

Die Arbeit besteht aus zwei großen Hauptteilen. Der erste untersucht das Wortfeld der Fremdheit in der gesamten paganen und jüdischen Antike, einschließlich der Parallelen im NT (5–104). F. arbeitet auf diese Weise den (keineswegs sehr breiten) atl. und jüdischen Hintergrund der ntl. Redeweise heraus und macht deren eschatologische Zuspitzung als *proprium christianum* sichtbar. Das von F. vorgestellte Material ist im wesentlichen nicht neu; die souveräne Darstellung vermittelt aber einen zuverlässigen Gesamt-Eindruck.

Der zweite Hauptteil wendet sich dann dem Ersten Petrusbrief selbst zu (105–192). F. skizziert zunächst die Situation der Adressaten und macht die direkten wie indirekten Angaben des Schreibens vor dem Hintergrund anderer (späterer) antiker Zeugnisse zum Christen- wie auch zum Judenhaß in der Antike plausibel; insbesondere hebt er auf die Stereotypen des Gottes- und Menschenhasses wie der *obstinatio* ab (105–132). Sodann behandelt der Vf. „Aufbau, Thematik und Ziel des 1. Petrusbriefes" (133–174); F. zeichnet im Durchgang durch das Schreiben dessen Gliederung und Hauptgedanken nach, insbesondere die ständigen Gefälle vom Indikativ zum Imperativ. Schließlich widmet sich F. seinem eigentlichen Thema (175–192): Er arbeitet das spezifische Profil jener Stellen heraus, an denen die Christen als „Fremde" angeredet werden. Er betont zum einen die Reflexion der bedrükkenden Wirklichkeit, zum anderen die unübersehbare Fähigkeit des „Petrus", diese Wirklichkeit als Ort der Gottes- und Christus-Erfahrung sichtbar zu machen.

Es folgen ausführliche Anhänge, die den Charakter eigener kleiner Abhandlungen tragen. Der erste Anhang informiert über die Antworten des Vf.'s auf die Einleitungsfragen (193–202); mit der ganz überwiegenden Meinung der neueren Forschung wird der Erste Petrusbrief als pseudepigraphes (Rund-) Schreiben beurteilt, das zwischen 80 und 90 (von Rom aus?) an kleinasiatische Christen gerichtet worden ist. Der zweite Anhang ist eine kritische Auseinandersetzung mit der besonders im angloamerikanischen Raum hoch geschätzten Arbeit von J. Elliott (A Home for the Homeless, Philadelphia 1981). Tatsächlich weist F. nach, daß Angelpunkte dieser Auslegung – die Adressaten seien *peregrini*; die Zugehörigkeit zu einer christlichen Haus-Gemeinde verleihe vor allem soziale Anerkennung – trotz der Berechtigung eines soziologischen Untersuchungsansatzes falsifiziert werden müssen. Der dritte Anhang schließlich bietet einige Einblicke in die Wirkungsgeschichte des Motivs von der Alten Kirche bis zu Dietrich Bonhoeffer (211–218).

Es folgen ein ausführliches Literaturverzeichnis (219–239) und umfassende Register (239–264).

Die Arbeit hat einen hohen wissenschaftlichen Wert. Die Interpretationsurteile sind gut belegt und begründet. Viele Thesen verdienen ausdrückliche Zustimmung. Nur wenige können genannt

werden: daß die Vorbildhaftigkeit Jesu nicht auf Kosten, vielmehr nur im Rahmen einer christozentrischen Soteriologie entwickelt wird (146); daß die Haustafeln weder eine Verbürgerlichung des Christentums noch gar eine opportunistische Anpassung an die Umwelt signalisieren, sondern eine Überlebensstrategie, die durchaus vom Christusgeschehen selbst her zu entwickeln versucht wird und die auffallend enge Parallelen zur Bergpredigt aufweist (155–164).

Kritik läßt sich kaum an der Grundlinie, nur an Einzelpunkten der Auslegung festmachen. גר und תושב können kaum ganz identifiziert werden (zu S. 40). Daß die Christen in der Antike, womöglich schon in der Anfangszeit „zum Staat im Staat" werden (125), scheint ein wenig glücklicher Ausdruck. Ob die Bedeutung von Frauen in der christlichen Gemeinde wirklich größer als in der paganen Umwelt gewesen ist, steht dahin (zu S. 157). Daß ihre Ethik ausweisen solle, daß die Christen „die besten Heiden" sind (154), ist wohl falsch; weit eher zeigt der Brief, daß durch die Faszination, die von der Lebensführung der Gemeinde ausgeht, sichtbar werden kann, wie viele Heiden „anonyme Christen" sind. Methodisch wäre zu überlegen, ob nicht stärker gewichtet werden müßte, daß der Brief nicht einfach Ausdruck des Selbstbewußtseins kleinasiatischer Christen ist, sondern das im Namen des Apostels Petrus vorgelegte „Angebot" einer Identifizierung, unterbreitet durch einen Autor, der vielleicht nur von außen auf die kleinasiatischen Vorgänge schaut.

Nach F. arbeitet der Erste Petrusbrief daran, die Ekklesia zu einer „Kontrastgesellschaft" (G. Lohfink) werden zu lassen. Daran ist vieles richtig: die Abgrenzung von der Religiosität wie der Lebens-Praxis der paganen Umwelt ebenso wie die Betonung der Bruderliebe. Aber vom programmatischen Anspruch einer Gegen-Gesellschaft (mit sozialpolitischen Ambitionen) ist doch wenig zu spüren. Gewiß will „Petrus" weit mehr, als nur aus der Not der Diskriminierung eine Tugend zu machen. F. ist allerdings Recht zu geben, wenn er das Fremd-Sein nicht nur Schicksal, sondern auch Berufung nennt – so sehr die marginale Existenz nicht Ausdruck einer elitären Esoterik, sondern Ausdruck erlittenen Unrechts ist. Überdies arbeitet F. in seinen Exegesen heraus, daß der Vf. des Schreibens in bemerkenswertem Optimismus auch in schwierigster Lage an seiner Hoffnung festhält, daß ein konsequenter christlicher Lebensstil auf Dauer anziehend wirkt. Dann aber ist der Erste Petrusbrief nicht nur, wie F. es nicht ohne gute Gründe tut, gegen eine Verweltlichung der Groß-Kirchen ins Feld zu führen, sondern auch gegen einen sektiererischen Rückzug aus der Welt.

Die Arbeit ist ein Gewinn nicht nur für die Erforschung des Ersten Petrusbriefes, sondern auch für die ntl. Ekklesiologie. Die ausgezeichnete Ausstattung entspricht der Qualität des Buches.

Wuppertal Thomas Söding

Rusam, Dietrich: **Die Gemeinschaft der Kinder Gottes.** Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe. – Stuttgart: Kohlhammer (1993). 262 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 133) brosch. DM 69,00

„Die Gemeinschaft der Gotteskinder. Zur Ekklesiologie der johanneischen Schriften", so lautete bereits der Titel eines Aufsatzes von Hans Klein (in: Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit [Festschrift G. Kretschmar], Stuttgart 1986, 59–67), der durch Überschrift und Inhalt treffend anzeigt, wo für die joh. Schriften das Äquivalent zum dort (mit Ausnahme des 3 Joh) fehlenden Ekklesiabegriffs zu suchen ist. Die vorliegende Arbeit, die als Diss. 1991 bei der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau eingereicht wurde, nimmt diesen Faden auf – erstaunlicherweise ohne Hans Klein zu nennen – und verfolgt ihn anhand der Johannesbriefe weiter bis ins Detail.

Der erste, umfangreichere der beiden Hauptteile (15–169) ist dem Motiv der Gotteskindschaft gewidmet und in erster Linie traditions- und religionsgeschichtlich angelegt, bis auf das letzte, 5. Kap., das sich dem Familienmodell im 1 Joh zuwendet. Er vereinigt in sich teils disparates Material, so daß die Ordnungskriterien nicht immer klar zutage treten. Etwas unvermittelt geht es im ersten Abschnitt (15–29) gleich los mit „Gott als Vater aller Menschen" in den homerischen Epen, bei Platon, Philo, Epiktet und Josephus, wobei die jeweiligen Referate sich als materialreich erweisen und einen zuverlässigen Eindruck hinterlassen. Ähnliches gilt für die anschließenden Ausführungen über „Gott als Vater Israels" (30–54) unter Einbezug der Gotteskindschaft des Volkes. Hier wird die Textbasis über das hebr. AT hinaus bis zum Buch der Weisheit, zu Jesus Sirach, Joseph und Aseneth, dem Jubiläenbuch und den Testamenten der Zwölf Patriarchen ausgeweitet. Ansätze einer wissenssoziologischen Fragestellung (41) helfen, das Thema an konkrete Situationen und reale Familienverhältnisse (53) zurückzubinden.

Unter dem nächsten Zwischentitel „Gott als Vater gegenüber Angehörigen von Randgruppen" (55–71) sind, etwas ungewöhnlich, Qumran und die Mysterienkulte zusammengefaßt. Für Qumran ergibt sich als Resultat, daß die Metapher der Gotteskindschaft ähnlich eingesetzt wird wie im AT, sich aber dennoch eine Verschiebung findet: „Die Gotteskindschaftsmetaphorik in Qumran ist nur anwendbar auf die Gemeinschaftsmitglieder ... Von daher erklärt sich auch eine Individualisierung der Gotteskindschaft ... Die Gotteskindschaftsmetaphorik wird im Schrifttum der Gemeinschaft von Qumran dem eigenen Selbstverständnis dienstbar gemacht" (60). Was die Mysterienkulte angeht, frage ich mich, was Sinn und Zweck einer einleitenden Bemerkung wie der folgenden ist: „Die sog. Mysterienkulte entfalteten ihre Wirkung vom 7. vorchristlichen bis zum 4. nachchristlichen Jh. Sie greifen zurück auf die altgriechischen Götter" (ebd.), wenn im weiteren Verlauf neben Demeter in Eleusis – in der Tat eine alte Göttin mit einem alten Ritual – die Isisweihe (ägyptischer Herkunft), das Taurobolium im phrygischen Kult (aus Kleinasien) und die Mithrasliturgie (mit persischen Anleihen, jedenfalls eine junge Schöpfung) zur Behandlung anstehen. Richtig ist die abschließende Warnung, mit dem Terminus „Wiedergeburt" für die Mysterienkulte vorsichtig umzugehen, ebenso angesichts der nur schwachen Belege mit der Gotteskindschaft.

Nach einem weiteren Durchblick zum Motiv der Gotteskindschaft im übrigen NT (72–104), der erwartungs- und sachgemäß einen stark paulinischen Akzent trägt, gelangen wir zum eigentlichen thematischen Schwerpunkt, dem Familienmodell im 1 Joh (105–169). Weithin mit Zustimmung seien daraus die folgenden Punkte notiert: Der Begriff der κοινωνία, aus der hellenistischen Freundschaftsethik stammend, integriert im 1 Joh die horizontalen Beziehungen unter Geschwistern und die vertikalen zwischen dem Vater und seinen Kindern. Beide Relationen können auch als ἀγάπη beschrieben werden, was familiäre Implikationen für die dreimalige Ermahnung zur geschwisterlichen Liebe im Briefkorpus freisetzt. Familienmetaphorik und Immanenzformeln konvergieren in manchen Punkten, trotz bleibender Differenzen. In diesen Rahmen sind andere Leitworte wie „Kinder Gottes", „Brüder", die Gabe des „Lebens" und – singulär, aber wichtig – „Same Gottes" einzuordnen. Die Wendung ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι interpretiert R. nach einem hilfreichen Seitenblick u.a. auf Diodor und Philo nicht als „aus Gott gezeugt", sondern als „aus Gott geboren", wodurch Gott zusätzlich zu seiner Vaterrolle stillschweigend auch in die Mutterrolle versetzt wird (aber muß man nicht auch das eben erwähnte σπέρμα θεοῦ für das γεννᾶσθαι mit in Anschlag bringen?). Als ekklesiologische Konsequenz aus dem Familienmodell behandelt R. sodann Ethik, Christologie und Ekklesiologie im 1 Joh.

Das ebenso leidige wie schwierige Problem des Nebeneinanders von Sündhaftigkeit und Sündlosigkeit der Glaubenden löst R. folgendermaßen: Sündlosigkeit ist das Erkennungsmerkmal der eschatologischen Heilsgemeinde der Gotteskinder und somit ihr Normalzustand. Einzelsünden, die bekannt und gesühnt werden, tangieren diesen Sachverhalt gar nicht. Als Preis muß R. dafür eine Dissoziierung innerhalb des Sündenbegriffs in Kauf nehmen, auch wenn er an späterer Stelle den synthetischen, bisherige Versuche zusammenfassenden Charakter seines Vorschlags, den er auch auf 1 Joh 5,16f ausdehnt, hervorhebt (146). Für die Christologie genüge der Hinweis auf die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede, die sich im Gegenüber von Gottes *Sohn* und Gottes *Kindern*, von *Christus* und denen, die das *Chrisma* haben (1 Joh 2,20.27), dokumentieren. In ekklesiologischer Hinsicht bestimmt der Vf. die innergemeindliche Funktion des Familienmodells abschließend dahin, daß Menschen, die durch ihr Bekenntnis zu Christus aus ihrem bisherigen Sozialgefüge herausgerissen wurden, in der christlichen Gemeinde einen neuen Familienverband vorfinden. Die Besonderheiten dieser Sicht ergeben sich aus einem knappen Vergleich mit den eingangs dargestellten anderen biblischen und außerbiblischen Konzeptionen.

Trotz eines gegen Ende noch zu formulierenden Vorbehalts bleibt als Zwischenergebnis festzuhalten: In diesem 5. Kap. gelingt es dem Vf., eine Reihe der wichtigsten theologischen Gedankengänge und Themen des 1 Joh auf die ein oder andere Weise auf das Familienmodell hin zu zentrieren und von dort aus in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu beleuchten. Das stellt m. E. den wertvollsten, vorwärtsweisenden Beitrag der vorliegenden Untersuchung dar.

Der kürzere zweite Hauptteil (170–232), dem sich noch ein Literaturverzeichnis und – dankenswerterweise – mehrere Register anschließen, trägt den Zwischentitel „Die Gemeinden der Johannesbriefe". Er unternimmt es, die zuvor analysierten Textdaten sozialgeschichtlich zu verorten und mit den historischen Ge-

gebenheiten zu vermitteln, in mehreren Anläufen. Für die Bestimmung der Gegner des Briefautors schließt sich R. an eine neuerdings wieder etwas im Aufwind befindliche These an, derzufolge es sich dabei in erster Linie um judenchristliche Apostaten handelte, die Jesus nicht länger als Messias anerkennen wollen (warum eigentlich nicht, wenn das Bekenntnis zum Messias im Judentum keine Glaubensfrage war [vgl. 197]?) und zur Synagoge zurückkehren. Dennoch benötigt R. auch noch, und das stimmt skeptisch, eine zweite Front. Bei ihnen gehe es ähnlich wie im Evangelium, an das R. den Brief wieder als eine Art Begleitschreiben des gleichen Autors sehr nahe heranrückt (188), um solche, die mit der christlichen Gemeinde sympathisieren, sich ihr aber nicht öffentlich anschließen wollen. Als zeitgeschichtliche Konkretisierung führt der Vf. die verschärfte Handhabung der Judensteuer unter Kaiser Domitian ins Feld, die auf die Lage der christlichen Gemeinden zurückwirkte. Die Gemeindestruktur geht R. sicher zu Recht vom Phänomen der Hausgemeinden her an, das offenkundige Affinitäten zum Familienmodell aufweist. Zum Abschluß wendet er die Sektentypologie, wie sie derzeit besonders in der amerikanischen Exegese gehandhabt wird, auf die joh. Gemeinden an, mit positivem Resultat.

Daß sich neben erfreulichen Konvergenzen im Vergleich mit Positionen des Rez. auch manche Dissenspunkte ergeben, liegt auf der Hand. Ohne das hier im einzelnen vertiefen zu wollen, sei doch so viel festgehalten: Die Gegnerfrage reduziert sich letztlich auf die Bestimmung der Syntax von 1 Joh 4,2. Das Urteil ändert sich, je nachdem, ob man dort übersetzt: „der bekennt Jesus *als Christus*, im Fleisch gekommen", oder: „der bekennt Jesus Christus *als im Fleisch gekommen(en)*". Nach wie vor scheint mir die zweite Möglichkeit den Vorzug zu verdienen. Wieso die Bezeichnung „Antichrist" dafür sprechen soll, daß die vielen Antichristen in 2,18 und die Pseudopropheten in 4,1 sich nicht auf Irrlehrer beziehen können (204), leuchtet mir überhaupt nicht ein. Im Gegenteil, die Identifizierung des Antichristen allein mit dem römischen Kaiser scheint mir eine ausgesprochene Engführung zu sein. Ebensowenig läßt sich m. E. die Gleichsetzung des Bösen aus 5,18f mit dem Kaiser (206) halten, erst recht nicht die Deutung des Gerichtstages aus 4,17–19 auf eine Gerichtsszene vor heidnischer Obrigkeit (208). Am ehesten ließe sich noch dem Versuch zustimmen, die Vateranrede für Gott mit der Titulierung des Kaisers als *pater patriae* zu kontrastieren (201f).

Solche Divergenzen in der exegetischen Hypothesenbildung, die nicht zuletzt mit der schmalen Quellenbasis zusammenhängen, sollen aber keinesfalls den Maßstab abgeben für die Beurteilung der soliden Untersuchung insgesamt. Was ich jedoch bei aller Anerkennung des Geleisteten etwas vermisse, ist eine metapherntheoretische Fundierung des ganzen Vorhabens. Wie werden metaphorische Felder – um ein solches handelt es sich – überhaupt aufgebaut? Wie verhalten sich ihre einzelnen Komponenten zueinander, differenziert nach unterschiedlichen Textebenen? Wie sehen die Beziehungen zur bildspendenden Realität, in diesem Fall zur antiken Familie, aus, was wird selektiert und was nicht, etc.? Ein Mehr an Reflexion in dieser Richtung hätte auch zu einer besseren Integration der Einzelbestandteile der Arbeit und der vielen Materialien, die sie darbietet, geführt.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Metzler, Karin: **Der griechische Begriff des Verzeihens.** Untersucht am Wortstamm συγγνώμη von den ersten Belegen bis zum vierten Jh. n. Chr. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991. VII, 352 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe Bd 44), br. DM 84,00

Die Anregung zu vorliegender Untersuchung ergab sich aus Beiträgen von K. Gaiser und L. Oeing-Hanhoff. Der Beitrag des ersteren trägt den bezeichnenden Titel „Griechisches und christliches Verzeihen"; damit ist angedeutet, im Griechentum werde unter ‚Verzeihen' etwas anderes verstanden als im Christentum.

Anhand einer Erzählung aus der Kyrupädie des Xenophon zeigt Gaiser auf, daß man im griechischen Bereich dort verzeiht, wo man um mildernde oder entlastende Umstände weiß. Wer Unrecht getan hat, ist entlastet, wenn sich seine Unwissenheit (ἄγνοια) heraus stellt. Wo jemand aus einem Affekt (etwa ἔρως oder φθόνος) gehandelt hat, ist seine Schuld gemildert. Rein sprachlich kann auch das deutsche Wort ‚Entschuldigung' ein solches Verständnis nahelegen: man spricht jemanden von Schuld frei oder erkennt mildernde Umstände an. Es wird solange verstanden, bis keine zu verzeihende Schuld mehr vorhanden ist. Wenn jemand „sich entschuldigt", kann das bedeuten, daß er sich rechtfertigt, einen Grund angibt, weshalb er einer bestimmten Pflicht nicht nachkommen kann. Das griechische συγγνώμη und συγγιγνώσκειν deutet rein sprachlich ein „Mitwissen" um Entlastungs- oder Milderungsgründe an. Wo man dagegen von ‚Verzeihung' spricht, setzt man gewöhnlich wirkliche Schuld voraus.

Die entsprechende Problematik ist übrigens präzise von K. E. Løgstrup formuliert worden, der hier zitiert sei (Die ethische Forderung, Tübingen 1959, 234f): „Es gibt . . . zwei Fälle, in denen es keinen Sinn hat, von Vergebung zu sprechen. 1. Wenn ein Mensch etwas ‚Verzeihliches' getan hat. Es gehört zur Paradoxie der alltäglichen Sprache, daß es sinnlos ist, bei ‚verzeihlichen Dingen' von Verzeihung und Vergebung zu sprechen. In einer ‚verzeihlichen' Kränkung ist das Verhältnis zwischen den Partnern eben nicht gebrochen. Das ‚Verzeihliche' ist eben, was zu geringfügig ist, um Anlaß zu einem Bruch zu geben. 2. Es hat keinen Sinn von Vergebung zu sprechen, wenn ein Mensch einer unerfüllbaren Forderung gegenüber unzureichend gerüstet ist. In einem solchen Fall kann man nur die Inkongruenz zwischen der Forderung und der Natur und den Kräften des Menschen zur Kenntnis nehmen und einräumen, daß hier eine Überforderung vorliegt."

Metzler unternimmt in ihrer Arbeit die Prüfung der These vom Unterschied zwischen griechischem und christlichem Verzeihen. Dabei ist sie sich bewußt, daß eine solche Untersuchung sich nicht einfach auf das Wort συγγνώμη und die entsprechende Wortgruppe beschränken darf. Sie versucht diesem Umstand durch Exkurse zu παραιτέομαι (116–119) und ἐπιεικής (166–172) gerecht zu werden.

Die Arbeit ist in 3 Haupteile eingeteilt: A Übergreifende Fragestellungen – B συγγνώμη in der klassischen Zeit – C Kulturvergleich in der späteren Antike.

Nach einem einleitenden Forschungsbericht, dessen wichtigster Inhalt gerade angedeutet wurde, befaßt sich M. zunächst mit sprachlichen Aspekten, mit der Etymologie, mit dem statistischen Vorkommen von συγγνώμη und συγγιγνώσκω und mit den grammatischen Konstruktionen, in denen diese Wörter vorkommen. Sachlich wichtig ist dann die Frage nach dem Verhältnis der Bedeutungsfelder ‚verzeihen' und ‚erkennen' (A III). Die Schwierigkeit ist zunächst (29), „daß das, was der Verzeihende erkennen kann, etwas anderes ist, als was der Schuldige inzwischen (vermutlich) erkannt hat"; letzterer muß die Fehlerhaftigkeit seines Handelns einsehen, ersterer deren Bedingungen. Eine Verbindung erkennt M. im delphischen γνῶθι σαυτόν: „Der Verzeihende erkennt sich selbst als fehlbaren Menschen, der sich, im Gegensatz zu den Göttern, aus mangelndem Überblick und ungenügender Handlungsfreiheit verfehlen *muß*; er erkennt, daß der Täter bei seiner Verfehlung solchen Handlungseinschränkungen unterlag, und verzeiht daher die Tat." Diesen Bezug stellt nach M. später ausdrücklich Isidorus von Pelusium her. Als mögliche gemeinsame Grundbedeutung der beiden Bedeutungsfelder nennt M. (31): „*sich auf den Standpunkt eines anderen versetzen*". Die beiden Bedeutungsfelder werden im folgenden an Belegen illustriert; Parallel- und Gegenbegriffe werden ausgewiesen. Zur Frage nach einem religiösen Ursprung (A V) stellt M. fest (72): „Ein spezifischer Verzeihensbegriff für den religiösen Bereich ist . . . nicht festzustellen."

Für die klassische Zeit differenziert M. Rhetorik (B I), Tragödie, Komödie, Geschichtsschreibung (B II), Philosophie (B III) und Fachwissenschaftliche Literatur (B IV). Im Gerichtswesen erscheint συγγνώμη, wo es um die Bewertung unfreiwilliger Handlungen geht (78): „Dieser gesetzlich vorgesehene Freispruch hat eigentlich nichts mit Verzeihen zu tun: Verzeihen bedeutet Verzicht auf eine Bestrafung, zu der der Verzeihende Gelegenheit hat; die Gesetzesbestimmung gibt ihm diese Gelegenheit aber nicht." Συγγνώμη kann somit also einen gesetzlich vorgeschriebenen Freispruch bezeichnen, aber auch, wie beim φόνος ἀκούσις, eine Strafe, die zwischen Todesstrafe und Freispruch liegt. In den Gerichtsreden gehe es (103) „weniger dem Angeklagten darum . . ., um συγγνώμη zu bitten, als dem Kläger, sie für den Gegner auszuschließen." Von συγγνώμη ἔλεος ist zu unterscheiden, das Mitleid beim Mitansehen fremden Leides. Das Ergebnis ist in beiden Fällen gleich, das Motiv unterschiedlich (106–110). Weiterhin erscheint die Bitte um συγγνώμη im Rahmen einer Captatio Benevolentiae (110–116). „Zur Frage nach einem spezifisch griechischen Verzeihensbegriff" (B V) äußert M. (195): „Zurückgewiesen werden muß die Behauptung, συγγνώμη bestehe in jedem Fall und ausschließlich im Verstehen der Tatmotive." Gleichwohl sei „diese Art eine für den Griechen sehr typische Art des Verzeihens".

Der „Kulturvergleich in der späteren Antike" (C) gliedert sich in die Abschnitte „Römische Geschichtsschreibung in griechischer Sprache" (C I), „Verzeihen und Vergeben in jüdischen und christlichen griechischen Texten" (C II) und „Griechische Kultur" (C III). In der Politik entspricht die συγγνώμη häufig der römischen *clementia*. „Die Bitte um συγγνώμη ist das formale Eingeständnis der Niederlage und erkennt dem Sieger das Recht zu, die Bedingungen für die Zukunft zu stellen" (207). Die Gewährung dieser Bitte ist oft durch die Erwartung motiviert (210), „derjenige, der einmal συγγνώμη erhalten habe, werde aus Dankbarkeit für die erwiesene Großzügigkeit und durch die Anstachelung des eigenen Ehrgefühls . . . in Zukunft dieselbe Verfehlung nicht wieder begehen, sondern eher den Schaden durch erhöhte Loyalität ausgleichen". Damit ist ein Risiko gegeben, aber auch mit der Verweigerung der συγγνώμη (214): „Ein Gegner, der alle Hoffnung auf sie aufgegeben hat, wird alle seine Kräfte in den Kampf setzen. Dies gilt besonders für aufständische Völker." Bei dieser Politik muß freilich die Erhörung der Bitte ungewiß sein (215): „Wer sich sicher ist, συγγνώμη zu erhalten, wird leichter Widerstand leisten und wahrscheinlich nicht die dem Verzeihenden günstige Entwicklung machen, die sich die positive Erziehungstheorie verspricht. Römische Politik arbeitet daher mit Vorliebe mit Überraschungen, auch Wort-

und Vertragsbruch." Diese Motivation legt auch nahe, daß Verzeihung nur einmal gewährt wird. Wo das Verhalten des Unterlegenen den Erwartungen nicht entspricht, ist von der Verzeihung keine positive Wirkung mehr zu erwarten.

Bezüglich der jüdischen und christlichen griechischen Texte ergibt sich die Schwierigkeit, daß die Vokabel συγγνώμη hier kaum vorkommt. Eine Sichtung aller einschlägigen Vokabeln aber ist nicht möglich. So fragt M. hier (223) „nach den Vorstellungen von göttlichem Verzeihen", „um ein Bild vom zwischenmenschlichen Verzeihen zu gewinnen", da der menschliche Vorgang nie unabhängig von der Beziehung der Beteiligten zu Gott gesehen wird (224). Es dominiere in der Bibel (225) „die Negation der Vergangenheit". Ein Überblick über die biblische Terminologie charakterisiert die verschiedenen Vorstellungen (ebd.):

„1) Der Vergebende läßt etwas los, das er bereits in Händen hat, er gibt speziell den juristischen Anspruch auf, den er hat. An diese Vorstellung knüpfen ἀφίημι, πάρεσις, ἀνίημι, ἀπολύω an. (2) Es wird etwas Negatives entfernt: in καθαρίζω, ἀπολύω eine Verunreinigung, bei ἰάομαι eine Krankheit ..., bei αἴρω, ἀφαιρέω ist das Objekt nicht festgelegt. (3) Es wird etwas zugedeckt (καλύπτω) oder nicht wahrgenommen (οὐ μὴ μιμνήσκω, παραβιβάζω), den Willen zur Nichtwahrnehmung weniger betonend (παροράω). Stärker ist die positive Charakterisierung in folgenden Bezeichnungen: (4) Es wird in prägnantem Sinne etwas angenommen, von dem dies also nicht selbstverständlich ist (δέχομαι, ἀπολαμβάνω). (5) Einige Vokabeln betonen die Seite der Zukunft: daß der Vergebende ‚gnädig', ‚wohlgesinnt' wird: ἵλεως γίνεσθαι, ἐξιλάσκομαι; damit kann man ‚Versöhnung' (καταλλαγή) und das meist nicht religiös bestimmte ‚Schenken' in Beziehung bringen (χαρίζομαι). (6) Die Zukunft des vor Strafe Bewahrten steht in σώζω als eine heile vor Augen; diesen Aspekt hat auch das schon aufgeführte ἰάομαι."

Bezüglich der jüdischen und christlichen Schriften stellt M. abschließend fest (277): „Es gibt keine Kriterien, die völlig neu sind, aber Schwerpunkte und Begründungszusammenhang ändern sich deutlich." In der Entwicklung zu den außerbiblischen Schriften „setzen sich beim Gebrauch von συγγνώμη nicht so sehr die neuen Tendenzen durch als vielmehr die im heidnischen Griechisch gewohnten Verwendungsmuster".

M.'s materialreiche Untersuchung bietet eine interessante Lektüre; sie ist auch eine vorzügliche Grundlage für weitere exegetische oder systematische Behandlungen dieses Themas. Etwas mehr Beachtung hätten vielleicht die (nach Gaiser eigentlich unbiblischen) Stellen Lk 23,34 und Apg 3,17 (die letztere Stelle scheint im Register nicht auf) verdient; hier wird schließlich ein Handeln mit Unwissenheit entschuldigt. Auch die Auslegungsgeschichte dieser Stellen wäre interessant.

Salzburg Werner Wolbert

Angenendt, Arnold: **Heilige und Reliquien.** Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 1994. 470 S., DM 68,00

Das Phänomen des heiligen Menschen (vir Dei, famula Dei) beschäftigt in den letzten Jahren nicht nur die Theologen, sondern weite Kreise der Christen aller Konfessionen. Es ist deswegen auch zum Thema des ökumenischen Dialogs geworden, der sich mit der communio sanctorum, also mit der Glaubensgemeinschaft befaßt. Das mag auch damit zusammenhängen, daß wir in einer an echten, lebenshelfenden Vorbildern armen Zeit stehen. So darf die umfassende Monographie des Münsteraner Kirchenhistorikers mit breitem Interesse rechnen.

Aus den biblischen „Grundgestalten" (communio, martys, Martyrium, apostolisch, Gebet und Mystik, Nächsten- und Feindesliebe) entfaltet er anhand einer großen Kenntnis der Literatur und unter Beiziehung vieler Quellenbelege (ein wesentlicher Reiz des Buches) ein detailliertes Bild der christlichen Heiligenvorstellung bis hinein in die Kirche unserer Tage, die durch eine gewisse Inflation der Kanonisierungsverfahren profiliert wird.

Dabei wird deutlich, welche Impulse auf die Theologie (Anthropologie, Eschatologie, Ethik), die Volksfrömmigkeit (Konkretisierung des Dogmenglaubens durch Verleiblichung) die Rechtsvorstellungen (Patronatsgedanke, Sozialverpflichtung des Staates, Asylproblem), die Ökonomie (Kapitalbindung durch Heiligenkult im Spätmittelalter, Feiertage als Wirtschaftsfaktor – so schon 1768 eine Debatte), sogar auf die Politik (Einfluß der hl. Elisabeth als Beispiel) ausgegangen sind. A. verschweigt natürlich auch die negativen Auswirkungen der christlichen Heiligenverehrung nicht: Asketismus, Leistungsdenken, Überlagerung der Christusmittlerschaft, Verdinglichung des Glaubens. Sie haben u. a. gegen Ende des Mittelalters zu einem Umschwung geführt, um den Christen aus dem „Meer des Aberglaubens" (Erasmus v. Rotterdam) zu verhelfen – wobei dann, wie so oft bei revolutionären Entwicklungen, zuerst einmal das Kind mit dem Bade ausgeschüttet worden ist; am nachhaltigsten in der Reformierten Kirche. Ein weiterer Einbruch in das traditionelle Gefüge der Heiligenverehrung war das Aufkommen der historisch-kritischen Forschung, die viele tradierte Geschichten als legendär nachwies und damit eine allgemeine Verunsicherung heraufbeschwor. Die Romantik hat dann die Heiligenverehrung wieder belebt. Wie sehr offenbar das menschliche Gemüt auf den Heiligen angewiesen ist, veranschaulicht eines der letzten Kap. des Werkes mit der Überschrift: „Die ‚Ersatz'-Heiligen" (316–330); gemeint sind die von den totalitären Regimes aller Provenienzen propagierten Vorbildfiguren (Helden des Vaterlandes, der Revolution, des Systems) – Ältere kennen noch die Auswirkungen des Bismarck-Kultes, die nunmehr auch den Russen etwas peinlich gewordene Leninverehrung ist allen Zeitgenossen präsent.

Eng mit der Heiligenthematik verbunden ist die Verehrung ihrer Überreste, der Reliquien, die derzeit auch für Christen kein sehr angenehmes Kap. ist, obwohl es auch da sehr lebendige säkulare Parallelen gibt. Für den vorneuzeitlichen Menschen, so zeigt der Autor, ist diese Kultform höchst selbstverständlich. Er war der Meinung, daß der Tote nie ganz tot, d. h. von der Erdenverbindung abgeschnitten ist. Der Heilige war nicht nur im Himmel gegenwärtig, sondern auch hier auf Erden. Die Reste seines Leibes und der Gegenstände, die er gebraucht hatte, waren der Erweis dieser seiner Anwesenheit. Erst mit dem Wechsel in der Vorstellung vom Tod, der nun als endgültiges Ende der irdischen Existenz angesehen wird, verliert der Reliquienkult seine Plausibilität und Normalität.

Der ökumenischen Dimension des Themas sucht A. gerecht zu werden, indem er sich eingehend und differenziert mit den reformatorischen Positionen beschäftigt und dafür wertvolles Material erschließt. Leider kommt die für den Dialog ebenfalls sehr wesentliche Position der östlichen Theologie und Frömmigkeit fast gar nicht zur Sprache; auf sie wird nur indirekt angelegentlich der bolschewistischen Religionspolitik ein flüchtiger Blick geworfen; der betrübliche Mangel sollte bei einer 2. Auflage behoben werden.

Nicht unerwähnt sollen die Beigaben bleiben: 21 instruktive Schwarz-Weiß-Abbildungen, die die positiven wie die bedenklichen Aspekte des Heiligenkultes veranschaulichen, und der über 100 S. starke wissenschaftliche Apparat mit Anmerkungen, Abbildungsnachweis, Personen- und Sachregister und dem besonders wertvollen nahezu vollständigen Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die sorgfältig gearbeitete Darstellung A.s ist ein großes Werk, das sicher lange den Standard in der historischen Hagiologie und darüber hinaus auch für die systematische Erhellung des Themas setzen wird. Mit Dankbarkeit darf angemerkt werden, daß sie darüber hinaus auch ein fesselndes Lesevergnügen ist – leider kann man das nur von wenigen wissenschaftlichen Büchern sagen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Brown, Peter: **Die Heiligenverehrung.** Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Übers., bearb. u. hg. v. Johannes Bernard. – Leipzig: St. Benno 1991. 156 S., kart. DM 29,80

Peter Brown's ›The Cult of the Saints‹, hervorgegangen aus Gastvorlesungen in Chicago und dort 1981 auch publiziert, ist längst zum Standardwerk aufgestiegen. Mag man auch nicht alles aus den mehr essayistisch geschriebenen Kap.n übernehmen wollen, so bieten sie doch höchst treffende Beobachtungen und griffige Formulierungen.

Verdienstlich ist bereits, daß Brown sich gegen eine zu simple Zwei-Schichten-Deutung von Elitenfrömmigkeit und Volkskultur wendet; damit habe sich die Neuzeit nur Erschwernisse geschaffen, „die nicht einfühlsam genug sind, um uns zu helfen, uns in die Denkprozesse und Bedürfnisse zu versetzen, die zum Aufkommen und zur Ausbreitung der Heiligenverehrung in der Spätantike führten" (S. 24).

Der Heilige selbst ist ausgezeichnet durch eine „Aufwärts-Erweiterung der Person" (S. 57); infolgedessen kann er als der ideale Mittler fungieren. Für den einzelnen Verehrer ist der Heilige „Wächter der Identität", ja „beinahe eine Personifikation dieser Identität" (S. 61).

Sehr kräftig wird die Präsenz des Heiligen herausgearbeitet: „An ihren Gräbern kommen die Ewigkeit des Paradieses und der erste Hauch der Auferstehung in die Gegenwart" (S. 79).

Ferner wird wiederum sehr eindrucksvoll der Patronat dargestellt, die Möglichkeit, sich in freier Entscheidung einem Heiligen zu unterstellen. Dabei möchte Brown den Heiligen-Patronat als Idealfall von Patronat gerade auch in der spätantiken Klientel-Gesellschaft hinstellen; es sei überhaupt eine der Stärken des spätantiken Christentums gewesen, mit welcher Feinfühligkeit es die Beziehungen zur anderen Welt mit den sozialen Erfahrungen der eigenen Wirklichkeit wechselseitig durchdrungen habe. „Verglichen mit der Rache, die die Außenwelt forderte, war die Justiz des Heiligen all' das, was Justiz sein sollte – sie war offenkundig, schnell und bemerkenswert mild" (S. 109).

Viele Aussagen und Beobachtungen des Buches reichen über die Spätantike hinaus bis ins Mittelalter, ja kommen hier überhaupt erst voll zur Auswirkung.

Die Übersetzung des inzwischen verstorbenen Johannes Bernard (dem wir schon die Übersetzung der Brownschen Augustinus-Biographie verdanken) ist treffend und bestens lesbar.

Dem Verlag sei für diese Publikation Dank gesagt.

Münster Arnold Angenendt

Van Dam, Raymond: **Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul**. – Princeton NJ: Princeton University Press 1993. VIII, 349 S., kart. $ 16,95/14,95; Ln $ 49,50/42,50

Hatte noch Bruno Krusch, der verdienstvolle Editor zahlreicher merowingerzeitlicher Viten, sich über den Legendeninhalt entsetzt und von „unkontrollierten Nachrichten" und gar von „unverschämten Lügen" gesprochen, so finden heute, unter dem Einfluß mentalitätsgeschichtlicher Fragestellungen, gerade die Viten und insbesondere ihre Wunder zunehmendes Interesse. Das vorliegende Buch fügt sich in diese Fragestellungen ein. Doch steht es in Konkurrenz, um nur zwei Beispiele zu nennen, zu Giselle de Nie's *Views from a Many-Windowed Tower. Studies of imagination in the works of Gregor of Tours*. – Amsterdam: Rodopi B.V. 1987 (Studies in Classical Antiquity 7) oder auch zu Margarethe Weidemanns, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregor von Tours*. – Bonn: Habelt 1982. Tl. 1: XIV, 375 S., Tl. 2: XII, 400 S., (Monogr. d. Römisch-German. Zentralmuseums 3), Ln zus. DM 190,00. Für den deutschen Leser verliert das Buch dadurch an Interesse, daß die zweite Hälfte englische Übersetzungen aus Werken Gregors von Tours bietet.

