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 1317,– / sFr 165,–**

Nummer 3 **1995** **91. Jahrgang**

Gössmann, Elisabeth: Zu den neuesten Ergebnissen der Hildegard-Forschung . . . . . Sp. 195
Wilckens, Ulrich: Maria im Neuen Testament . . . . . Sp. 215
Kurz, Paul Konrad: Der literarisierte Jesus. Studien zum Jesus-Roman zwischen 1780 und 1945 . Sp. 257
Sternberg, Thomas: Literaturbericht zum Thema „Engel" . . . . . Sp. 263

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 220
Steck, Odil Hannes: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja (Archibald L.H.M. van Wieringen)
Elliott, J. Keith: Essays and Studies in New Testament Textual Criticism (Udo Borse)
Hengel, Martin: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey (P. Dschulnigg)
Riesner, Rainer: Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (Traugott Holtz)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 230
Summa, Gerd: Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian (Marcel Albert)
Köln. Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für O. Engels zum 65. Geburtstag, hg. v. Hanna Vollrath / Stefan Weinfurter (P. Pius Engelbert)
Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik (Louise Gnädinger)
Zekorn, Stefan: Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler (Louise Gnädinger)
Nichtweiß, Barbara: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk (Karl Suso Frank)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 240
Menke, Karl-Heinz: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Raphael Schulte)
Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (Manfred Gerwing)
The One Mediator, the Saints, and Mary. Ed. by H. George Anderson / J. Francis Stafford / Joseph A. Burgess (Franz Courth)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 246
Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 248
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984–1989 Hg. v. Franz Kalde (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 248
Schmidt, Klaus-Dieter: Soziale Gerechtigkeit durch unternehmerische Initiative. Der Bund Katholischer Unternehmer 1949–1990 (Franz Furger)
Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, hg. v. Anton Rauscher (Günter Wilhelms)
Jäger, Alfred: Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik (Eduard Gaugler)

Pastoraltheologie / Religionspädagogik Sp. 253
Scholl, Norbert: RU 2000: Welche Zukunft hat der Religionsunterricht? (Johann Hofmeier)
Wegenast, Klaus: Religionsdidaktik. Sekundarstufe I. Voraussetzungen, Formen, Begründungen, Materialien (Johann Hofmeier)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 256
Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart (Wolfgang Beinert)
Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek SVD (Wolfgang Wischmeyer)

Literatur . . . . . Sp. 263
Döblin, Alfred: Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis (Gisbert Kranz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 267
Hark, Helmut: Mit den Engeln gehen. Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter (Wolfgang Schildmann)
Adler, Gerhard: Die Engel des Lichts. Von den Erstlingen der Schöpfung (Helmut Hark)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 269

„O quae es . . . indocta de ulla doctrina carnalium magistrorum . . . sed tantum tacta de lumine meo . . . clama et enarra ac scribe haec mysteria mea quae vides et audis in mystica visione!"

Zu den neuesten Ergebnissen der Hildegard-Forschung

Von Elisabeth Gössmann, München/Tokyo

In dieser Sammelbesprechung sollen eine kritische Edition, zwei Hildegard-Übersetzungen, vier Einführungen in Hildegards Leben und Werk sowie eine Hildegard-Interpretation auf der Grundlage der Jungschen Tiefenpsychologie und schließlich eine Doktorarbeit und eine Habilitationsschrift über spezielle Themen bei Hildegard vorgestellt werden, die für ihr Gesamtwerk relevant sind.

Monica Klaes schickt dem Editionsteil ihrer „Vita Sanctae Hildegardis"[1] eine Monographie samt anschließender Handschriftenbeschreibung und mehreren Registern voraus, die weit über sonstige Einleitungen zu Editionen hinausgeht. Der Editionsteil enthält außer der bei Migne PL 197, col. 91–140 abgedruckten „Vita sanctae Hildegardis" der Mönche Gottfried und Theoderich noch andere, mit diesem Begriff benennbare Texte: die „Octo Lectiones in festo sanctae Hildegardis legendae", die „Vita abbreviata Traiectensis" aus einer Utrechter Sammlung weiblicher Heiligenviten sowie Bearbeitungen des Vitenmaterials durch Guibert von Gembloux in zwei Brüsseler Handschriften seiner Werke (G1 und G2).

K. hält jedoch die (nur in G2 überlieferten) „Octo Lectiones" nicht für ein Werk Guiberts, sondern denkt an Theoderich von Echternach als Verfasser. Sie ist auch der Meinung, daß diese gesamte Vitenliteratur „eingebunden in eine Tradition vorgeformter Motive und Erwartungen an ein Heiligenleben" und daher kaum erfolgversprechend für eine historische Auswertung sei (21*). Mit großer Akribie hat sich die Vf.in bemüht, die Entstehungsgeschichte und die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Stücke des Vitenmaterials zu rekonstruieren. Schwierigkeiten bilden dabei die Ungereimtheiten unter den Aussagen des Guibert von Gembloux, der sich zu verschiedenen Zeiten mit Hildegard intensiver beschäftigt hat. Eine wichtige Quellenschrift zur „Vita", der sog. „Libellus", ist nach K. nicht ein Werk von Hildegards Sekretär Volmar, sondern des Propstes Gottfried, bei dem K. große Loyalität zum Rupersberger Abt feststellt, der aber möglicherweise nicht Hildegards

[1] **Vita Sanctae Hildegardis.** Cura et studio Monicae Klaes. – Turnhout: Brepols 1993. 224*, 124 S. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXXVI), kart. DM 249,00.

BS: theol A 425

Mitarbeiter war. An diesem „Libellus", der uns in der Bearbeitung des Theoderich von Echternach als Buch I der „Vita" vorliegt, stellt K. als Eigentümlichkeit fest, daß wichtige Abschnitte in Hildegards Leben bis zur Übersiedlung zum Rupertsberg herausgegriffen werden, die zum Teil in Spannung zu den autobiographischen Stellen in Buch II und III stehen. In bezug auf diese arbeitet K. mit einer textkritischen Kategorie, die zwischen Echtheit und Unechtheit vermittelt, nämlich „der Bearbeitung bzw. des Bearbeitungsgrades" (113*) durch Guibert (?) oder Theoderich.

Ernüchternd für manche an der Hildegard-Forschung Interessierten wird es sein, daß auch für Theoderich von Echternach, den Endredaktor der „Vita", diese mehr Auftragsarbeit als Herzensangelegenheit gewesen sei (77*). Es wird sogar damit gerechnet, daß Theoderich Hildegard nicht einmal persönlich kannte. Sein Beitrag wird neben der Überarbeitung des „Libellus" vor allem in der Strukturierung von Buch II mit dem Schwerpunkt auf Hildegards visionärer Begabung und Buch III auf Wunderberichten gesehen, in die neben Berichten der Rupertsberger Nonnen auch Autobiographisches von Hildegard eingearbeitet ist.

Fraglich bleibt, was K. (19*) unbelegt behauptet, daß Hildegard „1941 (. . .) in einem pauschalen Verfahren zusammen mit weiteren regional verehrten Persönlichkeiten" heiliggesprochen worden sei. Stand doch bei verschiedenen Anläufen, Hildegard zur Kirchenlehrerin erklären zu lassen, das unabgeschlossene Heiligsprechungsverfahren bisher im Wege.

K. hat sich bemüht, durch Handschriftenvergleich einen soliden Text herzustellen und Fehlendes zu ergänzen. Der Vergleich des gedruckten Textes mit den abgebildeten Handschriften läßt zwar nur einen geringen Einblick zu, erlaubt aber, auf zuverlässige Editionsarbeit zu schließen.

Seit 1990 besitzen wir eine vollständige deutsche Übersetzung von Hildegards „Liber Scivias" durch Walburga Storch OSB[2] und sind damit ein gutes Stück weiter auf dem Wege, Hildegards Werke für ein heutiges Lesepublikum aufzubereiten und zugänglich zu machen. Im Gegensatz zu Maura Böckeler (zuerst 1928), deren Übersetzung das Verdienst hat, nicht den fehlerhaften Text bei Migne, PL 197, zugrunde gelegt, sondern sich an den Handschriften orientiert zu haben, konnte St. auf die kritische Ausgabe durch A. Führkötter und A. Carlevaris (1978) zurückgreifen, was ihrer Arbeit eine adäquate Voraussetzung gab. Die Sprache dieser Übersetzung bemüht sich um Verständlichkeit, auch da, wo Hildegards Text dunkel oder vieldeutig bleibt und mehrere Übersetzungsmöglichkeiten offen läßt. Dies ist der Übersetzerin bewußt, denn sie setzt sehr oft ein lateinisches Wort oder eine Wendung des Originaltextes in Klammern hinzu und macht so ihre Arbeit kontrollierbar. Dieses und vor allem die nicht einfache Bemühung, Hildegards Latein in ein modernes Deutsch zu übertragen, verdient volle Anerkennung. Das kann nur nachfühlen, wer einmal versucht hat, auch nur wenige Seiten Hildegards in adäquatem Deutsch wiederzugeben.

Was es aber notwendig macht, auf der Grundlage dieser Übersetzung weiterzuarbeiten, ist eine Tatsache, die nicht St. anzulasten ist: daß nämlich die Übersetzung von Hildegards Werken von einer Einzelperson gar nicht zu bewältigen ist. Es gehört dazu ein Team von Fachleuten nicht nur des Mittellateins oder der Mystikforschung, sondern auch der Geistes- und Sozialgeschichte des 12. Jh.s, des naturwissenschaftlichen Weltbildes dieser Zeit, der Materialienkunde des Mittelalters, vor allem aber der Scholastik samt ihrer Geschlechteranthropologie und nicht zuletzt der philosophie- und theologiegeschichtlichen Frauenforschung, die auf Frauenspezifisches achtet und Abweichungen der Frauentradition von der männlichen Haupttradition feststellt.

In bezug auf die vorliegende Übersetzung sei kurz und selektiv auf ein besonders schwieriges Gebiet aufmerksam gemacht, wo St. Neuland betreten mußte, da diese Stellen von Böckeler größtenteils übergangen worden sind: den auf die menschliche Geschlechtlichkeit bezogenen Wortschatz und die Bezeichnungen für das Geschlechterverhältnis bei Hildegard.

So wird das Wort *potestas* als Bezeichnung für männliche Zeugungskraft bei Hildegard mit *„Herrschaft"* oder *„Gewalt"* (über die Frau) wiedergegeben: die Frau als Empfängerin des männlichen Samens bleibt nach dieser Überzeugung unter der „Herrschaft" des Mannes (21), muß der „Gewalt" des Mannes (89.138) „unterworfen" oder „untertan" sein (139), obwohl der Originaltext realistisch von „unten" bzw. „darunter liegen" (subiacet) der Frau spricht und sich so auf den Zeugungsvorgang bezieht. Auch *„subiecta est"* ist in diesem Zusammenhang als die passive Version von *„subiacet"* zu verstehen.[3] Wendet Hildegard dagegen das Wort *potestas* auf den göttlichen Bereich an, so wird es in der Übersetzung mit *„Macht"* wiedergegeben, ob es sich nun um die „Macht" des Sohnes (283) oder um die Gleichheit der „Macht" von Vater, Sohn und Geist handelt (453). Aber wie beim Geschlechterverhältnis ist *potestas* von Übergeordneten im Verhältnis zu Untergeordneten meist mit *„Gewalt"* wiedergegeben. Im modernen philosophischen Sprachgebrauch besteht jedoch ein klarer Unterschied zwischen Macht (positiv) und Gewalt (negativ). (Vgl. z. B. Hannah Arendt.) Da Hildegard immer die Verantwortlichkeit der Übergeordneten für die ihnen Untergeordneten betont und bestehende Gewaltverhältnisse nicht bejaht, wäre ihr sicher mehr entsprochen, wenn politisch-soziale *potestas* bei ihr mit „Macht" übersetzt worden wäre. (Vgl. z. B. 421: „. . . die Geringeren, die unter der Gewalt von geistlichen und weltlichen Persönlichkeiten stehen. . .").

Ob es den sozialen Gegebenheiten des Mittelalters entspricht, *„dominantes, liberi et famulantes"* mit „Herren, Freie(n) und Sklaven" zu übersetzen (423), ist zweifelhaft, zumal im gleichen Kontext *„famulantes"* und *„obsequentes"* mit „Diener" und „Hörige" wiedergegeben werden.

St.s Übersetzung ist jedoch nicht die einzige, in der soziale Verhältnisse, sei es zwischen den Geschlechtern oder den Ständen, jeweils über Hildegards Original hinaus hierarchisiert oder anderweitig vergröbert wiedergegeben, ihre Aussagen von Gegenseitigkeit aber abgeschwächt werden.

So kommt es bei St. zu der bedauerlichen Auslassung in Hildegards Ergänzung zu 1 Kor 11,9: „Quod dicitur: Mulier propter virum creata est, *et vir propter mulierem factus est*; quoniam ut illa de viro ita et vir de illa." (CChr.CM XLIII, 21) Daraus wird: „Das heißt: Die Frau ist um des Mannes willen geschaffen; denn wie sie vom Mann, so stammt auch der Mann von ihr" (22).

Nichts anzufangen wußte die Übersetzerin anscheinend mit einem Text, der zu einem Gotteswort in Hildegards Audition gehört, wo – entgegen manchen regionalen kirchenrechtlichen Bestimmungen – den Frauen der Kirchgang während der Menstruation erlaubt wird.

„Quia autem sponsa Filii mei semper integra est, vir (apertis vulneribus si *integritas membrorum ipsius* in tactu percussionis divisa est) templum meum nisi cum timore magnae necessitatis non intrabit ne violetur, sicut *integra membra Abel*, qui templum Dei fuit, Cain frater suus crudeliter fregit." (CChr.CM XLIII, 27) Hier ist also die Verletzung der leiblichen Integrität Abels durch Kain genannt, ein sündhaftes Geschehen unter Männern. Wer sollte da nicht an ein Verbot des Kirchenbesuchs für Männer denken, die in Fehden oder Turnieren andere verletzt haben oder selbst verletzt worden sind! Im Gegensatz zu den menstruierenden Frauen, die zum Kirchenbesuch ermuntert werden, sollen sie, außer im Notfall, vom Kirchenbesuch ferngehalten werden. St. aber muß Hildegards Text verändern, um ihre Interpretation durchzubringen: „Weil aber die Braut meines Sohnes immer unversehrt ist, darf der Mann (wenn durch die offenen Wunden seiner verletzenden Berührung die Unversehrtheit der weiblichen Glieder zerstört wurde), die Kirche nur in Furcht und großer Bedrängnis betreten . . ." (28). Von *weiblichen* Gliedern sagt Hildegard nichts.

Um eine offensichtliche Fehlübersetzung handelt es sich auch bei einem Satz des Originals (CChr.CM XLIII, 147f), der besagt, daß es in einem bestimmten Reifezustand der Säftehaushalt im weiblichen Leib der Frau erleichtert, mit dem Zeugungswillen des Mannes übereinzustimmen und fruchtbar zu werden. Daraus wird nahezu das Gegenteil:

„Die Frau kennt die Zeit, in der ihr innerer Saft zutagetritt und sich mit dem Strom ihrer Lebenskraft glühend in ihr ausbreitet, auch wenn sie keinen Mann freiwillig erkennt (suscipit), sondern ihn verschmäht und seinem Willen nicht zustimmt noch Kinder gebiert." (139)

Für die symbolische Ebene des Männlichen und Weiblichen gilt Ähnliches.

Während Hildegard ihr schönes Gleichnis des Heilsweges der Menschheit und des Entgegenkommens der Gottheit ganz in weiblichen Bildern durchführt (Scivias I,4) und dies schon mit den ersten Worten *„Ego peregrina"* zu erkennen gibt, lautet die vorliegende Übersetzung: „Wo bin ich Fremdling?" (58), und erst auf der dritten Seite wird deutlich, daß „der Fremdling" eine „Tochter" ist, die in ihrer Not zur „Mutter Sion" schreit. Daß die gefangene *peregrina* von ihren Feinden entblößt wird, sie ihr viele Stöße versetzen und sie wegen des Verlustes ihrer Würde verspotten, könnte von Hildegard als Anspielung auf eine Vergewaltigung gemeint sein, was jedoch in der Übersetzung nicht zum Ausdruck kommt. Dagegen übersetzt St. mit „nach einer Vergewaltigung" (28) den Ausdruck *„a viro corrupta"*, der sich in der scholastischen „Männersprache", die Hildegard aufgreifen muß, um verstanden zu werden, auf jede Frau bezieht, die geschlechtlichen Umgang hatte, gleich ob verheiratet oder nicht, wie es die Rez.in nicht ohne Schock bei der Lektüre scholastischer Texte feststellen mußte. Auf S. 561 ist die *„motio oppressionis"*

[2] **Hildegard von Bingen: Scivias.** Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übers. u. hg. v. Walburga Storch OSB. – Aschaffenburg: Pattloch 1991. XXIII, 616 S., 35 s/w Bildtafeln, geb. DM 39,80.

[3] So wird auf S. 29 aus: *„Mulier viro subiecta est in qua ipse semen suum seminet"*, also einer biologischen Aussage: „Die Frau ist dem Mann unterstellt (sic!), und er sät in sie seinen Samen". Der finale Sinn von *„in qua"* als *„ut in ea"* geht also verloren.

der Kirche am Weltende, m. E. ebenfalls unbegründet, mit „Erschütterung ihrer Vergewaltigung" übersetzt.

Die Geschlechtszuweisung Hildegards bei den allegorischen Gestalten ihrer Tugendkräfte nicht ernstzunehmen, führt in der Übersetzung zu solchen Inkonsequenzen wie der, daß „der Sieg" (*victoria*) von den anderen *virtutes* als „o liebliche Kämpferin" (*bellatrix*) angeredet wird (606). Leicht wäre hier mit einer Übersetzung wie „die Siegeskraft" sinngemäß richtig Abhilfe zu schaffen gewesen.

Wenn nicht nur „*viriliter*", sondern auch „*fortiter*" bei Hildegard mit „mannhaft" übersetzt wird (vgl. z. B. 210), so ist dies eine über das Original hinausgehende Patriarchalisierung der Sprache, ebenso wenn „*spiritualis generatio*" zu „geistliche(r) Vaterschaft" wird (146), obwohl Hildegard das Wort auch für Mutterschaft gebraucht, und wenn „*remedium tuae pietatis*" zu „Vatergüte" wird (208). Letzteres sagt mehr über das Gottesbild der Übersetzerin als das Hildegards.

In dem doppelbödigen Abschnitt, wo Hildegard begründet, weshalb die Frau nicht Priester sein könne wie der Mann, heißt es in der Übersetzung mit einem modernen Wort, das bestimmte Assoziationen weckt, keine Frau sei dem Priester „gleichgestellt" (271), während der lateinische Text sagt, die Frau sei zwar nicht mit dem Priester im Amt der eucharistischen Konsekration zu vergleichen (*nec ... comparanda*), wohl aber aufgrund ihrer Fruchtbarkeit zum Lob des Schöpfers berechtigt. Die Klosterfrau stellt Hildegard in diesem Zusammenhang an die Seite ihres *sponsus Christus*, an dessen Priestertum sie teilhat. Insofern stimmt es sogar, daß sie dem Priester nicht „gleichgestellt" ist, denn sie steht über ihm. Aber so hat es die Übersetzerin nicht gemeint.

Was hier dargelegt wurde, ist nur ein einziger von vielen möglichen Gesichtspunkten der Kritik. Aber um es noch einmal zu sagen: St. ist, selbst wenn einige ähnlich qualifizierte Mitschwestern ihr bei der Arbeit hilfreich über die Schulter geschaut haben, dennoch allein gelassen worden, denn ein Individuum kann nicht das leisten, was nur ein Team aus verschieden Qualifizierten erbringen könnte. Deshalb mein Vorschlag: Von den „Mächtigen" (der Universitäten bzw. der DFG) Forschungsmittel zu verlangen, damit eine zweisprachige Hildegard-Ausgabe erarbeitet werden kann, deren lateinischer Text in seinem Variantenapparat genau erkennen ließe, welche Handschrift welche Varianten hat, und deren deutsche Übersetzung eine Kommentierung enthielte, in der die heute nicht ohne weiteres einsichtigen kulturellen Hintergründe von Hildegards Text und auch abweichende Übersetzungsmöglichkeiten geboten würden.

Es bleibt noch zu sagen, daß der Druckfehlerteufel dem Buch arg mitgespielt hat, vor allem in der Einleitung, aber auch z. B. auf S. 310, wo ganze Wörter verstümmelt sind.

Wesentlich besser gelingt Walburga Storch die Übersetzung des Briefwechsels zwischen Hildegard und Wibert (Guibert) von Gembloux[4]. Zwar konnte sie die Einleitung von Klaes zu deren im gleichen Jahr erschienener Edition der „Vita" noch nicht benutzen, wohl aber (neben Pitra und Migne) die Brief-Edition von Derolez (CChr.CM LXVI und LXVIA). Alle Bibelstellen, auch solche, auf die im Briefwechsel nur angespielt wird, sind sorgfältig nachgewiesen, wodurch klar wird, wie sehr sich die Ordensleute im 12. Jh. in der Sprache der Bibel nicht nur zu verständigen, sondern auch ihre individuellen Befindlichkeiten auszudrücken wußten. In die Beziehung Wiberts bzw. der durch ihn repräsentierten Mönche zu Hildegard und umgekehrt hat sich die Übersetzerin gut eingefühlt und die Texte in einem heute leicht lesbaren Deutsch, aber doch originalgetreu reproduziert, was freilich leichter möglich ist, als Hildegards theologisch schwer befrachtete Visionsschriften zu übersetzen.

Diese Korrespondenz entwickelt sich angefangen von den ersten beiden Wibert-Briefen an Hildegard über deren berühmte Antwort, wo sie ihre einfachen Kenntnisse des Schreibens in lateinischer Sprache, in der sie die Bedeutungen ihrer Visionen hört und niederschreibt, ebenso bezeugt wie ihre noch als Siebzigerin während der Schau anhaltende heitere Verfaßtheit eines jungen Mädchens, und über das von Wibert geschilderte Echo bei denen, die von ihm den Briefinhalt erfahren, bis zu den durch Wibert vermittelten 38 Fragen der Mönche von Villers auf ihren Höhepunkt zu.

Unter den von Wibert berichteten Reaktionen auf den Brief Hildegards läßt sich bereits eine Tendenz zur Legendenbildung feststellen (38ff), sofern die von Hildegard selbst behauptete Einfachheit ihrer Bildung noch weiter zurückgestuft wird, um das Wunder Gottes an ihr umso größer erscheinen zu lassen.

Den Fragen der Mönche hat St., was sehr sinnvoll ist, sogleich die Antworten Hildegards beigegeben. Allerdings fügt sie hinzu, daß zu Hildegards Lebzeiten die Mönche diese Antworten nie erhielten, während in der weiter unten vorzustellenden Arbeit von Flanagan (dort 212) davon ausgegangen wird, daß die von Hildegard in ihrem Brief an Wibert von 1177 erwähnten 14 fertiggestellten Antworten (vgl. 95) an die Mönche abgegangen seien.

In ihrer Beantwortung der Fragen versteht es Hildegard, die Grundthemen ihrer Theologie, wie z. B. das jedem Menschen mitgegebene Wissen um Gut und Böse (Nr. 7), die Elementenreinigung (Nr. 23) oder die Immanenz des Menschen wie der kosmischen Elemente in der Gottheit (Nr. 24) anzusprechen, auch wenn sie dadurch zuweilen die gestellte Frage ein wenig verschiebt. Seltsam ist, daß weder in der Frage Nr. 27, noch in Hildegards Antwort ein Bekenntnis zum „*Filioque*" erfolgt, sondern nur vom Hervorgehen des Sohnes und des Geistes aus dem Vater die Rede ist. Hildegards „Aufgeklärtheit" zeigt sich besonders bei der Beantwortung der 33. Frage, wo vom Höllenfeuer die Rede ist, dem sie die kosmische Materialität und Sichtbarkeit abspricht. Auf das erneute Drängen Wiberts erhält er von ihr den poetischen Brief über den von der (göttlichen) Liebe gepflanzten Garten, samt der Versicherung, mit der Lösung der Probleme beschäftigt zu sein, aber die Mönche von Villers zeigen sich in zwei weiteren Briefen ungeduldig, lassen sich nicht einmal durch die Übersendung von Hildegards „Liber vitae meritorum" zur Geduld bitten. Dessen Verwendung als benediktinische Tischlesung wird erst in Wiberts Brief an die Rupertsberger Nonnen bestätigt, als er von dem Gerücht über den Tod Hildegards betroffen ist. Aber auch er wiederholt nach Kenntnisnahme von Hildegards Genesung die gleiche Bitte. Dem letzten Brief Hildegards in dieser Korrespondenz, wo sie sich außer mit Krankheit auch „mit einer Schrift, die ich begonnen und nicht vollendet habe" (95), dafür entschuldigt, noch nicht weiter als bis zur 14. Frage gekommen zu sein, folgt noch der Brief Wiberts an Bovo über das Leben im Rupertsberger Kloster, wo er inzwischen selbst wohnt, sowie das Fragment seiner Hildegard-Vita, die bis zu Hildegards Berufung zum Schreiben führt.

Beschlossen wird dieses Bändchen mit einem Aufsatz des Hildegard-Bibliographen Werner Lauter, der ein besonderes Motiv der achthundertjährigen Geschichte der bildlichen Darstellung Hildegards herausgreift, das zum Briefwechsel paßt: die Briefübergabe durch Hildegard an einen Boten, wie sie in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s, vermutlich erstmals durch Jonas Umbach, dargestellt wurde, dem u. a. Bartholomäus Kilian und Paul Zeiller folgten. Bemerkenswert ist, daß das gesamte 18. Jh. an diesem Bildmotiv Interesse zeigte.

Die als Beltz-Biographie veröffentlichte Arbeit von Charlotte Kerner[5] ist als eine erste Hinführung zu Hildegard gut geeignet. Bis auf die im gleichen Jahr erschienene Monographie von Klaes, die noch nicht berücksichtigt werden konnte, ist die einschlägige Literatur herangezogen. Hildegards Werke sind nach den in Salzburg (Otto Müller) erschienenen Übersetzungen zitiert. Sehr geschickt hat die Vf.in Texte aus Hildegards Werken in ihren Lebenslauf integriert, vor allem die zum Monatskreis sinnvoll auf Abschnitte von Hildegards Leben bezogen. Dieses ist nicht nur in den Rahmen der großen zeitgeschichtlichen Ereignisse gestellt, sondern auch in den mittelalterlicher Bräuche und Lebensanschauungen, des Naturempfindens und Musikverständnisses. Legendäre Züge in den mittelalterlichen Quellen werden als solche gekennzeichnet, und wenn die Vf.in Lücken in den Quellen durch eigene Vermutungen zu schließen versucht, so wird dies durch Worte wie „wahrscheinlich" deutlich gemacht. Einfühlsam erklärt sie einem heutigen Lesepublikum fernstehende mittelalterliche Institutionen und Bräuche wie das Klausnertum oder das elterliche Versprechen, ein noch ungeborenes Kind einem Kloster zu übergeben. Eine Einführung in die Lebensweise des benediktinischen Mönchtums, seine Regeln und die klösterlichen Studien, die auch bei Hildegard vorauszusetzen sind (40: hochgebildet und doch „indocta"), fehlt nicht.

Mit Sensibilität sind Hildegards Krankheitssymptome dargestellt und unzutreffende Deutungen abgelehnt (42–51), ebenso wie gegenüber einer allzu populär und attraktiv aufgemachten „Hildegard-Medizin" Vorbehalte angemeldet werden (119.123). Hildegards und ihrer Nonnen gesunde Lebensweise, Zurückhaltung in bezug auf übertriebene Askese, das Rationale ihrer Mystik (55f), die Beziehung Hildegards zu dem Mönch Volmar und die Art ihrer Zusammenarbeit ebenso wie die tragisch ausgehende Beziehung zu Richardis von Stade, die Loslösung vom Disibodenberg und die Auseinandersetzung mit Tengswich sind weitere Themen, in die sich die Vf.in vertieft.

Mehrfach kommt Hildegards Menschenbild, ihre ausgewogene Darstellung des Geschlechterverhältnisses sowie ihre Offenheit gegenüber Themen der Sexualität und nicht zuletzt Hildegards liebevoll-strenge Kirchenkritik, aber auch ihr Verhältnis zum Judentum zur Sprache.

Kleine Verzeichnungen unterlaufen der Vf.in bei Randthemen, in die sie sich nicht in gleicher Weise eingelesen hat, wie bei ihrer Darstellung

[4] **Hl. Hildegard. Briefwechsel mit Wibert von Gembloux.** Hg. u. übers. v. Walburga Storch OSB mit einem kunstgeschichtlichen Beitrag von Dr. Werner Lauter. – Augsburg: Pattloch 1993. 127 S., DM 24,80.

[5] **Kerner**, Charlotte: **„Alle Schönheit des Himmels".** Die Lebensgeschichte der Hildegard von Bingen. – Weinheim / Basel: Beltz / Gelberg 1993. 188 S., kart. DM 19,80.

Abaelards (40.69) und des Katharertums (132f). Für die kirchliche Anerkennung Hildegards durch Autoritäten wie Bernhard von Clairvaux und Papst Eugen III. ist ein Begriff wie „Privatoffenbarung" (74f) unangebracht, weil er in einen anderen geschichtlichen Kontext gehört. Die Kritik an Hildegard wegen ihrer Bindung an die Ständeordnung (105) ist vielleicht ein wenig zu scharf, mahnt sie doch den Adel immer wieder zur Verantwortung für die Untergebenen. Daß Hildegards „Ordo virtutum" das erste überlieferte Bühnenwerk einer Frau sei (100), erscheint fraglich, allein wenn man bedenkt, daß bis heute noch nicht eindeutig geklärt ist, ob die Dramen der Hrotsvith von Gandersheim aus dem 10. Jh. nicht vielleicht doch gespielt wurden. Die Vf.in widerruft selbst, daß Hildegard zwischen 1150 und 1160 nicht an einer Visionsschrift arbeitete (vgl. 108 mit 128).

Zeitliche Unebenheiten unterlaufen ihr auch bei der Datierung der Benediktinerregel (35) und der (als historisch von der Vf.in problematisierten) Reisen Hildegards (131).

In sprachlicher Hinsicht ist der Ausdruck „Frauenmystikerinnen" redundant, und statt der Berufung auf die Weisheitsgöttin (59.140), die den Eindruck erweckt, als habe Hildegard etwas Altägyptisches gekannt, hätte die Vf.in besser Hildegards Wort Gottheit (*divinitas*) benutzt, deren Wesen die Weisheit ist. Bei der angeblichen Charakterisierung der Frau als „von zarterer Weichheit" (140) durch Hildegard ist die Vf.in einem Übersetzungsfehler aufgesessen, denn Hildegard schreibt, die Frau sei „*mollioris roboris*", von weicherer Kraft.

Nach Beseitigung dieser Mängel könnte das Werk noch lange die Aufgabe erfüllen, heutige Menschen zu Hildegard zu führen.

Tatsächliche oder scheinbare Parallelen zwischen Hildegards Weltbild und dem der New-Age-Bewegung beim Namen zu nennen und dabei die Unterschiede deutlich zu betonen, ist ein Anliegen des aus einem Vortrag erwachsenen schmalen Heftchens von Karl Josef Lesch[6]. Die durch den Untertitel „Welt- und Menschenbild Hildegards von Bingen für heute" geweckte Hoffnung, Hildegards Makro-Mikrokosmik werde in ein heute vorgegebenes naturwissenschaftliches Modell zu übersetzen versucht, wird jedoch nicht erfüllt.

Der zwischen Hildegard und uns liegende Weltbildwandel bzw. Paradigmenwechsel ist nur als Hindernis des Zugangs zu ihr erwähnt. Auch der Überblick von Hildegards Leben und dem Zeitgeschehen des 12. Jh.s ist allzu grobmaschig. Zudem lehnten die Katharer nicht das kirchliche Amt schlechthin ab, wie es S. 18 den Anschein hat. Etwas genauer erklärt ist Hildegards Begriff der *viriditas*. Von einem Fachtheologen wäre jedoch zu erwarten gewesen, daß er die vorliegende Literatur zum Geschlechterverhältnis bei Hildegard zu Rate gezogen und nicht so verkürzt darüber geschrieben hätte wie auf S. 43.

Das jüngste Bändchen des bekannten Hildegard-Forschers Heinrich Schipperges[7] hat es sich in besonderer Weise zum Ziel gesetzt, Hildegards Lehren für den heutigen Menschen verständlich zu vermitteln, und zwar in der „Situation (...) seiner alltäglichen Existenz" (115). Auch wer in Hildegard und die ihr gewidmete Forschungsliteratur eingearbeitet ist, liest es noch mit Spannung. Das Bändchen gibt eine Auswahlbibliographie zu Hildegard, in die allerdings auch Margot Schmidt gehört hätte, und verzichtet – abgesehen von den wichtigsten Texten – auf „quellenkritische Anmerkungen und weiterführende Belege" (10), versteht sich also nicht streng wissenschaftlich.

Nach dem Überblick von Leben und Werk, wobei Sch. sich von allen absurden Theorien über Hildegards Krankheit und deren Einfluß auf ihr Schreiben absetzt (14) und auf ihre Sicht des Menschen verweist, dessen Wirken als Nachahmung des großen „Baumeisters", der Gott selber ist, verstanden wird, wendet sich der Vf. Hildegards Makro-Mikrokosmik zu: „Die Welt, das ist für Hildegard immer der Mensch. Mit dieser anthropologisch orientierten Weltsicht hält die Seherin eine gesunde Mitte ein zwischen einem Ausgreifen in biologistische Utopien wie auch spiritualistische Exzesse." (40) „Alle Elemente der Welt, mitsamt ihren Kräften in den Winden und Gestirnen, werden ‚das Firmament' genannt." (41) „Es ist der Leib, der die gesamte Existenz des Menschen ausmacht (*corpus ubique*)." (45) Anläßlich der „grünenden Kraft der Seele", die von „feuriger, luftartiger und feuchter Natur" sei, heißt es (47), sie habe ihren „Sitz" im Herzen, aber andererseits betont Sch. ohne Erklärung des (scheinbaren?) Widerspruchs: „Hildegard kennt weder einen Standpunkt der Seele außerhalb des Leibes, noch einen Sitz dieser Seele im Körper. Die Seele lebt in jedem Teil des Leibes." (49)

In seinen Ausführungen über das Geschlechterverhältnis hat Sch. mehr als in früheren Arbeiten die hierarchische Sprache überwunden und die – immer schon von ihm dargestellte – Gegenseitigkeit des Angewiesenseins der Geschlechter aufeinander bei Hildegard stärker herausgehoben. „Leib und Seele aber wirken von Natur aus ihre Werke im Menschen in voller Harmonie, und dies in der gleichen Weise, wie auch Mann und Frau (...) nicht von einander geschieden werden können." (50, vgl. 76) Auch ein so vom Wert des Frauseins überzeugtes Wort wie Hildegards „*viriditas floriditatis feminae*" wird zitiert (67). Ob die von Sch. hervorgehobene optimistische Sicht menschlicher Geschlechtlichkeit bei Hildegard insgesamt durchgehalten wird, ist jedoch zweifelhaft, da sie die Verschlechterung der menschlichen Natur durch die Sünde (*destitutio*) besonders auf diesem Gebiet ansiedelt und einiges von der wirkungsgeschichtlich so verhängnisvollen Konkupiszenzlehre bei Augustinus rezipiert zu haben scheint.

Unter dem Stichwort „Die Natur im Aufstand" beschreibt Sch. Hildegards Lehre von den durch menschliche Maßüberschreitung geschädigten kosmischen Elementen und weiß daraus auch für die gegenwärtige ökologische Krise Sinn aufzuschließen. „An dieser seiner kosmischen Mission ist der Mensch gescheitert. (...) Er ist der Mensch im Widerspruch (*homo rebellis*) geworden. (...) Alle Materie wurde in ein rätselhaftes Dunkel gehüllt und trägt nur noch eine verfremdete Existenz vor." (62, vgl. 83)

Den Schwerpunkt dieser Arbeit legt der Vf. auf Hildegards Heilkunst in ihrer Transparenz auf das menschliche Heil (Heilmittel als Heilsmittel). Dem Mediziner und Medizinhistoriker dürfen wir dabei sicher vertrauen, wenn er vor der sog. Hildegard-Medizin warnt (65.116), ohne jedoch die Berechtigung der Naturheilkunde in Frage zu stellen. „Es spricht für die geistige Kühnheit dieser mittelalterlichen Frau, daß sie sich einfach nicht mit den natürlichen Sinnbildern zu beruhigen vermag, daß sie ihre Schau von der Welt immer auch zu transzendieren weiß und in einen eschatologischen Horizont zwingt. Auf diese Weise wird ihr (...) die augenscheinlich so natürliche Grünkraft zum Spiegelbild für jene Grünheit, die im Grund der Ewigkeit verborgen liegt." (67) Bei Hildegards Anweisungen zur gesunden Lebensführung unterscheidet Sch. 6 Regelkreise: 1. „gebildeter Umgang" mit der äußeren Natur (Licht, Luft, Wasser, Wärme, Klima), 2. Kultivierung der Lebensmittel, 3. Berücksichtigung von Jahres- und Tageszeiten, Lebensalter und Arbeitsleistung, 4. von gesundem Wechsel des Schlafens und Wachens, 5. Körperpflege, 6. Regulierung des Affekthaushaltes, der Leidenschaften. Alles in allem: „Hereinnahme der kosmischen Dimension in die humane Lebensführung." (90)

Bei Hildegards Tugend- und Lasterlehre allerdings wird aus ihrem gelegentlichen Wortspiel von *viriditas* und *virilitas* zu viel Kapital geschlagen, und ihre nüchterne Sicht von positiven wie negativen Eigenschaften beider Geschlechter wird nicht genügend wahrgenommen. Mehrfach ist mit Bezug auf die gleiche Stelle bei Hildegard von der „Potenz dieses ‚*vir Deus*'" (98.100) oder von der „Manneskraft Gottes" die Rede (vgl. auch 66), als gäbe es bei Hildegard keine weibliche Gottessymbolik. Daß Hildegard neben dem „Mann", der Gott ist, wie sie es bei Jes 42,13 findet, aber auch das Wort des sich in den Wehen der Geburt, also mütterlich beschreibenden Gottes nach Jes 42,14 nicht nur wahrnimmt, sondern in den weiblichen Formen der lateinischen Grammatik paraphrasiert und so, wie an vielen Stellen ihrer Werke, einen Ausgleich von männlicher und weiblicher Gottessymbolik schafft, bleibt ungesagt. Ebenso könnte der unerklärt mehrfach zitierte Ausdruck von Hildegards Zeitkritik „*tempus muliebris debilitatis*" als „weibisches Zeitalter" (26), „Zeitalter weibischer Schwäche" (111) erneut zu dem Mißverständnis führen, als sei bei Hildegard das Weibliche im Vergleich zum Männlichen negativ einzustufen, was der Vf. sicher nicht sagen will. Wenn Sch. sich von denen absetzt, die Hildegard „als Prototyp einer frühneuzeitlichen feministischen Emanzipationsbewegung verstehen" (116), so wird er sich doch von der theologiegeschichtlichen Frauenforschung sagen lassen müssen, daß viele der frauenfreundlichen Argumente in der „Querelle des Femmes" seit Christine de Pizan bei Hildegard bereits mehr als nur in nuce vorgegeben sind. Für eine künftige Neuauflage wäre, gerade um der Qualität der Arbeit willen, hier ein offenerer Blick zu erhoffen.

S. 24 ist „illustrorum" in „illustrium virorum" zu korrigieren.

Seit 1989 auf dem Markt (und nicht zuletzt auch in Japan rezipiert) ist die umfangreiche Einführung zu Leben und Werk Hildegards, welche die Historikerin Sabina Flanagan veröf-

[6] **Lesch**, Karl Josef: **„Und alle Welt empfing den Kuß ihres Schöpfers".** Welt- und Menschenbild Hildegards von Bingen für heute. – Würzburg: Echter 1990. 63 S., kart. DM 9,80.

[7] **Schipperges**, Heinrich: **Hildegard von Bingen.** – München: Beck 1995. 122 S. (Beck'sche Reihe 2008), kart. DM 14,80.

fentlicht hat[8]. Sie arbeitet mit dem lateinischen Text und übersetzt ihre Zitate selbst, benutzt relativ wenig Sekundärliteratur, neben älterer englischsprachiger vor allem Peter Dronke und Barbara Newman. Von der deutschen Hildegard-Forschung kennt sie nur Schrader/Führkötter, nennt die Hildegard-Festschrift und Schipperges, führt auch Liebeschütz (1930) an, den sie aber mehr aus seinen englischen Arbeiten rezipiert. Ihr Ziel ist es, „a satisfactory overwiew of Hildegard's life and work" (XII) zu geben, den sie bis dato (gemeint ist wohl: im englischen Sprachbereich) vermißt. Die Arbeit enthält in allen ihren Kap.n viel Inhaltswiedergabe – gibt es doch bisher weit weniger ins Englische als ins Deutsche übersetzte Werke Hildegards. Begreiflicherweise will F. sich aber auf die Quellenfrage bei Hildegard nicht einlassen.

Die Ausführungen von Klaes wären F. sehr zugute gekommen, hätte sie sie schon zur Verfügung gehabt, wie einige Unsicherheiten in ihrem Kap. über Hildegards Lebenslauf zeigen. Das folgende, „World and Cloister" betitelte Kap. gewinnt jedoch an Lebendigkeit, da die weltgeschichtliche Situation Europas im allgemeinen und die des Rheinlandes im besonderen (einschließlich der Judenverfolgungen) aufgerollt wird, die Kreuzzüge und das Entstehen des Dienstadels ebenso wie die Idee der Weltalterung. Die Vf.in tut gut daran, die Disibodenberger Chronik heranzuziehen, insbesondere für eine so ambivalent beurteilte Persönlichkeit wie Heinrich IV. Deutlich wird auch, daß der Disibodenberg erst kurz vor der Ankunft der Klausnerin Jutta von Spanheim wieder mit Mönchen besiedelt und anschließend mit neuen Bauten versehen wurde.

Daß Hildegards Eltern keine Ministerialen waren, sondern zur „free nobility" gehörten, ist nur ein „it seems" für F. (23), und auch die Zehnzahl ihrer Kinder wird in Zweifel gezogen, sofern es Beispiele gebe, daß Kinder als „Zehnter" Gott dargebracht werden konnten, wenn sie „not strictly tenth in a family" waren. Aus den autobiographischen Einsprengseln der „Vita" entnimmt die Vf.in, daß Hildegard in ihrer frühen Kindheit von vielen Menschen umgeben gewesen sein muß, also der Einzug in die Klause für sie ein großer Kontrast war.

Beschreibungen anderer Zellen oder Klausen aus Quellen des 12. Jh.s lassen das ansonsten quellenmäßig wenig erschließbare Leben Hildegards auf dem Disibodenberg anschaulicher werden. Daraus geht auch hervor, daß sie durch Jutta am Lateinischen eine elementare Einführung in das Lesen und Schreiben, möglicherweise auch in die Kunst des Briefeschreibens erhielt ebenso wie in die Grundlagen der Musikerziehung. Auch der kulturelle und nicht nur spirituelle Austausch zwischen Mönchsabtei und Frauenklause ist eine Selbstverständlichkeit für F., ganz abgesehen von der Rolle als Lehrer, die der Mönch Volmar zuerst für Hildegard gespielt hat. Daß Hildegard nach dem Anwachsen der Klause zum Frauenkloster von ihrer Gemeinschaft als Nachfolgerin der verstorbenen Jutta zunächst nur zur *„magistra"* und nicht zur „abess" gewählt wurde, ist wiederum nur ein „it may be" für die Vf.in (40), obwohl aus den folgenden Auseinandersetzungen doch hervorgeht, wie lange ihre Gemeinschaft noch unter dem Abt des Männerklosters vom Disibodenberg stand.

Besondere Aufmerksamkeit wendet F. in dem Kap. „Opportunities and Constraints" dem Berufungsbewußtsein Hildegards zu, als diese sich zur Niederschrift von „Scivias" entscheidet. Neben der Erleuchtung zum Verstehen der Bibel und anderer Schriften der christlichen Tradition habe sie für sich eine „educative mission" beansprucht (43) und mit der Veröffentlichung ihrer Schrift die „edification of the Christian people" beabsichtigt. Darin sieht die Vf.in einen gewissen Widerspruch zum Gebrauch der lateinischen Sprache, ohne zu bedenken, daß für Hildegard als Benediktinerin in der Tradition ihres Ordens kein anderes sprachliches Medium in Frage kam. Fraglich ist auch, ob zu Hildegards Zeit Ordensfrauen, wie F. (47) meint, den „misogynist attitudes" mehr ausgesetzt waren als andere Frauen; wurden sie doch von den religiösen Größen ihrer und der Vorzeit als *„virgines"* nahezu auf das Niveau des *„vir"* erhoben. Daß das Beanspruchen von Visionen zwar nicht in der Regel, wohl aber im Ausnahmefall auch Männern theologische Autorität verleihen konnte, zeigt die Vf.in an Rupert von Deutz. „Although he had been educated in the Benedictine Abbey of St Lawrence at Liège, (. . .) (he) required a series of visions to set him on his writing career" (54).

Ein weiteres Kap., betitelt „The Ways of God", diskutiert die beiden ersten Visionsschriften Hildegards und schreibt dem ersten Teil von „Scivias" Themen von großer Allgemeinheit zu, dem zweiten Teil Themen der Erlösung und dem dritten durch die Architekturvisionen und das Thema der Eschatologie eine gewisse Theatralik, die im „Ordo virtutum" münde.

[8] **Flanagan**, Sabina: **Hildegard of Bingen, 1098–1179.** A Visionary Life. – London, New York: Routledge 1990. XIV, 224 S., kart. £ 9,99.

Zu widersprechen ist der Vf.in, wenn sie (60.65) die Ehe bei Hildegard als „one of the consequences of the fall" bezeichnet. Für Hildegard ist sie vielmehr eine Schöpfungsgegebenheit, die freilich durch den Sündenfall, wie sie ihn sieht, in Mitleidenschaft gezogen wird, aber ihre eigentliche Bestimmung gegenseitiger Liebe nicht verliert.

Nach F. legt Hildegard in ihrem ersten Visionswerk bereits das Hauptgewicht auf die menschlichen Handlungen, auf die der Ordensleute mehr als auf die der Laien, obwohl sie auch deren Heilsmöglichkeit höher veranschlage als andere Theologen ihrer Zeit. Letzteres stimmt sicher, da der Einfluß des späten Augustinus sehr groß war. Fraglich ist aber manches an den Bestimmungen zur Ehe, das F. aus Hildegard herausliest, so z. B.: „. . . there can be no divorce unless decreed by the Church" (66).

Was die Vf.in in „Scivias" vermißt, ist ein Eingehen auf die menschliche Natur Jesu und eine konkretere Mariologie. Sie läßt sich dies jedoch durch Barbara Newman mit Hildegards vornehmlichem Interesse an der Sapientia-Theologie erklären. Was die Rez.in verwundert, ist, daß F. die Spiegelung des Heilsgeschichtlichen im Kosmischen bei Hildegard überliest und auch die Veränderungen vom Alten zum Neuen Bund in ihrer Sicht nicht der Erwähnung für nötig hält.

Bei dieser Lesart von „Scivias" wirkt denn auch der „Liber vitae meritorum" in der Rezeption der Vf.in wie eine direkte Fortsetzung, sofern es auch hier primär um das menschliche Handeln gehe. Wegen der einfacheren Struktur sei Hildegards zweites Visionswerk jedoch eintöniger zu lesen, zumal die 35 Laster schwer von einander unterschieden werden könnten. Hier und an anderen Stellen rückt F. Hildegards Werk ziemlich weit von der Prudentius-Tradition ab, vor allem deshalb, weil es bei ihr keine physischen Kämpfe zwischen Tugenden und Lastern gebe. Die Vf.in stellt den Übergang von der älteren (öffentlichen) Buße zur privaten (mit Ohrenbeichte) als bereits vollzogen fest und deutet Hildegards Betonung der Wiedervereinigung von Seele und Leib als antikatharisches Element. Dem hätte sie auch die Auferstehung der Menschen in ihrem jeweiligen Geschlecht nach Hildegard noch hinzufügen können.

Ein weiteres Kap., „The Subtleties of Nature", ist den Naturschriften Hildegards gewidmet, ohne deren textkritische Unsicherheiten und stilistische Unterschiede zu verschweigen. Hier werden antike Literatur, eigene Praxis und Bibelwissen als Quellen von Hildegards Naturkunde angesprochen. Der Vf.in entgeht nicht, daß Hildegard bei der Anwendung von Naturmitteln quasi-liturgische Gebete vorschreibt. Sie interessiert sich, besonders anläßlich von *„Causae et curae"*, für die Klassifizierung von Männern und Frauen nach Humoraltypen und Temperamenten sowie für Hildegards Abweichungen von den herkömmlichen Auffassungen. „Hildegard, however, has a description of the sexual act from the woman's point of view." (101)

Allerdings unterliegt auch sie dem gängigen Mißverständnis, wenn sie schreibt, daß für Hildegard die Frau schwächer sei als der Mann, da er aus der Erde, sie aber aus menschlichem Fleisch geschaffen sei (102). Gerade mit letzterem begründet Hildegard ja ihre Lehre von der größeren Sensibilität, Agilität und Subtilität des Leibes der Frau und der Geschicklichkeit ihrer Hände, so daß das weibliche Geschlecht gegenüber den Privilegien des männlichen seine eigenen hat, wodurch die gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit ermöglicht wird. Was hier nicht wahrgenommen wird, ist die Verschiebung von dem hierarchischen Menschenbild der Scholastik zu einem eher polaren bei Hildegard.

Weiterführend ist bei F. jedoch der Gedanke, daß Hildegard ihre Naturschriften möglicherweise als Stoffsammlung benutze, um das zusammengetragene Material später in theologischen Zusammenhängen wieder aufzugreifen, und zwar vor allem in ihrem letzten Visionswerk.

Bevor dieses besprochen wird, fügt die Vf.in ein Kap. über Hildegards lyrisch-musikalisches Werk ein, „Celestial Harmonies". Ausführliche Erklärungen der musikgeschichtlichen Besonderheiten bei Hildegard und der Texte ihrer Antiphonen, Hymnen und Sequenzen mit häufigem Gebrauch von paradoxen Inversionen (z. B. *Ave – Eva*), wo sie auch Kenntnisse von rhetorischen Gepflogenheiten zeigt, sind lehrreich und angenehm zu lesen. Hier übersieht F. nicht, daß Hildegard den häufig gebrauchten Adversativtopos *Eva – Maria* auch wieder aufhebt, indem sie beide zu einer einzigen Gestalt verschmelzt (vgl. 111). Insbesondere die Disibod- und Rupertus-Sequenzen sowie *„O Ecclesia"* erfahren nahezu eine Verbalexegese.

Daß Hildegards „Ordo virtutum" aufgeführt wurde, schließt F. nicht aus, ja sie sieht sogar im Tengswich-Brief einen Hinweis auf derartige Inszenierungen im Rupertsberger Kloster.

An Hildegards Kosmosschrift bewundert F. die Kraft, mit der sie „her theological beliefs, her physiological understanding, her speculations on the working of the human mind and of the structure of the universe into a unified whole" integriert habe (142). Allerdings hält sie es für besser, hätte Hildegard „in some cases (. . .) confined herself to describing the visions, when her explications become a little tedious or tendentious". Die Feuergestalt, die den Kosmos mit dem Menschen trägt, deutet F. in herkömmlicher Weise als den Heiligen Geist, ohne die weiblich-mütterlichen Züge dieser als *divina caritas* und *sapientia* gekennzeichneten Symbolfigur mitzuberücksichtigen. Sicher kann man der Vf.in darin zustimmen, daß nicht immer klar wird, ob es sich bei Hildegards Darstellung der makro-mikrokosmischen Verhältnisse um Analogien oder um Kausalverknüpfungen handelt (vgl. 148), aber in Hildegards Sinne genügt doch die Analogie, um zu erkennen, daß der Mensch die vorgegebenen makro-mikrokosmischen Verhältnisse einzuhalten hat und sie nicht durch Maßüberschreitung verletzen darf.

An Hildegards Erklärung des ersten Kapitels der Genesis (nicht: „the first Book of Genesis", 151) nach dem Literal-, dem allegorischen und tropologischen Sinn fällt F. wieder die Hinordnung auf die Handlungen der individuellen Menschen auf. Am Ende der Kosmosschrift vermißt die Vf.in einen Ausblick auf das Jüngste Gericht, die Seligkeit der Geretteten und die Klage der Verdammten (vgl. 157), ohne zu bedenken, daß sie damit Hildegard in ein ihr nicht gemäßes Schema von Prophetie preßt.

Unter dem Titel „Admonition and Advice" steht das Kap. über Hildegards Briefwechsel und Predigtreisen, bei dem die Vf.in besonders die an Hildegard gestellten Erwartungen ihrer Briefpartner/innen beachtet: Es herrscht allgemein ein großes Vertrauen auf die Inspirationen, die Hildegard empfängt.

Auch die Sigewize-Episode ist hier anhand der „Vita" und der mit dieser Frau befaßten Briefe rekonstruiert. Der von Hildegard entworfene, aber nicht zum Ziel führende Exorzismusritus mit sieben Priestern ruft bei F. die Überlegung hervor, daß sie sich dadurch vom eventuellen Verdacht ihrer „antisacerdotal attitudes" befreien wollte (vgl. 171).

Anläßlich der brieflich dokumentierten Predigten geht F. auch auf Hildegards antikatharische Haltung ein, allerdings nicht mit der sonstigen Genauigkeit, besonders was den Brief nach Köln angeht. „It may seem strange that the clergy, castigated by her sermons, should ask for further punishment in written form. Yet this is precisely what they seem to have done. Perhaps it was because Hildegard did not single out individuals, but rather criticised whole groups, and even then allowed that some might be blameless" (175).

Das Kap. „Wordly Discords" schildert Hildegards Konflikte mit kirchlichen Oberen.

Die Schwierigkeit der Ablösung vom Disibodenberg (1148–1158) wird noch einmal aufgegriffen, die Affäre um Richardis von Stade wird so ausgelegt, daß sich Hildegard in ihrer prophetischen Gabe letztendlich habe bestätigt fühlen können, und der Kampf um die Aufhebung des über ihr Kloster verhängten Edikts erscheint als letzte Bestätigung von Hildegards Selbstvertrauen, in Gottes Pläne eingeweiht zu sein, wenn sie Gewißheit von der Richtigkeit ihres Handelns hatte, andernfalls aber sich zurückzuhalten.