Münster Arnold Angenendt

„Für Euch bin ich Bischof." Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. (*Sermones* 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396.) Einleitung u. Übersetzung v. Hubertus R. Drobner. – Würzburg: Augustinus 1993. 138 S. (Augustinus heute 7), kart. DM 28,00

Der Vf. beklagt mit Recht nicht nur das Fehlen einer kritischen Gesamtedition der Sermones Augustins, sondern auch die großen Lücken in den schon vorhandenen deutschsprachigen Übersetzungen, die er mit der vorgelegten Auswahl der Predigtgruppe über das Bischofsamt verringern will. Den sechs *Sermones* geht jeweils eine knappe Einleitung voraus, die über Editionen, Ort und Zeit, Anlaß, Inhalt und Aufbau, Überlieferung, Authentizität und eventuell bereits vorhandene Übersetzungen auch in anderen Sprachen informiert. Die Anmerkungen beschränken sich auf „das zum unmittelbaren Verständnis Notwendige" (12); sie heben den Einfluß der Bibel auf das Denken des Kirchenvaters ans Licht. Ein Florilegium aus den präsentierten Predigten (6–7), verschiedene Indices (121–124) sowie Register (131–138) umrahmen das dem Erzbischof von Paderborn, Dr. Johannes Joachim Degenhardt, zum silbernen Bischofsjubiläum gewidmete Buch.

Der Sermo 335/K[1] (15–26), gehalten am Jahrestag des Begräbnisses eines Bischofs, der allem Anschein nach kein Märtyrer, sondern ein Bekenner war, handelt nicht vom bischöflichen Amt, sondern im Anschluß an die Lebensweise des Verstorbenen vom christlichen Dasein in der Welt, das der Prediger einen ‚Wettkampf' nennt. Mit Hilfe der Allegorese der biblischen Erzählung des Sieges Davids über Goliath zeigt der ‚doctor gratiae', sich auf *1 Sam* 17,47 berufend, daß der Sieger in diesem Wettkampf nicht der Mensch, sondern Gott ist. Der in seiner Authentizität nicht einwandfrei gesicherte Sermo 396 (113–118) wurde offensichtlich am 17. April (entweder 412 oder 419) bei der Beerdigung eines noch jungen Bischofs der Stadt Hippo Diarrhytus gehalten. Thema dieser klassischen, höchstens fünf Minuten dauernden Trostrede ist im Anschluß an Weish 4,13 das trotz seiner Kürze erfüllte gottgefällige und darum der ‚memoria' würdige Leben des Verstorbenen.

Der Vf. nennt den von ihm mit guten Gründen um 411/412 datierten Sermo 440/A (65–99) eine *„Magna charta"* des Bischofsamtes (68), und er widmet ihm eine längere Einleitung (65–77). Augustin hielt den Sermo offensichtlich am Ende eines Triduums zur Vorbereitung einer Bischofsweihe, die er selbst dem Kandidaten spendete. Die überdurchschnittlich lange und in drei immer kürzer werdende Teile gegliederte Predigt erörtert zunächst unter Hinzuziehung einschlägiger Bibeltexte (*Mt* 18,2–3; 20,20–23.26.28; 27,40.42; *Lk* 22,24–27; *Joh* 5,19; 10,30; *1 Kor* 14,20; *2 Kor* 3,5; *1 Tim* 3,6) das Amt des Bischofs. Dieser ist Vorsteher (praepositus) und Diener (seruus) zugleich. Die Gefährdungen, welchen der Inhaber des Amtes infolge seiner gesellschaftlich exponierten Stellung sich ausgesetzt sieht, sind der ‚tumor' des Hochmutes und die ‚superbia'. Ihnen entgeht der Amtsinhaber durch die Nachfolge des ‚Christus medicus' und des ‚Christus humilis'. Ausführungen zum paulinischen Bischofsideal anhand *1 Tim* 3,1–7[2] – „wer das Bischofsamt erstrebt, begehrt ein gutes Werk" – runden den ersten Teil ab. Der zweite erörtert abermals unter Hinzuziehung luzider Schrifttexte das rechte Verhalten der Gläubigen gegenüber ihrem Vorgesetzten. Unabhängig von dessen Sittlichkeit haben sie in ihm Christus zu sehen, dessen Früchte er ihnen bald in goldenen, bald in silbernen, bald aber auch in irdenen Gefäßen vermittelt. Ausgehend von *Mt* 23,3, „was sie sagen, tut, was sie aber tun, tut nicht", wendet der Prediger sich im letzten Teil der donatistischen Kirchenspaltung zu. Das Verhalten der donatistischen Bischöfe illustriere den zitierten Bibelvers. Sie predigen lediglich die Kircheneinheit, betrieben aber in Wirklichkeit deren Trennung.

Die *Sermones* 339, 340 sowie 383 soll Augustin jeweils an Jahrestagen seiner eigenen Bischofsweihe gehalten haben. Indes ist der längere *Sermo* 339 fragmentarisch und in Teilen auch unter den Werken des Caesarius von Arles überliefert. In seiner Authentizität umstritten, weil ebenfalls in Teilen Caesarius zugeschrieben, ist *Sermo* 340, ganz zu schweigen vom *Sermo* 383, den die meisten vom Vf. angeführten Autoren für unecht halten. Drobner eignet diese Predigten wegen ihres pastoraltheologischen Gedankengutes, ihres Stils und ihrer Diktion offensichtlich dennoch dem Bischof von Hippo zu, den andere, insbesonders Caesarius gerne imitierten und abschrieben (29, 56). *Sermo* 339 behandelt im Anschluß an die liturgischen Lesungen und weitere Bibelstellen das rechte Verhältnis zwischen dem Bischof als Wächter und den von ihm zu überwachenden Gläubigen. Das gleiche Thema erörtert der *Sermo* 340, während im *Sermo* 383 die Vaterunser-Bitte „Vergib . . ., wie auch wir vergeben" den Leitfaden für die bischöfliche Gewissenserforschung abgibt.

Unter den hier publizierten Predigten gebührt dem kurzen *Sermo* 340 sowohl wegen seiner gedanklichen Tiefe über die ‚sarcina episcopalis' wie auch wegen seiner rhetorischen Brillanz der erste Rang. Er beinhaltet den vielzitierten Satz: „Wo er (sc. der die ‚sarcina' mittragende Christus) mich schreckt, was ich für euch bin, tröstet er mich dort, was ich mit euch bin. Für euch bin ich nämlich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jener ist der Name des empfangenen Amtes, dieser der Gnade; jener der Gefahr, dieser des Heiles" (s. 340,1, S. 59). Im gleichen Sermo befindet sich auch die Auflistung der pastoralen Pflichten eines Bischofs in vollendeter Rhetorik: „corripiendi sunt inquieti, pusillanimes consolandi, infirmi suscipiendi, contradicentes redarguendi, . . ." (s. 340,3).

Die vom Vf. angefertigten Übersetzungen sind zuverlässig und flüssig zu lesen, wenngleich dem Duktus der Vorlagen nicht immer angemessen[3]. Die drucktechnische Abhebung der Bibelzitate im Text hilft, das im Vorwort geäußerte Anliegen deutlich werden zu lassen: „wie sehr Augustins Denken . . . in der Theologie und den Formulierungen der Bibel gründet" (12). Nicht wenige Anmerkungen wie z. B. S. 80, Anm. 30 „zur Theologie der Kirchenväter über die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes" sowie „deren Verlust bzw. Verdunklung durch den Sündenfall" haben den Charakter eines Kommentars, geben Hinweise auf die wichtigste Literatur, bleiben aber wegen der intendierten Kürze in etwa doch defizitär – was ging durch den Sündenfall verloren, die ‚imago' oder die ‚similitudo', oder? Hilfreich sind die zahlreichen Hinweise auf rhetorische Figuren wie Metonymie, Oxymoron etc., ferner auf die Schwierigkeiten, bestimmte Termini in der Übersetzung adäquat wiedergeben zu können. Abgesehen von der Darstellung des donatistischen Streites (75–77), bieten die Einleitungen und Anmerkungen zu wenig historisch Wissenswertes. Im *Sermo* 340/A,7 zitiert Augustin *1 Tim* 3,2, der Bischof sei einer Frau Ehemann, gehorsame Kinder habend. Zur Auslegung Augustins bemerkt der Vf. lediglich: „Kap. 7 über *1 Tim* 3,2 und 4 . . . offenbart ein interessantes historisches Detail über den neuen Bischof: er lebt zölibatär; keineswegs aus Ablehnung der bischöflichen Ehe, sondern aus freier Entscheidung um Christi willen." Welcher Unterschied zu 1 Tim 3,2! Wie kam es dazu? Darüber möchte der Leser mehr erfahren. Ähnliches gilt hinsichtlich der schon hohen gesellschaftlichen Stellung, die ein Bischof im öffentlichen Leben in der Spätantike einnahm (siehe gleicher Sermo 4). Wie kam es dazu? Die Gnadenlehre Augustins durchzieht die Sermones wie ein roter Faden. Was ist ihr Spezifikum? In dem zweifelsohne lesenswerten Bändchen vermißt man eine Einführung, die den Leser über die Entwicklung des bischöflichen Amtes in der voraugustinischen Zeit sowie über dessen Bedeutung in dem schon christlich gewordenen Staat hinreichend informiert. Eine solche wäre in einer eventuellen Zweitauflage zu wünschen.

Würzburg/Gießen Cornelius Mayer

Gierlich, Ernst: **Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200**. Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte. – Mainz: Verlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1990. XXV, 437 S. 2 Register (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd 65)

[1] Die Zählung folgt der Studie von P.-P. Verbraken, Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin, Steenbrugis 1976 (Instrumenta Patristica 12).

[2] Der Brief galt als paulinisch.

[3] Zu dem zitierten Text aus s. 340,3 gibt es ein verbreitetes Poster, dessen Übersetzung den Sprachrhythmus der Vorlage adäquater wiedergibt.

Ernst Gierlich, ein Schüler von Rudolf Schieffer, arbeitet in seiner Diss. über „Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200" in einem zeitlichen Längsschnitt heraus, welche Gründe für die Beisetzungen der Bischöfe von Trier, Metz, Mainz, Speyer, Worms, Straßburg, Köln, Tongern–Maastricht–Lüttich und Utrecht etwa seit Konstantin dem Großen ausschlaggebend waren. Er bedient sich dazu für die genannten Bistümer katalogartiger Darstellungen, deren Ergebnisse er am jeweiligen Schluß der Einzelkapitel kurz zusammenfaßt (11–383) und in einem Abschlußkapitel vergleichend darstellt (385–421).

Vom Ende des 3. bis zur Mitte des 4. Jh.s waren die rheinischen Bischöfe zumeist auf Gräberfeldern vor der Stadt beigesetzt worden. Von der zweiten Hälfte des 4. bis zum Ende des 5. Jh.s erfolgten dann Kirchengründungen an Bischofsgräbern, ehe von der ersten Hälfte des 6. bis zur Mitte des 7. Jh.s an den Bischofsgrablegen geistliche Gemeinschaften ins Leben gerufen wurden. Im Jh. danach hatten Bestattungen in auswärtigen Klostergründungen Priorität vor der Beisetzung in der Bischofsstadt. Indes begann man, sich seit Ende des 8. Jh.s wieder der Bestattung bei der Bischofsstadt zuzuwenden, und diese Entwicklung hielt bis zur Mitte des 9. Jh.s an. Die zweite Hälfte des 9. und die erste Hälfte des 10. Jh.s zeitigte dann die Verlagerung der Beisetzung in die Bischofsstadt, den Dombereich, ja den Dom selbst, während die Bischöfe im Rahmen des Ausbaus der ottonischen Bischofsstadt von der zweiten Hälfte des 10. bis zum dritten Viertel des 11. Jh.s entweder im Dom oder in Kloster- und Stiftsgründungen ihre letzte Ruhestätte fanden. Seit Ende des 11. Jh.s kam es dann zu einer Polarisierung zwischen dem Anspruch der Domherren auf eine Bestattung des verstorbenen Bischofs im Dom und dem bischöflichen Wunsch, in einer auswärtigen Klostergründung beigesetzt zu werden, und dieser Trend sollte bis Ende des 12. Jh.s anhalten (Ergebnisse, S. 385).

Als Ursachen für die sich wandelnden Bestattungsgewohnheiten kommen G. zufolge in Betracht: der Wunsch der spätantiken Bischöfe und ihrer Zeitgenossen, *ad sanctos* beigesetzt zu werden; die wachsende Verehrung einzelner Oberhirten durch die Gläubigen ihrer Diözesen; der Kirchenneu- oder -umbau; die Gründung einer geistlichen oder monastischen Gemeinschaft zur Pflege der eigenen liturgischen *memoria*; familiäre Bindungen der Bischöfe (Familiengrablegen in Hausklöstern); ihre Herkunft aus einer bestimmten geistlichen oder monastischen Gemeinschaft (Domstift, anderes Stift, Mönchskonvent); ihre Verbundenheit mit den mittelbaren und unmittelbaren Amtsvorgängern und ihre Verpflichtung gegenüber dem eigenen Amtssitz. Gründe konnten aber auch äußere Gefahren wie im 9. Jh. die Normannenüberfälle oder die liturgische und wirtschaftliche Absonderung des Domklerus vom übrigen Klerus der Bischofsstadt sein. Waren die Bischofsgrabstätten vom 9. bis zum 11. Jh. praktisch ausschließlich innerhalb der Stadt angesiedelt gewesen, so zeitigte das ausgehende 11. und gesamte 12. Jh. Versuche der Bischöfe, bei auswärtigen Gemeinschaften ihre letzte Ruhe zu finden, waren diese doch oft eigens zu diesem Zweck von den Prälaten gegründet oder intensiv gefördert worden. Auch die Einstellung der Bischöfe im Investiturstreit und ihr Verhältnis zum jeweiligen Domkapitel konnten in der Wahl ihrer Grablege zum Ausdruck kommen. Frühestens im 13. Jh. setzte sich dann die Kathedralbestattung eines Bischofs als Regelfall in den linksrheinischen Bistümern durch. Doch war auch weiterhin für die Wahl des eigenen Bestattungsortes von ausschlaggebender Bedeutung, ob nach Meinung des jeweiligen Bischofs die dort ansässige Mönchs- oder Kanonikergemeinschaft am ehesten geeignet war, sein Seelenheil durch regelmäßige Gebetsdienste zu fördern (385–421).

Der erste, große Teil der Studie erinnert in seinem Aufbau an mittelalterliche Bischofsgesten, da er in zuweilen lakonischer Kürze die wesentlichen Fakten für die Beantwortung der Grundfrage aufführt. Gegebenenfalls gibt G. auch ausführlicher Auskunft und weist dabei nicht nur auf die jeweils auschlaggebenden Quellen hin, sondern führt dem Leser auch vor Augen, wie eine ordentliche Quellenkritik aussehen kann. Dies und die Tatsache, daß die vorliegende Untersuchung wohl vor allem als Handbuch benutzt werden wird und sollte, vermag, die Eintönigkeit von Material und Text vergessen zu lassen. Zur Illustration hätte sich vielleicht eine Kartierung der zentralen Ergebnisse angeboten.

Zudem fügt sich G.s Ansatz in den Rahmen zweier vergleichbarer, neuerer Forschungsbeiträge ein, die der Vf. aufgrund der nahe an der Drucklegung der eigenen Publikation angesiedelten Erscheinungstermine nicht mehr mit einbeziehen konnte.[1] Vor diesem Hintergrund erscheint es als wünschenswert, die Wahl der Grabstätten von Päpsten, Kaisern und Königen, geistlichen und weltlichen Herren in Zukunft noch stärker in ihrer gegenseitigen Beeinflussung zu betrachten.[2] Dabei könnte man neben Adelsgrablegen auch die Beisetzungsorte von Äbten und Äbtissinnen, Herrscherinnen und hohen weltlichen Damen berücksichtigen.

Berlin Marie-Luise Heckmann (geb. Laudage)

[1] Picard, Jean-Charles: Le souvenir des évêques. Sepultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 268), Rom 1988; Borgolte, Michael: Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen 1989.

Stratmann, Martina: **Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz.** – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1991. XI, 85 S. (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, Bd 6), geb. DM 45,00

Der Reimser Erzbischof Hinkmar (845–882) hat wie sonst kaum ein Zeitgenosse in der historischen Forschung Beachtung gefunden. Heinrich Schrörs schrieb in seiner Hinkmarbiographie (Hinkmar Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, S. 1): „Das neunte Jahrhundert der abendländischen Geschichte ist nicht reich an großen Charakteren, ... der hohen, scharf umrissenen Gestalten ... treten uns nur drei entgegen: Karl der Große, Nikolaus I. und Hinkmar von Reims." Wegen seiner immensen Bedeutung für die Kultur des Karolingerreiches und der Wirkung seiner überaus zahlreichen Schriften ist er vor fast zwanzig Jahren erneut in einer voluminösen dreibändigen Biographie gewürdigt worden (Jean Devisse: Hincmar archévêque de Reims 845–882, Genf 1975/76). Diese beiden großen Biographien mühen sich, wie auch sonst die meiste mit Hinkmar befaßte Literatur, seine politische Bedeutung in den karolingischen Teilreichen und seine schriftstellerische Tätigkeit zu erfassen. Die Rolle des Reimser Erzbischofs als Bischof blieb bisher meist im Hintergrund. Die Historikerin Martina Stratmann sucht diesen Bereich mit ihrem Werk ein Stück zu erhellen.

Ihre Untersuchung entstand als Abschnitt einer umfassenderen Diss., deren wesentlicherer Teil, die Edition und der Kommentar zu Hinkmars Traktat *‚Collectio de ecclesiis et capellis'* in den Monumenta Germaniae Historica erschienen ist (Hinkmar von Reims: Collectio de ecclesiis et capellis. Ed. Martina Stratmann [= Monumenta Germaniae Historica – Fontes iuris Germanici antiqui Bd. 14] Hannover: Hahn 1990).

In der hier vorliegenden Untersuchung steht im Rahmen des momentanen Interesses für die pragmatische Schriftlichkeit die schriftliche Verwaltung von Diözese und Kirchenprovinz Reims im Mittelpunkt. St. stellt am Beginn einige Formen schriftlicher Verwaltungstexte aus der Hinkmarschen Diözesanadministration vor. Im Bereich der bischöflichen Korrespondenz mit Diözesanklerus und den Suffraganen stehen dabei die *‚litterae commendaticiae'*, die Empfehlungsbriefe, und die *‚tractatoria'*, Einladungsbriefe zu einer Synode, im Vordergrund. Hinkmar greift hier, wie auch sonst oft, auf alte Vorbilder zurück, die er jedoch auch für seine Zwecke modifiziert. Neu ist das bei ihm zuerst überlieferte Oblationsregister und eine Fülle von Mahnschreiben an seine Priester. Auch in der kirchlichen Rechtspflege zeigt sich bei Hinkmar ein erstaunlicher Grad an Schriftlichkeit, die den Gang des Prozesses in ähnlicher Ausführlichkeit begleitet, wie den Ablauf der Bischofswahl. St. stellt diese Formen bischöflichen Verwaltungsschrifttums knapp in ihrer Genese dar und zeigt die Nutzung durch den Reimser Erzbischof.

Im zweiten Teil ihres Werkes verbindet die Vf.in Hinkmars Bischofsideal mit den verschiedenen Strukturen und Funktionen, die die bischöfliche Verwaltung des Metropoliten auszeichneten. Sie stellt dabei den theoretischen Angaben aus Hinkmars Schriften, der sich mehrfach, wenn auch nur knapp zum Bischofsamt geäußert hat, der überlieferten Realität im Erzbistum Reims gegenüber. Am Beginn steht dabei die personelle Struktur. Sie ist gerade für Reims gut bezeugt, weil von Hinkmars Vorgänger Ebo selbst ein kleiner Traktat über die Dienstämter in der Reimser Diözese überliefert ist und sich in Hinkmars Pontifikat einige Neuerungen abzeichnen, wenn auch die bisher behauptete Einrichtung der Archidiakonats- und Dekanatsverfassung durch den Erzbischof von der Autorin modifiziert wird. Weniger klar zu erhellen ist dagegen die Verwaltung des kirchlichen Gutes, auch wenn seine Sicherung die ganze Karolingerzeit über eines der vordringlichen Probleme des Klerus bildete und in Hinkmars Schriften eine große Rolle spielt. Diese Sicherung wird im dritten Kap. daher noch einmal angesprochen. Klarer faßbar sind wiederum die rechtlichen Akte innerhalb der Diözese, sei es die Visitation, die vor allem in den Synodalkapiteln Hinkmars angesprochen ist, sei es die Abhaltung der Diözesansynoden oder der Bereich der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Auch die Frage der Armensorge und die Beziehungen der Bischöfe untereinander werden in diesem Teil des Buches angesprochen.

Von diesen mehr strukturellen Skizzen der Reimser Diözese kommt die Vf.in im dritten Teil dann zu konkreten Fragen von Hinkmars bischöflicher Verwaltung. Hier nimmt – sicher zu recht – die Sorge um den Erhalt und die Wiedergewinnung des Kirchengutes die erste Position ein. Hinkmar ist Zeit seines Pontifikates mit schriftstellerischen und anderen Mitteln – auch dem der Fälschung – für die Restitution und Unverletzlichkeit des Kirchenbe-

[2] Zu Königsgrablegen vgl. Krüger, Karl Heinrich: Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog (Münstersche Mittelalter-Schriften 4), München 1971; Ehlers, Joachim: Grablege und Bestattungsbrauch der deutschen Könige im Früh- und Hochmittelalter (Jahrbuch der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 1989, 1990, S. 39–74).

sitzes eingetreten. Er schützte mit seinen Schriften jedoch nicht nur das Kirchengut, sondern erwies sich ebenso rührig in seinem Ausbau und seiner baulichen Ausstattung. Auch die Sorge für die Ausbildung und Verbesserung des Klerus und seiner Ausbildungsstätten mit Büchern findet ihren Niederschlag in den Quellen. Diese Darstellung der Verwaltungspraxis eines Bischofs stellt wahrscheinlich keinen Einzelfall dar, ist aber in keinem anderen Bistum in der karolingischen Zeit so breit und klar – wenn auch immer noch mit unübersehbaren Lücken – überliefert.

Ergänzt werden die Ausführungen noch durch einen Exkurs zum Oblationsregister der Abtei St. Remi.

St. ist es gelungen, in profunder Weise die verschiedenen Formen bischöflicher Verwaltung und der damit verbundenen pragmatischen Schriftlichkeit im Umfeld Hinkmars auszuloten und so ein anschauliches Bild einer karolingischen Diözesanadministration zu liefern. Dabei stellt sie den erforschten Stand auch weitgehend mit der Genese der aufgezeigten Formen in Verbindung. Manchmal wird eine Übernahme Hinkmars aus den allgemeinen karolingischen Vorstellungen jedoch nicht angezeigt und so der Eindruck einer Neuformulierung des Reimsers erweckt. So hat sich schon der 5. Kanon des Konzils von Paris (829) ausführlich zur Deutung des ‚*nomen episcopi*' mit Hilfe von Ez 3 geäußert. Hinkmar hat diese Vorstellungen nur rezipiert (21). Überhaupt spürt man im Rahmen der Auseinandersetzung mit Hinkmars Bischofsideal zu oft die Genese der Arbeit. Die Hauptquelle ist der Editionsgegenstand der Autorin, die sicher äußerst bedeutsame ‚*collectio de ecclesiis et capellis*'. Andere Texte Hinkmars, die sich auch zentral mit dem Thema beschäftigen, bleiben dagegen blaß, wie die nur knapp gewürdigte Schrift ‚*De officiis episcoporum*', die deutlich Hinkmars Bischofsideal reflektiert (23). Auch die von Hinkmar verfaßten Visionsberichte, die gerade zur religiösen Rolle des Bischofs in seiner Diözese deutliche Aussagen treffen, werden lediglich erwähnt (18 u. 51). Im ganzen hätte man sich eine klarere Gliederung des Gegenstandes gewünscht. Die Frage des Kirchengutes wird an mehreren Stellen untersucht und auch andere Verwaltungsfragen tauchen unter den verschiedenen Oberpunkten mehrfach auf. Überhaupt sind die drei Abschnittsüberschriften inhaltlich teilweise deckungsgleich.

An Literatur wäre zum Thema der ‚*ministri*' (24): Alain Dierkens: La création des doyennés et des archidiaconés dans l'ancienne diocèse de Liège (debut du Xe siècle?): Quelques remarques de méthode. In: Moyen-âge 92, 1986, 345–365 zu ergänzen.

Im ganzen bietet das vorliegende Werk jedoch einen guten Einblick in die bischöfliche Verwaltung des 9. Jh.s und zeigt darüber hinaus eine bisher weniger beachtete Seite des großen Kirchenmanns des 9. Jh.s: den umsichtigen und engagierten Diözesanbischof. Das Werk hilft so zu einer weiteren Erschließung der kirchlichen Strukturen der Karolingerzeit.

Frankfurt a.M. Matthias Th. Kloft

Laudage, Marie-Luise: **Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe.** – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1993. X, 389 S. (Münstersche Historische Forschungen 3), kart. DM 94,00

Diese Münsteraner philosophische Diss. einer offenbar auch theologisch vorgebildeten Autorin macht es sich zur Aufgabe, ausgewählte Lebensbeschreibungen früh- und hochmittelalterlicher Bischöfe danach zu befragen, welche Bedeutung die Armenpflege (*caritas*) und die Jenseitsfürsorge für sich selbst und andere (*memoria*) in der jeweiligen Amtsführung hatten. Der Konnex zwischen beiden Zielsetzungen ergibt sich aus den bekannten Tatsachen, daß rituell geübte *caritas* (Armenspeisungen u. ä.) ziemlich fester Bestandteil des mittelalterlichen Totenbrauchtums war und umgekehrt die Aussicht auf kontinuierliche *memoria* nach dem Tode zahlreiche soziale Stiftungen veranlaßt hat.

Auf der Suche nach dem geistigen Wurzelgrund solcher Vorstellungen und Praktiken verweilt L. ausgiebig bei dem mittelalterlichen „Musterpapst" Gregor d. Gr., der in seinen weitverbreiteten Schriften das Ideal vom Bischof als Vater der Armen und Förderer des wechselseitigen Totengedenkens formuliert und dies nach Ausweis seiner Viten zugleich vorgelebt hatte. Auch wenn seine unmittelbare Nachahmung nur selten sicher zu erweisen ist (und natürlich auch andere patristische Anknüpfungen in Betracht zu ziehen wären, etwa Ps.-Prosper/Julianus Pomerius mit der geläufigen Definition des vom Bischof verwalteten Kirchenguts als *patrimonium pauperum*), ist damit gewiß der angemessene Hintergrund umrissen, vor dem L. im Hauptteil ihre Quelleninterpretationen entfaltet. Ohne eigentliche Begründung sind dafür biographische Zeugnisse aus der angelsächsischen und anglonormannischen Kirche vom späten 7. bis zum frühen 12. Jh. und aus der ottonisch-salischen Reichskirche vom 10. bis ebenfalls zum frühen 12. Jh. herangezogen. An Gestalten wie Wilfrid von York, Bonifatius, Altfrid von Münster, Ulrich von Augsburg, Heribert und Anno von Köln, Lanfranc von Canterbury oder Otto von Bamberg macht L. mit Umsicht und gutem Blick für die historischen und literarischen Besonderheiten des Einzelfalls klar, wie diese Bischöfe den überlieferten Idealvorstellungen gerecht zu werden suchten und demgemäß von ihren Biographen dargestellt wurden.

In einer Fülle kluger Beobachtungen an den Texten liegt die wesentliche Stärke der Arbeit, während die Versuche zur Systematisierung und Periodisierung der Befunde weniger überzeugen, hauptsächlich wohl weil die in den Blick gefaßten Phänomene so evident und allgegenwärtig sind, daß sie sich der sezierenden Feinanalyse nicht recht fügen. Schon die immer wieder geprüfte Alternative, ob bischöfliche Armenfürsorge eher dem asketischen Ideal persönlicher Armut oder der Einsicht in die „Sozialpflichtigkeit" des Kirchenvermögens entsprang, erscheint dem Rezensenten ein wenig spitzfindig, und ein Ergebnis wie die Feststellung, daß es im 10. Jh. „wieder selbstverständlich (wurde), am Bischofssitz Fremde und Pilger aufzunehmen" (309), ist wohl nur eine Frage der gewählten Beispiele. Aber als spezieller Kommentar zu den einzelnen Viten sollte das Buch nicht übersehen werden.

München Rudolf Schieffer

Finckenstein, Albrecht Graf Finck von: **Bischof und Reich**. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056). – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1989. 292 S., 41 Listen, 18 Tafeln, 2 Register (Studien zur Mediävistik, Bd 1), geb. DM 94,00

Albrecht Graf Finck von Finckenstein geht es in seiner Düsseldorfer Habil.-Schrift „Bischof und Reich" des Jahres 1982 darum, den Beitrag der Bischöfe zur Integration des ottonisch-frühsalischen Reiches zu untersuchen.

Dazu befaßt er sich in einem ersten Teil mit der Reichskirche, der indigenen bzw. nichtindigenen Herkunft und dem Werdegang der Bischöfe sowie den genealogischen Aspekten ihrer Integration, um in einem zweiten Teil die Amtstätigkeit der Bischöfe in ihrer Bedeutung für die Reichseinheit zu erörtern. Zudem legt er seinen Analysen 41 Bischofslisten und Personaltafeln sowie 17 Verwandtschaftstafeln zugrunde, die die im ersten Teil aufgeführten Kriterien rasterartig zusammenfassen.

F. zufolge, der sich hier Josef Fleckenstein anschließt, fielen „die Bischofskirchen, die im ostfränkisch-deutschen Reich am Ende der ottonisch-salischen Epoche ausnahmslos Königsschutz und Immunität genossen, in einen von den Quellen selbst mit ecclesiae regni bezeichneten engeren Kreis der Reichskirche, die von jenem weiteren Kreis der Reichskirche zu unterscheiden sind, dem, weil im regnum gelegen, eine allgemeine Fürsorgepflicht des Königs zustand" (28). Es wird auf die Tatsache zurückzuführen sein, daß die Studie zwischen Ausarbeitung und Drucklegung kaum verändert worden ist (6), daß ihr Vf. die inzwischen entbrannte Forschungsdiskussion um die ottonisch-salische Reichskirche nicht mehr berücksichtigt hat, wenngleich die Definition der Reichskirche im Sinne von Fleckenstein einen Minimalkonsens darstellt, auf den sich die Forschung trotz vieler Vorbehalte geeinigt zu haben scheint.[1]

Als Hauptergebnis seiner Untersuchungen zur Abstammung der Bischöfe aus den eigenen oder fremden Stammesgebieten hält der Vf. fest:

Der Austausch jeweils nichtindigener Bischöfe sei vor allem zwischen den Bistümern der Achse Trier (Metz, Verdun) über Mainz (Worms, Bamberg, Hildesheim) nach Magdeburg (Merseburg) erfolgt, während der Einsatz gebietsfremder Bischöfe in Hamburg-Bremen und Regensburg wohl primär auf missionarische Zwecke zurückzuführen sei. Insgesamt könne man für die ottonisch-frühsalische Zeit von einem relativ gleichmäßigen Austausch von Nord (Sachsen und Niederlothringen) nach Süd (Schwaben, Bayern, Franken und Oberlothringen) und umgekehrt sprechen (47). Unter indigener Herkunft versteht der Vf. die Herkunft eines Bischofs aus der Stammesregion des von ihm vertretenen Bistums. Nicht indigen war ein Bischof, der aus einem anderen Stammesherzogtum stammte (14; 34–38).

Obwohl dieses Kriterium eine Schlüsselrolle für die Gesamtuntersuchung spielt, erscheint seine Verwendung angesichts eines Anteils von 27,7 Prozent der Bischöfe, deren Herkunft unbekannt ist, an der Gesamtzahl der behandelten Prälaten als problematisch.

[1] Zur Forschungsdiskussion um die Reichskirche zuletzt Rudolf Schieffer: Der ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel, in: Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, 291–301.

Hinzu tritt, daß auch in den übrigen Fällen – wie im 10. Jh. nicht anderes zu erwarten – die Herkunft häufig nur aufgrund von eher weichen Kriterien und Indizienbeweisen (Eigenbesitz, Verwandtschaften, Namensformen, Werdegang der Bischöfe) wahrscheinlich gemacht werden kann. Außerdem überschneiden sich diese Hilfskriterien mit den Kriterien aus den übrigen Unterkapiteln des ersten Teils (vgl. 34).

Um den Werdegang der Bischöfe in Hinsicht auf ihre reichsintegrative Kraft zu erörtern, betrachtet der Vf. neben der für die Reichsintegration der Oberhirten seiner Ansicht nach wesentlichen Hofkapelle (65–73) die Bezugsgrößen Ausbildungsgänge (48–52), Ausbildungsstätten (Stifte und Klöster, 52–65) sowie die Fürsten- (73–76) und die Bischofskapelle (76–78). F. beweist hierbei seine Fähigkeit zur Zusammenfassung der bisherigen Forschung, ohne ihr immer weitergehende Schlußfolgerungen abgewinnen zu können.

Beispielsweise zieht er aus den Untersuchung Stefan Haiders über „Das bischöfliche Kapellanat" in Köln[2] den Schluß, daß die meisten bischöflichen Kapläne erst die Hofkapelle durchlaufen hätten, ehe sie in Lothringen zu Bischöfen aufstiegen, und im übrigen zumeist Gebietsfremde zu Bistümern gelangt seien (76f).

Im Fall des Kölner Erzbischofs Brun (953–965), dessen Kapelle als einziges Fallbeispiel für diesen Typos belegt ist, können allerdings auch frühe landesherrliche Bestrebungen nicht ganz ausgeschlossen werden, wird doch Brun von seinem Biographen Ruotger sogar als lothringischer *archidux* bezeichnet. Überdies war er ein Bruder Ottos des Großen, und seine Kapelle galt lange Zeit als Pflanzstätte des Reiches. Ein Auftauchen seiner Kapläne in der königlichen Kapelle ist im Sinne dieses Modells sogar zu erwarten, und auch die Nichtindigenität vieler in Lothringen erhobener Bischöfe kann nicht überraschen. Zudem unterläßt der Vf. es bedauerlicherweise, die bischöfliche Kapelle als eine Institution zu betrachten, in der sich die Merkmale nicht indigene Herkunft und Hofkapellanat aufgrund besonderer Bedingungen gegenseitig beeinflußt haben könnten.

Zwischen dem Hofkapellanat und der nichtindigenen Herkunft der Bischöfe lasse sich nämlich in Hinsicht auf die Region ihrer Promotionen grundsätzlich keine Korrelation aufweisen (66).

In Bayern soll insgesamt eine geringere Bindung an den König bzw. eine verminderte königliche Einflußmöglichkeit auf die Besetzung von Bischofsstühlen bestanden haben als in den übrigen Stammesregionen, war doch hier nur ein Fünftel der Bischöfe zuvor Hofkaplan. In den übrigen vier Stammesregionen Franken, Lothringen, Sachsen und Schwaben kam zwischen einem Drittel und der Hälfte der kirchlichen Oberhirten aus der königlichen Kapelle. Andererseits stellte Bayern die zweitstärkste Gruppe unter den Hofkaplänen nach Sachsen, die vor allem im benachbarten Ostsachsen-Thüringen als Bischöfe zum Einsatz kamen. Aus Franken stammende Hofkapläne wurden vor allem auf die Bischofsstühle von Bamberg und Worms gehoben, da hier Königsgut konzentriert war und der König auf seinem periodischen Umzug durchs Reich regelmäßig Station machte. Da jeweils ein Drittel aller Bischöfe im Reich Hofkapläne oder gebietsfremder Herkunft waren, erweist sich für den Vf. der König als wesentlicher Faktor der Reichsintegration, der sich zu diesem Zweck der Bischöfe bediente (72f, vgl. 70f).

Der Wahrheit dürfte indes eine Interpretation dieses Sachverhaltes mit Hilfe der von Hagen Keller aufgezeigten polyzentralen Reichsstruktur näher kommen, schränkt doch dieser Ansatz die Bedeutung des zentralen Herrschaftswillens des Königs zugunsten der Auswirkungen einer vielgestaltigen Adelsherrschaft ein.[3]

Die Einbindung der Bischöfe in die ottonisch-frühsalische Adelsgesellschaft mit dem Königtum als Spitze steht F. lediglich vor Augen, wenn er sich mit den genealogischen Aspekten der Integration beschäftigt. In 41 von 302 Fällen (29 von 214 unter den Ottonen, 12 von 88 unter Konrad II.) sei die Verwandtschaft zum Königshaus ausschlaggebend für die Erhebung auf einen Bischofssitz gewesen. Lothringen, gefolgt von Franken und Sachsen, nahm hierbei eine Spitzenstellung ein, während Schwaben und Bayern eher königsferne Landschaften waren (79–88). Erwartungsgemäß war im Westen und Süden eher das Familienbistum mit Erfolg beschieden als im Norden und Osten des Reiches (89–96). In 82 Prozent der Fälle waren die Bischöfe adlig, in nur 1 Prozent ministerialer Herkunft wie beispielsweise Bischof Gundecar II. von Eichstätt (1057–1075). Aus diesen Zahlen schließt der Vf., daß stammesübergreifende Verbindungen unter den Mitgliedern des Reichsepiskopats bestanden haben werden, die integrativ gewirkt hätten (97–101).

Im zweiten, großen Teil seiner Untersuchung, der die Amtstätigkeit der Bischöfe in ihrer Bedeutung für die Reichseinheit zum Inhalt hat, setzt sich der Vf. anhand von sieben ausgewählten Bistümern und Erzdiözesen noch einmal mit dem persönlichen Element der Königsnähe der Bischöfe, dem räumlichen Element der Königspräsenz an einem Bischofssitz und der „geopolitischen Lage der Bistümer im Reich" auseinander.

Die Königsnähe, die sich vor allem aus der Verwandtschaft eines Bischofs mit dem Königshaus oder seiner Herkunft aus der Hofkapelle ableiten lasse, erlaube Rückschlüsse auf die politischen Schwerpunkte im Reich. Die Königspräsenz in einem Stammesgebiet habe ihre Ursachen eher „in den Notwendigkeiten der jeweiligen innen- und außenpolitischen Verhältnisse, in der Lage des Königsgutes, aber wohl auch in emotionaler Verbundenheit des Königs mit bestimmten Orten". Der Vf. will sie daher vornehmlich als kulturelle Größe verstanden wissen (103–175, bes. 103). Ähnlich wie Eckhard Müller-Mertens, dessen Analysen der „Reichsstruktur im Spiegel der Herrschaftspraxis Ottos des Großen" dem Vf. als methodische Richtschnur gedient haben dürften,[4] kommt F. zu dem Ergebnis, daß Ostsachsen-Thüringen mit den Zentren Hildesheim und Magdeburg, Franken mit Bamberg und Lothringen mit Köln als königsnahe Gebiete anzusprechen seien. An den genannten Zentren seien außerdem die „Seminarien des Reichsepiskopats" angesiedelt gewesen. Von den königsnahen Regionen hätten Integrationslinien nach Hamburg-Bremen und Osnabrück im Norden, nach Trier und Metz im Westen sowie Regensburg, Freising, Brixen, Chur und Basel im Süden geführt (173f).