Es wäre gut, wenn die Arbeit hier zu Ende wäre. Das letzte Kap. „Potent Infirmities", das Hildegards Visionen naturalistisch als Ergebnis physischer Anomalien erklärt, erweckt den Anschein, als könne im englischen Sprachbereich, wo einst Charles Singer seine viel beachtete, aber auch scharf zurückgewiesene Theorie von der pathologischen Basis der Visionen Hildegards vertrat, auch heute noch nicht ohne Nennung seines Namens über Hildegard geschrieben werden (vgl. 199).

F. setzt sich zwar von Singer ab, spricht aber (mit O. Sacks, Migraine. The Evolution of a Common Disorder, London 1971) von einer „migraine aura", die mit Phänomenen wie „sensory hallucinations", „alterations in levels of consciousness", Stimmungs- und Affektwechsel, Versagen höherer integrativer Funktionen (die F. Hildegard doch geradezu bestätigt hat) verbunden sein könne. Typisch sei „a tendency to objectivise the sensations of the aura" (201). Zwar ganz anders als Singer und in einer Hildegard entlastenden Weise, die „pious frauds" ausschließt, beruft sich also F. auf die Migräne-Aura, deren Inhalte von Hildegard als „coming from God" interpretiert worden seien (vgl. 105 ff).

Nicht verwunderlich ist, daß sie in diesem unbefriedigenden Abschluß ihrer Arbeit auch wieder zu der von ihr selbst zuvor mehrfach überwundenen Ansicht gelangt, Hildegard habe „the prevailing attitudes towards women" internalisiert (210).

Lehrreich für alle diejenigen, die von der philosophie- und theologiegeschichtlichen oder der Mystik-Forschung herkommend sich mit Hildegard beschäftigen, ist sicher eine Erklärung der Bilder und Gestalten in Hildegards Visionen durch Ingrid Riedel[9], die aus der Schule C. G. Jungs kommt. Die Vf.in kann in manchen Partien ihrer Arbeit in diesem Sinne Wissenswertes beisteuern. Allerdings ist es fraglich, ob die primäre Berufung auf die Miniaturen der Codices, hinter der Hildegards Beschreibungen und vor allem die Auslegungen ihrer Visionen zurückstehen, eine in jeder Hinsicht legitime Methode sein kann, zumal ihre Texte von der Vf.in fast ausschließlich aus deutschen Übersetzungen rezipiert werden. Stimmt es, daß die Visionen zuweilen „alogisch ausgelegt" sind, daß Hildegards Bilder einer Gottessymbolik mit „weibliche(r) Facette" „teilweise verschüttet" sind „wie unter Lawinen mittelalterlicher Theologie" (7f)? Wer in Hildegards lateinische Texte eingelesen ist, wird finden, daß gerade der Wortlaut es ist, der zur Macht der Bilder paßt, das Eigentümliche Hildegards offenbar macht und daß „die mittelalterliche Theologie der Heilsgeschichte", die im 12. Jh. übrigens viele Nuancen kennt, von Hildegard nicht nur „mitgeführt", sondern auf originelle Weise durchdacht ist. Auch ob man so allgemein von der „Mißachtung der Natur und des Körperlichen" (13) sprechen kann, zumal gerade dem 12. Jh. der Charakter einer Renaissance bescheinigt wird, in der trotz allem Platonismus die Überlieferung vom Auferstehungsleib noch ein lebendiger Glaube war, ist zweifelhaft. Sicher spricht Hildegard ihr Wissen von der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele in eine – platonisch gedachte – „Jenseitssehnsucht des Mittelalters hinein", aber selbst Thomas von Aquin im 13. Jh. war bekanntlich von der essentiellen Bedeutung der Leiblichkeit so durchdrungen, daß er der Seele zwischen Tod und Wiedervereinigung mit dem Leibe das Personsein absprach.

Auch daß sich bei Hildegard „die theologische Ratio korrigierend einschiebt, indem sie den Bedeutungsgehalt der Bilder gelegentlich überwuchert und im Sinne der herrschenden theologischen Anschauungen verändert", trifft angesichts der Tatsache, daß Hildegard sehr oft herrschende theologische Anschauungen unterwandert oder verändert, nur sehr bedingt zu. Zudem ist Hildegard von der späteren Frauenmystik nicht etwa nur abzuheben, sondern viele von ihr herkommende Fäden werden dort weitergesponnen, besonders was die weibliche Gottebenbildlichkeit betrifft.

Sicher falsch und gegen die Aussagen Hildegards verstoßend ist die Behauptung, der Mönch Volmar habe Hildegard geholfen, „eine lateinische Version des Textes zu verfassen" (35), sowie die, daß ihre Werke „ins Deutsche zurückübersetzt" worden seien (55).

Die Beziehung Hildegards zu der von ihr zur Mitarbeiterin herangebildeten Richardis von Stade ruft auf besondere Weise das psychologische Interesse wach. Die Vf.in spricht hier von einer „fast archetypisch zu nennenden Mutter-Tochter-Konstellation mit einem hohen Grad von geistig-seelischer Entsprechung" (41), was sicher stimmt, und sie beschreibt diese tragisch verlaufende Beziehung näherhin folgendermaßen: „Die für Richardis übermächtige Autorität der Muttergestalt Hildegard, die sich bei dem entscheidenden Ablösungsvorgang gegen sie stellte, zur negativen Mutter wurde, hat sie offensichtlich erdrückt" (44). Könnte man auch hier noch fast zustimmen, so doch nicht mehr, wenn vom christlichen Gewissen als dem „kollektive(n) Vaterkomplex jeder Frau jener patriarchalen Zeit" die Rede ist, der bei Richardis zugeschlagen habe. Zudem hat Hildegard, wie die Vf.in (46) selbst erwähnt, das Verhältnis ja auch umgekehrt und sich als Tochter der von mütterlicher Weisheit erfüllten Richardis bezeichnet, was alle psychologischen Kategorien relativiert. Bei Visio II 5 von „Scivias", wo innerhalb einer großen Blüte vor der Brust der Ecclesia neben anderen eine Mädchengestalt stark herausgehoben ist, auf die R. mehrfach zurückkommt, sieht sie in dieser Richardis als „das neue, lebende Symbol einer jugendlichen Maria" (49, vgl. 80. 84), die Hildegard liebt und die zugleich „das vollkommene Bild ihrer Anima" ist.

Zuzustimmen ist der Vf.in sicher darin, daß Hildegard „innerhalb ihrer Visionen nicht zu unterscheiden vermochte zwischen deren imaginativem Aspekt, unter dem jeweils auch die unbewußten Phantasien und allzu menschlichen Wünsche mitspielen und mitgestalten, und dem Aspekt der geistlichen Weisung, dem sie sich bedingungslos verpflichtet wußte" (50).

Hildegards Einstellung gegen das Katharertum findet folgende bedenkenswerte Erklärung: „und es mag sein, daß sich in ihrer Schau sogar vom kollektiven Unbewußten her eine Gegenströmung gegen die zu der Zeit hervorbrechende dualistische Bewegung durchzusetzen suchte, daß ihr ganzheitlicher Gegenentwurf aus einer großen Tiefe heraus aufbrach, die über ihr Persönliches hinauswies" (59). So weit, so gut. Eine gewisse Parallelität zwischen der Kirchenkritik der Katharer und der Hildegards ist ebenfalls unbestreitbar. Gewagt ist aber wiederum die Erklärung, daß Hildegard mit dem „Dunkelfeuer Gottes" sagen wolle, daß Dunkle falle aus Gott nicht heraus (59f. 66), ein Punkt, wo ihr die Vf.in wiederum eine Divergenz von ihrer bildhaften Integrationskraft und ihrem

[9] **Riedel**, Ingrid: **Hildegard von Bingen.** Prophetin der kosmischen Weisheit. – Stuttgart: Kreuz 1994. 223 S., geb. DM 49,80.

theologischen Gewissen zuschreiben zu müssen glaubt. Das Dunkle, das bei Hildegard nicht aus Gott herausfällt, ist ganz eindeutig nicht die Sünde, die sich in Stolz gegen den Schöpfer stellt und die Hildegard freilich isolieren will. Die Materie aber oder das Weibliche ist bei Hildegard nicht dunkel, wohl ist das dem Menschen (noch) unzugängliche Geheimnis Gottes schattenhaft bis dunkel, ebenso wie das von Gott einsetzbare kosmische Läuterungsmittel. Ob Hildegard letztendlich wie Origenes an eine Apokatastasis gedacht hat, bleibe dahingestellt, innerweltlich sieht sie jedoch den Kampf gegen das Böse als geboten an.

Bei ihrer Betrachtung der Weltallvision Hildegards in „Scivias" und von da an kontinuierlich spricht R. von einer „Mitschwester", die als „Buchmalerin" oder „eine der Buchmalerinnen", als „geniale" oder „Hildegards Buchmalerin" die Bilder in den Codices geschaffen habe. Eine Erklärung erfolgt hier ebensowenig wie in der von der Mystikforschung herkommenden Hildegard-Literatur, wo stereotyp „der Miniaturist" u. ä. geschrieben wird, wahrscheinlich in Anlehnung an ältere kunstgeschichtliche Literatur. Hier wäre endlich einmal eine Aufklärung vonnöten. Ebenfalls unerklärt ist bei R. in ihrer Interpretation von Hildegards Weltallvision der Wechsel zwischen dem vor allem in der westlichen Kunstgeschichte beheimateten Begriff „Mandorla" und dem buddhistischen Begriff „Mandala" (60ff), was hier nur verwirren kann. Den Kosmos als „Leib Gottes" zu denken, eine Möglichkeit, nach der die Vf.in fragt (63), kann im Sinne Hildegards nur bejaht werden, wenn die Gottheit nicht auf den Kosmos eingeschränkt, sondern dieser ihr immanent ist.

Wenn R. anläßlich der Trinitätsvision Hildegards in „Scivias" vom „Einbruch des Archetypus des Großen Weiblichen" (67) schreibt, so würde dies eher zu den Visionsgestalten des dritten Werkes ihrer Visionstrilogie passen. Bei der Betrachtung der Vision vom „Lichtherrlichen" (I 1), die sehr schön die verschiedene Symbolik von Berggipfel und Berginnerem in bezug auf das Männliche und das Weibliche herausarbeitet, geht die Vf.in besonders auf die Farbsymbolik der weißen Schuhe und des erdbraunen Kleides jener die „Armut im Geiste" darstellenden Mädchengestalt ein, ebenso wie auf die Grünkraft und das Rot brennender Liebe. Daß die meisten Farben bei Hildegard aber auch eine negative Bedeutung haben können, zeigt ihr „Liber vitae meritorum" bei der Beschreibung der Laster, der jedoch von der Vf.in nur anläßlich der Elementenklage herangezogen wird (vgl. 133). Dies warnt vor einer allzu eindeutigen Festlegung der Farbbedeutungen, wie z. B. Gold = männlich, Silber = weiblich, die von Hildegard ohnehin nicht eingehalten wird.

Hildegards Ecclesia-Vision in II 5 ist nach R. eine Gestalt, die „mit allen Attributen der Göttin ausgestattet" ist (80), wobei allerdings ihre Zuordnung zur Synagoge unberücksichtigt bleibt, die sie als Heilsvermittlerin qualifiziert. Die als Jungfrauen und Bischöfe kenntlichen Gestalten vor der Brust der Ecclesia veranlassen die Vf.in zu der Frage, ob Hildegard sich weibliche Bischöfe hat vorstellen können (82). Diese Frage erübrigt sich durch Hildegards Texte, aus denen klar wird, daß sie wie das Göttliche, so auch das Menschliche sowohl männlich wie weiblich symbolisiert (Tochter Sion!). Unbestreitbar sind die marianischen und die sapientialen Züge von Hildegards Ecclesia, aber „Göttin" ist sie für Hildegard auch deshalb nicht, weil sie in der Gegenüberstellung zur Synagoge mit heilsgeschichtlichen Inhalten spiralenhaft fortschreitenden Charakters und in gegenseitiger Spiegelung konzipiert ist. Hildegard kennt ohne Zweifel die „göttlich-weibliche Urgestalt" (83), aber ihre Ecclesia bleibt Hypostase der Heilsvermittlung oder eben eine Bodhisattva-Gestalt, als welche sie in buddhistischer Umgebung gern identifiziert wird.

Gemäß ihrer These von der Steigerung zum weiblichen Bild der Gottheit bei Hildegard interpretiert die Vf.in in den Kap.n „Der Weisheit grüner Mantel" und „Im Rund des kreisenden Rades" vor allem Visionsgestalten aus dem dritten Werk der Visionstrilogie. Für Hildegard sind göttliche Weisheit und göttliche Liebe sicher identisch, um auf die Frage von S. 88 eine Antwort zu geben. Hildegard denkt ja das Göttliche als Dreiheit in der Einheit; bezeichnet sich doch die als *caritas* identifizierte Gestalt mit dem Kosmosrad selbst mit weiblichen Substantiven und als „divinae substantiae", so daß das dreifach Personale in Gott nach Hildegard als Gemeinsames diesen mütterlichen Grund besitzt. Freilich bringt die deutsche Übersetzung diese Eigentümlichkeit von Hildegards „God language", in der die Vf.in eine Bestätigung ihrer These hätte finden können, nicht zum Ausdruck. Dies gilt besonders für das auf S. 117ff Gesagte. Hildegard entwickelt aber nicht etwa eine „neue Trinität, indem die Sophia-Caritas die traditionelle Stelle des Heiligen Geistes einnimmt (119), sondern gibt vielmehr, wie auch die Vf.in (94) zeigt, der Trinität zahlreiche neue Analogien aus der Schöpfung, macht aber vor allem den weiblich-mütterlichen Grund der *divina substantia* offenbar. Ihre Bildlichkeit läßt – sowohl auf den ersten Blick und vom Bekannten ausgehend – eine vordergründig trinitarische Deutung zu als auch eine – durch die Sprache gestützte – Tiefensicht. Das widerlegt nicht, sondern bestätigt eher das, was R. über Hildegards Schau sagt: „Was sie sieht, dringt also (. . .) aus dem bisher Unbewußten ein, vermittelt aus dem kollektiven Unbewußten der Menschheit. Solche Botschaften gehen nicht nur den einzelnen an, der sie in Traum, Imagination oder Vision erschaut, sondern sie stellen Botschaften an die ganze Menschheit dar. Aus diesem Grunde interessieren wir uns achthundert Jahre nach Hildegard für diese komplexen Bilder." (121) Die den Kosmos tragende göttliche Weisheitsliebe allerdings, zu deren Konzeption Hildegard auch durch Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Spekulationen über die Weltseele angeregt worden sein mag, ist mehr als nur „überpersönlich-archetypische anima mundi" (127), sie ist für Hildegard *divinitas, divinae substantiae*, (er)hält und transzendiert zugleich den Kosmos.

Und warum soll das Greisenhaupt über der *divina caritas* Gottvater sein, der an den Rand gedrängt wird (128)? Entspricht es doch dem uralten Gott der Apokalypse, auf den sich Hildegard des öfteren beruft und der sich nicht in ein trinitarisches Schema pressen läßt. Nach diesem Visionstext repräsentiert es die zur reinen Güte gewordene reife Männlichkeit des Greisenalters und damit zugleich den Ausgleich männlich-weiblicher Kräfte, ein Thema, worauf es der Vf.in ja ebenfalls ankommt. Für Hildegard geht nicht etwa der Logos nur in seiner Menschwerdung aus der „Sophia-Maria-Gestalt" (*divina caritas*) hervor, sondern nach eben diesem Visionstext ist gerade seine göttliche Person als aus der Weisheit stammend gekennzeichnet.

Die Stärke dieser Arbeit liegt ohne Zweifel in den S. 139–147, wo gefragt wird, wie sich Hildegards Weltbild von einem heute möglichen unterscheidet, dem „das Ganze der Welt" aus methodischen Gründen nicht mehr zugänglich ist. R. bescheinigt hier dem Spezialistentum unserer Zeit eine Unterschätzung der Interdependenzen, durch die alle Wirklichkeitsbereiche zusammenhängen, die aber gerade in Hildegards Kosmosvorstellung „wie ein energetisches Adernetz" beachtet sind (141). „Und wenn sie in ihrer symbolischen Weltschau die Erde mit dem Menschen im Mittelpunkt des Ganzen sieht, so kommt es ihr bei ihrer Auslegung des Bildes überhaupt nicht darauf an, im Sinne späterer astronomisch-weltanschaulicher Entdeckungen und Streitigkeiten, ob Erde, Sonne oder etwas ganz anderes als Mitte des Kosmos zu betrachten sei (. . .); sondern sie setzt den Menschen samt seiner Erde in die Mitte, weil sie das Ganze aus der Perspektive des Menschen und keiner anderen betrachtet. (. . .) Darum ist Hildegard von keiner Wandlung unseres physikalischen Weltbildes überholbar. Sie ortet den Platz und die Aufgabe des Menschen im Ganzen des Universums" (142f).

Werner Heisenbergs Bezeichnung des Menschen als „Schnittpunkt der Ordnungen der Wirklichkeit" erscheint ihr mit Recht als Bestätigung von Hildegards Menschenbild, das auch deshalb nicht nur historisch interessant sei, „weil es für das alltägliche Lebensgefühl nachvollziehbar ist" (145). Für Hildegards Ausgehen von einem steuernden Prinzip des Kosmos, dem Schöpfergeist oder der kosmischen Weisheit, findet R. Bestätigung in dem Postulat eines schöpferischen Einheitsprinzips von Seiten der modernen Biochemie.

Es wäre wiederum angenehm, wenn die Arbeit hier enden würde. Aber leider gibt es in den verbleibenden Kap.n dieses mit großem Aufwand hergestellten Buches über Hildegard als Dichterin und Komponistin und ihre Lieder einige Schönheitsfehler.

Schon zuvor war mir entstelltes Latein aufgefallen (z. B. auf S. 65 zweimal „lumen vivans" statt vivens). Ganz abgesehen davon, daß man eine solche grammatische Fügung wie „die Gebrochenheit der ‚fractos'" (153) u. ä. nicht bringen kann, sind viele Lateinfehler unkorrigiert stehen geblieben: „ugendo" statt ungendo bzw. unguendo (168.171), „ordere" statt odore (172), „custosi" statt custodi (172), „vilt" statt vult (173), und was bedeutet bitte „a divini pectoris" (181)? Wahrscheinlich eine mißglückte Wiederaufnahme von Hildegards „praesentia divini pectoris", aber keineswegs „aus dem Herzen der Gottheit heraus".

Wenngleich die Vf.in Wichtiges zu Hildegards Prophetie der kosmischen Weisheit aus tiefenpsychologischer Sicht zu sagen weiß, so hätte sie doch besser daran getan, die Arbeit nicht im Alleingang zu verfassen, sondern zusammen mit einer lateinkundigen und in Hildegard eingelesenen Forscherin, deren es auch in der jüngeren Generation erfreulicherweise einige gibt.

Fabio Chávez Alvarez eröffnet mit seiner Untersuchung von Hildegards „*rationalitas*"[10] den Weg zu einer bei ihr notwendigen Detailforschung, die für das Verständnis ihres Gesamtwerkes unerläßlich ist. In der Einleitung schickt er die wichtige Einsicht voraus, „daß die Handhabung von theologisch-philosophischen Termini bei Hildegard durch Bilder und Vergleiche vermittelt wird, deren argumentativer Nachvollzug eine andere Methodik verlangt als die des Philosophierens" (16) und daß „bei ihr die Grenzen zwischen Begrifflichkeit und Symbolik überaus fließend" sind (17).

Eine weit ausholende und die Hälfte des Buches ausmachende Geschichte der Vorläuferbegriffe von Hildegards „*rationalitas*" beginnt beim griechischen „*legein*" und mit der wichtigen Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Wort, führt über den „*logos*" der Stoa als alles durchwaltendem Weltprinzip und Philons Verständnis von „*logos*" als „Bote Gottes" oder „Buch Gottes, in dem der Prozeß der Schöpfung aufgeschrieben ist" (28), bis zu Augustinus, bei dem der Vf. besonders das Verhältnis zwischen „*mens*" und „*verbum*" untersucht. „So wie das Wort beim Aussprechen durch den Klang den Geist nicht verläßt, sondern in ihm bleibt, so bleibt auch das göttliche Wort in Gott, wenn es Mensch wird" (48). „*Ratio*" und „*intellectus*" sind bei Augustinus als Vermögen der „*mens*" erklärt, wobei die erstere durch die „*ratiocinatio*" für Bewegung sorgt und der letztere, bei Augustinus auch „*intelligentia*" genannt, die höchste Erkenntniskraft der „*mens*" darstellt.

Den ersten Beleg für den bei Hildegard überwiegenden Begriff „*rationalitas*" findet Ch. in Tertullians „De anima" als eine der Funktionen der Seele, aber es gibt hier keine übertragene Anwendung dieses Begriffs auf Gott. Boethius verwende den Begriff, um „die allgemeine Wesenheit der vernunftbegabten Natur des Menschen zum Ausdruck zu bringen" (52). Unter dem Aspekt der spätantiken bzw. frühmittelalterlichen Augustinus-Rezeption werden in bezug auf diese Begrifflichkeit Autoren untersucht wie Claudianus Mamertus, Fulgentius von Ruspe, Isidor von Sevilla, Alkuin, Candidus von Fulda und Anselm von Canterbury mit seinem „Monologion". „Anselms Gebrauch des Wortes ‚*rationalitas*' kann nicht die Bedeutung für die Gotteslehre in Anspruch nehmen, die dem Begriff ‚*ratio*' im Monologion zukommt, deshalb kommt hier die Frage nach der Quelle von (...) Hildegard von Bingen nicht in Betracht. ‚*Ratio*' hingegen hat sich als ein zentraler Terminus zur Erläuterung der Entfaltung Gottes, also zur Auslegung der Trinität erwiesen und zeigt damit ein ähnliches semantisches Feld wie ‚*rationalitas*' bei Hildegard." (77)

Ein eigenes Kap. ist der Logosspekulation bei Joh. Scotus Eriugena gewidmet, der für Hildegard ebenso wichtig zu sein scheint wie die augustinische Tradition, besonders was die Deutung des Johannes-Prologs betrifft. Daß aber der enge Zusammenhang zwischen „*verbum*" und „*sapientia*" (84f) bzw. „*rationalitas*" und „*sapientia*" (87) bei Hildegard eine Entsprechung findet, bleibt unerwähnt. Ch. kommt zu dem Ergebnis, daß Eriugena keine direkte Quelle für Hildegards „*rationalitas*" bilde, obwohl es Ähnlichkeiten zwischen seiner Verwendung von „*ratio*" und der Hildegards von „*rationalitas*" gebe (88).

Der Abschnitt über das 12. Jh. beginnt mit der Schule von Laon und ihrer (auch schon früher vorkommenden) Unterscheidung zwischen „*rationalitas*" und „*sensualitas*" als in hierarchischem Verhältnis stehende Wesenskonstituentien des Menschen. Aus der Schule von Chartres wird Gilbert von Poitiers mit seinem „*rationalitas*"-Begriff trotz Ähnlichkeiten im anthropologischen Bereich von der zu Hildegard führenden Tradition abgesondert (97). Dagegen halte sich Hugo von St. Viktor wieder in jenem Bereich des Denkens auf, wo „*ratio*" als „*imago*" Gottes in ihrer herrscherlichen Funktion über den Leib gesehen wird (100f). Ch. findet durchaus eine geistige Verwandtschaft zwischen Hildegard und Hugo von St. Viktor (bzw. der in dessen Einflußbereich entstandenen „Summa sententiarum"), zu der sich aber leider „in den Texten selbst keine begriffliche Entsprechung nachweisen läßt" (104).

An den lateinischen Übersetzungen des Werkes von Nemesios von Ephesos, wo „*logos*" mit „*rationabilitas*" wiedergegeben ist, obwohl das Wort „*verbum*" zur Verfügung stand, entdeckt der Vf. eine größere Nähe zu Hildegard, obwohl Unterschiede bleiben. Nicht Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, sondern Isaak von Stella ist es, der Hildegard wiederum nahe kommt, ebenso wie im „Speculum virginum" der Begriff der „*rationalitas*" als erleuchtete Vernunft (118). Den entscheidenden Einfluß auf Hildegard übte nach Ch. Rupert von Deutz aus, sowohl mit seiner Lehre, daß die göttliche *ratio* bzw. das *Verbum* sich durch die Inkarnation in der gesamten Geschichte der Menschheit auswirkt, als auch mit seiner Deutung von „*rationalitas*" als Gottebenbildlichkeit (126f), ohne daß jedoch der Begriff „*rationalitas*" auf Gott selbst übertragen würde. Der Vf. sagt deutlich, daß er „auf eine unmittelbare Quelle für den Begriff ‚*rationalitas*' bei Hildegard" nicht gestoßen ist (130).

Bei diesem historischen Überblick hat Ch. wiederholt die Beziehung zwischen *Logos* (*ratio*, *Verbum*) und *sapientia* hervorgehoben, so daß man von der Erwartung ausgehen kann, dies geschehe im folgenden auch bei Hildegard. Davon kann jedoch nicht die Rede sein.

In seinem Forschungsbericht beschäftigt sich der Vf. neben den Arbeiten von Schipperges besonders mit denen von Bertha Widmer, Christel Meier, Margot Schmidt und Barbara Newman, lehnt aber den feministischen Ansatz für die Hildegard-Forschung ab (wie er sich auch sonst große Mühe gibt, alles möglicherweise Frauenspezifische bei Hildegard anders zu erklären). Auch den Begriff der „*rationalitas*" möchte er „für das Männliche in der menschlichen Natur" requirieren (135), womit er sich und Hildegard unbewußt in jene (männliche) Tradition eingliedert, die die *ratio* symbolisch mit der Männlichkeit und die *sensualitas* mit der Weiblichkeit identifiziert, wie es etwa in der „Glossa ordinaria" der Fall ist: „*Vir* principaliter creatus est ad imaginem Dei in quo naturaliter amplius viget *ratio* quae est gloria Dei. *Mulier* est ipsa *sensualitas* quae subserviendo gloria est rationis, quia haec in *femina* naturaliter praevalet."[11] Daß Hildegard mit einem solchen Denken nichts zu tun hat, ist evident. Die Austauschbarkeit von „*rationalitas*" und „*sapientia*", besonders bei Anspielungen auf den Johannes-Prolog durch Hildegard, weist in eine ganz andere Richtung, die allerdings in der vorliegenden Arbeit ausgeklammert ist.

In dem Hauptergebnis seiner Untersuchung ist dem Vf. jedoch zuzustimmen: „Der Begriff ‚*rationalitas*' bei Hildegard von Bingen bezeichnet die göttliche Natur weder in der Weise eines Vergleichs noch Bildes, sondern definiert Gott ganz direkt als das, was urbildlich das Vernunft-Sein überhaupt ist" (139). Im Unterschied zur Tradition, die „*rationalitas*" nur dem Menschen, „*ratio*" dagegen Gott zuspreche, stellt der Vf. fest, daß „*rationalitas*" „bei Hildegard mit einer derart systematischen Regelmäßigkeit bei der Erörterung der Trinitäts- und Gotteslehre vor(kommt), daß man von einer klaren und durchdachten Vorstellung (...) ausgehen muß" (142).

Daß in „Scivias" die „*rationalitas*" mit dem Ternar „*sonus, virtus, flatus*" verbunden ist, lenkt den Blick auf die Intellektualität von Hildegards Sprachauffassung, während die heilsgeschichtliche Dimension darin zu erkennen ist, daß nach Hildegard vor der Inkarnation des *Verbum* dieses als „*sonus patriarcharum et prophetarum*" vernehmbar war (153). Es werden bei Hildegard Ternare nachgewiesen, in denen „*rationalitas*" als ein Glied vorkommt, dessen Stellung wechselt, wobei sich eine appropriative Verwendung zugunsten der ersten Person der Trinität jedoch nicht nachweisen lasse, wohl aber der beiden anderen. Der Vf. betont mit Recht, daß die vielen Ternare bei Hildegard mit Gottebenbildlichkeit zu tun haben (160). Anläßlich der appropriativen Bezeichnung des Heiligen Geistes als „*rationalitas*" setzt sich der Vf. kurz mit dem mittelalterlichen Konzept einer Weltseele auseinander und versucht Hildegards Pneumatologie von der Schule von Chartres (Wilhelm von Conches) abzugrenzen (172f).

Einen Höhepunkt der Arbeit bildet das Kap. „Die brennende Vernunft" (177–184), wo Ch. seine Analyse von Hildegards „*rationalitas*" (in theologischer und anthropologischer Bedeutung) als „Einheit des sich im Sprechakt offenbarenden Vernunftseins", also als „Sprachvollzug" und in der neuplatonischen Bildlichkeit des Feuers erläutert. Er stellt Hildegards Verständnis der Realisierung des göttlichen Schöpfungsplanes als ein „*sonare*" dar, „wobei das Sprachliche nichts anderes als die Entäußerung Gottes bezeichnet" (189). Göttliche „*rationalitas*" als „*facultas verbi*" ermöglicht Seinsmitteilung. Dennoch stellt der Vf. ein Abweichen Hildegards von Philonischen Vorstellungen der ideenhaften Welt als Paradigma bei der Erschaffung konkreter Dinge fest. „Hildegards Auffassung entfernt sich von diesem Schema, indem sie die intelligible Welt als eine schattenhafte Wirklichkeit darstellt, wie die Figuren der sich im Wasser widerspiegelnden Bäume" (193).

Die geschaffene „*rationalitas*" der Engel und Menschen erscheint bei Hildegard, wie die Zitate zeigen, als Teilhabe an der göttlichen und damit als „des Wortes fähig", was jedoch beim Engel nicht die Angewiesenheit auf die materiellen Bedingungen des Wortes bedeutet. Ch. sieht zudem in Hildegards „*rationalitas*" den Inbegriff ihres Verständnisses von Gottebenbildlichkeit. Die endliche „*rationalitas*", in der sich die Einheit von Bewußtsein, Handlung und Sein verwirklicht, ist aber zugleich auch das Organ, wodurch die Seele „se initium habere cognoscit" (213). Aufgrund ihrer Worthaftigkeit ermöglicht sie gewolltes und geplantes Handeln, macht den Menschen zum Mitschöpfer Gottes und sein Wirken zum gottähnli-

[10] **Chávez Alvarez**, Fabio: **„Die brennende Vernunft".** Studien zur Semantik der „rationalitas" bei Hildegard von Bingen. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991. 282 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik 8), Ln DM 68,00.

[11] Zit. bei R. Javelet: Image et Ressemblance au XII Siècle, Paris 1967, Bd II, 209.

chen Tun (217f). Hier kann natürlich ein Wort über Hildegards Verständnis von Sünde nicht fehlen: sie ist Unfruchtbarkeit, Trockenheit, „Verzicht des Menschen auf die Mitarbeit im Wirkprozeß der Heilsgeschichte" (220), Einschränkung der *„rationalitas"*, die jedoch nicht ganz verloren gehen kann.

Ein abschließendes Kap. behandelt das Visio-Verständnis Hildegards, das vom Vf. der augustinischen *visio intellectualis* gleichgesetzt wird. Ch. findet jedoch bei Hildegard die Ansicht einer Vervollkommnung der natürlichen Erkenntnisweise bei der Erkenntnis des Absoluten vor. Man vermißt hier eine Unterscheidung zwischen der Visio-Erfahrung als solcher und der literarischen Einheit, die jede Visionsbeschreibung und -deutung bei Hildegard ausmacht, in die auch die Elemente menschlichen Gestaltens eingegangen sind. Daß sich das prophetische Wirken Hildegards als eine „in der Tradition verwurzelte Schriftauslegung" versteht (235) und somit der Offenbarung zugehörig, „ohne methodologische Distanz zwischen Deuter und Text", ist sicher zu unterstreichen, hindert aber nicht, daß Hildegard sich der allegorischen und tropologischen Bibeldeutung ihrer Zeit bedient. Allzu flüchtig streift Ch. auch Hildegards Gestalt der göttlichen *caritas*: *„rationalitas"* als *„caritas"*-Gestalt (250).

Ein Abschnitt über die urbildlich in Maria geschehende „Geburt der göttlichen *‚rationalitas'* im Menschen", die Maria zur Logos-Trägerin und damit selbst zur *„rationalitas"* werden läßt, beschließt das Buch. Mißverständlich ist jedoch, daß Ch. Hildegards Exegese von Jes 42,14, wo Gott selbst sich mit einer gebärenden Frau vergleicht, was Hildegard genau versteht, in einen mariologischen Zusammenhang stellt (247). Irrtümlich spricht er auch von „Mariens Empfängnis" (137), wo es sich offensichtlich um die Empfängnis Christi in Maria handelt.

Trotz dieser Einschränkungen, wozu noch ein gerütteltes Maß von Druckfehlern, besonders in griechischen, lateinischen und französischen Zitaten kommt, hat die Arbeit uns dem Verständnis von Hildegards Theologie ein gutes Stück nähergebracht und stellt einen deutlichen Fortschritt in der Hildegard-Forschung dar. Bibliographie und Register am Ende der Arbeit sind sorgfältig angefertigt.

Gabriele Lautenschläger wendet sich im Interesse der Moraltheologie Hildegards Werk zu[12]. In dem Kap. der Arbeit, dessen Titel redundant als „Hildegards eigenes Selbstverständnis" formuliert ist, stellt die Vf.in fest, daß es sich bei „den schriftlich überlieferten Visionen Hildegards (. . .) um eine von ihr bewußt getroffene Auswahl aus der Fülle ihrer religiösen Erfahrungswelt" handele (13). Ältere Klassifizierungen von Hildegards Visionen als „krankhafte Phantasien" werden aus theologischen wie psychologischen Gründen abgelehnt, da die Visionsbeschreibungen „ganz im Dienst der damit verbundenen theologischen Verkündigung" stehen und „unerkannte Inhalte des Unbewußten in die Anschaulichkeit und Sprache des Bewußtseins integriert werden" (14).

Das Kap. über die Rezeptionsgeschichte Hildegards und den gegenwärtigen Stand der Hildegard-Forschung zeigt nicht nur die große Belesenheit der Vf.in, sondern auch ihre kritische Distanz gegenüber Vereinnahmungen Hildegards durch völkisch bestimmte Ansätze in der Nazizeit (34) wie durch die New-Age-Bewegung und sonstige Popularisierungen (23. 76). Sie weist auch auf unvermindert anhaltende Schwierigkeiten der Hildegard-Forschung hin, die in der noch nicht gelösten Frage nach Hildegards Quellen liegen.

Im Sinne von C.G. Jung deutet L. den bekannten Text aus „Scivias" I,4 *„Ego peregrina ubi sum?"* (48–65), indem sie ihn als autobiographisches Stück auf Hildegard selbst bezieht und als Überwindung einer individuellen Reifungskrise darstellt.

Dieser stark von biblischen Motiven und Anspielungen durchsetzte Text wird so zum „Weg der Individuation". Das Bild des zerrissenen Gewandes der *peregrina* wird als „Verlust bisheriger gültiger Lebensmuster", die Motive von Schlangen, Skorpionen und Nattern werden als „Ausdruck der ins Schattenreich gedrängten eigenen Tiernatur" gedeutet, was dazu auffordere, „die dunklen Aspekte der Persönlichkeit als wirklich vorhanden anzuerkennen". Ist es nötig zu sagen, daß Jungs Begriff „Schatten" und Hildegards bedeutungsvoller *„umbra"*-Begriff nicht miteinander zu tun haben?

Im Anschluß an vorhandene Sekundärliteratur läßt die Vf.in die *peregrina* oder Tochter der „Mutter Sion" in die Persephone-Rolle schlüpfen mit der oft zu beobachtenden „Depression junger Mädchen in der Zeit ihrer ersten sexuellen Regungen" (55). Hildegards „Mutter Sion" wird dementsprechend der „trauernden Mutter Demeter" parallel gesetzt, „die ihr Kind bis ans Ende der Welt suchen geht, weil sie es zur rechten Zeit nicht losgelassen hat" (56). Dies ist Hildegards „Mutter Sion" gewiß nicht anzulasten, und hier distanziert sich auch L. von ihr vorliegenden Deutungen des Textes, indem sie betont, daß Hildegard natürliche Bindungen „auf das je größere Geheimnis der Liebe Gottes hin zu transzendieren" versteht. Aber nicht von ungefähr bringt sie in diesem Zusammenhang das Verhältnis Hildegards zu Richardis von Stade zur Sprache.

Verlockend für die psychologische Deutung ist wiederum in Hildegards *Peregrina*-Text das Bild des Erdspaltes. „In seiner Ambivalenz bezeichnet es sowohl den Bereich des Todes als auch den mütterlichen Schoß" (59), wenngleich hier der Sinn von „Versteck" überwiegt. Eine Übereinkunft von theologischem und psychologischem Verständnis dieses und anderer Texte Hildegards kann aber darin gesehen werden, daß sich „mystisches Erleben" „verknüpft mit einem Ruf", sich der Welt zuzuwenden (63). Denn wie der Text zeigt, flieht Hildegards „Tochter Sion" nicht zu ihrer Mutter, sondern läßt sich von ihr mit göttlicher Weisheit stärken und wird so fähig zu einem eigenständigen Leben in der Welt.

Mit Recht weist die Vf.in auf die stark antidualistische Haltung Hildegards hin, die mit ihrem Verdacht gegen frauenverachtende Tendenzen bei den Katharern verbunden ist (69). Verdienstvoll ist auch der Hinweis auf den – heute oft übersehenen – Analogiecharakter bildhafter Rede in der christlichen Tradition und insbesondere bei Hildegard (82–99), der einem mehr kausalen Denken gegenübersteht.

Die drei Kap. des Hauptteils der Arbeit sind den Themen „Natur im Kontext ethischer Reflexion", „Ethik als Wortgeschehen" und „Die begnadete Kunst des *‚Ordo virtutum'*" gewidmet.

Zumindest mißverständlich ist bei der Erörterung von Hildegards Naturbegriff die Formulierung, daß „Hildegard in ihrer Anthropologie die Zwei-Naturen-Lehre (gemeint ist die christologische, E. G.) analog zugrunde legt, in der sprachlichen Gestaltung jedoch die göttliche Natur zumeist als *‚anima'* oder *‚anima rationalis'*, die menschliche Natur als *‚corpus'* oder *‚caro mortalis'* (. . .) bezeichnet" (101). Ist eine solche Analogie wirklich bestimmend bei Hildegard? Überwiegt nicht in ihrer Anthropologie der reale Sinn von *„corpus"* oder *„caro"* und *„anima"*, von der sie ja auch sagt, daß sie zur Unsterblichkeit umgewandelt werden muß? (Vgl. PL 197, 966: *anima in immortalitatem mutatur.*)

Im folgenden stellt L. dar, inwiefern nach Hildegard das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, seinem Körper und den Mitmenschen gebrochen ist, aber auch, daß diese Gebrochenheit unserer Natur nicht hoffnungslos ist. Kurz werden Weisheit und *caritas* als die Eigenschaften Gottes behandelt, die für die Erschaffung von Natur relevant sind, und dabei wird auch Hildegards Auffassung von der absoluten Prädestination Christi zur Menschwerdung berührt (110). Anläßlich der Gottebenbildlichkeit des Menschen betont L. den Primat des Empfangens vor dem Tun bei Hildegard, ebenso die Einbeziehung der Leib-Seele-Einheit in die menschliche *imago Dei* (114f) und vor allem ein damit zusammenhängendes, wichtiges anthropologisches Prinzip: „Diese Unterscheidung und Zuordnung von Sichtbarem und Unsichtbarem (im Menschen, E.G.) bedeutet kein Zusammenwirken von Teilursachen. Der Mensch ist seiner Natur nach ganz Leib und ganz Seele" (117).

Das schon geäußerte Bedenken muß jedoch wiederholt werden anläßlich des Satzes: „Im Gegensatz zur menschlichen Natur, das heißt dem sichtbaren Leib, ist die Seele, als göttliche Natur, das unsichtbare, aber höchst wirksame Prinzip im Menschen" (119).[13] Ist hier nicht das Prinzip der Analogie übersprungen? Versteht die Vf.in nicht manche Aussage Hildegards, die zeigt, daß sie in bezug auf die Entstehung der Seele der theologischen Auffassung des Kreatianismus anhängt, im Sinne von einer „göttlichen Natur" der Seele?

Zu bestätigen ist die Feststellung der Vf.in, daß Hildegards Makro-Mikrokosmik keinem astrologischen Determinismus das Wort redet (125) und ein besonderes Gespür zeigt für die Teilnahme der außermenschlichen Natur an der Gebrochenheit des Menschen (127).

Ein Kernstück dieses ersten Kap.s ist Hildegards Darstellung der Temperamentenlehre und darauf beruhend der verschiedenen Sexualtypen sowohl beim männlichen wie beim weiblichen Geschlecht sowie der Geschlechterdifferenz im religiösen Bezug (128–154).

„Besonders negativ wird das geschlechtliche Verhalten der zur Melancholie neigenden Männer beurteilt, die kaum ein richtiges Liebesverhältnis zu

[12] **Lautenschläger**, Gabriele: **Hildegard von Bingen.** Die theologische Grundlage ihrer Ethik und Spiritualität. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993. 423 S., geb. DM 88,00.

[13] Vgl. auch 156: „Auf diese Weise verwirklicht sich der Mensch in seiner doppelten Natur, die himmlischer und irdischer Art ist."; 162: „Eine solche Haltung ordnet Hildegard der Demut zu, weil sich die Seele, verstanden als göttliche Natur im Menschen (. . .) an die Unbeständigkeit seiner irdischen Natur bindet."

irgendeinem Wesen entwickeln können, leicht verbittert und habgierig werden, voller Torheiten stecken, zu Geisteskrankheiten neigen, wenn sie sich ihrer Geschlechtsbegierde enthalten, zugleich aber oftmals einen Haß auf das weibliche Geschlecht hegen und beim Verkehr die Frau am liebsten töten würden" (133).

Daß Hildegard „auf eine leiblich-seelische Gestaltung menschlicher Sexualität hinarbeiten und sich damit auch von zeitgenössischen scholastischen Konzepten unterscheidet", wird überzeugend dargestellt (136–142). Zuzustimmen ist der Vf.in auch darin, daß Hildegards Anthropologie „in einem Transzendenzverhältnis" ruht, nach dem „Gott an der Wurzel menschlichen Wirklichkeitsverständnisses und leibhaftiger Welterfassung steht", daß sie sich der Symbolsprache bedient, „um die religiöse Tiefendimension der geschlechtlichen Begegnung zum Klingen zu bringen" (143). Aber es fehlt an dogmengeschichtlich präzisem Wissen, wenn die Vf.in schreibt: „Lange bevor Theologie und Lehramt die Sakramentalität der Geschlechterbeziehung offiziell definierten, findet sich diese Glaubensüberzeugung in ihren Schriften bereits grundgelegt" (144). Es ist eher umgekehrt so, daß die weit umfassendere Verwendung des Wortes *sacramentum* für heilshafte Zeichen sich in der Frühscholastik allmählich auf die sieben Zeichen einschränkte, die 1274 in Lyon als Sakramente definiert wurden.[14]

Nicht ganz glücklich ist die Formulierung „ambivalent" für Hildegards Geschlechtersymbolik im göttlichen Bereich: „Die geschlechtliche Prägung wird auf diese Weise zwar nicht in Gott selbst hineingetragen; Gott als schöpferischer und erlösender Daseinsgrund ist weder geschlechtsspezifisch als Mann oder Frau festgelegt noch ist er geschlechtlich neutral. Er ist vielmehr geschlechtlich ‚ambivalent'" (145). Wäre es nicht einfacher zu sagen, daß Gott aufgrund von Hildegards analoger Rede sowohl als väterlich wie als mütterlich erfahren werden kann, und zwar beides sowohl von Frauen wie von Männern? Unzulänglich, da durch keinerlei religionswissenschaftliche Literatur gestützt, ist auch der Absatz über monotheistische und polytheistische Religionen auf S. 149. Dazu möge die Frage erlaubt sein, welche monotheistische Religion denn Gott als Frau denkt und infolgedessen den Mann abwertet. Der Vf.in ist jedoch darin voll zuzustimmen, daß Hildegards Trinitätsinterpretation „einen im wahrsten Sinne des Wortes sympathischen Gott" zeigt, „der Freude und Leid, Zufriedenheit und Zorn, das zyklische Werden und Vergehen, Höhen und Tiefen, Schwachheit und Stärke, Leben und Tod mit der Menschheit teilt, ohne darin aufzugehen" (151) und daß sie durch ihre Umdeutungen die „patriarchale Frau-Mann- oder Materie-Geist-Symbolik" überwindet (152).

Dankenswert ist auch der Hinweis, daß an den Symbolgestalten Martha und Maria Hildegards Hochschätzung des aktiven wie des kontemplativen Lebens zu erkennen ist (160f. 220), die aufeinander bezogen sind, und daß Hildegards reichhaltiges Thema *„discretio"* von Edith Stein wieder aufgegriffen worden ist (161). Die Bekämpfung der Unbeständigkeit der menschlichen Natur durch feste Lebensregeln, Distanz von und Liebe zur Welt sowie die Nachahmung göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Handeln aus der menschlichen Gottebenbildlichkeit bilden den Abschluß dieses Kap.s.

Das zweite Kap. erläutert kritisch das Verhältnis von Wort und Bild bei Hildegard. „Hildegards Wort-Symbolik ist eine Denkweise und Sprache, die im Hinblick auf das Verhältnis von Bild und Ding jeweils das eine zum andern hin transzendiert, um das Unsagbare sagbar zu machen und im Gesagten Ungesagtes gegenwärtig werden zu lassen" (181). Die Negation, das Paradoxe, das Schweigen gehören nach diesem Verständnis aufgrund der „je größeren Unähnlichkeit in jedem analogen Sprechen über Gott" mit zur Sprache (185).

Es folgen Erörterungen der menschlichen Verantwortlichkeit aufgrund der *„scientia boni et mali"*, die nach Hildegard jeder Mensch besitzt, sowie des Verhältnisses von Leib und Seele und der verschiedenen Ternare von Seelenkräften, die aus makro-mikrokosmischen Verhältnissen abgelesen werden. Auch von dem zu den Elementen in Beziehung gesetzten „vierfachen Flugvermögen der Seele" (*sensus, scientia, voluntas, intellectus*) ist die Rede, wobei es um Kategorien des Erkenntnis- und Beurteilungsvermögens für das Handeln geht. Der *„scientia Dei"* bei Hildegard gibt die Vf.in vornehmlich eine anthropologische Bedeutung: Sie „bezeichnet seitens des Menschen folglich nicht eigentlich Wissen über Gott, sondern vor allem Wahrheit über sich selbst als ein Wesen-in-Beziehung" (200).

Im Zusammenhang mit der Thematik von Schuld, Umkehr und Rechtfertigung wird Hildegards Erklärung des Bösen als Spaltung und Zwietracht dargelegt. Hildegards Beschreibung des *„peccatum originale"* als Verlust der *integritas* und Vertreibung aus dem Erbe ist als „eine Art Solidarität in der Sünde" gedeutet, die sich im Leben der Einzelnen in seelischer, körperlicher und geistiger Hinsicht auswirkt (207ff). Im Rahmen der Eigenverantwortlichkeit des Menschen ist Hildegards Begriff vom „fleischlichen Begehren", der in seiner Bedeutung weit über den geschlechtlichen Bereich hinausgeht, meisterhaft erklärt (214). Für den, der es überwindet, gilt: „In dem Maß wie die Seele im Einklang mit dem Körper eine gute Handlung ausführt, macht sie den Leib fröhlich." (220)

Daß jede Einzeltat Zeichen einer inneren Grundhaltung ist, daß „schlechte Sündengewohnheit" in Beziehung zu einer entsprechenden Gemeinschaft stehen kann, der Mensch aber zur Umkehr und Reue genügend gerüstet ist, wenn er nur seine fünf Sinne zur Erkenntnis nutzt und die Trägheit überwindet, sind weitere Grundgedanken von Hildegards Ethik. „Durch das aktive, die Tat bewirkende Wort-Geschehen der Inkarnation besiegelte Gott ein für allemal seine Erinnerung an den Menschen. Die Weisheit wirkt dabei laut Hildegard als erinnernde Kraft in Gott" (229f). Der wechselvolle Weg der Kirche (als Ursakrament) durch die Geschichte, vor allem unter dem Symbol des für den göttlichen wie für den irdischen Bereich je anders zu deutenden Rades und dem für Hildegards Zeitbegriff so wichtigen Mondsymbol wird genau analysiert. Hildegards durch Tiergestalten symbolisierte fünf Zeitalter dagegen sind mehr nacherzählt als interpretiert (250–255).

An Hildegards Ekklesiologie ist besonders die Spannung von Kirche als Mysterium und als Institution herausgearbeitet. Hildegards Kleruskritik und ihre vielfachen Warnungen vor Machtmißbrauch werden in gebührendem Rahmen dargestellt, aber gegenwärtige Vereinnahmungsversuche Hildegards als „fore-sister and Fore-Crone" im Sinne von Mary Daly sind mit Recht zurückgewiesen (264). Dieses Kap. schließt mit der ethischen Relevanz von Hildegards Sakramentenlehre als wirksamen Zeichen, als „Urbild-Abbild-Handlung". Die Verbindung von der Krankensalbung zu den angeführten Hildegard-Stellen ist jedoch recht vage und betrifft eigentlich nur Hildegards Segensgebete bei der Anwendung von Medikamenten (289–291). Interessant ist anläßlich der Buße der Hinweis, daß Hildegard für den Notfall empfiehlt, einem Laien oder gar den Elementen, „die Zeugen und Mitbetroffene" menschlicher Sünde sind, diese zu beichten (298).

Das letzte Kap des Hauptteils wendet sich noch einmal umfassend Hildegards Lehre von den Tugendkräften zu, die in allen Werken ihrer Visionstrilogie einen breiten Raum einnimmt. Wie schon zuvor sind auch hier wieder Bemerkungen über die antike und die zeitgenössische Musik hilfreich zum Verständnis der engen Beziehung zwischen Tugendethik und „begnadeter Kunst" bei Hildegard. Die symbolische Bedeutung von „bekleiden", „kehren", „kochen" und „schmücken", also Hildegards Hochschätzung weiblicher Tätigkeiten, kommt voll zur Geltung (308–319). Auch begriffsgeschichtliche Herleitungen wie anläßlich von Hildegards *„discretio"* helfen weiter. In bezug auf die Tugenden und Laster glaubt L. feststellen zu können: „Bezeichnenderweise treten die Tugendkräfte als eindeutig weibliche Personifikationen bei Hildegard in Erscheinung, wohingegen es sich bei den Lastern oftmals um Mischwesen handelt, in denen Nacktheit oder Kleidung, Tierisches und Männliches, aber auch Weibliches enthalten sind" (326).

Zum „ordo" gehören bei Hildegard auch die Zahlenproportionen als dessen universelle Struktur. „Die Schöpfer-Gottheit schafft in Paaren: Himmel und Erde als Ausdruck der Erfahrungswelt in ihrer Totalität, Licht und Finsternis, oben und unten, Wasser und Land, Mann und Frau. Als *‚alterum ab altero'* (...) beschreibt Hildegard diese Welt der Kontrastharmonien, der fruchtbaren Polaritäten, die einander ergänzen (...) und daraus ihre Wirkung beziehen" (340). Am wichtigsten aber ist, daß die mit vielen allegorisch erklärten Beigaben versehenen Tugendkräfte nach Hildegard Gnadengaben sind, die den Menschen zur Mitarbeit herausfordern. Jeweils die zugrundeliegende Zahlensymbolik berücksichtigend, allerdings manchmal mit nicht genügend Distanz zum Text,

[14] Vgl. M. Schmaus: Katholische Dogmatik IV,1, München ^{6}1964, 105. Auf S. 281 drückt sich L. vorsichtiger aus: „Wenn auch der Sakramentenbegriff im 12. Jh. erst allmählich ausgearbeitet und die Siebenzahl noch nicht endgültig festgelegt worden war, läßt sich bei Hildegard von Bingen diesbezüglich bereits ein erstaunlich hohes theologisches Reflexionsniveau erkennen." Dem kann zugestimmt werden.

erklärt L. die Oppositionen von Tugenden und Lastern im „Liber vitae meritorum" und die Tugendgruppen in den Visionen vom Heilsgebäude in „Scivias" und „Liber divinorum operum" (342–368). Wichtig ist dabei, daß der Tugenden-Laster-Kampf nichts mit metaphysischem Dualismus zu tun hat und die Auseinandersetzung sich durch Argumente vollzieht.

L. schließt mit Hildegards Mariologie, wobei noch einmal die integrative Kraft von Hildegards Weisheitsbegriff als Immanenz und Transzendenz Gottes verbindend betont wird sowie dessen Anwendung auf Schöpfung und Inkarnation und damit auch auf Maria (vgl. das doppelte „Fiat", 370).

Eine Korrektur ist nötig, wenn es S. 372 heißt, bei Hildegard finde sich bereits „die skotistische Lehre von der absoluten Prädestination Marias". Hier wird der christologische Begriff für die Menschwerdung Gottes auch in Absehung vom Sündenfall – wie die Vf.in selbst ihn auf S. 110 gebraucht – anstelle jener Begriffe gesetzt, die bei Scotus und in seinem Kreis in mariologischer Bedeutung erscheinen, nämlich *„praeservatio"*, also Bewahrung Marias vor der Erbsünde, oder *„praeredemptio"*, Vorauserlösung.[15] Aber auch dies dürfte für Hildegard nicht zutreffen, da sie kontinuierlich von der Einzigkeit der (erbsündenlosen, da jungfräulichen) Empfängnis Christi spricht und in ihrer Lyrik, freilich nicht in dogmatischer Sprache, andeutet, daß sie – in Übereinkunft mit der Frühscholastik – den Augenblick der Reinigung und Heiligung Marias bei der Verkündung gekommen sieht, eben bei jenem „Fiat". Dies tut der ewigen Idee Gottes von der Menschwerdung des Sohnes in der Zeit und der Erwählung Marias keinen Abbruch, auf die L. sich hier beruft.

Bedauerlich ist auch, daß bei den verdeutschten Zitaten von Hildegards Lyrik die Anklänge von *„virgo"* und *„virga"*, *„Ave"* und *„Eva"* nicht zur Geltung kommen, auch nicht der Bedeutungswandel von *Virga*-Zepter zu *Virga*-Reis aus Jesse in Hildegards *„O virga ac diadema"*. Auch wäre zu raten, Hildegards lyrische Benennungen Marias als *„salvatrix"* und *„mediatrix"* nicht zu isolieren, denn sie beziehen sich immer auf ihre Mutterschaft Christi. Schon gleich zu Beginn ihrer Arbeit (18) hat die Vf.in kritiklos, von Chávez inspiriert, eine mariologische Deutung von Jes 42,14 vorgenommen.