Insgesamt überzeugt der von F. gewählte Ansatz nicht, da die Abgrenzung der Einzelkriterien oft zu unscharf ist, die Ergebnisse wenig über die bisherige Forschung hinausführen und der Akzent zu stark auf die Rolle des Königs als Zentrum des Reiches gelegt wird. Die im dritten Teil wiedergegebenen Listen, Personal- und Verwandtschaftstafeln machen die vorliegende Studie allerdings zu einem weiteren, nützlichen Nachschlagewerk zur Prosopographie der Bischöfe in ottonisch-frühsalischer Zeit neben Schwartz und Zielinski.[5]

Berlin Marie-Luise Heckmann (geb. Laudage)

Die Salier und das Reich. I.V. mit Odilio Engels, Franz-Josef Heyen und Franz Staab unter Mitarbeit von Helmuth Kluger, Frank Martin Siefarth und Hubertus Seibert hg. von Stefan Weinfurter. Bd 1: Salier, Adel und Reichsverfassung / Bd 2: Die Reichskirche in der Salierzeit / Bd 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1991. zus. 1808 S. 52 Abb./Tafeln/Schemata. 2 Faltkarten. 15 Karten. Gesamtregister. Autorenverzeichnis (Publikation zur Ausstellung ‚Die Salier und ihr Reich') geb. DM 140,00

Unter den für die Salier-Ausstellung in Speyer verfaßten 49 historischen Beiträgen kommt im Sinne der Zielsetzung dieser Zeitschrift den Abhandlungen des zweiten Bandes zum Komplex „Die Reichskirche in der Salierzeit" besondere Bedeutung zu. Erwähnt werden sollen außerdem weitere Beiträge, die sich an zentraler Stelle mit kirchengeschichtlichen Fragen auseinandersetzen.

Stefan Weinfurter weist in seinem Beitrag „Die Salier und das Reich. Einleitung" auf die Rolle des Episkopats und den Einfluß der Kanonikerreform im Reich der Salier hin (Bd. 1, S. 1–19, bes. S. 6–12).

Er macht dabei auf die wachsende Strenge der Herren und Amtsträger im späten 11. und im 12. Jh. aufmerksam. Zugleich lassen sich gehäuft Belege finden, die die Gehorsamspflicht der Schutzbefohlenen betonten. Die geradezu unglaubliche Wirkung der Kloster- und Kanonikerreform soll ihre Ursache unter anderem darin haben, daß die unbedingten Gehorsam fordernde Strenge der hohen Geistlichkeit eines Ausgleichs in der *caritas* bedurfte. Das doppelte Liebesgebot der Augustinusregel veranlaßte viele Zeitgenossen, sich der *vita communis* zuzuwenden, konnten sie doch dort frei allen äußeren Besitzes „zu einem Herz und einer Seele werden" (Apg 4, 32). Die neue, sich auch an den Herrscher richtende Caritasbewegung soll stark durch Frauen gefördert worden sein.

Helmut Beumann findet in seinem Beitrag „Die Auctoritas des Papstes und der Apostelfürsten in Urkunden der Bischöfe von Halberstadt" gespiegelt und spricht daher „Vom Wandel des bi-

[2] Haider, Stefan: Das bischöfliche Kapellanat (Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Geschichtsforschung, Ergänzungsband 25), Wien 1977.

[3] Vgl. Keller, Hagen: Reichsstruktur und Herrschaftsauffassung in ottonisch-frühsalischer Zeit, in: Frühmittelalterliche Studien 16, 1982, 74–128; ders.: Grundlagen ottonischer Königsherrschaft (Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des achtzigsten Geburtstags von Gerd Tellenbach, hg. von Karl Schmid, Sigmaringen 1985, 17–34); ders.: Zum Charakter der Staatlichkeit zwischen karolingischer Reichsreform und hochmittelalterlichem Herrschaftsausbau, in: Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, 248–264.

[4] Vgl. Müller-Mertens, Eckhard: Reichsstruktur im Spiegel der Herrschaftspraxis Ottos des Großen. Mit historiographischen Prologomena zur Frage Feudalstaat auf deutschem Boden, seit wann deutscher Feudalstaat? (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 25), Berlin 1980.

[5] Schwartz, Gerhard: Die Besetzung der Bistümer unter den Sächsischen und Salischen Kaisern, mit den Listen der Bischöfe 951–1122, Berlin, Leipzig 1913; Herbert Zielinski: Der Reichsepiskopat in spätottonischer und frühsalischer Zeit 1002–1125, Teil 1, Wiesbaden 1984.

schöflichen Amtsverständnisses in der späten Salierzeit" (Bd. 2, S. 333–353).

Die Formulierung der Corroboratio zentraler Urkunden Bischof Burchards II. von Halberstadt (1059–1088) unter Bezugnahme auf die *auctoritas beati Petri (et Pauli)* sei dabei zu unterscheiden von der Berufung auf den gerade amtierenden Papst. Bischof Reinhard (1107–1123), in dessen Urkunden beide Legitimationsformen miteinander kombiniert würden, habe sich zwar auf eine allgemeine Ermächtigung durch Papst Paschalis II. stützen können, nicht jedoch auf dessen Unterstützung im konkreten Einzelfall. In den Urkunden Bischof Rudolfs (1136–1149) sei schließlich die in Mt 16,19 angesprochene petrinische Schlüsselgewalt an die Stelle des verstärkt seit dem Investiturstreit durch das Papsttum reklamierten und daher für die sich von Rom abgrenzenden Bischöfe unbrauchbaren Felsenwortes aus Mt 16,18 getreten. Die durch den Apostel Petrus allen Bischöfen erteilte Binde- und Lösegewalt sei dadurch in die vom Reformpapsttum weiterentwickelte hierarchische Ordnung der Kirchenverfassung integriert worden (352f).

Odilo Engels betrachtet die gerade genannten Aspekte gleichsam von ihrer Innenseite, indem er die Frage nach der Spiritualität des salischen Reichsbischofs stellt („Das Reich der Salier – Entwicklungslinien", Bd. 3, S. 479–541, bes. S. 514–541).

Ähnlich wie Beumann aufgrund seiner Analyse der Sicherungsformeln in Halberstädter und Kölner Bischofsurkunden schlägt E. nach einer vergleichenden Betrachtung der ostfränkisch-deutschen Prälatenviten des 10. bis 12. Jh.s mit einem Ausblick auf angelsächsische und westfränkische Bischofsviten derselben Zeit vor, in der späten Salierzeit einen grundlegenden Wandel des Bischofsbildes anzusiedeln (522–533). Hatte noch im 9. und 10. Jh. die Martinsvita des Sulpicius Severus als Leitbild für die monastisch geprägten Lebensbilder der kirchlichen Oberhirten gedient und hatten auch die Bischofsviten des 10. und 11. Jh.s an der *vita monastica* als innere Richtschnur der Reichsbischöfe festgehalten, so war seit dem späten 10. Jh. eine langsame Umprägung des Bischofsideals zu beobachten, die seit Mitte des 11. Jh.s deutlichere Ergebnisse zeigte. Das in der Sakramentenvermittlung wurzelnde Priestertum prägte seit Beginn des Saeculum allmählich auch die episkopale Spiritualität, und die bischöfliche Amtsherrschaft sollte im 12. Jh. erst auf dieser Grundlage gerechtfertigt werden können. Doch schon 1072 war die Schwelle dorthin überschritten, da nun der bischöfliche Heilserwerb für sich selbst hinter die äußeren Aufgaben des Bischofsamtes zurücktrat (518–521). Darunter versteht E. eine vorbehaltlosere Bejahung der bischöflichen *exteriora*, zumal der Bischof sich nicht länger allein als Reichsbischof begriff und vom König abzugrenzen begann. Vielmehr bildete sich mit einer wachsenden Anbindung an die Ortskirche und einem systematisierten Herrschaftsausbau im eigenen Bistum ein neues Selbstverständnis des Bischofs als Kirchenfürst und Territorialherr heraus. Wenn auch bisher keine besonders engen Beziehungen zum Papsttum bestanden hatten, die in Konkurrenz zur Bindung an die Königsgewalt hätten treten können, so war es seit den 1070er Jahren die Berufung auf die apostolische Autorität des Papsttums, mit der auch die bischöfliche Amtsautorität legitimiert werden konnte. Zugleich wurde damit einer stärkeren Hierarchisierung des Bischofsamtes der Weg bereitet. Die Kanonikerreform verhalf der bischöflichen Amtsherrschaft zu einer weiteren inneren Festigung und äußeren Verbreitung. Im 12. Jh. grenzten sich die Bischöfe dann tendenziell auch vom Papsttum ab. Mit der Formel *sub auctoritate beati Petri* wollten sie zum Ausdruck bringen, selbst in der Apostelnachfolge zu stehen (533f).

Franz Staab macht in seinem Beitrag „Die Mainzer Kirche. Konzeption und Verwirklichung in der Bonifatius- und Theonesttradition" (Bd. 2, S. 31–77) auf den Einfluß der *Regula Pastoralis* Papst Gregors des Großen auf den Wandel des Bischofsbilds in der späten Salierzeit aufmerksam, als sich mit dem Investiturstreit auch ein neues Kirchenverständnis herausbildete.

Der Mainzer Erzbischof Siegfried (1060–1084) habe ein ähnliches Reformverständnis wie Gregor VII. verfochten, interpretierten doch beide eine Stelle aus der „Hirtenregel" neu, wo mit Berufung auf Paulus vom Bischof pastorale Rücksicht im Einzelfall gefordert wird. Die bischöfliche Predigt befand sich für Marianus Scotus, der im Auftrag Siegfrieds eine „Chronik von Mainz" verfaßte, in einem Übergang von der Säuglings- zur Erwachsenenkost. Dieser Übergang hänge weniger vom geistlichen Fortschritt der einzelnen Gläubigen als vom allgemeinen Entwicklungsstand der Kirche ab, die keine *primitiva ecclesia* mehr sei (56f). Die These von der Suche der salierzeitlichen Prälaten nach einem neuen Selbstverständnis finde in den Lebensläufen der Mainzer Erzbischöfe eine Bestätigung. Für den von ihnen stetig propagierten Führungsanspruch in der Reichskirche hatten bereits im 10. Jh. päpstliche Palliums- und Legationsprivilegien eine deutlich geringere Rolle gespielt als in Köln, Trier oder Magdeburg, weil schon damals klar war, so S., „daß die Mainzer ihr Vikariat als kontinuierlich empfanden, während das Papsttum allenfalls zeitlich begrenzte Bestätigungen zugestand und dabei unglücklicherweise seit Heinrich III. durch das Königtum unterstützt wurde. Heinrich IV. fand dann keinen starken Mainzer Erzbischof mehr an seiner Seite" (47). Die Mainzer Oberhirten begründeten ihr Vikariat mit Berufung auf ihre Bonifatiusnachfolge, woraus sie einerseits Recht und Pflicht zur Führung der Reichskirche und andererseits ihre Berechtigung ableiteten, den König zu weihen und maßgeblich zu beraten. Der Mainzer Erzbischof sei bereits seit Bonifatius kein jeweils neu bestellter, sondern nach paulinischem Vorbild ein ständiger Vertreter des Papstes gewesen (40–44). Das Mainzer Krönungsrecht wurde seit der Amtszeit Siegfrieds auch in der Mainzer Profangeschichtsschreibung auf die Salbung Pippins durch Bonifatius zurückgeführt, nachdem die Erzbischöfe Aribo (1021–1031) und Liutbald (1051–1059) Einschränkungen ihres Krönungsrechts hatten hinnehmen müssen (45f). Der Mainzer Domscholaster Gozwin habe im Sinne des Bonifatiusprimates für den Erzbischof sowie Abt Bardo von St. Alban eine Albanslegende erstellt (55f), die der Vf. im Anhang seines Beitrags ediert (64–77).

Stephanie Coué faßt in ihrem Beitrag „Acht Bischofsviten aus der Salierzeit – neu interpretiert" die Ergebnisse ihrer Diss. zusammen (Bd. 3, S. 347–413).

Ähnlich wie Engels und Staab beleuchtet sie dabei den Einfluß äußerer Zeitumstände auf Bischofsviten. Während bisher die Quellen lediglich miteinander verglichen worden seien, um die Abhängigkeit eines Heiligkeitsideals vom Stand des Autors oder seinem Amt zu erweisen bzw. literarische Grundkonzeptionen herauszustellen, sei nun „zu erweisen, daß die Unterschiede zwischen den einzelnen Viten auf die jeweilige, ganz konkrete historische Situation zurückzuführen sind, in der eine Vita entstand" (348). Im Sinne der von ihr verwandten literaturwissenschaftlichen Methode befaßt sich C. mit der Frage, warum der Vf. seine Vita geschrieben und was er mit ihr bezweckt habe, und unterstellt, daß die verfolgte Absicht nur in den wenigstens Fällen offen ausgesprochen worden sei. Geistliche Gemeinschaften hätten sich im 11. Jh. unter anderem der Heiligenviten bedient, um ihre jeweiligen Interessen zu verteidigen, und durch Anspielungen auf die implizierte Situation hingewiesen. Um zu einem ähnlichen Verständnis zu kommen, werden von der Vf.in zunächst durch immanente Textanalyse der ganzen Vita Schwerpunkte, Schlüsselwörter und andere Besonderheiten ermittelt. Aus diesen wird dann auf die „implizierten Lehren" der Vita geschlossen, die die Vf.in mit der vom Vf. bewußt verfolgten, aber ungenannten Absicht gleichsetzt. Danach wird der Text auf Hinweise auf Autor, Zielpublikum, Trägergruppe und Auftraggeber befragt, und in einem zweiten Schritt werden Abfassungsdatum und historischer Kontext der Entstehung der Vita ermittelt. Bei der Analyse der sog. „kommunikativen Situation", das heißt der Begleitumstände bei Abfassung einer Vita, meint die Vf.in festzustellen, daß die Sorgen des Autors oder seiner Trägergruppe Form und Inhalt der jeweiligen Vita geprägt hätten. Die Viten des 11. und frühen 12. Jh.s seien entweder nach außen gerichtet gewesen, beispielsweise um den zuständigen Bischof zu einem bestimmten Verhalten aufzufordern, oder nach innen, „das heißt an die eigene Gemeinschaft, der bestimmte Wertvorstellungen vermittelt oder Argumente an die Hand gegeben werden sollten" (348–350). Dem Leser wird bei Anwendung der genannten Methode auf die Lebensbeschreibungen der Prälaten Burchard I. von Worms, Godehard von Hildesheim, Heribert und Anno II. von Köln, Bardo von Mainz und Altmann von Passau zumindest der Griff nach dem einschlägigen Lexikon oder einer gängigen Quellenkunde abgenommen.

Mit der Reichskirche in salischer Zeit beschäftigen sich die Studien über die Erzdiözesen Hamburg-Bremen, Köln und Mainz, acht Bistümer, die Pfalzstifte, die Reichsklöster und die Niederkirchen in den Kirchenprovinzen Köln und Trier. Ihnen zur Seite zu stellen sind Beiträge über die deutschen Päpste, sächsische Frauenklöster und -stifte sowie die religiösen Gemeinschaften in vier oberlothringischen Städten und das Kirchenrecht.

In einem lesenwerten, an der Ereignis- und kirchlichen Verfassungsgeschichte ausgerichteten Abriß über die „Erzbischöfe und Bischofskirche von Köln" zeichnet Rudolf Schieffer die Lebensläufe der sieben Oberhirten der Kölner Kirche in der Salierzeit nach, wobei danach gefragt wird, wie die Erzbischöfe die polititische Dimension ihres Amtes verstanden (1–29). Die Metropoliten erscheinen zwar stets königsnah, waren aber nicht immer bereit oder fähig, die Treue zum Reich über ihre territorialen Interessen zu stellen. In ihrem Sprengel agierten sie eigenständig in Konkurrenz zum rheinischen Adel, dem sie sich bereits in der Salierzeit durch die Verbindung von Klosterreform und Ausbau der Landesherrschaft entgegenzustellen wußten. Außerdem bauten sie die städtische Sakrallandschaft Kölns weiter aus.

Peter Johanek orientiert sich an der von Peter Moraw vor einigen Jahren erarbeiteten Unterscheidung zwischen königsnahen, königsoffenen und königsfernen Landschaften, um „Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen und ihre Kirche im Reich der Salierzeit" zu charakterisieren (79–112). Das nördliche Erzbistum sei in der Salierzeit als königsoffene oder sogar königsnahe Region an der Flanke der *antiqui regni hostes* in Sachsen anzusprechen (79, 83). Bereits als unter Erzbischof Ansgar (831–865) die Diözese aus der Amtsgewalt des Kölner Metropolitansprengels herausgelöst wurde, sei der Blick der Bremer Erzbischöfe nach Norden und Nordosten gelenkt worden, nach Skandinavien und auf die slavischen Gebiete an der südlichen Ostseeküste. Diese Orientierung traf dann im 11. Jh. auf die territorialpoltischen Ambitionen der Erzbischöfe, die gleichzeitig durch die Konkurrenz mit den Billungern geprägt waren. Obwohl beide an der Mission und der Verteidigung des Grenzraums interessiert waren und von daher auch ein partnerschaftliches Miteinander möglich gewesen wäre, verschärfte sich die Konkurrenz unter Erzbischof Adalbert (1043–1072) zum Konflikt (87–89). Das „Nordseeimperium" Knuts des Großen war durch enge verwandtschaftliche und politische Bindungen des Dänenkönigs zu den beiden ersten Saliern bestimmt gewesen und dürfte nach J. bei dem jugendlichen Adalbert einen tiefen Eindruck hinterlassen haben. Adalbert stand dem salischen König nahe und ver-

mochte sogar, zum Regenten für den unmündigen Heinrich IV. aufzusteigen, weil er aufgrund der nordischen Legation der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen als der geborene Helfer für die skandinavischen Politik der deutschen Herrscher erscheinen mußte. Dies war die Grundlage für seinen Plan, ein nordisches Patriarchat zu errichten. Unter Adalberts Nachfolger Liemar (1072–1101) wurde dieser Idee allerdings der Boden entzogen, da sich seit dem Konzil von Bari 1098 die Errichtung einer dänischen Kirchenprovinz abzuzeichnen begann und 1103 mit der Erhebung Lunds zur Metropole des Nordens verwirklicht wurde. Damit und mit der Verengung der Politik der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen auf rein territoriale Interessen war die Entwicklung des deutschen Nordens zur königsfernen Landschaft im späteren Mittelalter eingeleitet (106–112).

Gemäß Helmut Maurers Beitrag „Die Konstanzer Bischofskirche in salischer Zeit. Über Dauer und Wandel ihrer rechtlichen und gesellschaftlichen Grundlagen" (155–186) war Konstanz in den letzten drei Jahrzehnten des 11. Jh.s aus „einem Bistum des Reiches, dessen Oberhirten der personellen Umgebung der Herrscher entstammten und von diesen dazu herangezogen wurden, das Herzogtum Schwaben immer mehr in das Reich zu integrieren, [...] ein Bistum geworden, das vom Domkapitel, das vom Adel und das vor allem von den Trägern des Herzogstitels in Schwaben, ja von den Diözesanen insgesamt und nicht zuletzt von den Bürgern der Bischofsstadt mitgetragen und mitbestimmt wurde" (185). Im Investiturstreit trat insbesondere das Domkapitel als eine Institution hervor, die die künftige rechtliche Stellung der Konstanzer Bischofskirche prägen sollte. Erst in der Stauferzeit kam es zu einer erneuten Annäherung zwischen Königtum und Bistum, das nun unter veränderten Bedingungen für den Dienst am Reich herangezogen und erneut in das Reich integriert wurde (155, S. 185).

Ingrid Heidrich zeichnet für die „Bischöfe und Bischofskirche von Speyer" (187–224) anhand der Urkunden der Speyerer Bischöfe und der salischen Herrscherdiplome die besitzgeschichtliche, politische und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung des Bischofssitzes Speyer nach. Einen Höhepunkt erreichte die Güterausstattung der Bischofskirche unter Heinrich IV. Nach der Schwertleite des jungen Königs sowie den Schlachten an Unstrut und Elster erhielt Speyer umfangreichen Streubesitz in Hessen und Sachsen. Grund waren königliche Votivschenkungen und der Wunsch, die Bischofskirche an der Verteidigung des Reiches zu beteiligen. Dies lag nahe, da die Speyerer Bischöfe seit der späten Ottonenzeit der Hofkapelle entstammten und daher als königsnah gelten konnten. Zumeist handelte es sich um ehemalige Mönche, während unter der selbständigen Regierung Heinrichs IV. kein Speyerer Bischof dem Mönchtum entstammte (190–192, S. 212–215). Der König suchte Speyer vor allem vor und nach seinen Italienzügen auf. Seit 1049/1056 trat es hinter dem nunmehr bevorzugten Goslar zurück, um ab 1076 erneut an Bedeutung für das königliche Itinerar zu gewinnen (219–223). Ausführlich widmet sich die Vf.in auch dem Verhältnis der Speyerer Bischöfe und der Salier zu den ortsansässigen Juden (196–198, S. 205f), zum Domkapitel (206–208), der Domschule (202f), der wirtschaftlichen Lage der Bischofsstadt (216–218) und dem Dombau (198–200). Das starke Familien- und Dynastiebewußtsein der Salier und eine im Laufe des 11. Jh.s stetig zunehmende Fürsorge für das Totengedenken hatten zu dem im mittelalterlichen Reich „einzigartigen Phänomen" der gemeinsamen Grablege eines Königsgeschlechts geführt (200f, S. 218f).

Egon Boshof geht es beim Vergleich der „Bischöfe und Bischofskirchen von Passau und Regensburg" (113–154) darum, „dem Bilde von der Reichskirche, ihrem Funktionszusammenhang und ihrer individuellen Vielfalt, schärfere Konturen zu geben" (113). Als strukturelle Unterschiede zeigt er auf, daß Regensburg gegenüber Passau als ein geschlossenes Bistum mit einer *sedes episcopalis* erscheint, die gleichzeitig Vorort des Stammes und *civitas regia* war. Passau sei hingegen flächenmäßig weit ausgedehnt, von kirchlichen Stützpunkten nur schwach besetzt und daher schwach organisiert gewesen. Der Bischofssitz lag zudem an einem periphären Punkt des Bistums. Trotzdem erwiesen sich beide Bistümer als besonders loyal gegenüber dem König, da die kirchliche Reformbewegung weder in ihrer monastischen noch in ihrer kanonikalen Ausprägung größere Resonanz unter den Gläubigen gefunden hatte. Der Typus von Reichsbischof, den Hartwig von Regensburg (1105–1126) und Ulrich von Passau (1092–1121) im ausgehenden Investiturstreit darstellten, ähnelte dem durch Otto von Bamberg (1102–1139) repräsentierten Ideal. Alle drei erscheinen als konservative und zugleich fortschrittliche Stützen der Reichsgewalt, die gleichzeitig ihre eigenen kirchen- und territorialpolitischen Interessen zu verfolgen wußten (153f).

Ähnlich wie Egon Boshof für Passau und Regensburg ist es Alfred Wendehorst daran gelegen, strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede der „Bischöfe und Bischofskirchen von Würzburg, Eichstätt und Bamberg" (225–249) im Rahmen der Reichskirche aufzuzeigen. Die von den Salierherrschern betriebene Ernennungspraxis für Bischöfe ließ nach W. „einen weiträumigen Austausch der Kräfte zu, bewirkte die Bildung einer geistigen Elite, wirkte der Auflösung des Reichsgefüges entgegen und begünstigte darüber hinaus transpersonale Vorstellungen vom Reich. Man wird den Begriff ‚reichskirchliche Praxis' dem des ‚Reichskirchensystems' vorziehen, obwohl man die Frage, ob die Ernennungspolitik der salischen Herrscher eine systematische war, nach ihrer Intention eher wird bejahen wollen. Aber der Investiturstreit, verbunden mit einem Erstarken lokaler Gewalten und Einflüsse, verhinderte schließlich, daß aus der Praxis ein regelrechtes System wurde. Der Kontrast zur Praxis der salischen Herrscher bildet nicht die der Staufer, sondern die Zeit danach, als die Bischöfe gleich den weltlichen Fürsten eigene territoriale Interessen zu verwirklichen begonnen hatten und sich damit die Unterschiede zwischen geistlichen und weltlichen Reichsfürsten mehr und mehr verwischten" (238). Zur reichskirchlichen Praxis in Franken stellt W. heraus, daß der König fast alle Bischöfe Würzburgs, Eichstätts und Bambergs erhob, zumal es in Franken während der Salierzeit keine landschaftsbeherrschenden Adelkreise gab, daß die Domkapitel für die meisten Salierherrscher gebetet hätten, wenn auch kein fränkisches Königskanonikat belegt sei, daß den drei fränkischen Domkapiteln zahlreiche Bischofskandidaten der Salierzeit entstammten und daß damit insgesamt eine integrierende Rolle Frankens für die Herrschaft des Reichsepiskopates im 11. und frühen 12. Jh. deutlich werde (232–237). Zudem pflegten die Salierherrscher sich vor allem an Festtagen gerne in den fränkischen Bischofsstädten aufzuhalten, wobei Bamberg besonders beliebt war (239–242). Ein weiteres wichtiges Element reichskirchlicher Praxis waren die Reisen der Reichsbischöfe zum jeweiligen Aufenthaltsort des Königs, um Urkunden zu erwirken und persönliche Kontakte zu pflegen, deren Stellenwert höher als die Häufigkeit der Königsaufenthalte an einem Bischofssitz einzuschätzen sei. Während die Grundausstattung der Bistümer Würzburg und Bamberg mit Gütern gut war, trat Eichstätt als adlige Gründung dahinter stark zurück. Dies habe zu einem unterschiedlichen bischöflichen Selbst- und Herrschaftsverständnis an den drei Bischofssitzen geführt (245f). Da W. zufolge die bischöflichen Servitialleistungen an den König in ihrer Höhe nicht bemessen, nicht an das königliche Itinerar gebunden und obligatorisch waren, könnte die Beanspruchung der fränkischen Bischöfe sogar größer gewesen sein als die ihrer Amtsbrüder, obgleich nur wenige Hof- und Reichstage in Franken nachweisbar sind. Die Oberhirten Eichstätts, Bambergs und Würzburgs seien vergleichsweise häufig von ihren Sprengeln abwesend gewesen, ohne einen vollwertigen Vertreter mit Weihegewalt zu hinterlassen, um beispielsweise mit dem König nach Italien zu ziehen (246–249).

Michael Horn befaßt sich insbesondere mit besitz- und militärgeschichtlichen Aspekten „Zur Geschichte der Bischöfe und Bischofskirche von Augsburg" (251–266). Seit Otto II. hatte die Besetzung des Augsburger Bischofsstuhles zunehmend unter regionalen Einflüssen gestanden, wenngleich bevorzugt Mitglieder der Hofkapelle und Angehörige des Hofes berufen worden sind. Die heftigen Kämpfe um Augsburg während des Investiturstreits waren H.s Ansicht nach wohl nicht nur durch den Gegensatz zwischen König und süddeutscher Fürstenopposition, sondern auch durch den Gegensatz zwischen Augsburger Kirche und den Welfen bestimmt, deren Güterkomplex im Augs- und Ammergau der territorialen Ausdehnung des Hochstiftsgutes entgegenstand (252–259). Die Spannungen zwischen Bischof und Domkapitel der Jahre 1096 bis 1122 führt H. auf Güterentfremdungen und Übergriffe der bischöflichen Vögte auf den Besitz der Domherren zurück (261–264).

Franz-Reiner Erkens stellt mit Hilfe einer verfassungsgeschichtlichen Untersuchung für „Die Bistumsorganisation in den Diözesen Trier und Köln – ein Vergleich" (267–302) fest, daß die Wurzeln für die Entwicklung der Archidiakonate und Landdekanate in der Trierer Kirchenprovinz in der Karolingerzeit zu suchen seien, während ihre Ursprünge im Erzbistum Köln erst in der Mitte des 11. Jh.s lägen. Waren in Trier die Archidiakonate und eventuell auch die Landdekanate erzbischöfliche Schöpfungen und kann man hier in den Landdechanten einfache Landpfarrer sehen, so gingen in Köln beide kirchlichen Institutionen von Anfang an eine feste Verbindung mit anderen kirchlichen Organisationsformen wie den Stiften ein. Als Vorsteher standen ihnen die *archidiaconi nati* bzw. die *decani nati* voran. Hatte der Kölner Erzbischof auch möglicherweise an der Entstehung der Landkapitel mitgewirkt, so bestand doch keinerlei erzbischöflicher Einfluß auf die Bildung der Archidiakonate, und beide Institutionen entzogen sich frühzeitig der Kontrolle ihes kirchlichen Oberhirten (296–302). E. sieht im Kölner Priorenkolleg weniger wie die bisherige Forschung ein parallel zum weltlichen Lehnshof geschaffenes Herrschaftsinstrument Annos II., um den rheinischen Adel zu kontrollieren, als einen institutionellen Ersatz für das Domkapitel, das in dieser Zeit die ihm eigentlich zukommenden, diözesanorganisatorischen Aufgaben nicht habe erfüllen können. Die Archidiakone und Stiftspröpste wurden ja nicht eis ipsis zu Domherren bestellt und hätten daher das Priorenkolleg als ihr Interessengremium entwickelt (298). Überdies möchte E. die Verbindung territorialpolitischer Intentionen mit der Klosterpolitik der Kölner Erzbischöfe nicht schon bei Anno II. (1056–1075), sondern erst bei seinen Nachfolgern, Hermann III. (1089–1099) und Friedrich I. (1100–1131), ansetzen, da Anno vor allem spirituell-reformerische Interessen verfolgt habe (294–296).

Anhand von äußerst abstrakten Prinzipien und schwer nachvollziehbaren Überlegungen kommt Peter Moraw zu Schlußfolgerungen über „Die Pfalzstifte der Salier" (355–372). Außerdem machen die spärlichen Quellen- und Literaturangaben es dem Leser nicht leichter, die aufgestellten Thesen oder die Richtigkeit der einleitend vorangestellten Definitionen des Vf.s nachzuprüfen. Immerhin bleibt ihm die Gewißheit, daß die Pfalzstifte „eine von zahlreichen Spielarten des Phänomens ‚Stiftskirche'" sind, das M. – weit plausibler als in diesem Fall – vor einigen Jahren kategorisiert hat (vgl. S. 355 mit Anm. 1). „Die Pfalzstifte", so der Vf., „waren kaiserliche Eigenkirchen, deren Besonderes jedoch nicht vor der Stauferzeit kirchenrechtlich als ‚capella specialis' oder dergleichen definiert werden mußte und konnte" (371). Da leuchtet die durch M. erstellte Rangfolge der Pfalzstifte in Goslar, Aachen, Maastricht und Kaiserswerth im Rahmen ihrer Regionen schon eher ein, da der Vf. so unterschiedliche Kriterien wie Häufigkeit, Dauer und Zweck der Herrscheraufenthalte bzw. Gründungszeitpunkt, Blütezeit und Fähigkeit des je-

weiligen Stifts, als Rekrutierungsreservoir für die königliche Personalpolitik in der Reichskirche zu dienen, zugrundelegt. Überdies werden auch archäologische, prosopographische, besitz-, verfassungs- und sogar ereignisgeschichtliche Merkmale herangezogen, um die Bedeutung der Pfalzstifte besser einschätzen zu können (361–371).

Die hauptsächlich auf Urkunden gestützte Untersuchung „Zu den Anfängen von Pfalz und Stiften in Goslar" von Joachim Dahlhaus (373–428) verbindet gekonnt die reichs- mit der lokalgeschichtlichen Perspektive. Aus statistischen Analysen zum Stellenwert Goslars im Rahmen der Reise- und Beurkundungstätigkeit der salischen Herrscher ergibt sich für D., „daß Goslar eine Reihe der Funktionen, die es unter den Saliern erfüllte, schon unter den letzten Liudolfingern übernommen hatte. Die Salier intensivierten aber ihre Beziehungen zu Goslar, und von 1049 bis 1073 war es ohne Frage der beliebteste Aufenthaltsort der Herrscher" (386). Die in Goslar ausgestellten Königs- und Kaiserurkunden ließen zusammen mit den übrigen für Goslar belegten Regierungsakten erkennen, daß die Pfalz unter Heinrich II. mehr als ein regionaler Vorort und in frühsalischer Zeit ein Zentrum des Reiches gewesen sei (387). Dazu hatten der mit dem Erzabbau am Rammelsberg verbundene wirtschaftliche Aufschwung der ostsächsischen Stadt seit der Ottonenzeit und die Beliebheit der umliegenden Wälder als königliches Jagdrevier das Ihre beigetragen (389–391). Fragt man nach dem Standort der königlichen Pfalz im salierzeitlichen Goslar, so vermag D. mit Hilfe einer sorgfältigen Analyse der vorhandenen schriftlichen und archäologischen Quellen im Gegensatz zur neueren Forschung die seit dem 19. Jh. geäußerte Vermutung zu erhärten, daß Heinrich III. die Pfalz auf dem Liebfrauenberg südlich der Goslaer Altstadt gegründet habe. Eindeutig belegt sei die Pfalz freilich erst durch eine Urkunde Heinrichs V. von 1120 (391–399, 403), wenngleich die Historiographie es nach wie vor als möglich zulasse, „daß jener Palas, dessen Reste als älteste Teile im Kaiserhaus stehen, nicht auf Heinrich III., sondern schon auf Heinrich II. zurückging" (400).

Thomas Vogtherr beleuchtet in seinem Beitrag „Die Reichsklöster Corvey, Fulda und Hersfeld" die strukturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Abteien in der Salierzeit (429–464). Der Vf. versteht unter ihrer äußeren Entwicklung die Kehrseite der für den Historiker kaum erfaßbaren Spiritualität der Konvente (461). Waren die drei Klöster unter Heinrich II. noch gemeinsam ein beliebtes Objekt königlicher Reformpolitik, so scheinen die Reformen unter Konrad II. weitgehend akzeptiert worden zu sein. Allerdings zeichnet sich die Sonderentwicklung Corveys bereits zu dieser Zeit ab. Heinrich III., dessen Regierung als ein Höhepunkt reichskirchlicher Entwicklung und verfassungsgeschichtliche Wende im Hochmittelalter anzusprechen sei, habe in die kirchlichen Angelegenheiten der drei Klöster vor allem aus geistlichen Beweggründen eingegriffen und so eine fruchtbare Periode in der inneren Entwicklung der drei Reichsabteien angeregt. Die Vormundschaftsregierung für Heinrich IV. wirkte sich dann durch die massenhafte Vergabe von Reichskirchengut an Dritte besonders einschneidend auf die Klostergeschichte Corveys aus, während Fulda und Hersfeld äußerlich weitgehend unberührt blieben. Dafür hätten sie insbesondere unter den Auswirkungen des bischöflichen Landes- und Herrschaftsausbaus in der Diözese Osnabrück zu leiden gehabt. Seit 1073 wurden alle drei Abteien in die Kämpfe Heinrichs IV. und Heinrichs V. hineingezogen und hätten dadurch die letzten Reste ihres gorzisch geprägten Zusammenhalts verloren (462–464). Im Investiturstreit erwies sich Corvey als Stützpunkt der Gregorianer in Sachsen, Hersfeld blieb kaisertreu und Fulda verstand es, einer eindeutigen Parteinahme auszuweichen. Es kam unter den drei Abteien angesichts ihrer verschiedenartigen Einstellungen zu Auseinandersetzungen, die sogar mit offener Gewalt ausgetragen wurden. Mit der Salierzeit endet auch die politische Bedeutung der Abteien für das Reich. „Der Übergang ihrer Vorsteher in den lehnrechtlich definierten Kreis der Reichsfürsten, ein Prozeß, der im Laufe des 11. Jh.s beginnt und zu Ende des 12. Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen sein wird, stellt die Klöster in mancher Hinsicht faktisch den weltlichen Großen gleich" (429f).

Der Beitrag „Libertas und Reichsabtei. Zur Klosterpolitik der salischen Herrscher" von Hubertus Seibert (503–569) untersucht das Schicksal der salierzeitlichen Reichsklöster aus der Perspektive des Herrschers. Der Abhandlung S.s liegt seine Diss. „Untersuchungen zur Abtsnachfolge in den Herzogtümern Lothringen und Schwaben in der Salierzeit (1024–1125)" zugrunde. Die *libertas* der Reichsabteien war S. zufolge als Instrument königlicher, adliger und bischöflicher Klosterpolitik in der Salierzeit erheblichen Wandlungen unterworfen. Da die Reichsklöster eine immer geringere Rolle für die salische Herrschaftspraxis spielten, nahm der König weniger als in der Ottonenzeit seine Pflicht zur Förderung der rechtlichen, politischen und wirtschaftlichen Unversehrtheit der Abteien wahr, um sie statt dessen seinen eigenen Interessen und Zielen unterzuordnen. Adel und Bischöfe tradierten daher nicht nur immer seltener Klöster an den König, sondern machten sie auch zum Ausgangspunkt eigener Herrschaftsbildungen (567). Während die mit asketisch-religiösen Zielen motivierte Klosterpolitik Heinrichs II. als Teil der Zentralisierung der Herrschaftsgewalt im Reich anzusehen sei (507–516, 567f), unternahm es Konrad II., die Reichsrechte auf Kosten einer eigenständigen Klosterpolitik zu stärken, da es ihm eher um eine Herrschaft über die Reichskirche als mit der Reichskirche ging (516–524, 568). Heinrich III. erkannte dann in den Reichsklöstern und ihrer *libertas* geeignete Stützen der *stabilitas regni*. Er rezipierte cluniazensisches Gedankengut und näherte sich dabei der Forderung nach einer *libertas ecclesiae* an (524–535, 568). Heinrich IV. wendete sich hingegen radikal von der Klosterpolitik seines Vaters ab und machte die Reichsklöster zum Objekt und herrschaftlichen Instrument königlicher Politik. Immer wieder griff er in die Freiheit der Klöster ein, um sie an die Großen im Reich zu übertragen, sollten doch ihre Loyalität und Neutralität den Erfolg der königlichen Revindikationspolitik und des königlichen Burgenbaus in Sachsen garantieren. Seit den 1090er Jahren versuchte Heinrich IV. zudem, den Adel als Inhaber von Klostervogteien zu kontrollieren und die Klöster zur verstärkten Pflege der Totenmemoria zu ermuntern (535–538, 568f). Der letzte Salier bedurfte der *libertas* für seine Klosterpolitik nicht mehr, die statt dessen zum erfolgreich gehandhabten Instrument päpstlicher Klosterpolitik wurde. Insgesamt folgte die Klosterpolitik Heinrichs V. eher den Bahnen Heinrichs II. und Heinrichs III. Der Herrscher versuchte dabei, zugleich die adligen Vögte der Reformklöster rechtlich zu erfassen (559–567, 569).

Gustl Frech referiert unter dem Titel „Die deutschen Päpste – Kontinuität und Wandel" anhand der vorhandenen Literatur den Forschungsstand (303–332). Zur Illustration der päpstlichen Beurkundungstätigkeit ist eine Karte der „Empfänger von Privilegien und Mandaten der deutschen Päpste (1046–1058)" beigegeben, die das Reich und das *patrimonium sancti Petri* als Schwerpunkte päpstlicher Privilegierungspraxis deutlich werden läßt (325).

Michel Parisse wendet sich in dem Beitrag „Die Frauenstifte und Frauenklöster in Sachsen vom 10. bis zur Mitte des 12. Jh.s" einem zentralen Aspekt Sachsens als historischer Landschaft zu (465–501). In einem chronologischen Längsschnitt kennzeichnet P. die Frauenstifte und -klöster in Sachsen als Erbe der Karolinger und Ottonen (466–474), schildert die Situation der Frauenkonvente in der ersten Hälfte des 11. Jh.s (474–484) und beschäftigt sich mit den Frauenkonventen in der Salier- und frühen Stauferzeit (484–493). Abschließend stellt der Vf. die wichtigsten Merkmale der Frauenkonvente Sachsens um die Mitte des 12. Jh.s zusammen (493–501).

Mit einer etwas anders gearteten historischen Landschaft befaßt sich Alfred Haverkamp unter dem Titel „Die Städte Trier, Metz, Toul und Verdun. Religiöse Gemeinschaften im Zentralitätsgefüge einer Städtelandschaft zur Zeit der Salier" (Bd. 3, 165–190). Dem Beitrag sind zwei Karten beigefügt, die die Entwicklung Oberlothringens zu einer in unverwechselbarer Weise durch kirchliche Institutionen geprägten Region spiegeln (180f). Der Beitrag skizziert Ansatz und erste Ergebnisse eines Teilprojektes aus dem Trierer Sonderforschungsbereich 235. Nach H. entstanden aus den *civitates* Trier, Metz, Toul und Verdun, die durch Römerstraßen miteinander verbunden waren, im 11. und frühen 12. Jh. zentrale Orte, die ihr Umland durch ihren Bedeutungsüberschuß in wesentlichen Bezügen prägten und untereinander in einem typischen Funktionszusammenhang standen (171). Zur Verifizierung dieser These untersucht der Vf. zunächst die Topographie und Ausstattung der vier Kathedralstädte mit Klöstern und Stiften, um ihre Funktion als „Berg der Götter" zu umschreiben, und kommt zu dem Ergebnis, daß alle vier Städte aufgrund ihrer römischen Ursprünge bereits im 10. Jh. nicht mehr als unbedeutende *vici* zu gelten hatten. Um die Jahrtausendwende hatten dann auch die in der urbanen Grundausstattung zunächst benachteiligten *civitates* Verdun und Toul ihren verminderten Entwicklungsstand aufgeholt. Doch noch am Ende der Salierzeit wurden sie durch Trier und Metz dominiert, wo neun bzw. zehn Klöster und Stifte gegenüber sieben geistlichen Institutionen in Verdun und fünf in Toul nachweisbar sind (171–179). In einem zweiten Schritt kennzeichnet der Vf. die Beziehungen der städtischen oder stadtnahen Klöster und Stifte zum Umland, wobei mit der Bestandsdichte von geistlichen Einrichtungen im Umland und in der gesamten Trierer Diözese verglichen wird. Dabei hebt H. die Ausstrahlung der auf dem Land gelegenen, monastischen Zentren auf ihre oberlothringischen Priorate hervor, die den Einfluß der vier *civitates* überlagern konnte (171, 179–189). Die Städtelandschaft, die sich innerhalb der Erzdiözese Trier vom 10. bis 12. Jh. aus den bestehenden *civitates* antiken Ursprungs entwickelt hatte, soll sich vom übrigen linksrheinischen *regnum teutonicum* deutlich unterschieden haben (189f).

Wilfried Hartmann beschäftigt sich mit „Autoritäten im Kirchenrecht und Autorität des Kirchenrechts in der Salierzeit" (Bd. 3, 425–446).

Während für die am Kaiser orientierten oder durch die Kaiserlichen in Anspruch genommenen Kirchenrechtssammlungen die Tendenz auszumachen sei, in bis dahin üblicher Manier in den Bischöfen statt im Papst die entscheidende Instanz in der Kirche zu sehen, was mit einer historischen Anordnung oder einer fehlenden Hierarchisierung der zitierten kanonischen Quellen einherging, hätten die päpstlich ausgerichteten Sammlungen, Traktake und Briefe von Kirchenrechtlern den Primat des Papstes in Kirche und Kirchenrecht betont und häufig eine entsprechende Rangordnung der herangezogenen Quellen von Aussagen des Evangeliums und der Päpste, die weit oben rangiert hätten, über die Kanones von Universalkonzilien und Provinzialsynoden, die diesen oft folgten, über Aussagen von Kirchenvätern und Patriarchen bis hin zu denen oft unter anderem Namen zitierter weltlicher Großer erstellt. Um die Autorität des Kirchenrechts zu festigen, beseitigten die Kanonisten bestehende Widersprüche zwischen überlieferten Rechtssätzen durch die Beachtung ihrer Entstehungsumstände und Authentizität sowie durch die Unterscheidung zwischen unveränderlichem und dispensatorischem Recht. Dabei habe sich allmählich eine eigen-

ständige Autorität der Kanonisten herausgebildet, die durch die im ausgehenden 12. Jahrhundert in Norditalien neu entstehenden Rechtsschulen noch bekräftigt worden sei.

Berlin Marie-Luise Meckmann (geb. Laudage)

Hartmann, Wilfried: **Der Investitur-Streit**. – München: Oldenbourg 1993. 152 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 21), geb. DM 64,00 kart. DM 28,00

Laudage, Johannes: **Gregorianische Reform und Investiturstreit.** Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1993 (Erträge der Forschung 282), V, 195 S., kart. DM 32,00

Die Bände der rasch wachsenden Reihe des Oldenbourg Verlags zu wichtigen Aspekten der deutschen Geschichte zeichnet besonders der kluge dreiteilige Aufbau aus. Einem knappen Ereignisabriß folgt ein erläuternder Teil zum gegenwärtigen Forschungsstand, der jeweils auf das abschließende umfangreiche und durchnumerierte Quellen- und Literaturverzeichnis bezogen ist. Auch Wilfried Hartmanns Band zum „Investiturstreit" profitiert zum Nutzen der Leser von diesem Aufbau. So kann der erste Teil (1–64) als ‚Brevier' für Examenskandidaten dienen; der Forschungsüberblick bietet einen Leitfaden durch die wissenschaftliche Literatur und zum Editionsstand der einschlägigen Quellenwerke (65–116). Auch der mit der Materie vertraute Leser wird dabei auf Neuigkeiten stoßen. Ein rundum nützliches und gut formuliertes Buch also, das seinem Zweck, den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis zusammenzufassen, vollauf gerecht wird. – Bedenken könnte man allenfalls wegen des vermutlich vom Verlag vorgegebenen Titels anmelden, bietet H. doch einen Abriß der politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen von Heinrich III. (1039–1056) bis zum Ende der Salierzeit, während von einem „Investiturstreit" allenfalls zwischen 1076 und 1122 die Rede sein kann, wobei längst nicht in allen Phasen dieser dramatischen Zeit das Problem der königlichen Bestellung der Reichsprälaten die Ereignisse dominierte oder bei den Publizisten im Zentrum des Interesses stand. H. ist dies freilich wohl bewußt (5) und er gewichtet die Bedeutung der Frage in angemessener Weise. Unkommentiert kann man die eingefahrene Epochenbezeichnung in der Tat kaum noch verwenden, zumal sie – gerade bei Anfängern – im Lichte der neueren Forschung unzutreffende Vorstellungen weckt.

In einer Neuauflage des Bandes wären einzelne Ungenauigkeiten zu tilgen: Die Bannbulle gegen Michael Kerullarios wurde am 16. Juli (!) 1054 in Byzanz von den päpstlichen Unterhändlern niedergelegt (13). Die Verhandlungen im lothringischen (nicht: burgundischen) Mouzon 1119 stellten keine „persönliche Begegnung" zwischen Kaiser und Papst dar, sondern wurden nach dem Bericht des Straßburger Scholasters Hesso trotz geringer räumlicher Distanz von Legaten geführt (42).

Wie der Titel erkennen läßt, konzentriert sich Johannes Laudage in seinem Buch spezieller auf die kirchengeschichtliche Entwicklung des 11. und frühen 12. Jh.s. Leider bietet sein programmatisch vorangestelltes „Investiturstreit"-Kap. alles andere als einen nüchternen Forschungsbericht, sondern etwa in der Frage des ersten Investiturverbots eine einseitige Polemik gegen die weithin akzeptierten Ergebnisse der Untersuchung von Rudolf Schieffer. Das päpstliche Vorgehen gegen die königliche Investitur gehört jedenfalls in die mit Gregor VII. beginnende spätere Phase der Kirchenreform, und L. hätte besser daran getan, zunächst die „Entwicklungen im Bereich des Ordenswesen" (bei L.: Kap. 4), dann den „Kampf gegen die Mißstände im Klerus" (Kap. 2) und die „Entfaltung des römischen Primats" (Kap.3) zu behandeln, die in jeweils unterschiedlicher Weise Voraussetzungen des sog. „Investiturstreits" gewesen sind. Besonders das Thema „Simonie" kann nicht – wie es hier geschieht – losgelöst von der Investiturfrage behandelt werden.

Erhebliche Zweifel an seinem methodischen Vorgehen weckt L. dadurch, daß er ermüdend oft mit Floskeln wie „Es liegt auf der Hand", „Man sieht" usw. (keineswegs immer vorhandene) Evidenz seiner Auffassungen suggeriert und mit Formulierungen wie: „Es verwundert nicht", „Wie nicht anders zu erwarten", „es kam, wie es kommen mußte" unhistorisch, deutlich ex eventu urteilend, Kontinuitäten und Notwendigkeiten des historischen Verlaufs unterstellt, die so einfach nicht gegeben sind. Besonders eklatant zeigt sich das vorgefaßte Bewerten der Quellen im Fall des ersten wörtlich im päpstlichen Register überlieferten Investiturverbots Gregors VII. von der römischen Herbstsynode des Jahres 1078, an dem L. „Schönheitsfehler" (!) und „Mängel" (44) wahrnimmt, weil es noch zurückhaltend bezogen auf die investierenden Laien formuliert ist und nicht die Radikalität erkennen läßt, die L. an der Kurie in dieser Frage spätestens seit 1059 vermutet. Auch Anfängern wird bei der Lektüre des Kap.s schließlich aufgehen, daß es sich bei dem Gebotenen nicht um „Erträge der Forschung", sondern um einen Diskussionsbeitrag handelt, dessen Stichhaltigkeit im einzelnen zu überprüfen ist.

Wer mit dieser Erkenntnis das Buch zunächst beiseite legt, dem entgehen die späteren Kap., in denen L. den Leser dann meist sachgemäß und kennntnisreich informiert, sowie seine recht treffenden Schlußbemerkungen von fünf S. (131–135), die zeigen, daß sich seine Ansichten offenbar während der Niederschrift des Buches modifiziert haben.

Als Einzelheit sei noch auf Horst Fuhrmanns Neudeutung (in: Mare Balticum, Festschrift für E. Hoffmann, 1992, 93–99) der bei Adam von Bremen tradierten Mahnung Erzbischof Adalberts († 1072) hingewiesen, seine Kleriker sollten *si non caste, tamen caute* leben, die sich nun gänzlich anders liest, als noch bei Laudage (9).

Zur raschen, objektiven Orientierung über den gegenwärtigen Wissenstand zur Salierzeit ist Hartmanns Buch jedenfalls (auch für die kirchengeschichtliche Entwicklung) vorzuziehen.

Erlangen Stefan Beulertz

Scholz, Sebastian: **Transmigration und Translation.** Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1992. 285 S. (Kölner Historische Abhandlungen 37), kart. DM 88,00

Versetzungen von Bischöfen von einer Diözese in eine andere sind in der heutigen Kirche kein Problem. Es genügt ein Blick auf die erste Seite des „Osservatore Romano" (Rubrik „Provista di Chiese"), um sich davon zu überzeugen, wie häufig Rom in manchen Ländern, wie Italien, einen Bischofswechsel verordnet. CIC/1983 c. 416 und 418 regeln darum auch nicht die Translatio eines Bischofs, sondern nur deren Folgen, ein Zeichen, wie selbstverständlich der Wechsel geworden ist. Im Corpus Iuris Canonici, das bis 1917 in der lateinischen Kirche gültig war, ist dagegen noch der Widerhall der jahrhundertelangen, z. T. erbitterten Auseinandersetzung zu vernehmen, die über die Frage entbrannte, ob, und wenn ja, warum und unter welchen Bedingungen ein Bischof von einem Sprengel in einen anderen überwechseln kann.[1] Die beste Untersuchung dazu war bisher die von *Leo Ober*, beschränkte sich allerdings auf das christliche Altertum.[2] Scholz, Schüler von Odilo Engels, greift in seiner Kölner phil. Diss. die Frage nach Möglichkeit und Grenzen des Bischofswechsels als Historiker neu auf. Dabei erweitert er das Untersuchungsfeld von der Alten Kirchengeschichte auf das lateinische Frühmittelalter; die Entwicklung in der Ostkirche ist ausgespart. Die Arbeit berührt gerade noch die Zeit Innocenz' III., ohne ihr aber viel Raum zu widmen.

Der Vf. unterscheidet zwischen Transmigration und Translation. Einen Bischofswechsel ohne Zustimmung einer Synode oder des Papstes nennt er Transmigration; während Translation ein solcher mit entsprechender Erlaubnis ist. Ob mit oder ohne Genehmigung: der Bischofswechsel ist offensichtlich erst im 4. Jh. in der Reichskirche zu einem häufigen und dringlichen Problem geworden. Zwar muß man annehmen, daß es auch schon vorher zu Bistumswechseln kam. Aber für die Zeit vor dem 4. Jh. gibt es mit Ausnahme der von Eusebius, Hist. eccl. 6,11 berichteten Translation keine Quellen dazu. Im 4. Jh. waren es vor allem die arianischen Streitigkeiten, die zu Bischofswechseln führten; später – um 400 – in der afrikanischen Kirche der Zwist mit den Donatisten, worüber uns die von J. Divjak entdeckten Augustinusbriefe neue Aufschlüsse geben (CSEL 88).

Allgemein herrschte in der Alten Kirche die Ansicht, daß ein Bischof nicht in eine andere Gemeinde überwechseln kann und darf. Die Verbote eines Bischofswechsels sind älter, zahlreicher und eindringlicher als die gegenteiligen Quellenzeugnisse. Nur zögernd und mit mancherlei Einschränkungen setzten sich Regeln für eine geordnete Translation durch. Am Ende dieser viele Jh.e währenden Entwicklung steht das eingangs erwähnte freie Translationsrecht durch den Heiligen Stuhl.

Die wichtigsten, auch später immer wieder zitierten Rechtstexte zur Frage des Bischofswechsels sind folgende: 1) Can. 15 des Konzils von Nicäa, der allerdings nur Transmigrationen betrifft und verbietet; 2) Die Canones 16, 17, 18 und 21 einer Synode von Antiochien.[3] Der Vf. datiert diese Synode auf 330, andere, wie z. B. *R. Lorenz*, Das vierte Jh. (Osten), Göttingen 1992, C 153, auf 341. Can 21 dieser Synode verbietet nicht nur Transmigrationen, sondern schützt auch den Bischof gegen eine aufgezwungene Translation. Can. 16–18 sehen bei Sonderfällen die Möglichkeit einer Translation vor, jedoch nur nach Beschluß einer Synode. 3) Can. 1 und 2 der Synode von Serdica (Sardica) von 343, die Transmigrationen in ihren verschiedenen Formen

[1] Decr. II C. VII q. 1 c. 34–39: ed. *Ae. Friedberg*, Corpus Iuris Canonici, Bd. I, Leipzig 1879, 579ff. Vgl. Dictum post C. XXI. q. 2 c. 3: ebd. 855.

[2] *L. Ober*, Translation der Bischöfe im Altertum: AkKR 88, 1908, 209–229; 441–445; 625–648; 89, 1909, 1–33.

[3] Ed. *P.-P. Joannou*, Discipline générale antique (II^{e}–IX^{e} s.), t. I,2, Grottaferrata 1962, 117f. 121.

verbieten.[4] Neu gegenüber Nicäa und Antiochien ist, daß sie deshalb mit der Strafe der Exkommunikation drohen (S. 34). Diese beiden Canones hatten im Mittelalter größere Bedeutung als im Altertum. 4) Das Briefregister Papst Gregors I., wonach Translationen nicht nur von Bischofsversammlungen erlaubt werden können, sondern daß dieses Recht auch dem Papst zukommen müsse. 5) Vier pseudoisidorische Dekretalen: Ps.-Evarist, Ps.-Calixtus, Ps.-Anterus und Ps.-Pelagius II.[5] Sie erlauben Translationen, wenn sie nicht aus Habgier und Herrschsucht, sondern aufgrund von „Notwendigkeit und Nutzen" geschehen und von einer Synode gebilligt werden. Besonders die Ps.-Anterusdekretale ist im Mittelalter sehr einflußreich gewesen.

Auf den genannten Texten beruhten die Verfahren bei der Versetzung eines Bischofs bzw. dessen Verurteilung seit dem 9. Jh. Spätere Kirchenrechtssammlungen und päpstliche Entscheidungen seit Gregor VII. bauten daran weiter. Einen nachhaltigen Einfluß auf die allmähliche Aushöhlung des Translationsverbots übte die „74-Titel-Sammlung" aus, eine der verbreitetsten Kollektionen der Zeit zwischen 1076 und 1141.[6] Der unbekannte Vf. (spätestens 1076) schöpfte aus Pseudoisidor, verstieß aber, wie *H. Fuhrmann* bemerkte, gegen den Geist Pseudoisidors, indem er „die Bischöfe ausdrücklich in die strenge Zucht päpstlicher Zensur" nahm und bei Bischofstranslationen „über Pseudoisidor hinaus Roms Rang als Norminstanz" herausstellte.[7] Von da war es dann bis zum Decretum Gratiani nicht mehr weit.

Die Periode unter Innocenz III. hat der Vf., wie erwähnt, nur gestreift (S. 206ff). Sie ist aber für die endgültige Ausformung der Translationsregeln der lateinischen Kirche besonders folgenreich. Der Vf. bestreitet, daß es in der Argumentation bei Innocenz III. etwas Neues gebe. Doch zumindest dies ist neu, daß auch erwählte Bischöfe nicht ohne päpstliche Erlaubnis transferiert werden dürfen.[8]

Warum sträubte sich die Kirche jahrhundertelang gegen den Wechsel eines Bischofs von einem Sprengel in einen anderen? Neben dem Verdacht des Ehrgeizes und der Habgier, der oft in solchen Fällen geäußert wurde, lautet die Antwort, die man bei L. Ober und auch sonst in der älteren kanonistischen Literatur lesen kann: Weil ein Bischof an seine Gemeinde durch eine Art mystischer Ehe gebunden ist, die er genausowenig brechen darf wie ein Verheirateter das sacramentum matrimonii. Der Vf. kennt diese ideelle Grundlage des Translationsverbots, zeigt aber durchgehend die Neigung, diesem theologischen Gedanken keinen großen Realitätswert beizumessen. Im Gegenteil: „Das Verbot des Bistumswechsels war nicht Ausfluß einer mystischen Vorstellung, sondern Ergebnis der Form der Wahl und der Weihe des Bischofs sowie der sich entwickelnden Episkopalverfassung" (S. 17f). Die Gemeinden der Alten Kirche wählten zusammen mit den Bischöfen der Nachbargemeinden ihren Bischof normalerweise aus den eigenen Reihen; bei Translation oder Transmigration wären ihnen die neuen Hirten aber mehr oder weniger unbekannt gewesen. In der Tat gab es das Problem der „episcopi vacantes": geweihte Bischöfe, die von der Gemeinde nicht angenommen wurden. Ohne diese vom Vf. angeführten Gründe bestreiten zu wollen, scheint mir doch, daß er die religiösen Antriebskräfte, die das Bild vom Bischof als „sponsus ecclesiae suae" erkennen läßt, unterschätzt.

Wann die Beziehung eines Bischofs zu seiner Gemeinde zum ersten Mal unter dem Bild der Ehe gesehen worden ist, ist ungewiß. Das früheste sichere Zeugnis ist Athanasius, Apol. sec. 6 (gegen die Translation des Eusebius von Nikomedia nach Konstantinopel 338). Aber die Idee selbst dürfte älter sein. Seit dem 4. Jh. jedenfalls ist der Gedanke, daß es so etwas wie eine geistige, mystische Bischofsehe gibt, nicht mehr verschwunden. In manchen Zeiten war dieses Bewußtsein sogar sehr lebendig, vor allem im 9. Jh. Beim Streit um Papst Formosus war die geistige Bischofsehe, genauer: der Vorwurf der geistigen Bigamie, ein Hauptargument. Um die Mitte des 10. Jhs. verstummen dann die Vorwürfe, wenn ein Bischof auf die cathedra Petri wechselte. Dem Vf. ist zuzustimmen, wenn er S. 248 den Grund für diesen Wandel in einer neuen, universalkirchlichen Dimension des Papsttums sieht. Der Vf. erklärt S. 253 auch überzeugender als *W. Goez*, AHP 8, 1970, 27–59 die merkwürdige Tatsache, daß u. a. Suidger Bischof von Bamberg blieb, als er 1046 unter dem Namen Clemens II. Papst wurde: Bamberg, so deutete Clemens es nämlich selbst, sei die Tochter der römischen Kirche; er, Clemens, müsse sich nun aber – ohne die Tochter zu verlassen – mehr um die Mutter seiner Gattin kümmern![9]

Sch. hat eine bemerkenswert gründliche und selbständige Arbeit vorgelegt, in der er sowohl die früheren Rechtstexte als auch zahlreiche Einzelfälle von transferierten oder transmigrierten Bischöfen neu an den griechischen und lateinischen Quellen überprüft. Man liest das Buch mit großem Gewinn.

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

Meyer-Gebel, Marlene: **Bischofsabsetzungen in der deutschen Reichskirche vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Ausbruch des Alexandrinischen Schismas (1159).** – Siegburg: Franz Schmitt 1992. XXXIV, 329 S. (Bonner Historische Forschungen 55) brosch. DM 92,00

Merkwürdigerweise kommen Bischofsabsetzungen im CIC/1983 nicht vor. Can. 401 u. 402 kennen nur die „*renuntiatio ab officio*". Der CIC/1917 sprach noch herzhaft von „*excommunicatio, interdictum, suspensio*", in die ein Bischof fallen kann (c. 429 § 5) und von seiner „*relegatio*" (c. 429 § 1). Wie verhielt es sich damit im Mittelalter? Für die Jahre 1122–1159 kommt die Vf.in, eine Schülerin von R. Schieffer, in ihrer Bonner phil. Diss. von 1990 für das „regnum Teutonicum" auf 18 Amtsenthebungen oder mehr oder weniger freiwillige Rücktritte von Bischöfen. Bei allen Fällen, die sie in chronologischer Reihenfolge sorgfältig prüft, waren die Absetzungsverfahren, soweit nachprüfbar, öffentlich (meistens auf einer Synode oder einem Hoftag unter der Leitung päpstlicher Legaten). Wenn der Angeklagte rechtzeitig zurücktrat, konnte er seinen Bischofstitel behalten, sonst nicht. Die Abgesetzten und auch die Resignierten endeten ihr Leben fast immer in einem Kloster, als Mönche oder als Regularkanoniker, falls wir überhaupt etwas von ihrem Ende wissen, das offensichtlich unwichtig geworden war.

Die Vf.in hat sich für ihre Fallstudien die Zeit des „Dreißigjährigen Friedens" zwischen *regnum* und *sacerdotium* ausgewählt, also die Jahre zwischen dem „Waffenstillstand" des Wormser Konkordates 1122 – mehr war er für die Kurie nicht – und dem Regierungsantritt Friedrich Barbarossas (genauer bis zum Schisma des Jahres 1159), mit dem der Wind wieder umschlägt. Die Absetzungsverfahren nach 1122 fanden im allgemeinen im Einverständnis von Papst und Kaiser statt. In der Regel wurden drei Delikte vorgeworfen: Simonie, *intrusio*, Verschleuderung des Kirchengutes. Am schnellsten war man mit dem Simonievorwurf zur Hand. Doch hat die Vf.in sicher recht, daß er meist nur ein Vorwand war, hinter dem sich andere Motive verbargen. Tatsächlich ist es jedoch schwer, im Einzelfall den wahren Grund herauszufinden. Am einfachsten ist das noch bei den von sich aus zurücktretenden Bischöfen, die neben Alter und Krankheit auch wohl angaben, nicht länger Unwilligen vorstehen zu wollen.

Die Vf.in hat für ihre Untersuchung eine beeindruckende Fülle von Quellen gelesen. Von der Sekundärliteratur ist ihr kaum etwas Wichtiges entgangen. Es wird der Spezialforschung obliegen, die Einzelergebnisse auf ihre Richtigkeit zu prüfen.

Ich erlaube mir an dieser Stelle nur drei diesbezügliche Hinweise.

Erstens: Die Vf.in hat die Suspension des Kölner Erzbischofs Friedrich I. durch Papst Honorius II., vermutlich im Jahre 1128, jedenfalls vor 1130, unerwähnt gelassen. Die Strafe war wohl verursacht durch das äußerst gespannte Verhältnis des Erzbischofs zu Lothar III. Die Suspension hatte für Köln keine Folgen, doch solange Honorius II. lebte, blieb es bei der Amtsenthebung (JL 7403 u. 8371).[1]

Zweitens: Die Darstellung des, zugegeben, besonders verwickelten Streites in Lüttich um den Bischof Alexander I. scheint mir weder klar (man vgl. dagegen etwa H. Grundmann, DA 21, 1965, 268ff) noch richtig. Der Lütticher Bischofsstreit war ein Nachzügler des „klassischen" Investiturstreits. Innocenz II. nahm die Gelegenheit war, im Verein mit lokalen Anklägern, vor allem einem Lütticher Kanoniker Nikolaus, Gregor VII. nachzuahmen und den Bischof Alexander in Pisa 1135 ostentativ wegen seiner Mißachtung der Simonieanklage abzusetzen, nachdem er noch 1131 mit ihm freundschaftlich in Lüttich zusammengetroffen war.[2] Betroffene, wenn auch nicht immer unbedingt objektive Zeitzeugen wie Rupert von Deutz haben den Lütticher Streit als Investiturstreit gesehen. Es stimmt zwar, daß Lothar III. Alexander gefördert hatte, weil er in ihm einen Gegner der reichsfeindlichen Herzöge von Löwen-Brabant sah, aber er tat dann nichts, als Innocenz II. aus kirchlichen Gründen gegen den Bischof von Lüttich vorging. Ein umstrittener Bischof konnte dem Kaiser in der Tat in Niederlothringen wenig nützen. Drittens: Die Vf.in bemüht sich sehr, die Häufung von vier Absetzungsfällen im Jahre 1153 nach Abschluß des Konstanzer Vertrags (der

[4] Ebd. 159–161.

[5] Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni: ed. *P. Hinschius*, Leipzig 1879, 90–94; 137–143; 151–156; 725–730.

[6] Diversorum patrum sententie sive Collectio in LXXIV titulis digesta: ed. *J. T. Gilchrist*, Città del Vaticano 1973, 117f.

[7] *H. Fuhrmann*, Über den Reformgeist der 74-Titel-Sammlung, in: FS Heimpel, Bd. 2, Göttingen 1972, 1119.

[8] Die Fälle päpstlicher Intervention bei Translationen sind schon im ersten Pontifikatsjahr Innocenz' III. häufig; nach der vom Verf. nicht benutzten kritischen Ausgabe von *O. Hageneder – A. Haidacher*, Die Register Innocenz' III., 1. Bd., 1. Pontifikatsjahr: Texte, Graz-Köln 1964, sind folgende Briefe einschlägig: 50, 51, 117, 326, 335, 447, 490 mit 491–493, 502–503, 530.

[9] JL 4149 (nicht 4150) = PL 142, 588.

[1] St. Weinfurter – O. Engels (Hg.), Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis, V,1 (Stuttgart 1982) 30f. M.-L. Crone, Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik Lothars III. (125–1137) zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie, Frankfurt/M – Bern 1982, 52–57.

[2] Gesta abb. Trudon. XIII 1: MGH SS 1O, 312. MGH Const. I, n. 402, 578.

kein wirklicher Nachteil für Friedrich war!) als z u f ä l l i g zu beweisen, gegen eine ältere Forschungsmeinung, die darin eine gezielte Säuberung des Reichsepiskopats durch Friedrich Barbarossa sah. Die Vf.in hat recht: nur von Erzbischof Heinrich von Mainz wissen wir, daß der Staufer ihn, der sich gegen dessen Wahl ausgesprochen hatte, ablösen wollte. Aber diese Erkenntnis ist so neu nicht, wie die Vf.in glaubt. Man kann sie schon bei M. M a c c a r r o n e , Papato e Impero dalla elezione di Federico I alla morte di Adriano IV, Rom 1959, 88–95 finden. Wichtiger ist etwas anderes: Es kann nicht übersehen werden, daß Friedrich die Legaten gewähren ließ, um dann auf die freigewordenen Bischofssitze von Mainz, Eichstätt, Hildesheim und Minden seine Vertrauensleute zu setzen. War die Absetzung auch keine „Säuberung", so war doch gewiß die Neubesetzung kühles politisches Kalkül.

Jeder, der sich mit den Bischofsabsetzungen im 12. Jh. befaßt, wird die fleißige Arbeit in Zukunft dankbar benutzen. Leider ist es der Vf.in aber nicht gelungen, ihr Thema so souverän zu meistern, daß dessen Bedeutung für das Verständnis der allgemeinen Kirchen- und Reichsgeschichte des 12. Jh.s unmittelbar einleuchten würde. Wer jedoch versucht, dieses Ganze in den Blick zu bekommen, gewinnt die unabweisbare Überzeugung, daß die Bischofsabsetzungen im Reich geistige, gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungen in der damaligen Feudalgesellschaft anzeigen. Lothar III. und Konrad III. waren Herrscher, die bereitwillig mit den Päpsten zusammenarbeiteten. Diese wiederum haben ihren neugewonnenen Einfluß rasch ausgenützt, vor allem durch die steigende Zahl von Legatenentsendungen in das Reich. Die Legaten waren rege tätig in Wahlprüfungsverfahren für Bischöfe und natürlich auch bei Absetzungen. Innocenz II. griff aber auch direkt in reichskirchliche Angelegenheiten ein; ebenso Eugen III., der es sich leisten konnte, die beiden mächtigsten Kirchenfürsten des Reiches, den Mainzer und den Kölner, ausgerechnet dann wegen versäumter Teilnahme am Konzil von Reims 1148 zu suspendieren, als Kaiser Konrad III. gerade auf dem Kreuzzug war![3] Das Papsttum vermochte diesen starken Einfluß im Reich auszuüben, weil Lothar III. und Konrad III. wenig Widerstand leisteten, aber auch, weil die allgemeine Stimmung in der deutschen Kirche romfreundlich war, was an der steigenden Anzahl von Appellationen an die Kurie abzulesen ist. Ein Weiteres ist zu bedenken: Alle Bischöfe, deren Amtsenthebung die Vf.in untersucht, waren Reichsfürsten. Gerade in der hier behandelten Zeit beginnt für die geistlichen Reichsfürsten die Bildung zu einem eigenen Stand, was die weltlichen erst 1180 erlangten.[4] Entscheidende Voraussetzungen waren dazu Reichsunmittelbarkeit und Belehnung durch den König. Die weltlichen Fürsten versuchten dagegen, das Investiturrecht für die Bischöfe ihres Herrschaftsgebietes in ihre Hand zu bekommen. Die zunehmende Territorialisierung der politisch noch keineswegs voll stabilisierten Reichsbistümer, besonders gut bei den rheinischen zu beobachten, und die Abwehr ähnlicher Bestrebungen auf seiten weltlicher Feudalherren bilden den Hintergrund zu manchen der geschilderten Auseinandersetzungen, etwa bei jener zwischen Erzbischof Adalbert von Mainz und Bischof Gebhard von Würzburg. Bei den harten Auseinandersetzungen um die geistlichen Territorien konnte den geistlichen Fürsten die Unterstützung durch die Zentralgewalt von Nutzen sein. Ob andererseits die Bischöfe dem Königtum nützlich waren, hing davon ab, wie die Herrscher die Möglichkeiten des Wormser Konkordates ausnutzten. Eine letzte Bemerkung: Es ist nicht zu verkennen, daß die kommunale Bewegung in den ökonomisch starken Bischofsstädten ihre Rückwirkungen auf die Absetzung oder auch nur zeitweilige Vertreibung von Bischöfen hatte. In Magdeburg erhob sich im Jahre 1129 die Stadtbevölkerung gegen Erzbischof Norbert, in Trier bildete sich 1132 eine gegen Erzbischof Adalbero gerichtete Schwurvereinigung, in Cambrai brach 1136/37 ein Aufstand gegen den bischöflichen Stadtherrn aus, in Köln 1138/39. Besonders aber war Mainz in den Jahren von 1157 bis 1160 von schweren inneren Unruhen erschüttert. Auch wenn die kommunale Bewegung in der ersten Hälfte des 12. Jh.s noch eine unklare Emanzipationsbewegung war – ihren Höhepunkt erreichte sie erst viel später –, wäre es doch ein Erkenntnisgewinn gewesen, hätte die Vf.in sie in Betracht gezogen.

R o m P i u s E n g e l b e r t

Heim, Manfred: **Bischof und Archidiakon.** Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) – St. Ottilien: EOS-Verlag 1992. XXXVI und 268 S. (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, 32. Band), geb. DM 68,00 / öS 550,00

Bischof und Archidiakon – Bischof und Domkapitel: das sind die großen institutionengeschichtlichen Antipoden der Durchsetzungsgeschichte des Trienter Konzils in der Frühen Neuzeit. „Nur wenn ein neuer Geist am Mittelpunkt der Kirche in Rom, aber auch in den Ortskirchen wehte, konnten Reformgesetze des Konzils wirksam werden, eine Wirkung erzielen, die durch Sanktionen allein nicht zu erreichen war. Der Gedanke war im Residenzdekret angeklungen, wo man an die Gewissensverantwortung der Bischöfe für die ihnen anvertrauten Gläubigen appellierte. Vorkämpfern der Reform [. . .] schwebten neue Leitbilder des Bischofs und des Pfarrers vor, die durch Gesetze allein nicht zu verwirklichen waren. Das Residenzdekret hatte den Bischöfen ihre Verantwortung als Hirten eingeschärft, jetzt war dem Konzil aufgegeben, ihnen die Vollmachten zurückzuerstatten, ohne deren Besitz sie ihren Hirtenpflichten nicht genügen konnten, jene Vollmachten, die ihnen bisher von oben, durch die römische Kurie, oder von unten, durch Domkapitel, Archidiakone und Patrone, schließlich durch die weltlichen Gewalten geschmälert worden waren, und ihnen Instrumente für eine wirkliche Seelsorge in die Hand zu geben." (Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV,2, S. 122.)

Diese klassischen Formulierungen führen in die Mitte der Thematik der hier zu besprechenden Diss. des Schwaiger-Schülers Manfred Heim. Die Arbeit trägt der Notwendigkeit Rechnung, die Wirkungsgeschichte des Konzils von Trient auf der Mesoebene der Ortskirche weiterzuverfolgen.

Insofern ist die Zeitangabe im Titel etwas irreführend – den Kern des Bandes (S. 49–188) bildet die Auseinandersetzung um die geistlichen Kompetenzen zwischen Bischof und Archidiakon in den zwölf J a h r e n z w i s c h e n 1 6 9 7 u n d 1 7 0 8; die davor und danach liegenden Jh.e werden als Vor- und Nachgeschichte der beteiligten Institutionen einleitend (S. 1–47) und abschließend (S. 188–200) summarisch abgehandelt; es folgt die Edition einiger für die Auseinandersetzung relevanter Quellenstücke (S. 201–261).

Q u e l l e n g r u n d l a g e der Arbeit bilden die umfangreichen und detaillierte Einsicht gewährenden Bestände der Erzbischöflichen Archive in München-Freising und Salzburg, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs in München, des Landesarchivs Salzburg sowie des Vatikanischen Archivs.

Das Bistum Chiemsee darf als Beispielfall für oben genannte Problematik besondere Aufmerksamkeit beanspruchen aufgrund einer komplexen, vom Vf. lucide auseinandergesetzten verfassungsgeschichtlichen Gemengelage:

Das Archidiakonat Chiemsee, in Personalunion vom Probst des Augustinerchorherrenstiftes Herrenchiemsee wahrgenommen und ursprünglich dem Erzbistum Salzburg unterstellt, ist wesentlich älter als das Bistum Chiemsee, nicht nur als Suffragan, sondern geradezu als „Eigenbistum" des Salzburger Metropoliten ins Leben gerufen. Gleichzeitig stellt das Stift das Domkapitel dieser eigentümlichen Bistumsneugründung, ohne freilich in der Auswahl der Bischofskandidaten auch nur geringsten Einfluß zu besitzen; diese blieb dem Salzburger Erzbischof mindestens faktisch reserviert. Einer praktischen Umsetzung des Trienter Bischofs- wie Seelsorgsideals standen also zwei Institutionen mit der ganzen Wucht des Herkommens ihrer „alten und seit Vorzeiten geübten" Rechte entgegen. Der Metropolit einerseits, vor allem in der Frage der Residenz: die Chiemseer Bischöfe blieben durch ein römisches Rota-Urteil an das exterritoriale Salzburg gebunden. Der Archidiakon andererseits; hier ging es um die zentralen Fragen der Reform und der geistlichen Kompetenzen des Bischofs: um die Anerkenung als Ordinarius durch das Stift, um die Visitation, um die geistliche Gerichtsbarkeit, um die Prüfung der Geistlichen zur Erteilung der cura animarum. Diese Gemengelage personalisierte sich am Ende des 17. und Beginn des 18. Jh.s in dem Chiemseer Bischof Siegmund Carl Reichsgraf von Castel-Barco, in dem Herrenchiemseer Stiftsprobst und Archidiakon Jakob Mayr und, eher im Hintergrund, in dem Salzburger Erzbischof Johann Ernst Reichsgraf von Thun.

Man wird dem Vf. zunächst und positiv eine vorbildliche Erhebung und Auswertung der Quellen bescheinigen. Diese wurde darstellungstechnisch in eine vornehmlich kirchenrechtsgeschichtliche Abhandlung umgesetzt, die ihren Gegenstand chronologisch und an den handelnden Personen orientiert bearbeitet. Gelegentliche Entflechtungen zeitgleicher Parallelstränge der Kontroverse zwischen Bischof und Archidiakon dienen der Übersichtlichkeit in den verworrenen juridischen Winkelzügen und zahlreich eröffneten Nebenkriegsschauplätzen eines prozeßsüchtigen Zeitalters. Am Ende dieser Abhandlung darf sich der Leser über die groben Stränge wie die feinen Verästelungen dieser Kontroverse umfassend und erschöpfend informiert fühlen.

Der Preis dieser Darstellungsform zeigt sich vornehmlich in der Wahrnehmung, daß die chronologische Erzählperspektive zu zahlreichen Wiederholungen zwingt. Denn es sind mit geringen Abwei-

[3] Johannes v. Salisbury, Hist. Pontificalis c.4: ed. M. Chibnall (Oxford 1986) 10.

[4] K. Heinemeyer, König und Reichsfürsten in der späten Salier- und frühen Stauferzeit: BDLG 122 (1986) 1–39.

chungen doch stets die gleichen Rechtsauffassungen und institutionellen Konstrukte, welche die zahlreichen Schriftstücke dieser zermürbenden Fehde hervorgebracht haben. So sehr der Vf. hier bisweilen zu straffen gesucht hat, eine gewisse Redundanz konnte auf diesem Wege nicht vermieden werden.