Die Arbeit hat viele Verdienste, da sie uns die spirituelle Ethik Hildegards deutlich näherbringt. Wo ihr Unklarheiten zu bescheinigen sind, da deshalb, weil es an einer genügenden Kenntnis des Standes der dogmengeschichtlichen Entwicklung zur Zeit Hildegards und bei ihr selbst fehlt. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß es bisher kaum möglich ist, an deutschen Universitäten Betreuer von Arbeiten zu finden, die in historische Frauentexte genügend eingelesen sind. Die verschiedenen Bibliographien und Register tragen nicht nur zur Benutzbarkeit der Arbeit bei, sondern sind auch wertvoll für die Hildegard-Forschung insgesamt.

[15] Vgl. M. Schmaus: Katholische Dogmatik V, München ²1961, 230; E. Gössmann: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, München 1957, 171.

Maria im Neuen Testament

Von Ulrich Wilckens, Weißenhaus

Im folgenden soll anhand des Buches von Franz Mußner über „Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament"[1] den ntl Aussagen über Maria nachgegangen werden. M. vereint hier sechs Studien, die er teilweise (Teil I–IV) zuvor bereits einzeln publiziert, aber für den Wiederabdruck entsprechend überarbeitet hat (vor allem durch Querverweise).

Voran steht ein geraffter Überblick: „Maria im Neuen Testament".[2] Wir orientieren uns an dieser Gesamtdarstellung und ziehen die übrigen Teile des Buches jeweils hinzu.

M. beginnt mit Paulus. In Gal 4,4 kommt es allein auf das heilsgeschichtliche Faktum der Menschwerdung des Gottessohnes an, „ohne den Gedanken der ‚Jungfrauengeburt' zu enthalten" (17).

Aus dem Markusevangelium werden sodann Mk 3,20f.31–35 und 6,1–6a behandelt (18–23 – in meist engem Anschluß an R. Pesch). Auch hier wird Marienfrömmigkeit nicht erkennbar, freilich auch nicht bestritten (– ein häufiges Argument, das als solches kraftlos ist. Denn entweder kannte der Evangelist Marienfrömmigkeit – dann liegt das Urteil nahe, daß er sie bewußt übergangen habe. Oder aber er kannte keine Marienfrömmigkeit – dann kann ihr Fehlen nicht als Kritik gedeutet werden!).

Völlig überzeugend interpretiert Vf. Mk 3,31 so:

„Verkündigungsziel ist . . .: Um Jesus bildet sich eine neue Familie, eine geistliche Verwandtschaft aus jenen, die den Willen Gottes tun . . . Das liegt ganz auf der übrigen Linie der radikalen Forderungen Jesu nach Preisgabe der Familienbindungen um seiner Nachfolge willen" (21). Vf. unterscheidet zwar zwischen zwei ursprünglich selbständigen Traditionsstücken (Mk 3,20f und Mk 3,31–35) und gewinnt so für die historische Sicht eine Entlastung Marias von dem harschen Urteil über ihren Sohn, er sei „von Sinnen" (3,21). Vf. sieht aber natürlich, daß der Evangelist beide Vorgänge verbindet, ja diese Verbindung sogar durch die Einfügung der Perikope 3,22–30 verstärkt. Mt wie Lk haben deswegen Mk 3,20f ausgelassen. Immerhin wird nun aber eine Distanzierung der Familie Jesu von ihm auch in Joh 7,5 berichtet (20).

Was dies, sollte es historisch zutreffen, bedeutet, diese Frage übergeht Vf. – wie auch die weitere Frage, wodurch Jesu Mutter und sein Bruder Jakobus hernach bewogen worden sein mögen, alsbald nach Ostern nach Jerusalem zu kommen und sich der Gemeinde der Jünger Jesu anzuschließen (Apg 1,14, dazu S. 40 – sowie 1 Kor 15,7; Gal 1,19; Apg 12,17). Übrigens erfährt der Leser dieses Buches auch nichts zu der Frage, wie die Nachricht von leiblichen Geschwistern Jesu (Mk 6,3) zu verstehen ist. Ist die Feststellung, die Formulierung „Sohn der Maria" sei darin begründet, „daß Joseph schon gestorben war, nicht jedoch in einem Wissen des Mk um die ‚Jungfrauengeburt'" (22), so zu verstehen, daß M. mit R. Pesch und anderen katholischen Exegeten davon überzeugt ist, daß die altkirchliche Vorstellung der *semper virgo* keinen historischen Grund hat? Immer wieder fällt in diesem Buch ein durchgehender Mangel an historischem Interesse auf. Es tritt hinter dem dominanten methodischen Aspekt form-, traditions- und vor allem ‚redaktionsgeschichtlicher' Exegese völlig zurück (vgl. 15). Vf. sucht nach Ursprüngen einer Marienfrömmigkeit im NT, nicht nach der historischen Gestalt Marias.

Vom Mt wird nur Mt 1–2 behandelt (24–26), sehr knapp, da das Interesse des Evangelisten christologisch orientiert ist (Gottessohn – Davidsohn), gerade auch in der Aufnahme des Motivs der Jungfrauengeburt (1,18–20 vgl. „das Kind und seine Mutter" 2,18.20.21).

Dagegen ist Lk der zentrale Fundort im Blick auf die Entstehung einer Marienfrömmigkeit in urchristlicher Zeit.

Der ‚Vorgeschichte' Lk 1–2, dem Traditionsstück Lk 11,27f und der lukanischen Gestaltung der Perikope Mk 3,31–35 (mit der Weglassung von Mk 3,31 sowie von Mk 3,33.34 und dem gnomisch formulierten Zielsatz Lk 8,21) kommt im Buch als ganzem zentrale Bedeutung zu.

Die knappe Analyse im I. Teil (27–33) wird im II. Teil (43–56) expliziert (allerdings findet sich hier gegenüber Teil I nicht wesentlich Neues). Vf. arbeitet überzeugend heraus, wie Maria als Vorbild des Glaubens (Lk 1,37f. 45) in der Formulierung des Magnificat (vor allem in Lk 1,48) in der Kirche aller Zeiten „seliggepriesen" werden soll. J. Ratzinger macht in seiner Einführung (8) mit Recht darauf aufmerksam, wie das Ave Maria eine aus Lk 1,28.30.42 gebildete Antwort auf diese Aufforderung des Magnificat ist: als „ein Grundgebet der Christenheit", das zugleich zeigt, daß alle Marienfrömmigkeit „an die inneren Maße der Bibel, an die Grundgestalt ihrer Botschaft gebunden" ist und bleiben muß (9). Auch Teil III (57–72) ist in einem besonderen Sinn eine Explikation des Glaubens Marias: „im Licht des Römerbriefs". In der Tat steht in Röm 4,18–22 die Verheißung des Sohnes als Erben Abrahams in Gen 18 im Blick; und Gen 18,14a ist ein Grundmotiv des atl Glaubens an die unbegrenzte Macht der Heilszusage Jahwes. In diesem Sinne spricht Maria ihr *‚Fiat'* Lk 1,37f. „Hat Maria durch ihren Glauben nach der Weise Abrahams die Erfüllung der göttlichen Heilszusage an ihren Stammvater ermöglicht, dann ist sie vor allem auch *durch ihren Glauben* in die Heilsgeschichte eingeschaltet. Und darum kann sogar der Titel für Maria ‚Mutter der Glaubenden' *vor* ihrem dogmatischen Ehrentitel ‚Mutter Gottes' rangieren." (67).

Hier liegt natürlich ein wichtiges ökumenisches Verbindungsglied zwischen katholischem und evangelischem Marienlob. Vf. hätte an dieser Stelle den frühen Luther in seinem schönen Sermon über das Magnificat zu Wort kommen lassen können. Darin sind Passagen von einer so innigen Liebe des Reformators zur Gottesmutter, gerade als Vorbild des Glaubens an Gottes Verheißungswort, zu finden, die nicht nur evangelische Christen ermutigen können, die Marienvergessenheit gegenwärtiger evangelischer Frömmigkeit zu

[1] **Mußner**, Franz: **Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament.** Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. – St. Ottilien: EOS 1993. 156 S., kart. DM 14,00.

[2] Abdruck aus: W. Beinert u. a. (Hg.), Maria – eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 9–30.

überwinden, sondern auch katholische Christen bewegen können, in solches Marienlob des Reformators mit einzustimmen.

Gleichwohl: Die eminent wichtige christologische Bedeutung Marias – vor allem in Lk 1,35 – bleibt in der thematischen Gewichtung dieses Buches über dem vorwaltenden ökumenischen Interesse des Vf.s am Glauben Marias allzu sehr im Hintergrund. Daß Maria θεοτόκος ist, weil das Kind, das sie empfangen und geboren hat, *Gottes Sohn* ist, war immerhin *das* zentrale theologische Anliegen der Alten Kirche, gerade auch ihrer Marienverehrung – und ist es doch auch noch heute: In engstem Zusammenhang mit den Grundaussagen von Nizäa – Konstantinopel und von Chalkedon gehört die Aussage von Maria als der „Gottesgebärerin" (volkstümlich: der „Mutter Gottes") zum *Fundament des Glaubens der ganzen Christenheit.*

Diese ökumenische Bedeutung gewinnt in einer leider verbreiteten theologischen Bewußtseinslage der Gegenwart ein hochaktuelles Gewicht. Wo immer der *Deus-Homo* nur noch als der Mensch Jesus von Nazareth im Blick steht, da verfällt der Grund der Erlösung. Da verblaßt auch die Stärke des Heilsvertrauens zu Gott, jenes konkrete, ganzheitliche Ernstnehmen der Macht seines Verheißungswortes, das Vf. mit so warmem Interesse an Maria herausarbeitet. Solche ‚Wurzelkrankheit' des Glaubens schlägt auch nicht selten zurück auf die Bedeutung Marias in der Frömmigkeit: Nicht nur das Ur- und Vorbild des Glaubens an Gott fällt dann in sich zusammen und wird durch ein Zerrbild feministischer Selbstvermessenheit ersetzt (mit horrenden Mißdeutungen des Magnificat!); sondern es schwindet im Blick auf Maria auch die Konkretheit des christlichen Bildes Gottes, der um unserer Erlösung willen selbst Mensch geworden ist. Die Konkretheit dieses Wunders aller Wunder im Leibe der Jungfrau wird ersetzbar durch Vorstellungen einer exklusiven Mutter-Kind-Beziehung, für die Maria dann als Vorbild herhalten muß. Wenn man so sieht, wie sich *christologische* Verirrungen in unserer Gegenwart auch in Verzerrungen des biblischen Bildes *Marias* auswirken, ist ein exegetischer Nachweis der Verwurzelung gerade der θεοτόκος – Aussage im NT – vor allem in Lk 1,35 – aktuell auch ökumenisch noch gewichtiger als allein ein Rekurs auf Maria als „Mutter der Glaubenden"!

In Teil IV (97–117), einem Originalbeitrag, wird das Magnificat als Hymnus prophetischen Charakters herausgestellt.

Vf. schließt sich hier denjenigen Exegeten an, die die Aoriste als Aussagen von Gottes zukünftig-eschatologischem Handeln im Kontext atl Prophetie verstehen. So gesehen erhält dann die einzige Vergangenheitsaussage des wunderbaren Handelns Gottes an Maria selbst (Lk 1,48a.49) einen heilsgeschichtlich-endzeitlichen Horizont, unter dem auch das kontinuierliche Marienlob der Kirche (Lk 1,48b) einen besonderen Sinn und eine besondere Ausrichtung bekommt. Auch die Aussage der Erbarmung Gottes über sein Volk Israel in Lk 1,54 wird eschatologisch: im Sinne von Röm 11,25–27, ausgelegt (114f).

Die philologische Möglichkeit einer solchen prophetisch-futurischen Auslegung der Aoriste des Magnificat ist zwar nicht auszuschließen. Aber mir erscheint solche Auslegung ungleich weniger überzeugend als die heilsgeschichtliche, nach der Maria das Handeln Gottes an ihr selbst als Zusammenfassung und Erfüllung alles Heilshandelns der ganzen Geschichte Gottes mit seinem erwählten Volk von Abraham an preist. Lk 1,50 läßt sich doch auch auf die Treue der Gnadenerweise Gottes „von Generation zu Generation" in der zurückliegenden Geschichte Israels beziehen; und der Rekurs auf die Abraham-Verheißung am Schluß des Liedes Lk 1,55 ist ungleich besser zu verstehen, wenn in 1,52–54 der Grundzug alles Heilhandelns Gottes besungen wird: daß er dem Niedrigen aufhilft und die Selbstmächtigen zu Boden wirft! Vom Schilfmeerwunder an erfährt Israel sich ständig durch diese aufhelfende Güte seines Gottes gerettet. Sein Mose offenbarter Name Ex 34,6 klingt im AT vielfach wieder; und in diesem Zusammenhang findet sich auch das Motiv von Lk 1,51f häufig (vgl. außer 1 Sam 2,7 vor allem Ps 113,5–8). Deswegen erscheint die pointierte Deutung des Vf.s auf die „bisherige Unbekanntheit und Anonymität" Marias (46; 98f) als abwegig. Weder Bauer-Aland noch Liddell-Scott verzeichnen diese Wortbedeutung. Auch im Kontext von Lk 1,26ff ist von einer solchen sozialen Anonymität Marias nicht die Rede. Maria ordnet sich im Magnificat vielmehr ein in den großen Chor derer in Israel, die Jahwes Handeln an ihnen als exemplarisch für sein ständiges rettendes, aus „Niedrigkeit" aufhelfendes Heilshandeln an seinem Gott erfahren haben und es als Erweis seines Wesens als Gott Israels preisen. Daß so die vom Frommen bewußt angenommene und bejahte Niedrigkeit als Demut (ταπεινοφροσύνη) im AT wie im NT geradezu zu einer Tugend wird, entspricht dieser spezifisch jüdisch-christlichen Gotteserfahrung.

Den Schluß bildet der VI. Teil (119–155), der 2. Originalbeitrag, in dem Vf. Apk 12 auslegt.

Obwohl dieser Text bis in die jüngste Gegenwart vielfach behandelt worden ist, hat er seine Faszination nicht im mindesten verloren. Es ist so verständlich, daß Vf. hier die Frage aufgreift, ob es Maria sei, die der Seher in dieser Vision der im Himmel erscheinenden Frau, die den Messias (nach Jes 7,14; Ps 2,9) gebiert (Apk 12,5), schaut. Das überzeugende Ergebnis seiner eindringlichen Exegese ist: Sie ist Repräsentantin des Gottesvolkes der messianischen Zeit, der Kirche der Märtyrer. Einzig in V. 5 gibt es überhaupt Anlaß zu der Annahme, als Gebärerin des Messiaskönigs (Lk 1,31–33) stehe hier für einen Augenblick Maria im Blick. Davon ist auch der Vf. überzeugt (133–135). Doch nach seiner eigenen Darlegung ist der Kontext hier wie durchweg in der ganzen Vision so mythisch und so völlig von jüdischer eschatologischer Tradition bestimmt, daß über die bloße Tatsache der Geburt des Messiasknaben hinaus nichts von dem in Lk 2 berichteten Geschehen sichtbar wird. Das einzig sicher christliche Element findet sich an anderer Stelle: in dem hymnischen Stück Apk 12,10f, wo der „Sieg" der „Brüder" als Märtyrer „durch das Blut des Lammes" besungen wird. So bleibt die Deutung von V. 5 auf Maria doch recht zweifelhaft. Deswegen paßt dieses ganze umfangreiche Kap. als Schlußteil eines Buches, das nach Ursprüngen einer Marienfrömmigkeit im NT fragt, alles andere als gut.

Viel wichtiger wäre es gewesen, wenn Vf. stattdessen das Zeugnis des Johannesevangeliums ausführlich im Schlußteil behandelt hätte. Denn hier ist ein Zusammenhang von Maria und Kirche recht deutlich zu erkennen, der in Apk 12,5 bloß vermutet werden kann. Vf. äußert sich dazu aber nur sehr knapp (35–39).

Im Anschluß an H. Schürmann, J. Blank und J. de la Potterie sieht er in Maria und dem Lieblingsjünger unter dem Kreuz (Joh 19,25–27) zwei Aspekte der Kirche, die Christus vom Kreuz herab als dem Ort seiner Erhöhung und Verherrlichung stiftet: als die sie begründende Tradition und deren apostolisch-legitime Tradenten, und als die von dieser Tradition lebende, in ihr heimatlich geborgene Gemeinde.

Ich finde diese Deutung überzeugend. Sie ist allerdings einer ausführlichen Begründung wert. Dazu müßte die rätselhafte Gestalt des „Jüngers, den Jesus liebte", genauer betrachtet werden. Dieser Jünger gehört einerseits deutlich zum Kreis der Zwölf hinzu, – obwohl dies numerisch gar nicht möglich ist; die Zwölf haben alle Namen und sind – wie der Evangelist aus der Tradition übernimmt – ein fester, geschlossener Kreis. Dieser Jünger dagegen tritt durchweg namenlos auf, und das ist deutliche Absicht: Er wird allein dadurch gekennzeichnet, daß Jesus ihn liebte. Dies aber gilt wiederum nach 13,1 für alle Jünger; und nirgendwo wird auch nur angedeutet, Jesus habe diesen einen Jünger mehr geliebt als die übrigen oder auf irgend eine besondere Weise. Nicht der Lieblingsjünger, sondern Simon Petrus wird in 21,15 umgekehrt vom Herrn gefragt: „Liebst du mich mehr als diese hier?" Aber daraus ist natürlich weder zu schließen, daß Jesus selbst Petrus mehr liebte, noch gar daß dies vom Lieblingsjünger gelte. Seine Liebe εἰς τέλος (13,1) gilt allen „Seinen", absolut. Darum erscheint es textwidrig, den Ungenannten unter den Zwölfen oder sonst unter uns bekannten führenden Persönlichkeiten der Urkirche zu suchen, wie es die meisten Ausleger tun. Viel mehr entspricht es seiner Zeichnung im Johannesevangelium, wenn man ihm seine Anonymität beläßt und in dieser Gestalt die Kirche der Jünger aller Zeiten sieht, als deren Repräsentant er unter den historischen Jüngern des Anfangs bereits mit anwesend ist. Und zwar hat er einen hervorgehobenen Ort in der Mitte der Zwölf neben Petrus, mit dem zusammen er wie ein merkwürdiges Paar ungleicher Brüder agiert. In der Glaubenserkenntnis (20,8; 21,7) ist er Petrus ebenso voraus wie in der Vertrautheit mit Jesus (13,23–25; 21,20–23). Allerdings taucht er erst vom Passionsgeschehen an im Kreise der Jünger auf. Im Johannesevangelium ist dies „die Stunde" der Erhöhung und Verherrlichung Jesu (12,23; 17,1; 13,1.31), in der sich seine ganze Sendung „erfüllt". Wer darum den Gekreuzigten als Verherrlichten bezeugen kann, der ist sein legitimer Zeuge. Das sind einerseits die Zwölf – jedoch erst nach Ostern (vgl. 2,22), andererseits ist es vor Ostern allein dieser eine Namenlose, dessen „Vorsprung" vor dem anderen also nach Ostern erlischt (vgl. 20,8 mit 20,20); der aber auch dann noch eine von Petrus unterschiedene Bedeutung erhält: Während Petrus den Märtyrertod sterben wird (21,18f), wird der Lieblingsjünger nach Jesu Willen „bleiben, bis er kommt" (21,22a), – was nicht heißt, daß er ein Mensch ist, der nicht stirbt (21,23), sondern ihm wird zugesagt, was in Mt 16,18 der Kirche verheißen wird: Er wird „bleiben" die ganze Zeit der irdischen Kirche bis zur Wiederkunft ihres Herrn. Also ist er der Repräsentant der Kirche, und zwar der Kirche als Zeuge Jesu. Darum kann der Vf. des Johannesevangeliums sich in 21,24f mit diesem Jünger identifizieren, – nicht so, daß sich hier am Schluß sozusagen das Geheimnis um diesen Namenlosen lüftet, sobald ein Exeget herausgefunden ha-

ben sollte, wer es ist, sondern allein deswegen, weil der Inhalt dieses Buches das wahre Zeugnis von Jesus, dem Sohn Gottes ist (21,24 vgl. 20,31). Man könnte sagen: Dieser Jünger ist der Paraklet, von dem Jesus seinen Jüngern im Blick auf die Zeit nach seinem „Weggang" verheißen hat, daß er als „der Geist der Wahrheit" in ihrer Mitte sein (14,15–17), sie alles lehren und sie erinnern werde an alles, was er ihnen gesagt hat (14,26) und sie so „in die ganze Wahrheit führen" werde (16,13). Es ist *sein* Zeugnis, das *ihr* Zeugnis begleitet und bekräftigt (15,26). Von daher läßt sich die Bedeutung des namenlosen „Jüngers, den Jesus liebte" präzis bestimmen: Er erhält in jedem legitimen Zeugen Jesu einen Namen, bleibt aber eben deswegen selbst namenlos. Er repräsentiert die Kirche, die vom Heiligen Geist in der Wahrheit des Zeugnisses Jesu gehalten wird und darin ihm als dem verherrlichten Sohn Gottes so nah ist, wie seine historischen Jünger vor Ostern es noch nicht waren und sein konnten.

Wenn nun in 19,26f Jesus diesen Jünger seiner Mutter anbefiehlt und sie ihm, dann repräsentiert auch sie in gewisser Weise die Kirche, der er die Tradition übergibt, in der sie mit ihm verbunden bleiben wird. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß zwar auch Maria im ganzen Johannesevangelium nicht mit ihrem Namen genannt, sondern nur als „die Mutter Jesu" bezeichnet wird, daß sie in dieser Funktion aber immer mit ihrem Sohn zusammen den Jüngern gegenüber bleibt. Nirgendwo erscheint sie selbst als Jüngerin. Und so befiehlt auch der Gekreuzigte sie dem *Jünger* als *seine Mutter* an. Auch in der Geschichte von der Hochzeit zu Kana Joh 2,1–12 bilden Jesus und seine Mutter ein aufeinander bezogenes Paar. Die nur 2,2 genannten Jünger sind reine Statisten. Erst nach dem Geschehen des Wunders heißt es: „Seine Jünger glaubten an ihn" (2,11). Also darf man 19,25–27 nicht so interpretieren, daß Maria darin aufginge, die die Tradition empfangende, glaubende Kirche zu repräsentieren. Sie bleibt als Mutter Jesu für alle Jünger der zukünftigen Kirche *die Mutter*. Das läßt sich m.E. nur so verstehen, daß der Evangelist hier eine traditionelle Bedeutung Marias als „Mutter der Jünger" voraussetzt, die sie als Mutter *Jesu* aufgrund einer ‚letzten Verfügung' Jesu selbst innehat. Das aber bedeutet: Hier wird nun wirklich eine ausdrückliche Marienfrömmigkeit sichtbar, die zwar nicht mit dem Namen Maria umgeht, für die aber die Funktion der Mutter Jesu als Mutter der Kirche von großer Bedeutung ist.

Demnach gibt es sozusagen zwei Säulen, auf denen nach johanneischem Verständnis die Kirche steht: die Jünger Jesu, die von ihm selbst zur Bewahrung und Weitergabe des wahren Jesus-Zeugnisses bestellt sind und dazu den Heiligen Geist empfangen; und die Mutter Jesu, die er selbst als Mutter seiner Jünger eingesetzt hat.

Von daher wird die Geschichte zwischen ihr und ihrem Sohn in Joh 2,1–11 zu einer Art Spiegel dieser ihrer Bedeutung. Zwar hält Jesus ihr entgegen, daß in der gegenwärtigen Situation dieser Hochzeit seine Stunde noch nicht gekommen ist. Das kann sich, nach durchgehender johanneischer Sprachregelung, nur auf den Kreuzestod Jesu beziehen; vgl. 7,30; 8,20; 13,1 – sowie 7,6.8 (gegen M.s Deutung auf die gegenwärtige Stunde des Wunders, das allein vom Vater initiiert werde – 35). Dann besagt Jesu Einspruch: Für das, worauf das Zeichen als die Wahrheit seiner Sendung hinweist: seinen Tod am Kreuz als seine Erhöhung (vgl. 3,14–15), ist es gegenwärtig noch nicht die Zeit. Gleichwohl handelt Maria ganz im Sinne Jesu, wenn sie durch die Anweisung an die Diener, zu tun, was er ihnen sagen wird (2,5), den „Anfang der Zeichen" ihres Sohnes in Gang setzt. Das Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein ist in seiner Funktion als Zeichen sehr wohl ein Hinweis auf Jesu Verherrlichung und somit Offenbarung seiner Herrlichkeit – allerdings nur für den Glauben seiner Jünger (2,11).

Daß Jesu Mutter nur an diesen beiden Stellen im Johannesevangelium auftaucht (außer der beiläufigen Nennung in 6,42), bedeutet für den Ausleger die Anweisung, das Geschehen am Anfang und am Ende des Weges Jesu zusammenzusehen. Tut man das, so ergibt sich: Wie die Mutter Jesu schon am Anfang des Wirkens ihres Sohnes „wußte, was er tun wird", und aus diesem Wissen heraus die Diener angewiesen hat, nach Jesu Wort zu handeln, so wird eben dies in der Zeit nach seinem Tode für die Diener der Kirche ihre bleibende Funktion sein. Im Andenken an Maria bewahrt die Kirche die bleibende, persönlich-lebendige Ermutigung der Mutter Jesu als ihrer Mutter, zu tun, was Jesus sagt. So gehört die Mutter Jesu nicht nur wesenhaft zu der Jesustradition hinzu, die die Kirche bleibend zu bewahren hat, sondern ihr kommt als Mutter der Kirche eine besondere Bedeutung zu: Sie weist Jesu Jünger als die ihr anbefohlenen Kinder auf ihren Sohn als den, dessen Wort die Wahrheit ist, in deren Tun sie als Glaubende das Leben haben (20,31).

Steck, Odil Hannes: **Gottesknecht und Zion.** Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja. – Tübingen: Mohr 1992. XI, 230 S. (Forschungen zum Alten Testament, 4), geb. DM 148,00

Odil Hannes Steck, since 1978 prof. at the univ. of Zürich, is one of the most famous exegetes on Second and Third Isaiah. He has a great number of publications to his name. In 1991 a collection of St.s essays on Third Isaiah appeared with the title „Studien zu Tritojesaja" (BZAW, 203). In this case, ten articles have been bundled to form a volume about Second Isaiah.

The volume is composed of three parts. The first part, consisting of two articles, is about the Servant of the Lord; the second part, consisting of six articles, about Zion. The final part pays attention to the combination of these two items in two articles.

All of them but two were previously published in the years 1984–1992. The articles of the concluding part of the volume are new. The eight earlier published articles are, with their date of original appearance, as follows:

Aspekte des Gottesknechts in Deuterojesajas „Ebed-Jahwe-Liedern" (p. 3–21) in 1984; Aspekte des Gottesknechts in Jesaja 52,13–53,12 (p. 22–43) in 1985; Beobachtungen zu Jesaja 49,14–26 (p. 47–59) in 1990; Zur literarischen Schichtung in Jesaja 51 (p. 60–72) in 1988; Zions Tröstung. Beobachtungen und Fragen zu Jesaja 51,1–11 (p. 73–91) in 1990; Beobachtungen zur Anlage Jesaja 54,1–8 (p. 92–95) in 1989; Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jesaja 51–54. Ein redaktionsgeschichtlicher Versuch (p. 96–125) in 1989; and Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament (p. 126–145) in 1989.

In his articles St. shows himself to be a careful observer of textual aspects, combined with a thorough knowledge of contemporary international exegetical literature. He is a creative architect of a well-structured diachronic system of the origin and development of Second Isaiah.

Therefore his ninth article „Die Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja" about the Deutero-Isaianic redaction is by far the most interesting chapter in the collection.

St. bases himself on the diss. of his student R. G. Kratz, „Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55" (Forschungen zum Alten Testament 1, 1991 – vgl. ThRv 89, 1993, Sp. 450–451) for his redaction-critical model. This model consists of a series of *Fortschreibungen* originating from soon after the Babylonian Exil up to circa 270 B.C.

St. divides the *Redaktionsgeschichte* of Second Isaiah into five stages.

The first stage took place just after 538 B.C. In fact, two basic collections of prophecies existed during this stage, namely the *Grundschrift* of Isa. 40–55* and the *„Ebed-Jahwe-Lieder"-Sammlung*. The *Grundschrift* was meant for an audience outside the prophetic group. During this stage, a Zion-prophecy was added to the *Grundschrift* in Isa. 40 and 52, and a Zion-prophecy was inserted into the *Grundschrift* in Isa. 40–48* as well (the so-called Zion-*Einschreibungen*; see also St.s third article). The collection of the „songs" of the Servant of the Lord had the prophetic group, i.e. the pupils of the Master („Second Isaiah"), as its audience. The first three songs were written by the prophet himself. The fourth song is dealing with his death.

In the years 520–515 B.C. both collections were blended together by addition of the *Kyros-Ergänzungs-Schicht*. As a result, the audience of the Songs of the Servant of the Lord changed. Not any longer are the Songs about the Master himself. The first two Songs now deal with Cyrus and the power of the Persian state. The third and fourth Song is about Zion.

The third stage is preceded by the *Götzen-Schicht*. However, the main development of the third stage is the *Ebed-Israel-Schicht*. St. situates this stage before 450 B.C. In this period the Songs of the Servant of the Lord were understood as concerning Israel itself. Not Cyrus is „a light to the nations" (Isa. 42:6), but Israel as people of God (Isa. 49:6).

The fourth stage consists of two redactions of the book of Isaiah. The first redaction is the *Heimkehrredaktion*. It reflects the time of the early diadochs. This redaction is succeeded by the last but one redaction.

The final redaction of the entire book of Isaiah is at the same time that of Second Isaiah as well. St. dates this *Schlußredaktion* at circa 301–270 B.C.

St.s last article „Israel und Zion. Zum Problem konzeptioneller Einheit und literarischer Schichtung in Deuterojesaja" describes the formation history of Isa. 49–53 in dialogue with H.-J. Hermisson. St. reasons for the Zion-*Fortschreibungen* of the Deutero-Isaianic *Grundsammlung* according to the theory of Kratz and him. Thus, he dissociates himself from Hermis-

son's conception that the Zion-texts are not originally a part of Second Isaiah.

St.s structure of the formation history of Second Isaiah is imposing and convincing to a high extent. It is constructed ingeniously; so it may entail some labour for the reader of St.s volume to get a clear picture of all the historical facts, all the partial verses, and all their relationships. But it is worth reading and studying this collection. Nevertheless, sometimes I have the feeling that St.s structure may be too sophisticated. I would like to put this feeling into two points.

The formation history of Deutero Isaiah reconstructed by St., reflects the modern interpretation history of Isa. 40–55 to a high degree. Those exegetes who interpret the Servant of the Lord as the prophet himself may recognize their exegesis in the first stage. Those who explain the Servant of the Lord as Cyrus may agree with the second stage. Furthermore, those exegetes who prefer a collective interpretation may recognize their interpretation in the third stage, in which the Servant was coordinated with the people Israel. I find it surprising that the formation history corresponds rather neatly to the modern interpretations concerning the Servant of the Lord.

My second point is the question whether such a complex growth is actually possible historically speaking. In a period of less than ninety years, the interpretation of the Servant of the Lord changed in a dramatic way. Three times an entire new context for the Songs would have come into existence. Moreover, even the audience of the text of the songs would have changed completely. It is hard to picture how all these changes could have taken place. This is a problem especially for the insertions into older strata of Second Isaiah. An insertion supposes a remodelling of the entire text, this in contrast to an addition, which is added at the end or at the beginning of a text.

The secondary idea behind both points is the issue concerning the character of the texts of Second Isaiah. To St. the text contains information about, for instance, the historical identity of the Servant. Although St. has a moderate opion in the spectrum of theories of German exegetes, I doubt whether the text can be questioned in this way without neglecting the literary composition of the present text. It is obvious to consider the texts about the Servant of the Lord as a separate *traditionsgeschichtliches* stratum; but on the other hand, I believe that those Ebed-Jahwe-Songs are more strongly connected with the other Deutero-Isaianic texts. This may give a less complicated formation history.

Whoever wishes to exegete Second Isaiah cannot miss the *redaktionsgeschichtliche* theory of St. This collection of his articles is therefore of great value. Moreover, it makes the exegetical work of St. very accessible. The volume also includes a bibliography of the author regarding the years 1967–1992 and an index of biblical references.

Nijmegen Archibald L. H. M. van Wieringen

Elliott, J. Keith: **Essays and Studies in New Testament Textual Criticism.** – Cordoba: Ediciones el Almendro 1992. 172 S. (Estudios de Filología Neotestamentaria 3)

Der vorliegende Sammelband bietet mit 12 Essays zur ntl Textkritik eine Auswahl der Veröffentlichungen des Vf.s aus den zurückliegenden 23 Jahren. Elliott will auf die Vielfalt der Gegenstände und Gesichtspunkte hinweisen, die bei der Lektüre einer kritischen Ausgabe des NT zu beachten sind. Ihm geht es sowohl um allgemeine Fragen zur Problematik und Methode der Textherstellung als auch um konkrete Themen zur Grammatik und zum Wortschatz sowie um textkritische Aspekte im Zusammenhang mit der synoptischen Frage und um die Erstellung eines eklektischen Kommentars zum Text des Markusevangeliums. Damit den Lesern die Motive und Methoden deutlich werden und um seine textkritische Arbeit in einen größeren Zusammenhang zu stellen (into some kind of historical framework), hat E. den früheren Publikationen eine E i n f ü h r u n g vorangestellt, so daß uns mit diesem bisher unveröffentlichten Essay insgesamt 13 Beiträge zur ntl. Textkritik vorgelegt werden (13f).

1. Im Eingangskapitel stellt E. die Frage: „Können wir den Originaltext des NT wiederherstellen? Eine Überprüfung der Rolle des konsequenten (thoroughgoing) Eklektizismus" (17–43). Die Antwort fällt eher positiv aus, allerdings nur bei einer durchgehenden Anwendung der eklektischen Methode, d. h. ohne Berufung auf das Votum bestimmter Handschriften oder Handschriftengruppen. Die Entscheidung aufgrund innertextlicher Kriterien setzt eine sehr zeitraubende und mühsame Arbeit voraus, um das Textmaterial aus Handschriften, Übersetzungen und Väterzitaten zu einem umfassenden Apparat zusammenstellen zu können. Dieser soll der Anwendung eklektischer Methoden eine möglichst breite Grundlage (to have the fullest assemblage of evidence) zur Verfügung stellen, so wie es bei der Ausgabe des Lukasevangeliums (The New Testament in Greek, III. 2 Bde, Oxford, 1984.1987) unter der Leitung des Vf. geschehen und für das in Vorbereitung stehende Johannesevangelium geplant ist (43).

Die zwischen der Eingangsfrage und ihrer Beantwortung stehenden Ausführungen dienen der Erläuterung und Begründung der vom Vf. geforderten Methode des konsequenten Eklektizismus, die er bei einer anderen Gelegenheit (Textkritik heute, in: ZNW 82, 1991, 34–41, hier: 39) auch „radikal-eklektische Methode" nennt. E. betont, daß die wichtigste Aufgabe der Textkritik in der Ermittlung des Originaltextes der Bücher des NT zu sehen ist, ein Ziel, an dem sowohl Gläubige als auch Wissenschaftler ein unverzichtbares Interesse haben (17). In der umfangreichen handschriftlichen Überlieferung gibt es leider eine Fülle von Varianten, darunter auch viele theologisch bedeutsame Stellen. E. zählt mehrere Beispiele auf (z. B. das Comma Johanneum: 1 Joh 5,7, die Ehebrecherinperikope oder den Titel „Gottessohn": Mk 1,1), die aber nur die Spitze eines gewaltigen Eisberges (the tip of a very large iceberg) darstellen. Dabei muß zugestanden werden, daß keine Handschrift ohne Fehler ist: No one manuscript has the monopoly of truth, aber durch sorgfältiges Sichten und Analysieren können wir dennoch dem Urtext sehr nahe kommen. Alle Zweifel werden sich indes nie beseitigen lassen (20). E. bietet dann einen geschichtlichen Überblick über die kritischen Textausgaben (20–27), angefangen von Westcott-Hort (1881), durch deren Ausgabe – nicht ohne Widerspruch (Vf. verweist auf Dean Burgon of Chichester) – der seit 1624 anerkannte Textus Receptus des Erasmus von Rotterdam zurückgedrängt wurde, bis hin zur 26. Auflage des Nestle-Aland (1979) und, im Text gleichlautend, der 3. Auflage des Textes der United Bible Societies (1975, 1983). Seine Bewertungen, teilweise bei anderen Gelegenheiten ausführlicher dargeboten, unterstreichen die Notwendigkeit eines umfassenden Apparats und überprüfen die Anwendung eklektischer Prinzipien bei der Textherstellung. Mit Nachdruck bestreitet er die Vorrangstellung, die Westcott und Hort dem Codex Sinaiticus und dem Vaticanus eingeräumt hatten. Keine Handschrift oder Handschriftengruppe hat einen Monopolanspruch auf den wahren Wortlaut: There is no such thing as a „good" text, only manuscripts with some „good" readings (23). Dementsprechend wäre es falsch, den Textus Receptus völlig zu vernachlässigen: Often the Textus Receptus does preserve a text which represents the words of the original author where the older codexes do not. Für die Ausgabe des Mehrheitstextes von Hodges-Farstad (1982), die weitgehend dem Textus Receptus entspricht, empfindet er allerdings keinerlei Sympathie (22, Anm. 9). E. verweist auf die reichen Variantenapparate bei von Soden, Tischendorf und Tregelles; mit ihrer Hilfe können die Entscheidungen, die den Handausgaben zugrunde liegen, leichter erkannt werden (25f). Dem Eklektizismus, der seiner Überzeugung nach einzig sachgemäßen Methode der Textherstellung, widmet E. einen eigenen Abschnitt (27–37). Theorien, die von einem Kult (!) der „besten" Handschriften ausgehen, haben sich nicht bewährt. Es ist oft gezeigt worden, daß Sinaiticus und Vaticanus nicht in dem Maße glaubwürdige Textzeugen sind, wie Westcott und Hort angenommen haben. Die von ihnen vertretene genealogische Methode kann nur in einem geringen Umfang angewendet werden: The New Testament textual tradition is so confused that neither genealogical trees nor even geographically located text types can be established in any detail (27). Westcott und Hort verdienen deshalb kein Vertrauen, weder mit ihren Methoden noch mit dem von ihnen vorgelegten Text. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit, das Problem der ntl. Varianten durch eine eklektische Annäherung (an eclectic approach) in den Griff zu bekommen, in which the cult of the best manuscripts gives way to the cult of the best readings (28). Dabei geht es um die Textherstellung des griechischen NT auf der Grundlage eines konsequenten (thoroughgoing) Eklektizismus, which devotes its main attention to the individual variants themselves and very little attention to external evidence (ebd.). Als einer der entschiedensten Verfechter dieser Methode ist Prof. G. D. Kilpatrick zu erwähnen, obwohl seine Veröffentlichungen der empfohlenen Methode nicht immer entsprechen. E. nennt dann einige Beispiele, die nach eklektischen Prinzipien zu beurteilen sind (z. B. Mt 27,16f: „Jesus Barabbas", Mk 1,41: „Jesus war zornig"; Mk 6,3: „der Sohn des Zimmermanns"; ferner die Agonie Jesu am Ölberg: Lk 22,43f – siehe hierzu: Textkritik heute, 40). Textverderbnis kann ihre Ursache beim Eindringen von Attizismen oder bei der Tilgung von Semitismen haben; ferner sind durch Homoioteleuton bedingte Auslassungen (z. B. Mk 15,28) zu beachten (33). In unzulässiger Weise haben die Hg. des UBS Greek New Testament oft genug den traditionell „besten" Handschriften den Vorzug

gegeben und eklektische Prinzipien vernachlässigt. Dies geht aus dem (von B. M. Metzger hg.) Textual Commentary klar hervor (35). Einwände gegen die Berechtigung eines konsequenten Eklektizismus, etwa die Vernachlässigung textgeschichtlicher Zusammenhänge, weist E. zurück (36f). Weitere Ausführungen betreffen theoretische und praktische Probleme bei der Erstellung eines textkritischen Apparats (37–43), wobei E. deutlich seine Abneigung gegenüber einem Rückgriff auf Textkonjekturen zu erkennen gibt (38).

2. Einer der schon (in FS H. Greeven, 1986) veröffentlichten Beiträge befaßt sich mit dem Zweck und dem Aufbau eines textkritischen Apparats zum NT, immer im Gespräch mit den vorliegenden Ausgaben, wobei dem in der Synopse von Huck-Greeven vorgelegten Apparat Modellcharakter zuerkannt wird (Kap. 2, hier 45).

In „The Atticist Grammarians" (Kap. 3) sind zwei Aufsätze über die Grammatiker Phrynichus und Moeris zusammengefaßt. E. zeigt auf, daß der Koine-Text in den ntl Handschriften sehr oft durch attizistische Lesarten verdrängt wurde. Die Hg. des NT müssen dieser Tatsache Rechnung tragen (72.77). Ein Charakteristikum der Koine ist die Vorliebe für (in ihrer Bedeutung abgeschwächte) Diminutiva, die von attizistisch beeinflußten Schreibern häufig durch die Normalform ersetzt wurden (Kap. 4). Unregelmäßigkeiten bei der Bildung des Augments (Kap. 5), insbesondere bei Verben, die mit einem Diphthong beginnen (Kap. 6), lassen sich als Angleichung an den attizistischen Sprachgebrauch erklären. Im Komparativ von Adjektiven der 3. Deklination gibt es gelegentlich Unterschiede bei der Bildung des Akkusativs, die ebenfalls auf das Eindringen attizistischer Formen zurückzuführen sind (Kap. 7).

Ein Essay (erschienen NTS 23, 1977) untersucht das Vorkommen der beiden Namensformen für Jerusalem in der Apg und in den Evv., das hellenistische Ἱεροσόλυμα und das vom Hebräischen hergeleitete und in der Septuaginta übliche Ἱερουσαλήμ (Kap. 8). In der unsachgemäßen Verwendung der hellenistischen Form, z. B. Apg 18,21, sieht Vf. eine Abweichung vom Originaltext gegeben (118). Dies könnte m. E. aber auch darauf hinweisen, daß bereits innerhalb der Apg eine redaktionelle Bearbeitung vorliegt.

Im klassischen Griechisch dient ἕτερος einer dualen Aufteilung. Dagegen liegt im NT oft ein synonymer und wechselweiser Gebrauch mit ἄλλος vor. E. untersucht die Belege und kann gelegentlich attizistischen Einfluß aufzeigen (Kap. 9). Der nicht durchweg dual festgelegte Sprachgebrauch ist auch bei Gal 1,6 zu beachten: commentators . . . can not argue from the word that a definitive alternative Gospel was in the author's mind (123). Zu dieser Stelle wären auch Gal 5,10 und vor allem 2 Kor 11,4 zu beachten gewesen.

Die verschiedenen Namen, die das NT für den wichtigsten Jünger Jesu verwendet – Simon (Sohn des Jona/Johannes), Kephas, Petrus – bieten Gelegenheit zu eingehenden Erörterungen (Kap. 10). Neben wertvollen Beobachtungen, z. B. zum Gebrauch des Artikels vor Πέτρος (134–138), gibt es Erklärungen, die hinterfragt werden müßten: Fordert der Vokativ „Simon" Mk 14,37 zwingend die Annahme einer späteren Hinzufügung (128.133)? Ist der Zweifel gerechtfertigt, daß mit der Ostererscheinung Jesu vor Simon Lk 24,34 jemand anders als der Apostel Petrus gemeint sei (129)? Ferner: Paulus kannte und verwendete den Namen Kephas naheliegend seit seinen beiden Jerusalembesuchen (Gal 1,18–20; 2,1–10), wahrscheinlich ohne irgendwelche Animositäten. Gal 2,7f zeigt, daß ihm auch die griechische Namensform geläufig war, die vor den Galatern vielleicht der Klarstellung dienen sollte (anders E., 131f).

Wo das NT von den Jüngern Jesu spricht, ist gewöhnlich das Possessivpronomen hinzugefügt: „seine Jünger". E. geht den Fällen nach, in denen die Textausgaben abweichen. Mit Berufung auf Lesarten im Apparat fordert er an vielen Stellen eine entsprechende Korrektur des gedruckten Textes (Kap. 11).

E. untersucht drei Evangeliensynopsen (Aland[13]; Huck-Greeven[13] und J. B. Orchard), um an ihnen die Bedeutung der Textkritik für die synoptische Frage aufzuzeigen (Kap. 12). Ihnen allen kann er bescheinigen, daß der vorgelegte Text keine bestimmte Lösung des synoptischen Problems begünstigt (148). Unabhängig von der textkritischen Ausrichtung der Hg. ist festzustellen: it would appear to be impossible to create a text designed to accord with one specific solution to the Synoptic Problem (152). Unverzichtbar erscheint jedoch die Einsichtnahme in den jeweiligen Textapparat: It is vital that those who work on the Synoptic Problem utilize the apparatus (158).

Der letzte Beitrag (veröffentlicht in der FS B. M. Metzger, 1981) unternimmt den Versuch, analog zum Textual Commentary, wie ihn Metzger dem UBS Greek New Testament an die Seite gestellt hat, für den Bereich des Markusevangeliums einen Kommentar aus der Sicht der eklektischen Textkritik anzubieten (Kap. 13). E. legt zehn Stellen vor, um an ihnen verschiedene Prinzipien des Eklektizismus zu veranschaulichen (vgl. 160). Bemerkenswert erscheint, daß mehrfach eine Lesart bevorzugt wird, die ausschließlich durch den bilinguen Codex D, gemeinsam mit einigen altlateinischen (Mk 10,2 auch syrischen und sahidischen) Begleitern, bezeugt ist (Mk 1,41; 5,22; 10,2). Der konsequente Eklektizismus nimmt daran aber keinen Anstoß. Er rechnet mit Fällen, in denen eine Minderheitslesart ought to have been printed as the original text (164).

3. Elliott schreibt aus dem Reichtum jahrzehntelanger Beschäftigung mit Fragen der Textkritik, aus den Kenntnissen, die er in den griechischen Text des Lukasevangeliums eingebracht und den Erfahrungen, die er als Hg. gewonnen hat. In seinem vorliegenden Sammelband bietet er Wertungen und Entscheidungen zu einer Fülle von Einzelstellen, die der ntl Wissenschaft, insbesondere der Textkritik, vielfältige Anregungen vermitteln. Seine eingehenden Untersuchungen zur Grammatik und zum Wortschatz geben künftigen Hg.n wichtiges Grundlagenwissen an die Hand und können dazu beitragen, daß die Textgestalt in nicht wenigen Fällen vereinheitlicht wird.

Mit großer Entschiedenheit wendet sich E. gegen die Vorrangstellung, die Westcott und Hort den Vertretern des sog. „neutralen" Textes, dem Codex Sinaiticus und dem Codex Vaticanus, zuerkannt hatten. Ihr hohes Alter hat nichts zu bedeuten; denn the age of a manuscript should be no guide to the originality of its text (22). In der Tat erscheint es überfällig, die im vergangenen Jh. zugunsten des „neutralen" und gegen den „syrischen" Text getroffene Entscheidung von Grund auf zu überprüfen und, falls das Resultat gegen Westcott-Hort spricht, die dann notwendigen Konsequenzen zu ziehen, vielleicht noch kompromißloser, als dies bereits durch E. geschehen ist (s. u.).

Wenn die Zeugenkonstellationen der Handschriften nicht erkennen lassen, wo der ursprüngliche Text liegt, wird man auf „innere Kriterien" zurückgreifen müssen: finding plausible explanation based on internal consideration (28). Hier steht der Erklärer allerdings vor einem Dilemma, auf das E. seine Leser nicht hingewiesen hat. Einerseits kann auf eine Textherstellung mit Hilfe innerer Kriterien nicht verzichtet werden, anderseits darf die Gefahr der Subjektivität durch einseitige oder unzureichende Deutung der Zusammenhänge, der jeder Textkritiker oder Exeget erliegen kann, nicht unterschätzt werden. So hat E. bei seiner Bevorzugung von selten bezeugten Lesarten des Codex Cantabrigiensis (s. zu Kap. 13) nicht beachtet, daß es naheliegt, „die Eigenart von D aus dem Diatessaroneinfluß zu erklären" (Vogels, Handbuch, [2]1955, 150). Um derartigen Mängeln vorzubeugen, sollte die Entscheidung aufgrund innerer Kriterien nicht nur einen einzigen Aspekt berücksichtigen, sondern – wie E. dies auch selbst zugesteht – auf einem möglichst breiten Fundament aufbauen: language, style, or theology of the author (39).

Schwierigkeiten bereitet dem Rezensenten der methodische Ansatz der Textherstellung. Der von E. mit Entschiedenheit vertretene radikale oder konsequente Eklektizismus (thoroughgoing eclecticism), der sich ganz auf die einzelnen Varianten konzentriert, der äußeren Bezeugung dagegen sehr wenig Beachtung schenkt (28), erweckt den Eindruck, als ob die Handschriften lediglich dazu dienten, dem Textkritiker ihre Lesarten zur Rekonstruktion des Originaltextes zur Verfügung zu stellen; die Möglichkeit, daß die Manuskripte oder auch Textgruppen Zeugen einer systematischen Bearbeitung sein können, deren Varianten folglich auch einheitlich zu beurteilen wären, wird nicht beachtet. Schon für sich allein gesehen will die Vorstellung einer „eklektischen", also auswählenden Methode nicht überzeugen: Wenn der breite Strom der ntl Textüberlieferung in seiner Gesamtheit als zuverlässig gelten kann – und diese Vermutung scheint berechtigt zu sein –, dann geht es nicht so sehr um die Auswahl der „guten" Lesarten (vgl. 23), die dann Wort für Wort die Herstellung des Originaltextes ermöglichen sollten, sondern es geht um die Eliminierung der „schlechten" Varianten, während der richtige Text im Gefüge der handschriftlichen Überlieferung verbleiben kann. Auf diesem Hintergrund mag es gestattet sein, der von E. geforderten Methode einige abweichende Richtlinien oder auch „Faustregeln" (rules of thumb, 65.87, u. ö.) gegenüberzustellen:

a) Bei Einheitlichkeit der griechischen Zeugen kann angenommen werden, daß sie den Originaltext bieten. Abweichende Übersetzungen oder Zitate bei den Kirchenvätern sind wahrscheinlich sekundär.

b) Wo die Masse der Textzeugen mit den alten griechischen Handschriften zusammengeht, verdienen sie den Vorzug gegenüber nur vereinzelt belegten Sonderlesarten. Die Abweichungen mit geringer Bezeugung, z. B. der eigentümliche Text Mt 27,16f „Jesus Barabbas", haben also vorab die Vermutung gegen sich, sekundär zu sein. Die Textkritik muß sich um die Bestätigung oder Widerlegung dieses Verdachts bemühen.

c) Wo die Masse der Zeugen und die alten Handschriften auseinandergehen, muß mit Hilfe innerer Kriterien versucht werden, eine Entscheidung herbeizuführen. Bei mehrfach oder häufig gleichen Konstellationen ist eine Bearbeitung größeren Umfangs anzunehmen, so daß die Frage, wo der richtige Text liegt, weitgehend einheitlich beantwortet werden muß. Aus der Sicht des Rez. ist zu ver-

muten, daß die alten Handschriften, also vorab Sinaiticus und Vaticanus, eine sehr frühe und durchgehende Bearbeitung erfahren haben.

Köln Udo Borse

Hengel, Martin: **Die johanneische Frage.** Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XIII, 485 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd 67), geb. DM 168,00

Zuerst soll das umfangreiche Werk kurz vorgestellt werden. Dabei beschränke ich mich auf eine Skizze der wichtigsten Linien zum Lösungsversuch der joh. Frage. Entsprechend dem Aufbau des Buches referiere ich zunächst den weit umfangreicheren Beitrag von M. Hengel zum Joh und den Joh-Briefen und danach den (immer noch gut 100 Seiten starken) Appendix von J. Frey zur Offb.

Im Vorwort (1–7) verweist Hengel (H.) auf die lange Entstehungsgeschichte des Werkes (fast 10 Jahre), auf die kürzere Publikation in englischer Sprache (vgl. M. Hengel, The Johannine Question, London/Philadelphia 1989) sowie Erweiterungen und Korrekturen, die bis zum vorliegenden Werk vorgenommen wurden. Schwerpunkte der Arbeit werden genannt: Die Bezeugung durch christliche Autoren im 2. Jh., die Rückführung von Joh und Joh-Briefe auf eine überragende Person, die Wertung des Joh als christologisches Vermächtnis dieses Autors an seine Schüler, ihre Gemeinden und die ganze Kirche. Der Lösungsversuch von H. weiß sich in den Grundzügen besonders A. von Harnack verpflichtet und daneben auch W. Bousset, wichtige Elemente liegen also bereits an der Wende zu unserem Jh. vor.

Kap. 1 (9–95) nimmt den Ausgangspunkt bei der indirekten und direkten Bezeugung von Joh und Joh-Briefen im 2. Jh. Derart soll der Weg zum wirklichen Verfasser geebnet und die in der gegenwärtigen Forschung über viele Schichten und Redaktoren vernachlässigte eigentliche johanneische Frage wieder gestellt werden. Dabei ist der erstgenannte Zeuge Irenäus, der in adv. haer. 3,1,1 (kurz nach 180) in der bekannten Übersicht über die Abfassung der Evangelien das Joh an letzter Stelle einordnet und es Johannes, dem Jünger des Herrn zuschreibt, der es in Ephesus herausgegeben habe. Diese Angabe fußt nach H. auf älterer Überlieferung und hat hohen historischen Wert; sie unterstützt zusammen mit anderen Angaben bei Irenäus die Annahme der Entstehung des Joh um 100 und die Zuschreibung an Johannes, den Jünger des Herrn, aber auch die Lokalisierung von Joh und Joh-Briefen in Ephesus. Die zeitliche Ansetzung nach den synopt. Evangelien und um 100 wird auch durch die überwiegende Mehrheit der kritischen Fachleute bestätigt.