Zudem stellt sich der Leser am Schluß noch einige Interpretationsfragen. Das mit so lobenswerter Sorgfalt und Genauigkeit gehobene Quellenmaterial wird in seiner ganzen Relevanz für die einleitend zitierte Gesamtfragestellung nur fragmentarisch und gleichsam en passant zum Sprechen gebracht (S. 175 und 183). Hier hätten dem Vf. aufgrund seiner profunden Quellenkenntnis noch große Durchblicke offengestanden: zum Beispiel auf die wirkungsgeschichtliche Ambivalenz der beschriebenen Kontroverse – auf die Tatsache, daß an ihrem Ende der Bischof theoretisch in seine vom Trienter Konzil vorgesehene Stellung eingesetzt wird, ohne sie im kommenden Jh. bis zur Säkularisation faktisch zu üben; zum Beispiel auf die einander so auffallend quer liegenden personen- und institutionengeschichtlichen Wertungskategorien; denn man wird dem Vf. im Anschluß an die Lektüre gern zustimmen, daß es sich bei dem Chiemseer Bischof Castel-Barco um eine intransigente und intrigante Persönlichkeit gehandelt hat, welcher der Archidiakon in seiner offenbar charakterlich verwurzelten Irenik wenig entgegenzusetzen hatte, so daß sich zwischen den Zeilen eine stets präsente Empörung über die „Expansionsgelüste" (S. 189) des Bischofs findet. Dennoch: liegen nicht dessen Initiativen, ganz unabhängig von seiner Persönlichkeit, im Gefälle der Reformdekrete des Trienter Konzils und müßten sie nicht auch von diesen her eingeordnet werden? Jenseits der unstreitig wichtigen individualmoralischen Kategorien (z. B. S. 126 u. ö.) ließe das Material sicher noch trennscharfe und differenzierte Konturierungen eines brüchigen historischen Prozesses zu: Stehen die Angriffe Castel-Barcos auf das Institut des Archidiakonats in einem erkennbaren Zusammenhang mit den pastoralen Reformideen des Konzils? Ist mit dem Streit um die Kompetenz zur Erteilung der cura animarum erkennbar ein verändertes Pfarrerbild und eine Seelsorgsreform verbunden oder werden die Trienter Reformdekrete auf der Ebene der Ortskirche zur Durchsetzung von Verfassungsumbauten instrumentalisiert, die nicht im Gefälle ihrer Absichten lagen? Welche Auswirkungen haben die Auseinandersetzungen auf die Pastoral tatsächlich gehabt jenseits des bloß argumentativen Winkens mit solchen Auswirkungen in der juridischen Rhetorik (vgl. S. 74f., 82 Anm. 117, 87)?

Die den langwährenden und komplexen Prozeß der Durchsetzung von Normen verfolgenden Studien auf der Meso- und Mikroebene versprechen besonders dann Einsichten von allgemeiner Relevanz, wenn gezeigt werden kann, wie sich Strategien der Durchsetzung neuer Normen mit anderen Motivsträngen verbinden und dadurch eine uneigentliche Brechung erhalten – ein solcher Fall liegt hier offenbar vor. Ihr Aufweischarakter und Ertrag hängen dann wesentlich davon ab, in welcher Intensität die Mikro- und Mesoebenen mit der Makroebene des Gesamtprozesses korreliert werden. Das gilt vor allem dann, wenn sich die Ausgangsverhältnisse so jenseits des Typischen befinden wie im Bistum Chiemsee. Man wird dem Vf. dankbar sein, das komplexe Material für eine solche Korrelierung in allen relevanten Details aufgearbeitet zu haben. Daß dies in einer gepflegten sprachlichen Diktion geschieht, erhöht die Eingängigkeit der Lektüre.

Münster Andreas Holzem

Kißener, Michael: **Ständemacht und Kirchenreform**. Bischöfliche Wahlkapitulationen im Nordwesten des Alten Reiches (1265–1803) – Paderborn-München-Wien-Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh 1993. 318 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF, Bd. 67), kart. DM 72,00 / öS 562,00 / sFr 79,30

Das Buch behandelt die Wahlkapitulationen des Erzbistums Köln sowie der Bistümer Münster, Osnabrück und Minden. Für erstere drei Kirchensprengel gibt es eine relativ dichte Überlieferungslage; das Bistum Minden hingegen kann der Vf. nur auf dem Wege weitgehender Vermutungen beschreiben (vgl. z. B. 169, 175 u. ö.).

Der Stoff ist sehr schematisch in folgender Weise angeordnet: Ein erster Abschnitt gibt – für jedes Bistum einzeln – einen kurzen rechtsgeschichtlichen Überblick zur Entwicklung und Stellung der Domkapitel; ein zweiter Abschnitt wiederholt dies Verfahren für die Landstände. Ein dritter Abschnitt, als Geschichte der Wahlkapitulationen bezeichnet, arbeitet sich in knappen lexikographischen Darstellungen jeweils von Ortsbischof zu Ortsbischof durch die Personengeschichte der Einzelterritorien, wobei die zahlreichen Ämterkumulationen zu Wiederholungen zwingen. Diese Zusammenfassungen der jeweiligen Bistumsgeschichte umfassen ca. drei Viertel des eigentlichen Textbestandes.

Die letzten gut 50 S. Text bieten eine Inhaltsanalyse der Wahlkapitulationen mit Hilfe quantifizierender wie qualifizierender Verfahren. Da Form und Fassung der Quellen statistischen Auswertungen eher quer lagen, entwickelte der Vf. ein kompliziertes Extrapolationsverfahren (methodische Erläuterungen 145–150, Schaubilder 153–166, Publikation der erstellten Listen 211–295).

Leider bleiben Aufwand und Ertrag dieses Verfahrens in einem unglücklichen Verhältnis, letzteren faßt der Vf. auf etwa einer halben S. zusammen (169f). Die qualitativen Vergleiche wurden entlang der Unterscheidung von Kurzzeit- und Langzeitforderungen vorgenommen; diese Kategorien aber vermochten das Material nicht wirklich zu strukturieren. Die kirchlichen Langzeitforderungen etwa sind mit den Kurzzeitforderungen inhaltlich und intentional offenbar identisch, sonst hätten sie nicht mit den je nämlichen Begriffen („Kirchliche Rechtsfragen" – „Abwehr der Reformation" – „Stärkung und Erneuerung des katholischen Glaubens") betitelt werden können. Die Sprache der Studie ist oft wenig präzise; Satzbau und Interpunktion sind nicht immer korrekt; S. 92 wurden massive Satzfehler nicht beseitigt, so daß Textteile dem Leser verlorengehen.

Die wichtigsten Ergebnisse des Buches im Zitat: „In einer vergleichenden Betrachtung konnte dabei festgestellt werden, daß die Wahlkapitulationen in allen Bistümern bis zu ihrer jeweiligen Säkularisation von außerordentlicher Bedeutung waren." (196) – „Den nordwestdeutschen Wahlkapitulationen kommt mithin Bedeutung für die Ausgestaltung der konfessionellen Landkarte des Reiches zu. Die dabei zu beobachtenden Unterschiede dürften vor allem in den unterschiedlichen Rahmenbedingungen zu suchen sein, unter denen das Wahlkapitulationswesen existierte. Ständemacht und Kirchenreform erwiesen sich so im Nordwesten des Alten Reiches als einander bedingende und miteinander verflochtene Faktoren." (198) Die Studie erweist sich somit jenseits lokalgeschichtlicher Details vor allem als Bestätigung dessen, was die bisherige Forschung zu diesem kirchlichen Rechtsinstrument erhoben und dargestellt hat (vgl. 176f).

Münster Andreas Holzem

Ignatius von Loyola: Bericht des Pilgers. Übers. und komm. von Peter Knauer. – Leipzig: St. Benno Verlag 1990. 150 S., Ln DM 29,80

Der autobiographische „Bericht des Pilgers" von Ignatius von Loyola, der die Lebensgeschichte des Heiligen von seiner Verwundung in Pamplona bis zur eigentlichen Gründung der Ordensgemeinschaft unter dem Leitmotiv beschreibt, wie Gott ihn in dieser Zeit geführt habe, liegt nunmehr in einer weiteren deutschen Übersetzung vor.

Wie schon die bisher maßgebliche Übersetzung von Burkhard Schneider SJ (Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers. Übers. u. erl. v. Burkhard Schneider. Vorw. v. Karl Rahner. – Freiburg: Herder ^{7}1991 [^{1}1977]. VI, 189 S., kart. DM 19,80) stützt sich auch Peter Knauer SJ auf die kritische Ausgabe des spanischen Urtextes in den ›Monumenta Historica Societas Iesu, Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola I, 354–506, Rom 1943‹. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, worin das Neue des vorliegenden Bandes zu sehen ist. Auch wenn der Vf. eine Erklärung schuldig bleibt, sei darauf hingewiesen, daß er den Pilgerbericht um zwei ins Deutsche übersetzte Texte ergänzt, die diesem inhaltlich nahestehen, bislang jedoch nur verstreut zugänglich waren: Die *„Summe der Predigten von Magister Ignatius über die christliche Lehre"*; alsdann die neuhochdeutsche Übertragung des Berichts über den Aufenthalt in Jerusalem aus dem Pilgertagebuch des Züricher Glockengießers *Peter Füessli*, der der gleichen Pilgergruppe wie Ignatius angehörte.

Insgesamt bleibt zu bilanzieren, daß sich die Neuerscheinung neben einem weiteren Übersetzungsversuch des Pilgerberichts und den genannten Ergänzungen vor allem durch das hilfreiche Orts-, Personen- und Sachregister sowie die bibliophile Aufmachung empfiehlt.

Münster Hubertus Lutterbach

Stierli, Josef: **Ignatius von Loyola.** Auf der Suche nach dem Willen Gottes. – Mainz: M. Grünewald 1990. 174 S. (Topos Taschenbücher 204), kart. DM 12,80

Die vorliegende Lebensbeschreibung des Ignatius von Loyola gibt einen geistlich inspirierenden Eindruck von der wechselvollen Geschichte des Ignatius mit Gott, die schließlich zur Entstehung des Jesuitenordens geführt hat.

Das Büchlein, das auf einen Anmerkungs- und Literaturteil verzichtet, eignet sich vor allem als Grundinformation zur Geschichte

der Jesuiten, ja, illustriert anhand eines kirchengeschichtlichen Beispiels überdies, wie theologisches Studieren und geistliches Leben zu einer Einheit zusammenwachsen können.

Münster Hubertus Lutterbach

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

Das Konkordat vom 5. Juni 1817 bildete die Grundlage für die Verhältnisse der katholischen Kirche in Bayern bis zum Abschluß des neuen Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Bayern im Jahr 1924. Das Konkordat von 1817 brachte zwar die dringend erforderliche kirchliche Neuordnung, war aber von Anfang an auch stark umstritten. Der im Konkordat unternommene Versuch, das überkommene, unter Minister Montgelas rigoros gehandhabte Staatskirchenrecht mit den Ansprüchen der Kurie zu vereinen, erwies sich rasch als gefährlich für beide Vertragspartner. Die vorzeitige Publikation des Konkordatstextes durch die Kurie rief bei den Protestanten und auch bei liberalen Katholiken einen Sturm der Entrüstung hervor, weit über Bayern hinaus. Die Regierung sah sich genötigt, durch königliche Erklärung vom 12. März 1818 das Festhalten an der konfessionellen Parität zu versichern. Zur gleichen Zeit wurde im Verfassungsausschuß der längst getroffene Entschluß verwirklicht, das Konkordat durch „Organisches Edikt" in seiner Rechtswirksamkeit zu beschneiden. Als Beilage II zur Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818 erließ die königliche Regierung ein Religionsedikt, ganz im Stil der Religionsedikte von 1803 und 1809. Das Religionsedikt von 1818 bestätigte die volle staatsbürgerliche Parität der drei christlichen Hauptkonfessionen, enthielt außerdem eine einseitige Interpretation und Ergänzung des Konkordats, stand in einigen wesentlichen Punkten in offenkundigem Widerspruch zum Konkordatstext und nahm für sich den Vorrang in Anspruch. Gegen den Artikel 16 des Konkordats war dieser Vertrag mit dem Heiligen Stuhl rechtlich in den dritten Rang gerückt, hinter Verfassung und Religionsedikt. Das Religionsedikt brachte alle Fesseln des aufgeklärt-absolutistischen Staates wieder, welche die Kurie mit dem Konkordat überwunden glaubte: den Rekurs an die Staatsgewalt gegen den Mißbrauch der geistlichen Gewalt, das landesherrliche Plazet für alle kirchlichen Verlautbarungen, die staatliche Entscheidungsbefugnis im weiten Kreis der „gemischten Angelegenheiten" (*res mixtae*), die grundsätzliche Unterwerfung der Kirche unter die staatliche Gesetzgebung.

Jahrelang wurde hart um einen Ausgleich gerungen. Den Bruch wollten beide Partner vermeiden. Ohne Änderung der widersprechenden Texte von Konkordat und Religionsedikt konnte nach der „Tegernseer Erklärung" des Königs Max I. Joseph vom 15. September 1821 die kirchliche Neuorganisation vollzogen werden. Zum genannten Widerspruch zwischen Konkordat und Religionsedikt kam als zweiter Hauptgrund der Verzögerung die unerledigte Dotationsfrage für Bischofsstühle und Domkapitel; nach langen, letztlich ergebnislosen Verhandlungen darüber blieb es bei der Ersatzdotation in staatlichen Geldzahlungen.

Von den rechtlich ungeklärten Anfängen her blieb das Konkordat von 1817 durch das ganze Jh. in seiner Geltung umstritten. Es rächte sich, daß beide Vertragspartner die Unterschrift geleistet hatten, ohne daß man sich über schwebende Fragen voll geeinigt hatte. Die bayerische Regierung behielt weiterhin ihre bisherige Kirchenpolitik bei, ohne sich um den Buchstaben des Konkordates viel zu kümmern. Von einem freien Verkehr der Bischöfe mit dem Papst konnte zunächst keine Rede sein. Das landesherrliche Plazet und der Recursus ab abusu blieben in Kraft. Einige Erleichterungen brachte erst die Regierungszeit König Ludwigs I. (1825–1848). Dieser König war durchaus religiös gesinnt, errichtete zahlreiche Klöster und auch bischöfliche Seminarien, aber die Hoheitsrechte pflegte er in seinem streng monarchischen Denken durchaus selbstherrlich zu üben.

Der propagierte „Bund von Thron und Altar" wurde noch unter Ludwig I. harten Belastungsproben ausgesetzt. Im bayerischen Mischehenstreit kam es durch den Einfluß des alten Bischofs Sailer in Regensburg (1829–1832) und seiner Schüler zum friedlichen Vergleich. Bald aber traten andere Kräfte auf kirchlicher Seite immer mehr in den Vordergrund. In den vierziger Jahren rückte fast überall eine neue Generation auf den Bischofsstühlen nach, vom Minister Carl von Abel kräftig gefördert, die nichts mehr an sich hatte von der geistigen Weite der katholischen Aufklärung und der alten Reichskirche. Schwere Mißgriffe, besonders die sogenannte Kniebeugungsaffäre (auch protestantische Soldaten sollten in bestimmten Fällen vor dem katholischen Altarssakrament niederknien), belasteten auch das Verhältnis der Regierung zur evangelischen Kirchenleitung. Liberalismus und Ultramontanismus, jeweils mit ihren Schattierungen, formierten sich als wachsende Gegner im politischen und im kirchlichen Bereich.

Im Zuge der revolutionären Aufbrüche 1847/48 reifte auch in der katholischen Kirche die Überzeugung von der Notwendigkeit und Wirkkraft kollegialen Vorgehens in den umstrittenen Fragen der Staatskirchenhoheit, die man als lästiger denn je empfand. Die neue Form bischöflicher Beratungen begann in Deutschland im Revolutionsjahr 1848.

Darüber besitzen wir Kenntnis durch die Quellenpublikation in der Collectio Lacensis (Bd. V) und durch F. H. Vering (Archiv für Katholisches Kirchenrecht 21/22, 1869) sowie durch die Untersuchungen von H. Storz (Staat und Katholische Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848, Bonn 1934, Nachdruck Amsterdam 1963), H. Becher (Der deutsche Primas, Kolmar 1943), P. Leisching (Die Bischofskonferenz. Beiträge zu ihrer Rechtsgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich, Wien-München 1963) und R. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (Römische Quartalschrift 59/60, 1964/65; Sonderdruck Freiburg i. Br. 1964).

Die Würzburger Bischofskonferenz von 1848 blieb im 19. Jh. die einzige Konferenz mit gesamtdeutschem Charakter. Ihr folgten aber in der Kölner Kirchenprovinz und später dann im Rahmen des Königreiches Preußen, in Österreich und Bayern wichtige regionale Bischofskonferenzen.

Zwei Jahre nach der Würzburger Bischofskonferenz analysierten die acht bayerischen Bischöfe (zwei Erzbischöfe, sechs Bischöfe) zusammen mit angesehenen Theologen auf der ersten Freisinger Bischofskonferenz das System staatlicher Bevormundung. Im Oktober 1850 berieten und verhandelten die Bischöfe unter Vorsitz des Münchener Erzbischofs Karl August Grafen von Reisach alle anstehenden Probleme im Verhältnis Kirche und Staat sowie zum innerkirchlichen Leben.

Die Hauptpunkte betrafen: Pastorale und innerkirchliche Verwaltungsfragen zur Vorbereitung von Provinzialsynoden (Fragen zur religiösen Unterweisung des Volkes, Zensur theologischer Bücher, Disziplin des Klerus, bischöfliche Jurisdiktion und deren Ausübung durch bischöfliche Gerichte in Ehesachen, bei Verfehlungen von Geistlichen, gegenüber von Laien und im Ehedispenswesen, Diözesansynoden, Bestellung und Funktion der Dekane), Unterricht und Erziehung des Klerus (wobei die neuen, „römischen" Vorstellungen durch Erzbischof Reisach und vor allem seinen vertrauten Generalvikar Friedrich Windischmann nachhaltig vorgelegt wurden, auch die Fragen um Priesterbildung in vollständigen Seminarien, in theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten, die Stellung der bayerischen Lyzeen manchmal heftig und durchaus gegensätzlich erörtert wurden; dabei ernste Kontroverse zwischen dem „ultramontanen" Windischmann und Ignaz Döllinger), Bruderschaften und religiöse Vereine, Klöster und religiöse Institute, Rechte und Einfluß der Kirche auf Unterricht und Erziehung der Laien (Referent war Döllinger; hier Erörterung über die Stellung der Kirche zu den Universitäten, Gymnasien, im Volksschulbereich und in der Lehrerbildung), Fragen im Bereich der Kultübung im weiten Sinn, zur Regierung und Verwaltung der Kirche (u. a. freier Verkehr der Bischöfe mit Rom, kirchliche Gerichtsbarkeit in Ehe-, Kriminal- und Disziplinarsachen), Pfründewesen und Kirchenvermögen, Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen religiösen Gemeinschaften in Bayern (hier auch Fragen der Konversion Erwachsener und Minderjähriger, der Mischehen und der Zivilehe; religiöse Kindererziehung in Mischehen; u. a. Döllingers Forderung nach kirchlicher Anerkennung der staatsrechtlichen Parität der Konfessionen – darüber Kontroverse mit dem extrem ultramontanen Würzburger Bischof Georg Anton von Stahl).

Man kann sagen, daß die ganze Breite der 1848 anstehenden Probleme von den Bischöfen mit ihren theologischen Referenten und Beratern ernsthaft erörtert wurde. Manche Referenten aus den Domkapiteln erwiesen sich der erwarteten Aufgabe als nicht recht gewachsen. Zudem begannen sich bald – wie mit fortschreitender Deutlichkeit in der katholischen Kirche – die Geister zu scheiden.

Es ist sehr zu begrüßen, daß Prof. Karl Josef Benz (Univ. Regensburg) die vorliegende Doktor-Diss. im Rahmen seines Forschungsprojektes „Die Bayerischen Bischofskonferenzen von 1850 bis 1917" angeregt und betreut hat. Die erste Konferenz der bayerischen Bischöfe wurde zwar bisher oft genannt, aber ihre eigentliche Arbeit in den beratenden und beschlußfassenden Sitzungen über gut drei Wochen hinweg blieb bisher nahezu unbekannt und deshalb unberücksichtigt. Die auf saubere Auswertung der meist ungedruckten Quellen beruhende klare Darstellung bringt erstmals genaue Kenntnis der tatsächlichen Vorgänge, die oben nur knapp umrissen wer-

den konnten, damit eine wesentliche Bereicherung zur bayerischen und deutschen Kirchengeschichte des vorigen Jh.s: eine durchweg erfreuliche Leistung! Es scheint sich abzuzeichnen, daß diese erste bayerische Bischofskonferenz, im Oktober 1850, auch die wichtigste des Jh.s gewesen ist. Zu wünschen ist, daß die projektierten weiteren Arbeiten und Editionen zügig voranschreiten. – Auch wenn der Vf. den Verzicht auf Register eigens begründet (S. 11), wäre ein Personenregister wünschenswert gewesen.

München Georg Schwaiger

Döring, Heinrich / **Kreiner**, Armin / **Schmidt-Leukel**, Perry: **Den Glauben denken.** Neue Wege der Fundamentaltheologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 244 S. (QD 147), kart. 48,00 DM

Die Verpflichtung, den christlichen Glauben angesichts der jeweiligen zeitgeschichtlichen Herausforderungen denkend zu verantworten, war von je her die Aufgabe der christlichen Apologetik und Fundamentaltheologie. Weil diese Herausforderungen aber immer neue und andere sind, wird die Suche nach „neuen Wegen der Fundamentaltheologie" ein nie endendes Unternehmen sein müssen. Daß die dabei eingeschlagenen ‚neuen' Wege nicht selten alte und längst ausgetretene Pfade in lediglich neuer Aufmachung sind, macht die Notwendigkeit echter innovatorischer Aufbrüche nur um so notwendiger. Ganz ohne Zweifel ist Heinrich Döring und seinen beiden wissenschaftlichen Mitarbeitern am Institut für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie an der Univ. München ein solch echter Aufbruch gelungen. Mit imponierender analytischer Schärfe, systematischer Bewältigungskraft und dem Mut zu visionären Problemlösungsansätzen stellen sie sich den drei fundamentaltheologischen Kernfragen „(1) nach dem Verhältnis zwischen Gottesglaube und Rationalität, (2) nach der Bedeutung der Offenbarung in Jesus Christus sowie (3) nach Grund, Funktion und Gestalt der Kirche" (5). Es sind dies jene drei Fragen, die die Dreiteilung der traditionellen *demonstrationes* bestimmen: die *demonstratio religiosa*, die *demonstratio christiana* und die *demonstratio catholica*. Diese Dreiteilung gibt denn auch dem Buch seine Struktur. Der Anstoß für die Suchbewegung innerhalb der drei, durch die o. g. Kernfragen angezeigten Problemfelder liegt in der Wahrnehmung dreier tiefgreifender Veränderungen: Des Wandels im Rationalitätsverständnis, der Wahrnehmung außerchristlicher Religionen und der Krise im Selbstverständnis der Kirche (5).

In seiner *demonstratio religiosa* arbeitet Armin Kreiner (der durch seine 1992 erschienene Habil.schrift zum Thema „Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie" einen überaus wichtigen Diskussionsbeitrag zu diesem Fragenkomplex vorgelegt hat) in hoch konzentrierter Form die Argumente der modernen Religionskritik auf, die er in vier Problemkreisen zusammenfaßt:

(1) die Infragestellung der *Rationalität* des Gottesglaubens durch Anzweiflung seiner Beweis- oder Begründbarkeit;

(2) die Frage nach der *Genese* des Gottesglaubens, die aufbrechen muß, wo seine Irrationalität behauptet wird, und die von der Religionskritik durch den Aufweis ‚natürlicher' Entstehungsbedingungen beantwortet wurde;

(3) die Rekonstruktion seiner *Funktionalität* bzw. *Dysfunktionalität* in psychologischer und sozialer Hinsicht;

(4) die Bestimmung des kognitiven Status, d. h. der *Intelligibilität* der theistischen Rede von Gott: Besteht diese Rede aus sinnvollen und damit wahrheitsfähigen Aussagen oder nur in der Expression der subjektiven religiösen Befindlichkeit des jeweiligen Sprechers? Geht es im ersten Problemkreis um die *Wahrheit* und die faktische Bewahrheitung der Rede von Gott, so im vierten um die grundlegendere Frage nach ihrer Wahrheits*fähigkeit*, d. h. der Möglichkeit einer Bewahrheitung überhaupt.

(1) Im Anschluß an Karl Poppers Kritik des klassischen Rationalismus verabschiedet Kreiner im ersten seiner vier Argumentationsgänge eine verifikationistische Rationalitätskonzeption, die Rationalität mit Beweisbarkeit gleichsetzt. Wenn aber der Vernunft keine Beweis- oder Begründungsfunktion für den Glauben zukommen kann, droht dann nicht fideistischer Irrationalismus? Diese Gefahr vermeidet Kreiner, indem er das begründungsorientierte Rationalitätsverständnis durch ein kritizistisches ersetzt, das Rationalität über die Prüfung von Gegengründen ermittelt: Wo diese Gegengründe abgewehrt werden können – und zwar dadurch, daß man in der offenen Auseinandersetzung mit ihnen zu zeigen vermag, daß die in Frage stehende Glaubensaussage den beiden Kriterien der pragmatischen Effizienz (d. h. der ethischen Verantwortung der ‚Früchte', die sie im Handeln zeitigt) und der theoretischen Konsistenz (Widerspruchsfreiheit) genügt – dort hat die Glaubensaussage Anspruch, als wahr anerkannt zu werden.

Im Zusammenhang der Konsistenzprüfung wirft Kreiner die Theodizeefrage auf und beantwortet sie mit dem Hinweis auf die ontologische Verfassung der Schöpfung, zu der Übel/Leid mit Notwendigkeit hinzugehöre – wenn auch nur als ‚notwendiges Übel', um eine höheres, gutes Ziel zu erreichen. Die Grenze zur Rechtfertigung des Bösen, des Übels, des Leidens ist allerdings spätestens dort überschritten, wo Kreiner argumentiert, die Erfahrung von Leid stehe nicht im Widerspruch zu Gottes Allmacht und Güte, weil von Gott nichts logisch Unmögliches erwartet werden könne. Angesichts dieses Resultats fragt es sich, ob der vorgeschlagene kritische Rationalismus nicht ebenso rationalistisch das offensichtlich Irrationale zu erklären (und damit zu verharmlosen) versucht, wie ein verifikationistischer. Das abgrundtief Sinnlose wird nur da wirklich ernst genommen, wo es ontologisch ‚an sich' (nicht in seinen benennbaren Bedingungsfaktoren) unerklärt stehen bleibt, in der Klage vor Gott gebracht und mit allen denkbaren Mitteln bekämpft wird. Es haftet nicht mit Notwendigkeit an der Schöpfung, sondern ist das ihr zuwiderlaufende Destruktive.

(2) In seinem zweiten Argumentationsgang weist Kreiner überzeugend nach, daß die religionskritischen Ansätze zur Erklärung der Genese von Religion nicht deren Wahrheitsanspruch zu treffen vermögen. So sehr die Entstehungsbedingungen religiöser Aussagen auch in ‚natürlichen' menschlichen Bedürfnissen und sozialen Lebensbedingungen wurzeln – über ihren Wahrheitsgehalt ist damit noch nichts gesagt. Dieser entscheidet sich nach Kreiner allein an den o. g. beiden Kriterien.

(3) Nun wurde von Seiten einer funktionalistisch argumentierenden Religionskritik aber das zweite dieser Kriterien – die pragmatische Effektivität, d. h. die Beförderung von Moralität im weitesten Sinne als Anleitung zur Ausbildung wahrer Menschlichkeit – der Religion selbst entgegengehalten. Sie fungiere als System, das Menschlichkeit nicht freisetze, sondern depraviere; sie diene nicht der Humanisierung, sondern der Entfremdung. Kreiner weist diesen Vorwurf als ungerechtfertigtes Pauschalurteil zurück, das sich nicht auf die Wesensmerkmale, sondern auf die Entartungsformen der Religion stütze.

(4) Um dem Sinnlosigkeitsverdacht (das in den Augen Kreiners neben der Theodizeefrage weitreichendste religionskritische Argument) entgegenzutreten, zeichnet Kreiner zunächst die Debatte um die Kognitivität religiöser Aussagen nach, verwirft mit zweifellos guten Gründen die nonkognitivistische Position, um sich dann John Hicks Modell der eschatologischen Verifikation anzuschließen. Der Tatsachencharakter (und damit die Kognitivität) religiöser Kernaussagen – wie der Behauptung der Existenz Gottes – sei nicht empirisch, wohl aber eschatologisch zu bewahrheiten. Indem damit eine prinzipielle Möglichkeit der Verifikation angegeben ist, könne religiösen Aussagen prinzipielle Wahrheitsfähigkeit zuerkannt und dem Sinnlosigkeitsverdacht widersprochen werden.

In der dünnen Luft, die dieser Begründungsversuch atmet, zeigt sich das Grundproblem der Argumentation Kreiners: Er will universal gültige Rationalitätsstandards auf die religiöse Rede von Gott anwenden, ihre innerzirkuläre Selbstreferenz in bestimmten Sprachspielen, religiös gedeuteten Lebenswelten und Handlungskontexten aufbrechen, um sie perspektivenunabhängig als prinzipiell sinnvoll zu erweisen. Damit ist nicht nur dem Selbstverständnis religiöser Rede widersprochen, die ihren Referenzrahmen nicht in einem universal gültigen Rationalitätsstandard, sondern in der glaubend erfaßten Ereignung Gottes („im Rekurs auf den Grund des Glaubens" – I. U. Dalferth) haben will; es bleibt auch – wie es gerade das Modell der eschatologischen Verifikation offenkundig macht – das komplexe Netz religiöser Voraussetzungen der Rede von Gott epistemologisch unterbestimmt: Daß es eine postmortales Leben gibt, in dem nicht nur die Existenz eines liebenden Gottes, sondern auch die Erfüllung seiner (in Jesus Christus geoffenbarten) Absichten für uns geschaut werden kann (45), schließt ein ganzes Bündel von Voraussetzungen in sich, die ihre Plausibilität innerhalb der Perspektive der Glaubenden haben und unhintergehbar daran gebunden bleiben.

Perry Schmidt-Leukel – dessen monumentale Diss. (1989/1990) unter dem Titel „‚Den Löwen brüllen hören'. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft" (1992) veröffentlicht wurde – wendet sich in seiner *demonstratio christiana* dem Offenbarungsbegriff zu, der in diesem Rahmen traditionell dem epistemologischen Wahrheitserweis des

christlichen Glaubens und seiner Unterscheidung von allen anderen Formen religiöser und philosophischer Erkenntnis diente.

Diese Begründungsfunktion vermag er – so Schmidt-Leukel – nicht mehr wahrzunehmen, weil „das Ergangensein von Offenbarung nicht sicher gewußt werden kann, sondern selber geglaubt werden muß" (50). So kann ‚Offenbarung' nicht länger als *Fundament* des Glaubens gelten; sie ist vielmehr selbst ein Glaubensgegenstand und in diesem Sinn *Ausdruck* des Glaubens an den offenbarenden Gott. Der Wandel von der epistemologisch fundierenden zur hermeneutisch expressiven Funktion des Offenbarungsbegriffs ermöglicht die Überwindung des exklusivistischen Partikularismus, indem er es erlaubt, die Wahrheit des christlichen Glaubens in eine positive Relation zur Gotteserkenntnis in Philosophie und in den nichtchristlichen Religionen zu setzen. Auch sie können als Reflexe göttlicher Offenbarung anerkannt werden, wodurch sich der Weg zu einer pluralistischen Position in der Theologie der Religionen öffnet – darin liegt das leitende Erkenntnisinteresse Schmidt-Leukels. Seine Argumentation kreist in den beiden ersten Teilen um das Problem (1) des *epistemologischen* und (2) des *soteriologischen* Stellenwerts von Offenbarung, im dritten Teil steht dann (3) die *Christologie* und hier die Frage nach der *Authentizität*, der *Applikabilität* und der *Intelligibilität* christologischer Aussagen zur Debatte.

(1) Die Frage, ob ‚Offenbarung' einen *epistemologisch* privilegierten Sonderweg eröffnet, bescheidet Schmidt-Leukel negativ. Alle echte, d. h. von Gott ausgehende Gotteserkenntnis kann und muß als ‚Offenbarung' (und damit als ‚übernatürlich') bezeichnet werden, wodurch dieser Begriff zur Chiffre für die Authentizität menschlicher Gotteserkenntnis wird, gleichgültig ob sie im Kontext der christlichen Religion oder einer nicht-christlichen Religion oder als ‚natürliche' Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie gewonnen wird. Daß sie *menschliche* Gotteserkenntnis ist, begrenzt sie epistemologisch auf einen nur hypothetischen Status.

Damit ist das „instruktionstheoretische" Offenbarungsverständnis (demzufolge Gott die Menschen über die zu glaubenden Wahrheiten ‚instruiert' hat) durch ein „personalistisch-kommunikationstheoretisches" ersetzt. Diesem Modell nach ist Gott selbst und er allein Gegenstand der Offenbarung; die Gottesereignung individuiert sich in die unterschiedlichen Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt, wodurch eine Pluralität authentischer (aber immer auch potentiell fallibler) Gottesbilder entsteht. Alle diese Bilder bleiben ausgerichtet auf, aber auch gerichtet durch Gott selbst, der alles menschliche Begreifen und alle Gottesbilder übersteigt. Die „Dialektik zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit all unserer Gottesbilder" (144) ist aber eines der wesentlichen Charakteristika der pluralistischen Religionstheologie.

Schmidt-Leukel bestreitet – zu Recht –, daß die Berufung auf Offenbarung die Behauptung der Existenz Gottes sichern kann, denn sie ist ihr logisch nachgeordnet und hängt von ihr ab. Wo die Überzeugung von der Existenz Gottes in die Krise gerät, büßt auch die Rede von der Offenbarung Gottes ihren Gewißheitswert ein. Doch kann man die Funktion der Offenbarung auch noch anders bestimmen, als Schmidt-Leukel es hier tut: Nicht als supranaturale Erkenntnisquelle zur Absicherung der Behauptung, daß Gott existiert, sondern als biblisch überlieferte Glaubensaussage über das *Wesens* Gottes: über die Selbstentäußerung, in der er seine Aseität aufbricht und der Schöpfung heilschaffend kondeszendent wird.

Das führt mich unmittelbar zu der weiteren Frage, ob ‚Offenbarung' hier nicht zu rationalistisch vorgestellt ist. Dort etwa, wo der behauptete Offenbarungsinhalt auf den Radius der menschlichen Erkenntnismittel begrenzt wird (69) oder wo die Forderung erhoben wird, die Authentizität der Offenbarung habe sich vor allem an den Kriterien der Konsistenz, der Kohärenz und der Plausibilität zu erweisen (73f, 144). Überblickt man den biblischen Befund – der in Schmidt-Leukels *demonstratio christiana* keine zentrale Rolle spielt – so zeigt sich doch eindrucksvoll, wie göttliche Selbstkundgaben immer wieder einen Strich durch die Rechnung aller Rationalitätsstandards machen. Sie sind unverrechenbar kontingent und vermögen oft nur als „Torheit" oder – theologisch anspruchsvoller – als „Paradox" bezeichnet zu werden. Auch die Gott zugeschriebenen Eigenschaften lassen sich keineswegs kohärent auf den Nenner des allgemeinen Heilswillens bringen, wie Schmidt-Leukel möchte. Für Offenbarung, wenn sie denn wirklich *von Gott ausgehende* Gotteserkenntnis sein soll, kann es allerletztlich nur das eine Kriterium der Selbstevidenz geben – gegen alle rational erwartbaren Ereignungen.

(2) Auch die Frage, ob ‚Offenbarung' einen *soteriologisch* privilegierten Sonderweg eröffnet, erfährt eine abschlägige Antwort. Sie führt in das Themenfeld der Theologie der Religionen, in dem es nicht nur um eine theologische Interpretation von Anspruch und Wirklichkeit der Religionen in Geschichte und Gegenwart geht, sondern auch und vor allem um die Wahrheit der christlichen Glaubensüberzeugungen angesichts der unendlichen Vielfalt nichtchristlicher Optionen. In offenbarungstheologischer Hinsicht steht hier in erster Linie die Spannung zwischen Universalität und Partikularität der Offenbarung zur Debatte. Dem universalen Heilswillen Gottes muß eine universale Offenbarung als Ermöglichungsgrund eines prinzipiell allen Menschen zugänglichen heilshaften Glaubens entsprechen. Das Postulat einer universalen Offenbarung bildet eines der tragenden Teile der *pluralistischen* Position in der Diskussion um die Theologie der Religionen, die – nach Schmidt-Leukel – gegenüber der *exklusivistischen* und der *inklusivistischen* „erstmals eine befriedigende Erklärung der religiösen Vielfalt zu bieten (vermag), ohne in Atheismus, Skeptizismus oder Relativismus zu verfallen" (92). Denn sie allein ist wirklich in der Lage, die „Fülle von anscheinenden Glaubensanzeichen in den nichtchristlichen Religionen plausibel zu erklären" (94).

Das pluralistische Modell wirft allerdings tiefgreifende theologische Probleme auf, deren gewichtigstes lautet: „Gibt es eine heilshafte Gottesbeziehung an Christus vorbei?" (105). Schmidt-Leukel bejaht diese Frage indirekt, indem er Jesus Christus als *Exempel* der Liebe Gottes, die Quelle allen Heils ist, versteht. Jesus Christus wird hier als Mensch gesehen, der „einen heilshaften Glauben lebte und durch die besonders intensive und vorbildliche Art, in der er dies tat, zum inspirierenden Vermittler des Glaubens im Leben zahlreicher anderer Menschen wurde". Singularität als Exempel der Liebe Gottes kann ihm nicht mehr zuerkannt werden; neben und unabhängig von ihm gibt es andere exemplarische Offenbarungen Gottes.

Mit diesem Ansatz – so muß man einwenden – ist die gesamte Problematik der antiochenischen Vorbild-Christologie wieder aufgeworfen. Die Frage, was Jesus Christus zu solchem Glauben befähigt hat, tritt ebenso zurück wie die Frage, ob die Heilsgewinnung damit nicht der Anstrengung der sich an Christus orientierenden Glaubenden überantwortet wird. War S. Ogdens Unterscheidung zwischen dem, was das Heil *konstituiert* (Gottes universaler Heilswille) und dem, was es paradigmatisch *repräsentiert* (Jesus Christus) nicht doch weiterführender und dem pluralistischen Ansatz durchaus kompatibel? Ogdens Unterscheidung kann gut mit einer Inspirationschristologie zusammengedacht werden, die Gott in Christus einzigartig – wenn auch nicht einzig und allein – re-präsentiert, d. h. vergegenwärtigt sieht. Nicht die Aktualisierung einer allgemeinmenschlichen Disposition hat sich in Jesus vollzogen, sondern die Ereignung dessen, was diese Disposition sowohl inauguriert als auch erfüllt: die Re-präsentierung der kreativen und heilschaffenden Macht Gottes. Christus ist hier nicht bloß *exemplum*, sondern *sacramentum* des Heils. In ihm zeigt sich nicht bloß das Heil, in ihm *ereignet* es sich. – In anderen Veröffentlichungen zeigte sich Schmidt-Leukel durchaus offen für diese Position.

Einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um den religionstheologischen Ansatz John Hicks leistet Schmidt-Leukel, indem er die Frage nach dem theoretischen Status von Hicks pluralistischer Hypothese aufwirft und einen schlüssigen Antwortvorschlag unterbreitet. Das *pluralist model* war oft dem Vorwurf ausgesetzt, es beziehe eine abstrakt überreligiöse Vogelperspektive. Demgegenüber beschreibt es Schmidt-Leukel als christlich formulierte, interreligiöse Metatheorie, die aber ‚begründungsoffen' ist und daher ebenso von unterschiedlichen Religionen her entwickelt werden kann. Doch bleibt auch damit die Frage der Kritiker letztlich unbeantwortet, die darauf verweisen, daß die pluralistische These dem genuinen Selbstverständnis keiner Religion entspricht. Gilt für sie nicht, was A. Kreiner für das nonkognitivistische Verständnis religiöser Aussagen formulierte, daß sie „keine Interpretation der überlieferten religiösen Rede, sondern eine weitgehend elitäre Neufassung derselben" (41) sei? Alles scheint mir hier von der Frage einer noch auszuarbeitenden biblischen Hermeneutik des interreligiösen Dialogs abzuhängen.