H. sichtet dann weiter eingehend eine Fülle literarischer Schriften und Angaben des 2. Jh. auf eine mögliche Kenntnis und Verarbeitung von Aussagen des Joh und der Joh-Briefe. Er schließt den Überblick mit den Fragmenten aus dem Werk des Papias. Hier mißt er der Nachricht bei Euseb h.e. 3,39,4 große Bedeutung zu. Die dort genannten Jünger als Zeugen der mündlichen Überlieferung weisen durch Namen und Abfolge auf das Joh hin (vgl. 1,35–51; 21,2); der letztgenannte ist der Presbyter Johannes, der Jünger des Herrn. Er hat für die Gegenwart des Papias neben Aristion noch Bedeutung. Er ist für Papias der wichtigste Vermittler mündlicher Jesusüberlieferung und bildet für H. als bedeutender Lehrer und Traditionsträger gegen Ende des 1. Jh. eine Brücke zum Corpus Johanneum.

Das 2. Kap. (96–150) befaßt sich mit dem „Alten Johannes" als Verfasser von 2 und 3 Joh. Dabei legt sich H. nach ausführlicher Argumentation eine Identifizierung des Absenders „der Presbyter" von 2 Joh 1 und 3 Joh 1 mit dem „Alten Johannes" und „Jünger des Herrn" des kleinasiatischen Bischofs Papias nahe. „Zu viele Punkte fügen sich hier ineinander: Außer dem Ort auch die Zeit um die Jahrhundertwende, das fortgeschrittene Alter dieser Persönlichkeit, ihre besondere, überregionale Lehrautorität ... und nicht zuletzt der in der Diaspora ungewöhnliche palästinische Name Johannes, der den Briefen ihren Namen gab und sehr alt sein muß." (113) Darüber hinaus werden im Kap. wichtige Probleme von 2 und 3 Joh teils ausführlich erörtert.

Kap. 3 (151–203) wendet sich dann 1 Joh und der Spaltung der joh. Schule zu. H. schreibt 1 Joh demselben Presbyter Johannes als Verfasser zu, obwohl im Unterschied zu 2 und 3 Joh kein Absender genannt wird. Für diese Differenz ist die gegenüber 2 und 3 Joh andere Gattung des 1 Joh verantwortlich, der am besten als „ermahnendes Rundschreiben an verschiedene Hausgemeinden" (154) zu charakterisieren ist. Die angeschriebenen Gemeinden sind durch eine christologische Häresie gefährdet, die in den eigenen Reihen der Schule ausgebrochen ist, aber von außen angestoßen wurde. Einzelne Progressisten dürften, beeinflußt durch Kerinth, den Menschen Jesus vom göttlichen Logos-Christus getrennt haben, der Jesus nur zeitweilig bestimmt habe. Wiederum ist Irenäus Hauptzeuge für die Auffassung Kerinths und die Front des Alten Johannes gegen die von ihm beeinflußten Anhänger. Ihrer Leugnung gegenüber betont das formelhafte „im Fleisch" das Kommen des Gottessohnes als wahrer und sterblicher Mensch (1 Joh 4,2; 2 Joh 7).

Kap. 4 (204–274) trägt die Überschrift „Der Autor, seine Schüler und die Einheit des Evangeliums". Das Joh wurde bald nach dem Tod des Lieblingsjüngers von seinen Schülern zusammen mit den Joh-Briefen herausgegeben. Mit dem Lieblingsjünger verbanden sich endzeitliche Erwartungen, die durch seinen Tod enttäuscht wurden. Die Hg. bezeichnen ihn als Verfasser des Joh (21,24). Er ist nach H. mit dem Alten Johannes zu identifizieren, der auch die Briefe geschrieben hat und auf den möglicherweise die Offb in einem frühen Grundbestand zurückgeht. Nach seinem Tod hat sich seine Schule bald aufgelöst. Auf dieses Schulhaupt, den Presbyter Johannes, geht auch das Joh insgesamt weitestgehend zurück; Schüler haben nach seinem Tod nur relativ wenig ergänzt und kaum korrigierend in sein Werk eingegriffen. Gegen die Annahme mehrerer Schichten oder Quellen und Redaktionen spricht der enge zeitliche Spielraum, ein profilierter theologischer Gesamtentwurf und besonders die auffallende Einheitlichkeit von Sprache und Stil, die das Joh von den anderen ntl Schriften und zeitgenössischer hellenistischer Literatur unterscheidet.

Kap. 5 (275–325) geht abschließend auf Situation und Herkunft des „Alten Johannes" und seiner Schule ein. Nach Name, Sprache, Lokalkolorit und theologischem Denken erweist sich der Verfasser des Joh als Jude palästinischer Herkunft. Seine Schule in Kleinasien und die Adressaten des Joh sind aber überwiegend heidenchristlich geprägt. Der Alte selbst stammt möglicherweise aus der Jerusalemer Priester-Aristokratie und gehörte in Jerusalem als Junge bereits zum weiteren Jüngerkreis Jesu. Etwa in den sechziger Jahren ist er nach Kleinasien emigriert, wo sich in Ephesus eine Schule um ihn sammelte, welche nach seinem Tod das Joh herausgab und in Kap. 21 durch die Offenheit der Angaben über den Lieblingsjünger (vgl. V.2) das rätselhafte Doppelantlitz des Autors absichtlich schuf: Johannes, der Zebedäussohn und/oder der Alte. Dies weist nach H. auf Verbindungen des Alten zum Zebedäussohn hin, wobei der Verfasser aber Johannes der Presbyter bleibt.

Im Appendix (326–429) behandelt J. Frey, ein Schüler Hengels, das unerledigte Problem des Verhältnisses der Offb zu den joh. Schriften (Joh/1–3 Joh) unter dem Titel „Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum".

F. geht davon aus, daß durch die Verfasserangabe Johannes (Offb 1,1.4.9; 22,8) und die alten Überschriften von Evangelium und Briefen die Offb und Joh/1–3 Joh „auf dieselbe Gestalt, den ephesinischen ‚Presbyter' Johannes zurückgeführt werden sollen" (327). Er teilt damit eine wichtige Prämisse seines Lehrers. In einem breiten Vergleich von Vokabular, Phraseologie, Syntax und Stil zwischen Joh/1–3 Joh und Offb macht er aber deutlich, daß die Offb sprachlich-stilistisch nicht vom gleichen Verfasser wie die übrigen joh. Schriften stammen kann. In diesem Bereich sind zwar einige Gemeinsamkeiten zu beobachten, aber die weit überwiegenden Differenzen zwingen zu einem negativen Urteil. F. verweist weiter auf motivische Berührungen und theologische Parallelen zwischen Offb und Joh/1–3 Joh und macht in mehreren Bereichen in den Gemeinsamkeiten eine archaischere Form bei der Offb und eine entwickeltere und christologisch konzentriertere Fassung im Joh namhaft. Das traditionsgeschichtliche Gefälle geht also eher von der Offb zu Joh/1–3 Joh als umgekehrt. Neben theologischen Gemeinsamkeiten liegen freilich noch größere Differenzen vor, so daß auch von daher nicht derselbe Verfasser angenommen werden kann. Die Gemeinsamkeiten in diesem Bereich wertet F. immerhin für einen Schulzusammenhang zwischen Offb und Joh/1–3 Joh aus. Auf diesem Hintergrund schlägt er folgende Lösung der Verfasserprobleme vor: Joh/1–3 Joh stammen vom Presbyter Johannes, die Offb von einem (evtl. ehemaligen) Schüler des Presbyters, der ältere apokalyptische Überlieferungen, welche auf die joh. Schule und sogar auf den Presbyter als Seher zurückgehen können, zur Offb verarbeitet hat. Die Offb ist zeitlich eher nach Joh/1–3 Joh herausgegeben worden, in der mittleren trajanischen Zeit (rund 110). Die Offb ist also als pseudepigraphische Schrift zu bezeichnen, die aber nicht ganz ohne historischen Bezug zum Presbyter Johannes ist.

Nach der Darstellung des Inhalts müssen einige wertende Bemerkungen genügen. Die vorhergehende Zusammenfassung ist notwendigerweise eine massive Verkürzung des gesamten Inhalts des Buches, in dem die hier hervorgehobenen Grundlinien breit begründet, forschungsgeschichtlich eingeordnet, in die historischen Rahmenbedingungen eingebettet und exegetisch erläutert werden. Das Buch besticht durch breite Argumentation, kritische Verarbeitung exegetischer Literatur und besonders durch immense Kenntnis und Verarbeitung von außerntl. Literatur aus den ersten beiden Jh.en zur anstehenden Frage. H. entfaltet sein umfassendes historisches und literarisches Wissen aus dem Umfeld des NT und nutzt es mit großem Geschick zur Herausarbeitung seiner Hypothese über den Verfasser der joh. Schriften. Ich kann ihm dabei auf weite Strecken folgen, teile insbesondere seine kritische Sicht der Forschungsgeschichte zum Joh in diesem Jh. und die Annahme der Identität des Verfassers von Joh und 1–3 Joh sowie der grundlegenden theologischen und sprachlich-stilistischen Einheit des Joh. Auch hinsichtlich der Identifizierung des Presbyters als Verfasser der joh. Schriften mit dem Presbyter Johannes, dem Jünger des Herrn bei Papias, hat mich H. mit guten Gründen neu bestärkt, wiewohl sich diese nicht absolut sichern läßt.

Zurückhaltend bleibe ich trotz H.s Ausführungen mit seiner Identifizierung des Verfassers mit dem Lieblingsjünger, die in Joh 21,24 wohl doch eher apologetisch vorgenommen wird.

Der Verfasser und Presbyter Johannes ist m. E. vom Vorzugsjünger zu unterscheiden. Er hat nach dessen Tod das Erbe des Lieblingsjüngers in einer kritischen Situation gegen Sezessionisten aus dem eigenen Kreis verteidigt (1–3 Joh) und im Joh verschriftlicht. Die Annahme H.s dagegen stellt bei aller

Betonung der grundlegenden Einheit des Joh diese durch die notwendig werdende Ergänzung und Überarbeitung des Werkes des Schulhauptes durch den Schülerkreis gerade wieder in Frage.

H. hat die Frage der Beziehung des Verfassers der Offb zu jenem der joh. Schriften (Joh/1–3 Joh) ausgeklammert und seinem Schüler Frey zur Bearbeitung überlassen. Freilich hat er deutliche Rahmenbedingungen durch die Annahme vorgegeben, daß der Johannes der Offb mit Johannes dem Alten als Verfasser von Joh und 1–3 Joh in irgendeiner Weise zu identifizieren sei, da es nur einen herausragenden Johannes in diesem Zeitraum in Kleinasien gegeben haben könne. F. übernimmt diese Vorgabe zustimmend, macht dann aber in ausgreifender sprachlich-stilistischer und motivisch-theologischer Argumentation deutlich, daß eine Verfasseridentität nicht vertreten werden kann. In beiden Argumentationsgängen, die F. klug und umsichtig in breiter Auseinandersetzung mit exegetischer Literatur betreibt, kann ich ihm in den Grundlinien zustimmen: Der Verfasser der Offb darf nicht mit jenem des Joh und 1–3 Joh identifiziert werden. Soll er es aber dennoch, dann kann nach F. auf dem Hintergrund der überwiegenden Argumente für den Alten Johannes als Verfasser von Joh und 1–3 Joh die Angabe Johannes der Offb nur noch pseudepigraphisch sein. Zudem plädiert F. dann für eine zeitliche Ansetzung der Offb nach den übrigen joh. Schriften etwa um 110.

Der Beitrag von F. ist als umfangreicher Nachtrag zum Werk seines Lehrers in vielen Aspekten sehr zu loben. Insbesondere hat er H. selbst von einer zu unproblematischen Identifizierung des Verfassers aller Schriften des Corpus Johanneums mit dem Presbyter Johannes zurückgehalten. Dennoch bleibe ich hier bei meiner Auffassung, die auch teils von anderen vertreten wird, daß der Verfasser der Offb ein anderer Johannes ist, nämlich Johannes der Prophet, der neben Johannes dem Alten als palästinischer Judenchrist im kleinasiatischen Raum gewirkt hat. Die Offb ist schwerlich eine pseudepigraphische Schrift und vielleicht doch gegen die vorherrschende Ansicht der Fachleute wesentlich früher als Joh/1–3 Joh zu datieren, nämlich ganz kurz vor 70. Zu dieser Möglichkeit (vgl. jetzt auch K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel 1994, 569–571) haben insbesondere auch H. und F. in ihren Ausführungen wichtige Argumente beigetragen, welche sie allerdings durch die Annahme einer späteren Überarbeitung wieder relativiert haben. Der Johannes der Offb bleibt wohl besser vom Alten Johannes der joh. Schriften geschieden. Beide sind in ihrer Weise eigene theologische Persönlichkeiten von Rang, die sich allenfalls auch gekannt haben, noch deutlicher aber durch gemeinsame judenchristlich-palästinische Vorstellungen und Überlieferungen herkunftsmäßig verwandt sind.

Trotz dieser Einschränkungen bleibt mein Gesamturteil über die Monographie unangefochten: Sie ist ein bedeutender Beitrag zur johanneischen Frage von herausragendem Wert, eine Pflichtlektüre für alle, die sich mit diesem Problem befassen. Die Vf. verdienen dafür höchste Anerkennung und Dank.

Bochum Peter Dschulnigg

Riesner, Rainer: **Die Frühzeit des Apostels Paulus.** Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XIV, 509 S. (WUNT, 71), Ln DM 168,00

Ein Strang der gegenwärtigen Diskussion um die Theologie des Paulus beschäftigt sich intensiv mit der Frage der Chronologie. Es geht dabei im Kern darum, ob das theologische Denken des Paulus sich erkennbar in den auf ihn zurückzuführenden Briefen entwikkelt hat, und zwar in dem Sinne, daß ihm neue – oder auch veränderte – theologische Einsichten in dem überschaubaren Zeitraum zuteil geworden sind. Das ist zunächst ein historisches Problem, doch steht dahinter ein gewichtiges theologisches. Hat es eine die Substanz betreffende Entwicklung der paulinischen Theologie gegeben, dann gründet diese nicht allein in der ihn zum Apostel berufenden Christus-Erfahrung bei Damaskus, sondern ist auch erwachsen aus dem Diskurs über den Christus-Glauben im Horizont der Erfahrung der Geschichte. Eine elementare Schwierigkeit für eine solche Sicht der Dinge ergibt sich nun freilich eben aus der Chronologie des Paulus, sofern man ihre gleichsam traditionelle Gestalt, die entscheidend durch Act bestimmt ist, zugrunde legt. Denn danach ist Paulus bereits mehr als anderthalb Jahrzehnte zur Verkündigung des Evangeliums berufener Apostel, bevor er den ältesten uns überkommenen Brief (1 Thess) schreibt, der letzte seiner Briefe (Röm) aber wird nur rd. ein halbes Jahrzehnt nach dem ältesten abgefaßt. Dieser zeitliche Rahmen macht die Annahme fundamentaler Entwicklungen in der Zeit, die wir überschauen können, schwierig.

Das Buch von R. faßt die bisherige Diskussion zur paulinischen Chronologie umfassend zusammen, erörtert in subtiler Weise die Daten, die in den Überlegungen um die zeitliche Fixierung des Paulus-Weges und seines Wirkens eine Rolle spielen (oder auch nur spielen könnten) und analysiert den ältesten Paulus-Brief, den 1 Thess, bes. unter dem Gesichtspunkt seiner Stellung in der apostolischen Wirksamkeit des Paulus.

In einer Einführung bietet der Vf. einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur paulinischen Chronologie, der etwas summarisch einsetzt bei der „frühen kritischen Zeit" (vom Beginn des 17. bis zur Mitte des 19. Jh.s) und endet mit der Präsentation der chronologischen Ansätze neuester Veröffentlichungen bis zum Beginn der 90er Jahre. Das Ergebnis dieses Überblicks, in dem die Einzelpositionen der jeweiligen Epochen auch tabellarisch zusammengestellt werden, ist ernüchternd. Nach wie vor divergieren die Ansätze weit voneinander, gerade auch dort, wo insofern eine grundsätzlich gleiche Methode angewendet wird, als allein aus den Paulus-Briefen ohne Heranziehung von Act die Ergebnisse gewonnen werden (Knox, Lüdemann, Hyldal; s. 23f). Angesichts der Zusammenfassung neuester chronologischer Ansätze aus den Jahren 1988 bis 1992 konstatiert R.: „Man sieht, es ist fast alles im Angebot" (25).

Der Vf. ist sich dessen bewußt, daß neue Quellen für die Erarbeitung einer Paulus-Chronologie (jedenfalls gegenwärtig) nicht vorhanden sind. Die Aufgabe, die er sich stellt, besteht mithin darin, die bekannten Quellen erneut einer gründlichen historisch-kritischen Analyse zu unterziehen. Dabei liegt ein wichtiges Verdienst der vorliegenden Arbeit bereits darin, daß alle einschlägigen Quellen mit z.T. minutiöser Genauigkeit analysiert werden. Dadurch nötigt R. sich selbst, die verfügbaren Daten insgesamt zu überblicken und ein Bild zu gewinnen, das jedem einzelnen von ihnen gerecht zu werden versucht. Da R. sich breit mit der Diskussion um die einzelnen Daten auseinandersetzt, setzt er den Leser instand, auch andere Interpretationsmöglichkeiten zu erwägen und verleiht dem Buch geradezu Archivcharakter hinsichtlich der behandelten Daten (vgl. z. B. die Bibliographie zum Claudius-Edikt, Anm. 5 zu 139–142).

R. beginnt mit dem Datum der Kreuzigung Jesu und versucht, den Zeitpunkt der Stephanus-Verfolgung sowie der Berufung des Paulus und den seiner Flucht aus Damaskus zu bestimmen. Da die folgenden einschlägigen Daten, nämlich der Beginn der Heidenmission, die Verfolgung unter Agrippa I., die Hungersnot von Act 11,28, das Prokonsulat des Sergius Paul(l)us in Zypern, das römische Judenedikt sowie das Prokonsulat des Gallio in Achaja, sämtlich in die Zeit der Herrschaft des Claudius fallen, ordnet R. der Behandlung dieser Daten eine Erörterung seiner Religionspolitik vor. Dadurch wird der Rahmen gespannt, in den die Einzelereignisse wenigstens z.T. eingefügt werden können und wodurch ihre chronologische Fixierung wahrscheinlicher gemacht werden kann. Schließlich werden chronologische Probleme der ephesinischen Zeit und der letzten Reise nach Jerusalem, der Amtszeit der Prokuratoren Felix und Festus sowie der Überstellung des Apostels nach Rom behandelt.

Damit enden zunächst die chronologischen Erörterungen; sie werden freilich noch einmal zusammenfassend aufgenommen am Schluß des zweiten Hauptteils der Arbeit, der Aspekte der paulinischen Missionsstrategie behandelt.

R. versucht, den geographischen Weg der paulinischen Mission nachzuvollziehen, wie er sich einerseits aus den verfügbaren Quellen (Paulus-Briefe und Act) ergibt, andererseits aber auch aus dem in der Schrift gegründeten Konzept des Apostels, der Welt das Evangelium zu verkündigen. R. vermutet, daß für Paulus bereits der Ort, bei dem er berufen wurde, Damaskus, einen heilsgeschichtlich begründeten Bezug zur endzeitlichen Christusoffenbarung an die Völker hatte (209–213).

Freilich hebt er selbst den „sehr hypothetische(n) Charakter vieler Einzelerwägungen" deutlich hervor (209). Tatsächlich ist schon die Verbindung von 2 Kor 4,6 mit Jes (8,23-)9,1, die solche Vermutung fundiert, höchst fragwürdig. Überhaupt ist es dringend erforderlich, ein methodisches Instrumentarium zu entwickeln, mit dessen Hilfe Anspielungen und Assoziationen an irgendwo bezeugte heilsgeschichtliche Vorstellungen kritisch verifiziert oder wenigstens diskutiert werden können.

Die hier bestehende Lücke belastet nicht weniger die andere Vermutung des Vf.s hinsichtlich einer heilsgeschichtlich fixierten geographischen Festlegung des paulinischen Missionsweges (vgl. 216–225 u. ö.). Danach ist dieser bestimmt durch die eschatologische Verheißung am Schluß des Jes-Buches, 66,18–21. Indessen ist auch hier die Brücke von Röm 15,16–19 her nur schwer verläßlich zu schlagen. Und noch unsicherer ist es, die geographischen Angaben von Jes 66,19 in eine gar kausale Beziehung zum Missionsweg des Paulus zu setzen. Nun will auch R. nicht behaupten, „daß sich die

paulinischen Missionspläne von vornherein an Jes. 66,19 orientierten, noch daß in dieser Prophetie der einzige oder wichtigste Grund für die vom Apostel beschrittenen Routen liegt" (224f), aber er zieht diesen Text doch durchaus zuversichtlich bei seiner Rekonstruktion des Paulus-Weges heran, zumindest zur Bestätigung seiner Ergebnisse (aber auch darüber hinaus, z. B. 259) und insbesondere zur Erklärung dafür, warum Paulus überhaupt gerade den Weg wählte, den er einschlug, nämlich nach Westen, nicht aber etwa nach Süden oder Osten von Jerusalem aus, oder dann von Rom aus nach Spanien statt nach Italien oder Gallien (vgl. zusammenfassend 272f).

Indessen ist nicht zu übersehen, daß R. den Weg des Paulus vor allem mit Hilfe der historisch-kritischen Analyse der Quellen sehr sorgfältig zu eruieren sich bemüht. Völlig zurecht folgt er dabei ebensowenig wie bei den chronologischen Untersuchungen einer gegenwärtig beliebten Art des Vorgehens, nämlich Act ganz auszuklammern und nur die Paulus-Briefe als Quelle zu akzeptieren. Natürlich hat auch für ihn Paulus den entscheidenden Quellenwert, aber die Daten, die aus ihm zu gewinnen sind, bedürfen der Ergänzung und Einordnung in einen Zusammenhang, auch der Interpretation; und dafür sind die Angaben von Act eine wichtige Quelle, natürlich nicht ohne kritische Sichtung. R. gewinnt ein in sich geschlossenes Verständnis des apostolischen Weges des Paulus sowohl in chronologischer als auch in geographischer Hinsicht.

Es bleibt dabei durchaus Raum für Anfragen an den Vf. und die Möglichkeit, im einzelnen andere Ergebnisse zu verteidigen.

Ein bemerkenswerter Punkt ist die entschiedene Erneuerung der „südgalatischen" Hypothese, d. h. die Lokalisierung der Adressaten des Gal im südlichen Teil der römischen Provinz Galatien, der von Paulus gemeinsam mit Barnabas auf der sog. 1. Missionsreise missioniert wurde. Gal wird damit zu einem der ältesten uns erhaltenen Paulus-Briefe (nicht verstanden habe ich, wie angesichts 2,1–14 an ein Datum noch vor dem Apostelkonzil [s. 259.286] gedacht werden kann; R. läßt freilich die Behandlung des Apostelkonzils überraschenderweise überhaupt ausfallen!). Allerdings dürfte diese Ortsbestimmung doch unwahrscheinlich bleiben, auch wenn die Hinweise von R. auf den sozio-geographischen Charakter der Landschaft Galatien im engeren Sinne ernst zu nehmen sind; die besondere Adressierung des Briefes (1,2) dürfte damit in Zusammenhang stehen. Gegen die „südgalatische" Adresse steht nach meinem Urteil entscheidend die durch ihre Gründung ganz andere Art von Gemeinden dort als die in dem rein paulinischen Missionsgebiet seit dem Apostelkonzil und der Trennung von Antiochia.

Es ließen sich weitere Punkte nennen, die Fragen oder auch Widerspruch wecken, wie z. B. im chronologischen Bereich der überaus kurze Zeitraum, den R. zwischen der Kreuzigung Jesu (i. J. 30) und der Berufung des Paulus (i. J. 31/32) annimmt, aber insgesamt entsteht ein fundiertes, abgewogen begründetes und in sich geschlossenes Bild des paulinischen Weges. Niemand wird ohne sorgfältige Auseinandersetzung mit R. in Zukunft über diesen Gegenstand diskutieren können. Es ist zu hoffen, daß das gediegene Fundament, das in diesem Buch gelegt ist, nicht wieder im Interesse ungezügelter Einfälle verlassen wird.

Ein abschließender 3. Teil beschäftigt sich mit dem 1 Thess als einem Zeugnis früher paulinischer Theologie.

R. zeigt, daß der Brief und die in ihm sich reflektierenden Gegebenheiten zwar ihr eigenes, durch die historische Situation bedingtes Gepräge tragen, nicht aber ein solcher Unterschied zu den anderen Paulus-Briefen sichtbar wird, der etwa die Annahme forderte oder rechtfertigte, Paulus vertrete noch nicht die entwickelte Theologie der späteren Briefe, sondern im wesentlichen die ihm überkommene der hellenistischen Gemeinde in Antiochia etwa (die wir im übrigen überhaupt nicht kennen, die aber in jedem Fall durch Paulus nachhaltig beeinflußt gewesen sein muß!). Und auch das zeigt R., daß Act im Umfeld von 1 Thess sich als gut unterrichtet erweist (auch wenn man seiner Interpretation von 1 Thess 3,1f, nach der Timotheus gar nicht in Athen war [320f], nicht folgt).

Insgesamt freilich paßt sich dieser 3. Teil des Buches in seiner vorliegenden Form nicht ganz in den Duktus des übrigen Buches ein und wirkt etwas angefügt, auch wenn sein Inhalt zur Erörterung des Gesamtproblems wesentlich hinzugehört, wie eingangs dieser Besprechung deutlich zu machen versucht wurde. Sehr merkwürdig und auch befremdlich ist, daß der Vf. 2 Thess überhaupt nicht heranzieht (nur 339 Anm. 65 einmal ganz vage); das ist im Rahmen einer solchen Arbeit nur bei klarer Entscheidung gegen seine Echtheit verständlich.

Ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (fast 80 S.) sowie nützliche Register runden den gewohnt vorzüglich ausgestatteten Band ab. R. hat trotz einiger Lücken ein wichtiges Arbeitsinstrument für die Paulus-Forschung geschaffen und einen beachtlichen eigenen Beitrag zu ihr vorgelegt.

Halle (Saale) Traugott Holtz

Summa, Gerd: **Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian.** – Würzburg: Echter 1992. XI, 266 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 7), kart. DM 34,00

Im Zusammenhang mit dem neuen Interesse an Spiritualität ist im deutschsprachigen Raum auch das Interesse an Cassian wiedererwacht. Im lateinischen Urtext sind die Schriften des Marseiller Abtes dank der hervorragenden Edition im CSEL seit 1886/88 bzw. später in den SChr mit geringfügigen textkritischen Korrekturen gut zugänglich. Auf eine vollständige deutsche Neuübersetzung (die letzte erschien in der 1. Aufl. der BKV 1879) muß allerdings weiterhin gewartet werden. Dafür erscheinen weiterhin Teilübersetzungen[1] und Untersuchungen zu einzelnen Fragestellungen[2] wie die vorliegende Monographie. Es handelt sich um eine – für die Drucklegung 1992 etwas erweiterte – Diplomarbeit des Jahres 1988 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Br.

Sinnvollerweise gibt der Vf. zunächst einen kurzen Überblick über Leben (4–9) und Werk (9–14) Cassians. Etwas eingehender hätte man sich wohl die Ergebnisse der im Vorwort (3) als „unumgänglich" angekündigten „Sprach- und Formanalyse" gewünscht. Dafür wird die „Reinheit des Herzens" als der „zentrale Begriff" (27) von Cassians Spiritualität herausgestellt und im letzten als „personale Begegnung mit Jesus Christus selbst" (28) gedeutet.

In zwei umfangreichen Teilen folgt dann die eigentliche Bearbeitung des Themas.

Nach der Darstellung der „Aspekte, Kriterien und Regeln der ‚*discretio*'" (30–161) geht es um „Aneignung, Vermittlung und Vollzug der ‚*discretio*'" (162–236).

Die Ergebnisse brauchen hier im einzelnen kaum vorgestellt zu werden, da der Vf. sich eng an die – umfangreich zitierten – Texte Cassians hält. Seine Leistung besteht vielmehr in der Systematisierung und konzentrierten Kommentierung von Cassians Gedanken. Was „*discretio*" als Gabe der Unterscheidung bei Cassian konkret bedeutet, zeigt der Vf. an dessen Fastenpraxis deutlich auf (143–156)[3]. Allzu knapp fallen hingegen Vergleiche mit Cassians Quellen (inbes. Evagrius, Origenes) aus, von denen man sich doch gerade besonderen Aufschluß über die Sinnspitzen mancher Formulierungen erhoffen darf. Wie hilfreich Vergleiche sind, demonstriert der Vf. selbst, wenn er Cassians Beitrag zu der durch die Völkerwanderung und schließlich den Fall Roms notwendig gewordenen geschichtstheologischen Neudeutung (242–246) vorstellt. Auch die behutsame Herausarbeitung von Cassians Position in den soteriologischen Auseinandersetzungen des 4./5 Jh.s ist beachtlich, läuft aber in der Sache auf das Urteil C. M. Kaspers hinaus, der Cassian schon 1989 als „halben Semi-Pelagianer" bezeichnet hat (122f, Anm. 469).

Das „Ergebnis und Ausblick" genannte Schlußkapitel (237–252) hebt besonders auf den kommunitären Charakter der „*discretio*" ab. In konkreter kirchlicher Gemeinschaft werden „das Leben, das Wort und der Geist Jesu Christi selbst weitergegeben. Die Gemeinschaft hilft dem einzelnen im täglichen Umgang, eine Lebensweise zu verwirklichen, in welcher die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes den Maßstab des konkreten Handelns darstellen" (249). Es ist dem Vf. zu danken, daß er auf diese Weise die für das alte Mönchtum so selbstverständliche geistliche Begleitung über den engen Rahmen einer Zweierbeziehung hinaus im Sinne Cassians noch öffnet auf die jeweils größere Lebensgemeinschaft und die Kirche insgesamt.

Der Band schließt mit einem Literatur- (254–263) und dem „Personenverzeichnis" (264–266).

Während der Vf. sich in den Werken Cassians souverän auskennt, kann seine Auswahl von Sekundärliteratur nicht durchweg überzeugen. Gewiß, der Hiatus von theologisch-akademischer und spirituell-theologischer Forschung sollte eines Tages überwunden werden. Dennoch darf zeitgenössische spirituelle Literatur (z. B. die Einleitung G. und T. Sartorys zu ihrer Cassian-Übersetzung, aber

[1] Johannes Cassian: Gottsuchen – sich selbst erkennen. Einweisung in das christliche Leben, ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Gertrud und Thomas Sartory, 3 Bde, Freiburg 1981/84 (Neuausgabe 1993); Das Ruhegebet. Eine Einübung nach Johannes Cassian. Übertragen und eingeleitet von Peter Dyckhoff, München 1992.

[2] Holze, Heinrich: Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia, Göttingen 1992 (FKDG, 48).

[3] Vgl. dazu aber auch de Vogüé, Adalbert: Aimer le jeûne. L'expérience monastique, Paris 1988.

auch mancher Band der Münsterschwarzacher Kleinschriften) in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht ohne weiteres als Beleg für Thesen benutzt werden (z. B. 3, Anm. 5; 119, Anm. 457; 165, Anm. 12).

Einige Kleinigkeiten dürfen nicht unbemerkt bleiben:

Die nicht immer einheitliche Zitationsweise führt gelegentlich zu Doppelungen, so 115, Anm. 437 oder anders 143 der Hinweis auf Collationes V. – 8: Bischof Castor von Apta Julia heißt in der Literatur gewöhnlich Castor von Apt. – 9 liest man erstaunt, in der Provence hätten sich „viele Flüchtlinge, darunter auch christliche Adlige aus Rom" gesammelt. Bei dem dazu in der Fußnote angeführten Karl Suso Frank[4] heißt es dagegen zutreffend, daß es sich um Angehörige der „gallorömischen Aristokratie" gehandelt habe. Sinnvoller wäre es freilich gewesen, direkt auf die grundlegende Monographie von Friedrich Prinz[5] zu verweisen. – 20 scheint mir fraglich, ob sich bei Cassian wirklich „eine deutliche Betonung der Gottesliebe gegenüber der Nächstenliebe" ergibt. Die differenzierenden Ausführungen von Rosemarie Nürnberg[6], ergeben hierzu ein wohl zutreffenderes Bild. – 225 wäre es sinnvoll, das Zitat von Ps 104,18 mit einem „(LXX)" zu kennzeichnen. – Der 26, Anm. 106; 241, Anm. 12 und 262 angeführte französischsprachige Artikel von Elmar Salmann ist leicht zugänglich auch auf Deutsch erschienen[7]. – 237 bleibt der Satz „Rom und Antiochien waren mit Alexandrien ... die damaligen Patriarchate der katholischen Kirche" sehr mißverständlich.

Die vorliegende Monographie ist, und darauf sei abschließend verwiesen, bereits von Michael Schneider[8] benutzt worden.

Gerleve Marcel Albert

Köln – Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für O. Engels zum 65. Geburtstag. Hg. v. Hanna Vollrath / Stefan Weinfurter. – Köln: Böhlau 1993. XIV, 796 S. (Kölner Historische Abhandlungen 39), geb. DM 148,00

Die 23 Beiträge der stattlichen Festschrift für den bekannten Kölner Mediävisten haben gemeinsam, daß sie die Rolle Kölns im Mittelalter aus verschiedenem Blickwinkel beleuchten. Fast alle, z.T. umfangreichen Aufsätze behandeln Themen, die für die mittelalterliche Kirchengeschichte von Belang sind. Das rechtfertigt ihre Besprechung in dieser Zeitschrift. Die Artikel sind chronologisch geordnet und umfassen den Zeitraum vom 4. bis zum 15. Jh.

Sebastian Scholz, Die Rolle der Bischöfe auf den Synoden von Rom (313) und Arles (314) (1–21) zeigt in umsichtiger Weise, daß im Donatistenstreit Kaiser Konstantin lange nicht als iudex auftreten wollte, sondern den Frieden von kirchlichen Gerichten erhoffte. Einer der 3 gallischen Bischöfe, die Konstantin nach Rom zu einer Synode eingeladen hatte, war Maternus von Köln. Die Synode unter der Leitung des röm. Bfs. Miltiades am 2. Okt. 313 im Lateran (nicht auf dem Lateran! 10) führte ebensowenig zum erhofften Frieden wie die am 1. Aug. 314 in Arles, wo wiederum Maternus dabei war.

Johannes Laudage, Liudolfingisches Hausbewußtsein. Zu den Hintergründen eines Kölner Hoftages von 965 (23–59) versucht am Beispiel der Liudolfinger das Selbstverständnis eines Königs- und Adelsgeschlechtes im Früh- u. Hochmittelalter zu fassen und zeigt, wie Quedlinburg zum Zentrum liudolfingischen Herkunftsbewußtseins wurde.

Wolfgang Georgi, *Legatio uirum sapientem requirat* (61–124) behandelt die Inanspruchnahme der Kölner Bfe als Gesandte. Ihre Gesandtentätigkeit beginnt schon im 6./7. Jh. mit den Bfen Evergisil u. Kunibert, nimmt zu im 9. Jh., während sie in otton. u. salischer Zeit eher vereinzelt war (Gero als Brautwerber für Otto II. am Hof von Byzanz; Anno II. 1068 u. 1070 in Rom, auch in eigenen Angelegenheiten). Erst in der Stauferzeit wird dies zu einer häufigen Aufgabe der Kölner Ebfe, wozu sie nicht nur ihr Rang prädestinierte, sondern offenbar auch ihre nachweislich gute Kenntnis der Verhandlungsmaterie. Der letzte, der sich auf diesem Gebiet auszeichnete, war Philipp v. Heinsberg (1167–91), der vor allem Fachmann für die Westpolitik gewesen zu sein scheint. Nach Philipp ist ein allmählicher Rückzug der Ebfe aus dem Reichsdienst festzustellen.

Johannes Fried, Kaiserin Theophanu und das Reich (139–185) gibt einen gedankenreichen Überblick über Leben und Wirken der mit St. Pantaleon in Köln so sehr verbundenen Gemahlin Ottos II. Theophanu hatte seit ihrer Hochzeit mit dem Mißtrauen und dem Widerstand von Adelsgruppen im Reich zu kämpfen; vor allem mußte sie sich ihrer Schwiegermutter Adelheid erwehren. Dennoch ist es ihr schon als coimperatrix (was neu war!) gelungen, eigene Akzente in der Politik zu setzen, so die Krönung Ottos III. an Weihnachten 983 in Aachen durch einen „german." u. einen „röm." Ebf. Nach dem Tod Ottos II. gelang es ihrem Geschick, den Thron für Otto III. zu retten. Unter ihrer Regentschaft ist eine verstärkte Abgrenzung nach Westen zu beobachten bei zunehmender Ausrichtung nach Osten. Theophanu dachte nicht in den Dimensionen des alten Frankenreiches. Während sie im Reich das Mißtrauen der Bfe durch deren Angleichung an weltl. Fürsten zu überwinden versuchte, folgte sie für Polen dem byzantin. Prinzip der kirchlichen Selbständigkeit, was den Protest Magdeburgs hervorrief. Langfristig förderte sie damit die Unabhängigkeit Polens.

In Auseinandersetzung mit E. Wisplinghoff, Germania Sacra NF 29 (1992) geht Joachim Dahlhaus, *Volumen literis privilegiorum ... descriptum* (187–222) den archivalischen Quellen der Klosterchronik der Abtei Brauweiler aus dem 16. Jh. auf den Grund. D. vermutet, daß dem Chronisten dasselbe verlorene Brauweiler Kopialbuch vorgelegen hat, das noch im 17. Jh. der jülisch-bergische Jurist Redinghoven für seine Urk.sammlung Cgm 2213, Bde XIV u. XV benutzte.

Die Familie der Ezzonen im Kölner Raum, die zum höchsten Reichsadel gehörte u. in der 1. Hälfte des 11. Jhs. den Zenith ihres Einflusses in Kirche u. Reich erreichte, ehe sie wie ein Komet unterging, hat immer wieder die Aufmerksamkeit der Forschung erregt. Helmuth Kluger, *Propter claritatem generis* (223–258) zeichnet noch einmal ihren Werdegang nach, sowie die Übertragung ihres Besitzes (darunter das Hauskloster Brauweiler) an das Kölner Erzstift durch den „Chef" der Familie, Ebf Hermann II. Er baute Köln bewußt zum deutschen Rom aus, was wichtig war für das Krönungsrecht der Ebfe. K. beantwortet aber nicht die Frage, warum sich das mächtige Adelsgeschlecht selbst auslöschte durch den Eintritt fast aller seiner Mitglieder in den geistlichen Stand.

Methodisch vorbildlich und höchst anregend ist der Beitrag von Hanna Vollrath, Erzbischof Hildolf von Köln (1075–1078) (259–281), „eine Fallstudie zum Konzept von kanonischer Wahl u. Reformfeindschaft im Investiturstreit". Im 11. Jh. gab es keine formalen Regeln als Orientierung für rechtmäßige Wahlverfahren. Während man heute bei einer Wahl von der Erfahrung von Dissens u. Konflikt ausgeht (und darum im Wahlakt vom je Einzelnen abstrahiert), ging man im frühen Mittelalter von der unanimitas aus, in deren Dienst die sanior pars stand, was wiederum auf der Grundüberzeugung von der Legitimität einer hierarchischen Ordnung der Gesellschaft basierte. Doch dieser Grundkonsens war in der 2. Hälfte des 11. Jhs. brüchig geworden. Nun wurden Präzisierungen der unformalisierten „Wahl durch Klerus und Volk" vorgenommen, allerdings jeweils in Konfliktsituationen, ohne Anspruch auf allgemein verbindliche Normativität der neuen Verfahrensregeln (so auch beim Papstwahldekret von 1059). Angewandt auf den Fall Hildolf heißt dies, daß das negative Urteil über dessen Wahl einzig auf dem Gesamturteil Lamperts v. Hersfeld über Hildolf als Parteigänger Heinrichs IV. beruht, und das war negativ: Hildolf war die „falsche Wahl"! In Wirklichkeit war Hildolf ein „normaler" Reichsbf., der jedoch der Kirchenreform fernstand. Hübsch ist die Beobachtung der Vf.in, daß Lampert von ihm positiv bewertete Bfe als „schön" charakterisiert, während von ihm abgelehnte „häßlich" sind.

Franz-Reiner Erkens, Die Kölner Kirche und das Reich in der Regierungszeit Lothars von Supplinburg (283–321) will nachweisen, daß Lothar „die Kölner Kirche und den niederrhein. Raum nach den Wirren des Investiturstreits wieder enger an das Königtum gebunden" habe (321), besonders durch seinen Einfluß auf die Bischofswahlen von 1131 und 1137. Der Vf. überspitzt seine These im Bemühen, Lothar als energischen Herrscher darzustellen. In Wirklichkeit waren es doch wohl die Kölner Wähler, die durchdrangen! Wenn unter Lothar das Erzstift eine Nähe zum Königtum hatte, dann m. E. deswegen, weil das Königtum unter Lothar u. Konrad III. schwach war und darum ungefährlich.

Ursula Vones-Liebenstein, Neue Aspekte zur Wahl Konrads III. (323–348) meint, daß das Verhalten der Wähler Konrads III. in Koblenz 1138 (die Ebfe Albero v. Trier, Arnold I. v. Köln, Bf. Bucco v. Worms, Hzg. Friedrich II. v. Schwaben) von verwandtschaftlichen Bindungen und erbrechtlichen Vorstellungen geprägt war, nicht von den Wünschen der röm. Kurie. Das glaube ich nun nicht! Es ist nicht einleuchtend, warum diese regionalen Interessen gerade die Wahl Konrads v. Staufen notwendig machten, und warum gerade die salische Herkunft ein Vorteil gewesen sein sollte, wenn man nicht eine Einflußnahme Innocenz' II. annehmen will, wie es mehrere Quellen nahelegen.[1]

Hermann Jakobs, Rom und Trier 1147 (349–365) deutet das fast gleichzeitige Auftauchen von Stadtsiegeln in den rhein. Metropolen am Ende der 1140er Jahre nicht als Zufall, sondern als Hinweis auf ihre gemeinsame Genese: die Stadt handelte mit der Kirche als Einheit, was die Siegel bildlich zum Ausdruck bringen.

Der Artikel von Hugo Stehkämper, Friedrich Barbarossa und die Stadt Köln (367–413) ist eine außerordentlich scharfsinnige und gleichzeitig überlegen-weitsichtige Betrachtung der Maßnahmen Barbarossas gegen die Kölner Bürger, die von 1165/66 bis 1187/88 dauerten. St. sieht alle Ereignisse miteinander verknüpft und erkennt im Ganzen einen zähen, hartnäckig geführten Wirtschaftskrieg zwischen Barbarossa und den Kölnern. Nach St.

[4] Vgl. Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt [1975] ⁴1983 (Grundzüge, 25), 43.

[5] Prinz, Friedrich: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.), München u. a. 1965.

[6] Nürnberg, Rosemarie: Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh., Bonn 1988 (Hereditas, 2). Vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 121–122.

[7] Salmann, Elmar: Christliche Orthodoxie und monastische Orthopraxie, in: EuA 61, 1985, 97/112.

[8] Vgl. das auch zur „*discretio*"-Problematik weiterführende Cassian-Kap., in: Schneider, Michael: Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie, Frankfurt 1993 (Frankfurter theologische Studien, 44), 8–62.

[1] Ann. S. Iacobi Leod. a. 1137; Otto v. Freising, Chron. VII, 22; das Geständnis Alberos in Ep. Bamberg. 32 (ed. Ph. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, 529).

wollte Barbarossa keine überragende Territorialmacht am Niederrhein, auch keine überragende Wirtschaftsmacht. Die Kölner wehrten sich nicht direkt gegen den Kaiser, sondern gegen dessen flandrische Verbündete mit dem Stapelrecht und mit der Intensivierung der Englandbeziehungen. Am Ende hat Barbarossa am Niederrhein nur ein Vorhaben verwirklichen können: die Pfalz von Kaiserswerth.

Mit dem Stauferherrscher befaßt sich auch der Aufsatz von Heinz Wolter, Friedrich Barbarossa und die Synode von Pavia im Jahre 1160 (415–453). Die von Barbarossa einberufene Reichssynode versuchte vergeblich, das 1159 entstandene Papstschisma zw. Alexander III. und Viktor IV. zu beheben. Es zeigte sich, daß die noch aus spätantiker Zeit überkommenen synodalen Vorrechte u. Möglichkeiten des Kaisertums um die Mitte des 12. Jhs. nicht mehr unwidersprochen hingenommen wurden und zur Herstellung der kirchlichen Einheit nicht mehr ausreichten.

Stefan Weinfurter, Erzbischof Philipp von Köln und der Sturz Heinrichs des Löwen (455–481) fragt nach der Rolle des Kölner Ebfs im Prozeß gegen den sächsischen Herzog. Philipp war der eigentliche Kriegstreiber gegen Heinrich, weil die Kölner Ebfe seit Mitte des 12. Jhs. in Westfalen eine vorwiegend landrechtlich begründete Herrschaftsstellung erlangt hatten, die von Heinrich d. L. empfindlich gestört wurde. Der entscheidende Anstoß für das Lehnrechtsverfahren gegen Heinrich, das in der Urk. von Gelnhausen vom 13. April 1180 (DFI. 795) gipfelte, ging deshalb vom Kölner Ebf aus, der seine Großherrschaft reichsrechtlich anerkannt u. abgesichert haben wollte.

Bei der Königsdoppelwahl von 1257 (Richard v. Cornwall gegen Alfons v. Kastilien) ist der tatsächliche Ausgang entscheidend vom Kölner Ebf Konrad v. Hochstaden bestimmt worden, wie Manfred Groten, Konrad von Hochstaden und die Wahl Richards von Cornwall (483–510) nachweist. Konrad war nicht von Anfang an für die engl. Kandidatur – er hat bis zuletzt an Hzg Ottokar v. Böhmen gedacht –, doch konnte der Engländer die Kölner u. andere Kurstimmen durch politische Zusicherungen und hohe Geldsummen kaufen. Ähnlich hohe Geldforderungen hatten die Kurfürsten auch an den kastilischen Kandidaten gestellt, doch waren die Wahlgeschenke aus Spanien am 13. Jan. 1257 noch nicht eingetroffen. Richard schenkte dem Kölner u.a eine kostbare Mitra, was dieser mit den Worten quittierte: Mitravit me, et ego eum coronabo (MGH SS XXVIII 370).

Matthias Werner, Prälatenschulden und hohe Politik im 13. Jh. (511–567) geht der Verschuldung der Kölner Ebfe seit dem 2. Jahrzehnt des 13. Jhs. auf den Grund und findet ihn in den Bemühungen des amtsenthobenen Ebfs Dietrich v. Heimbach, in Rom seine Wiedereinsetzung zu erreichen. Dazu mußte er bei italien. Geldhändlern Darlehen aufnehmen, an deren Rückzahlung seine Nachfolger noch jahrzehntelang zu tragen hatten. Die Geldnot war denn auch das entscheidende Motiv für Ebf Konrad v. Hochstaden, 1239 in Rom die Partei zu wechseln und von Kaiser Friedrich II. zu Papst Gregor IX. überzuschwenken. Das Kölner Beispiel zeigt die wachsende finanzpolitische Bedeutung des Papsttums im 13. Jh. u. seine enge Verflechtung mit dem italien. Geldhandel.

Uta Lindgren, Die Geographie als Naturwissenschaft? (571–578) sieht in der Abhandlung des Albertus Magnus, „Liber de natura loci" (ed. P. Hoßfeld, Münster 1980) den Entwurf einer physischen Geographie.[2]

Heribert Müller, Köln und das Reich um 1400 (589–621) zitiert einen Brief des französischen Diplomaten und Propstes von Lille Jean de Montreuil, der nach einer Gesandtschaftsreise nach Deutschland im J. 1400 in seinen Stadtbeschreibungen auch ein paar lobende Worte für Köln übrig hat. Wieso sind die groben Ausfälle des Propstes gegen die barbaries Germanorum nur „Pränationalismus" und nicht kruder Chauvinismus? (608).

Seit Ende des 13. Jh.s versuchte Frankreich seine Grenze nach Osten zu verschieben und zwar mit Hilfe von Verträgen mit den Großen im Westen des Reiches. Rolf Gross, Allianz- und Lehnsverträge Kölner Erzbischöfe und Ritter (623–640) untersucht u. ediert vier solcher Dokumente aus dem Pariser Nationalarchiv, die Kölner Ebfe (bzw. Elekten) betreffen u. zwei Lehnsverträge mit Kölner Rittern.

Erich Meuthen, Thomas von Aquin auf den Provinzialkonzilien zu Mainz und Köln 1451 u. 1452 (641–658) zeigt, wie die Verpflichtung des Klerus zur Lektüre des Thomastraktates „De articulis fidei" (Ed. Leonina, Bd 42, Rom 1979) durch die Mainzer und Kölner Synodalstatuten auf die persönliche Initiative des Nikolaus v. Cues zurückging.

Der 1463 gewählte Kölner Ebf Ruprecht von der Pfalz lag in den 70er Jahren mit seinem Domkapitel im Streit, dessen Ursache die Steuern im hochverschuldeten Erzstift waren. 1478 durch hessische Ritter gefangengenommen, dankte Ruprecht 1478/79 ab. Wilhelm Janssen, Der Verzicht des Erzbischofs Ruprecht von der Pfalz auf das Erzbistum Köln um die Jahreswende 1478/79 untersucht und ediert die beiden erhaltenen Fassungen der Verzichterklärung (659–700, ed. 697–700).

Anna Dorothee von den Brincken, Köln, das Reich und die Ökumene (800–1475) (701–718) verfolgt die Spuren mittelalterl. Kölner Kartographie vor allem in den Codices Dombibl. 83[II] (um 800) u. 186 (9. Jh.); Wien, ÖNB 273 (Albertus Magnus-Autograph); Hist. Arch. Stadt Köln, Chron. u. Darst. 19 (Autograph der Agrippina des Heinrich v. Beeck von 1469). Mit 5 Abb.

[2] Ein *errant* in scholastischen Texten muß nicht Häresieverdacht bedeuten (575), *peccant* ist nicht immer „sündigen" (581). Auch gibt es im Westen keine „gregorianische Liturgie" (375, Anm. 15).

Johannes Helmrath, Sitz und Geschichte (719–760) interpretiert einen Bericht des Enea Silvio Piccolomini über einen Rangstreit zw. Köln u. Aachen auf dem Regensburger Reichstag 1454.

Das Schriftenverzeichnis von Odilo Engels (761–768) beschließt den umfangreichen Band, dem erfreulicherweise ein Orts- und Personenregister hinzugefügt worden ist.

Gerleve P. Pius Engelbert O.S.B.

Dinzelbacher, Peter: **Mittelalterliche Frauenmystik.** – Paderborn: F. Schöningh 1993. 343 S., geb. DM 68,00

Der vorliegende, sich mit mittelalterlicher Frauenmystik in einem recht weiten Sinn beschäftigende Bd. vereinigt Studien des Vf.s, die in den Jahren zwischen 1978 und 1992 bereits im Druck erschienen sind. Für die neue Publikation allerdings wurden sie überarbeitet und ergänzt. Die fremdsprachigen Zitate erhielten zudem eigene Übersetzungen, falls sie nicht in möglichster Nähe zum Originaltext paraphrasiert werden. Damit – zudem dank der reichen, wenn auch selektiven Bibliographie – eignet sich das Buch als Einführung in das unter verschiedenerlei Aspekten vorgestellte Wissensgebiet.

Bloß oberflächlich überflogen erscheinen weite Abschnitte des Buches als pikant gemachte Nacherzählungen der Quellentexte, Schwestern- und Heiligenviten von Frauen zumeist. Die legendarisch oder chronikal verfaßten und überlieferten mittelalterlichen Frauenviten sollen nach der Absicht des Vf.s hier nicht allzu rasch und einseitig für die Interessen einer *theologia mystica* in Anspruch genommen werden, ihnen sei keine strikt spiritualisierte Betrachtungsweise aufzunötigen; dennoch werden sie sozusagen diskussionslos zu den Texten mittelalterlicher Frauenmystik gerechnet.

Um zu sehen, was gemeint ist, drängt es sich auf, die einzelnen Aufsätze bzw. Kap. – sie zeigen gewöhnlich einen frömmigkeits-, religions- oder mentalitätsgeschichtlichen Einzelaspekt der Frauenmystik auf – der Reihe nach kurz vorzustellen.

Die Einleitung zu den zwölf Studien (7–15) umschreibt erwartungsgemäß die allen Untersuchungen gemeinsame Basis, den Interessenhorizont und das methodische Vorgehen des Vf.s. Grundsätzlich stellt jedes Kap. den Versuch dar, *Formen* der mittelalterlichen Religiosität speziell von Frauen kennenzulernen und zu verstehen. Insbesondere sollen diejenigen religiösen Erlebnisse und Erfahrungen in die Betrachtung einbezogen werden, welche nach der Meinung der mittelalterlichen Schreiber/innen oder Autoren/innen als Gnadenerlebnisse und mystische Erfahrungen aufgefaßt und herausgestellt, in der Forschung aber bis heute vernachlässigt worden seien. Auch was heutigem Empfinden zuwiderlaufe und anstößig wirke, müsse respektiert werden (7). Dazu gehören vor allem Auswirkungen einer intensiven, auch physisch feststellbaren Passions- und Eucharistiefrömmigkeit oder eine leiblich nacherlebte Brautmystik. Die körperliche Verfassung und Erfahrung der *mulieres sanctae* sei bislang von der theologisch wie philosophisch ausgerichteten Mystikforschung ausgeklammert geblieben. Zur Erhellung der konkret auch im Leiblichen sich auswirkenden religiösen Erfahrung bei Frauen im Mittelalter wird nebst der Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte zur Untersuchung und Erklärung bestimmter Motive auch die Literaturgeschichte sowie die mittelalterliche Ikonographie beigezogen.

Kap. I (16–26) gibt einen stofflichen, chronologisch-geographisch geordneten Überblick über die namentlich bekannten Mystikerinnen des Mittelalters mit allen möglichen Lebensdaten.

Erlebnismystik habe im damaligen Europa das Übergewicht bei Frauen, selbst dort, wo philosophisch-intellektuelle Spekulation (von Männern) rezipiert und gefördert worden sei. Als frauenspezifisch erweise sich starkes ekstatisches Erleben, Visionen und Erscheinungen, das Fühlen mit allen Kräften von Leib und Seele, das also, was man aus theologischer Perspektive zu den Begleiterscheinungen mystischer Erfahrung rechne.

Zeitlich setzt die schriftliche Überlieferung über mystisch begabte Frauen in der Zeit nach Bernhard von Clairvaux, d. h. ab der zweiten Hälfte des 12. Jh.s ein. An bestimmte Regionen gebundene zeitliche Entwicklungen lassen sich seit der Wende zum 13. Jh. dann feststellen: Nach dem Prophetentum Hildegards von Bingen und Elisabeths von Schönau stehe die Einigungsmystik, teilweise in Form der Passionsmystik, im Mittelpunkt. Seit dem frühen 13. Jh. gibt es charakteristische Zentren der Frauenmystik in der belgisch-niederländischen Region und, unter dem Einfluß der Bettelorden, in Norditalien.

Unter dem Titel „Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen" stellt Kap. II (27–77) die sozialgeschichtlichen Zusammenhänge bei der Entstehung und Entfaltung der frauenmystischen Literatur dar.

Im 12. Jh. gibt es Mystikerinnen besonders unter den Zisterzienserinnen, den Beginen und den Zweit- und Drittordensmitgliedern der neu aufkommenden Bettelorden. Dem Mißtrauen und Anfeindungen waren vor allem die Beginen, ‚freie Mystikerinnen', von seiten der institutionalisierten ‚Männerkirche' ausgesetzt. Es gab tatsächlich Betrügerinnen, Beispiele werden angeführt. Sicher aber hatten seit dem 11. Jh. immer mehr Frauen den Wunsch, nicht in der konventionellen Rolle der Frau (in Sippe und Familie), also ohne Gatten und Kinder ehelos, lediglich in der geistlichen Ehe mit dem ‚wahren Bräutigam' im Himmel zu leben. Von dieser mit dem Ideal eines evangelischen Lebens in Armut verbundenen Lebensform ließen sich zuerst Vertreterinnen der gesellschaftlichen Oberschicht erfassen.

Anhand von erhaltenen Viten von Frauen werden Schicksale und Motivationen religiöser Frauen referiert (40ff). Dabei müssen die hagiographischen Topoi als solche erkannt und von den real zutreffenden Angaben unterschieden werden. In feministischer Perspektive gilt: die *mulieres religiosae*, auch Beginen, setzten sich nicht explizit gegen die Männer ab (vor dem 15. Jh.). Das Verhältnis Mann-Frau war kein Thema, bei beiden zählte einzig der Gnadenstand. Doch wagt der Vf. die zweifelhafte These, erotische Phantasien durch negierte und bekämpfte Sexualität hätten zur Brautmystik geführt. Hier schiebt er auch das Thema Beichtvater ein (62): zum Beichtvater oder Seelenführer hatten mittelalterliche Frauen oft ein intensives persönliches Verhältnis. Mit ihm besprachen sie ihre Gnadenerfahrungen, Berichte darüber handelten nicht von rein literarischen Rollenspielen. Emotionale Beziehungen belegen bekanntlich die Briefwechsel zwischen Christine von Stommeln und Petrus von Dacien zwischen Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. – Der Briefwechsel zwischen dem Dominikaner Jordan von Sachsen und Diana d'Andalò bleibt merkwürdigerweise unberücksichtigt!

Während die Heilsvermittlung unangefochten an das männliche Geschlecht gebunden bleibt, können Frauen in Visionen – Ausdruck des unbewußten Wunsches nach Gleichberechtigung – priesterliche Funktionen im Zusammenhang mit dem Sakrament der Eucharistie übernehmen. Der Vf. betont, daß es nur außerhalb der Katholizität in einem extremen Sinn feministische Tendenzen gab, etwa bei den Guglielmiten (nach Guglielma von Böhmen, gest. 1279).

Der Bildwelt und Erlebnisweise Elisabeths von Schönau sowie deren Zeittypik widmet sich Kap. III (78–101).

Die in Ekstase erfahrenen Schauungen Elisabeths werden vorwiegend von der benediktinischen Liturgie bestimmt. Vielfach schließt sie sich auch den älteren literarischen Jenseitsvisionen des 12. Jh.s an. Die Mithilfe des Bruders und Mönchs Eckbert bei der Aufzeichnung und eventuell schon bei der Erfahrung von Elisabeths Schauungen wird nicht geklärt; auf die Anregung des Buches „Scivias" Hildegards von Bingen wird nur kurz hingewiesen.

Kap. IV (102–122) beschäftigt sich mit der Kindheit und Jugend von mittelalterlichen Mystikerinnen.

14 Viten bieten das Quellenmaterial zur Beantwortung der gestellten Ausgangsfrage: „Wie wird frau Mystikerin?" (102) Erklärungsversuche mit Begriffen der Psychopathologie werden entschieden abgelehnt. Die untersuchten Frauenviten zeigen statt eines Stereotyps eine Vielfalt von Lebenssituationen. Es gibt keine Erlebnismuster, die für eine *vita mystica* disponiert hätten (119). Hingegen laufen die Leben von Frauen im Erwachsenenalter häufig parallel, was die Passions- und Eucharistiefrömmigkeit betrifft. Zu den weitgespannten Rahmenbedingungen gehört laut Vf. hingegen in Norditalien wie auch im flämischen und niederländischen Raum die sich im späten 12. und 13. Jh. entwickelnde Stadtkultur.

Die Brückenvision der Begine Ida von Nijvel (um 1198–1231) – im V. Kap. (123–135) abgehandelt – erweist sich als zur Tradition der herkömmlichen Jenseitsvisionen gehörig wie bestimmte Schauungen Elisabeths von Schönau.

Idas Brückenvision, in der am Ende der Brücke Jesus Christus wartet, findet eine Parallele nur in der Mirakelliteratur bei Etienne von Bourbon (1190/5–1261), wo Maria am Brückenende steht. Da dem Empfang durch Christus das unitive Kußerlebnis folgt, sei bei Ida von Nijvel der Einfluß des Hohen Lieds, der Minnelyrik nebst der Visionsliteratur in Rechnung zu stellen.

Passionsmystik und Bildkunst des 12. und 13. Jh.s, wie sie sich im Christusbild Lutgards von Tongeren (Luitgard von Aywières) verschränken, ist Gegenstand der Untersuchung in Kap. VI (136–187).

Lutgards Christuserscheinungen werden mit analogen Visionen bei Zeitgenossen verglichen, die Vorgängerinnen Elisabeth von Schönau (1129–1164) und Alpais von Cudot (ca. 1156–1211) werden genannt. Lutgards Schauungen folgen der ihr zeitgenössischen Christus- und Passionsfrömmigkeit: der lebendig werdende Kruzifixus (ein Christusarm löst sich vom Holz zur Umarmung Bernhards von Clairvaux), der Empfang der Stigmata (zuerst bei Franz von Assisi), das Auffangen des Bluts aus der Seitenwunde Christi durch die personifizierte Ecclesia – diese Motive mystischer Erfahrung verwirklichen sich bereits in damaligen Werken der Kunst.

Der Adlersymbolik in den Visionen Hadewijchs ist Kap. VII (188–204) gewidmet. Vergleichbare Adlerbilder aus Texten anderer Mystiker/innen werden zur Interpretation von Hadewijchs Symbolbild beigezogen.

Die „*Pagina Meditationum*" der einzigen namentlich bekannten Mystikerin aus dem Kartäuserorden, Marguerite d'Oingt (gest. 1310), ist Inhalt des VIII. Kap.s (205–230).

Dieses Dokument wird hier erstmals aus dem Lateinischen in eine lebende Sprache bzw. ins Deutsche übertragen. Der durchgehende Kommentar stellt die *Pagina* thematisch in die Nähe der „*Exercitia*" Gertruds der Großen. Als mentalitätsgeschichtliches Novum hat laut Vf. zu gelten, daß in Margueritas Meditation der Mensch gewordene Gottessohn in seiner Menschheit im Mittelpunkt steht. Neuartig ist auch die Funktion des Textes: er soll beim Nachlesen der eigenen Betrachtung dienen, er ist somit für keine Öffentlichkeit bestimmt.

Das IX. Kap. (231–250) charakterisiert den Gesamtinhalt der „*Vita et Revelationes*" der Wiener Begine Blannbekin (erst 1731 veröffentlicht).

Aufsehen erregte die von Agnes empfangene Offenbarung, wonach die bei der Beschneidung entfernte Vorhaut Christi bei dessen Auferstehung mit ihm auferstanden und nicht, wie Birgitta von Schweden versichert wurde, auf Erden geblieben sei. Weitere Offenbarungen der Blannbekin befaßten sich mit dem damals aktuellen Heilszustand der Menschheit, manche übten Kritik an der nächsten Umgebung. Im Zusammenhang mit dieser „*Vita*" werden die Kennzeichen der literarischen Gattung Gnadenvita wie auch die Entwicklung der Offenbarungsschriften festgestellt (240ff). Die lateinische und die volkssprachliche *Vita* nehme immer mehr Elemente des Visionären auf, der Schwerpunkt auf den Gnadenerlebnissen entspreche einer neuen Lebenswirklichkeit, dem immer häufigeren Auftreten von charismatisch begabten Menschen seit dem 12. Jh. nämlich.

Die als Kap. X gebotene Untersuchung (251–284) ist dem politischen Wirken Hildegards von Bingen, Birgittas von Schweden und Katharinas von Siena in Kirche und Staat gewidmet.

Ihr Aktionsradius in der eigenen Gruppe und das Überschreiten der nächsten Umgebung werden unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet: die Grundlagen des Wirkens, die Mittel des Wirkens, der Wirkkreis, dazu die Thematisierung der eigenen Weiblichkeit. Alle drei Visionärinnen, so der Vf., wollten sich in ihrer Idealvorstellung dem ‚männlichen Wesen' angleichen, wobei männliche Stereotypen internalisiert werden. – Die bestehenden Differenzen zwischen Hildegard, Birgitta und Katharina treten neben den hervorgehobenen Gemeinsamkeiten in den Hintergrund.

Im Anschluß an die provokative Frage: „Heilige oder Hexen?", geht Kap. XI (285–303) der Schwierigkeit nach, Kennzeichen der Heiligkeit von solchen der Ketzerei zu unterscheiden.

Im Spätmittelalter, da Begleiterscheinungen mystischer Erlebnisse als mystische Gaben hoch eingeschätzt wurden, kommt es *religionsphänomenologisch* betrachtet, zu vergleichbaren Erscheinungen bei Heiligen und Hexen: Offenbarungen, Ekstasen, Visionen, Erscheinungen, Auditionen, Empfang der Liebeswunde, Stigmatisierung, Herzensschau, Levitation usw. Besprochen werden als vergleichbare Phänomene bei Heiligen und Hexen (293ff): Erscheinungen der Gottheit in menschlicher Gestalt; Erotik (Gottesbrautschaft); Pakt (Teufelsbund verso Verlobung mit Gott im *sposalizio*); Zeichnung der Auserwählten durch Hexen- oder Blutmal bzw. Stigmata; Leiden, d. h. sich selbst zugefügte körperliche Leiden; Gottes- und Teufelsbegegnung als Fest: Hexensabbat als Gegenveranstaltung und Nachäffung des kirchlichen Gottesdienstes – Mystikerinnen feiern in ihren Ekstasen Feste am Himmlischen Hof mit Tänzen u. a.

Reaktionen der ‚Normalen' auf multivalente Symptome und Charismen werden abschließend nach fünferlei Weisen unterschieden (300–302): Verehrung als Heilige/Verfolgung als Ketzerin; Exorzismus der Besessenen/Behandlung der Kranken; Entlarvung als Betrügerin. Solche diversen Beurteilungen ergeben sich aufgrund des im Mittelalter noch vorherrschenden ‚magischen' oder ‚archaischen' Weltbildes, das durch intellektuelle Erklärungshypothesen erst oberflächlich überformt erscheine.

Grundsätzliche Fragen zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters behandelt des letzte XII. Kap. (304–331).

Autobiographische und biographische Texte schildern religiöse Erfahrungen von Frauen. Solche Gnadenviten oder Offenbarungen wollen primär Zeugnis geben vom Wirken Gottes in der Seele der Begnadeten. Visionen, Auditionen, Erscheinungen und Inspirationen etc. werden auf derselben Ebene wie die Ereignisse der *vita exterior* berichtet. Charismatische Phänomene sind in der Biographie des jeweiligen Individuums als historische Fakten mitgeteilt. Die chronologische Struktur mancher Texte soll den Authentizitätsanspruch verstärken. Gnadenerlebnisse werden jedenfalls als seelische Wirklichkeit erfahren, dabei erweist sich die Konkretheit der mittelalterlichen Vorstellungswelt bestimmend. Überlieferungsformen, bei denen immer die Inhalte wichtiger sind als die sprachlich-stilistische Gestaltung, sind: Autograph, Diktat, Bericht nach schriftlichen Angaben oder mündlicher Tradition (307). Sprachkunstwerke entstehen dabei selten, etwa bei Hadewijch und Mechthild von Magdeburg. Die Funktion oder Intention des literarischen Genus wird so erklärt: für den Charismatiker bzw. Mystiker bedeutet die Aufzeichnung eine Bewältigung des Erlebnisses oder auch die Erfüllung eines un-

mittelbaren göttlichen Auftrags. Die Aufzeichnung habe religiöse, didaktische, paränetische oder mystagogische Funktion (308). Ebenso bestehe ein bewußtes oder unbewußtes spontanes Bedürfnis zu sprechen (in schriftlicher Form) bei den Offenbarungsempfängerinnen. Doch ergebe sich auch die konträre Situation, daß die Veröffentlichung gegen den Willen und die Absicht des Mystikers erfolge. Am authentischen Erlebnisbericht wird hier grundsätzlich nicht gezweifelt, eher an den Theorien über Rollen-Ich, literarische Inszenierung oder einer primären Belehrungsabsicht. Auch das Auftauchen von literarischen Topoi zwinge nicht zur Annahme einer Fiktionalität solcher Texte (313f). Erlebnisberichte seien die Regel im 12. bis 16. Jh. Das Lob Gottes als Zweck sei kein leerer Topos.

Diese religionsphänomenologische, kultur- und frömmigkeitsgeschichtliche Sichtweise läßt sich zur ersten Information und als Anregung – zu weitergehender theologischer Interpretation erst einmal annehmen.

Niederhelfenschwil Louise Gnädinger

Zekorn, Stefan: **Gelassenheit und Einkehr.** Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler. – Würzburg: Echter 1993. IX, 256 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 10), kart. DM 42,00

Die in ihrem Schwerpunkt durchgehend frömmigkeitsgeschichtlich und frömmigkeitspraktisch orientierte Studie – im SS 1992 von der Kath.-Theol. Fak. der Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen – beschäftigt sich mit den rund achtzig authentisch überlieferten Predigten des Straßburger Dominikaners Johannes Tauler (um 1300–1361). Dabei behält die von Tauler selbst hochgehaltene Prämisse, wonach Theologie und Lebenspraxis, insbesondere Theologie, Ethik und Ästhetik, Gebetsleben und mystische Erfahrung eine untrennbare Einheit bilden, ihre Geltung. Der methodische Schlüssel zur Taulerinterpretation liegt nach Z. in Taulers Selbstverständnis als Prediger, Seelsorger und Lehrer des geistlichen Lebens, im Zusammenhang vor allem mit der cura monialium, der Frauenseelsorge in den Dominikanerinnenkonventen. Dieser einmal gewählte und eingehaltene Blickwinkel führt wohl dazu, daß Reflexe der damaligen Zeitprobleme und -erscheinungen – Machtkampf zwischen Kaiser und Papst mit daraus erfolgendem jahrzehntelangem Interdikt, Pestwelle, Judenverfolgung, Endzeitstimmung und Gottesfreundebewegung – in Taulers Predigtcorpus von Z. nicht wahrgenommen werden; einzig auf die Kritik des Predigers an Mißständen beim Klerus und den Ordensleuten wird hingewiesen. Die gelegentliche Erwähnung der ‚Freien Geister' wird nur als predigtwirksames Negativklischee gewertet, die bei Tauler mindestens am Rande auftauchende Beginenfrage nicht erwähnt. Taulers geistliche Lehre allerdings erfährt eine eingehende, geduldig und überzeugend in der Perspektive des Predigers verbleibende Würdigung, deren Hauptgesichtspunkte sich auf die spirituelle Lebensgestaltung noch in der heutigen Zeit übertragen lassen.

Nach einer einleitend gegebenen knappen Übersicht über die Taulerrezeption und -forschung vom 14. Jh. bis heute sowie der Umschreibung des eigenen Forschungsansatzes bemüht sich die Arbeit um die Bestimmung von Taulers Gottes- und Menschenbild, um die ihm entsprechenden religiösen Grundhaltungen und deren Vollzugsformen, wobei Ziel die Einung des Menschen mit Gott darstellt. Im Hinblick auf diese Themenstellung liest Z. die vermutlich als Lesetexte redigierten Taulerpredigten kontextuell, textimmanent und stets textnah, öfter in längeren Abschnitten oder auch als ganze Predigtstücke synoptisch zusammengehalten.

Zum ersten Teil der Untersuchung (32–74), der sich mit Taulers Gottes- und Menschenbild befaßt, gehört zentral die Interpretation des taulerischen Kennwortes *grunt* und *gemuete* des Menschen, auch *funcke, geist* oder das *innigeste*, besonders aber der Adel des *grundes*. Die Gegenwart Gottes im *grunt*, natürlich-geschaffen wie auch wesentlich; die Gottesbeziehung des Menschen, deren Verwirklichung sich Widerstände und Hindernisse entgegenstellen; das Zusammengehen von göttlicher Gnade und menschlichem Wirken, das Wachsen und der Prozeß der Gottesbeziehung, all diese Erörterungen führen zum zweiten Teil (75–93) der Untersuchung, der die Grundhaltungen des geistlichen Lebens in der Sichtweise Taulers bespricht. Zu den „Grundmomenten in der Entfaltung der Gottesbeziehung des Menschen" (75) zählt das *vernüten sin selbes*, die Selbstvernichtigung, hier leider, wie üblich, mit dem Aggressivität konnotierenden Terminus Selbstvernichtung neuhochdeutsch wiedergegeben. Die weiteren Schlüsselwörter *lidikeit, gelassenheit, liden, demuete, got liden* folgen in der Darlegung. Zu den praktischen Vollzugsweisen und den konkreten Auswirkungen der in ständigem Prozeß befindlichen Gottesgegenwart gehören die Erörterungen über das Gebet (das äußere und innerliche, das private und das kanonische) und die körperlichen asketischen Übungen, die Betrachtung seiner selbst, die Gottesbeziehung in Bildlosigkeit und Schweigen sowie, spezifisch taulerisch, die Einkehr in den *grunt* (Dritter Teil, 94–160). Die Sakramente der Beichte und der Eucharistie werden, wie es der geistlichen Lebenslehre Johannes Taulers entspricht, in die Betrachtung der geistlichen Übungen einbezogen. Die Zielpunkte des geistlichen Lebens dann kommen im vierten Teil (161–183) ausführlich zur Sprache: das Wirken des Menschen aus Gott, dessen Tätigsein als Tätigkeit im Gebet und in der Nächstenliebe, das Leben nach der Regel im Orden und in der Welt, dann – gewiß absichtlich eher unbetont – die Einung des Menschen in Gott und mit Gott. Die Wirkungen dieser Einung für das geistliche Leben werden abschließend in der Optik Taulers unter sparsamer Verwendung des Begriffs unio mystica in den Blick genommen. Termini technici wie *ein einig ein, überformet, gotvar, gotlich, gottig* kommen hier, eher zu summarisch, zur Sprache.

Ein letzter Abschnitt der Untersuchung (Fünfter Teil, 184–224) schließt an das dritte Kap. des ersten Teils an, indem es die Beziehungen Taulers zur Frömmigkeit seiner Zeit, zu seinen Lehrern und Quellen wie auch zur zeitgenössischen sogenannten Nonnenmystik herzustellen versucht.

Eine zusammenfassende Skizzierung der Spiritualität Johannes Taulers bietet, sehr komprimiert, der letzte Abschnitt: Kennzeichen von Taulers geistlicher Lebenslehre sind eine hervorstechende Einheit im Denken und einer differenziert ausgebildeten Unterscheidungsgabe im Leben, das heißt einer sorgfältig beachteten Wahrung des menschlichen Maßes und der menschlichen Grenzen im Bemühen um die Einigung und Einheit mit Gott. Begriffe wie *allein* (einzig, nur), *gantz, luter* und *zuomole* (vollständig) bezeichnen im Vokabular Taulers die Ausschließlichkeit der Gottesbeziehung. Theologische Erkenntnis wird nach Z. rasch – in Taulers tatsächlicher Redeweise gewiß weniger rasch, nämlich erst nachdem deren spirituelle Sprengkraft wirksam geworden ist – in einen ethischen Imperativ umgesetzt. In der von Tauler propagierten Haltung der *lidikeit* und *gelassenheit*, die gewiß ihrerseits „noch einmal zu ‚lassen'" (230) ist, ist bestimmt die ganze Hingabe an Gott wichtiger als deren spürbares Gelingen, dennoch scheint mir darin keine Relativierung der Totalitätsforderungen Meister Eckharts angezeigt, wie Z. es festzustellen meint (233). Die starke Berücksichtigung der menschlichen Lebenswirklichkeit beeinträchtigt in Taulers Predigtwerk nämlich keineswegs die kühne Annahme einer durchaus möglichen und in der Lebenswirklichkeit andauernd wirksamen Einheit des Menschen mit Gott, Einheit so sehr, daß des Menschen Werke als Gottes Werke angesehen werden können.

Es scheint in der vorliegenden Untersuchung mindestens unterschwellig ein Harmonisierungs- und Milderungsbedürfnis von Taulers gelegentlich provokativen Aussagen und Lehren einflußreich zu sein. Möglicherweise Ärgernis erregende Gedankengänge und Bildreden Taulers kommen in dem ihnen eigenen Konfliktpotential hier gar nicht in den Blick. Diese Zurückhaltung bei der Taulerinterpretation – sie wirkt manchmal fast zaghaft – hat ihre vorwiegend wohltuende Seite: sie schließt ein bloß wissenschaftlich-akademisches Furoremachen und zugleich eine damit verbundene aufdringliche Selbstprofilierung des Vf.s aus. Die Kehrseite besteht in einem Taulerbild, das dem, in der Epoche nach dem leidigen Eckhart-Prozeß ohnehin zur Vorsicht gezwungenen Dominikanerprediger noch zusätzlich sozusagen die intellektuellen Adlerflügel stutzt.

Diese Bemerkung will den vielen guten Qualitäten der vorliegenden Tauler-Studie keinerlei Abbruch tun. Daß sämtliche Ausführungen – ohne den Prediger je mit ihm fremden Fragestellungen und Kriterien belästigen zu wollen – stets in der Perspektive von Taulers spiritueller Theologie sich bewegen, diese Tatsache allein wäre für ein aufrichtiges Kompliment schon Grund genug.

Niederhelfenschwil Louise Gnädinger

Nichtweiß, Barbara: **Erik Peterson.** Neue Sicht auf Leben und Werk. – Freiburg: Herder 1992. XVII, 966 S., geb. DM 85,00

Die umfangreiche Monographie entstand als Promotionsarbeit an der Theol. Fak. Freiburg/Br. Die Publikation fand rasche Aufnahme; inzwischen ist schon eine 2. Aufl. erschienen.

E. Peterson (1890–1960) ist kein Unbekannter in der neuesten deutschen Theologiegeschichte. Eine biographische Zeittafel (915–918) stellt die wichtigsten Daten und Ereignisse der Lebensgeschichte zusammen. Eine sorgfältig recherchierte Bibliographie (881–903) erfaßt das literarische Œuvre und fügt auch das Unveröffentlichte hinzu (904–914). Zum publizierten Werk gehören Rezensionen, Lexikonartikel, Zeitschriftenbeiträge, nur wenig selbständig veröffentlichte Bücher. Die verschiedenen literarischen Arten sind alle so sehr von der persönlichen Handschrift ihres Verfassers geprägt, daß sie zu einem einheitlichen, beeindruckenden Werk werden, das gut 40 Jahre Lebens- und Kirchengeschichte widerspiegelt.

Die Vf.in hat sich mit leidenschaftlicher Akribie und spürbarer Faszination an ihre Arbeit begeben. Das stattliche Ergebnis legt Zeugnis davon ab und bescheinigt der Vf.in eine geradezu Petersonsche Askese in der Suche nach der Wahrheit, nun nach der Wahrheit von Leben und Werk E. Petersons.

Das Werk ist in 13 Kap. gegliedert. Dazu kommen die bibliographischen Anhänge, Personen- und Sachregister. Die verarbeitete Literatur ist in einem ausführlichen Index erfaßt (919–932).

Im 1. Kap. werden die notwendigen Präliminarien behandelt und die Forschungsgeschichte dargestellt; die kritische Auseinandersetzung mit Peterson begann 1929.

Die folgenden Kap. orientieren sich am Leben Petersons. Sie holen jeweils die Anregungen und Einflüsse herein, die Lebensgang und geistig-religiöse Entwicklung bestimmten. Sie ordnen dann den Lebensstationen das theologisch-literarische Werk zu und geben so jeder Äußerung den Sitz im Leben. Dabei verbindet sich die Chronologie mit der Systematik: Das Urchristentum im Spannungsfeld der Religionsgeschichte (6. Kap., 261–339); Die Kunst des Sehens: Phänomenologische Elemente in der Theologie (7. Kap., 340–382); Mystik, Engel und Liturgie. Das „Buch von den Engeln" (8. Kap., 383–456), Geschichte und Eschatologie (9. Kap., 457–499); Was ist Theologie? Begegnungen mit Karl Barth (10. Kap., 499–721); Zur politischen Dimension der Theologie (11. Kap., 722–830; hier die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt); Erik Petersons Konversion und sein Leben als Katholik (12. Kap., 831–875).

Die wenigen S. dieses Kap.s greifen noch einmal in die Lebensgeschichte zurück und stehen dann für gut 30 Lebensjahre. Sie versuchen, die Konversion zu erklären, die lange vorbereitet war, sicher seit der Straßburger Studienzeit (1910/11), in der Peterson den Katholizismus mindestens als „theoretische Gefahr" bemerkte (123). Sie führte 1929 zum ehrlichen Verzicht auf die weitere Tätigkeit in der evang.-theol. Fak. und 1930 zum Übertritt in die katholische Kirche. Die Verlassenen bemühten sich um Verständnis (z. B. K. Barth), konnten aber auch von der „Rückkehr nach Ägypten" (842) reden. Die Heimkehr wurde dem „verlorenen Sohn" keineswegs leicht gemacht; das Mißtrauen des älteren Bruders saß tief und war nur schwer zu überwinden, von der peinlichen, langen Verweigerung einer angemessenen Lehrtätigkeit bis zum ärgerlichen Versagen des Grabplatzes auf dem Campo Santo Teutonico (875).

Die Darstellung, die zu einem spannenden Dokument neuester Kirchen- und Theologiegeschichte geworden ist, und immer wieder durch erstaunlichste Sachkenntnis überrascht (wer kennt heute noch die autobiographischen Werke des Konvertiten und Malermönches Wilibrord Verkade OSB?), läßt sich durchaus kapitelweise lesen. Auch wenn da jeweils Einzelaspekte dargestellt sind, so führen sie doch immer zum ganzen Werk E. Petersons. Die „merkwürdige Randgestalt" (K. Barth, 831) ist sich doch in ihrem Verständnis von Kirche und Theologie treu geblieben. Die „apokalyptische Eschatologie" (die Vf.in entdeckt bei Peterson zum ersten Mal den Begriff des „eschatologischen Vorbehaltes", 490) ist der rote Faden im Leben und Werk von E. Peterson. Damit sind sein Verständnis von Kirchengeschichte gegeben, seine bekannte Position im Streit um eine „politische Theologie", seine Unterscheidung von Institution und Organisation, usw. Das alles wird in überzeugender und packender Weise nachgezeichnet und vorgestellt. Die erklärende Nachhilfe wird dann wieder mit Peterson selbst geboten. Es wird nicht von außen her gerichtet und zensiert, z. B. der Skandal der „Ketzerverbrennung" (595/8). Die ausführliche Darstellung seines Verständnisses von Kirchengeschichte – vor allem seinen kirchengeschichtlichen Einleitungsvorlesungen abgehorcht – wird in das Ganze der Theologie Petersons eingeholt. Für den Lehrer der Kirchengeschichte, „dem es ein großer Schmerz war, Historiker zu sein" (463; das keineswegs wegen der mangelhaften Kenntnisse seiner Studenten, 221), konnte es eine Geschichte der Kirche eigentlich nicht geben, wobei Peterson nahe Verwandtschaft zu Franz Overbeck zeigt (460/1, u. a.). Seine theologisch bestimmte Geschichte erlaubte schließlich nur eine „symbolische Geschichtsbetrachtung" (497/8). Da von seiner apokalyptisch-eschatologischen Radikalität her keine andere Möglichkeit einer Kirchengeschichte besteht, können auch keine kritischen Anfragen gestellt werden. Andererseits hat E. Peterson doch gründliche und saubere Handwerksarbeit kirchengeschichtlicher Art erbracht! Die Erforschung der christlichen Askese (bes. des Enkratismus) verdankt Peterson viel. Dabei erinnert die Vf.in an die existentielle Bedeutung der Askese für Peterson, auch an die vorausliegenden Anregungen, die er von Kierkegaard, Schopenhauer, J. Burckhardt und F. Overbeck empfing (156). Gerade derlei Anregungen, bes. Kierkegaard und auch der Pietismus in der frühen Studienzeit, müssen für das Verständnis von Peterson hoch angesetzt werden. Das 4. Kap. ist deshalb von besonderem Wert. Denn nach einem eher dürftigen Studium hat Peterson für sich selbst zur christlichen Existenz gefunden (Bekehrungserlebnis 1910, 63/67), die ihn zu einem Leben als Einzelner und im Widerspruch befähigte und bestimmte. Vielleicht hätte der Ertrag des 4. Kap.s (mit Rückgriff auf das 3. Kap.) präziser zusammengefaßt werden müssen, um so einen griffigen Schlüssel zum Leben und Schaffen Petersons an die Hand zu geben.

Die jetzt erscheinende kritische Ausgabe der Werke F. Overbecks (Stuttgart 1994ff) gibt möglicherweise Anlaß, den Dialog Overbeck–Peterson neu aufzunehmen, da dann auf die glättende Bearbeitung von C. A. Bernoulli verzichtet werden kann.

Die wenigen Corrigenda sind in der 2. Auflage weithin verbessert. 467 oben muß es ‚unser' statt ‚unserer' heißen; 237, Anm. 306 statt Abtei Emeton: Priorat Notre-Dame Eremton-sur-Biert.

Freiburg K. Suso Frank

Menke, Karl-Heinz: **Stellvertretung.** Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. – Freiburg: Johannes Verlag 1991. 526 S. (Horizonte. NF 29), geb. DM 58,00

„Stellvertretung ist eine der Grundkategorien der biblischen Offenbarung" und somit der christlichen Theologie (so J. Ratzinger in HThG II, 1963, 566). K. Barth hat den Stellvertretungsbegriff zu einer Grundkategorie seiner Dogmatik erhoben; und manche anderen heutigen Theologen sehen es nicht anders, wenn sie „Stellvertretung" z. B. als „Grundgestalt und Mitte des christlichen Mysteriums" o. ä. ansehen (vgl. 18). Damit ist schon angedeutet, einem welchen fundamentalen Problemfeld sich die hier zu besprechende Arbeit widmet, die „die geringfügig überarbeitete Fassung" der Habil.schrift des Vf.s darstellt. Tatsächlich werden die Theologischen Grundpositionen christlicher Glaubenseinsicht in ihrer Gesamtheit betroffen, wenn „Stellvertretung" zum Thema erhoben wird. Wie sehr das der Fall ist, deckt diese ungewöhnlich tiefschürfende und engagierte Arbeit auf.

Was in Titel und Untertitel des Buches thetisch angesagt ist, bildet den Inhalt der Untersuchung, die laut Einleitung insgesamt vier Ziele verfolgt:

„Sie will – die Heilige Schrift nach Ansätzen zu einer Denkform der Stellvertretung befragen; – den Weg des Stellvertretungsbegriffs zu einer theologischen Grundkategorie beschreiben; – beitragen zu einer ‚Systematik aus heilsgeschichtlicher Mitte'; – und eine Brücke bauen zwischen der ‚heilsgeschichtlichen Mitte' und dem Leben der Kirche" (25).

Der Stellvertretungsbegriff wird also – das ist bezeichnend – dieser Untersuchung gleichsam vor-gestellt (wenn zunächst auch nur heuristisch) und so sein Bedeutungsinhalt aufgrund eines (am Anfang ausdrücklich angegebenen) Vor-Verständnis zugrundegelegt, so daß der Gang der Untersuchung wie ihre Methode davon nachhaltig geprägt werden (vgl. dazu die Angaben des Vf.s in der Einführung, 24f). Denn faktisch handelt es sich bei „Stellvertretung" um einen sprachgeschichtlich jungen Terminus, der sich auch nur im Deutschen vorfindet und in anderen Sprachen kein wirkliches Äquivalent besitzt. Er wurde aus einer ganz bestimmten theologisch-systematischen Not heraus geprägt und sogleich sehr spezifisch angewendet, avancierte dann aber zu dem, was der Vf. mit zahlreichen anderen Theologen „Schlüsselbegriff und theologische Grundkategorie" nennt. Von daher versteht sich der Gang der Untersuchung und ihrer Darbietung (vgl. dazu 24 f).

In der (kurzen) Einführung bringt M. zunächst eine Begriffsklärung, in der sogleich „eigentliche" Stellvertretung von „uneigentlicher" unterschieden wird; so soll klar werden, worum es in der theologischen Verwendung dieser Kategorie hauptsächlich geht, nämlich um die „eigentliche Stellvertretung". Schon hier in der Einführung begegnet erstmals die oft wiederholte Formel, mit der der wesentliche Formgehalt von „eigentlicher Stellvertretung" erfaßt wird: diese beschreibt eine direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit zweier personaler Wirklichkeiten oder Wirkungen oder, etwas anders gefaßt, die direkt-proportionale Zuordnung von Einheit und Unterschiedenheit einer vertretenden und einer vertretenen Wirklichkeit (vgl. 23; 65 u. ö.). Von dieser voraus-gesetzten Begriffsbestimmung sind Gang und Methode der Untersuchung in einer beachtenswerten Weise geleitet.

So sind die ersten Kap. der Beantwortung folgender Fragen gewidmet:

Ob der Begriff „Stellvertretung" „geeignet ist, ein durchgängiges ‚Prinzip' ... der Heiligen Schrift zu entdecken", ob er „andere Bezeichnungen des Erlösungsgeschehens integrieren oder gar als Kriterium jeder wahrhaft ‚bipolaren' Zuordnung des göttlichen und menschlichen Handelns gelten kann" und „wie sich der sprachgeschichtlich junge Terminus ... begriffsgeschichtlich entwikkelt hat" (24).

Dazu werden im ersten Kap. „Erfahrungsgehalte ‚eigentlicher Stellvertretung'" erhoben (27–29). Im Wissen darum, daß sich „im Hebräischen oder Griechischen schwerlich ein Äquivalent für das deutsche Abstraktum ‚Stellvertretung' finden läßt" (29), werden in bewußtem (vorläufigen) Übergehen des „semantischen Problems

des Verhältnisses von ‚eigentlicher' Bedeutung und tatsächlichem Sprachgebrauch" (24) solche Erfahrungsgehalte zuerst „in der Begegnung des hebräisch-biblischen mit dem griechischen und römisch-germanischen Denken" erhoben (1).

Dabei leitet das oben genannte Vorverständnis das Suchen und Finden solcher Aussagegehalte. Für den Vf. erweist sich in der Heiligen Schrift das, was die Bibelwissenschaftler „Korporativperson" nennen, als „Beispiel für das ... Phänomen einer direkten Proportionalität von Einheit und Unterschiedenheit der beiden Wirklichkeiten ‚Individuum' und ‚Gemeinschaft'" (32). Dann wird die Sühnethematik als Beispiel entfaltet und in dem, was ntl mit „paradosis – traditio" angesprochen ist, das „zweite Grundmodell ‚eigentlicher Stellvertretung': traditio" (51) gesehen.

Im zweiten Abschnitt, „Die Geschichte der Urbild-Abbild-Dialektik und der Stellvertretungsgedanke", werden einige philosophische und (von ihnen besonders geprägte) theologische Denkweisen besprochen, die je in ihrer Weise das Thema Stellvertretung bedenken bzw. entsprechende Positionen beziehen, bis hin zur „juristischen Vereinnahmung des deutschen Wortes ‚Stellvertretung'" (61–64).

In § 2 wird „‚eigentliche Stellvertretung' als ‚roter Faden' der Soteriologie" aufgewiesen, und zwar im Blick auf Gnade und Freiheit in ihrer Zuordnung in patristischen Versuchen (*paideia*; *commercium*) und auf die mittelalterliche Kontroverse um die Vereinbarkeit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Von besonderem, ja entscheidendem Gewicht ist der zweite, theologie- und begriffsgeschichtlich aufschlußreiche Abschnitt: „Das Wort ‚Stellvertretung' als Antwort auf die Problemgeschichte der protestantischen Soteriologie" (73–90). Denn hier erfahren wir präzis, in welchem theologischen „Umfeld" und wozu überhaupt das deutsche Abstraktum neu gebildet wurde: es sollte der Vermittlung in der innerprotestantischen (!) Kontroverse dienen, die mit Sozinianismus, Orthodoxie und Neologie und Folgen hier kurz angedeutet sei. Der Vf. weist sorgfältig nach, „daß das Abstraktum ‚Stellvertretung' keine Schöpfung der Juristen ist, sondern von protestantischen Theologen gebildet wurde, die sich um eine Vermittlung zweier soteriologischer Extreme bemühten" (88) (Stichwort „satisfactio vicaria" u. a.).

Gleichwohl haben diese Theologen selbst schon zu einer Verrechtlichung des Begriffs beigetragen (89), was dann das Thema des zweiten Kap.s abgibt, mit der bezeichnenden Überschrift: „Schicksal eines Vermittlungsbegriffs" (94–164).

Näherhin wird „Stellvertretung in der Christologie des Deutschen Idealismus" vorgestellt, nämlich bei Kant, Fichte, Hegel und Schelling; sodann erhebt der Vf. den „Stellvertretungsbegriff in der deutschsprachigen Theologie des 19. Jh.s", wo er vor allem in der protestantischen Versöhnungslehre seinen Platz hat, freilich so, daß er aufgewertet und vertieft, von anderen aber auch immer mehr abgelehnt wurde. In der katholischen Soteriologie wird die Versöhnungslehre nicht besonders intensiv behandelt. Erstmals wird das Wort „Stellvertretung" bei A. Günther greifbar, der sich auch der damit gemeinten Sache ausdrücklich zuwendet, während die berühmten Theologen Drey, Möhler, Hirscher, Kuhn und Staudenmaier dem Stellvertretungsgedanken eigentlich keine Aufmerksamkeit schenken. Das ist zwar bei Klee und Pilgram anders, und auch bei Scheeben sind verstreut „Elemente einer ‚Stellvertretungslehre'" zu finden (159), doch insgesamt „spielt das Wort ‚Stellvertretung' in der katholischen Ekklesiologie (und in der Theologie überhaupt: Rez.) des 19. Jh.s eine ähnlich ‚zwiegesichtige' Rolle wie in der protestantischen Versöhnungslehre" (163).

Von dieser Feststellung her verstehen sich die beiden folgenden Kap. des Buches: Hier geht es „um die Darstellung der mit Barth anhebenden Reihe der protestantischen und katholischen Theologen, die den Stellvertretungsbegriff zu einem Schlüsselbegriff ihrer Theologie machen" (167), wobei freilich sehr divergierende Auffassungen und Lehren festzustellen sind.

Die evangelischen Theologen werden im dritten Kap., „Stellvertretung statt ‚Analogia entis'", dargestellt, nämlich K. Barth (Christi Stellvertretung als Inbegriff der ‚analogia fidei'), E. Brunner, R. Bultmann, D. Bonhoeffer, G. Gogarten und D. Sölle (diese alle zusammengefaßt unter „Stellvertretung zwischen Identität und Nichtidentität"), sowie H. Vogel, P. Althaus, O. Cullmann, W. Pannenberg und J. Moltmann („Stellvertretung als Prinzip der Heilsgeschichte") (168–259).

Hier ist nicht der Platz, detailliert darauf einzugehen; dafür ist die „Sache" zu dicht und schon vom Vf. aufs gedrängteste zwar, darin jedoch sehr einsichtig und aufschlußreich dargestellt. Insgesamt gilt die sicher interessierende Feststellung, „daß fast alle protestantischen und katholischen Theologen des 20. Jh.s, die den Stellvertretungsbegriff vom Rand in die Mitte der Theologie gerückt haben, sich auf Barth beziehen" (171f). Man braucht nur einige Überschriften zu lesen, um zu erkennen, warum und wie Barth „Stellvertretung" als Grundkategorie ansetzt: „Die ‚Selbst-Entsprechung' des trinitarischen Gottes in der Stellvertretung Christi (Erwählung, Schöpfung, Versöhnung und Berufung des Menschen)"; „Der ‚wirkliche' Mensch als ‚Entsprechung' zur Stellvertretung des schaffend nichtenden und nichtend schaffenden Christus"; „‚Entsprechung' als Annahme der durch Christus ermöglichten ‚Stelle im Sein'"; „Christi Stellvertretung als Nichtung der Vergangenheit durch Zukunft"; „Der ‚ver-söhnte' Mensch als ‚Entsprechung' zur Stellvertretung des gekreuzigten und auferstandenen Christus". In all dem wird unmittelbar evident, daß Barths Stellvertretungskategorie mit seinem prinzipiellen, für ihn eigentümlichen christozentrischen Ansatz („christologische Engführung": H. U. v. Balthasar) in eins geht und beides sich gegenseitig erläutert. In der Diskussion der Dialektischen Theologie ergab sich die Notwendigkeit, einen „‚Anknüpfungspunkt' des Stellvertreters Christus in dem von ihm vertretenen Menschen" (193) zu suchen, was u. a. als Hauptfragepunkt der anderen oben genannten Theologen anzusehen ist, zum Teil in Gegenposition zu Barth: „Stellvertretung als ‚reine Relation'" (Brunner); „Stellvertretung als ‚Katalysator'" (Bultmann); „Stellvertretung als Identität und Synthese von Akt und Sein" (Bonhoeffer), usw. Alle diese (irgendwie vom Dialogischen Personalismus und Existentialismus geprägten) Theologen verstehen die Stellvertretung als Personalität ermöglichende und Personen verbindende Relation (vgl. 237). Demgegenüber erklären andere „die Stellvertretung als Konstitutivum der Zeit (bzw. ‚Zu-kunft') und also als Medium der Geschichte zwischen Gott und Mensch" (ebd.). Vorgestellt werden dazu H. Vogel, P. Althaus („Stellvertretung als von Christus ermöglichtes Geschehen zwischen Gott und Mensch"), O. Cullmann, W. Pannenberg („Stellvertretung als Verklammerung der Geschichte mit der Auferweckung des Gekreuzigten") und J. Moltmann („Stellvertretung als geschichtliche Verklammerung von immanenter und ökonomischer Trinität"), woraus ersichtlich wird, daß der Vf. mit aller Berechtigung sagen kann, „Stellvertretung" sei jetzt (endlich) zu einer theologischen Grundkategorie erhoben.

In bestimmter Hinsicht werden im vierten Kap. katholische Theologen den evangelischen entgegengestellt, wenngleich auch sie den Stellvertretungsbegriff als Grundbegriff ansetzen, auswerten und verteidigen, unter dem wieder bezeichnenden Titel „Stellvertretung als Inbegriff der ‚Analogia entis'" (263–363).

Allen voran steht H. U. v. Balthasar, dem es (u. a.) „um nichts anderes als die möglichst exakte ‚Herausarbeitung des Begriffs der Stellvertretung'" geht (268). Er erklärt Stellvertretung als Strukturprinzip alles Seienden, indem er sie näherhin als „Struktur jeder ‚Gestalt'" und als „Drama zwischen unendlicher und endlicher Freiheit" entfaltet, als „theologische Denkform", die den Heiligen Geist als „Raum" (!) aller Stellvertretung, diese zugleich als „nexus mysteriorum" herausarbeitet und damit die sachnotwendige Allgegenwart dieses Begriffs in christlich-gültiger Theologie besorgt.

In Weiterführung wie auch in nuanciertem Sich-absetzen zur Theologie Balthasars haben sich dann andere katholische Theologen der Stellvertretungsthematik ausdrücklich und eindringlich gewidmet. Der Vf. stellt im Paragraphen „Ansätze zu einer ‚Theologie der Stellvertretung'" näherhin N. Hofmann („Stellvertretung als Ermöglichung von Sühne (Sohnschaft)", J. Ratzinger („Stellvertretung als Ermöglichung von Communio") und W. Kasper („Stellvertretung als Ermöglichung von Freiheit") vor. Wieder kann die Fülle und Tiefe des Dargebotenen hier nicht einmal ansatzweise angegeben werden.

Nicht ohne Interesse ist freilich, daß P. Tillich und K. Rahner den Stellvertretungsbegriff ausdrücklich ablehnen, wie M. in einem Exkurs (357–363) darstellt, und das „aus zwei geradezu gegensätzlichen Gründen: ... Tillich, weil er das Tun Christi und das Tun der Christen zu sehr voneinander trennt; ... Rahner, weil er im Gegenteil die Eigenwirksamkeit des Sünders in die Alleinwirksamkeit des Erlösers aufhebt" (357). „Dem ‚Prinzip Stellvertretung' setzt Tillich das ‚Prinzip Essentifikation' entgegen" (358). Für Rahner verfälscht der Stellvertretungsbegriff das Wesen des Erlösungsvorgangs (vgl. 359). Bezeichnend, daß bei beiden Theologen der umstrittene Begriff seinen eigentlichen Platz in der Erlösungs-/Versöhnungstheologie hat, also nicht als allgemein gültige Grundkategorie gilt.

Das fünfte Kap. schließlich hat „Stellvertretung als gelebte und reflektierte Wirklichkeit" zum Thema (368–456).

Zuerst wird darin freilich „die philosophische Frage nach der Bedeutung ‚des Anderen' als ‚des anderen' für das Ich-sein des Ich" besprochen, unter den sprechenden Titeln „Die transzendental- und existenzphilosophische Frage nach dem Anderen" und „Von der dialogistischen These über die Geburt des Ich aus dem Du zur transzendental-dialogischen Reflexion des ‚Zwischen'". Hier kommen die für M. relevanten Positionen vor allen von E. Husserl, M. Heidegger, J.-P. Satre, M. Buber, K. Löwith, H. Krings und E. Levinas zu Wort. Letztgenanntem gilt die besondere Sympathie des Vf.s: „Unter allen besprochenen Philosophen bietet Levinas m. E. das geeignetste ‚Modell' zur Erhellung der christologischen und ekklesiologischen Stellvertretung ... Ohne Einschränkung kann man das Levinassche ‚Unbedingte' mit der erlösenden Gnade des Stellvertreters identifizieren" (398).

Im zweiten Paragraphen werden „Exemplarische Erfahrungen gelebter Stellvertretung" dargeboten, ausgewählt aus „Zeugnissen christlicher Spiritualität" sowie „Dokumenten der Literatur des 19. und 20. Jh.s". Hier fällt die ganz unnötige Diskussion mit E. Drewermann auf, da doch dessen Niveau und Aussagegehalte alles, zumal die hier vorliegende Arbeit, unterbieten. Schließlich gibt der Vf. noch „Perspektiven einer ‚Theologie der Stellvertretung'" (434–453), was wörtlich gemeint ist, da diese nicht auf eine umfassend konzipierte Theologie der Stellvertretung zielen, vielmehr bestimmte „Früchte" ihrer Durchführung namhaft machen: „Der Stellvertretungsbegriff als Schlüsselbegriff einer ökumenischen Theologie", „Stellvertretung als Konstitutivum einer missionarischen Kirche", „Stellvertretung als Proprium des christlichen

Ethos" und „Der Stellvertretungsbegriff als Grundkategorie einer trinitarischen Ontologie".

Das Werk wird beschlossen mit einem Abschnitt „Zum Schluß: Ein Plädoyer für den Begriff" (453–456), wo der Autor, „sich seiner Parteilichkeit bewußt", sich zu einer bestimmten Forderung bekennt: „für eine Integration anderer zentraler theologischer Termini wie ‚Heil', ‚Befreiung' und ‚Communio' in die Stellvertretungskategorie" (454), ein sicher aufhorchen lassendes Ansuchen, das freilich wieder offenlegt, wie sehr im Thema „Stellvertretung" heute faktisch die gesamte Theologie eingefordert und auf ihre eigentlichen Grundlagen hin befragt ist.

Zu großem Dank verpflichten neben dem Abkürzungsverzeichnis das ungemein reichhaltige Literaturverzeichnis (459–505!), sowie die hilfreichen Personen- und Sachregister.

Im Laufe der Vorstellung des Werkes konnten schon mehrmals dessen besondere Vorzüge und Verdienste hervorgehoben werden. Hier liegt ein Opus vor, das die Thematik „Stellvertretung" in einer umfassenden, sorgfältigst gestalteten Darbietung in ihrer Entstehung wie in ihrer theologie- und problemgeschichtlichen wie heutigen Bedeutung herausarbeitet, bedenkt und dazu im besten Sinn kritisch Stellung bezieht. Auch die gewählte Form der Darstellung in der Aufeinanderfolge des Auszusagenden entspricht der Besonderheit des Stellvertretungsbegriffs nach Werden und faktischer Verwendung. So kann im Grund nur mehr dazu ermuntert werden, das Werk zu lesen und für die eigene theologische Arbeit fruchtbar werden zu lassen.

Der Rez. fühlt sich freilich gerade wegen des Tiefgangs der Arbeit M.s ermuntert, noch eine grundsätzliche Anmerkung anzubringen und zu bedenken zu geben. Entgegen dem möglichen Eindruck, den das „Plädoyer für den Begriff" (453–456) machen kann, meint er aus der sorgfältigen Untersuchung und ihrem Ergebnis genau dieses andere herauszuhören, nämlich den guten Rat, das Wort „Stellvertretung" (mit „Stellvertreter" u. ä.) und folglich einen sog. Stellvertretungsbegriff tunlichst aus der christlich-theologischen Sprache zu eliminieren, jedenfalls als theologische Grundkategorie im besprochenen umfassenden Sinn. Wenngleich sich die Untersuchung zwar zunächst als zu bearbeitendes „Feld" das voraus-gesetzt hat, was mit dem Wort „St." in einem engeren oder auch sehr weiten Sinn (von manchen, keineswegs allen Theologen) abgesteckt sein soll bzw. faktisch wird, so wollte sie gerade nicht der Verteidigung eines Terminus noch eines (scheinbar klaren) Begriffs, sondern der mit ihnen an-gedeuteten „Sache" dienen; und sie hat das ja auch tatsächlich geleistet. Das Wort „St." wurde ja als „Antwort auf die Problemgeschichte der protestantischen Soteriologie", als „Vermittlungsversuch mit Hilfe eines neuen Wortes" (vgl. 72; 82) neu gebildet und eingeführt, wobei diesem *Wort* dann der Stellvertretungs*begriff* zugeordnet wurde, und zwar für etwas, das gerade (noch) *nicht* begriffen war, sondern höchst divergent betrachtet, begrifflich gefaßt und ausverbalisiert wurde. „St." ist daher zuerst ein *Wort*, mit dem versucht wurde, was aber nicht geglückt ist, einen (übrigens nur regionalen) kontroversen Fragepunkt womöglich einvernehmlich zu lösen, ein Abstraktum, das dann aber, gleichsam trotzdem, zu einem Generalschlüsselbegriff avancierte. Das Problem geglückter oder eben trotz bester Absicht nicht geglückter Wort- und Begriffsbildungen begegnet in der Theologiegeschichte allenthalben; die Theologie erfreut sich ihrer Folgen – oder sie leidet sehr oft auch darunter, mehr noch die lebendige Glaubensvermittlung und -verkündigung. Wirkliche Ur-Worte und Ur-Begriffe, wie Sein, Leben, Liebe, Herz, Geist u. ä., können (und dürfen!) nie überholt, ersetzt oder gar durch Abstrakta „besser" und „fruchtbarer" zur Sprache gebracht werden. Darin dürften sich alle einig sein. Die Problematik des tatsächlichen Sprachgebrauchs von „St." hat M. sehr deutlich erkannt (vgl. etwa 311ff u. ö.). Wenn nun ein Wort aus theologisch-wissenschaftlichem (!) Interesse, nämlich extrem einander gegenüberstehende Theorieversuche miteinander zu vermitteln, neu gebildet wird, dazu ein Wort ist, das ein eigentlich nie wirklich übersetzbares deutschsprachiges Abstraktum darstellt und anerkanntermaßen kein biblisches Äquivalent kennt, das außerdem noch gegen sein unmittelbares und übliches Verständnis und die dementsprechende Verwendung stets neu abgesichert werden muß (wer bestimmt eigentlich, was ein Wort zu bedeuten hat?), dann scheint es doch angeraten, zu bedenken, welche Notwendigkeit eigentlich seinen Gebrauch erzwingt bzw. unter welchen Verlusten oder eben mit welchem Gewinn es (wieder) fallen gelassen werden kann. Kann es wirklich Sinn haben, sich um „eine Integration anderer zentraler (!) theologischer Termini wie ‚Heil', ‚Befreiung' und ‚Communio' in die Stellvertretungskategorie" (454) zu bemühen? Es bleibt eine Frage auch des Stils theologischer Rede, ob ich z. B. Jesus Christus wirklich lieber „meine Stelle" nennen mag oder statt „ich bin dein" lieber sagen möchte „ich bin dir Stelle". Ist es wirklich „sach-gerechter", d. h. diesen genannten Personen (!) gerechter werdend, vom Sohn in Gott zu sagen: „. . . nur indem der Sohn nichts außer der ‚Stelle' des Vaters ist, ist er der ‚Sohn'" (338), anstatt mit der Heiligen Schrift das allein *namentlich* aussagbare, und anders schlechthin un-aussprechliche *Sohn*-Sein des Sohnes als (trinitarisch-unvergleichliches) Vom-Vater-*Gott*-als-*Sohn*-Sein auszusprechen, Wort und „Begriff" „Sohn" also jedenfalls nicht durch ein theologisch vermeintlich tieferes und erschließenderes „Stelle" u. ä. zu überbieten? Eröffnen „Stelle", „Stellvertretung" wirklich größere, tiefere, beglückendere Einsichten, als es „Vater", „Sohn", „Heil" u. ä. vermögen und auch faktisch leisten? Mit dieser Arbeit über den sog. Stellvertretungsbegriff ist ganz offensichtlich neu zur Diskussion gestellt (ob auch zu freier Disposition?), welche Philosophien und Sprachspiele in christlicher Theologie mit welcher Frucht eingebracht und ausgewertet werden sollen/können; dazu auch, ob sich nicht irgendwann einmal von woandersher übernommene Sprachausdrücke und Begriffe später (manchmal zu spät) als fehlleitend erwiesen haben und erweisen, sie folglich, wenn auch unter Schmerzen, besser aufzugeben sind. Im Blick auf die hier besprochene Stellvertretungsproblematik und dabei angesprochenen heutigen theologischen Versuche sei auf, nach unserer Meinung wenig glücklichere Wörter/Begriffe wie „unendliche/absolute Freiheit – endliche Freiheit", „Identität und Differenz", „Einheit und Verschiedenheit", „direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit zweier personaler Wirklichkeiten" u. ä. beispielhaft hingewiesen, ob sie nicht alle eine Problematik in die Theologie hineinschleppen, die bei tieferer (vor allem aus der Heiligen Schrift *und* aus dem aktuellen Glaubensleben erwachsenden) Einsicht keineswegs eine solche sein *muß*. Das sei an einem Beispiel aufgewiesen: Ist es wirklich sachgerecht, *in* Gott von „Identität und Differenz" zu sprechen und so davon, daß der Vater den Sohn als den „anderen seiner selbst" zeugt (vgl. 343 u. ä.)? Erschafft Gott in dem Erschaffenen „das Andere seiner selbst als Gott", in jener absoluten Differenz gar, wie sie heute oft vorgestellt wird? Ist nicht der Sohn *Gott*-von-Gott, daher gerade nicht „*Anderer* Gottes", aber auch nicht des *Vaters* „Anderer". Auch ist „Sohn" nicht als Nicht-Vater erfaßt, und „Vater" nicht als Nicht-Sohn. Nicht anders ist es mit dem Menschen als Geschöpf Gottes: Er ist eben nicht als Gottes „*Anderer* seiner selbst", sondern als „Ebenbild, Gott ähnlich", als „nur wenig weniger als Gott", also als „Fast-Gott-von-Gott" erschaffen (vgl. Gen 1 u. Ps 8 u. ö.). Das sind biblisch grundlegende Aussagen, die im wesentlichen gerade nicht durch Kategorien wie „Identität und Differenz", „der/das Andere" usw. zu fassen sind. Damit ist auch gesagt, daß mit „Stellvertretung" als Grundkategorie vieles erfaßt sein will, was zuerst einmal selbst auf seine sachgerecht ausgearbeitete Frag-Würdigkeit hin befragt zu werden hat. Ist diese tatsächlich doch nicht gegeben, erübrigt sich die Mühe kategorialer oder sonstiger Neu-Behandlungen, was natürlich gerade nicht hindert, sondern intensiver auffordert, dem je tieferen „intellectus fidei" der christlichen Glaubensgemeinschaft zu dienen. Dafür hat die hier besprochene Arbeit ihren Teil beigetragen – und das sollte mit den vorstehenden Anmerkungen herausgestellt sein.