(3) Jesu Göttlichkeit besteht nach Schmidt-Leukel in seiner Verwirklichung wahren Menschseins, d. h. in der vollkommenen Manifestation der Ebenbildlichkeit Gottes. „Er ist nicht mehr als ein Mensch, sondern mehr Mensch" und als solcher – in seiner radikalen Verwiesenheit auf Gott – „in Wahrheit Bild und Wort Gottes" (132). Doch sei diese Verwirklichung nicht exklusiv zu denken: In Jesus begegneten wir einer Ikone Gottes, die anderen Ikonen – den Tranzendenzmittlern anderer Religionen etwa, im Prinzip aber auch jedem am Logos Gottes teilhabenden Menschen – neben sich Raum gewähre. Damit ist eine pluralistisch-funktionale Christologie

angezeigt, die nicht von Jesu Selbstverständnis und nicht von seiner Seinsverfassung, sondern von der revelatorischen Funktion Jesu auszugehen beansprucht; diese Funktion aber könne in anderer Weise, doch in vergleichbarer Vollkommenheit auch von anderen Inkarnationen des Logos wahrgenommen werden. Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft sei demnach nicht Grund, sondern Ausdruck des Glaubens (131).

In der Interpretation der Formel von Chalcedon schließt sich Schmidt-Leukel der radikalen Kritik J. Hicks an, der die Formel für kognitiv sinnlos und damit unintelligibel hält. Sie kann und muß als Ausdruck der nur paradoxal zu erfassenden Spannung zwischen Gott und Welt, Unendlichkeit und Endlichkeit verstanden werden, d. h. als konzentrierter Ausdruck des (onto-)logischen Problems jeglicher Rede von einem Weltbezug, oder präziser noch: von einer Inkarnation Gottes. So soll der Formel doch noch ein Sinn abgewonnen werden, indem sie aus ihrem historisch-theologischen Kontext herausgenommen und zum Ausdruck eines abstrakten religionsphilosophischen Problems verflüchtigt wird. Eine kontextuelle Exegese des Dogmas von seiner Aussageabsicht her, die letztlich eben nicht als ewige Vernunftwahrheit, sondern als Konzeptualisierung einer kontingenten Geschichtswahrheit – des in der Geschichte Gottes mit seinem Volk paradigmatischen Christusereignisses – zu verstehen ist, hätte ein weiter führender Weg sein können.

In seiner *demonstratio catholica* zieht Heinrich Döring die von Schmidt-Leukel angezeigte Linie in den e k k l e s i o l o g i s c h e n Bereich hinein aus.

Aus dem Ende des exklusivistischen Partikularismus in der gesamten Offenbarungtheologie will er Konsequenzen für die Lehre von der Kirche ziehen. Und im Einklang mit A. Kreiners Überlegungen zur Rationalität der Rede von Gott postuliert er: „Eine heutige fundamentaltheologische Ekklesiologie ist fortan weniger eine apologetisch begründende als vielmehr eine hermeneutisch-kritische Aufgabe" (147), die sich durch argumentative Offenheit gegenüber kritischen Einwänden auszeichnet. Von dieser Voraussetzung her geht er drei große ekklesiologische Fragenkomplexe an: (1) Die Frage, was die Kirche begründet, (2) das ökumenische Problem (unter dem Leitwort *koinonia*) und (3) das Problem der Kontextualität.

(1) Nach Döring beschreitet die heutige Ekklesiologie – wobei er hier in erster Linie die katholische im Blick hat – zwei Wege, Kirche zu begründen: Den ekklesiogenetischen, der diese Begründung in der ‚Gründung', d. h. im Rekurs auf den historischen Ursprung der Kirche sucht; und den sakramentalen, der von ihrer Sendung als Zeichen des in Christus angebrochenen Gottesreiches ausgeht.

Nachdem die vorkritische These von der Gründung der Kirche durch einen quasi juristischen Stiftungsakt des historischen Jesus von exegetischen und christologischen Erkenntnissen her untergraben worden ist, verankerte man die Kirche vor allem im nachösterlichen Verständnis Jesu. Dabei geriet man allerdings in die Gefahr, die Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche zu verkennen. In der von sprachanalytischen und handlungstheoretischen Einsichten ausgehenden „rekonstruierenden Hermeneutik", wie sie vor allem von F. Schüssler Fiorenza vertreten wird, sieht Döring dagegen einen überzeugenden Ansatz, die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zusammen mit der weit über ihre Intention hinausreichenden Rezeption dieser Botschaft (d. h. der Wirkungsgeschichte) als kirchengründend anzusehen (158ff).

Dennoch gibt Döring der sakramentalen Begründung der Kirche zunächst den Vorzug vor der ekklesiogenetischen (auf S. 178ff wird dann allerdings auch dieses Modell wieder eingeholt, indem Döring den Rückbezug auf die Reich-Gottes-Botschaft-Jesu als kirchenkonstituierendes Ursprungsgeschehen hergestellt). Die Begründung von der sakramental-realen und auf diese Weise heilshaften Gegenwart Gottes her führt zu einer funktionalen Ekklesiologie: Die Kirche ist nicht identisch mit dem Reich Gottes; sie ist nicht auf sich selbst bezogen, sondern auf ihren Auftrag, der in der Vergegenwärtigung der Reich-Gottes-Botschaft besteht. So hat sie „Zeichen und Werkzeug für das Heil der Menschen zu sein" (163). Und an dieser Sendung hat sie sich messen zu lassen, worin eine Verpflichtung liegt, für kritische Überprüfung ihrer Praxis offen zu sein.

Gegenüber neueren ekklesiologischen Entwürfen, die die Zeichenhaftigkeit der Kirche betonen, klagt Döring die Vernachlässigung der handlungstheoretischen Dimension ein und fordert, das zeichenhaft-hermeneutische Verständnis der Kirche durch ein handlungshermeneutisches zu ergänzen, um so das Grundproblem zu bearbeiten, das Döring mit J. Meyer zu Schlochtern folgendermaßen formuliert: „Wie ist der Anspruch auf Sakramentalität mit der Beschaffenheit der Kirche als einer aus menschlichen Handlungen konstituierten Wirklichkeit zu vereinbaren?" (164f). Eine Lösung dieses Problems sucht Döring im Anschluß an J. Meyer zu Schlochterns Verständnis der Kirche als vom Geist Christi inspirierte Handlungsgemeinschaft, P. Hünermanns Beschreibung der Sakramente als kommunikative Handlungen, vor allem aber H. J. Pottmeyers Bestimmung einer „doppelten Zeichenrelation" der Kirche auf das Reich Gottes (das Reich Gottes als „Seinsgrund" der Kirche, insofern der Geist Christi in ihr gegenwärtig ist, und als ihr „Sinngrund" – d. h.: als Norm ihres Handelns). Das Handeln der Kirche muß dem Handeln Christi in der Kirche, mit der Kirche und durch die Kirche an der Welt entsprechen.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von *Institution* und *Funktion* der Kirche berührt. Döring beantwortet sie mit M. Kehl dahingehend, daß die notwendige institutionelle Gestaltwerdung der Kirche auf ihre Funktion hingeordnet bleiben müsse. Die Kriterien für die Legitimität kirchlicher Strukturen liegen demnach in der Identifikation mit Christus (d. h. der Vergegenwärtigung Christi), in der Integration der Gemeinschaft und in der befreienden Kraft des Geistes.

(2) In der Geschichte der Ökumenischen Bewegung sieht H. Döring einen durch Gottes Geist vorangetriebenen Integrationsprozeß ablaufen, der besonders auf dem Weg von Neu Delhi („völlig verpflichtete Gemeinschaft") über Nairobi („konziliare Gemeinschaft") bis Canberra (Gemeinschaft als „*koinonia*") zu einem neuen Einheitsverständnis geführt hat. Von diesem Einheitsverständnis her, das in der *koinonia* mit Gott gründet, allen monistisch-unionistischen (und damit die Identität der Partikularkirchen gefährdenden) Zielbestimmungen eine Abfuhr erteilt und ‚Einheit' statt dessen als „das Bezogensein von bleibend Unterschiedenen" (209, Zitat K. Raiser) auffaßt, scheint ihm eine Lösung des ökumenischen Problems möglich (189–191). In der in Analogie zur sozialen Trinität konzipierten, und in diesem Sinne pluralen *koinonia* sieht Döring das anzustrebende Modell für die Einheit der Einzelkirchen. Ohne ihre eigene Identität preiszugeben, sollen sie sich gegenseitig als „Ikonen der Trinität" (216, 220) anerkennen, d. h. die anderen Kirchen als vollgültige Existenzformen des Leibes Christi annehmen.

Bei der Diskussion des *koinonia*-Konzepts nimmt K. Raisers These vom Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung breiten Raum ein. Als eine „Provokation ersten Ranges" (211) wird sie weitgehend zustimmend referiert. Unter der Überschrift „Koinonia – inklusivistisch oder pluralistisch?" stellt Döring die höchst interessante Frage, ob das im Rahmen der Religionstheologie entwickelte Schema Exklusivismus-Inklusivismus-Pluralismus nicht auch auf die innerchristlich-ökumenische Debatte Anwendung finden kann. In Raisers Ansatz sieht er eine Tendenz auf den Pluralismus hin, d. h. auf die Gleichordnung der Partikularkirchen in der Ausrichtung auf die trinitarische Sozialität Gottes (212).

Den Primatsanspruch der römisch-katholischen Kirche, der diesem Modell offenkundig entgegensteht, wird von Döring gegenwärtig als „unabdingbar" (231) bezeichnet, weshalb er die heutige Verhältnisbestimmung zwischen der katholischen Kirche und den übrigen Kirchen der Ökumene mit der Formel „inklusiv und pluralistisch zugleich" beschreiben möchte. Doch habe dieser Primatsanspruch zu enden, wenn man die „*koinonia* aller Kirchen der Ökumene" erreicht habe. Sobald dies geschehen sei, müsse jeder inklusive Vorrechtsanspruch zugunsten einer trinitarisch begründeten paritätisch-pluralen „communio ecclesiarum" aufgegeben werden. Einzig an einer „gewissen inklusiven Hinordnung aller Kirchen – nicht auf die gesamte römisch-katholische Kirche, sondern auf den Bischofssitz von Rom und seinen Bischof" (231) sei dann noch festzuhalten. – Ein atemberaubender Schlag durch die gordische Selbstverknotung in kirchlichen Vorrangprätentionen!

Offen bleibt nur die Frage, ob nicht schon gegenwärtig – und nicht erst für den Zeitpunkt der hergestellten Einheit – diese Neufassung der Beziehungsbestimmung zwischen den Kirchen theologisch zu proklamieren wäre, gerade um die Herstellung der „communio ecclesiarum" gegen die Resistenz kirchenpolitisch motivierter Primatsansprüche voranzutreiben. Ebenso offen wie die Frage nach der „katholischen Grundproblematik" (216ff) *innerhalb* der römisch-katholischen Kirche – der Spannung zwischen dem Anspruch, die communio mit Gott in einer als communio verfaßten Gemeinschaft zu vergegenwärtigen einerseits und der hierarchischen Struktur der Institution Kirche andererseits. Dennoch: Wie sehr würde man diesem visionären Programm eine breite Rezeption und die Aussicht auf Durchsetzung wünschen! Der oft beschwore-

nen Klage über die Krise der ökumenischen Bewegung ist hier ein deutlicher, innovativer Impuls entgegengesetzt.

(3) Der von Döring vorgeschlagenen funktionalen, sakramentalen Ekklesiologie, die Kirche von ihrer universalen Sendung als „Zeichen und Werkzeug für die Einheit der gesamten Menschheit mit Gott und untereinander" (231) versteht, stellt sich das Problem der Spannungseinheit von Katholizität (Universalität) und Kontextualisierung (Inkulturation). In der Entwicklung der „Westkirche" zur „Weltkirche" (243) kann sich Katholizität nur noch so realisieren, daß sie sich öffnet „auf eine dialogische Partizipation" an der geistigen und geistlichen Existenz der Völker, Kulturen und Religionen hin, in denen sich Gottes universales Wirken ebenso niedergeschlagen hat wie in den christlichen Stammlanden (237). So strahlt die Kirche als sakramentales Heilszeichen nicht nur missionarisch aus, sie ist stets auch eine empfangende und das nicht aus strategischer Abzweckung, sondern aus eigener Angewiesenheit.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Im Anschluß an neuere Entwürfe zu einer kosmischen (Logos-)Christologie favorisiert Döring auch hier die Formel „inklusiv und pluralistisch zugleich" und plädiert für einen „‚Universalismus' in der Polarität von ‚Unbedingtheit und Offenheit'" (240). Obwohl er (mit A. Pieris) so weit zu gehen bereit ist, „in den anderen Religionen ‚sakramentale Verkörperungen verschiedener Aspekte des Reiches Gottes' zu sehen" (241), kann er sich für ein rein pluralistisches Modell, wie es Schmidt-Leukel vertritt, letztlich doch nicht entscheiden. Interessant wäre es gewesen, die Gründe für diese Zurückhaltung zu erfahren.

Die drei in diesem Band der QD zusammengestellten Beiträge greifen hoch aktuelle Diskussionsfäden auf und treiben sie auf je eigene Weise – unter konzentrierter Verarbeitung einer immensen Menge theologischer Literatur – markante Schritte weiter. Der Anspruch, neue Wege der Fundamentaltheologie eingeschlagen zu haben, ist in beeindruckender Weise eingelöst, wobei vor allem die unvoreingenommene Wahrheitssuche in unbestechlicher intellektueller Redlichkeit höchste Anerkennung verdient. Das Ringen um glaubwürdige Antworten der Theologie auf gegenwärtige geistige Problemlagen *intra* wie *extra muros ecclesiae* hat hier einen Niederschlag gefunden, der in seinen Intentionen, in seinen Problembearbeitungen wie in seinen Resultaten außerordentlich eindrucksvoll ist.

In der rückblickenden Überschau über die Beiträge, die – mit Ausnahme des ersten – weniger apologetisch als vielmehr eminent materialdogmatisch-innovativ sind, erscheint das apologetische Strukturprinzip der drei *demonstrationes*, das als Gliederungsschema für den Band gewählt wurde, nachträglich aufgesetzt. Doch liegt vielleicht gerade darin auch wieder eine begrüßenswerte Neufassung des Verständnisses von Apologetik.

Heidelberg Reinhold Bernhardt

Bernhardt, Reinhold: **Der Absolutheitsanspruch des Christentums.** Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1990. 263 S., kart. DM 58,00

Das Buch geht auf eine Heidelberger Diss. bei D. Ritschl und Th. Sundermeier zurück und dient der Ortung und Neueinschätzung des sogenannten Absolutheitsanspruchs des Christentums im Horizont des sich ausbreitenden Pluralismus. Das Hauptverdienst besteht zweifellos darin, daß die verstreut vorhandenen, einschlägigen Materialien bis in die Gegenwart hinein zusammengestellt und durchgearbeitet werden.

Im Einleitungsteil I stellt Vf. einmal die Frage, ob der Anspruch nicht in pluralistischer Zeit einen Anachronismus darstelle; sodann gibt er eine kurze Einführung in die Begriffsgeschichte und die Problematik des Begriffs. Dabei macht er auf vier Tendenzen aufmerksam, durch die die Autorität und Überlegenheit des Christentums gleichsam aus dem Innenraum der christlichen Welt heraus in Frage gestellt werden: die Vergeschichtlichung der Welt, die nach einer Entgeschichtlichung des Religiösen ruft, die Verallgemeinerung von Religion gegenüber allem Geschichtlichen, die neue Rolle der Rationalität, die alles Supranaturale bzw. Suprarationale auszuscheiden bestrebt ist, die Anthropozentrik, in der Religion wesentlich subjektiviert wird. Gegenstand der Untersuchung ist danach die „Absolutheit des Christentums", insofern sie als „Antwort auf die im Gefolge der Aufklärung problematisch gewordene Geltungsbestimmung von Christentum und außerchristlicher Umwelt"(23) verstanden wird.

Der Vorbereitung dient auch Teil II: Von der Strukturanalyse zur Deutung des Absolutheitsanspruchs. Vf. grenzt sich zunächst gegen zwei Seiten hin ab: einmal gegen eine rein subjektive Gewißheit, auf der anderen Seite gegen die Feststellung „objektiver" Tatsachen. Innerhalb des verbleibenden Rahmens sucht er sodann die Sprechhandlung genauer zu analysieren, indem er nacheinander den Geltungsbereich („für"), die Formen der Geltungsbestimmung, ihren Inhalt und ihre Begründung bespricht. Erst von da aus eröffnen sich der Bezugsrahmen und die Deutung des Anspruchs. Für Vf. ergibt sich dabei, daß er als Ausgangspunkt seines Deutungsvorschlags einmal von einem Konzept perspektivischer Wahrheit und sodann von einer sprachanalytischen Besinnung ausgeht.

In Teil III faßt Vf. die in der Geschichte auftretenden Verhältnisbestimmungen von christlicher und außerchristlicher Religion zu Modellen zusammen. Dabei kommt Vf. zu folgenden Kategorien: A. dualistisch-exklusive Alleingeltung, bezogen auf Offenbarung als Zentralbegriff sowie eine dem entsprechende ekklesiozentrische und eine christozentrische Version (mit theologiegeschichtlichen Konkretionen), B. hierarchische Superiorität, offenbarungstheologisch oder anthropologisch begründet, wobei in der Konkretion bei allem theologiegeschichtlichen Ansatz die der Aufklärung bzw. dem Deutschen Idealismus verpflichteten Ansätze in den Vordergrund treten, C. inklusive Dualität, in der – bei einer grundsätzlichen Rückbindung an die Leitmotive der Universalität und der christologischen Konzentration – gewisse polare Überlegungen eine wesentliche Rolle spielen („Logos spermatikos", „Una religio in rituum varietate", Wertfülle/Werthöhe, kosmischer Christus, Natur/Gnade, Vernunft/Offenbarung, Gesetz/Evangelium, allgemeine/spezielle Offenbarung, anonyme/bewußte Christen, ordentliche/außerordentliche Heilswege, latente/manifeste Kirche).

In Teil IV sondert Vf. dann aus dieser Übersichtsbetrachtung hervorragende Einzelentwürfe aus: E. Troeltsch, K. Barth, K. Rahner. – Diese Monographien sind aufs ganze gelungen. Doch gibt es hier auch Rückfragen. Dem Urteil über K. Rahner vermag ich z.B. nicht zu folgen: „In der Rede vom *objektiven* Heilswirken Gottes in Christus, das alle Menschen unabhängig von ihren Erkenntnismöglichkeiten betreffe, spricht sich eine spekulative, idealistische Metaphysik aus, die auf das Bewußtsein der Menschen keine Rücksicht meint nehmen zu müssen. Wer so redet, gibt vor, die Lage des Menschen besser zu verstehen, als diese selbst es vermögen. Seine Perspektive ist eine übermenschliche." (194) Hier stellt sich die Frage, ob Rahners Denken nicht fälschlich in ein mehr oder minder philosophisches verkehrt wird, die eigentlich theologischen Wurzeln seines Denkens aber letztendlich nicht erkannt sind.

Im Teil V führt Vf. mit Hilfe der Konzeption von J. Hick in die sogenannte „Pluralistische Religionstheologie" ein, ein Denkmuster, das nach Ansicht des Vf. „von einer *äquivalenten Gleichordnung der Religionen* ausgeht" (199). Vf. spricht am Ende dieses Teiles hellsichtig die Gefahr der neuen Richtung an: „Das eigentliche Grundproblem dieses Ansatzes besteht nicht im Verrat an religiösen Glaubensgewißheiten, sondern gerade umgekehrt in der Gefahr ihrer geheimen Inthronisation. Der Versuch, die Partikularität der eigenen Religiosität zu hintergehen, um auf die universale Ebene einer allgemeinen Transzendenz zu gelangen, droht – da es diese Erfahrung eben nur in partikularer Gestalt geben kann – zu einer sublimen Unterwerfung fremder Partikularität, d. h. fremder Transzendenzerfahrungen, unter die eigene zu führen. Der notwendige Streit um das rechte Gottesbewußtsein ist damit zu Gunsten des eigenen vorentschieden, die angestrebte Toleranz in einen untergründigen Imperialismus verkehrt, der nicht vom Glauben der Religionen ausgeht, sondern sie mit einem Metaglauben konfrontiert." (225) – Man möchte wünschen, daß diese Beobachtung im Umgang mit der „Pluralistischen Religionstheologie" nicht leichtfertig unterdrückt wird.

Das Buch schließt in Teil VI mit vier kurzen Überlegungen A. zu einer „globalen Theologie", d. h. einer christlichen Theologie, die im Ausblick auf ihr fremde und doch verwandte Glaubensweisen ausgebildet wird, B. zu einem Dialog der Perspektiven, der eine kenotische Grundhaltung einschließt, C. zu einem „Hauch theologischen Agnostizismus'" und D. zur Rehabilitation des Absolutheitsanspruchs, der sich an die Absolutheit Gottes gebunden weiß: „Um die Absolutheit Gottes zu feiern, eine Wirklichkeit, die dem Menschen immer schon vorausliegt und von ihm nie ganz erreicht und umschlossen werden kann, eine eschatologische Wirklichkeit, die ihre Absolutheit nicht durch Ausschluß alles Relativen erkaufen muß, die sich nicht negativ durch Loslösung von ihrem Gegenüber bestimmt, die vielmehr in einer coincidentia oppositorum den Gegensatz von Absolutem und Relativem übergreift, indem sie beides in sich schließt – um diese Absolutheit Gottes zu feiern, darf und soll die Sprache des Menschen ihren höchsten Ausdruck beisteuern: den Absolutheitsanspruch." (239) – So richtig dieser Satz erscheint, so dringlich bleibt eine Antwort, was auf diesem Weg aus dem christlichen Lebensgrund die Gestalt Christi für den Gesamtdiskurs der Welt bedeutet. Schließlich bleibt der Schlußsatz des Buches die These eines bekennenden christlichen Theologen.

Die vorgelegte Diss. stellt uneingeschränkt einen äußerst wichtigen Beitrag zur heute beginnenden Diskussion im pluralen Feld der Religionen dar. Es muß sich dabei zeigen, wie Vf. selbst in Zukunft die christliche Identität im Horizont der Offenheit für fremde Ansprüche bestimmt. Schließlich beginnt der Disput erst dort, wo auch andere „Weltreligionen" ihren eigenen – zunächst jedenfalls fremden – Absolutheitsanspruch vorstellen und dem christlichen entgegenhalten.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Swidler, Leonard: **After the Absolute.** The Dialogical Future of Religious Reflection. – Minneapolis: Fortress Press 1990. IX, 248 S.

Swidler, Leonard: **Die Zukunft der Theologie.** Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. – Regensburg, München: F. Pustet, Chr. Kaiser 1992. 104 S., kart. DM 19,80

Der Autor, Prof. an der amerikanischen Temple University in Philadelphia und Mitherausgeber des Journal of Ecumenical Studies, gehört zu den bedeutendsten amerikanischen Teilnehmern der verschiedenen interreligiösen Dialogprogramme. Aufgrund seiner früheren Studien in Tübingen ist er zugleich einer der bekanntesten katholischen Theologen, die den Brückenschlag zwischen der europäischen und amerikanischen Theologie suchen. Sein programmatisches Buch zum interreligiösen Dialog als grundlegendem Moment zukünftigen theologischen Denkens hat er im Englischen überschrieben mit „After the Absolute". Beachtet man, daß mit dem bisherigen Denken ein in jeder Weise abgeschlossenes, dem Dialogischen und damit der Offenheit für das Fremde verschlossenes Denken gemeint ist, so steht dem nun ein Denken gegenüber, das sich in der reinen Reflexion auf das Eigene nicht erschließen konnte. Wenn dieses Denken „nach dem Absoluten" kommt, so bedeutet das nicht, daß das Absolute geleugnet wird, wohl wird es anders situiert und begründet. Bei diesem neuen Versuch versagt allerdings vorläufig noch vielfach die Sprache. Es ist daher zu prüfen, ob Autoren wie Vf. mit der von ihnen gewählten Terminologie immer meinen, was vordergründig verstanden wird. Jedenfalls sind die Ecktermini zu beachten.

Mit seinem Buch leuchtet Vf. die verschiedenen Seiten des aktuellen Dialogs, aber auch des Dialogischen überhaupt aus. Er beginnt in Teil I mit der Behandlung der Grundlagen des Dialogs, seinem Bezug zur Metaphysik, Erkenntnislehre, Psychologie und Ethik. Teil II hat er den „inneren" Dialog genannt. Darunter versteht er einmal den Dialog innerhalb der römischen Kirche mit ihren vatikanischen und anderen Empfehlungen zum Dialog, sodann den innerchristlichen, somit den Dialog der christlichen Ökumene. Teil III nimmt den größten Teil des Buches ein und behandelt den Dialog „zwischen" dem Christentum und den Religionen und Ideologien, konkret dem Marxismus. Den Ausgangspunkt bildet ein Kap., das in allgemeinen Reflexionen von den Grundregeln eines interreligiösen und interideologischen Dialogs, seinen Tiefendimensionen, Zielen und Zwecken sowie seiner Sprache handelt. Es folgt ein Kap. zur Bedeutung des „christologischen Imperativs", in dem Vf. seine bereits anderweitig vorgestellte, im Gespräch mit dem Judentum formulierte „Christologie" einsetzt, die an dieser Stelle nicht zu diskutieren ist. In fünf weiteren Kap.n geht Vf. dann auf den konkreten Dialog zwischen Juden und Christen, sodann auf das besondere Verhältnis zwischen Juden, Christen und Muslimen ein. Es folgen kurze Darstellungen der asiatischen Dialogszene, Hindus und Christen, Buddhisten und Christen, Konfuzianer und Christen. Literarisch folgt Vf. allerdings – abgesehen vom jüdisch-christlichen Bereich – weithin christlicher Sekundärliteratur, wie sie offensichtlich in Nordamerika Verwendung findet. Als Ideologie einbezogen, erfährt der Marxismus eine eigene Behandlung. Der Band endet in einem Teil IV, in dem Vf. – wohl eher unglücklich, wenn man um die Bedeutung der Kunstsprache weiß, – von einem „christlichen Experiment in ökumenischem Esperanto" spricht. Vf. ist sich bis zum Schluß der Frage nach der religiösen Identität, als Christ der Frage nach der Bedeutung des „Christus", also der Christologie bewußt. Seine Lösung sympathisiert mit den inzwischen auch bei uns diskutierten Thesen von P. Knitter u. a. Die Benennung des gemeinsamen Grundes als *„Ultimate Reality"*, der dann – in einem weiteren Neologismus – eine *„Realitology"* zugeordnet wird, ist freilich eher das Eingeständnis einer sich ergebenden Aporie.

Die deutsche Übersetzung bietet nur einen auf weniger als die Hälfte des Textes gekürzten Auszug des ursprünglichen Buches. Es bleibt ein deutliches Plädoyer für den Dialog. Die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen werden herausgestellt, die Tiefendimensionen erläutert. Die Kap. über die konkreten Partner des interreligiösen Dialogs sind gestrichen. Es bleibt die Einladung zu einem „ökumenischen Esperanto", nicht aber zur „Realitologie".

Düsseldorf Hans Waldenfels

Haudel, Matthias: **Die Bibel und die Einheit der Kirchen**. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung". – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 470 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, 34), kart. DM 68,00

Im August vergangenen Jahres waren im spanischen Wallfahrtsort Santiago de Compostela Kirchendelegierte aus allen Kontinenten zur Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen versammelt. Die letzte derartige Großveranstaltung hatte dreißig Jahre vorher in Montreal/Kanada stattgefunden. Eines der zentralen Themen, die damals verhandelt wurden, war das Problem rechter Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Traditionen. Man gelangte zu der gemeinsamen Überzeugung, „daß wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums (die *Paradosis* des *Kerygmas*) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist" (P. C. Rodger/L. Vischer [Hg.], Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Genf 1963, 43). Auf der Basis dieser und vergleichbarer Formulierungen erreichte, wie H. hervorhebt, insbesondere die erste Untergruppe der Montrealer Sektion II „eine *erstaunliche Neubestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition*, indem sie in Überwindung bisheriger Kontroversen die Relation von Schrift, Tradition und Kirche *differenziert* als *dynamische* Einheit definierte" (221). Genese und Rezeption dieser Neubestimmung werden von H. im Kontext weiterer Studien der Faith and Order-Kommission detailliert und kenntnisreich dargestellt mit dem Ergebnis, „daß ‚Glauben und Kirchenverfassung' mit der *dynamischen* Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche bereits eine ökumenische Basis gefunden hat, die durch die gemeinsame Besinnung auf die Bibel zustande kam und die neue Möglichkeiten für eine ökumenische Ekklesiologie eröffnet" (5).

H.s Untersuchung, die 1992 von der Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen (Doktorvater: E. Lessing) und unlängst mit dem zweiten Preis der „Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung" der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg ausgezeichnet wurde, würdigt in einem I. Teil unter Bezug auf einzelne konfessionelle Schriftlehren die entscheidende Bedeutung, welche der Bibel als konstitutivem Fundament und inhaltlicher Basis der ökumenischen Bewegung zukommt. Dabei wird bereits die ökumenische Relevanz der Schrift im Urteil der ersten beiden Faith and Order-Weltkonferenzen in Lausanne 1927 und Edinburgh 1937 erörtert. Der weiteren Entwicklung über die dritte Weltkonferenz in Lund 1952 bis hin zu dem erwähnten Durchbruch von Montreal ist der II. Teil der Arbeit gewidmet. Ein III. und letzter Teil behandelt die Diskussionen zum Problem der biblischen Hermeneutik und der Schriftautorität in der Zeit nach Montreal. In einem Ausblick weist H. sodann noch einmal nachdrücklich auf die ökumenische Relevanz einer präzisen und dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition hin, welcher er nicht weniger als die hermeneutische Schlüsselfunktion für den weiteren Prozeß ökumenischer Wahrheitsfindung und Verständigung zuweist. Zwar behauptet H. nicht, daß im Zusammenhang überkommener Kontroversen von Schrift und Tradition bereits alle Probleme gelöst seien; er fordert aber mit Recht, daß das erreichte Verständigungsniveau künftig nicht mehr unterboten werden dürfe, sondern als Basis weiterer Verständigungsfortschritte vorauszusetzen sei.

Für den bilateralen Dialog zwischen evangelischer und römisch-katholischer Theologie bedeutet das u. a. folgendes: Evangelische Theologie hat davon auszugehen, daß Kanon und Kirche zusammengehören und die Bibel in bestimmter Weise selbst eine Traditionsgestalt ist; katholische Theologie hinwiederum sollte der Vorstellung endgültig den Abschied geben, als bedürfe die in der Schrift gegebene Tradition (traditio scripta) einer materialen Ergänzung durch kirchliche Zusatztraditionen, welche die inhaltliche Heilssuffizienz der Bibel fraglich macht. Werden diese Voraussetzungen akzeptiert, wie dies vom bisherigen ökumenischen Verständigungsprozeß sachlich zwingend gefordert ist, dann lassen sich die verbleibenden Fragen auf das Problem der Begründung des Kanons bzw. der Gewißheit seiner Kanonizität sowie insonderheit auf das Problem authentischer Schriftauslegung reduzieren. Von daher erscheint es als stimmig und konsequent, wenn die in dem Buch von H. gegebene Anregung, zu dem Projekt „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?" (Bangalore 1978 [Beih. zur Ökumenischen Rundschau, 33]) eine Folgestudie durchzuführen, von der Santiagoer Weltkonferenz im Bericht der Sektion II aufgegriffen und als Arbeitsauftrag übernommen wurde.

Augsburg Gunther Wenz

Wahrhaftig, Gott ist bei Euch! Wie feiern wir heute Liturgie? Hg. von Albert Gerhards, Anneliese Knippenkötter, Birgit Osterholt-Kootz und Stephanie Scharfenberg. – Paderborn: Bonifatius 1994. 250 S., kart. DM 42,80

Hier handelt es sich um eine Dokumentation und Kommentierung von Veranstaltungen aus dem Bereich Liturgie der beiden Katholikentage von Berlin 1990 und Karlsruhe 1992.

In einem ersten Teil werden die Foren zu Fragen, wie liturgisches Feiern aussehen kann und könnte, zusammengefaßt. In einem weiteren Teil werden einzelne modellhafte Gottesdienste vorgestellt. Bewährte liturgische Feierformen, die unter den besonderen Bedingungen von Katholikentagen (Großgottesdienste!) stattfanden, werden u. a. auch für eine Übertragung auf den „normalen" Gemeindegottesdienst aufbereitet.

Die Zusammenstellung bietet damit einen interessanten Einblick in das Werden von Gottesdiensten, wobei es sich ja nicht um Experimente an der Basis handelt, sondern um Erarbeitung unter Zustimmung von Bischöfen. Schon damit wird diese Dokumentation – ganz unabhängig von ihren wertvollen Anregungen auch für die Gemeinden – zu einer interessanten Studie auch für die Entwicklung von lebendiger Liturgie drei Jahrzehnte nach dem Beginn der Liturgiereform durch das II. Vatikanum.

Münster Klemens Richter

Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie. Hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 256 S. (Theologie der 3. Welt 18), kart. DM 39,80

Die Reihe „Theologie der dritten Welt", hg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen, hat das Verdienst, die deutschsprachige Theologie und Kirche mit den geistigen Entwicklungen der jungen Kirchen bekannt zu machen. Dabei stehen oft die Entwicklungen in Asien im Vordergrund des Interesses. Daß die Situation in Schwarzafrika nicht weniger interessant ist, zeigt der vorliegende Bd „Der neue Meßritus im Zaire", der im Untertitel als „ein Beispiel kontextueller Liturgie" vorgestellt wird.

Das Buch enthält nach einer Einleitung (7–17) von Ludwig Bertsch SJ, dem derzeitigen Leiter des Instituts, einen dokumentarischen (19–100) und einen kommentierenden Teil (101–256).

Die Dokumentation umfaßt den Briefwechsel von Missio mit der zairischen Bischofskonferenz zur Herausgabe des Werkes und die „Ergänzung zum Römischen Meßbuch für die Diözesen Zaires", eine Einführung der Bischofskonferenz zum Meßbuch ähnlich wie die Allgemeine Einführung zum Römischen Meßbuch. Schließlich folgt als Höhepunkt das „Römische Meßbuch für die Diözesen Zaires" in einer von der Zairischen Bischofskonferenz autorisierten Übersetzung. Dieses umfaßt einen feierlichen und einfachen Ritus des Ordo Missae, der den Menschen von Zaire angepaßt ist. Hinzu kommen eine Reihe von Eigenmessen mit Lesungen für die Diözesen Zaires. Beide Dokumente lagen für den gewöhnlichen Mitteleuropäer, der keine afrikanischen Sprachen versteht, bisher nur in französischer Übersetzung vor, die in Europa schwer zu erhalten war. Die Dokumentation dieser Texte ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil die vielfältigen Anpassungsversuche der katholischen Liturgie in Schwarzafrika hier zum ersten Mal die Anerkennung durch die Bischofskonferenz als auch durch die zentrale Kirchenleitung in Rom gefunden haben.

Die auffallendste Veränderung des zairischen Ordo Missae besteht in der Verlegung des Bußaktes und des daran anschließenden Friedensgrußes an das Ende des Wortgottesdienstes im Anschluß an die Homilie und das Credo. Ob dies als Inkulturation zu werten ist, scheint fraglich, da dies ebenso in Europa gemacht werden könnte. Der Friedensgruß hatte auch in der römischen Liturgie früher seinen Platz nach dem Wortgottesdienst, wie schon Justin in der seiner 1. Apologie bezeugt (Kap. 65). Eindeutig inkulturierte Elemente dürften sein: die Einführung des Dienstes des Ansagers, die weitgehend dialogisch formulierten Gebete – darunter auch ein eucharistisches Hochgebet – und deren Inhalte, die afrikanische Musik und die verwendeten Musikinstrumente, die getanzte Einzugs-, Gaben- und Auszugsprozession, die Ausstattung des Kirchenraumes mit Bildern und Skulpturen afrikanischer Künstler sowie die farbenprächtige liturgische Gewandung für alle beteiligten Ämter und Dienste (eine ausführlichere Würdigung s. M. Probst, Inkulturation der katholischen Liturgie in Schwarzafrika, in: W. Hering (Hg.), Christus in Afrika. Zur Inkulturation des Glaubens im Schwarzen Kontinent, Limburg 1991, 107–123).

Mindestens ebenso spannend wie die Dokumentation liest sich der zweite Teil „Interpretation und Diskussion". Denn hier werden Gegensätze zwischen afrikanischen Theologen deutlich, die von der Notwendigkeit der Inkulturation überzeugt sind; man erfährt, daß der approbierte Meßritus von Zaire keineswegs alle Wünsche von Experten erfüllt und daß es Experimente gab und wahrscheinlich gibt, die weit über den Rahmen hinausgehen, den das Meßbuch von Zaire absteckt.

Das gilt etwa für das Eucharistische Hochgebet (vgl. 150–157) und besonders für die Einbeziehung der Ahnen. So wendet sich Laurent Mpongo gegen eine Anleihe bei afrikanischen Opferriten für die afrikanisierte Gestalt der Eucharistiefeier, während Francois Kabasele dies befürwortet, besonders bezüglich des Ahnenopfers. „Der Priester legt die Patene mit der Hostie am Fuß des Ahnenbaumzweiges nieder . . ., (sie) ist für den Priester, den neuen Ältesten, bestimmt, der sie bei der Reinigung des Kelches sumiert" (168). Geteilter Meinung sind die genannten Autoren auch in der Frage des Gebrauchs von Brot und Wein für die Eucharistiefeier. Kabasele spricht sich in einer sorgfältig durchgeführten Argumentationskette für die Verwendung von gesäuertem Mais- oder Maniokbrot und Palm- oder Bananenwein bei der Eucharistiefeier in Schwarzafrika aus. Mpongo plädiert angesichts einer vielfältigen Akkulturation der Afrikaner an europäische Produkte für einen Anbau von Weizen und Wein in Afrika. Sein Anliegen ist es, auch in der eucharistischen Materie die Kontinuität mit den chäldäisch-jüdisch-christlichen Anfängen der Messe zu wahren.

Wichtiger als die Unterschiede in Einzelfragen ist die von allen vertretene Notwendigkeit, die weitgehend europäisch geprägte Feiergestalt der Eucharistiefeier der schwarzafrikanischen Kultur anzupassen.

Hier ist vor allen Dingen der Beitrag „Richtige und falsche Universalität des Christentums" von Anselme Titianma Sanon hervorzuheben, der die Inkulturation der westlichen Liturgie in die Kultur Schwarzafrikas mit großer Eindringlichkeit als eine (über-)lebensnotwendige Aufgabe herausstellt.

Der letzte Beitrag von Ludwig Bertsch über „Entstehung und Entwicklung liturgischer Riten und kirchliches Leitungsamt" stellt auf dem Hintergrund der Aussagen der Liturgiekonstitution (SC 37–40) die faktischen Schwierigkeiten zwischen der Zairischen Teilkirche und der römischen Zentrale heraus, die einseitig den ursprünglichen „Zairischen Ritus der Eucharistiefeier" als „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires" dekretierte. Auf dem Hintergrund der Liturgiegeschichte und der Communio-Theologie entwickelt er in zehn Thesen die Voraussetzungen und Wege zu einem neuen Miteinander von orts- bzw. teilkirchlicher und großkirchlicher Zuständigkeit für den Inkulturationsprozeß des Gottesdienstes der Kirche. Dabei ergibt sich wie nebenbei, daß die Frage der Inkulturation nicht nur die Länder der dritten Welt berührt, sondern auch eine europäische Frage ist.

Der große Wert dieses Buches liegt einmal in der Dokumentation des Zairischen Experimentes. M. W. gibt es in deutscher Sprache keine ähnliche Dokumentation über einen ähnlichen Vorgang in der dritten Welt. Es läßt sich daran das Anliegen der Inkulturation exemplarisch studieren. Zum anderen führen die Kommentare den Leser mitten in die konkreten Probleme und Fragen der regionalen Inkulturation des Gottesdienstes in einer universalen Kirche. Deshalb darf man von diesem Buch, wenn es von vielen gründlich studiert wird, auch eine Belebung der noch zaghaften Diskussion über die Zweckmäßigkeit einer Inkulturation der Liturgie im europäischen Bereich erwarten. Das Missionswissenschaftliche Institut Missio leistet mit diesem Band und dieser Reihe der deutschsprachigen Theologie einen nicht mehr wegzudenkenden Dienst der Verbindung mit der Weltkirche.

Vallendar Manfred Probst

Nordsieck, Reinhard: **Recht und Gesetz in theologischer, philosophischer und juristischer Perspektive.** – Frankfurt: Peter Lang 1991. 165 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 2, Rechtswissenschaft, 1074), kart. DM 49,00

Reinhard Nordsieck, Richter am Amtsgericht Mettmann, ist ein vielbelesener Mann. Wem dies nicht bereits beim Erscheinen seines letzten Werkes „Reich Gottes – Hoffnung der Welt" (1980) aufgefallen ist, dem dürften die ungewöhnlichen theologischen und juristischen Kenntnisse des Autors spätestens bei der Lektüre seines neuesten Werkes bemerken.

N. geht es mit dieser Publikation um die Entwicklung eines neuen Verständnisses von „richtigem" Recht: Es handele sich hierbei um alle überpositiven, dem Gesetz vorgegebenen Wertvorstellungen, „die im Horizont einer zukünftig vorgestellten menschenwürdigen Friedensordnung in der Gegenwart auf Verwirklichung von Gerechtigkeit und Solidarität in Freiheit zielen" (156f). N. nennt diese Normen „eschatologisches Recht"; ihm geht es darum, dieses Recht zum Ausgangspunkt einer eigenen theologisch und philosophisch begründeten Rechtstheorie zu machen.

Mit diesem Ziel ist gleichzeitig auch die Gliederung des Werkes vorgegeben: In einem ersten Teil (13–61) untersucht N. das jesuanische und paulinische Verständnis von Gesetz und Recht. Dann skizziert er in Abgrenzung von modernen rechtsphilosophischen Strömungen (Coing, Alexy, Dworkin, Rawls) seine eigene Theorie des eschatologischen Rechts (63–93), um hieraus abschließend eine Reihe von verfassungsrechtlichen Folgerungen zu ziehen (95–160).

Jeder dieser Argumentationsblöcke ist gut les- und nachvollziehbar; der Vf. entwickelt eigenständig seine Gedanken, wobei er sich auch schwierigen exegetischen und rechtsphilosophischen Problemen stellt. Dennoch fallen bei der Lektüre einige Lücken und Unstimmigkeiten ins Auge:

Schon das Literaturverzeichnis erstaunt. Die exegetische Literatur stammt zum größten Teil aus den sechziger und siebziger Jahren; der Vf. verwendet hoffnungslos überaltete Auflagen theologischer Standardwerke (etwa die zweite Auflage von Conzelmanns Grundriß der Theologie aus dem Jahre 1967!). Exegetische Kommentare hat N. (mit Ausnahme des überalteten Rö-

merbriefkommentars von Käsemann) nicht verwendet. – Gleiches gilt für die juristische Literatur, unter der sich antiquarische Auflagen von Strafrechtskommentaren (Schönke/Schröder, 15. Aufl. 1970) finden und ansonsten viele – insbesondere rechtsphilosophische – Werke (etwa zur Diskussion um Rawls) fehlen.

Diese eher formalen Schwächen führen auch zu inhaltlichen Problemen: N. hält sehr viele Logien für Aussagen des historischen Jesus. So werden Mt 5,20; 7,1; 20,1ff, Mk 10,42–44; Lk 11,42; 18,9–14 oder das Zinsverbot im Thomasevangelium (118) als historisch bezeichnet. In all diesen Fällen ist die Quellenlage jedoch undurchsichtig, so daß ein großer Teil der exegetischen Literatur zu anderen Ergebnissen kommt. – Im übrigen werden die meisten NT-Belege ohne nähere Begründung als jesuanisch (siehe etwa S. 30f) oder als dem Geist Jesu entsprechend qualifiziert (vgl. etwa die Belege aus S. 19–22).

Der Vf. kommt auf der Grundlage seiner Quellenauswertung zu dem Ergebnis, daß Jesus selbst das Gesetz, die Tora, nicht abgelehnt, sondern als vorläufige Ordnung auf dem Weg hin zum Reich Gottes akzeptiert habe. Dies entspricht der herrschenden Auffassung (vgl. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des neuen Testaments, Bd. I: Von Jesus zur Urkirche, Freiburg 1986, S. 69ff). Nicht zuzustimmen ist allerdings der zentralen These N.s, daß das Reich Gottes zur Ablösung des alten Rechts durch ein neues, eschatologisches Recht führt (28ff). Wie soll man sich ein solches „Recht" vorstellen, das ohne Zwang, ohne Richten, Verurteilen und Strafen auskommt (24f; vgl. auch S. 50)? Ist nicht mit dem Begriff des „Rechts" zwangsläufig die Sanktion und das Zugerichtsitzen verbunden? Wie ist in einem solch zwanglosen Recht zu gewährleisten, daß „keine Anarchie und Zügellosigkeit" (51) herrschen?

Ohne nähere Begründung bleibt schließlich die Auffassung des Autors, daß nach der Vorstellung Jesu das Reich Gottes als „im Kommen begriffen" und „sich entfaltendes Geschehen" zu verstehen sei (36). Das eschatologische Vor-Verständnis des Vf.s macht sich auch bei der Auslegung der paulinischen Belegstellen bemerkbar. Hier geht N. ohne nähere Begründung von einer einheitlichen Auslegung aller Paulus-Briefe aus (41) und negiert damit jegliche Unterschiede zwischen dem frühen und späten Paulus. Römer- und Galaterbrief werden daher in einem Atemzug erwähnt; auf andere Briefe – insbesondere den 1. Thess und die dort thematisierte Naherwartung der Urgemeinde – geht der Vf. nicht ein. Angesichts dieser fehlenden Differenzierungen kann es nicht verwundern, daß bei N. Paulus und Jesus die gleiche Haltung zu Recht und Gesetz einnahmen: Beide postulierten ein eschatologisches Recht, das bestehende Gesetze als bloße Sicherungs- und Erhaltungsordnung in Frage stelle und zugleich in eine neue Ordnung der Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität transformiere (57).

Auf der Grundlage dieses Ergebnisses wendet sich N. im zweiten Teil seiner Arbeit (63ff) den philosophischen Implikationen seines Ansatzes zu:

Das eschatologische Recht sei weder mit dem Naturrecht noch mit dem positiven Recht identisch (65ff). Im übrigen gingen auch Befürworter des Naturrechts (Coing; Rawls; Alexy; Dworkin) unbewußt von der Annahme eines eschatologischen Rechts aus (75ff). Ob diese Charakterisierung den Ansätzen etwa von Rawls gerecht wird, dürfte überaus zweifelhaft sein; aus Platzgründen können aber weitere Überlegungen zu den rechtsphilosophischen Prämissen von N. nicht angestellt werden.

Im dritten Teil kommt N. dann zu konkreten Anwendungsfällen des eschatologischen Rechtes (95ff).

Seiner Ansicht nach soll die von Gott ausgehende Freiheit (96) und Gerechtigkeit (99ff) gegen gesellschaftliche oder staatliche Übergriffe geschützt sein. Daraus leitet N. ab, daß der Schutz von Grundrechten nach dem Grundgesetz neutestamentlichen Vorstellungen entspricht (111f) und daß der NATO-Doppelbeschluß über die Aufstellung von Mittelstreckenraketen verfassungswidrig sei (114). Ferner soll bei einer Abtreibung nur die Indikations- und nicht die Fristenlösung der Verfassung und damit dem eschatologischen Recht entsprechen (114f). Das eschatologische Recht gebietet zusätzlich, daß nur Zinsen bis zu einer bestimmten Höhe genommen (118) und Scheidungsfragen nicht gesetzlich normiert werden (119f). Schließlich lassen sich aus dem eschatologischen Recht „kollektive Grundrechte der Gemeinschaft auf gemeinsame Sprache, Heimat und Volkstum" sowie „Grundrechte auf gemeinschaftliche Herrschaft und (. . .) auf Frieden und kollektive Sicherheit sowie saubere Umwelt" (127) ableiten.

Spätestens diese Aufzählung ableitbarer Grundrechte macht den fundamentalistischen Ansatz von N. deutlich. Bei ihm gehen Bibel und Rechtspolitik, Theologie und Recht nahtlos ineinander über. Das Grundgesetz wird mit biblischen Weisungen identifiziert und daraus einzelne politische Forderungen als gottgewollt abgeleitet. Begriffe wie „Freiheit" und „Gerechtigkeit" werden ohne kritische Reflexion als pauschale Platzhalter verwendet; wie Kant, Hegel und andere Philosophen sich um eine Klärung dieser Termini bemüht haben, wird vergessen.

N.s Arbeit erscheint insofern als Paradigma für die Denkweise einer bestimmten theologischen Richtung, die mit scheinphilosophischen Schlagworten und einem exegetischen Minimalwissen bestückt die Welt christianisieren möchte.

Eine solche Naivität und Oberflächlichkeit mag man belächeln. Angesichts der Tatsache, daß sich diese Denkweise in verschiedensten Schattierungen in beiden Großkirchen allmählich breit macht, muß man Werke wie die von N. ernst nehmen und genauestens studieren.

Im Ergebnis ist daher die vorliegende Arbeit nicht zuletzt wegen ihrer eigenwilligen und eigenständigen Gedankenführung interessant zu lesen; Juristen und Theologen kann die Lektüre des Werkes nur anempfohlen werden.

Münster Thomas Hoeren

Mommsen, Wolfgang: **Christliche Ethik und Teleologie.** Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan. – Altenberge: Oros 1993. 228 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 25), kart. DM 34,80.

Die vorliegende Arbeit, die an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster als Diss. angenommen wurde, beschäftigt sich im Rahmen der Frage nach der Möglichkeit einer teleologischen Normierungstheorie innerhalb einer christlichen Ethik mit den normierungstheoretischen Ansätzen von drei Vertretern einer christlichen Moralphilosophie, die für ihre kompromißlose Ablehnung teleologischer oder „konsequentialistischer" Theorien bekannt sind: Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan. Mit der Analyse und der systematischen Einordnung ihrer Normierungstheorien will M. einen Beitrag zur genannten Kontroverse leisten. Da wenigstens den ersten beiden dieser im deutschen Sprachraum eher wenig beachteten Autoren einiger Einfluß in Rom nachgesagt wird, dürfte dieser Beitrag für die aktuelle Diskussion wichtig und hilfreich sein.

Neben den normativ-ethischen Fragen ergibt sich die Notwendigkeit, auch auf metaethische Voraussetzungen dieser Autoren, etwa das Verständnis von Autonomie, einzugehen. Zugleich versucht M., was gerade in normierungstheoretischen Diskussionen nicht immer ausreichend geschieht, die entsprechenden Vorschläge einer theoretischen Begründung jeweils auch an konkreten kontrovers beurteilten Beispielen, die sich meist auf Fragen des Tötungsverbotes beziehen, zu veranschaulichen. Nach einer Klärung der Ausgangsfrage dieser Arbeit, werden die Theorien der drei Ethiker zunächst einzeln diskutiert, wodurch es gelingt, Eigenart und inneren Zusammenhang der einzelnen Theorien plastisch herauszuarbeiten. Aspekte, die für mehrere der Autoren relevant sind, werden dabei schwerpunktmäßig zugeordnet. In der inhaltlichen Diskussion wird jeweils auch auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Autoren verwiesen. Vergleich und Beurteilung der drei Theorien in Hinblick auf Begründung und systematische Einordnung geschehen zusammenfassend im Schlußkapitel.

In der Kontroverse um teleologische und deontologische Normierungstheorie nehmen die drei Autoren einen dezidiert antiteleologischen Standpunkt ein. Gemeinsam ist allen dreien, daß sie meinen, die überlieferte christliche Morallehre lasse sich nur auf Basis einer deontologischen Theorie verteidigen. Zwischen den normativen Theorien von Grisez und Finnis auf der einen Seite und Donagan auf der anderen Seite bestehen dabei aber erhebliche Unterschiede.

Grisez und Finnis vertreten praktisch dieselbe ethische Theorie. Sie gehen von einer Naturrechtslehre im Anschluß an Thomas v. A. aus, den sie zugleich in wesentlichen Punkten kritisieren. Die Rede von „basic values" bzw. „basic goods" spielt dabei eine zentrale Rolle. (Im Unterschied zu M. würde ich die Übersetzung „Basiswerte" gegenüber „Grundwerte" vorziehen, um Assoziationen zur sog. Grundwertedebatte im deutschen Sprachraum zu vermeiden.) Ausgehend von den „inclinationes naturales" bei Thomas stellen sie einen Katalog von 8 bzw. 7 inkommensurablen Basiswerten auf. Dieser dient zusammen mit mehreren „mittleren" Prinzipien, von denen dem Prinzip, daß solche Basiswerte niemals direkt verletzt werden dürfen, besondere Bedeutung zukommt, als Begründung der umstrittenen „ausnahmslosen" (deontologischen) Normen.

M.s Kritik setzt bei einer Reihe von theorieimmanenten Unklarheiten an: Die Behauptung der Inkommensurabilität der Basiswerte ergibt sich aus einem falschen Verständnis der Freiheit der Vorzugswahl. Grisez und Finnis halten die Freiheit sittlicher Entscheidung und das Prinzip der Güterabwägung für unvereinbar: Bei der Möglichkeit einer Güterabwägung wäre der Wille in der Wahl des jeweils Besseren determiniert. Die Berufung beider Autoren auf Thomas hält M. in mehreren Punkten für verfehlt. Die Auswahl der Basiswerte beurteilt er als willkürlich. Sie wird von Grisez selbst nicht konsequent durchgehalten. Weder die Unterscheidung von sittlichem Charakter der Gesinnung und der Handlung noch die von sittlichem und nichtsittlichem Wert werde berücksichtigt. Indem das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung als universales Prinzip verwendet wird, werde es aufgehoben

und die normative Theorie der beiden Autoren verwandle sich trotz gegenteiliger Beteuerung faktisch in eine teleologische. Wie M. an konkreten Beispielen zeigen kann, bildet die Rede von Basiswerten und die Direkt/Indirekt-Unterscheidung dabei nicht die Grundlage der sittlichen Bewertung, sondern setzt bereits ein bestimmtes Urteil voraus (36f, 73f).

In Fragen der speziellen Moral kommen Grisez und Finnis von ihren Voraussetzungen zum Teil zu denselben Urteilen wie die christliche Tradition (Tötungsverbot, künstliche Kontrazeptiva) allerdings ohne dabei deren Begründung zu übernehmen. Die Urteile ergeben sich jedoch nicht notwendig aus ihrer Theorie und in einigen Punkten wird auch eine inhaltliche Revision der traditionellen Auffassungen vorgenommen (gerechter Krieg, medizinische Indikation).

Der Ansatz, mit dem der dritte von M. untersuchte Autor, Alan Donagan das Anliegen einer Verteidigung der traditionellen christlichen Moral gegen teleologische Ansätze verfolgt, unterscheidet sich wesentlich von dem von Grisez und Finnis. Den Ansatz bei der Kategorie der Grundgüter sowie die Zuhilfenahme des Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung lehnt er ab. Bestimmte Handlungen, wie z. B. Notwehr mit Todesfolge könnten damit nicht dem Urteil der Tradition entsprechend legitimiert werden. Also sei dieser Ansatz ungeeignet, die traditionelle christliche Moral systematisch zu rekonstruieren. Donagan entwickelt dagegen im Anschluß an Kant ausgehend von der Personwürde ein rein deduktives System einer normativen Ethik. Er meint, alle sittlichen Normen der jüdisch-christlichen Tradition vom Prinzip der Achtung vor dem Menschen als Person ableiten zu können. Die in dieser Weise entwickelte „deontologische Teleologie" wird von Donagan einer „konsequentialistischen" gegenübergestellt. Seine Hauptargumente gegen solche teleologische Ethiken sind die Unvorhersehbarkeit der Folgen einer Handlung und die inakzeptablen Lösungen einzelner Fälle. In Fragen der angewandten Ethik neigt Donagan nach dem Urteil von M. weniger stark als Grisez und Finnis zu den traditionellen Lösungen.

Den Hauptfehler in Donagans Theorie sieht M. in der Fehldeutung der Forderung nach unbedingter Achtung der Personwürde als zureichendes Kriterium sittlicher Richtigkeit von Handlungen. Diese Fehldeutung führt dazu, daß Donagan bei der Ableitung spezieller Normen aus der Forderung nach Achtung der Personwürde entweder das Urteil über die Erlaubtheit der Handlung schon voraussetzt oder im Widerspruch zu seinem Programm zur teleologischen Abwägung der Konsequenzen übergeht.

Das zusammenfassende Urteil von M. über alle drei von ihren Vertretern jeweils für „die" Theorie der Moral gehaltenen deontologischen Ansätze fällt sehr klar aus: „Keines der zugrundegelegten Prinzipien erfüllt die ihnen zugeschriebene Aufgabe. Kein Resultat aus der angewandten Ethik läßt sich zwingend mit dem zugrundegelegten Prinzip begründen." (217)

M. geht soweit, daß er alle drei Autoren letztlich zur Gruppe der Teleologen in dem weiteren Sinn zählt, „... daß sich hinter der In-/Direkt-Unterscheidung bzw. der Forderung nach der Achtung vor dem Menschen als Selbstzweck zweifellos durch und durch teleologisches Denken verbirgt." (218) Somit wäre weit entfernt von einer stichhaltigen Widerlegung teleologischer Theorien einmal mehr ein Indiz für die These gefunden, daß die dentologischen Normen der christlichen Tradition letztlich auf vorausgesetzte teleologische Erwägungen rückführbar sind.

Insgesamt hat dieses Unternehmen einer vergleichenden Untersuchung der ethischen Theorien von Grisez, Finnis und Donagan, die mit viel apologetischem Pathos vorgetragen und von manchen auch tatsächlich für den Inbegriff einer christlichen Morallehre gehalten werden, eine Menge von Ungereimtheiten und Fragwürdigkeiten aufzeigen können. Über manches ist wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen, die sorgfältig erarbeiteten Kritikpunkte warten jedoch auf eine Antwort.

Salzburg Andreas Weiß / Werner Wolbert

Schmitz, Philipp: **Wohin treibt die Politik?** Über die Notwendigkeit von Ethik. – Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993, 280 S. (Quaestiones Disputatae 149), kart. DM 49,80

Der Vf., Moraltheologe an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Jesuiten in St. Georgen Frankfurt, behandelt in seinem Bd Grundfragen der politischen Ethik.

Er geht dabei so vor, daß er im ersten Teil zunächst verschiedene Verständnisse von Politik und Ethik skizziert und anschließend ihr Verhältnis zu bestimmen versucht, wobei er Ethik als Vormund für Politik ablehnt und für eine notwendige relative Autonomie der Politik von der Ethik eintritt. Exemplarisch ist für ihn dabei die Diskussion um den § 218 StGB, wo für manche im kirchlichen Raum nicht einsichtig gewesen sei, daß vom gleichen Grundwert des Schutzes des ungeborenen Lebens ausgehend man zu verschiedenen politischen Schlußfolgerungen gelangen kann.

Im zweiten Teil wendet er sich dann verschiedenen Typen der Legitimation von Herrschaft zu. Da er für die heutige Gesellschaft zutreffend allein neuzeitlich-rationale Ansätze für vertretbar hält, skizziert er die wichtigsten Politikkonzeptionen der westlichen Tradition. Daran schließen sich theologische Reflexionen zur Politik angefangen von Überlegungen über „Widerstand" in der mittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Theologie, über reformatorische Ansätze bis hin zu neueren Überlegungen in der Politischen Theologie, der Befreiungstheologie sowie zur politischen Relevanz der Bergpredigt an.

Nach diesem geistesgeschichtlichen Teil folgt dann die systematische Reflexion, die einleitend den individuellen Aspekt des Gewissens und den sozialen Aspekt der Menschenrechte als Grundlagen der politischen Ethik betont. Die aktuellen ethischen Herausforderungen werden dann unter den drei Stichworten des Konziliaren Prozesses von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung des Schöpfung" thematisiert. Sch. greift dabei die Spannung unterschiedlichen Herangehens von Christen zu politischen Streitfragen auf, und versucht die Differenzen zu klären, die etwa durch die Unterschiede von prophetischen Redeweisen, tugendethischen Ansätzen sowie normativethischen Argumentationen bedingt sind. Darüber hinaus fließen empirische Sachverhalte wie subjektive Risikoabschätzungen (z. B. bei Entscheidungen über Kriegseinsätze, Anwendung von neuen Technologien) in ethische Entscheidungen ein. Sch. diskutiert aktuelle Streitfragen, etwa das Für und Wider des 2. Golfkrieges zur Befreiung Kuwaits gegen Irak und gelangt zu dem Urteil, „daß grundsätzlich eine Entscheidung zugunsten der Gewaltanwendung gestattet sein mußte" (161). Er weist allerdings auf die Schwierigkeiten der Urteilsfindung für einen Ethiker hin, der nur im Diskurs mit Politikern, Militärs und unmittelbar Betroffenen zu einer sachgerechten Entscheidung kommen kann.

Im vierten Teil wird dann unter dem Stichwort „Motivationsgefüge" die individualethische Perspektive des Politikers behandelt, wobei dann Tugenden von Politikern angesprochen werden und ethische Fragen von Falschaussagen und Geheimhaltung in der Politik einer demokratischen Gesellschaft, Bereicherung im Amt etc. im Kontext aktueller bundesrepublikanischer Skandale (Barschel, Engholm) behandelt werden.

Im fünften Teil wird dann auf die Bedeutung vom Symbolen, Mythen, Erzählungen und mit Symbolen verbunden politische Visionen eingegangen, weil in ihnen sich das Ethos einer Gesellschaft widerspiegelt bzw. durch Politiker, die eine grundlegende Erneuerung ihrer Gesellschaft anstreben, durch sie antizipiert wird.

Der sechste Abschnitt behandelt das Staatsverständnis auch im Kontext des Neuen Testaments, die Rolle von Kirche und Staat, Fragen der Verantwortung der Kirche für die Politik anhand der Frage einer Übernahme politischer Ämter durch Kleriker. Sch. weist zutreffend darauf hin, daß kirchliche Redeweisen in die Gesellschaft hinein häufig nicht mit den dort vorherrschenden Kommunikationsformen vereinbar sind, so daß sie wenig Erfolg haben. Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Stichwort- und Personenregister runden den Bd ab.

Sch. hat eine umfassende, auch fremdsprachige Literatur sowie die politische Kultur anderer Länder (vor allem aus den USA) einbeziehende Untersuchung vorgelegt, die vor dem Hintergrund einer fundierten Kenntnis philosophisch wie theologischer Reflexionen der Politik zu aktuellen Herausforderungen vorstößt und sich nicht scheut, zu aktuellen Kontroversen und Problemen Stellung zu beziehen. Seine Urteile erscheinen durchweg wohl abgewogen und reflektiert. Er erbringt damit einen wichtigen Beitrag zur politischen Ethik, einem Gebiet, das in der katholischen Soziallehre mit ihrer Orientierung an sozialpolitischen bzw. wirtschaftsethischen Fragen, nie im Zentrum stand. Das Werk könnte für einige Zeit zum Standardwerk politischer Ethik in der deutschsprachigen Sozialethik werden.

Kritisch ist allerdings anzufragen, ob die Anordnung des 6. Teils über Kirche und Staat sachgerecht ist. Da Politik und Staat ja in einer engen Beziehung stehen, wäre es wohl sinnvoller gewesen, den Abschnitt über den Staat in die verschiedenen Kap. zur Politik zu integrieren. Denn es kommt zu gewissen Überschneidungen, da das theologische Politik- wie Staatsverständnis ja von identischen Ausgangspunkten (Röm 13 etc.) ausgehen. Die Grenzen geisteswissenschaftlicher Reflexion der Politik werden daran deutlich, daß Sch. die in den Sozialwissenschaften (z. B. Neue Politische Ökonomie) diskutierten Reformen der politischen Institutionen (z. B. mehr direkte Demokratie, Parteienreform) nicht behandelt und damit das Implementationsproblem, nämlich die Umsetzung ethischer Postulate in die soziale Realität, ausklammert.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Peschke, Karl-Heinz: **Wirtschaft aus christlicher Sicht.** – Trier: Paulinus-Verlag 1992. 96 S. (Edition ordo socialis 2), kart. DM 9,80

Die Katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung. Hg. v. Arthur F. Utz. – Trier: Paulinus-Verlag 1993. 384 S. (Humanum), kart. DM 36,80

Gemeinsam ist den beiden hier vorzustellenden Büchern nicht nur Thematik und Verlag; gemeinsam sind auch der Anlaß der Überlegungen, nämlich die Bestätigung der eben hundertjährigen Katholischen Soziallehre und der ihr nahestehenden ökonomischen Ordnungsvorstellungen der sozialen Marktwirtschaft durch den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus nach 1989, sowie die unternehmernahen, die Publikation tragenden Organisationen:

Der Bund Katholischer Unternehmer Deutschlands (BKU) sowie die Stiftung „Humanum".

Eine kritische Auseinandersetzung mit der bestehenden westlichen Wirtschaftsordnung wird man hier also nicht unbedingt erwarten. Dennoch bringt die von Utz hg. Dokumentation eines Symposiums, das 1991 in Freiburg in der Schweiz, wo ein Jh. zuvor die „Union de Fribourg" Wesentliches zur Entstehung der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" beigetragen hat, durchaus auch selbstkritische Töne zur Sprache.

Dies gilt schon für den ersten Hauptbeitrag zur „kognitiven Verantwortbarkeit päpstlicher Bewertung von Wirtschaftssystemen" von H. H. Derix (Berlin/Dresden), der den bezeichnenden Titel trägt: „Zwischen sozialethischer Kompetenz und Anmaßung von Wissen." Für kirchliche Dokumente fordert er, daß sie die die Menschlichkeit betreffenden Konsequenzen ökonomischer Ordnungen, nicht aber deren fachliche Kohärenz zu beurteilen haben. Dies aber bedingt, wie Utz einleitend herausstellt, eine metaphysische (besser würde man wohl von „ontologisch/anthropologisch" reden) Reflexion, die jedoch mit einem rationalistischen, letztlich cartesianischen Ansatz nicht zu leisten ist.

Wie sehr jedoch gerade ein solcher Rationalismus das den Anfängen der Katholischen Soziallehre nahestehende neuscholastische Denken prägte, macht hier der Beitrag von M. Thomann (Straßburg) am Beispiel des „Suarezianers" und Freund Leos XIII., L. Taparelli d'Azeeglio SJ (dies unter Einbezug der sorgfältigen Wolff-Kritik des Franzosen J. Ecole) in selten eindrücklicher Weise deutlich. Daß damit die Marktwirtschaft aber nicht einfach aus der Diskussion fällt, zeigt sozusagen im Gegenlicht die differenzierte (von Utz allerdings bestrittene, von der neueren Smith-Forschung aber doch wohl bestätigte) Darstellung der Sozialpflichtigkeit wirtschaftlicher Prozesse (und da vor allem des Eigentums) bei Adam Smith durch E. W. Streissler (Wien) wie die bei aller prinzipiellen Bejahung des Wettbewerbs hinsichtlich seiner Menschlichkeit von A. Klose (Wien) und B. Külp (Freiburg i. B.) angemeldete Korrekturbedürftigkeit aber auch deren gleichzeitige Korrekturfähigkeit. Daß eine wirklich „soziale" Marktwirtschaft mehr verlange, als das, was im deutschen Raum schon verwirklicht ist (so Utz in seiner Einleitung), wird dabei im einzelnen belegt und in der ebenfalls dokumentierten Diskussion vertieft.

Man mag dann vielleicht bedauern, daß dieses Symposium sehr stark im klassischen Denkrahmen der „katholischen" und deutschsprachigen philosophisch-theologischen Tradition blieb, und damit also gerade nicht katholisch im eigentlichen Wortsinn war. Daß es darin aber so viel an kritischer Eigenverantwortung aufbringt, macht den unbestreitbaren Wert des hier dokumentierten Symposiums aus.

In dieser gleichen Tradition steht aber auch die kleine einführende Schrift des Steyler-Paters Peschke, der neben seinen Professuren in Rom und Wien/Mödling längere Zeit auf den Philippinen doziert hat. Dies müßte eigentlich eine breitere Problemsicht ermöglichen, die aber zugunsten eines (zu) einfachen Positionsbezugs für die soziale Marktwirtschaft hier leider nicht hinreichend zum Tragen kommt. So wird der Sozialismus recht undifferenziert mit dem planwirtschaftlichen Kollektivismus zumindest tendenziell in eins gesehen und so vorwiegend marxistisch verstanden. Daß der sog. „Sozialismus" in Osteuropa jedoch faktisch ein zentralistischer Staatskapitalismus war, der zudem von einer kleinen Gruppe von Funktionären als totalitären Machthabern so schamlos zum eigenen Vorteil ausgebeutet wurde, daß sogar sozialistische Literatur (bis hin zu gewissen Schriften von Karl Marx!) unter Zensur standen, wird ebenso wenig erwähnt wie die Tatsache, daß die sozialen Errungenschaften in den erfolgreichen westlichen Industriestaaten neben möglicher christlicher Einsicht doch zum großen Teil ordnungspolitisch von Gewerkschaften und Parteien durchgesetzt wurden, die sich zumindest selber als „sozialistisch" bezeichneten.

Die sich damit aufdrängende Forderung nach genauer Differenzierung, selbst auf Kosten eigener Selbstsicherheiten, ist alles andere als bloß wissenschaftliche Beckmesserei. Rückschläge in der öffentlichen Meinung in so manchen früheren Ostblockstaaten zeigen mittlerweile nämlich deutlich, wohin eine zu plakative ethische Bejahung sozialer Marktwirtschaft führen kann, vor allem wenn die erfahrbare ökonomische Wirklichkeit den angepriesenen Modellvorstellungen nicht hinreichend entspricht.

Natürlich kann man der Feststellung Peschkes, daß sich das Menschsein nicht in der Pflege der materiellen Werte erschöpft, zustimmen. Nur sind alle anderen sog. kulturellen Werte für den körperlich existierenden Menschen nur auf deren Basis realisierbar, wie umgekehrt jede Wirtschaftsordnung recht eigentlich eine kulturelle Schöpfung des Menschen darstellt. So ist es bei aller berechtigten Kritik auch wenig hilfreich, wirtschaftliche und kulturelle Werte einander gegenüber zu stellen, wie denn überhaupt Gegenüberstellungen wirtschaftstheoretischer Modelle zur Bewältigung praktischer Probleme wenig beitragen. Gefragt wäre vielmehr ein teleologisch-pragmatisches Abwägen der Auswirkungen unterschiedlicher Wirtschaftsordnungen, was dann freilich – hier ist Peschke zuzustimmen – eindeutige Optionen für „reine Systeme" ausschließt. (Dabei hätte allerdings die Kritik am christlichen Kapitalisten M. Novak hier ruhig noch deutlicher ausfallen dürfen). Dagegen ist die Vermischung der Kritik am (atheistischen) dialektischen Materialismus als einer Geschichtsphilosophie von Karl Marx mit dessen sozialistisch-planwirtschaftlichen Ideen zu pauschal und unnötig weltanschaulich überhöht. Wirtschaftsethisch genügt es nämlich, die Gefahren eines wirtschaftlichen Zentralplanes, nämlich dessen schwerfällige Korrekturmöglichkeit und unkontrollierte Machtballung bei der Planungsbehörde aufzuzeigen, um Skepsis anzumelden. Auch eine christliche Planwirtschaft wäre, selbst wenn die Planer Heilige wären, theologisch-sozialethisch unhaltbar, weil sie die Endlichkeit des Menschen im Wissen und vor allem seine Anfälligkeit für die Sünde des Machtmißbrauchs nicht hinreichend ernst nehmen.

Daß unter diesen Voraussetzungen die Option für eine Form (es gibt kulturell bedingt sehr viele) von sozialer Marktwirtschaft als Optimum sich aufdrängt, legt sich so nahe. Es bedingt aber noch in keiner Weise die (hier zudem ungenügend dokumentierte) Ablehnung des demokratischen Sozialismus. Was ethisch vielmehr gefordert ist, ist ein beständiger Prozeß der Anpassung der sozialen Ordnungsparameter (Gesetze, Vereinbarungen, Versicherungssysteme, Handelsabkommen usw.) an die je neuen Herausforderungen der wirtschaftlichen Entwicklungen.

Der zweite Teil des Büchleins von Peschke gibt dazu brauchbare und durchaus auch aus einschlägiger Literatur dokumentierte Anregungen sowohl struktur- wie individualethischer Art. Auch ihre Erfüllung würde aber noch keine zeitübergreifende Lösung für die sozialen Probleme darstellen. Sie zeigt vielmehr nur Wege zur Optimierung der Herausforderungen einer zunehmend weltweit vernetzten Wirtschaft. Daß dies auch christlich gesehen das Beste ist, was wir tun können und daher auch zu tun haben, muß Sozialethik nüchtern und bescheiden immer neu anmahnen. Wo sie mehr zu tun vorgibt, überzieht sie ihre Kompetenz.

Münster Franz Furger

Brantzen, Hubertus: **Gemeinde als Heimat.** Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive. – Freiburg/ Schweiz: Universitätsverlag 1993. 503 S. (Praktische Theologie im Dialog, 7), kart. sFr 78,00

Seit etwa 20 Jahren wird wieder über Heimat geredet, ausführlich und in den verschiedensten Zusammenhängen, von der Stadtplanung bis zum Europa der Regionen. Heimat hat den Geruch von Heimatfilm und Fachwerkseligkeit abgestreift, es ist zu einem Codewort für die Suche nach „sinnvollen Lebenseinheiten" (20) geworden. So ist es überfällig, daß sich eine pastoraltheologische Habil.schrift, die an der Univ. Freiburg/Schweiz erstellt wurde, des Heimatbegriffs annimmt und ihn auf die christliche Gemeinde überträgt. Mit Hilfe der Semiotik untersucht Hubertus Brantzen, der im Bistum Mainz in der Ausbildung pastoraler Mitarbeiter tätig ist, darin Kirche und Gemeinde als hochkomplexes Zeichensystem mit seinen integrierenden und desintegrierenden Funktionen. In dem Maß wie ihre Zeichen (z. B. Seelsorger, liturgische Feiern oder Glaubensüberzeugungen) für Menschen lebenswichtig bedeutsam werden, entsteht in einer Gemeinde Heimat. Darum kommt es B. darauf an, den Blick auf das oft vielschichtige Spiel der Denotationen und Konnotationen anläßlich bestimmter Zeichen zu lenken.

Nach einer kurzen Beschreibung der gegenwärtigen Suche nach Heimat erhellt die Semiotik des Heimatphänomens zunächst die enorme Weite des Begriffs. Ein Durchgang durch verschiedene Aspekte von Heimat in 13 verschiedenen Wissenschaften legt dar, wie sie zu einem Konvergenzbegriff des interdisziplinären Gesprächs werden könnte. B. belegt daraufhin, daß Zeichenprozesse auch christlich zentral sind und somit der Gebrauch semiotischer Methoden durchaus der Theologie entspricht. Nach dieser Grundlegung, die immerhin fast 200 S. umfaßt, wendet der Vf. die semiotische Perspektive auf Verkündigung, Liturgie und Diakonie an. Dabei illustrieren 34 Fallbeispiele aus der persönlichen Erfahrung B.s das zuvor jeweils grundsätzlich Gesagte. Von den Öffnungszeiten des Pfarrbüros über Bischofsernennungen, Osternachtsreformen und Schwangerschaftsberatung bis zur Aufnahme von Asylbewerbern können diese Fallstudien erhellen, was immer wieder sein Anliegen ist: Seelsorger sollten verfehlte oder auseinanderlaufende Zeichenprozesse wahrnehmen und sie so umgestalten, daß Gemeinden Heimat, d. h. Bindungen an Menschen, Orte und Werte vermitteln können. ‚Communio' sollte man darum als „Bindungs-Organismus strukturie-

ren" (438), in dem die Zeichenträger eine wachsende Bedeutung für Menschen erhalten. In diesem Zusammenhang plädiert der Vf. auch für eine Neuorientierung der praktischen Theologie am Zeichen- anstelle des Handlungsbegriffs. Definitions-, Literatur-, Personen- und Sachverzeichnisse schließen die Arbeit ab.

„Gemeinde als Heimat" stößt im Heimatbegriff und in der Anwendung semiotischer Methoden gleich doppelt auf Neuland vor.

1. Die Arbeit greift die neue Heimatbewegung pastoraltheologisch auf. Zu Recht meint B., daß darin „die Rede von der ‚communio' zu ‚erden'" (427) ist, d. h. die theologische Vorstellung der ‚communio' auf die vielfältigen Erfahrungen und Wünsche nach Heimat bezogen werden kann. Dabei will er aber nicht mehr als die „Initiation eines Projektes zum Thema" (21) leisten. So steht etwa eine nicht nur additive Definition von Heimat noch aus. Ebenso hätte wohl die heutige Heimatsuche (und nicht nur der Überblick über die Wissenschaften) von früheren, meist sozial-konservativen Ideen abgegrenzt werden müssen. Auch innerkirchlich schufen solche Ideen ja den Milieukatholizismus, den B. allerdings nicht wieder aufleben lassen möchte. Doch bei einer genaueren Situationsanalyse der heutigen Heimatsuche wäre wohl das hohe Ziel einer „integrierenden Seelsorge" in einem „Bindungs-Organismus" schnell an die Grenzen heutiger Religiosität gestoßen, die ja nur selten den ganzen Menschen bindet und die eine so ganzheitliche Beheimatung auch häufig kaum mehr in christlichen Gemeinden suchen wird. (Der Vf. dieser Rezension arbeitet z. Zt. an einer Habilitation zum Thema „Kirche als Wahlheimat".)

2. Semiotische Methoden sind in der Pastoraltheologie noch weithin unbekannt. So kommt es vor allem bei B.s Fallstudien zu „Aha"-Erlebnissen, wenn etwa in einem bestimmten Erlebnisbereich Konflikte aus grundverschiedenen Konnotationen der Beteiligten verständlich werden. Es ist das Verdienst dieser Arbeit, daß Fallanalysen die Frage ernstnehmen müssen: „Was bedeutet hier was für wen?" Nicht nur die Sache selbst, sondern auch deren Bedeutungen wahrzunehmen, dazu könnte die Semiotik durchaus einen für die Pastoraltheologie relevanten Beitrag leisten. In „Gemeinde als Heimat" verzichtet B. jedoch bewußt darauf, sich einer bestimmten Zeichentheorie anzuschließen. Dadurch wird allerdings auch seine Methode etwas unscharf. So ließe sich etwa klarstellen, daß religiöse Zeichen auf etwas Ungegenständliches weisen, das sich dem Benutzer grundsätzlich erst durch die Verwendung in einer Kommunikationsgemeinschaft erschließt. Wenn B. demgegenüber zur Erschließung der Zeichenbedeutung primär das Individuum in den Blick nimmt, treten die Strukturfragen dieser Gemeinschaft, ihre Stellung in der Gesellschaft oder die offenbarungsgeschichtliche Vorgegebenheit dieser Zeichen eher in den Hintergrund. Semiotik gehört zu den Wissenschaften, die durch formalisierte Betrachtungsweisen Erkenntnisgewinn zu erreichen suchen. Wie stark ihre Methoden auch ohne eine umfassende Zeichentheorie praktisch-theologische Erkenntnisse vermitteln können, die über ‚prima facie'-Einsichten hinausgehen, bleibt der weiteren Diskussion überlassen.