Wien Raphael Schulte

Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Hg. v. Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer. – Ostfildern: Schwabenverlag 1990. 379 S., kart. DM 64,00

Der vorliegende Bd. beinhaltet achtzehn Beiträge, die auf der Wissenschaftlichen Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (vom 8.–12. April 1987 in Weingarten/Oberschwaben) zum Thema Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart gehalten wurden.

Nach einem kurzen Vorwort von Dieter Bauer führt Peter Dinzelbacher mit seiner klugen These von der *„Heiligkeit als historische Variable"* in das Gesamtthema ein (10–17).

Sodann gibt Günter Lanczkowski einen guten Überblick über die *„Heiligenverehrung in nichtchristlichen Religionen"* (18–26), während Diether Kellermann *„Heilig, Heiligkeit und Heiligung im Alten und Neuen Testament"* darstellt (27–47). Wolfgang Speyer wagt den vergleichenden Blick: *„Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen"*. Dabei entdeckt er Analogien und Kontinuitäten (48–66), während Bernhard Kötting auf spezifische Unterschiede und Diskontinuitäten bei seinem Thema über *„Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche"* aufmerksam macht (67–80).

Der bescheidene Beitrag von HARALD KLEINSCHMIDT lenkt den Blick sodann ins Mittelalter: „*Formen des Heiligen im frühmittelalterlichen England*", so lautet sein Thema (81–85), das aber von F. GRAUS († 1. Mai 1989) räumlich wie zeitlich ausgeweitet wird. Er beleuchtet unter dem Titel „*Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen*" soziale Aspekte der Stilisierung von Heiligen (86–102), während FELIX KARLINGER „*Die ‚verfolgte Frau' und der ‚Freund der Armen' als apokryphe Heilige*" zu Wort kommen läßt (103–114). Der Beitrag von DINZELBACHER, „*Die ‚Realpräsenz' der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*" (115–174) bildet zweifellos das beachtliche Herzstück des Bandes. „*Die mittelalterliche Legende als Medium christlicher Verkündigung*" (175–200) bringt JOACHIM KÖHLER mit zahlreichen Textbeispielen anschaulich zu Wort. HEIDELINDE DIMT stellt die „*Heiligenverehrung auf Münzen und Medaillen*" vor (201–244), während KEES VELLEKOP, Dozent am Institut für Musikwissenschaft der Rijksuniversität Utrecht, die Entwicklung des Offiziumsgesangs vom 4. bis 10. Jh. unter dem Titel „*Die Musik im Dienste der Heiligenverehrung*" skizziert (245–261).

In die Neuzeit führt der Blick von EDGAR HARVOLK. Er will „exemplarische Aspekte des jesuitischen Anteils an der Propagierung von Heiligen" unter der bereits wertenden Überschrift „*‚Volksbarocke' Heiligenverehrung und jesuitische Kultpropaganda*" namhaft machen (262–278). ERNST CHR. SUTTNER charakterisiert anschaulich die „*Heiligenverehrung im gottesdienstlichen Leben der orthodoxen Kirche*" (279–295), indes PETER JEZLER „*Die Desakralisierung der Züricher Stadtheiligen Felix, Regula und Exuperantius in der Reformation*" darstellt (296–319). Während von ULRICH KÖPF das Verhältnis des Protestantismus zu den Heiligen beleuchtet wird („*Protestantismus und Heiligenverehrung*", 320–344), bringt GERHARD L. MÜLLER die katholische Sicht zur Sprache („*Die Verehrung der Heiligen in der Sicht der katholischen Dogmatik*", 345–357). WERNER GROSS fragt schließlich nach der „*Heiligenverehrung in der Glaubenspraxis der Gegenwart*" (358–372).

Biographische Notizen zu den Autoren der Beiträge beschließen den Band (373–379). Personen- und Sachregister fehlen leider.

Alles in allem ein lesenswerter Band, nicht zuletzt wegen seiner Interdisziplinarität: voller Informationen und Detailwissen und auf Forschungslücken verweisend, die allesamt selbst von der gründlichen Studie Arnold Angenendts (Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 389–390) nicht geschlossen werden.

Kerkrade (NL) Manfred Gerwing

The One Mediator, the Saints, and Mary. Ed. by H. George Anderson / J. Francis Stafford / Joseph A. Burgess. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1992. 397 S. (Lutherans and Catholics in Dialogue VIII) Pb US-$ 11.95

Der luth.-röm. kath. Arbeitskreis in den USA konnte vor Jahren die Studie „Mary in the New Testament" (1978) vorlegen, die dann auch ins Deutsche übersetzt wurde (1981). In der Tradition dieses Austauschs steht das hier vorzustellende Dokument[1]. In siebenjähriger Arbeit (1983–1990) wurden Divergenzen und Konvergenzen im luth. wie im röm.-kath. Verständnis der Heiligen allgemein und Marias insbesondere beleuchtet. Das Ergebnis des Austauschs liegt in einem Text vor, der in zwei Teile gegliedert ist.

Der erste Teil steht unter der Überschrift: Issues and Perspectives (23–62). Zur Sprache kommen die Probleme des 16. Jhs., sowie luth. und kath. Antworten zu den dort auftauchenden Anfragen. Danach fällt der Blick auf letztlich Kirchen-trennende Positionen jener Jahre wie auch auf verbindende Perspektiven. Der zweite Teil des Dokumentes (63–132) beleuchtet die biblischen und geschichtlichen Begründungen des Themas und fließt in eine kath. und luth. Stellungnahme zu den einenden wie unterscheidenden Gesprächspunkten ein.

Inhaltlich ist folgender Gedanke entfaltet: So gewiß kein Katholik dazu verpflichtet ist, die Heiligen zu verehren oder anzurufen, geschieht dies doch in der offiziellen Liturgie, so im Confiteor und in der Allerheiligen Litanei. Zur Würdigung dessen konnte sich die Arbeitsgruppe nicht auf eine verbindende Sicht einigen. Die katholischen Mitglieder verteidigten die Anrufung der Heiligen als der einen Mittlerschaft Christi nicht widersprechend; zugestandene Mißstände könnten die *invocatio* grundsätzlich nicht in Frage stellen. Die luth. Einwände dagegen sind geleitet von den klassischen Prinzipien: *sola scriptura, solus Christus, sola fide et sola gratia.*

Zur Sprache kommen auch die beiden letzten Mariendogmen, das von der *Immaculata Conceptio* und das von der *Assumptio*. Beide stellen nach wie vor eine ungelöste ökumenische Thematik dar. Lutherischerseits sind auch hier das *sola scriptura* und das *solus Christus* bestimmend (127).

Verbindend in der Verehrung der Heiligen ist die Anerkennung ihrer moralischen Vorbildhaftigkeit; ihre Ehrung ist Dank für Gottes Gnade; unter den Heiligen ragt Maria in besonderer Weise als Gottesmutter heraus; der *generelle* Ruf um die Fürsprache der Heiligen trennt die Konfessionen nicht; die Gestaltung der Frömmigkeitsformen soll zuinnerst auf den einen Mittler Jesus Christus ausgerichtet sein.

Auch wenn die Gesprächspartner noch keine Einigung in der Anrufung der Heiligen und im Verständnis von Marias *Immaculata Conceptio* und *Assumptio* erreichen konnten, skizzieren sie doch Ziele für den weiteren Austausch (104–105, S. 61f). Von den Lutheranern wäre die Anerkennung zu erstreben, daß eine dem 2. Vatikanum folgende Marienverehrung keine Idolatrie ist und nicht im Widerspruch zur Hl. Schrift steht. Katholischerseits sollte zugestanden werden, daß der Blick des Luthertums auf Christus als den einen Mittler nicht die Verpflichtung zur Anrufung der Heiligen und zur Anerkennung der beiden jüngsten Mariendogmen einschließt.

Dem Dokument sind eine Reihe jener Vorträge (Background Papers) beigefügt, die seine Erarbeitung vorbereitet haben. Sie belegen die gründliche Auseinandersetzung mit verschiedenen biblischen, geschichtlichen wie systematischen Detailfragen. Insgesamt belegt der Band den Ernst und die Kompetenz, mit der von der Arbeitsgruppe ökumenische Theologie betrieben wird. Als weiterführender Gesichtspunkt seien die Namen von H. Gorski (luth.) und H. Ott (ref.) genannt. Ob mittels ihrer Anregungen nicht eine deutlichere Konvergenz möglich gewesen wäre?

Leider ist das Buch höchst unzureichend gebunden. Nach der Lektüre hatte der Rez. eine Ansammlung loser Blätter in Händen.

Vallendar Franz Courth

Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli. – Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche 1990. 278 S. (BEL.S 53), kart. Lit. 30 000

Zum zweiten Mal faßt der Vorsitzende der APL (Associazione italiana dei professori e cultori di liturgia), der Mailänder Liturgiewissenschaftler Franco Brovelli, in einem Band – ist es Nr. 20 (so S. 2) oder Nr. 19 (so S. 279)? – der von seiner Vereinigung hg. Reihe „Studi di Liturgia", die seit 1988 in die Reihe Bibliotheca „Emphemerides Liturgicae" – „Subsidia" integriert ist, Studien von Nachwuchswissenschaftlern über die Liturgische Bewegung zusammen. Trug der erste Band (erschienen 1988 als BEL.S 47) den Titel „Rückkehr zur Liturgie" (Ritorno alla liturgia), so stehen die ebenfalls auf Lizentiats- und Doktorarbeiten zurückgehenden Aufsätze des zweiten Bandes unter der Überschrift „Liturgie: Themen und Autoren"; die Aufsätze beider Bände wollen der geschichtlichen Aufarbeitung der Liturgischen Bewegung, vorzüglich in Italien, aber auch in anderen Ländern, dienen.

Nachdem der Hg. in die folgenden Beiträge eingeführt (7–13) und für eine breit angelegte, alle pastoralen Initiativen einbeziehende Erforschung der liturgischen Bewegung dieses Jh.s plädiert hat (15–34), untersucht VIRGINIO PONTIGGIA „Das Interesse des jungen Giovanni Battista Montini für die Liturgie" (35–81).

Der Vf. faßt damit seine unter Leitung von F. Brovelli in der Phil. Fak. der Kath. Univ. „Sacro Cuore" von Mailand erstellte Diss. zusammen. Er bezieht sich auf die ersten 13 Priesterjahre (1920–1933) des späteren Papstes, der im Jahr 1923, knapp drei Jahre nach seiner Weihe, zum geistlichen Assistenten der römischen Gruppe des katholischen italienischen Studentenverbandes (FUCI = Federazione Universitaria Cattolici Italiani) und 1925 von Pius XI. zum Generalassistenten der gleichen Vereinigung ernannt wurde und diese Seelsorgstätigkeit neben seiner Arbeit im päpstlichen Staatssekretariat bis 13. 2. 1933 ausübte. Anlaß für die Niederlegung dieser Aufgabe war u. a. ein von ihm verfaßtes Rundschreiben an die Studenten, das Ratschläge für die Vorbereitung der Osterfeier enthielt und dessentwegen er des „Liturgismus" sowie „protestantischer Methoden, die der katholischen Frömmigkeit und besonders dem frommen Brauch des Rosenkranzgebetes zuwiderlaufen", angeklagt wurde. P. stellt fest, daß Montini stets ein Anhänger der Liturgischen Bewegung war, jedoch keine größeren Veröffentlichungen zu liturgischen oder gar liturgiewissenschaftlichen Themen hinterließ. Seine Äußerungen zur

[1] Vgl. auch die vorausgehenden gemeinsamen Erklärungen der vom Nationalkomitee des Luth. Weltbundes und der kath. Bischofskonferenz in den USA eingesetzten gemeinsamen Kommission = Lutherans and Catholics in Dialogue, I: The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church (1965); II: One Baptism for the Remission of Sins (1966); III: The Eucharist as Sacrifice (1967); IV: Eucharist and Ministry (1970); V: The Papal Primcay and the Universal Church (1974); VI: Teaching Authority and Infallibility in the Church (1976); VII: Iustification by Faith (1985). Dt. Übers. in: Ökumenische Dokumentation Bd 1: Um Amt und Herrenmahl / Bd 5: Das kirchenleitende Amt; Ökumenische Perspektiven Bd 12: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog (Lembeck/Knecht).

Theologie der Liturgie seien wenig originell; er befinde sich ganz in Übereinstimmung mit der italienischen Liturgischen Bewegung jener Tage. Immerhin klingt seine Umschreibung der Liturgie erstaunlich modern: Liturgie ist Teilnahme am Priestertum Christi; dieser ist der Mittler, durch den allein wir uns an den Vater wenden können. Die Mittlerschaft vom Vater her zu uns läßt Montini in diesem Zusammenhang freilich außer acht (50). Montini hatte die Liturgie als Quelle seiner eigenen Spiritualität entdeckt – anläßlich des 10. Jahrestages seiner Priesterweihe machte er in Montecassino Einkehrtage, zu denen er das Pontificale Romanum mitnahm, um die Ordinationsliturgie zu meditieren (56) – und versuchte auch, den Studenten die Liturgie als Grundlage ihres geistlichen Lebens nahezubringen, etwa anläßlich der monatlichen Einkehrtage in der Abtei St. Paul vor den Mauern, bei denen auch Abt Ildefons Schuster, sein späterer Vorgänger auf dem Erzbischofsstuhl von Mailand, mitwirkte, oder wenn er in seinen Predigten in der Universitätskirche St. Ivo die Liturgie erklärte. Ein besonderes Anliegen war es ihm, die Verwendung des Taschenmeßbuchs („Messalino") zu empfehlen.

P. sieht die Originalität Montinis in seiner liturgischen Pädagogik. Er war ein leidenschaftlicher geistlicher Erzieher der ihm anvertrauten Studenten. Dabei war er der Überzeugung, daß das sittliche Leben durch die Feier der Sakramente, besonders der Taufe und der Eucharistie, grundgelegt und erhalten wird (69). Als Höhepunkt seiner schriftlichen Äußerungen zur Liturgie können die Kommentare gelten, die er vom 1. Adventssonntag 1930 bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten im Jahr 1931 in der Zeitschrift „Azione Fucina" unter der Rubrik „Lex orandi – Vita liturgica" Sonntag für Sonntag zur Liturgie schrieb (48,65 – hier falsche Jahreszahl! – 73). P. legt näher dar, wie sich gleichsam als roter Faden durch diese Kommentare das Bemühen zieht, das liturgische Beten hinter dem alle anderen Frömmigkeitsformen zurückzustehen haben, als Quellgrund des persönlichen Betens zu verdeutlichen (73–78). Er kommt zu dem Schluß, daß Montini in seinem Liturgieverständnis ausschließlich italienisch geprägt war, von Giulio Bevilacqua (1881–1965), dem Oratorianer aus Brescia, und von Abt Emmanuele Caronti (1882–1966). Wenigstens zu der hier in Betracht kommenden Zeitspanne war Montini in keiner Weise von der deutschen Liturgischen Bewegung, etwa von Odo Casel und Romano Guardini, beeinflußt.

Wegen der späteren herausragenden Stellung der hier behandelten Persönlichkeit und deren Bedeutung für die liturgische Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanum erscheint dieser Beitrag des Sammelwerkes besonders wichtig und wurde hier eingehend vorgestellt.

Von weitaus geringerem Informationswert für den deutschen Leser ist der auf eine ebenfalls von F. Brovelli betreute Lizentiatsarbeit am Pastoralliturgischen Institut von S. Giustina in Padua zurückgehende Beitrag von Giuseppe Busani über „Die Aufgaben der Liturgischen Bewegung: Der Vorschlag von Romano Guardini" (83–138).

Dem italienischen Leser wird die Bedeutung Guardinis für die Entwicklung der Liturgischen Bewegung vor Augen geführt: seine eindeutige Stellungnahme zugunsten der Bewegung im Brief an den Bischof von Mainz („Ein Wort zur liturgischen Frage") vom 1. 11. 1940, sein Ruf nach liturgischer Bildung, sein Liturgieverständnis und die von ihm verfochtene systematische Methode der Liturgiewissenschaft werden dargestellt.

Als dritte Untersuchung folgt der Aufsatz von Franco Magnani über „Veröffentlichte und nichtveröffentlichte liturgische Schriften von Bischof Carlo Rossi von Biella" aus der Zeit vor Ankündigung des Zweiten Vatikanums (1937–1958) (139–209).

Auch dieser Beitrag geht auf eine von F. Brovelli betreute Lizentiatsarbeit am Pastoralliturgischen Institut von S. Giustina in Padua zurück. Bischof Rossi (1890–1980) gehörte zu den herausragenden Persönlichkeiten der italienischen Liturgischen Bewegung, war 1947 in Parma Mitbegründer des CAL (Centro di Azione Liturgica), zunächst dessen Vizepräsident und von 1953–1972 dessen Präsident; er war Mitglied der vorbereitenden Liturgiekommission des Zweiten Vatikanums, der konziliaren Liturgiekommission und des nachkonziliaren „Consiliums". M. legt eingehend dar, wie stark pastoralliturgisch geprägt das Wirken Bischof Rossis war, wie sehr christozentrisch und eucharistisch ausgerichtet, dem Begründer der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s Lambert Beauduin, sowie R. Guardini verpflichtet, seine Spiritualität war, die er in seinen Gelegenheitsschriften den Lesern weiter zu vermitteln versuchte, und wie er von einer starren „Theologie des Kultes" zu einer vom Mysterienbegriff O. Casels beeinflußten Liturgietheologie, von einer rein zeremoniellen Sicht der Liturgie zu einem heilsgeschichtlichen Verständnis der Gottesdienstfeier fand.

Der letzte, von Annalisa Girolimetto verfaßte Beitrag des Buches hat eine unter Leitung von F. Brovelli und Enrico Mazza an der Kath. Univ. in Mailand erstellte Diss. zum Ausgangspunkt und trägt wie diese den Titel „Liturgie und geistliches Leben: die in den Jahren 1913/14 ausgetragene Debatte" (211–274).

Die hier gemeinte in Belgien kontrovers geführte Debatte begann mit drei langen im September 1912 in der katholischen Tageszeitung „Le Patriote" in Brüssel anonym erschienenen Aufsätzen, in denen die Liturgische Bewegung von Löwen kritisiert wurde; es wurde behauptet, daß während der vergangenen Jh.e die individuelle Frömmigkeit die Gläubigen in einem Maße veranlaßt habe, ihr Christentum intensiv zu leben, wie dies „die kultischen Zeremonien" nie fertiggebracht hätten. L. Beauduin schrieb auf diese Anschuldigungen eine ins einzelne gehende Antwort; ihn unterstützte wirkungsvoll Jean Festugière in einem Aufsatz, in dem er aufzeigte, daß der Individualismus in der Frömmigkeit einer der Gründe für das Desinteresse der westlichen Christenheit am großen traditionellen Gebet der Kirche sei. Die Studie J. Festugières „La Liturgie Catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements" rief eine große Anzahl von Befürwortern und Gegnern auf den Plan und führte schließlich zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Benediktinern und Jesuiten. G. erörtert aufgrund ihrer Archivstudien in Maredsous die Kontroverse ausführlich und zeigt damit auf, daß es in der Liturgischen Bewegung nur schwer gelang, sich als eine Bewegung zu geistlicher Erneuerung darzustellen. Man bestritt vielmehr, daß die Feier der Liturgie einen Beitrag zur geistlichen Erneuerung leisten könne.

Es ist F. Brovelli zu danken, daß er seine Schüler zur Veröffentlichung der Ergebnisse ihrer Untersuchungen zur Liturgischen Bewegung in der angesehenen und verbreiteten Reihe der BEL.S veranlaßte und auf diese Weise nicht nur den wissenschaftlichen Nachwuchs förderte, sondern auch bewirkte, daß der Leser auf verhältnismäßig engem Raum zusammengefaßt findet, was er sich sonst nur mit größerer Mühe beschaffen könnte.

München Reiner Kaczynski

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984 bis 1989. Hg. von Franz Kalde. – Metten: Abtei-Verlag 1994. 72 S. (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum, 4), kart. DM 12,80

In diesem vierten Bd der Subsidia-Reihe werden Anfragen an die Deutsche Bischofskonferenz in Rechtsangelegenheiten und deren Beantwortung publiziert. Die referierten 29 Fälle stammen aus dem Zeitraum zwischen März 1984 und April 1989. Sie lassen erkennen, welche verzeihliche und unverzeihliche Unkenntnis des Kirchenrechtes in Deutschland besteht – manche Anfragen mußten durch schlichten Verweis auf den CIC beantwortet werden –, aber auch, welche kirchenpolitischen Rücksichten die Arbeitsgruppe zu nehmen hatte.

So überrascht es nicht, daß bei der Frage nach der kirchenrechtlichen Relevanz des Kirchenaustritts die „Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens" vom 22. Dezember 1969 zwar als nicht rechtsgestaltend eingestuft wird, ihre Charakterisierung als „rechtserklärende Feststellung" aber offenbar hinreicht, um die in ihr getroffenen höchst bestreitbaren Aussagen über die Auswirkung des (wie auch immer motivierten) Kirchenaustritts auf das Recht zum Sakramentenempfang nicht in Frage zu stellen. Ein Maßnehmen am Codex Iuris Canonici, der 14 Jahre später in Kraft trat, geschieht durch einen Verweis auf einen Aufsatz von Heribert Schmitz, der aber das vertretene Ergebnis – jedenfalls im Hinblick auf das Recht des Eucharistiespenders, dem Ausgetretenen das Sakrament zu verweigern – keineswegs bestätigt. Es ist sicher nachvollziehbar, wenn die Arbeitsgruppe schreibt: „Die Erklärung der Bischöfe stellt dem Eucharistiespender für seine Entscheidung eine amtliche Hilfe zur Verfügung dadurch, daß sie erklärt, daß der Kirchenaustritt (zumindest) vom sakramentalen Leben bezüglich der genannten Sakramente ausschließt. Der Sakramentenspender kann sich an diese Erklärung halten, ohne daß er die Rechtmäßigkeit der Erklärung zuvor selbst prüfen muß" (55). Was für den Sakramentenspender gilt, gilt aber wohl nicht für die Arbeitsgruppe Kirchenrecht!

Münster Klaus Lüdicke

Schmidt, Klaus-Dieter: **Soziale Gerechtigkeit durch unternehmerische Initiative.** Der Bund Katholischer Unternehmer 1949–1990. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 240 S. (Abhandlungen zur Sozialethik 35), kart. DM 44,00

Zwar gehört der „Bund Katholischer Unternehmer" nicht zu den großen Zusammenschlüssen des seit dem Kulturkampf im 19. Jh. so bedeutsamen Verbandskatholizismus in Deutschland. Aber seit dem Entstehen der Bundesrepublik und deren verfassungsmäßig gestützten sozialpartnerschaftlichen Wirtschaftsordnung, der „sozialen Marktwirtschaft", tritt der BKU als Exponent dieser der kirchlichen Soziallehre nahestehenden Ordnungsvorstellung in die Öffentlichkeit.

Seine Geschichte von der Entstehung bis zur Wende 1990 und damit der Gründung der Sektionen in den neuen Bundesländern wird im I. Teil dieser unter der Leitung von A. Rauscher entstandenen Diss. ausführlich nachgezeichnet, wobei auch die Themen der jeweiligen Jahrestagungen, die zahlreichen Publikationen wie die themenbezogenen Arbeitskreise dokumentiert sind. Der II. (Haupt-)Teil stellt sodann den „Beitrag des BKU zu den großen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen" zusammen; d. h. er nimmt Stellung zu den Problemzeiten der be-

trieblichen Mitbestimmung, der gesetzlichen Rentenversicherung (der sog. „dynamischen Rente"), der Vermögensbildung in Arbeiterhand, aber auch zu einer sozial gerechten Familienpolitik wie zur Sonntagsarbeit. Dabei wird die zur jeweils politisch-realisierten Lösung oft kritische Position des Verbandes, in welcher stets begründet und im Licht der kirchlichen Soziallehre reflektiert eine unternehmerische Stellung vertreten wurde, zwar sorgfältig referiert, jedoch vom Vf. selber nicht weiter kritisch hinterfragt.

So wird etwa, wenn bei aller Bejahung der betrieblichen Mitbestimmung deren paritätische Ausgestaltung abgelehnt wird, die Frage übergangen, ob es neben dieser sehr gewerkschaftsfreundlichen Lösung nicht noch andere Modelle zu einer auch die unternehmerische Mitentscheidung einschließenden Regelung hätte geben können, nämlich etwa Formen, die dem französischen Begriff der „cogestion", also den Ordnungsvorstellungen der Sozialverkündigung der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. mehr entsprechen würden als eine ja auch betriebswirtschaftlich selbstverständliche, bloß betriebliche Mitsprache. Wenn allerdings besonders für die Klein- und Mittelbetriebe (für welche die gesetzlichen Regelungen nur bedingt Gültigkeit haben) im Sinn des Titels der Arbeit auf die gestalterische Eigeninitiative des einzelnen Unternehmers hingewiesen wird, ist ein dennoch dynamisch innovatorisches Moment dieses katholischen Verbandes angesprochen, für das man sich freilich eine genauere Einzeldokumentation gewünscht hätte.

Der (kürzere) III. Teil charakterisiert schließlich den BKU als katholischen Sozialverband mit religiösen Bildungsaufgaben, spezifisch gesellschaftlichem Engagement, vor allem aber auch zur innerkirchlichen Sensibilisierung für die unternehmerischen Belange. Nicht weniger versteht er sich auch als Ort der Festigung des in der kirchlichen Sozialverkündigung wurzelnden Ethos des einzelnen Unternehmers und seiner Persönlichkeit.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt damit eindeutig auf der auch „graue Literatur" sorgfältig einbeziehenden Dokumentation. Vermissen wird man dabei allenfalls die Liste der allein hauptamtlichen und damit ja besonders bedeutsamen Generalsekretäre und ihrer Mitarbeiter. Auch dürfte der Name der im Oktober 1993 in einer nicht ganz einfachen Wahl benannten neuen Vorsitzenden, Frau M. E. Löhr in einem mit Impressum 1994 erscheinenden Buch nicht fehlen. Nicht zur Sprache kommen jedoch vor allem die Beziehungen des BKU zu den in der Weltvereinigung UNIAPAC zusammengeschlossenen analogen Verbänden außerhalb Deutschlands, obwohl der BKU da ein – finanziell sogar tragendes – Mitglied ist. Ob hier schon der bloße Beschrieb eine kritische Rückfrage dargestellt hätte, die dann wenig zu dieser bloß auf feststellende Dokumentation angelegten Arbeit gepaßt hätte?

Münster Franz Furger

Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, hg. v. Anton Rauscher. – Donauwörth: Ludwig Auer 1992. 254 S. (Theologie interdisziplinär 8), kart. DM 16,80

Der vorliegende Sammelband ist eine Veröffentlichung der Referate und Statements, die 1991 im Rahmen der von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg veranstalteten interdisziplinären Woche vorgetragen wurden. Im Jubiläumsjahr von Rerum novarum sollte daran erinnert werden, daß die Kirche seit Leo XIII. ihren Verkündigungsauftrag ausdrücklich auf den sozialen Bereich erstreckt, die sittlichen Maßstäbe auf konkrete gesellschaftliche Fragen anwendet. Dazu muß sie immer wieder in einen Dialog mit der Welt treten, mit den gesellschaftlichen Interessengruppen und den Wissenschaften, die sich um eine Analyse gesellschaftlicher Zusammenhänge bemühen.

Gerade weil die modernen Gesellschaften immer differenzierter und komplexer werden, wird auch das interdisziplinäre Gespräch immer wichtiger: Die Eigengesetzlichkeiten und Eigendynamiken der gesellschaftlichen Teilbereiche müssen auf diese Weise auf ihren Beitrag zur Humanisierung der Verhältnisse befragt werden. Und die genuine Aufgabe der christlichen Sozialethik besteht darin, die Bereiche zur Selbstbesinnung anzuhalten und dadurch für die gemeinsame Verantwortung zu sensibilisieren.

Das interdisziplinäre Gespräch in Augsburg führen Theologen mit Sozialwissenschaftlern unterschiedlichster Fachrichtungen, Vertreter aus Wirtschaft und Politik. Themenschwerpunkte bilden Versuche der Ortsbestimmung christlicher Gesellschaftslehre, das Verhältnis von Ökonomie und Ethik, die Situation der Familie in der modernen Gesellschaft und die Ökologiekrise.

Der Eröffnungsvortrag „Entwicklungslinien der katholischen Soziallehre" von Anton Rauscher illustriert anhand von fünf Bereichen den Beitrag des christlichen Glaubens zu den gesellschaftlichen Problemen von heute. Es sind dies die soziale Frage, das Subsidiaritätsprinzip, die Friedensthematik, die Sozialität der ganzen Menschheit und neue Gefährdungen wie Konsumismus, Machbarkeitswahn, Utilitarismus. Weil der „Quellgrund" der Verantwortung die „unantastbare Würde jedes Menschen" (25) ist, weil die Verantwortung sich nicht teilen läßt, müssen sich alle Beteiligten, insbesondere die Politik, immer wieder daran erinnern lassen, daß sie einem alle Sachlogiken relativierenden „Wertgefüge" verpflichtet sind.

Der nächste Vortrag von Ursula Nothelle-Wildfeuer beschäftigt sich in „systematischer Absicht" mit der „theologischen Dimension der christlichen Gesellschaftslehre" (vgl. 27). Das Erkenntnisinteresse besteht in dem Nachweis, daß sich im Laufe der Geschichte der Texte der kirchlichen Sozialverkündigung die zunächst dezidiert sozialphilosophisch-naturrechtliche Begründung zusehends in Richtung ausdrücklicher Bezugnahme auf die Offenbarung hin öffnet. Die vorkonziliare Phase sei durch „Offenbarungsvergessenheit" (36), die Sozialverkündigung im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils durch „Offenbarungsanonymität" (48) und die Sozialverkündigung Johannes Pauls II. durch „Offenbarungskonstitutivität" (56) gekennzeichnet. – Allerdings erscheint dann das „Proprium" eigentümlich formal, wenn das Verhältnis von Evangelium und Sozialethik als „Sinnüberhang", „zusätzliche neue Motivierung", „Vertiefung und Intensivierung" des ethischen Entscheidungsfindungsprozesses beschrieben wird (vgl. 52). Eine solche Verhältnisbestimmung tut sich schwer, irgend etwas Konkretes für sozialethische Problemstellungen beizutragen. Die Perspektive ist zu sehr der individuell-motivationalen Dimension verhaftet.

Auf den ersten Blick scheint das Referat von Fritz Weidmann, „Die christliche Gesellschaftslehre – ein Anliegen des Religionsunterrichts", thematisch etwas aus dem Rahmen zu fallen. Aber sein Plädoyer für eine Erweiterung der oftmals individualethischen Verengung der ethischen Themen im Religionsunterricht (vgl. 60.76.81.83f) knüpft an das soeben festgestellte Desiderat an. Um vernünftig handeln zu können, reicht heute das „Repertoire gelernter individual-ethischer Verhaltensmuster" (84) nicht mehr aus. Religionsunterricht und christliche Gesellschaftslehre verbindet vor allem ein „integraler Humanismus" (63), der die gesellschaftlichen Konsequenzen christlichen Glaubens nur in einem „echten Dialog" zwischen theologischer Sinnreflexion und ethischer Abwägung herausfinden läßt (vgl. 64).

Der Beitrag des Kirchengeschichtlers Wilhelm Gessel mit dem Thema „Zum Problem von Armut und Reichtum in der frühen Kirche" liegt ebenfalls etwas abseits der großen Themen des Sammelwerkes, kann aber u. a. für die wieder aktuelle Diskussion über die Kirchensteuer hilfreich sein. Er intoniert zehn Strophen zum Lied: „Oh, du arme alte Kirche" (85) und ironisiert die „selbsternannten Asketen", die sich in unermüdlicher Unkenntnis auf die „ideale Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urkirche und die arme alte Kirche insgesamt" (85) berufen. Sein Fazit: Der Umgang mit Geld löste in der Urkirche keinesfalls Schamgefühle aus; ihr Problem war, „wie zuverlässig und glaubwürdig sie es im Sinne Jesu Christi verwaltete" (97).

Den zweiten Themenbereich Ökonomie eröffnet Karl Homann mit dem Thema „Möglichkeiten und Grenzen der Wirtschaftsethik". Er versucht so etwas wie eine „ökonomische Theorie der Moral" (117) zu entwickeln. Was bedeutet das? Man muß von der Erkenntnis ausgehen, daß die enorme Produktivität der Arbeitsteilung nur erhalten werden kann, wenn das Problem der Koordination der Teilleistungen gelöst ist. Diesem Grundanliegen kann man in der modernen hochkomplexen und funktional differenzierten Gesellschaft nicht mit den Mitteln der Individual- oder Kleingruppenethik nachkommen. Die Lösung wird über Regelstrukturen erreicht, die die „moralisch gewünschten" (106) Resultate vermitteln. „Spielregeln" legen über Konsens Rahmenbedingungen fest, innerhalb derer das Spiel als Wettbewerb frei laufen kann. „Das spezifisch wirtschaftsethische Instrumentarium ist dabei die systematische Analyse der Anreize, die von unterschiedlichen institutionellen Regelungen auf das Verhalten der Menschen ausgehen" (111). Dabei ist darauf zu achten, „daß individuelle Moral möglich wird und eine Chance erhält" (ebd.). Nur so läßt sich die klassische Solidaritätsmoral unter den modernen wirtschaftlichen Bedingungen realisieren. Bemerkenswert sind seine in Richtung der Soziallehre der Kirche gerichteten Anregungen: Sie sollte sich stärker auf „systematische Institutionentheorie" konzentrieren, statt zu moralisieren oder zu appellieren. Es gilt gleichzeitig institutionelle Implementierungen mitzudenken. Nur so ist – „um der moralischen Intentionen willen" (121) – der Stand gesellschaftlicher Differenzierung und Reflexivität zu halten.

Der Vortrag des Volkswirtschaftlers Heinz Lampert – „Die soziale Dimension gesellschaftlichen Wirtschaftens" – beginnt mit der grundlegenden Feststellung, daß ökonomische und soziale Dimension menschlichen Handelns immer ineinander verwoben sind (vgl. 127). Diese „Tatsache" verlangt die Gestaltung einer Ordnung, die diese Dimensionen in ein rechtes Verhältnis zueinander setzt. Die wirtschaftliche Rationalität kann nämlich die sozialen Belange nicht aus sich heraus reproduzieren. Das heißt, die auch für die Wirtschaft selbst notwendigen moralischen Stützen müssen mittels staatlicher Politik gestaltet werden (vgl. 133f). Die Kriterien, die er nennt, um soziale und ökonomische Dimensionen in ein rechtes Verhältnis zu setzen, sind so selbstverständlich wie allgemein akzeptiert: – die Allgemeinheit hat die obersten Normen gesellschaftlicher Gestaltung festzulegen; – innerhalb dieses Rahmens gilt dann: „Sozialpolitik sollte möglichst weitgehend wirtschaftsordnungskonform betrieben werden, Wirtschaftspolitik mög-

lichst weitgehend sozialordnungskonform" (139). Der Vortrag endet mit einem Bekenntnis zu den Sozialprinzipien und dem Hinweis, den sozialpolitischen Handlungsbedarf möglichst zu minimieren (vgl. 143).

Es folgen drei Statements zum Thema „Der Mensch in der modernen Arbeitswelt – Menschenführung im Unternehmen": Das BMW-Vorstandsmitglied Franz Köhne wie auch der Direktor der Höchst-AG Albert Thalhofer betonen die zunehmende Wichtigkeit des geistigen „Humankapitals"; nicht mehr die kräftige Faust ist gefordert, sondern der Verstand (vgl. 155). Die Pointe ihrer Ausführungen läuft darauf hinaus, einen Zusammenhang zwischen den neuen ökonomischen Erfordernissen und einer Humanisierung der Arbeitswelt festzustellen. „Führen durch Vorbild" (157) oder partnerschaftliche Führungskultur (vgl. 148) sind entsprechende Stichworte. Daß Manfred Rademacher, Direktor des Arbeitsamtes München, auf die negativen Folgen der zweiten industriellen Revolution hinweisen muß, bestätigt den tiefgreifenden Interessensbezug der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Instanzen. Ältere und weniger Leistungsfähige, aber auch die extreme Mediatisierung der modernen Technologien, sind die von ihm benannten Problembereiche.

Der nun folgende Themenblock Familie konzentriert sich zunächst auf die „Veränderungen im Bereich der Familie infolge der Entwicklungen der modernen Gesellschaft". Mit Hilfe der Sichtung von Ergebnissen der empirischen Sozialforschung versucht Wassilios E. Fthenakis zu zeigen, daß sich, entgegen einer weitläufigen Meinung, „keinerlei Anhaltspunkte" finden lassen, die auf einen „Zerfall der Familie" hindeuten (vgl. 162). Man muß genauer hinsehen, um zu erkennen, daß es sich eher um einen Wandel als um eine Krise der Familie handelt: Die „Pluralisierung der Lebensstile" bedeutet zunächst nur das Ende des Ideals der bürgerlichen Familie, aber keinesfalls das Ende von Werten wie Treue, Verantwortung, Kinderfreundlichkeit (vgl. 172). Als eine Art Resümee für die Sozialethik darf man die Feststellung werten, daß die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wesentlich mit darüber entscheiden, ob die Familie eine Chance hat. Die Pluralisierung der Lebensformen macht nämlich die Vereinbarkeit von Familie und Beruf immer zwingender.

Barbara Stamm erläutert aus praktisch-politischer Perspektive die „Schwerpunkte der Familienpolitik in Bayern". Zwischen „staatlicher Schutzpflicht und Eigenverantwortlichkeit" (179) müssen sich die politischen Maßnahmen einordnen lassen. Die Option ist deutlich. Der Staat hat nur den Rahmen zu schaffen, der es den Eltern ermöglicht ihrer Erziehungsverantwortung gerecht zu werden.

Alfons Nossol, Bischof der Diözese Oppeln, Polen, fällt mit seinem Bericht über den „Umbruch in Osteuropa als Herausforderung an die Kirche" wieder etwas aus dem Rahmen. Der Völkerherbst von 1989 hat eine „zutiefst kirchliche Dimension" (189): Der Beitrag der Kirche als „Hort der Freiheit" ist nicht zu leugnen. Darüber hinaus gilt es, die enorme Herausforderung des Umbruchs auch für die Kirche zu begreifen. Gegen die als Reaktion auf die „Sowjetisierung des Menschen" durchaus verständliche Flucht in die Willkürfreiheit, muß die innere Verbindung von Wahrheit und Freiheit betont werden (vgl. 199). Dem neuen Nationalismus ist die „unüberbietbare Internationale" (195) der Kirche entgegenzuhalten.

Der Dogmatiker Anton Ziegenhaus eröffnet den letzten Themenschwerpunkt Ökologie mit der Frage: „Ist das Christentum Schuld an der Umweltzerstörung?" Er antwortet mit einem klaren Nein: Theologisch geurteilt ist die Schöpfung theozentrisch und nicht anthropozentrisch geordnet. Erst die Emanzipation des Menschen von Gott, die in der Säkularisierung vollzogene „selbstherrliche Anthropozentrik" (217), führte zur reinen Verdinglichung der Natur und damit zur Umweltproblematik. Ob allerdings, wie Ziegenhaus beschwörend formuliert, der Beitrag der Theologie nur darin bestehen soll, auf den inneren Zusammenhang von „Krise des Menschen" und Ökokrise aufmerksam zu machen und alles andere als Kurieren an Symptomen abzutun, erscheint zumindest aus sozialethischer Sicht zweifelhaft und gerade mit der Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen nicht vereinbar. Auch und gerade aus theologisch-anthropologischer Sicht kann und darf die Lösung ökologischer Probleme nicht allein aus individueller Besinnung erwartet werden.

Den Abschluß des Sammelbandes bildet ein interessanter Beitrag des Volkswirtschaftlers Reinhard Blum: „Zum Verhältnis von Ökonomie und Ökologie". Er weist darauf hin, daß die sich immer weiter spezialisierenden Wissenschaften, und die Ökologie ist ein Beispiel dafür, notwendigerweise das Andere von Wissenschaft, die „Wirklichkeit" ignorieren. Spezialisierung bedeutet zugleich eine Reduzierung auf Logik und reine Theorie. Nicht neue Disziplinen, so erkenntnisreich sie auch immer sein mögen, sind die richtige Antwort auf die ökologischen Probleme, sondern politische Vermittlungen zwischen Theorie und Wirklichkeit, zwischen Logik und gesellschaftlichen Zusammenhängen. Statt die wissenschaftliche Einzeldisziplin zum Maßstab für politische Entscheidungen zu machen, müssen Sachkompetenzen und Politik zusammenarbeiten (vgl. 252). Diese Zusammenarbeit kann allerdings die Politik nicht alleine organisieren. Es bedarf der Gestaltung von Vermittlungen politischer Vermittlungsarbeit. Aber in diese Richtung hat der Referent seine Überlegungen nicht weiter verfolgt.

Zusammenfassend kann man sagen, daß das vorliegende Werk sich um einen umfassenden Dialog nicht nur innerhalb des Subsystems der Wissenschaft bemüht. Die Schwäche dieses Aufsatzbandes ist zugleich seine Stärke: Die Themenvielfalt macht es schwierig, einen mehr als nur formalen gemeinsamen Gesichtspunkt aller Einzelbeiträge zu finden. Aber gerade diese Vielfalt gewährt einen Einblick in die umfassende Verantwortung der Kirche in der modernen Gesellschaft. Dennoch könnte man, unter Vorbehalt und als Orientierungshilfe, so etwas wie ein gemeinsames Grundanliegen der Autorenmehrheit nennen: Es ist die Skepsis vor moralisierender Aufrüstung und vor individualethischen Verengungen angesichts der modernen gesellschaftlichen Krisenlagen. Was nottut, ist die unaufgeregte Analyse und die Suche nach konkreten Lösungsmöglichkeiten zur Humanisierung von System- und Lebenswelt. Keine Frage, die Bemühungen, die strukturellen Herausforderungen moderner Verhältnisse sozialethisch aufzugreifen, prägen das Gespräch.

Den theologischen Gesprächspartnern darf man sagen, daß die Berücksichtigung gerade dieser Erkenntnisse kaum geleistet wurde. Die Nicht-Theologen bemühen sich, ihre Einsichten auf die ethische Perspektive hin zu öffnen. Gerade diese Dialogbereitschaft wünschte man sich, über Lippenbekenntnisse hinaus, auch für die theologische Seite. Die Aufgaben sind gestellt.

Eichstätt Günter Wilhelms

Jäger, Alfred: **Diakonische Unternehmenspolitik.** Analyse und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 281 S., kart DM 88,00

Der Titel dieses Buches überrascht den Ökonomen. Für ihn wäre die Rede von einer *wirtschaftlichen* Unternehmenspolitik wohl eine tautologische Formulierung. Von einer *sozialen* Unternehmenspolitik zu sprechen, ist für viele Ökonomen noch immer eine Herausforderung; eine *ökologische* Unternehmenspolitik wird zunehmend akzeptiert. Was aber soll man unter einer *diakonischen* Unternehmenspolitik verstehen? Mit dieser Frage greift man unwillkürlich zum NT, wo die Apostelgeschichte über die Bestellung der ersten sieben Diakone durch die Apostel berichtet (Apg 6,1–6); sie sollten die Zwölf für die Verkündigung des Wortes Gottes freistellen und ihnen „den Dienst an den Tischen" abnehmen. Man mag dies heute als die Übernahme sozialökonomischer Funktionen durch die Diakone nennen und sich so dem Buchtitel nähern.

Der Vf. des Buches sieht in der diakonischen Unternehmenspolitik „im kirchlichen Bereich denjenigen Ort, an welchem Einrichtungen der Diakonie nach innen und außen entscheidend gestaltet werden" (17). Diese Definition macht deutlich, daß der Vf. sein Verständnis von der Unternehmenspolitik auf die wirtschaftliche Entscheidungstheorie stützt und es auf kirchliche Einrichtungen bezieht, die der Diakonie dienen. Das Spannungsverhältnis, das zwischen einer kirchlichen Diakonie und einer auch ökonomisch orientierten Unternehmenspolitik besteht, reflektiert der Vf. im Bezug zur „kirchlichen Wirtschaftsethik". Unter dieser Bezeichnung will er zwei Intentionen verbinden. Einmal „muß es zur Aufgabe einer Wirtschaftsethik in theologischer Perspektive werden, christlich motivierte Postulate und ökonomische Kompetenz so zusammenzuführen, daß sich daraus praktikable Schritte auf der Linie einer besseren Gerechtigkeit ergeben". Ferner soll das Konzept einer „kirchlichen Wirtschaftsethik" helfen, „das ökonomische Sein und Handeln von Kirche und kirchlichen Einrichtungen selbst in wirtschaftsethischer Sicht aufzuarbeiten" (15).

In dieser Absicht gibt der Vf. dem Buch fünf große Kap.

Das erste Kap. trägt die Überschrift „Management und Diakonie". Im einzelnen äußert sich der Vf. zu seinem Verständnis von der Wirtschaftsethik als ökonomisches und christliches Postulat, zur „theologischen Achse diakonischer Unternehmenspolitik", zum modernen Management in der Diakonie und zur diakonischen Unternehmenskultur sowie zur diakonischen Unternehmensethik. In diesem letztgenannten Abschnitt des ersten Kap.s leitet er eine Reihe konkreter Maßnahmen für die Leitung diakonischer Einrichtungen aus dem Kernsatz ab: „Diakonisches Ethos muß um der Betreuten und der Mitarbeiterschaft willen in der Form einer hausspezifischen diakonischen Ethik gehegt und gepflegt werden." (82)

Diesem Ansatz folgt das zweite Kap. des Buches unter der Überschrift „Das personalpolitische Jahrzehnt der Diakonie". Hier befaßt sich der Vf. eingehend mit den Nachwuchsproblemen der diakonischen Einrichtungen „im Zeichen des Wohlstands"; trotz aller Herausforderungen, denen die Diakonie in personeller Hinsicht ausgesetzt ist, spricht er von lösbaren Aufgaben. Mit dieser Zuversicht behandelt er die Nachwuchsproblematik der diakonischen Einrichtungen bei ihren Führungskräften und trägt ein Konzept zur Schulung des Führungsnachwuchses für diese Einrichtungen vor, das bemerkenswerte Ähnlichkeiten zur Heranbildung des Führungsnachwuchses für Wirtschaftsunternehmen aufweist (122ff). Zur Untermauerung dieses Konzepts für die Qualifizierung von Führungsnachwuchs trägt der Vf. Thesen zur *Diakonik* als kybernetische Handlungswissenschaft (136ff) vor.

Das dritte Kap. widmet der Vf. „diakonischen Unternehmensverfassungen und Unternehmenskonzepten". Auch für diakonische Einrichtungen sieht er in entsprechend gestalteten Unternehmensverfassungen ein Führungsinstrument (159ff), das er unter Bezugnahme auf entsprechende betriebswirtschaftliche Vorstellungen beschreibt und mit praxisbezogenen Beispielen (diakonischer Konzern, diakonisches Gemischtunternehmen, diakonisches Kleinunternehmen) erläutert. Anschließend beziehen sich drei Abschnitte auf das evangelische Krankenhaus; er sieht es einerseits als ökonomisches Unternehmen und andererseits als eine Institution mit einem spezifischen Bedarf an diakonischer Unternehmenspolitik.

Einem speziellen Thema folgt das vierte Kap. mit Untersuchungen über „Chancen und Grenzen professioneller Unternehmensberatung in der Diakonie" (229ff). Der Vf. bezeichnet die „Diakonieberatung" als „brüderlichen Rat" (vielleicht in Anlehnung an die *correctio fraterna* der alten Kirchenväter?) und bringt einige Fallbeispiele diakonischer Unternehmensberatung.

Auch mit dem Schlußkapitel (V. Beiträge zum Schweizer Heimwesen) folgt der Vf. der lateinischen Sentenz *exempla trahunt* (in freier Übersetzung: Vorbilder orientieren und motivieren).

Der vielfältige Inhalt dieses Buches läßt nach seinem Vf. fragen. J., 1941 in der Schweiz geboren, ist seit 1981 Prof. für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel/Bielefeld. Neben dogmatischen Fragen gehören Themen der Wirtschaftsethik zum Schwerpunkt seiner Arbeit. Mit einer Reihe von Vorträgen vor unterschiedlichen Auditorien und von Buch- und Beitragsveröffentlichungen hat er sich die Grundlagen für dieses Buch erarbeitet. Seine theologische Ausbildung (in Zürich, Rom, Göttingen, Basel und Princeton N. J.) und seine entsprechende Professur hindern ihn nicht, interdisziplinär zu forschen. So integriert er in das vorliegende Werk Veröffentlichungen prominenter Wirtschaftsethiker (u. a. Georges Enderle, Walter Kerber, Alfred Kruse, Oswald von Nell-Breuning, Arthur Rich, Lothar Roos, Horst Steinmann, Peter Ulrich) und Betriebswirtschaftler (u. a. Knut Bleicher, Peter Eichhorn, Eduard Gabele, Hans Ulrich, Rolf Wunderer).

Eine Buchbesprechung gibt nicht ausreichend Raum, um Sichtweisen und Thesen dieses Buches in adäquater Weise zu diskutieren. Der Rezensent ist als Betriebswirt mit starkem Interesse an unternehmensethischen Fragen überzeugt, daß J.s Buch der Betriebswirtschaftslehre bei ihrer Untersuchung unternehmenspolitischer Fragen und der Wirtschaftsethik bei der Beschäftigung mit unternehmensspezifischen Problemen manche Perspektiven bietet, die in beiden Disziplinen bislang relativ selten beachtet werden. Als Katholik ist der Rez. überzeugt, daß J.s Impulse nicht nur den diakonischen Einrichtungen der Evangelischen Kirche, sondern auch den sozial-karitativen Werken anderer Konfessionen hilfreich bei ihren Diensten für die Mitmenschen und beim Einsatz ihrer Mitarbeiter in ihren Einrichtungen sein können.

Mannheim Eduard Gaugler

Scholl, Norbert: **RU 2000 – Welche Zukunft hat der Religionsunterricht?** – Zürich: Benziger 1993. 256 S., kart. DM 29,80

Die Bedingungen der religiösen Sozialisation haben sich seit der Mitte der 80er Jahre nachhaltig verändert. Kirchenferne eines großen Teiles der Bevölkerung, Individualisierung der Religion, Ausfall der religiösen Erziehung in der Familie sind Ausdruck dafür. Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation ist gekennzeichnet durch die Krise der Schule und ihrer Bildungsziele, die Krise der Gesellschaft im Gefolge der kulturellen Kontinuitätsbrüche, die Krise der christlichen Kirchen im Übergang von einer mono- zu einer multireligiösen Welt und durch die Krise des RU, der wieder in die Diskussion geraten ist. In „RU 2000 – Welche Zukunft hat der Religionsunterricht?" stellt Sch. die These auf: Der RU der Zukunft ist Basisunterricht in Religion, der die Aufgabe hat, „in jungen Menschen das Streben nach Wahrheit und Freiheit zu wecken, das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit zu fördern, das Staunen und die Ehrfurcht wachzurufen vor den Wundern dieser Welt und nach dem Wunsch, sie für die kommende Generation zu bewahren. Und nicht zuletzt auch das beharrliche Suchen nach dem tragenden Grund dieser Welt, nach dem Geheimnis Gott" (197).

Die Begründung für die aufgestellte These liefert der Vf. im ersten Teil seiner Arbeit in einer kurzen Analyse der gegenwärtigen religiösen Situation, die gekennzeichnet ist durch Desinteresse, Indifferenz, religiöse Sprachlosigkeit, mangelnde Gemeindebindung, Neigung zu relativierendem Synkretismus und Verunsicherung durch innerkirchliche Querelen in der heutigen Schülergeneration.

Im zweiten Teil entfaltet der Vf. seine These in sechs Schritten.

Ausgehend von widersprüchlichen Aussagen und Bewertungen von Religion spricht er in einem ersten Schritt von der „Wiederkehr von Religion" und weist die funktionale Sicht von Religion als geeigneten Ansatz für den zukünftigen RU aus, weil sich die Frage nach dem Wesen der Religion heute weniger an der Wahrheit einer Religion orientiert, sondern vielmehr an ihrer Leistung.

Im zweiten Schritt wird in Absetzung vom gegenwärtigen Schulsystem mit seinem konkurrenzorientierten Leistungsdenken eine Schule gefordert, die es dem jungen Menschen ermöglicht, sich Fertigkeiten, Einstellungen und Einsichten anzueignen und sich in Solidarität, Selbstbestimmung und Mitbestimmung einzuüben. In dieser Schule erfüllt der RU eine dreifache Funktion: er wirft Fragen auf, spricht Probleme an und eröffnet Perspektiven, die in anderen Unterrichtsfächern zu kurz kommen; er hat eine kritische Funktion hinsichtlich der anderen Unterrichtsfächer und der gesellschaftlich-politischen Situation; und er hat eine fächerintegrierende Funktion.

Im dritten Schritt stellt der Vf. die Frage nach der Legitimation des RU im Rahmen des Bildungs- und Erziehungsauftrages der Schule. Mit dem Synodenbeschluß „Der RU in der Schule" von 1974 hebt er hervor, daß die Schule aus bildungstheoretischen Gründen den Bereich von Religion nicht ausblenden darf, daß aus anthropologischen Gründen eine bloße Information im Sinne einer neutralen Religionskunde nicht genügt und daß aus gesellschaftlichen Gründen die kritische Funktion des RU erforderlich ist. Darüber hinaus hat der RU zum Aufbau einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft beizutragen.

Damit stellt sich die spezielle Frage nach der Bedeutung des RU in der Schule für alle, der sich Sch. im vierten Schritt zuwendet. Ausdrücklich weist er dem RU in erster Linie die funktionale, aufgabenbetonte Sicht von Religion als Inhalt zu, im Gegensatz zu den substantiellen, inhaltsorientierten Aufgaben, die den einzelnen Religionsgemeinschaften in ihren speziellen Veranstaltungen (Gemeindekatechese, Christenlehre, Koranschule u. ä.) zufallen. Einen bemerkenswerten Versuch in dieser Richtung sieht der Vf. im neuen Lernbereich und Unterrichtsfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" des Landes Brandenburg.

Konsequenterweise muß in einem fünften Schritt der Frage nach der Konfessionalität des RU in Verbindung mit Art. 7, 3 des GG nachgegangen werden, nach welchem der RU „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt" werden soll. Nach Meinung des Vf. steht die Rechtslage einem bi-konfessionellen, inter-konfessionellen, multi-religiösen und ökumenischen RU nicht entgegen, fordert vielmehr die Religionsgemeinschaften heraus, die in der Verfassung angesprochenen „Grundsätze" dementsprechend weiter zu entwickeln und neu zu definieren. Da Deutschland mehr und mehr zu einer multikulturellen, multinationalen und auch multireligiösen Gesellschaft wird, ist ein für alle offener, einladender, diakonischer RU zu wünschen, ein kooperativ-konfessioneller RU, der sich zu einem kooperativ-inter-konfessionellen RU weiterentwickeln könnte und das Ersatzfach Ethik überflüssig macht. Schließlich deutet sich eine ökologisch begründete Welt-Religion mit einer Kollektiv-Symbolik für die schicksalhaft zusammenrückende Völkergemeinschaft über die Grenzen der bisherigen Politik hinaus an.

Im Interesse dieses Basisunterrichtes in Religion werden in einem sechsten Schritt die Postulate künftiger Religionslehrerausbildung diskutiert. Als Globalziel schlägt Sch. ein Theologiestudium vor, das die Studierenden befähigen soll, am theologischen Urteilsbildungsprozeß verantwortlich teilzunehmen und im Bereich von Kirche und Gesellschaft fachgerecht und kooperativ zu handeln. Ein Plädoyer für mehr interdisziplinäre Kooperation schließt sich an.

Sch. scheint im „Basisunterricht in Religion" mit dem Ziel der herbeizuführenden Weltreligion mit einer allgemein zugänglichen Symbolik ein Heilmittel für die Menschheitsprobleme zu sehen. Der Preis für diese verlockende Zukunftsperspektive ist hoch. Zugunsten der funktionalen Sicht von Religion müssen deren substantielle Aspekte zurücktreten. Wieder taucht das Dilemma der Religionspädagogik auf. Versucht sie, den formal-kommunikativen und funktionalen Aspekten von Religion gerecht zu werden, so gerät sie in die Gefahr, die Glaubensinhalte hintanzusetzen und zu relativieren; Kirche soll zukunftsweisende Perspektiven ermöglichen und fördern, darf Bindungen an die geoffenbarte Wahrheit aber nicht fordern. Wenn sie es tut, wird sie von Sch. negativ apostrophiert (unbeweglich, unfähig, realitätsfremd, weltfremd, rigoros, zentralistisch, vorselektierend u. ä.).

Letztlich läuft Sch.s Vorschlag auf einen religionskundlichen RU hinaus, der noch so lange bibelorientiert sein kann, bis die heraufdämmernde „Weltreligion" Wirklichkeit wird. Im Stil des theologischen Journalismus zitiert er aus theologischer Fachliteratur, religionspädagogischen Reformvorschlägen, Zeitschriftenberichten, Erhebungen und persönlichen Erfahrungsberichten, so daß ein vielfarbiges, scheinbar schlüssig erarbeitetes Ergebnis entsteht. Vermißt

wird die Klärung der Begriffe, das dialektische Abwägen zwischen gegensätzlichen Positionen und die kritische Reflexion auf die eigene These.

Lappersdorf Johann Hofmeier

Wegenast, Klaus: **Religionsdidaktik.** Sekundarstufe I. Voraussetzungen, Formen, Begründungen, Materialien. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 197 S. (Religionsunterricht in der Sekundarstufe I), kart. DM 39,80

„Religionsdidaktik Sekundarstufe I" von Klaus Wegenast stellt die Neubearbeitung des Buches „Der Religionsunterricht in der Sekundarstufe I" aus dem Jahre 1981 dar. Diese Neubearbeitung ist aufgrund der veränderten religionspädagogischen Probleme dringend notwendig geworden. Die Konfessionalität des RU wird zwar nicht mehr von außen in Frage gestellt, wohl aber von engagierten Religionslehrern und Religionspädagogen. Sie sehen in den „Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" nicht mehr die alleinige maßgebende Grundlage für den schulischen RU. Was aber sind dann die Kriterien, nach welchen die Inhalte des RU zu bestimmen und die Ziele zu definieren sind? Und wie ist das Unterrichtsgeschehen zu gestalten in Rücksicht auf die nach Weltanschauung und Religiosität plurale Herkunft der Schüler?

Der Vf. bezieht in seiner Antwort Position. Er optiert für einen konfessionellen oder für einen ökumenisch-christlichen RU, in welchem in offenen Lehr- und Lernprozessen auch andere religiöse oder nicht religiöse Auffassungen unverfälscht einbezogen werden können.

Im ersten Teil seines Buches skizziert er den organisatorischen Rahmen der S I in den deutschsprachigen Schulen Deutschlands, der Schweiz und Österreichs, stellt die Legitimation religiöser Erziehung im öffentlichen Schulwesen dar und informiert über die wichtigsten fachdidaktischen Modelle aus den vergangenen 40 Jahren.

Im Kap. über Planung und Vorbereitung des RU läßt er die unterschiedlichen Modelle zur Unterrichtsvorbereitung Revue passieren, die alle den kompetent handelnden Lehrer zum Ziel haben, der seinen Schülerinnen und Schülern beim Lernen behilflich sein kann und der sich dabei seiner menschlichen und gesellschaftlichen Verantwortung bewußt ist.

Daran schließt sich das Kap. über die sozialen und anthropologischen Gegebenheiten an, die als Bedingungen von Unterricht alles schulische Geschehen bestimmen, aber weder von der einzelnen Schule, noch durch den einzelnen Lehrer gestaltet werden können. Aber gerade weil diese Voraussetzungen nur begrenzt in der konkreten Unterrichtsarbeit beeinflußbar sind, müssen sie um so genauer zur Kenntnis genommen, in ihrer Bedeutung für die Jugendlichen und Lehrenden kritisch bedacht und den Schülern erschlossen werden.

Im darauffolgenden Kap. werden Ziele, Inhalte, Methoden und Medien des RU behandelt, also jene Unterrichtsfaktoren, bei denen der Lehrer die Möglichkeit der Steuerung, der Auswahl und der Schwerpunktsetzung hat. Welche Ziele im Fach Religion in einer bestimmten Schule angestrebt werden, ist demnach nicht allein vom Lehrplan her zu bestimmen und nicht ausschließlich davon, was von außen an den Religionslehrer an Erwartungen und Vorgaben herangetragen wird (Kirche, Theologie, Staat, Gesellschaft), sondern auch danach, wie die Individualität der Schüler und die Bildung ihrer Identität gefördert werden kann. Unter diesen Prämissen werden in den verschiedenen theologischen Ansätzen vorgeschlagene Ziele des RU unter Beachtung der didaktischen Theorien diskutiert und es werden dem Lehrer Wege gezeigt, wie er nach reflektierten Kriterien die konkreten Zielsetzungen von Unterricht erreicht. Hinsichtlich der Inhalte zeigen empirische Untersuchungen unter Lehrern und Schülern, daß ein RU mit spezifisch-christlichen Inhalten, z. B. mit Kerninhalten der Bibel und der Glaubenslehre trotz großen Einsatzes nicht selten auf Desinteresse stößt, hingegen ein RU für Lehrer und Schüler umso leichter erscheint und auch erfolgreicher, je bibelferner und kirchenferner er ist. Die Frage lautet deshalb, wie soziale Themen (Menschenrechte, Umweltschutz, Frieden und Abrüstung, Arbeitslosigkeit, Aids, Empfängnisverhütung, Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft etc.) und religiöse Informationen und Bezüge miteinander in Verbindung gebracht werden können, d. h., wie durch die Auslegung christlicher Überlieferung im Kontext heutiger Wirklichkeit den Schülern und Schülerinnen Einsichten zu vermitteln sind, die ihnen dazu verhelfen können, ein eigenes Selbst- und Wertbewußtsein aufzubauen.

Lehrpläne, Schulbücher und Handreichungen für den Unterricht bieten für die Erfüllung dieser Aufgaben Hilfen an. Zurückgewiesen wird in diesem Zusammenhang das mechanistische Verständnis von Lernprozessen, das den Methoden im besten Fall nur dienende Funktion zugestehen will, denn weder Unter- noch Überordnung eines Faktors, sondern nur eine sorgfältige Erforschung der Interdependenz zwischen Inhalten, Zielen und Methoden wird den unterrichtlichen Belangen gerecht.

Bei der Vorstellung der vielgestaltigen Palette von Medien wird deutlich, daß auch Medien keineswegs „neutral" sind. Sie stellen vielmehr den Niederschlag bestimmter Ziel-, Inhalts- und Methodenentscheidungen ihrer Autoren dar. Das bedeutet unter allen Umständen eine vorunterrichtliche Visionierung jeder zum Einsatz vorgesehenen Dia-Reihe, Film- oder Tonbildschau und eine Entscheidung, wo und wie ein bestimmtes Medium in einem Lernprozeß Bedeutung gewinnen soll.

Abschließend wird an zwei Planspielen für den RU in der Sekundarstufe I aufgezeigt, wie sich religionsdidaktische Theorie in unterrichtspraktischem Handeln niederschlägt.

An diesem Buch besticht die Prägnanz und Kürze der Darstellung bei gleichzeitigem hohen Informationsgehalt. Keine der zentralen religionsdidaktischen Fragestellungen und ihre unterschiedliche Bearbeitung in der einschlägigen Literatur wird übergangen. Dem Vf. gelingt es, durch die Orientierung an der lerntheoretischen Didaktik jeweils einzelne Faktoren bzw. Bedingungen von Unterricht offenzuhalten für das Gesamt der didaktischen Bedingungs- und Entscheidungsfelder und ebenso das Einzelne von diesem Ganzen her zu behandeln. Bezogen auf das konkrete Handlungsfeld der Sekundarstufe I wird zuverlässig in Materie, Systematik und Problematik der Religionsdidaktik eingeführt. Offen bleibt allerdings, wie sich der konfessionelle bzw. der ökumenisch-christliche RU weiterentwickeln wird, wenn die Vorgaben von Kirche, Staat und Gesellschaft zu relativieren sind und wenn Schüler als Subjekte des Unterrichtsgeschehens die Chance erhalten, die Unterrichtsgestaltung maßgeblich mitzubestimmen.

Lappersdorf Johann Hofmeier

Nagel, Tilman: **Geschichte der islamischen Theologie.** Von Mohammed bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 1994. 314 S., Ln DM 58,00

Der Göttinger Arabist legt mit seinem Werk die erste für Nichtfachkreise geschriebene Darstellung der Glaubensreflexionen des Islam von den Anfängen an vor.

In den beiden ersten Kap.n wird dessen Entstehung kurz geschildert anhand der Bedeutung des Korans und des Glaubensbegriffes. Entscheidend für das Verständnis der Entwicklung ist die Charakterisierung von *hadit* (Traditionsquelle) und *kalam* (rationale Durchdringung der Quellen in Form einer Streitschrift) als Hauptgattungen der nachkoranischen theologischen Literatur (Kap. 3). Von Kap. 4 bis 8 geht der Vf. dann der Entwicklung des Denkens bis in die Gegenwart hinein nach; das geschieht hauptsächlich durch gut gewählte Beispiele personaler und sachlicher Art. Das Schlußkapitel befaßt sich mit der Religion Mohammeds als Ideologie.

Der Apparat bietet eine chronologische Übersicht, neben den Anmerkungen Vorschläge zu vertiefender Lektüre, ein für den Laien sehr wertvolles Glossar der arabischen Begriffe, endlich Register der Personen, Sachen und Begriffe sowie eine Tabelle der Umschrift der arabischen Wörter.

Der Islam ist heute die expansivste und zuwachsstärkste Weltreligion, in der Bundesrepublik Deutschland die drittgrößte Religionsgemeinschaft, deren Mitglieder sich in erstaunlichem Maß auch aus ehemaligen Christen rekrutieren. Es war daher an der Zeit, daß eine solche Übersicht aus der Hand eines ausgewiesenen Kenners der ziemlich komplizierten Materie auf den Markt kam. Erst die Einsicht in das Denken der Muslim kann den Verstehenshorizont bilden für die uns Europäer verwirrenden fundamentalistischen Phänomene im nahen Osten. N. kann zugleich das verbreitete Vorurteil aufräumen, es gebe gar nicht oder doch heute nicht mehr Theologie im Islam.

Allerdings handelt es sich um einen vom Christentum sehr verschiedenen Typus des Denkens. Nach dem Koran hat Allah bereits dem ersten Menschen alles Wissen mitgeteilt; es neuerlich zu erfassen, ist Ziel der Religion. Damit ist prinzipiell der Weg für rationale Theologie eröffnet, zumal der Islam das Ziel hat, die religiösen und profanen Elemente der Realität zu einem bruchlosen Ganzen zu verknüpfen. Die eigentümliche Rolle des unhinterfragbaren, das Wort Gottes absolut und unverfälscht (daher auch nicht aus der „wunderbaren arabischen Sprache" übersetzbar) bietenden Korans allerdings konterkariert wirksam diese Absicht: Die Lehre Mohammeds impliziert einen nachdrücklichen Traditionalismus, dem die mystische Versenkung des Sufismus sicher konformer geht als der Rationalismus eines Asch'ar und seiner Schule.

Theologie ist daher weniger eine institutionelle Komponente des Islam als vielmehr eine Art Nothilfe angesichts innerer Probleme (absolute Transzendenz Gottes, Theodizeeproblem, Möglichkeit der Fürbitte für Verdammte) und äußerer Bedrohungen (Aufspaltungen in „Konfessionen", Auseinandersetzung mit christlichen und jüdischen Vorstellungen). Sobald die prekäre Lage beseitigt ist, so sah es schon 1406 der Universalgelehrte Ibn Haldun, ist der *kalam* überflüssig geworden. Der Ausfall geschichtlichen Denkens läßt nur Restauration, nie wirkliche Reform zu: „Reform ist vielmehr die erneuerte Offenlegung des Wissensbestandes, der die muslimische conditio humana umschreibt, in der al-Gazali ... die beste aller Welten, die denkbar gerechteste erkannte" (244f) ist. Man versteht nun sehr gut die eigentümliche Dialektik von Minderwertigkeits- und Überlegenheitsgefühl, die im gegenwärtigen politischen Islam die Haltung zum christlichen Westen bestimmt.

N.s Theologiegeschichte ist ein außerordentlich wichtiges Buch – weit über den Kreis der Theologen hinaus verdient es nachdrücklich studiert zu werden.

Regensburg Wolfgang Beinert

Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek SVD. – Nettetal: Steyler 1993. 149 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 42), kart DM 20,00

Unter dem Thema „Heil durch Erfahrung und Erkenntnis" hat der Hg. sieben Beiträge verschiedener Autoren vorgelegt, die mit ihren Themen einen weiten Bogen spannen: von den ältesten griechischen Mysterien bis zum Mystagogie-Modell in der Theologie von P. M. Zulehner und zum Lernen der Frage nach dem Sinn des Lebens.

Dabei referiert Dieter Zeller über die eleusinischen Mysterien und die Isis-Mysterien (11–24) und stellt heraus, wie diese beiden Kulte „Heil" mit diesseitigen und jenseitigen Perspektiven vermitteln wollen – und dies rituell auf zwei Weisen: die Griechen spielten das Drama der Götterwelt nach und vollzogen so Leid und Freude der Göttin und werden über diesen Nachvollzug in die Freude des Sieges über den Tod miteinbezogen. Die Ägypter nahmen das Götterdrama als Vorwegnahme des eigenen Schicksals und als Chance, aus der Erfahrung der letzten Dimension des menschlichen Lebens dieses Leben neu in die göttliche Welt einzuordnen.

Weitere Wege zur Erlösung stellt Z. dann vor: Dionysos, ekstatisch ebenso wie asketisch (25–38). „Die Dionysos-Verehrung läuft eben früh in zwei Richtungen auseinander" (31). Ziel der Askese ist „Reinigung", wie sie Plato als Trennung der Seele vom Leib auslegt, um dem Mysten dann ein besseres Los nach dem Tode zu gewährleisten – aufgrund seiner Reinheit und seiner Kenntnis des „Zauberwortes". Von einer so verstandenen Orphik ist der Schritt nicht weit zu der großen Erlösungsreligion, die sich in ersten Jh.en unserer Zeitrechnung an der Seite des Christentums und im Austausch mit ihm entwickelt, der Gnosis mit ihren Wurzeln besonders in der platonisch und von daher mit „orphische(n) Ingredienzien" versehenen Philosophie und im Judentum, dessen Schöpfungslehre allerdings abgewertet wurde. Das hermetische Schrifttum sieht Z. als „parallele, rein heidnische Erscheinung". Orphiker und Gnostiker haben negative Weltsicht, ähnliche syzygische Kosmogonien ebenso gemeinsam wie die Lehre von einem göttlichen Funken im Menschen und das Verständnis von Erlösung als seine Wiedererweckung. So bewirkt Offenbarung heilsame Selbsterkenntnis. Dabei kann Ekstase im Zusammenhang der Wiedergeburt ihren Platz haben. Bei alldem ist „esoterische Belehrung, Bücherwissen entscheidend". Eine gewisse Akzentverschiebung läßt sich allerdings beobachten: „Während im Dionysos-Kult Lebensbejahung und Jenseitshoffnung ineinander greifen, liegt der Schwerpunkt bei der orphischen und gnostischen Bewegung im Leben nach dem Tode" (34).

Sehr nützlich ist dann der nüchterne und realistische Überblick von Alois Kehl über die Mithrasmysterien (39–51): Der Vergleich mit dem Christentum zeigt, „daß die Mithrasmysterien zu keiner Zeit und an keinem Ort dem Christentum gegenüber als Rivale auftreten konnten. Sie waren eine ganz persönliche rituell-magische Versicherung des eigenen Heils ohne Anspruch auf Universalität" (50).

Beim Beitrag von Karl Josef Rivinius SVD über das Verhältnis von Gnosis und frühem Christentum (53–70), wohl als vertiefende Ergänzung zu Zellers Beitrag gedacht, bleibt die Frage, ob die Zusammenhänge zwischen Qumran und gnostischen Vorstellungen wirklich so fundamental sind, wie er meint. Und ist nicht auch eine Bemerkung wie „Die verschiedenartigen gnostischen Systeme, mit denen die Kirchenväter sich auseinandergesetzt haben, lassen sich als gnostische Variante des Kirchenchristentums charakterisieren, d. h. die Väter bekämpften ein christliches Phänomen." (65) zumindest mißverständlich?

Karl Hoheisel betrachtet Heil und Erlösung durch Gnosis in den Mysterien heute und stellt fest, daß der Blick auf die neureligiösen Systeme, besonders New Age, und der virulente Gnosis-Verdacht, „den Blick auf die religiöse Gesamtsituation" verstellt. Denn, und darum geht es eigentlich im ganzen zweiten Teil dieses Buches: „Christentum und Kirchen besitzen ohne Frage eigene initiatorische und meditative Elemente in großer Zahl, nutzen sie aber offensichtlich nicht gebührend. Einseitiges Pochen auf Wort und Sakrament und das Beharren auf möglichst vielen eindeutigen, nachprüfbaren Praxiselementen hat zu einer vorwiegend ethisch akzentuierten Sicht des Prozesses spirituellen Wachstums geführt. Den dadurch heraufbeschworenen Mangel an gesamtmenschlich erfahrbarer Reifung suchen die zahlreichen Einweihungs- und Selbsterfahrungswege auszugleichen, so daß die Kirchen bzw. deren defiziente Praxis ungewollt zu den Haupttriebkräften des Esoterikbooms gehören" (85).

So spielt bei Arno Schilson's Darlegung von Ansätzen für ein Verständnis des Christentums als Mysterienreligion (91–112) der Rückgriff auf Odo Casel eine große Rolle für die zu erstellende „wirklich mystagogisch vorgehende Theologie". Im Anschluß an Karl Rahner und Paul Michael Zulehner stellt Hermann Kochanek SVD „Aspekte und Elemente einer mystagogischen Seelsorge und Pastoral" (113–141) zusammen, deren Ziel ist, „die persönliche Bereitschaft des Einzelnen" zu wecken, um sich aufgrund seiner Lebenserfahrungen auf Gott in Jesus Christus einzulassen und sich damit in einen Glaubensprozeß hineinzubegeben, so daß die Sakramente im Leben des einzelnen Menschen als „schon immer anwesende Heilswirklichkeit Gottes" erhellt werden. Mystagogische Pastoral ist also eine „nach Lebens- und Glaubensgeschichte unterschiedlich angelegte Pastoral als Hinführung zu den Sakramenten, eine Pastoral der mystagogischen Wegbegleitung und Weggemeinschaft aus der Erfahrung der Nähe Gottes" (135).

So anregend die letzten Beiträge sind, gerade für Religionspädagogen und alle sonst im kirchlichen Unterricht Tätige dürften die klaren Informationen zur Religionsgeschichte der Umwelt der Alten Kirche wichtig sein.

Erlangen Wolfgang Wischmeyer

Der literarisierte Jesus
Neue Studien zum Jesus-Roman zwischen 1780 und 1945

Von Paul Konrad Kurz, Gauting-Buchendorf

In seiner Diss. „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur" (1978) hat Karl-Josef Kuschel zum ersten Mal die Darstellung von und Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu in der deutschen Literatur seit 1945 systematisch erforscht und in einen sinnvollen argumentativen Zusammenhang gebracht. Kuschel konnte zeigen, daß Jesus die große Bezugsgestalt auch in der zeitgenössischen deutschen Literatur ist. Er behandelt in einem ersten Teil den mehr traditionellen Jesus-Roman, der von einem sicheren biblischen und moralischen Wissen ausgeht und sowohl an der historisch-kritischen Exegese wie an der Verschattung durch die eigene Subjektivität vorbeigeht. In einem zweiten Teil untersucht er mehr indirekte und figurative Annäherungen an die Jesusgestalt. Es geht nicht mehr um Einfühlungen und Vorführungen der Gestalt „damals", sondern um mögliche Beziehungen der Jesus-Wirklichkeit in der gegenwärtigen sozialen Welt.

Seit den späten 70er Jahren, seit literatur-theologische Themen der universitären Germanistik nicht mehr fremd sind, mehren sich die grenzüberschreitenden, Literatur und Theologie verbindenden Untersuchungen vor allem im Arbeitsbereich der Diss. Elisabeth Hurth hat in Mainz ihre Untersuchungen zum Jesus-Roman zwischen 1780–1930/45 vorgelegt, Uwe Kächler in Tübingen seine Arbeit über die Jesusgestalt in der Erzählprosa des Naturalismus. Dank Hurth, Kächler, Kuschel können wir die Literarisierung der Jesus-Gestalt über zweihundert Jahre verfolgen. Man kann den Weg im ganzen jetzt markieren. Die Texte gehen von pastoralen Darstellungen zu poetischen, von mehr erbaulichen zu kritischen, von historisierenden Romanen zu epischen Transfigurationen der Jesus-Gestalt in einen heutigen Wirklichkeitszusammenhang.

Seit dem Beginn der Aufklärung, literaturtheologisch seit Reimarus und Lessing, kommt ein historisches, biografisches, zeitgeschichtliches, auch soziales Interesse an der Gestalt und Botschaft Jesu ins Spiel, das die Zäune der kirchlichen Verkündigungstheologie durchbrach. Noch Klopstock überhöhte und entmaterialisierte den göttlichen, die Welt erlösenden Christus in seinem Versepos „Der Messias" (1748–73). Jesus wird seit Lessing und Herder zunehmend neu geerdet. Drei Grundmöglichkeiten der Annäherung sind literarisch denkbar: 1. zurück zum „historischen Jesus", 2. die Jesusgestalt in die Gegenwart hereinholen, 3. Transfigurationen der Jesusgestalt durch epische Personen.

Literarische Darstellungen, die den Weg „zurück" gehen, werden versuchen, die Gestalt Jesu in Szenen, Gesprächen, Reden, Bildern plastisch in einem vorgestellten „damals" vorzustellen. Romane, die die Jesusgestalt in der Gegenwart anvisieren, werden sein Auftreten, seine Rede- und Denkweise, seine Botschaft und Auseinandersetzungen hineinziehen in einen gegenwärtigen sozialen Kontext, in Stimmungen, Vorstellungen, Erwartungen der Gegenwart, auch in die Kritik ihrer Gefährdungen und Menschenverachtung. Fiktive Transfigurationen epischer Gestalten in Richtung auf die Person Jesu

eröffnen einen weiten Raum. Sie visieren die Gestalt Jesu mehr indirekt an. Sie beschränken sich auf die literarisch realeren Möglichkeiten einer Teilidentifikation. Sie lassen durch eine weltliche Gestalt den Christusimpuls aufscheinen. In weltlich faßbaren Vorgängen, Verhaltensweisen, sozialen Beziehungen zeigen sie die jesuanische Energie.

Natürlich bleibt das Christusdogma, die Zwei-Naturenlehre, literarischer Darstellungen entzogen. Der menschgewordene Logos kann auch von literarischer Vernunft nicht angemessen erfaßt und dargestellt werden. Möglich sind immer nur Spiegelungen des Verhaltens, des Sprechens, des Leidens.

Was Schriftsteller interessiert, ist nicht ein Jesus der kirchlichen Verkündigung, der lehramtlichen Tradition, wissenschaftlich biblischer oder dogmatischer Erörterung. Ihr Interesse gilt der menschlichen Gestalt in Bezug auf das, was die Menschen sozial und religiös in ihrer Zeit beschäftigt, was ihnen mangelt, was sie suchen, was ihrer eigenen Kritik und Auseinandersetzung mit Welt Ausdruck verleiht. In historisierenden Romanen wird Jesus ein Stück weit eine Suchgestalt. In anderen, sozial und poetisch meist wichtigeren Romanen, wird Jesus eine Identifikations- und Projektionsgestalt, exemplarischer, auf besondere Weise autorisierter Held, Botschaftsgestalt und Mundstück des Autors. Jesus-Romane haben über Generationen ihre Leser gefunden. Sie empfinden oft ein Desinteresse an konventionellen Jesusbildern. Sie wollen die Jesusgestalt in einem Kontext kritischer, zeitbezogener Vernunft erfahren. Gegen eine kalte aufklärerische Rationalisierung (auch von theologischer Seite) verlangen sie die Strahlkraft des Herzens.

Man kennt aus der missionarischen Frühzeit die Evangelienparaphrasen, die Evangelienharmonien, die heroisierenden „Heliand"-Stilisierungen. In den folgenden Jh.en, solange die kirchliche Tradition unangefochten herrschte, das Jesus-Wissen den Klerikern vorbehalten blieb, spielen literarische Jesus-Darstellungen eine geringe Rolle. Die Jesus-Gestalt trat zu dem Zeitpunkt in den Denk- und Darstellungsbereich der weltlichen Literatur, als bürgerliche Bildung möglich wurde, als aufklärerischer Geist die alleinige Repräsentanz der Kirche in Religion und Glaube nicht mehr anerkannte. Eigenes Interesse und eigenes Denkvermögen machten einen persönlichen Umgang mit dem „Stoff" und der Gestalt Jesu möglich.

Konnte in den mehr pastoralen und erbaulichen Darstellungen des 18. und 19. Jh.s die Literatur noch als *„ancillae theologiae"* betrachtet werden, so wurde im Verlauf des 19. Jh.s immer deutlicher, daß die reflektierte Jesus-Gestalt ziemlich eigenständig entworfen, als Instrument der Religions- und Zeitkritik, auch als Ausdruck religiös begründeter Hoffnung eingesetzt wurde. Eine gewisse Instrumentalisierung der Jesus-Gestalt im Dienste der eigenen Absicht ist nicht zu verkennen. Was kann die literarische Darstellung der biblischen Hauptgestalt überhaupt leisten? Haftet ihr nicht immer ein „Palimpsest"-Charakter an? Nicht gerade ausgelöscht der alte Text, wohl aber der neue auf und gegen die Rillenspuren des alten geschrieben? Bei einigem Zusehen gehört dieses Verfahren zum Gang der geistesgeschichtlichen Tradition. Der literarische Vf. stellt einen neuen, realbezogenen Kontext her, einen Bewußtseins- und Wirklichkeitszusammenhang, der aus der eigenen Zeit stammt. Er kann die spiritualisierte Jesus-Gestalt entspiritualisieren, die dogmatisierte entdogmatisieren, die nazarenische härten. Was wird dadurch erreicht? Ich denke, eine Verflüssigung der geronnenen Jesus-Gestalt, eine neue Form für Zeitgenossen. Mit der subjektiven Perspektive wird ein persönliches Interesse sichtbar, durch die sensibilisierte Wahrnehmung drängt Zeitgeist. Die bewußte Literarisierung ist mehr als ein bloßes Nacherzählen des biblisch Gewußten und etwas anderes als kerygmatische Verkündigung. Durch sie tritt der Erzähler auf die Bühne, mit ihm eine bewußte Distanz zwischen die dargestellte Person und deren sprachliche Literarisierung.

Diss.en sammeln und sichten eine Fülle von Material, um es schließlich in einen sinnvollen, möglichst erhellenden Zusammenhang zu bringen.

Uwe Kächler meint in seiner spezifizierten Tübinger Diss. „Die Jesusgestalt in der Erzählprosa des deutschen Naturalismus"[1] zunächst den sozialpolitischen Kontext für die Naturalismus-Prosa beschreiben zu müssen. Er beginnt mit einem rasch zusammengetragenen Sozialporträt des deutschen Kaiserreichs, dessen Industrialisierung, Verstädterung, sozialen Schichten samt dem Verhältnis von Staat und Kirche. Begriff, Ästhetik und soziales Umfeld des Naturalismus hätte K. präziser beschreiben können, wenn er die von Theo Meyer herausgegebene und kundig eingeführte „Theorie des Naturalismus" (Stuttgart ¹1973) benutzt hätte. Ausgangspunkt und Methode bleiben bei K. unscharf. Klischeehafte Formulierungen wie „Doch das ist eben nicht alles" (106), „Es ist allerdings ohne weiteres zuzugeben" (162), sprachliche Füllsel, eine unscharfe Argumentation beeinträchtigen die Darlegung. Über Frenssens „Hilligenlei" oder Gerhart Hauptmanns „Der Narr in Christo Emanuel Quint" erfährt der Leser in „Kindlers Literaturlexikon" mehr und Genaueres.

„Der Naturalismus hat es sich zur Aufgabe gemacht, die moderne Gesellschaft mit einem Maß an Authentizität darzustellen, das auch wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird", heißt K.s erster Satz. Das ist eine ziemlich sekundäre, im Urteil fragwürdige Aussage. Besser wäre es, den „Naturalismus" inhaltlich-perspektivisch und formal zu unterscheiden. Perspektivisch und inhaltlich geht es um eine neue Ausrichtung des Realismus, um den sozialen Blick, um die Aufmerksamkeit gegenüber den unteren sozialen Schichten, um die Entideologisierung der obrigkeitlichen, bürgerlichen, idealistischen Setzungen; formal geht es um die Darstellung der Wirklichkeit möglichst ohne Einmischung, Filterung, literarische Stilisierung des Erzählers. Jesus bleibt aber auch im Naturalismus eine „idealisierte", stilisierte Person, eine Gestalt mit Symbolcharakter, die Überhöhung der banalen Wirklichkeit. Daraus entstehen, wie K. zurecht notiert, aber zu wenig auswertet, eine Spannung zwischen naturalistischer Tendenz und jesuanischer Gestalt. „Mitleid, Reinheit, Rettung" nennt K. als Hauptgrund für das Interesse der Naturalisten. Deren Verkörperung, Beseelung, Botschaft wird in Jesus sichtbar, vernehmbar. Antipode dieser Reinheitsgestalt ist die weithin negative, sozial ungerechte, die Menschenwürde nicht frei setzende Wirklichkeit des Kaiserreiches. Wie kompliziert und mehrschichtig die Jesusdarstellungen zur Zeit des Naturalismus sind, deutet der Vf. selbst mit der Fast-Gleichzeitigkeit von Nietzsches „Zarathustra" (1883–85) und seinem „Antichrist" (1888), von Dostojewskis „Legende vom Großinquisitor" (aus dem Roman „Die Brüder Karamazov", deutsch 1884) und dem Roman „Der Idiot" (deutsch 1889), von Tolstojs Schrift „Worin besteht mein Glaube" (deutsch 1885), darin Jesu Auferstehung bestritten wird. Nietzsche betrachtete die Gesinnung Jesu als gefährliche Schwächung seines Herren- und Übermenschen. Tolstoj auf der anderen Seite zeigte größtes Interesse an der Selbstdemütigung, dem Mitleid, dem sozialen Blick Jesu. Alle drei Autoren haben auf die deutschen Naturalisten gewirkt. Dostojewski sieht mit seiner doppelten Narrengestalt den Widerspruch Jesu zu jeder Form von Herrschaft, Prestige, vitaler Mächtigkeitserklärung. Wie so unterschiedliche Sehweisen, Wertungen die deutschen Autoren beeinflußten, wie sie ihrerseits ihren sozialen Blick einsetzten und das „ewig Menschliche" in Jesus für ein bürgerliches Publikum retten wollten, wie überhaupt hoher literarischer Anspruch und volkstümliche, sogar triviale Texte zusammen kommen, das übersteigt die Möglichkeiten einer Diss. Daß anarchistische Stilisierungen neben neuromantischen, parodistische neben symbolistischen, erbauliche neben gesellschaftskritischen Texten stehen, zeigt, wie attraktiv Jesus als Identifikations-, Projektions-, sogar Demonstrationsgestalt war.

Ähnlich vage wie die Einleitung bleibt bei K. die „Zusammenfassung" der Ergebnisse. „Symbolismus und Parodie", heißt es da, „gehen in der ‚Papierenen Passion' von Arno Holz und Johannes Schlaf eine reizvolle Verbindung ein, die eine Deutung ebenso provoziert wie erschwert." Zu viele Ausweichsätze, zu wenig Analyse und Auseinandersetzung mit den Primärtexten. Eine gezielte Fragestellung und stoffliche Beschränkung wäre nötig gewesen. Jesus als sozialistischer Held, als politischer Aktivist, als mitleidvoller Schwärmer, als genialer Einzelner gegen die wabernde Masse, als fiktionale Transfiguration und Symbolfigur; Jesus zeitkritisch, tendenziös, parodistisch und individualistisch: das könnte an einzelnen Texten gezeigt werden. Aber der Vf. muß sich entscheiden, welches Interesse er inhaltlichen Aussagen und zeitkritischen Tendenzen zuwenden will und welche Aufmerksamkeit formalästhetischen Kriterien des Naturalismus.

K.s Literaturverzeichnis von 55 S. reicht bis Tolstoj (dann hätte auch Dostojewski eingebracht werden müssen), bis zu „Weitere(n) Autoren" und „Sonstige(r) Literatur", woraus noch einmal ersichtlich wird, daß der Vf. mehr eine Materialsammlung als eine argumentativ durchdachte Darstellung liefert. Literarische Methodenmängel, ein Mangel an darstellender Konzentration des Themas, eine häufig klischeehafte Sprache, vage Formulierungen mit geringer Aussagekraft (z. B. „Es ist allerdings ohne weiteres zuzugeben, daß der deutsche Naturalismus dem Niveau der eben umrissenen ästhetischen Problematik weder in seinen literarischen Produkten noch theoretisch immer entsprach", 182), eine auch vom Ergebnis her unbefriedigende Zusammenfassung (205f) mindern die wissenschaftliche Brauchbarkeit der Arbeit beträchtlich. K. hat sich textanalytisch zuwenig mit den Primärtexten auseinandergesetzt.

[1] **Kächler**, Uwe: **Die Jesusgestalt in der Erzählprosa des deutschen Naturalismus.** Mit einem bibliographischen Anhang: Primärtexte, zeitgenössische Rezensionen, Sekundärliteratur. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 263 S. (Tübinger Studien zur deutschen Literatur, 14), kart. DM 74,00.

Elisabeth Hurth geht in ihrer Mainzer Diss. – im Druck auf zwei Bände bei zwei verschiedenen Verlagen verteilt, mit Einleitungen, die sich zum Teil doppeln und überschneiden – ihre Aufgabe einer Darstellung der Jesus-Romane vom späten 18. Jh. bis ins mittlere 20. Jh. mit bemerkenswert literarischem und theologischem Methodenbewußtsein an. Der erste Bd. „Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman"[2] reicht von 1780 bis kurz vor 1900, der zweite Bd. „Der literarische Jesus. Studien zum Jesusroman"[3] von 1880 bis 1945. H. geht methodisch von literarischen und theologischen Jesustexten aus. Sie verfolgt die Krise der historischen Leben-Jesu-Forschung, gipfelnd in Albert Schweitzers berühmten Forschungsbericht von 1913. Sie kennt die einschlägigen Primärtexte aus differenzierter Lektüre. Die doppelte Blickrichtung, einmal von der theologischen Situation auf die literarische Produktion, dann aber der literaturgeschichtliche und textanalytische, erschweren Darstellung und Lesbarkeit.

Hätte die Vf.in einen Teil ihrer stupenden Detailkenntnisse in Anmerkungen gesetzt (statt der öden „Ebd."-Nachweise, im Dutzend nacheinander), die Gliederung gestrafft und – im zweiten Buchteil „Der literarische Jesus" – das Inhaltsverzeichnis nicht nur auf vier römische Kapitelangaben und einen schülerhaften „Ausblick" mit „Aspekten und Tendenzen" gegliedert, sie hätte der Lesbarkeit ihrer literatur- und geistesgeschichtlichen Arbeit sehr geholfen. Die strukturierende Gliederung findet im zweiten Buch nur, wer die eng, fast ohne typografisches Layout, gedruckten 200 S. durchgängig und hin und her blätternd liest.

Aber H.s Bemühung, das formal und sprachlich so unterschiedliche Material zu strukturieren, wiederholt Intention und Adressat sichtbar zu machen, beeindruckt. Sie fächert die Texte auf, zieht geistesgeschichtliche Linien. Sie arbeitet vor allem den theologischen, anfangs auch den literarischen und mehrfach den gesellschaftlichen Kontext heraus. Sie zeigt, wie noch im späten 18. Jh. Werke von „religiös-erbaulicher, bekenntnishafter Darstellung" auf theologischem, damals als gesichert betrachtetem Grund entstanden. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s bestimmt meist ein außerkirchliches Interesse die Darstellung. In den Vordergrund tritt der sozialkritische Blick, eine gewisse gefühlvolle, der Welt verbundene Religiosität. Wo das „Jesus-redivivus-Motiv" einfließt, wird Jesus als Zeitgenosse heute vorgestellt.

Nach Auffassung der Gottsched-Schule um die Mitte des 18. Jh.s durfte das „allertheuerste Geheimnis der durch den Sohn Gottes gestifteten Erlösung" nicht mit „poetischer Tünche" überzogen und zu einem „Spiel ausschweifender Phantasie" gemacht werden. Noch Herder verwarf eine biografische Literarisierung der Evangelien, weil jeder literarische Versuch die kerygmatische Sinnspitze der Person und Sendung Jesu verfehle. Die Hemmschwellen gegen eine Literarisierung des Mannes aus Nazareth standen hoch. Erst die Freiheit des aufklärerischen Geistes machte literarischer Phantasie und literarischem Gestaltungswillen den Weg frei. Im Gefolge der „Empfindsamkeit" (um 1770), vor allem der Bestreitung der Augenzeugen-Qualität der Evangelientexte setzte sich – gegen die „Supranaturalisten" und gegen die besorgten orthodoxen Bewahrer eine subjektive, schließlich auch zeitkritische Rationalität durch.

Die historisierenden Reproduktionen in den Romanen (bei Bahrdt, 1784ff, Venturini, 1800f) verliefen problemlos, solange die Evangelien als historische Quellen nicht in Frage gestellt wurden. Im Verlauf des 19. Jh.s traten mit subjektiver Einfühlung die Psychologisierung der Person Jesu hervor, mit zunehmendem gesellschaftlichem Blick die Sozialkritik im Umfeld Jesu. Neue Möglichkeiten des Erzählerischen eröffneten epische Transfigurationen einer Romangestalt in Richtung auf die Jesus-Gestalt. Je weiter das Jh. schreitet, desto nachdrücklicher erscheinen Romane, die sich aus jeder „Evangelienharmonie" entfernen. Sie sprechen zu Menschen, die in Distanz zur Kirche leben. Jesus und die jesuanischen Reden werden „Stoff", über den der moderne, schon bald „postmoderne" Vf. verfügt. Er kann das Überlieferte nach eigener Intention neu formen, indem er es mit eigener Erfahrung und Phantasie, mit persönlichem moralischen Wollen und „mystischer" Sehnsucht durchsetzt.

Trotz der von theologischer Seite vorgebrachten Bedenken gegen die historische Qualität der Evangelien, liefen die poetischen Popularisierungen des Lebens Jesu, die Romane und romanhaften Darstellungen, die Person, Auftreten und Lehre in einen anschaulichen, szenischen Zusammenhang, in eine klar gegliederte zeitliche Abfolge brachten, noch lange weiter. Aus Frankreich kam das überaus erfolgreiche, in alle damaligen Kultursprachen übersetzte „Leben Jesu" von Ernest Renan ([1]1863). In Deutschland schrieben Ador, Eschelbach, Pfannmüller, Henriette Brey u. a. von kritischen Vorbehalten unberührt ihre Jeschua-Romane. Äußerst einflußreich wurde nach dem ersten Weltkrieg Giovanni Papinis „Leben Jesu" (deutsch 1924, noch während und nach dem zweiten Weltkrieg neu aufgelegt). Albert Schweitzer sagte über die historisierenden Illustrationen: „Die Welt war ergriffen, und glaubte Jesum zu schauen, weil sie mit Renan blauen Himmel, wogendes Saatenmeer, ferne Berge und leuchtende Lilien um dem See Genezareth sah und mit ihm im rauschenden Schiff die ewige Melodie der Bergpredigt wahrnahm". Ästhetische Naturmalereien und psychologisierende Entwicklungsschichten befreiten ihn von der strengen, kontrollierten Kirchengestalt.

Es war David Friedrich Strauß gewesen, der als erster die schwierige Quellenlage der Evangelien erkannte („Das Leben Jesu", 1835) und den nachdenkenden Leser ermutigte, in Jesus die „Idee der Menschlichkeit" zu erkennen, Jesus als Gestaltwerdung der unendlichen Idee zu betrachten. Hinfort wird der literarisierte Jesus bei den kritischen Autoren eine Gestalt der religiös philosophierenden, sich befreienden, subjektiv und gesellschaftskritisch poetisierenden Vernunft.

Nicht nur befreit, sondern auch entfernt aus dem kirchlichen Raum haben ihn aktualisierende, tendenziell den Zeitgeist zur Sprache bringende Darstellungen vor und nach 1900. Mit dem Spektrum aktualisierender Jesus-Romane und Jesus-Texte beschäftigt sich H. im II. Teil ihrer Diss. Jesus wird ein „sozialer Messias", ein „rebellischer Volksmann", ein „Apostel wider die Kirche". Als Romane für diese aktualisierende Tendenz sind zu nennen: Felix Hollaender, „Jesus und Judas" (1891); Hans Land, „Der neue Gott" (1891), Anatole Rembe, „Christus, der Mensch und Freiheitskämpfer" (1887), Max Kretzer, „Die Bergpredigt" (1895) und „Das Gesicht Christi" (1897), Fritz Philippi, „Adam Notmann" (1906). Das soziale Interesse, eine engagierte Solidarität, die Bildungs- und die proletarische Armenfrage kamen zur Sprache.

Nicht fehlen durfte im Wilhelminischen Kaiserreich die Stilisierung Jesu in Richtung auf eine politisch-völkische Gestalt. Sie fand ihre bekannteste Ausprägung in Gustav Frenssens „Hilligenlei", niederdeutsch „heiliges Land" (1905). Der Roman des evangelischen Pfarrers hatte ein Jahr nach Erscheinen 120 000 Exemplare abgesetzt. Frenssen selbst charakterisierte seinen Roman als „das Leben des Heilandes, nach deutschen Forschungen dargestellt: die Grundlage deutscher Wiedergeburt".

Um die Jh.-Wende traten eschatologische und apokalyptische Züge ins Jesusbild. Die Expressionisten suchten, gemäß ihrem Aufbruchglauben, den „neuen Menschen", die „Erneuerung", „Wandlung", „Auferstehung" zum Geistmenschen, zum „Bruder Mensch". Jesus erscheint als „Mensch Heiland", wie Gustav Klitscher seine Jesusgestalt schon vor 1903 programmatisch nannte. Bei den religiösen Expressionisten ist Jesus die höchste, Gestalt gewordene Form expressionistischer Sehnsucht. Der bedeutendste expressionistisch motivierte Roman wurde Gerhart Hauptmanns Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint" (1910). Hauptmann geht den modernen Weg literarischer Transfiguration.

Abschließend urteilt H.: „Die theologiegeschichtliche Leistung des modernen Jesusromans liegt ... darin, daß er ein literarisches Jesusbild schafft, das die Christologie weder auf dogmatischen Postulaten noch spekulativen Entwürfen, sondern auf der empirisch-historischen Basis der Historia Jesu begründet. Der moderne Jesusroman läßt die Jesusgestalt nicht in abstrakter Substantialität verblassen" (189). Dem kann man zustimmen, wenn man auch etwas genauer wissen möchte, was die „empirisch-historische Basis" ist und meint. H. fragt vorab nach der „theologiegeschichtlichen Leistung" der Texte. Weniger ins Blickfeld tritt deren *literarische* Leistung. Hier wäre Platz für eine weitere Untersuchung des Themas. Auch die bedeutende rezeptions- und frömmigkeitsgeschichtliche Seite sollte einmal untersucht werden. Für die Strukturierung des überaus umfangreichen Materials wäre m. E. ein anderer Weg vorzuziehen. Es treten ziemlich deutlich zwei Textreihen hervor: er-

[2] **Hurth**, Elisabeth: **Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman.** Untersuchungen zum Problem der Literarisierung des Leben-Jesu-Stoffes. – Frankfurt: Peter Lang 1993. II, 210 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, 1377), kart. DM 59,00.

[3] **Hurth**, Elisabeth: **Der literarische Jesus.** Studien zum Jesusroman. – Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1993. VII, 231 S. (Theologische Texte und Studien, 3), kart. DM 49,80.

stens eine Literarisierung des Lebens Jesu nach Art historischer Romane, geschrieben in mehr erbaulicher, pastoraler, religiöser Absicht, zweitens die verfremdeten, transfigurativen Texte, in denen der Verfasser anders zu Werke gehen muß, nämlich eine oder mehrere Personen erfinden, eine Romanfabel und eine eigene Erzählperspektive aufbauen muß.

Je näher sich die Autorin in die Gegenwart wagt (leider ist sie nicht in den zwanziger Jahren stehen geblieben), desto fragmentarischer, zufälliger, gegenüber der Primärliteratur unkundiger wird die Autorin. Ziemlich unmotiviert springt sie (187) in die „literarische Herbstproduktion 1970" mit den drei Jesustexten von G. Herburger, F. Andermann, J. Lehmann. Sie hat hier wie auch bei dem nachfolgenden (in ihrer früheren Betrachtung nicht eingesetzten) Wort „Ent-nazarethisierung" die Angabe der Quelle vergessen (P. K. Kurz: „Der zeitgenössische Jesusroman", in: Über moderne Literatur III, 1973). Wenn die Literaturangaben Romane bis in die 70er Jahre erwähnen und sogar den (nicht benutzten) Text „Mirjam" von Luise Rinser (1987), dann hätte H. weitere Jesus-Romane nennen müssen; von W. Bonsels „Der Grieche Dositos" (1951), von Max Brod „Der Meister" (1952), von Werner Koch und Gertrud Fussenegger die „Pilatus"-Romane, von Werner Koch „Diesseits von Golgotha" (1986), von Heinar Kipphardt und von Ingeborg Drewitz die Jesus-Transfigurationen in den Romanen „März" (1976) und „Eingeschlossen" (1986). Von Walter Jens fehlt der Jesus-Roman „Herr Meister" ([1]1963). Nicht aufgeführt im Literaturverzeichnis sind Walter Müller-Seidel (205, Anm. 150) und Günter Blöcker (215, Anm. 13). Wenn H. dem „Fünften Evangelium" (in Bd I „Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesus") ein ausdrückliches Kap. widmet, so wäre der Roman von Mario Pomilio „Das fünfte Evangelium" (in Italien ein Bestseller, deutsch 1977, dazu P. K. Kurz: „Suche nach dem authentischen Jesus", in: Kurz, „Über moderne Literatur 7", Frankfurt 1980) eines Blickes würdig gewesen. Aber das sind Einzelheiten.

Einen Zeitraum von mehr als 150 Jahren Jesusliteratur (von 1780–1930) darzustellen, war sehr mutig. Die Materialfülle war sehr groß, zu groß für eine Diss. Beträchtlich war auch das Problem der Strukturierung. H. konnte wichtige Linien in das Bezugsfeld von Theologie und Literatur einziehen. Man wird sich für diesen Zeitraum mit dem Thema des „literarisierten Jesus" nicht befassen können, ohne die beiden Bände der Autorin zu benutzen.

Döblin, Alfred: **Schicksalsreise.** Bericht und Bekenntnis. – Heitersheim: Walter 1993. 620 S., Ln. DM 88,00

Als der große Schriftsteller Döblin nach dem Zweiten Weltkrieg bekannt gab, daß er katholisch geworden sei, fielen Kollegen wie Brecht mit Spott und Hohn über ihn her, und was er fortan noch schrieb, fand bei Kritikern und Publikum kaum Beachtung. Zu Unrecht hatte man in den früheren Werken des einst gefeierten Autors nichts als den Ausdruck der Skepsis und des Unglaubens gesehen. Von Anfang an war sein literarisches Schaffen Zeugnis eines religiösen Suchers. Schon in seinem Erstling M o d e r n, den er als Siebzehnjähriger schrieb, kommt das Motiv des Heilsverlangens zum Vorschein. Den Roman B e r l i n A l e x a n d e r p l a t z hat man wegen der biblischen Symbolik und der vielen Passagen aus dem Alten und Neuen Testament, vor allem wegen des Hauptthemas, der Wandlung des schuldbeladenen Franz Biberkopf durch Leid, Erkenntnis, Reue und Umkehr eine christliche Dichtung genannt. Auch die anderen Romane Döblins enthalten religiöse Elemente. In der packenden Trilogie A m a z o n a s setzt er dem Bischof Bartolomé de Las Casas ein Denkmal (zur gleichen Zeit schrieb Reinhold Schneider sein Las Casas-Buch) und rühmt die von Jesuiten gegründete christliche Indianer-Republik in Paraguay, die 160 Jahre bestand.

Döblin stammte aus dem Judentum, war aber religionslos aufgewachsen und schon vor dem Ersten Weltkrieg aus der jüdischen Gemeinde ausgetreten. Pogrome gegen Juden veranlaßten ihn 1924, sich für gläubiges Judentum zu interessieren und in ein Land zu fahren, wo es das noch in lebendigen Gemeinden gab. Das größte Erlebnis dieser Fahrt aber war, wie er in seinem Buch R e i s e n a c h P o l e n erzählt, die Erschütterung durch Veit Stoß' Christus am Kreuz in der Krakauer Marienkirche. Dreimal täglich besuchte er den Gehenkten, in dem er die mächtigste Realität erkannte, „die Säule, auf der die Welt ruht". Anderthalb Jahrzehnte später begegnete Döblin wieder dem Gekreuzigten. Es war 1940, auf der Flucht durch Frankreich vor den Nazis. Das Kruzifix in der Kathedrale von Mende zog ihn an und ließ ihn nicht mehr los. Dostojewski und Kierkegaard begleiteten seine Wahrheitssuche. Endlich ließ Döblin sich, nach intensivem Konvertitenunterricht, 1941 in Kalifornien in die katholische Kirche aufnehmen.

Diese seine Wandlung erzählt Döblin in S c h i c k s a l s r e i s e. Der kanadische Germanist Prof. Anthony W. Riley bietet nun die erste textkritische und kommentierte Ausgabe dieses wichtigen Werks. Sie ist wegen ihrer Sorgfalt und Umsicht zu rühmen und läßt keinen Wunsch offen. Zu Recht beklagt Riley, daß Döblins Autobiographie wie auch seine nach 1945 veröffentlichten, vom Glauben geprägten Werke (Die Pilgerin Aetheria; Der unsterbliche Mensch; Der Kampf mit dem Engel; Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende) auch im deutschen Katholizismus kaum Beachtung fanden. Hier ist einiges nachzuholen.