Arenrath Andreas Wollbold

Der Begriff der Religion. Ein Symposion. Hg. v. Walter Kerber. – München: Peter Kindt 1992. 220 S. (Fragen einer neuen Weltkultur 9), kart. DM 39,00

Die Beiträge dieses Buches dokumentieren ein Symposium, das im Juni 1991 an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S.J., München, stattgefunden hat. Darin unternehmen Vertreter verschiedener Disziplinen den Versuch einer Klärung des Begriffs der Religion. Aus religionspsychologischer Sicht kommt er bei Gert Hummel zur Sprache. Die Religionssoziologie ist durch Günter Dux vertreten, Heinrich von Stietencron stellt die Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft dar. Aus religionsphilosophischer Perspektive argumentiert Falk Wagner. Alle Vertreter der Wissenschaften, die hier zur Sprache kommen, beziehen, so Walter Kerber richtig in seinem Vorwort, „den Begriff der Religion auf Sinnkonzepte, die dem Menschen das Ganze der Wirklichkeit emotional, kognitiv und funktional erschließen" (11).

Gert Hummel skizziert die phänomenologische, die ethologische sowie die theologische Religionspsychologie als deren drei Hauptströmungen, die er von C. G. Jung her tiefenpsychologisch zu erweitern sucht. Er plädiert für einen weiten, offenen Religionsbegriff, der diese als „eine grundgebende und sinnweisende, ganzheitliche Erfahrung" (20) versteht.

Günter Dux stellt den Begriff Religion in den Zusammenhang einer Logik der Weltbilder. Ihm zufolge ist die Religion an eine Logik vergangenen Weltverstehens gebunden, die mit dem Wechsel von der Substanz- zur Prozeßlogik ihre Funktion verliert. Nachdem die Welt im Zuge des naturwissenschaftlichen Weltbildes entgeistigt sei, lasse sich die Religion über die Sinnfrage nicht länger behaupten. Sein Fazit: Wenn die Welt aufhört, im substanzialistischen und subjektivistischen Paradigma interpretiert zu werden, und wenn sie damit „aufhört, von Göttern oder Gott regiert zu werden, kommt auch die Religion an ihr Ende" (85).

Heinrich von Stietencron zeigt die Definition des Religionsbegriffs als historisch bedingt auf, indem er das christlich-abendländische Verständnis von religio mit dem der indischen Religionen konfrontiert. Dies führt ihn hin zur Problematik einer Einheit des Religionsbegriffs angesichts der Vielfalt religiöser Phänomene. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, Religion als eine kulturspezifisch und menschheitsgeschichtlich eher zufällige, neuzeitlich-christliche Sprach- und Wahrnehmungsform zu begreifen.

Den Begriff der Religion in der Religionsphilosophie thematisiert abschließend Falk Wagner. Er erhellt, daß und wie die im 18. Jh. entstandene Religionsphilosophie vor allem im Anschluß an Schleiermacher den Gottesgedanken immer mehr durch ein Gottesbewußtsein ersetzt, das sich allein im Ausgang vom Bewußtsein religiöser Praktikanten explizieren lasse. Eine solche Konzeption sei zumindest latent funktionalistisch. Gegenüber der auf das Gottesbewußtsein reduzierten Religionsphilosophie versucht W. den Aufbau einer neuen philosophischen Theologie, die am Gottesgedanken festhält und diesen so expliziert, „daß der Gottesgedanke und das durch sprachlich-begriffliche Bestimmungen sich objektivierende Denken übereinstimmen können" (194).

Der gerade durch die Konfrontation unterschiedlicher Perspektiven und Disziplinen religionstheoretisch höchst anregende Band gewinnt zusätzlich durch die Wiedergabe der sich an die Referate anschließenden, ebenso kontroversen wie manche allzu knappen Ausführungen präzisierenden Diskussion. Ein Manko dieses ansonsten vorbildlichen Symposiums sehe ich allerdings darin, daß Religion einseitig und ausschließlich sinntheoretisch verstanden und thematisiert wird. Handlungstheoretische Auffassungen bleiben ausgeblendet. Ein praktischer Begriff der Religion, der diese als rituelle und kommunikative Praxis entfaltet, kommt hier leider nicht in den Blick.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hg. v. Christian Schütz. – Freiburg: Herder 1988. XV, 1503 S., geb. DM 78,00

Im Stichwort „Spiritualität" treffen sich seit einigen Jahren ganz verschiedene Denklinien der kirchlichen und nicht-kirchlichen Diskussion: ein erneuertes und vertieftes christliches Glaubensleben; außerkirchliche Meditations- und Religiositätsformen; esoterische und mystische Praktiken verschiedenster Couleur. Das vom Abt der Benediktinerabtei Schweiklberg herausgegebene „Praktische Lexikon der Spiritualität" will angesichts dieser Vielfalt „eine weiterführende und vertiefende Hilfestellung anbieten." (VII)

Beachtenswert ist zunächst die sehr breite Themenpalette (über 500 Stichworte) des als „Novum" (V) angekündigten Lexikons. Sie ergibt sich aus der Umschreibung des Begriffs „Spiritualität", die vom Hg. mit G. Greshake als „gelebte Grundhaltung der Hingabe des Menschen an Gott und seine Sache" (1170) definiert wird. Ganz bewußt steuern Vertreter aller theologischen Fachrichtungen (über 210 evangelische und katholische Autorinnen und Autoren) Artikel bei, und die Verschiedenheit und Eigenheit der zahlreichen Mitarbeiterschaft „dokumentieren auf ihre Art die Fülle und Vielfarbigkeit, in der sich der Geist Gottes in den spirituellen Traditionen äußert." (VII)

Als Zielgruppe des Lexikons werden „interessierte und religiös ansprechbare Christen" (VII) genannt, die Aufgeschlossenheit und Erfahrungen mitbringen und „Ermutigungen für die tägliche Praxis des geistlichen Lebens suchen". Das Lexikon „legt den Schwerpunkt konsequent auf die Praxis, den Vollzug des christlichen Glaubens und Lebens" (Umschlagtext). Angezielt ist nicht eine historische Schau der großen spirituellen Namen und Themen der Christenheit, sondern eine für den heutigen Christen hilfreiche Darstellung des geistlichen Lebens in Kirche und Welt. Auf welche Weise kann ein so hohes Ziel erreicht werden?

Um den heutigen Menschen anzusprechen, nimmt das Lexikon Stichworte auf, die man vor wenigen Jahren in einem „spirituellen" Nachschlagewerk nicht vermutet hätte. Themenkreise wie „Aggression" oder „Angst", „Entfremdung" oder „Gefühle", „Selbstverwirklichung" oder „Unbewußtes" werden von Autoren behandelt, die sowohl in der Theologie als auch in den modernen Humanwissenschaften zu Hause sind. Diese Interdisziplinarität bewährt sich auch, wenn klassische spirituelle Themen ganz bewußt auf den modernen Menschen hin interpretiert werden. Als Beispiele seien die von K. Spieker und F. Furger bearbeiteten Stichworte „Gewissen", „Versuchung" und „Prüfung" genannt.

Auffallend ist die starke biblische Ausrichtung fast aller angesprochenen Themen. Sowohl primär „dogmatische" Stichworte (wie etwa „Erlösung", „Kirche" oder „Stellvertretung") als auch „asketische" Themen (wie etwa „Anfechtung", „Erleuchtung" oder „Heiligenverehrung") geben dem vielfarbigen Erfahrungshorizont des alten und neuen Testaments breiten

Raum. „Christliche Spiritualität ist biblisch, weil der Glaube stets an das von den biblischen Schriften bezeugte ‚Wort Gottes' gebunden bleibt und weil er sich an dem geisterfüllten Zeugnis gläubigen Handelns orientiert, das diese Schriften ablegen." (1189)

Das Zeugnis der Schrift wird besonders glaubwürdig durch überzeugende christliche Persönlichkeiten. Auch hier bietet das Lexikon Hilfestellung an und zwar durch die prägnante Darstellung von Leben und spirituellem Grundanliegen von Persönlichkeiten, die den heutigen Menschen besonders ansprechen: Angelus Silesius und Aurelius Augustinus, Dietrich Bonhoefer und Edith Stein, Dag Hammarskjöld oder Karl Rahner sollen den Leser im Sinne von „Wahlverwandtschaften" ermutigen, „unsere je eigene Berufung in schöpferischer Spiritualität zu gestalten" (596).

Gerade da, wo es um den spirituellen Weg des konkreten Menschen geht, zeigt sich der im Titel festgeschriebene Praxisbezug des Lexikons der Spiritualität wirklich überzeugend. Echtes spirituelles Leben sucht immer ganzheitliche Wege und bemüht sich um eine Integration von „vita activa" und „vita contemplativa", von theologischem und pastoralem kirchlichen Leben (vgl. den von D. Mieth verfaßten Artikel „Theorie und Praxis": 1274–1278). Nur so kann christliche Spiritualität wirklich als eine „Spiritualität der Menschwerdung" nach dem Beispiel Jesu gelebt werden. „Christliche Spiritualität hängt entscheidend davon ab, ob wir das Gleichnis der Brotvermehrung und vom letzten Platz in seiner christologischen Verwirklichung und Verdichtung begreifen und leben. Darin steckt ein konzentriertes spirituelles Konzept. Menschwerdung ist ein durch und durch spiritueller Prozeß, der die gesamte Heilsgeschichte und Weltgeschichte umfaßt. In seinem Rahmen erscheint die Kirche als der ‚Ort' exemplarischer Menschwerdung. Gottes Wort, die Heilszeichen der Sakramente, die Bewegungen des Glaubens und der Umkehr markieren wesentliche Elemente und Schritte innerhalb dieses Geschehens. Jesus Christus, der ‚neue Mensch' und Stammvater der neuen Menschheit, ist die Mitte christlicher Spiritualität." (1177f) – In diesem vom Hg. zusammengefaßten Grundanliegen christlicher und kirchlicher Spiritualität liegt auch der entscheidende praktische Impuls dieses Lexikons.

Osnabrück Hermann Wieh

Vazhakoottathil, John Antony Theodore: **Thomas Mertons mystical quest for the union with god.** – St. Ottilien: EOS-Verlag 1993. 399 S (Dissertationen, Theologische Reihe 63), br. DM 48,00

Ein aktuelles Thema wird behandelt; doch die Erwartung wird enttäuscht. Es geht um die Grundfrage der Religion: Suche, Erfahrung, Vereinigung mit Gott. Seit New Age und seit dem Dialog der Religionen rückt sie immer mehr in die Mitte der Theologie. Kaum einer hat sich ihr so existentiell wie auch reflektierend gestellt wie der Trappist Thomas Merton (1915–1968). Für ihn steht diese Frage im Zusammenhang mit dem Konvertitenleben, das er in seinem Welt-Bestseller (Berg der Sieben Stufen) darstellte, im Zusammenhang mit einer umfassenden theologischen Quellenkenntnis, mit Kenntnis von Dichtung, die ihn als Weltbürger ausweist, und mit eigener Lyrik, mit politischem Engagement (Peace-mouvement), mit einem erstaunlichen Briefwechsel und vielen Begegnungen und Freundschaften (J. Maritain, D. T. Suzuki u. a.). Merton hat den modernen USA-Katholizismus geprägt (vgl. E. Cardenal, H. Nouwen); er hat dem Trappisten-Zisterzienser-Orden eine neue, geistigere Orientierung geschenkt.

Demgegenüber sind die 6 Kap. des Buches mehr als mager. Vier grundsätzliche Kap. stecken das Doktrinäre ab: Vergöttlichung, das wahre Selbst, der innere Weg, Kontemplation; das fünfte geht Mertons Weg nach und das Schlußkapitel schildert seine Begegnung mit Asien.

Man darf fragen, wieweit der Vf. die Quellen überhaupt zur Kenntnis genommen hat. Mertons geistliche Synthese, die mit vielen Überarbeitungen nach seinem Tod auf dem Schreibtisch lag (ich besitze eine Xerokopie) wird nach einem Auszugsdruck (wohl Raubdruck) zitiert. Doch seit 1983 (!) liegt sie im Druck vor (Cistercian Studies). Die grundlegende Biographie von Michal Mott (1984) wird im Literaturverzeichnis erwähnt, taucht jedoch im Text nicht auf. Dabei hat die späte Liebesgeschichte Mertons (er blieb bewußt Mönch!) seine Spiritualität geprägt, wie seine Lyrik zeigt. Auch deren Ausgabe (1977, über 1000 S.) ist dem Vf. unbekannt.

Und so geht es weiter: Von der oft zitierten Cloud of Unknowing steht die erste kritische Ausgabe (1944) anscheinend nur in der Bibliographie. Eckhart wird mit Vorliebe nach Matthew Fox (dazu das Urteil von A. M. Haas), Karin Johne und ähnlichen Quellen(?) angeführt (388). Und wenn man dann von den „missionaries" liest, die „preaching life to the spiritually dead" waren, und als Autoritäten schön vereint „St. Francis of Assisi, St. Ignatius of Loyola, Eckhart, Suso, Tauler, Fox" (200) findet, möchte man die Arbeit zum Altpapier werfen. Aber das hätte man schon nach S. 15 tun sollen, wo man belehrt wird, daß das Wort „mystical" so sehr an heidnische Kulte und esoterische Riten erinnert, daß die frühe Kirche es vermied. Erst Ps. Dionysius soll es gebraucht haben. Aber „the term did not come into common usage until the late Middle Age." Hätte der Vf. doch nur einen Blick in das Patristic Greek Lexikon von G. W. Lampe geworfen oder L. Bouyers Artikel zur Wortgeschichte von 1949 (auch auf Englisch übersetzt!) zur Hand genommen. Das seltsame Gemisch aus leerer Erbaulichkeit und hochtrabender Interreligiosität (trotz Rudolf Euken, der überraschenderweise mehrmals zu Wort kommt) wäre nicht möglich gewesen.

München Josef Sudbrack

Theologische Literatur

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

Allgemeines

900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094–1994. Festschrift zum 900-jährigen Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994, 2 Bde. / Katalog zur Jubiläumsausstellung. Hg. v. Norbert Kruse und Hans Ulrich Rudolf i.A. des Kuratoriums „Heilig-Blut-Jubiläum 1994" unter Mitarbeit von Rupert Feneberg, Rolf Schaubode, Bruno Schmid und Markus Talgner. – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. XXIV, 1–550 / 551–956 / 192 S., Leinen DM 108,00 ISBN: 3-7995-0398-6: S. 3–51: Rudolf, Hans Ulrich: Die Heilig-Blut-Verehrung im Überblick. Von den Anfängen bis zum Ende der Klosterzeit (1094–1803); S. 52–56: Rudolf, Hans Ulrich: 1090 oder 1094 – Wann erfolgte die Übergabe der Heilig-Blut-Reliquie?; S. 57–76: Kruse, Norbert: Der Weg des Heiligen Bluts von Mantua nach Altdorf-Weingarten; S. 77–123: Kruse, Norbert: Die historischen Heilig-Blut-Schriften der Weingartener Klostertradition; S. 124–136: Kruse, Norbert: Der Bericht von den ersten Wundern des Heiligen Bluts im Jahre 1200; S. 137–143: Hölz, Thomas: Abt Johann Christoph Raittner (1575–1586) und das Heilige Blut; S. 144–146: Reinhardt, Rudolf: Abt Georg Wegelin (1586–1627) und das Heilige Blut; S. 147–151: Polonyi, Andrea: Das Priorat Hofen – *Eine Braut des Heiligen Bluts in Weingarten*. Die Kirchweihpredigt des Jahres 1712 als Exempel für die spirituelle Begründung rechtlicher Kategorien; S. 151–162: Lutz, Alfred: Zwischen Verbot und Wiederbelebung – der Heilig-Blut-Kult in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts; S. 163–184: Kopf, Paul: Die Neugründung des Klosters Weingarten und die Heilig-Blut-Verehrung; S. 185–208: Jakobi-Mirvald, Christine: Kreuzigung und Kreuzabnahme in den Weingartener Handschriften; S. 209–250: Jensch, Rainer: Das Heilige Blut in der Bildenden Kunst; S. 251–280: Rudolf, Hans Ulrich: Kapellen – Altäre – Reliquiare. Die Aufbewahrung des Heiligen Bluts im Überblick; S. 281–294: Seifriz, Erno: Jakob Reiner und seine Litanei zum Heiligen Blut; S. 295–301: Diemer, Kurt: Zur Geschichte der Biberacher Blutreitergruppe; S. 303–310: Eitel, Peter: Ravensburg und die Verehrung des Heiligen Bluts in Weingarten; S. 311–330: Fesseler, Rudolf / Frey, Ernst: Spuren der Heilig-Blut-Verehrung im ehemaligen Weingartener Klosterbesitz; S. 331–336: Weichenrieder, Lukas: Das Heilige Blut von Mantua; S. 337–347: Binder, Helmut: Das Heilige Blut von Reichenau; S. 348–358: Binder, Helmut: Das Heilige Blut von Weißenau; S. 359–374: Beck, Otto: Das Heilige Blut von Bad Wurzach; S. 377–386: Kasper, Walter: Der bleibende Gehalt der Heilig-Blut-Verehrung aus theologischer Sicht; S. 387–398: Gross, Walter: Die Verehrung des Blutes Christi in der Liturgie der Gegenwart; S. 399–413: Köpf, Ulrich: Das Blut Christi in Frömmigkeit und Theologie des Protestantismus; S. 415–434: Dinzelbacher, Peter: Das Blut Christi in der Religiosität des Mittelalters; S. 435–484: Berg, Klaus: Der Traktat des Gerhard von Köln über das kostbare Blut Christi aus dem Jahre 1280; S. 485–493: Cocci, Natale: Die Verehrung des Bluts Christi in den Schriften des Franz von Assisi; S. 494–500: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Zur Bluttheologie der Caterina von Siena (1347–1380); S. 501–518: Schmid, Bruno: Katholische Aufklärung und Heilig-Blut-Verehrung: Das Anliegen Wessenbergs; S. 519–529: Köhler, Joachim: Blutfreitagspredigten aus den Jahren 1933 bis 1946. Zwischen sprachlicher Anpassung und ideologischer Abwehr; S. 530–550: Feneberg, Rupert: Zwischen Volksfrömmigkeit und Liturgie. Die Verehrung der Heilig-Blut-Reliquien in Weingarten; S. 553–574: Rudolf, Hans Ulrich: Heilig-Blut-Brauchtum im Überblick; S. 575–580: Bocian, Martin: „Buch des Lebens". Das Einschreibbuch der Heilig-Blut-Bruderschaft; S. 581–590: Heitele, Thomas: Die Heilig-Blut-Standarten; S. 591–602: Hohl, Jürgen: Klosterarbeiten, Paramente und Kleidung; S. 603–651: Klein, Ulrich: Die Münzen und Medaillen des Klosters Weingarten; S. 653–661: Osten, Roman: Volksglaube in Zinn gegossen. Die Heilig-Blut-Wallfahrtszeichen; S. 663–670: Ritz, Gislind: Der Rosenkranz. Gedanken zur Erscheinungsgeschichte; S. 671–684: Rudolf, Hans Ulrich: Opfergaben zum Heiligen Blut. Weingartener Votivgaben und Votivtafeln;

S. 685–698: Schaubode, Rolf: Hoftafeln. Zur Heilig-Blut- und Heiligen-Verehrung im Gebiet des ehemaligen Reichsstiftes Weingarten; S. 701–754: Rudolf, Hans Ulrich: Die Geschichte des Blutritts im Überblick. Von den Anfängen bis zur Gegenwart; S. 755–790: Lohmann, Uwe: Die Bürgergemeinde Altdorf-Weingarten und die Heilig-Blut-Festtage; S. 791–807: Rudolf, Hans Ulrich: Organisationen zu Ehren des Heiligen Bluts vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart; S. 808–818: Rudolf, Hans Ulrich: Weingartener Prozessionsbrauchtum im Umfeld des Blutfreitags; S. 819–822: Linder, Gisela: Der Blutfreitag im Leben und Werk von Maria Müller-Gögler; S. 825–929: Talgner, Markus: Die Blutreitergruppen beim Weingartener Blutritt.

Dohms, Peter (in Verb. mit Wiltrud Dohms und Volker Schroeder): Die Wallfahrt nach Kevelaer zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten". Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit Abbildung der Wappenbilder. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1992. XIX, 430 S., ca. 500 Abb. (350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt 1642–1992, 2), geb. DM 65,00 ISBN: 3-7666-9601-7

Alte Kirchengeschichte

Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead. Ed. by Lionel R. Wickham and Caroline P. Bammel. Ass. by Erica C. D. Hunter. – Leiden: E.J. Brill 1994. X, 266 S. (Vigiliae Christianae Supplements, 19), geb. NLG 125,00 ISBN: 90-04-09605-1: S. 1–25: Bammel, C. P.: Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the early Augustine; S. 26–42: Chadwick, Henry: Christian and Roman Universalism in the Fourth Century; S. 43–51: Drobner, Hubertus R.: Eine Pseudo-Athanasische Osterpredigt (CPG II 2247): Über die Wahrheit Gottes und ihre Erfüllung; S. 52–69: Evans, Gillian R.: Augustine's Paradoxes; S. 70–91: Hübner, Reinhard M.: Basilius von Caesarea und das *HOMOOUSIOS*; S. 92–111: Kinzig, Wolfram: ‚Trample upon me ...' The Sophists Asterius and Hecebolius – Turncoats in the fourth century A.D. ; S. 112–128: Lenox-Conyngham, Andrew: Ambrose and Philosophy; S. 129–147: Mühlenberg, Ekkehard: Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita; S. 148–170: Osborne, Catherine: Literal or Metaphorical? Some Issues on Language in the Arian Controversy; S. 171–189: Ritter, A. M.: Die Absicht des Corpus Areopagiticum; S. 190–212: Studer, Basil: Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo; S. 213–226: Wickham, Lionel: The Ignorance of Christ: A Problem for the Ancient Theology; S. 227–246: Williams, Rowan: Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion; S. 247–255: Gould, Graham: The Publications of Christopher Stead.

From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara. Ed. by F. X. Martin and J. A. Richmond. – Washington DC: Catholic University of America Press 1991. XXI, 190 S., geb. US-$ 49.95 ISBN: 0-8132-0732-0: S. 1–11: Allard, G.-H.: Jean Scot et l'ordinateur: le traitement syntaxique du „Periphyseon"; S. 12–21: Armstrong, A. H.: Apophatic-Kataphatic Tensions in Religious Thought from the Third to the Sixth Century A.D.: A Background for Augustine and Eriugena; S. 22–41: Beierwaltes, Werner: Eriugenas Faszination; S. 42–55: Chadwick, Henry: History and Symbolism in the Garden at Milan; S. 56–65: Clark, Mary T.: Augustine the Christian Thinker; S. 66–75: Dillon, John: Philosophy and Theology in Proclus: Some Remarks on the „Philosophical" and „Theological" Modes of Exegesis in Proclus' Platonic Commentaries; S. 77–91: Finan, Thomas: A Mystic in Milan: „Reverberasti" Revisited; S. 92–106: Herren, Michael: Johannes Scottus Poeta; S. 107–116: Jeauneau, Edouard: *Vox spiritualis Aquilae*: Quelques épis oubliés; S. 117–125: Madec, Goulven: *Theologia*: note augustino-érigénienne; S. 126–142: O'Connell, R. J.: Porphyrianism in the early Augustine: Olivier DuRoy's Contribution; S. 143–154: O'Daly, Gerard J. P.: Hierarchies in Augustine's Thought; S. 155–167: Oroz Reta, José: The Role of Divine Attraction in Conversion according to St. Augustine; S. 168–182: Pépin, Jean: *Ut scriptura pictura*: Un thème de l'esthétique médiévale et ses origines; S. 183–186: Smith, Andrew: A Porphyrian Treatise against Aristotle?

Krauss, Christel: ... und ohnehin die schönen Blumen. Essays zur frühen christlichen Blumensymbolik. – Tübingen: Gunter Narr 1994. 235 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-8233-4134-0

Fernández Sangrador, Jorge Juan: Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alejandría. – Salamanca: Universidad Pontificia 1994. 233 S. (Plenitudo Temporis, 1), kart. Ptas 1.900 ISBN: 84-7299-310-8

Buschmann, Gerd: Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XIII, 363 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 70), geb. DM 178,00 ISBN: 3-11-014199-X (Hamburg, Univ., Diss., 1991)

Lochbrunner, Manfred: Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchungen zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus. – Bonn: Borengässer 1993. XLIV, 386 (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 5), geb. DM 78,00 ISBN: 3-923946-19-8 (Augsburg, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Corsato, Celestino: La Expositio Euangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti. – Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1993. 305 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 43) (Rom, Istituto Patristico „Augustinianum", Diss., 1993)

Madrin, Teodoro C.: La Iglesia Católica según San Agustín. Compendio de Eclesiología. – Madrin: Editorial Revista Agustiniana 1994. 319 S. (Manantial, 1) ISBN: 84-86898-26-9

Bergjan, Silke-Petra: Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus. Aspekte der Altkirchlichen Trinitätslehre. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. X, 246 S. (Arbeiten zur Kichengeschichte, 60), Ln DM 148,00 ISBN: 3-11-013955-3 (München, Univ., Diss., 1992)

Trombley, Frank R.: Hellenic Religion and Christianization c. 370–529, Vol 1 / 2. – Leiden: E.J. Brill 1993. XIV, 344 S. /XV, 430 S. (Religions in the Graeco-Roman World, 115/1 / 115/2) ISBN: 90-04-09692-2

Mittelalter

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054). Hg. v. Gilbert Dagron, Pierre Riché und André Vauchez. Deutsche Ausg. bearb. und hg. v. Egon Boshof. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. XVIII, 982 S., geb. DM 198,00 ISBN: 3-451-22254-X (Histoire du christianisme des origens à nos jours, Tome IV: Évêques, moines et empereurs (642–1054, 1993): S. 3–96: Dagron, Gilbert: Byzantinische Kirche und byzantinische Christenheit zwischen Invasionen und Ikonoklasmus (von Mitte des 7. bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts); S. 97–175: Dagron, Gilbert: Ikonoklasmus und Begründung der Orthodoxie (726–847); S. 176–255: Dagron, Gilbert: Kirche und Staat – Von der Mitte des 9. bis zum Ende des 10. Jahrhunderts; S. 256–313: Dagron, Gilbert: Christliche Ökonomie und christliche Gesellschaft (8.–10. Jh.); S. 314–365: Dagron, Gilbert: Die Zeit des Wandels (Ende 10. bis Mitte 11. Jh.); S. 366–387: Jacob, André / Martin, Jean-Marie: Die griechische Kirche in Italien (650–1050); S. 391–472: Troupeau, Gérard: Kirchen und Christen im muslimischen Orient; S. 473–542: Mahé, Jean-Pierre: Die armenische Kirche von 611–1066; S. 543–599: Martin-Hisard, Bernadette: Kirche und Christentum in Georgien; S. 603–685: Riché, Pierre: Von Gregor dem Großen bis Pippin dem Jüngeren; S. 686–777: Riché, Pierre: Das Christentum im karolingischen Reich (Mitte 8. bis Ende 9. Jh.); S. 778–879: Riché, Pierre, unter Mitarbeit von Jean-Marie Martin und Michel Parisse: Die westliche Christenheit im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts; S. 883–920: Koczowski, Jerzy: Die Ausbreitung des Christentums von der Adria bis zur Ostsee: Christianisierung der Slawen, Skandinavier und Ungarn zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert; S. 921–952: Hannick, Christian: Die neue Christenheit im Osten: Bulgarien, Rußland und Serbien; S. 953–955: Vauchez, André: Ausblick

Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag. Hg. v. Georg Jenal unter Mitarbeit von Stephanie Haarländer. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1993. XXIV, 631 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 37), Ln DM 360,00 ISBN: 3-7772-9321-0: S. 3–41: Stein, Frauke: Grabkammern bei Franken und Alamannen. Beobachtungen zur sozialen Gliederung und zu den Verhältnissen nach der Eingliederung der Alamannen in das merowingische Reich; S. 43–60: Volkert, Wilhelm: Die Ortsnamen des Hachinger Tales; S. 63–82: Ewig, Eugen: Die Klosterprivilegien des Metropoliten Emmo von Sens, das Reichskonzil von Mâlay-le-Roi (660) und der Sturz des Metropoliten Aunemund von Lyon; S. 83–124: Anton, Hans Hubert: Synoden, Teilreichsepiskopat und die Herausbildung Lotharingiens (859–70); S. 125–139: Schieffer, Rudolf: Karolingische Töchter; S. 141–164: Diepolder, Gertrud: Bemerkungen zur Frühgeschichte der Klöster Tegernsee und Ilmmünster; S. 165–176: Jarnut, Jörg: Ein Bruderkampf und seine Folgen: Die Krise des Frankenreiches (768–771); S. 177–201: Felten, Franz J.: Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte des 9. Jahrhunderts; S. 203–217: Hlawitschka, Eduard: Beiträge zur Genealogie der Burchardinger und Liutpoldinger; S. 219–243: Giese, Wolfgang: Venedig-Politik und Imperiums-Idee bei den Ottonen; S. 245–264: Störmer, Wilhelm: Grundzüge des Adels im hochmittelalterlichen Franken; S. 265–277: Hoensch, Joerg K.: Verlobungen und Ehen Kaiser Sigismunds von Luxemburg; S. 281–295: Pricoco, Salvatore: La lettera di Fausto di Riez a Magno Felice; S. 297–316: Angenendt, Arnold: «Mit reinen Händen». Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese; S. 317–337: Fichtenau, Heinrich: Monastisches und scholastisches Lesen; S. 339–367: Faussner, Hans Constantin: Zur Frühzeit des Klosters Seeon und ihren Quellen; S. 369–415: Bönnen, Gerold / Haverkamp, Alfred / Hirschmann, Frank G.: Religiöse Frauengemeinschaften im räumlichen Gefüge der Trierer Kirchenprovinz während des hohen Mittelalters; S. 417–429: Capitani, Ovidio: L'allusione dantesca a Matteo d'Acquasparta; S. 431–445: Lotter, Friedrich: Das Judenbild im volkstümlichen Erzählgut dominikanischer Exempelliteratur um 1300: Die «Historiae memorabiles» des Rudolf von Schlettstadt; S. 449–491: Bierbrauer, Katharina u. Volker: Schuttern in der Karolingerzeit – Das Evangeliar in London, British Library, Add. 47673; S. 493–504: Berschin, Walter: Gab es eine Augsburger Buchmalerschule des XI. Jahrhunderts?; S. 505–537: Haubrichs, Wolfgang: St. Georg auf der frühmittelalterlichen Reichenau. Hagiographie, Hymnographie, Liturgie und Reliquienkult; S. 539–551: Fasoli, Gina (†): Medievistica rinascimentale tra Bologna e l'Europa; S. 553–569: Voltmer, Ernst: Das Mittelalter oder wie die Gegenwart sich ein Bild von der Vergangenheit macht; S. 571–582: Verzeichnis der Schriften von Friedrich Prinz.

Mytum, Harold: The Origins of Early Christian Ireland. – London, New York: Routledge 1992. XIII, 301 S. ISBN: 0-415-03258-X

Muschiol, Gisela: Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. – Münster: Aschendorff 1994. LI, 396 S. (Beiträge zur Geschichte des

Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 41), kart. DM 98,00 ISBN: 3-402-03975-3

Evans, G. R.: Philosophy and Theology in the Middle Ages. – London: Routledge 1993. X, 139 S., kart. £ 8,99 ISBN: 0-415-08909-3

Marenbon, John: Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction. – London, New York: Routledge 1993. XI, 237 S., kart. £ 12,99 ISBN: 0-415-06807-X Schrimpf, Gangolf: Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung. – Frankfurt: Knecht 1994. 96 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 20), kart. DM 18,00 ISBN: 3-7820-0668-2

Hoffmann, Hartmut: Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1993. 215 S. (MGH Studien und Texte, 8), geb. DM 60,00 ISBN: 3-7752-5408-0

Hubler, Alfred: Ständetexte des Mittelalters. Analysen zur Intention und kognitiven Struktur. – Tübingen, Basel: A. Francke 1993. 216 S. (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, 66), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7720-1984-6 (Basel, Univ., Diss., 1992)

Barber, Malcolm: The two Cities. Medieval Europe 1050-1320. – London, New York: Routledge 1992. 579 S., kart. £ 12,99 ISBN: 0-415-06780-4

Kälin, Beatrice: Maria, muter der barmherzekeit. Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passionals. – Bern, Berlin, New York: Peter Lang 1994. 405 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 17), kart. DM 85,00 ISBN: 3-906751-74-0 (Zürich, Univ., Diss., 1993)

Der Landgrafenpsalter. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Original-Format der Handschrift HB II 24 der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, hg. v. Felix Heinzer. Kommentarband mit Beiträgen v. Felix Heinzer, Renate Kroos, Klaus Schreiner, Fred Schwind, Herrad Spilling und Vera Trost. – Graz / Bielefeld: Akademische Druck- und Verlagsanstalt / Verlag für Regionalgeschichte 1992. X, 224 (Codices Selecti Phototypice Impressi, XCIII/XCIII*) ISBN: 3-201-01558-X / 3-927085-95-2

Feldmann, Reinhard / Pophanken, Elke: Die Klosterbibliothek Gravenhorst. Katalog der Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Gravenhorst. Mit Beiträgen von Kaspar Elm und Eef Overgaauw. – Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1993. 144 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-9801781-4-5

Stump, Phillip H.: The Reforms of the Council of Constance (1414-1418). – Leiden: E. J. Brill 1994. XV, 463 S. (Studies in the History of Christian Thought, 53), geb. NLG 265,00 ISBN: 90-04-09930-1

Reformation und Neuzeit

Olin, John C.: The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius Loyola („A selection of documents in English translation"). – New York: Fordham University Press 1992 (2nd Ed., Orig. publ. 1969). 218 S., geb. $ 35.00 / kart. $ 17.50 ISBN: 0-8232-1477-X / 0-8232-1478-8

Scheming Papists and Lutheran Fools. Five Reformation Satires. Selected and Translated by Erika Rummel. – New York: Fordham University Press 1993. 122 S., geb. $ 25.00 / kart. $ 15.00 ISBN: 0-8232-1482-6 / 0-8232-1483-4

Moreau, Jean-Pierre: Henry VIII et le schisme anglican. – Paris: Presses Universitaires de France 1994. 217 S. (Que sais-je? 2858) ISBN: 2-13-046197-2

Stupperich, Robert: Westfälische Reformationsgeschichte. Historischer Überblick und theologische Einordnung - Bielefeld: Luther-Verlag 1993. 265 S., 1 Karte (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, 9), geb. DM 48,00 ISBN: 3-7858-0351-6 Justus Jonas 1493-1555. Beiträge zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages, hg. v. Stadtarchiv Nordhausen sowie dem Nordhäuser Geschichts- und Altertumsverein. – Nordhausen: Stadtarchiv 1993. 96 S., kart. DM 9,50: S. 5-7: Koch, Ernst: Das Justus-Jonas-Kolloquium 1993 in Nordhausen; S. 8-12: Leder, Hans-Günter: Justus Jonas (1493-155). Gedenkvortrag am 5. Juni 1993; S. 13-15: Lauerwald, Paul: Nordhausen um 1500; S. 16-21: Moeller, Bernd: Einige Überlegungen zur Geschichte der Reformation in der Reichsstadt Nordhausen; S. 22-38: Kuhlbrodt, Peter: Justus Jonas und Nordhausen; S. 39-54: Leder, Hans-Günter: Vom Humanismus zur Reformation – Der Weg Justus Jonas' auf die Seite Luthers und der Reformation; S. 55-69: Mager, Inge: Familie als Ecclesiola. Justus Jonas privat; S. 70-75: Gummelt, Volker: Eine bisher unbekannte Auslegung zu Jesaja 6 von Justus Jonas; S. 76-95: Bräuer, Siegfried: „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält". Justus Jonas als Kirchenliedddichter.

Lindberg, Carter H.: Beyond Charity. Reformation Initiatives for the Poor. – Minneapolis MN: Fortress Press 1993. X, 235 S., kart. US-$ 14,95 ISBN: 0-8006-2569-2

Schmidt-Lauber, Gabriele: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994. VII, 164 S. (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen, 6), geb. DM 88,00 ISBN: 3-412-11193-7 (Hamburg, Univ., Diss., 1992)

White, Graham: Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's disputations in the Light of their Medieval Background. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 1994. 418 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 30) ISBN: 951-9047-28-X

Kötter, Ralf: Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 489 S. (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 59), geb. DM 138,00 ISBN: 3-525-55167-3 (Münster, Univ., Diss., 1992/93)

Lazcano, Rafael: Fray Luis de León. Bibliografía. Prologo de Cristóbal Cuevas. – Madrid: Editorial Revista Agustiniana 1994 (Segunda Edición, actualizada y ampliada). 679 S. (Colección Guía Bibliográfica, 1), kart. Ptas 3000 ISBN: 84-86898-27-7

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Priv. Doz. Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Georg Baudler, Josef-Büchel-Str. 31, D-52076 Aachen; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling; Dr. Reinhold Bernhardt, Ruprecht-Karls-Universität, Oekumenisches Institut, Plankengasse 1-3, D-69117 Heidelberg; Dr. Stefan Beulertz, Kochstr. 4, D-91054 Erlangen; Prof. DDr. Eugen Biser, Hiltenpergerstr. 80, D-80796 München; Ulrich Dahmen, Limpericher Str. 3, D-53225 Bonn; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-48149 Münster; Dr. Thomas Hoeren, Institut für Kirchenrecht, Universitätsstr. 14-16, D-48143 Münster; Dr. Andreas Holzem, Beusenstr. 13b, D-48346 Ostbevern; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, Sieboldstr. 3, D-97072 Würzburg; Dr. Matthias Th. Kloft, Domplatz 14, D-60311 Frankfurt/M.; Dr. Marie-Luise Heckmann (geb. Laudage), Friedrich-Meinecke-Inst. d. FU Berlin, Habelschwerdterallee 45, D-14195 Berlin; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, D-97082 Würzburg; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. Walter Radl, Watzmannstr. 5, D-86368 Gersthofen; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Rudolf Schieffer, Monumenta Germaniae, Postfach 34 02 23, D-80099 München; Prof. Dr. Georg Schwaiger, Morgenrothstr. 22, D-81677 München; Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Dr.-Karl-Fuchs-Str. 12, D-94934 Passau; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Dr. Hans Günther Türk, Jägerhofstr. 114, D-42119 Wuppertal; Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-48161 Münster; Prof. Dr. Gunther Wenz, Himmelreichstraße 2/I, D-80538 München; Dr. Hermann Wieh, Priesterseminar, Postfach 14 49, D-49004 Osnabrück; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Mag. Andreas Weiß, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Andreas Wollbold, Hauptstr. 74, D-54518 Arenrath.

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