A a c h e n Gisbert Kranz

Literaturbericht zum Thema „Engel"

Von Thomas S t e r n b e r g, Münster

Seit vielen Jahren hält sich im Überschneidungsbereich zwischen Frömmigkeit, Esoterik und Theologie ein beständiges Interesse an Engeln. Für eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Information muß auf Lexikon- und Handbuchartikel verwiesen werden; neben dem Handbuch der Dogmengeschichte vor allem auf den Artikel der TRE von Ulrich Mann, Horst Seebaß, Karl Erich Grözinger, Otto Böcher, Georges Tavard und Horst Schwebel[1].

Unter den neueren Veröffentlichungen ist vor allem ein Bändchen von Herbert Vorgrimler zu erwähnen.[2] Die Darstellung reagiert auf allzu viel krause Vorstellungen über Engel und klärt den biblischen und dogmatischen Befund. Konsequent vom Botencharakter der Engel ausgehend, zeigt V., daß der Ort des Redens über Engel nicht die Frage nach ihrem Wesen, sondern nach der B e g e g n u n g mit ihnen ist. Nach Augustinus ist „Engel" nicht Gattungsbegriff, sondern der einer Funktion. Ohne von Glaubensrelevanz für alle zu sein, könne es auch heute Erfahrungen von Begegnungen mit Menschen oder in Träumen geben, die individuell als glaubwürdige Engelerfahrungen aufgefaßt werden könnten. Das Buch ist eine Orientierungshilfe mit einer kommentierten Auswahlbibliographie für ein breiteres Publikum.

In diesen Bereich gehören auch ältere Publikationen wie das häufiger aufgelegte, empfehlenswerte Taschenbuch von Claus Westermann „G o t t e s E n g e l b r a u c h e n k e i n e F l ü g e l",[3] der in ähnlicher Weise wie Vorgrimler die Unangemessenheit der Frage nach dem Wesen der Engel herausstellt. Wem solche Darstellungen allzu rationalistisch erscheinen mögen, muß nicht auf Esoterik ausweichen. Die Spekulationen der theologischen Tradition bieten reiches Material; man lese nur einmal die Abhandlungen „über die himmlischen Hierarchien" des Pseudo-Dionysios Areopagita[4] oder des Thomas von Aquin[5]. Das vielleicht wichtigste theologische Werk zur Angelologie stammt aus dem Jahre 1935 und ist z. Z. nicht

[1] TRE Bd 9, 1982, 580–615.

[2] **Vorgrimler**, Herbert: **Wiederkehr der Engel?** Ein altes Thema neu durchdacht. – Kevelaer: Butzon & Bercker [2]1994. 120 S., kart. DM 19,80.

[3] **Westermann**, Claus: **Gottes Engel brauchen keine Flügel.** – Stuttgart: Kreuz [1]1978, [6]1993. 126 S., kart. DM 12,80.

[4] Übers. v. G. Heil, Bibliothek der griechischen Literatur 22, 1986.

[5] „Vom Wesen der Engel". De substantiis separatis seu de angelorum natura. Übersetzung, Einführung u. Erläuterungen v. Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart 1989; vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 391–392.

im Buchhandel erhältlich: Erik Petersons „Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus".[6]

Die esoterische, außerkirchliche Neugierde wird z. Z. vor allem mit einem, bei dem Direktvermarkter 2001 aufgelegten Bestseller von Malcom Godwin unter dem Titel „Engel. Eine bedrohte Art"[7] befriedigt. In dem aufwendig gestalteten Bd finden sich geschichtliche Engelvorstellungen in einem bizarren Nebeneinander von „Ufos" und „parapsychologischen" Phänomenen. Über die Darstellungen gnostischer und altorientalischer Aussagen über Engel ist gleich zu urteilen wie über die jüdisch-christlichen Behauptungen: sie sind mißverstanden oder in unsinnigen Kontexten grotesk verfälscht. Vor der Folie kirchengeschichtlicher Pauschalierungen und Verurteilungen wird ein bunter Teppich von Halbwahrheiten und Andeutungen ausgebreitet, der einer wissenschaftlichen Überprüfung nie standhalten könnte. In dieses Genre gehören auch Titel wie „Engelmächte" von Hans-Dieter Leuenberger,[8] der gar eine Instrumentalisierung der Engel verspricht.

Auch Veröffentlichungen anderer Verlage zeigen den Ort des Engelinteresses in einem Bereich zwischen theologischer Seriosität und dem Versprechen populärer Neugierdebefriedigung. Solche Literatur verläßt den Ort vertretbarer Spekulation in Richtung sektiererischer Esoterik wie auch innerkirchlich-häretischer Bünde, wie es das „Opus angelorum" ist. Sie sind nicht der Auflistung wert.

Einige Titel gehen ihr Thema über die Sammlung von Bildern und literarischen Texten her an. Uwe Wolff, der bereits 1993 ein Buch über die Rede von Engeln in Erfahrungen menschlicher Lebenssituationen vorgelegt hat („Breit' aus die Flügel beide"), ist der Hg. der jüngsten Anthologie zum Thema (Das große Buch der Engel).[9] In der Sammlung Luchterhand erschien 1992 „Unheilige und heilige Geschichten über die himmlischen Heerscharen" unter dem Haupttitel „Alle meine Engel".[10] Die dort versammelten Texte von Autoren über Christoph Meckel, Mascha Kaléko, Bert Brecht bis Dario Fo sind ein Kompendium respektloser Annäherungen an ein Sujet, dessen problematische Seitenwege allzu oft in Kitsch und frömmelnde Unverbindlichkeit geführt haben. Doch noch solch ein Lesebuch profitiert vom gleichen Interesse wie es esoterische Veröffentlichungen etwa von Terry Lynn Taylor finden,[11] denen mit der Ironie und dem Sarkasmus der Dichtung nicht mehr beizukommen ist. Doch gerade in der Zerstörung allzu traditioneller Engelvorstellungen kann ein Zugang zu einer neuen, vorsichtigen Rede – und von neuen Bildern – der „guten Mächte" gewonnen werden. Andere Anthologien mit literarischen Äußerungen über Engel sind „das Bündel fliegender Blätter", wie es der Hg. Hubert Gaisbauer selbst nennt, das er unter dem Titel „Unsichtbar durch unsere Stadt. Den Engeln auf der Spur" herausgegeben hat,[12] und die ältere Zusammenstellung „Engel. Texte aus der Weltliteratur".[13] Solche und ähnliche Sammlungen erscheinen immer wieder auf dem Buchmarkt und belegen das fortdauernde Interesse eines größeren Publikums über die ungehemmte Ausnutzung des Motivs in Werbung und Umgangssprache hinaus.

Eine theologisch-psychologisch-literaturwissenschaftliche Annäherung an „Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur", die sich deutlich von anderen Gelegenheitsprodukten abhebt, bietet das Buch von Sturmius M. Wittschier „Mein Engel, halte mich wach".[14] W. nähert sich seinem Thema mit leitmotivischen Literaturzitaten, die zunächst Anlaß zur Darstellung traditioneller theologischer Ansätze geben. Im zentralen zweiten Teil seines knappen, aber aufschlußreichen Diskurses untersucht er Texte von Kafka, Huchel, Sachs, Rilke, Dürrenmatt und Max Frisch, aus dessen Roman „Stiller" der Titel entnommen wurde. Die vorsichtige Umkreisung des „Gegenstandes", in die W. seine Leser einbezieht, wird in einem anderen Zitat aus diesem Roman deutlich; Stiller sagt über seinen Engel: „Sobald ich ihn zu schildern versuche, verläßt er mich, dann sehe ich ihn nicht mehr. Es ist ganz komisch; je genauer ich ihn mir vorstellen kann, je näher ich dazu komme, ihn schildern zu können, um so weniger glaube ich an ihn und alles, was ich erlebt habe" (50). Der Vf. wehrt sich vehement dagegen, die Schönheit und Verkündigungskraft der annähernden Rede von Engeln dadurch zu verlieren, daß man „fassen und fangen" wolle, was schwebend in der Luft zu betrachten gelte.

Solches Fassen geschah jedoch schon im ersten Versuch, das Phänomen der Engel außerhalb der biblischen Botenberichte bildlich zur Anschauung zu bringen. Seit den ersten Orientierungen des Engelbildes an römischen Viktorien, der allmählichen Zuweisung weiblicher Sexualität und der Kombination antiker Eroten mit dem mittelalterlichen Kinderengelmotiv hat die Objektivierungskraft bildlicher Repräsentation fatale Folgen für ein offenes Verständnis dessen gehabt, was mit dem Begriff „Engel" literarisch bezeichnet wurde. Das Engelbild ist in der Form prägend geworden, wie es in jener Zeit verbreitet war, in der es möglich war, es massenhaft technisch zu reproduzieren: in der postnazarenischen Kunst des 19. Jh.s mit ihren Stilanverwandlungen.

Mit den aufklärerischen Möglichkeiten, die in dem Aufweis der spezifischen Bildgeschichte liegen, beschäftigen sich nur wenige Veröffentlichungen. Die bedeutendsten Untersuchungen liefern hier immer noch die Lexika: wie der Artikel von Theodor Klauser im Reallexikon für Antike und Christentum[15] und vor allem der von Karl-August Wirth im Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte[16], der die Geschichte des Motivs bis in das 19. Jh. hinein bearbeitet. 1986 erschien eine Neuauflage des 19 Jahre älteren Buches von Alfons Rosenberg, „Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes".[17] Für die 2. Aufl. wurde das Buch vom Vf. und nach dessen Tod von Otto Betz überarbeitet. Die Sammlung gelehrten Materials über Engelbilder ist imponierend; allerdings finden sich gelegentlich auch eher geistreiche als nachweisbare Farb- und Motivtheorien. Der gelegentlich apodiktische Ton von Urteilen zur Motivdeutung ist unangebracht, hat aber Parallelen in einer Vielzahl von Symbolhandbüchern. Die Fülle an Beschreibungen und erläuternden Theorien, der Aufschluß an Traditionen und Entwicklungen ist auch für den Gewinn, der die zugrundeliegenden und eingestreuten kulturkritischen Urteile und Gesamtdeutungen R.s nicht übernehmen kann.

Im populären Bereich sind Bücher mit Engelbildern in großer Zahl verbreitet. Manche von ihnen sind nicht falsch, aber es stellt sich die Frage, wo ihr Erkenntnisgewinn liegt. So stellt Alfons Bungert („Engel – Botschafter des Ewigen")[18] Bilder und ihre Beschreibungen nebeneinander, ohne daß ein schlüssiges Auswahl- und Gliederungsprinzip erkennbar würde. Das immer noch beste Abbildungsmaterial – bei sehr problematischem Text – bietet der mehrfach aufgelegte Bildbd „Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir . . ." von Walter Nigg und Karl Gröning.[19] Das Engelbild in der neuen Kunst, im Film und in der Werbung findet sich neben weiteren lesenswerten Kurzaufsätzen über Engelbilder in einem

[6] Leipzig 1935; neu: München 1955. Jedoch neu erschienen: Peterson, Erik: Über die heiligen Engel, in: ders.: Marginalien zur Theologie, Würzburg 1995 (Ausgewählte Schriften, 2), 115–121.

[7] **Godwin**, Malcolm: **Engel.** Eine bedrohte Art. – Frankfurt: Zweitausendeins 1991. 256 S., zahlr. Abb., kart. DM 33,00.

[8] **Leuenberger**, Hans Dieter: **Engelmächte.** Vom praktischen Umgang mit kosmischen Kräften. Illustriert v. Hans Wartenberg. – Freiburg: Herrmann Bauer ^{3}1993. 264 S., 4 Tafeln, 7 Abb., 7 Zeichnungen, kart. DM 32,00.

[9] **Wolff**, Uwe: **Breit aus die Flügel beide.** Von den Engeln des Lebens. – Freiburg: Herder ^{1}1993, ^{3}1994. 240 S., 14 Tafeln, geb. DM 58,00.
Das große Buch der Engel. Hg. v. Uwe Wolff. – Freiburg: Herder 1994. 280 S., zahlr. Abb., geb. DM 78,00.

[10] **Alle meine Engel.** Unheilige und heilige Geschichten über die himmlischen Heerscharen. Hg. v. Heike Kraft. – München: Luchterhand Literatur 1992. 256 S., zahlr. Abb. (Sammlung Luchterhand, 1094), kart. DM 25,00.

[11] **Taylor**, Terry Lynn / **Crain**, Mary B.: **Warum Engel fliegen können.** Lichtvolle Kontakte mit unseren Schutzgeistern. – München: Goldmann 1993. 192 S. (Goldmann Esoterik, 12117), kart. DM 9,90.

[12] **Unsichtbar durch unsere Stadt.** Den Engeln auf der Spur. Ausgew. u. kommentiert v. Hubert Gaisbauer. – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1986. 102 S., zahlr. Abb., kart. DM 19,80.

[13] **Engel.** Texte aus der Weltliteratur. Hg. v. Anne Marie Fröhlich. – Zürich: Manesse ^{3}1992. 462 S., 26 Abb. (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Ln DM 34,40.

[14] **Wittschier**, Sturmius M.: **Mein Engel halte mich wach.** Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur. – Würzburg: Echter 1988. 112 S., kart. DM 16,80.

[15] Engel X. (in der Kunst), RAC Bd V, 1962, 258–322.

[16] Engel, RDK Bd V, 1967, 341–555. Vgl. auch Engel, LCI Bd I, 1968, 626–642; Pallas, Demetrios I.: Himmelsmächte, Erzengel und Engel, RBK Bd III, 1978, 13–119.

[17] **Rosenberg**, Alfons: **Engel und Dämonen.** Gestaltwandel eines Urbildes. Mit einem Vorwort von Otto Betz. – München: Kösel ^{2}1986. 334 S., 32 Tafeln, 55 Abb., geb. DM 48,00.

[18] **Bungert**, Alfons / **Pabst**, Rose: **Engel – Botschafter des Ewigen.** – Würzburg: Echter 1984. 104 S. 26 Abb., kart. DM 24,00.

[19] **Nigg**, Walter / **Gröning**, Karl: **Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir . . .** – Berlin: Propyläen ^{1}1978, Neuaufl. 1990. 152 S., 157 Abb., geb. DM 78,00.

Themenheft der Zeitschrift „kunst und kirche", das unter der Redaktion von KATHARINA WINNEKES erschien.[20]

Zwei Ausstellungen über neue künstlerische Zugangsweisen zum Thema waren 1988 eine von Horst Schwebel zusammengetragene Ausstellung „Von Engeln und anderen himmlischen Wesen", zu der lediglich eine Postkartenmappe erschien, und eine Ausstellung der Evangelischen Kirche in Berlin 1989. Der Katalog erschien unter dem Titel „Engel '89. Zeitgenössische Malerei – Graphik – Objekte und Textbeiträge aus der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik".[21] Neben vielen guten Abbildungen bietet dieser Bd in zwei Beiträgen von ANGELIKA HERBST (145–164) und RAINER VOLP (165–174) eine gute, knappe Zusammenfassung der Bildgeschichte des Engelmotivs bis in die Gegenwart.

Künstler wie ARNULF RAINER versuchen, in der Tradition von Negationsansätzen, wie sie sich schon bei Paul Klee finden, sich dem Engelmotiv mit Übermalungs- und Verbergungstechnik zu nähern. Kataloge der Engelarbeiten R.s sind erschienen unter dem Titel „Engel auf Papier" und in dem Bd „Engel, gibt's die? 28 Gedichte – 30 Übermalungen", in dem Gedichte von PETER HÄRTLING mit den Bildern R.s verbunden sind.[22] In den Übermalungen wird die Unverfügbarkeit der Engel ernstgenommen und letztlich das Nichtdarstellbare als Nichtdarstellbares dargestellt.

[20] **kunst und kirche** 54 (1991), Heft 4.

[21] **Engel '89.** Zeitgenössische Malerei – Graphik – Objekte und Textbeiträge aus der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik. Hg. v. Manfred Richter. – Berlin: Edition Hentrich 1989. 216 S., 91 Abb., kart. DM 39,80.

[22] **Rainer**, Arnulf: **Engel auf Papier.** München 1992, 56 S. (Galerie-Information 74 der Deutschen Gesellschaft für Christliche Kunst).
Härtling, Peter / **Rainer**, Arnulf: **Engel, gibt's die?** geb. DM 98,00.

Hark, Helmut: **Mit den Engeln gehen.** Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter. – München: Kösel 1993. 221 S., geb. DM 38,00

Der Titel des vorliegenden Buches von Helmut Hark zeigt das praktisch-meditative Anliegen des Autors an. Er entwirft nicht eine Lehre von den Engeln, wie sie in unserem Jh. am ausführlichsten und im Abseits zur herrschenden Dogmatik Karl Barth vorgelegt hat (KD III/3). H. geht es vielmehr um den Aufweis jener religiösen Wahrheit und Wirklichkeit, die der Dogmatiker positivistisch reflektiert, scheinbar unberührt von Zweifel und Erfahrungslosigkeit außerhalb und innerhalb der Kirche. Überzeugt von der „Erfahrbarkeit der Engelmächte" will H. „für suchende Menschen unserer Zeit neue Wege zur Begegnung mit Engeln" aufzeigen (9). Den von materiellen Angeboten überfütterten und auch von den Produkten des Psychomarktes enttäuschten Zeitgenossen will der Autor, selbst fasziniert von der „Erotik der Engel" (45) dazu verführen, seine „Schritte engelwärts zu lenken" (10) und „einen Sinn in der Sinnlichkeit zu finden" (37).

Um „den Leser in die Erfahrungen mit Engeln einzubeziehen und ihn auf die mögliche Begegnung mit dem eigenen Engel vorzubereiten" (11), wählt H. das Stilmittel des literarischen Dialogs in Abwandlung des therapeutischen Zwiegesprächs. Der Vf. versteckt sich dabei nicht in der berüchtigten „Spiegelhaltung" vor dem Leser, sondern führt durch Selbstmitteilung das Gespräch mit ihm. Oft erinnert das auch an Schleiermachers Konzept vom Prediger als „religiösen Virtuosen", die Grenzen zwischen persönlich-sachlicher Darlegung und Verkündigung sind fließend.

Zur Anrede des Lesers wird das Buch gleich im Eingangskapitel durch Erzählen und Deuten eines Engel-Traumes, der dem Vf. in seinem 56. Lebensjahr widerfuhr. Das ergreifende Traumbild führte ihn in tiefe Schichten der persönlichen und familiären Lebensgeschichte und darüberhinaus zu den „verschütteten Quellen" der „eigenen Spiritualität" (22). Unter Spiritualität versteht H. eine „Begeisterung", die sich aus unseren körperlichen und seelischen Antriebskräften allein nicht erklären läßt, sondern transzendentalen Ursprung hat (35). Im Kontext der Spiritualität sind Engel „Grenzgänger" (40), die die „einengenden Grenzen unserer Normalität" sprengen und uns neue „Erlebnisräume" und „Lebensräume" (40) eröffnen.

Nach der eindringlichen Vorstellung seines „Bruder-Engels", wie er ihm im erwähnten Traum erschien, wendet sich H. den Zeugen und Zeugnissen von Engelerfahrung in Vergangenheit und Gegenwart zu. Neben den persönlichen Erfahrungen des Autors und seiner Klienten kommen Dichter und Denker zur Sprache wie E. Swedenborg, R. Steiner, C.-G. Jung, R. Ausländer, R. M. Rilke, R. O. Wiemer u. a. Engel-Bilder von M. Chagall, P. Klee, M. Grünewald, O. Redon u. a. werden tiefenpsychologisch gedeutet und inspirieren die differenzierten Ausführungen des Autors über die Engel als spirituelle Begleiter, als Boten und Helfer, spirituelle Führungs- und Schöpferkräfte, Schutz- und Todesengel. Das berückend schöne Titelbild von Andrea del Verrocchis: „Erzengel Raphael mit dem Tobias auf dem Weg" inspiriert den Vf. zu den ebenso ungewohnten wie gelungenen Ausführungen zur „Erotik der Engel", auch ein Beitrag zur Überwindung der traditionellen Spaltung von Geist und Natur.

Eine Fülle von Material zum Thema „Engel" wird so mit scheinbar lockerer Hand vor dem Leser ausgebreitet. Jedes Kap. wirkt in sich geschlossen und abgerundet, häufige Wiederholungen und Querverweise machen das Buch leicht lesbar. Bei genauerer Betrachtung erweist sich die scheinbar assoziative Anordnung aber als wohlüberlegte Komposition, die die Jungsche Amplifikationsmethode konsequent literarisch einsetzt. H. stellt seinen erschütternden Engeltraum, dem er zu Recht überpersönliche Bedeutung beimißt, nicht nur in den Kontext seiner persönlichen Lebensgeschichte, sondern in den weiten Horizont des kollektiven Bewußtseins und vor allem der unbewußt-archetypischen Erfahrungswelt. Durch solche „Anreicherung im Sinne von C. G. Jung" (75) strukturiert er die Fülle des aufgebotenen Materials. Wesentlicher ist aber der psychodynamische Aspekt: Der Vf. umkreist gleichsam fortwährend sein Traumbild und bannt schöpferisch das erschütternde Engelwiderfahrnis. Der Leser wird in diesen Prozeß einbezogen durch direkte Anrede und häufige „Affirmationen (ermutigende Leitsätze)" am Ende eines Kap.s und vor allem in den Schlußkapiteln. Wirkungsmächtiger aber noch ist die stillschweigende Voraussetzung des Autors: „In jedem Menschen schlummert das Angesicht eines Engels" (85). Auch das erinnert an Schleiermachers Regel, daß im Gegenüber etwas erweckt wird, indem der Prediger es voraussetzt.

H. ist ein ansprechendes Buch gelungen, ein weiteres Kap. praktischer Tiefentheologie, an der er seit vielen Jahren kenntnisreich und kreativ als Theologe und Psychoanalytiker arbeitet. H.s Engel-Buch wendet sich – wie die früheren Bücher des Autors – an das breite Publikum der religiös und psychologisch Interessierten. Es könnte aber auch zünftige Psychologen und Theologen dazu aufrufen, „durch die Therapie wieder zur Theologie zu kommen und umgekehrt die verschütteten Quellen der Spiritualität neu aufzugraben" (84). Konkreter gesagt; die tabuisierte Frage nach der religiösen Wahrheit von psychologischer Wirklichkeit wäre unter Psychologen neu zu stellen, und die Theologen müßten sich fragen lassen, ob die heute viel diskutierte Theologie des Hl. Geistes sich unter Absehung von der Tiefenpsychologie überhaupt noch entfalten läßt.

Reichenau Wolfgang Schildmann

Adler, Gerhard: **Die Engel des Lichts.** Von den Erstlingen der Schöpfung. – Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1992. 160 S., kart. DM 19,80

Bei der Flut von Engelliteratur auf dem gegenwärtigen Büchermarkt ist es oft schwer, die Spreu vom Weizen zu unterscheiden. Besonders die christlich orientierten Leserinnen und die kirchlich gebundenen Leser sind bei vielen Engelbüchern enttäuscht, weil bei der diffusen Vielfalt der heutigen Engelvorstellungen oftmals die grundlegenden biblischen Zeugnisse über die Engel und die Hinweise auf die Engel in der kirchlichen Liturgie und in den Gebeten fehlen. Daher ist es A. in seinem allgemein verständlichen Buch: „Die Engel des Lichtes" besonders zu danken, daß er von der biblischen Grundlage und der kirchlichen Lehre über die Engel ausgeht.

Die Spannweite der Engel und ihre Bedeutung für den Menschen stellt A. sogleich in seiner Annäherung an das Thema vor Augen, indem er einen bekannten Engelhymnus aus der Liturgie der Ostkirche einem Engelgedicht von Rilke aus den Duineser Elegien gegenüberstellt und dann kritisch fragt: „ob Priester und Poeten wohl die gleichen Wesenheiten meinen, ist die eine Frage, und ob die Engel dabei noch ernst genommen werden, ist eine nicht minder wichtige zweite Frage" (11).

Zu Recht beklagt der Vf., daß in der Gegenwart selbst bei religiös orientierten Menschen und bei den Theologen die Engel nur noch ein geringes Interesse wecken. „Was über Jahrtausende als heilbringende Schutzmacht empfunden wurde, scheint sich nun in metaphorische Redeweise zu verflüchtigen" (12). Nach A. ist die Begegnung mit dem Geistwesen der Engel durch die „Geistseele" des Menschen möglich, „die zwar unverkennbar in die Körperlichkeit eingebunden ist, aber doch in vielen ihrer Fähigkeiten und den Grenzfällen Raum, Zeit und Materialität transzendiert, und die sich im Tod von der leiblichen Hülle löst, in sich aber Bestand behält und Identität be-

wahrt" (19). Dieser geistige Seelenbegriff, den A. abgrenzt von der Seele als Funktion der Leiblichkeit, weist uns den Weg zur Begegnung mit Engeln.

In zwei Kap.n gibt A. dann einen guten Überblick über die Engel im AT und NT. Bei der gerafften Übersicht über die vielfältigen Erfahrungen mit Engeln macht A. besonders auf jene Texte aufmerksam, die für heutige Menschen besonders aktuell sein dürften. Es ist nämlich nicht durchgängig von Engeln als Boten Gottes die Rede, sondern auch im Sinne des alter Ego oder des „spirituellen Selbst" des Menschen, wie ich tiefenpsychologisch sagen würde.

Bei der wunderbaren Befreiung des Petrus aus dem Kerker z. B. erfahren wir etwas von dem subjektiven Verständnis des Engels der christlichen Urgemeinde, wenn die gläubigen Freunde des Petrus sagen, daß er nicht in seiner realen Gestalt vor der Türe stehe, sondern daß es „*sein* Engel" sei (Apg 12,15). Ähnlich heißt es in einer Rede Jesu über den Schutz der Kinder, daß „*ihre* Engel" stets das Angesicht des himmlischen Vaters sehen (Mt 18,10). Die theologischen Deutungen dieser subjektiven Engel faßt A. so zusammen: „Die einen sehen darin Petrus' Schutzengel, der in seiner Gestalt erscheint und damit den Tod des Petrus anmeldet, andere erkennen darin eher das antike vorchristliche Dual, das im irdischen Menschen entsprechende geistige Urbild in der jenseitigen Welt" (43).

Für die an der antiken Kultur und besonders der altgriechischen Religion interessierten Leser bietet der religionsgeschichtliche Exkurs über Engelwesen und Genien interessante Texte.

So erfährt der Held Achill in seinem Streit mit Agamemnon um Frauenbeute durch das Erscheinen der „blauäugigen Athene" und durch ihren Rat die Hilfe wie von einem Schutzengel. Auch Agamemnon erfährt in einem Traum von einem göttlichen Boten, daß Kronios sich seiner erbarmt. Abschließend kommt A. beim Vergleich der Engel in den griechischen Epen und Mythen mit den biblischen Texten zu der Feststellung, „daß sich Parallelen von der Heiligen Schrift zu den Altgriechischen Epen und ihren mythischen Hintergründen aufdrängen: der geflügelte Bote, der Traum, das Erschrecken. Religiöse Erfahrungen sind offenbar in ihrem Kern vergleichbar, auch wenn sie sich in andere Systeme einkleiden" (32). – Diesem Urteil kann ich mich nach langjährigen therapeutischen Erfahrungen und meiner wissenschaftlichen Bearbeitung von religiösen Traumsymbolen nur anschließen.

Für Leserinnen und Leser, die an der theologischen Lehrentwicklung über die Engel in zwei Jahrtausenden interessiert sind, referiert der Vf. auf ca. 50 S. übersichtlich zusammengefaßt die Engellehre der Kirchenväter mit einem eigenen Kap. über die Engelordnungen nach Dionysios Areopagita und führt uns weiter von der Scholastik bis zur Gegenwart.

Es ist A. besonders dafür zu danken, daß er die vielfältigen und oft widersprüchlichen Lehrmeinungen in ihrem wesentlichen Gehalt referiert und damit besonders dem nichttheologischen Leser eine persönliche Entscheidung ermöglicht. Zu allen Zeiten haben sich gerade beim Verständnis der Engel die Geister geschieden, indem „unvereinbare Weltbilder" (48–56) aufeinanderstoßen.

Für die gegenwärtige Engellehre der Katholischen Kirche werden Aussagen von Papst Paul VI. zitiert, und Johannes Paul II. ruft in seiner Ansprache über die Engel die schönen Worte des heiligen Basilius in Erinnerung: „Jeder Gläubige hat einen Engel als Beschützer und Hüter neben sich, der ihn zum Leben führen soll" (96). Von den protestantischen Theologen der Gegenwart zitiert der Vf. Claus Westermann, Adolph Köberle und Dietrich Bonhoeffer. Besonders erfreut war ich, auch meinen Doktorvater Ulrich Mann erwähnt zu finden: „Ohne Engel läßt sich, vereinfacht gesagt, der Monotheismus nicht wirklich durchhalten" (87). Ergänzend sei noch angemerkt, daß U. Mann in seinem schönen Aufsatz: „Ikone und Engel als Gestalten geistleiblicher Mittlerschaft" (in: Eranos-Jb 52, 1983, 1–53) einen Bezug zur andächtigen Bilderverehrung der Ikone in der griechischen und russischen Orthodoxie herstellt. Auf diese reiche und vielgestaltige Tradition der Orthodoxie im Zusammenhang mit dem Thema Engel verweist auch A., indem er den russischen Dichter Dmitrij Klenovskij und den russischen Theologen Sergej Bulgakow in bisher noch nicht ins Deutsche übersetzten Texten zu Worte kommen läßt. Gerade nach der Öffnung des Ostens dürften die spirituellen Reichtümer der Orthodoxie in ihrer Liturgie und Ikonographie im Hinblick auf das Thema Engel auch für uns die geistigen Schätze wieder neu zugänglich machen.

Mit besonderer Neugier habe ich mich schließlich dem Schlußkap. zugewendet mit dem in der Überschrift angekündigten „Zugang zur Engelerfahrung". Dazu wird festgestellt: „Engelerfahrungen sind weder auf die biblische Zeit noch auf das Leben kanonisierter Heiliger oder Religionsstifter einzuschränken; solche Erfahrungen werden auch heute bekundet.

„Engelerlebnisse, der Vergangenheit wie der Gegenwart, werden beschrieben als auditive bzw. visuelle Beeindruckungen, die sich dem Betroffenen in der Regel als akustische bzw. optische Wirklichkeit darstellen" (117). Ferner wird gesagt, daß Engel als Innenschau und als innere Stimme erlebt werden. Auch durch das unerwartete Verhalten und Wirken anderer Menschen oder durch „Zufälle" werden Engelerfahrungen bezeugt. Auch wirkende Kräfte aus dem Unbewußten werden genannt und als Beispiel dafür die personale Gestalt des Philemon in den Imaginationen des C. G. Jung erwähnt.

Im Anhang werden dann ausführliche Texte von der hl. Hildegard von Bingen und von Romano Guardini veröffentlicht, die alle die Wirkmächtigkeit der Engel bezeugen. Was mir jedoch fehlt, wäre für eine Neuaufl. die Auseinandersetzung mit dem dunklen und gefallenen Engel, dem das sog. Böse und Zerstörerische in der Welt zugeschrieben wird.

Das schöne Engelbuch von A. stellt dem Leser den großen spirituellen Reichtum der Engelwelt vor Augen und dürfte auch bei den kritischen Zeitgenossen Interesse und Neugier auf die Engel wekken. Anderen kann es auch persönliche Engelerfahrungen vorbereiten helfen, damit sie in einer Grenzsituation des Lebens nicht von einem Engel erschreckt werden und mit dem Dichter ausrufen müssen: „Jeder Engel ist schrecklich!"

Nach meiner persönlichen Erfahrung mit Engeln auf der Flucht im Jahre 1945 und durch meinen Engeltraum beim Übergang zum dritten Lebensabschnitt mit 56 Jahren habe ich in meiner psychotherapeutischen Erfahrung in folgenden zwei Bereichen wichtige Erfahrungen mit Engeln sammeln können. Wenn einzelne Menschen in ihrem therapeutischen Prozeß nach langem Bemühen endlich einen Zugang zu den Heilquellen in ihrer Geistseele und in ihrem spirituellen Selbst fanden, geschah dies in einigen Fällen durch die Erscheinung und Hilfe eines Engels. Daher verstehe ich Engel nicht nur als Boten Gottes und hilfreiche Begleiter des Menschen, sondern auch als „Heilgehilfen" in einer christlich und spirituell begründeten Seelenheilkunde, die neben der Seelsorge der Theologen heute ganz besonders gefragt ist. Und noch für einen zweiten Erfahrungsbereich, auf den jeder Mensch todsicher zulebt, weil er sterben muß, sind Engel wichtige Begleiter und Tröster.

Aus diesen Erfahrungen heraus möchte ich dem Buch eine gute Verbreitung wünschen. Zahlreiche farbige Abbildungen laden schließlich zur Imagination und Meditation der schönen Engelbilder ein.

Karlsruhe Helmut Hark

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Anton. 69, 1994, S. 141–155: Cortese, Enzo: **2 Sam 7** e **Cr 17:** prospettive attuali dell'esegesi; S. 156–178: Conti, Martino: Arroganza umana e fedeltà divina secondo il **Salmo 12;** S. 179–212: Huculak, Benedykt: Constitutione delle **persona divina** secondo S. **Giovanni Damasceno;** S. 213–230: Chrupcala, Leslaw D.: La Chiesa e il Regno di Dio. Il rapportodefinito nella *Lumen Gentium*; S. 231–260: Rubio, Josep E.: Las relaciones entre fe y razon en **Ramon Llull** según el capitulo 154 del *Llibre de contemplació*; S. 261–272: Carcione, Filippo: Ambrasciate bizantine presso la Santa Sede in età giustinianea (527–565); S. 273–274: Cenci, Cesare: Sermoni del Comune dei Santi, dei morti e della Madonna, compositi dal francescano Fr. **Albertino da Verona** (sec. XIII); S. 315–321: Grafinger, Christine Maria: Der Studienaufenthalt der beiden Franziskaner **Teofilo Domenicelli** und **Marcellino da Civezza** im Collegio S. Antonio

BLE 95, 1994, S. 271–301: Baudry, Gérard-Henry: La théorie du **„penchant mauvais"** et la doctrine du **„péché originel";** S. 303–331: Crouzel, Henri: Diable et démons dans les **homélies d'Origène;** S. 333–342: Crouzel, Henri: Chronique Origénienne

Conc (D) 30, 1994, S. 379–386: Greinacher, Norbert: **Katholische Identität** in der dritten Epoche der Kirchengeschichte; S. 387–393: Provost, James H.: Ansätze zur Frage der katholischen Identität im Kirchenrecht; S. 394–401: Van der Ven, Johannes A.: Kommunikative Identität der **Ortskirche;** S. 402–408: King, Geoffrey: Identität, Gesetz und Kultur; S. 409–418: Borras, Alphonse: Die kirchenrechtlichen Grenzen der katholischen Identität; S. 419–424: Henau, Ernest: Wer spricht in den **Massenmedien** im Namen der Kirche?; S. 425–430: Mette, Norbert: Caritas und Sozialstaat – **Identität kirchlicher Diakonie** im Widerstreit; S. 431–438: Beal, John B.: **Katholische Krankenhäuser** – Wie katholisch werden sie bleiben?; S. 439–445: Pagé, Roch: Von der tatsächlich katholischen zur im juridischen Sinn **katholischen Universität;** S. 446–450: Duggan, Robert D.: **Seelsorge** aus ei-

ner römisch-katholischen Sicht; S. 451–457: Tracy, David: Die römisch-katholische Identität im Licht der **ökumenischen Dialoge;** S. 458–463: Birmelé, André: Die römisch-katholische Identität aus der Sicht eines Partners im ökumenischen Dialog; S. 464–470: Walf, Knut: Zukunftsaspekte katholischer Identität

CrSt 15, 1994, S. 257–277: Consolino, F. E.: **Teodosio** e il ruolo del principe dal *De obitu* di **Ambrogio** alle storie ecclesiastiche; S. 279–311: Benvenuti, A.: Pellegrini, cavalieri ed eremiti: gli ordini religioso-cavallereschi e la memoria agiografica; S. 313–371: Komonchak, J. A.: **U.S. Bishop's** Suggestions for Vatican II; S. 373–394: Fouilloux, É.: Théologiens romains et Vatican II (1959–1962); S. 525–540: Bovon, F. / Norelli, E.: Dal Kerygma al canone. Lo statuto degli scritti neotestamentari nel secondo seculo; S. 541–558: Koester, H.: Jesus' Presence in the **Early Church;** S. 595–576: Bovon, F.: La structure canonique de **l'Évangile** et de **l'Apôtre;** S. 577–607: Penna, R.: L'origine del *Corpus Paulinum*: alcuni aspetti della questione; S. 609–634: Kaestli, J.-D.: La place du *Fragment de Muratori* dans l'histoire du canon; S. 635–675: Norelli, E.: **Marcione** lettore dell'epistola ai Romani

EThL 70, 1994, S. 294–318: Dauer, A.: Zur Authentizität von **Lk 24,12;** S. 5–33: Krasovec, J.: Punishment and Mercy in Primeval History **(Gen 1–11);** S. 319–340: Neirynck, F.: Once More **Luke 24,12;** S. 34–64: Sabbe, M.: The Johannine Account of the Death of Jesus and its Synoptic Parallels **(Jn 19,16b–42);** S. 281–293: Schenker, A.: La rédaction longue du livre de **Jérémie** doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?; S. 65–90: Soards, M. L.: The Speaches in **Acts** in Relation to Other Pertinent Ancient Literature; S. 341–351: Van de Sandt, H.: **Acts 28,28:** No Salvation for the People of Israel. An Answer in the Perspective of the **LXX;** S. 359–383: Vanneste, A.: Le **péché originel:** un débat sans issue?

FZPhTh 41, 1994, S. 313–353: Kessler, Andreas: **Tertullian** und das Vergnügen in *De spectaculis*; S. 354–388: Pattin, Adriaan: Autour de *Liber de causis*. Quelques réflexions sur la récente littérature; S. 389–444: Hoenen, Maarten: **Johannes Tauler** († 1361) in den Niederlanden. Grundzüge eines philosophie- und rezeptionsgeschichtlichen Forschungsprogramms; S. 445–462: Flueller, Christoph: Ontologie und Politik: Quod ratio principantes et subiecti sumitur ex ratione actus et potentiae. Zum Verhältnis von **Metaphysik** und **Physik** in den ersten Kommentaren zur **aristotelischen** *Politica*; S. 463–490: Knebel, Sven K.: Vom Ursprung der **Soziologie** aus der posttridentinischen Theologie; S. 491–514: Fischer, Johannes: Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als **Schöpfung** verständlich machen?

HTR 87, 1994, S. 123–138: Levison, John R.: The Debut of the Divine Spirit in **Josephus'** *Antiquities*; S. 139–154: Bovon, François: The Words of Life in the **Acts** of the Apostle **Andrew**; S. 155–170: Kalmin, Richard: Christians and Heretics in **Rabbinic Literature** of Late Antiquity; S. 171–195: Gottstein, Alon Goshen: The **Body** as **Image** of **God** in Rabbinic Literature; S. 197–213: Thomas, Owen C.: **Religious Plurality** and Contemporary Philosophy: A Critical Survey; S. 215–222: Winter, S. C.: **Jude 22–23:** A Note on the Text and Translation; S. 223–230: Jordan, David: **Inscribed Lamps** from a Cult at Corinth in Late Antiquity

IKZ 23, 1994, S. 387–399: Marion, Jean-Luc: Erkenntnis durch Liebe; S. 400–408: Hentschel, Georg: „Weil der Herr euch liebt . . . " **(Dtn 7,8).** Die Liebe im Ersten Testament; S. 409–418: Figura, Michael: Die **johanneische** Botschaft von der **Liebe;** S. 419–441: Andia, Ysabel de: **Eros** und **Agape:** Die göttliche Passion der Liebe; S. 442–448: Salzano, Giorgio: Liebe und Gabe; S. 449–467: Baumer, Iso: Gastfreundschaft, stellvertretende Hingabe, verpflichtendes Wort, Fürsprache. **Louis Massignon** (1883–1962) – gradlinig und rätselhaft; S. 467–479: Hohoff, Curt: **Nietzsches** Angriff auf das Christentum. Zum 150. Geburtstag des Philosophen am 15. Oktober 1994; S. 479–480: Greiner, Maximilian: Zum Tode von **Reinhard Löw**

RScPhTh 78, 1994, S. 529–554: Ong-van-Chung, K.-S.: Métaphysique et théologie selon **Descartes;** S. 555–572: Berndt, R.: La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des Sommes théologiques de **Hugues** de **Saint-Victor** à Saint **Thomas d'Aquin;** S. 573–578: Isaac, D.: Retour à soi de l'esprit. Note dur l'univers actuel de la conaissance; S. 579–586: Bataillon, L.-J.: Thomas d'Aquin, lecteur de **Guillaume Breton – Matthieu d'Aquasparta,** lecteur de Thomas d'Aquin; S. 587–622: Wéber, É.-H.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. De Saint **Anselme** à **Maître Eckhart;** S. 623–646: Courcier, J.: Bulletin de philosophie des sciences

RTL 26, 1995, S. 3–30: Vergote, A.: Religion, pathologie, guérison; S. 31–54: Wattiaux, H.: L'exploration du **génome humain.** Évaluation morale; S. 55–61: Thils, G.: La Faculté de théologie de **Louvain** (1834–1889). A propos d'un livre récent; S. 62–74: Famerée, J.: La **communion ecclésiale** dans l'histoire. Bulletin d'ecclésiologie

ThG 38, 1995, S. 2–12: Baudler, Georg: „Mußte nicht der Messias all das erleiden?" **(Lk 24,26).** Zum Stellenwert von **Entsagung** und **Leiderfahrung** im Leben des biblisch-christlichen Menschen; S. 13–32: Raberger, Walter: **Aufklärung** und Aufklärungsresistenz. Anmerkungen zu einem Problembereich im europäischen Selbstverständnis; S. 33–40: Ritter, Raimund: Zwischen **Monolith** und Fleckerlteppich. **Katholizismus** zwischen gestern und morgen; S. 41–52: Parent, Remi: Solidarität, Communio, Parteinahme. Für eine Theologie solidarischer Praxis; S. 53–59: Blüm, Norbert: Soziale Phantasie – kreative Freiheit (theologisches Interview); S. 60–61: Falken, Herbert: Leiter, Thorax, Tuch, Figuren (Bildmeditation); S. 62–72: Giesen, Heinz: „Heiden" und Juden und das frühe Christentum (Literaturbericht)

ThZ 51, 1995, S. 1–17: Willi-Plein, Ina: Sprache als Schlüssel zur Schöpfung. Überlegungen zur sogen. **Sündenfallgeschichte** in **Gen 3;** S. 18–40: Raguse, Hartmut: Figürlich leben – einige Reflexionen zu neueren Ansätzen in der **Gleichnistheorie;** S. 41–49: Binder, Herrmann: Missdeutbar oder eindeutig? Gedanken zu einem Gleichnis Jesu; S. 50–64: Rordorf, Willy: Bedeutung und Grenze der altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnisse **(Apostolicum** und **Nicaeno-Constantinopolitanum);** S. 65–86: Dietrich, Wolfgang: „Löscht den Geist nicht aus!" **Nikolai Berdjajews** freie christliche Philosophie

TyV 35, 1994, S. 233–258: Silva, Sergio: La **evangelización** hoy; S. 259–280: Meis, Anneliese: **Hans Urs von Balthasar** y **Karl Rahner:** coincidentias y divergencias; S. 281–288: Noemi, Juan: El **„descenso a los infiernos"** de Jesucristo; S. 289–296: Moreno, Jaime: El pensamiento historiográfico en la **antigua Mesopotamia;** S. 297–306: Barrios, Marciano: Religión mapuche y cristianismo: un encuentro; S. 307–311: Zañartu, Sergio: Presentación del libro de la profesora **Anneliese Meis:** *El rostro amado: aproximaciones a la antropología teológica*

ZKTh 117, 1995, S. 1–24: Schwager, R.: Evolution, **Erbsünde** und Erlösung; S. 25–40: Römelt, J.: Der neue **Katechismus** der katholischen Kirche zwischen theologischer Gesellschaftskritik und personalistischer Abstraktion; S. 41–58: Gleixner, H.: **Vladimir Solov'evs** Verständnis und Kritik des Sozialismus; S. 59–67: Müller, W. W.: **Gotteskindschaft** als Paradigma neutestamentlicher Rede vom Heil des Menschen unter den Bedingungen der Neuzeit; S. 68–79: Tschuggnal, P.: Religion – Musik – Alltag. **Mozarts** eigenwilliges Verhältnis zu Religion und Kirche

Bibelwissenschaft

Bib 75, 1994, S. 457–470: Sweeney, M. A.: **Sargon's Threat** against Jerusalem in **Isaiah 10,27–32;** S. 471–493: Maloney, F.: The Faith of **Martha** and **Mary.** A Narrative Approach to **John 11,17–40;** S. 494–517: Cook, J. G.: The Logic and Language of **Romans 1,20;** S. 518–538: Mattila, S. L.: Two Contrasting **Eschatologies** at **Qumran** (4Q*246* vs 1QM); S. 539–546: Koenen, K.: „. . . denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen" **(Gen 2,19).** Zur Bezeichnung von Rindern im Alten Testament; S. 546–555: Schenker, A.: Gewollt dunkle Wiedergaben in **LXX?** Am Beispiel von **Ps 28 (29),6;** S. 556–567: Thiel, W.: Von der Steinzeit zu Alexander d. Gr. Zur neuen „Geschichte Palästinas" von **G. W. Ahlström**

Childs, Brevard S.: Die Theologie der einen Bibel. Bd 1: Grundstrukturen. Aus dem Englischen übersetzt von Christiane Oeming. – Freiburg: Herder 1994. 411 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3–451–23291–X

Kettenbach, Günter: Einführung in die **Schiffahrtsmetaphorik** der Bibel. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 538 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 512), kart. DM 128,00 ISBN: 3–631–46950–0

Altes Testament

„Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?" Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Für Otto **Kaiser** zum 70. Geburtstag, hg. v. Ingo Kottsieper / Jürgen van Oorschot / Diethard Römheld / Harald Martin Wahl. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XI, 508 S. ISBN: 3–525–53631–3: S. 3–19: Deist, Ferdinand: Speaking about „Yahweh and the Gods". Some methological observations; S. 20–31: Müller, Hans-Peter: Alttestamentliche Theologie und Religionswissenschaft; S. 32–48: Wahl, Harald, Martin: **„Ich bin, der ich bin!"** Anmerkungen zur Rede vom Gott des AT; S. 51–64: Dietrich, Manfried: „Kein schlechtes Gewissen hatte ich". Einige **babylonische** Texte zum Thema *Unheil* als Zeichen der **Gottesferne;** S. 65–74: Malamat, Abraham: Das Heilige Meer; S. 75–90: Metzger, Martin: Jahwe, der **Kerubenthroner,** die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthrone aus dem Libanon; S. 91–107: Müller, Walter W.: Adler und Geier als **altarabische** Gottheiten; S. 111–126: Fritz, Volkmar: Jahwe und El in **vorpriesterschriftlichen** Geschichtswerken; S. 127–141: Gerstenberger, Erhard S.: Andere Sitten – andere Götter; S. 142–155: Otto, Eckart: Deuteronomistische Gestaltung und deuteronomistische Interpretation im **„Ämtergesetz" Dtn 16,18–18,22;** S. 156–168: Schmidt, Ludwig: Die Erzählung von Jakob in Bet-El: Gen 28,11–22; S. 169–179: Schmidt, Werner H.: Einsichten und Ausdrucksweisen des **Deuteronomiums** in der **Priesterschrift;** S. 180–198: Schmitt, Hans-Christoph: Zum Verständnis **Bileams** in der Endgestalt von **Num 22–24;** S. 199–213: Schreiner, Josef: Kein anderer Gott! Bemerkungen zu **Ex 34,11–26;** S. 214–218: Soggin, J. Alberto: Abraham hadert mit Gott. Beobachtungen zu **Gen 18,16–32;** S. 219–228: Seters, John van: The Theology of the **Yahwist.** A Preliminary Sketch; S. 231–246: Clements, Ronald E.: The Politics of Blasphemy. Zion's God and the Threat of Imperialism; S. 247–262: Thiel, Winfried: Rizpa und das Ritual von **Gibeon;** S. 265–276: Conrad, Joachim: Wird Gott sein Volk nochmals in Frage stellen?; S. 277–300: Köckert, Matthias: Die **Erwählung** Israels und das Ziel der Wege Gottes im **Jesajabuch;** S. 301–317: Levin, Christoph: Die Entstehung der **Rechabiter;** S. 318–324: McKane, William: Worship of the Queen of Heaven **(Jer 44);** S. 325–341: Pohlmann, Karl-Friedrich: Erwägungen zu Problemen alttestamentlicher **Prophetenexegese;** S. 342–354: Vermeylen, Jacques: **Isaïe 53** et le ralliement d'Éphraïm; S. 355–372: Werner, Wolfgang: Einige Anmerkungen zum Verständnis von **Hos 6,1–6;** S. 375–388: Hossfeld, Frank Lothar / Zenger, Erich: „Von seinem Thronsitz schaut er nieder auf alle Bewohner der Erde" (Ps 33,14). Redaktionsgeschichte und Kompositionskritik der **Psalmengruppe 25–34;** S. 389–401: Loader, James A.: Yahweh's Wings and the Gods of **Ruth;** S. 402–415: Loretz, Oswald: „An den Wassern Babels" – **Psalm 137.** Ein Gespräch mit B. **Duhm** und H. **Gunkel** über textologische

Vorurteile; S. 416–430: Oorschot, Jürgen van: Der ferne *deus praesens* des Tempels. Die **Korachpsalmen** und der Wandel israelitischer Tempeltheologie; S. 431–444: Spiekermann, Hermann: Die **Satanisierung** Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im **Hiobbuch;** S. 445–453: Wanke, Gunther: Jahwe, die Götter und die Geringen. Beobachtungen zu **Psalm 82;** S. 457–471: Steck, Odil Hannes: Israels Gott statt anderer Götter – Israels Gesetz statt fremder Weisheit. Beobachtungen zur Rezeption von **Hi 28** in **Bar 3,9–4,4;** S. 472–485: Talmon, Shemaryahu: „Good **Samaritan**" – a „Good **Israelite**"?

Eschweiler, Peter: **Bildzauber** im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reichs. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. X, 371 S., 26 Tafeln (OBO, 137) ISBN: 3-7278-0957-4 / 3-525-53772-7

Herrmann, Christian: **Ägyptische Amulette** aus **Palästina/Israel.** Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XXIII, 828 S., 80 Bildtafeln, LXX Phototafeln (OBO, 138) ISBN: 3-7278-0933-7 / 3-525-53773-5

Keel, Othmar: Studien zu den **Stempelsiegeln** aus **Palästina/Israel.** Bd IV: Mit Registern zu den Bänden I–IV. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XII; 353 S., 23 Tafeln (OBO, 135) ISBN: 3-7278-0952-3 / 3-525-53770-0

Nitsche, Stefan Ark: König **David.** Gestalt im Umbruch. – Zürich: Artemis & Winkler 1994. 315 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-7608-1098-5

Gertz, Jan Christian: Die **Gerichtsorganisation** Israels im deuteronomischen Gesetz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 256 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 165), geb. DM 84,00 ISBN: 3-525-53847-2 (Göttingen, Univ., Diss., 1993/94)

Neef, Heinz-Dieter: Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von **sôd JHWH** im Alten Testament. – Stuttgart: Calwer 1994. 96 S. (Arbeiten zur Theologie, 79), kart. DM 28,00 ISBN: 3-7668-3288-3

Rabenau, Merten: Studien zum Buch **Tobit.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. 249 S. (BZAW, 220), geb. DM 138,00 ISBN: 3-11-014125-6 (Marburg, Univ., Diss., 1993)

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). **Kohelet** im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie. – Freiburg: Herder 1994. X, 358 S. (Herders Biblische Studien, 2), geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-23149-2

Larkin, Katrina J. A.: The Eschatology of **Second Zechariah**. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology. – Kampen: Kok 1994. 267 S., kart. £ 69.90 ISBN: 90-390-0101-4

Neues Testament

Das Neue Testament auf Papyrus. II: Die **Paulinischen Briefe** Teil 2: Gal, Eph, Phil, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 u. 2 Tim, Tit, Phlm, Hebr, bearbeitet von Klaus Wachtel und Klaus Witte mit einer Einleitung von Barbara Aland. – Berlin: de Gruyter 1994. 359 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 22), Leinen DM 208,00 ISBN: 3-11-014612-6

Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage, hg. v. Kurt Aland i. Verb. m. Michael Welte / Beate Köster / Klaus Junack. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. XIX, 507 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 1), Ln. DM 218,00 ISBN: 3-11-011986-2

Bieringer, Reimund / Lambrecht, Jan: Studies on **2 Corinthians**. – Louvain-La-Neuve: Peeters 1994. XX, 632 S. (BETL, 112), kart. BEF 3000 ISBN: 90-6831-615-5

Kirchhoff, Renate: Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu **porné** und **porneia** in **1 Kor 6,12–20** und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 227 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 18), geb. DM 74,00 ISBN: 3-525-53372-1 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992/93)

Oberlinner, Lorenz: Die **Pastoralbriefe.** Erste Folge. Kommentar zum ersten Timotheusbrief. – Freiburg: Herder 1994. L, 312 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XI/2), geb. DM 95,00 ISBN: 3-451-23224-3

Wagener, Ulrike: Die Ordnung des „Hauses Gottes". Der Ort von **Frauen** in der Ekklesiologie und Ethik der **Pastoralbriefe.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. X, 291 S. (WUNT, 2. Reihe, 65), kart. DM 88,00 ISBN: 3-16-146304-8

Trobisch, David: Die **Paulusbriefe** und die Anfänge der christlichen Publizistik. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 160 S. (Kaiser Taschenbücher, 135), kart. DM 26,80 ISBN: 3-579-05135-0

Lambrecht, Jan: **Pauline** Studies. – Louvain-La-Neuve: Peeters 1994. XIV, 465 S. (BETL, 115), kart. BEF 2500 ISBN: 90-6831-623-5

Strack, Wolfram: **Kultische Terminologie** in **ekklesiologischen Kontexten** in den Briefen des **Paulus,** hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Helmut Merklein. – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. 441 S. (Bonner Biblische Beiträge, 92), kart. DM 128,00 ISBN: 3-89547-012-0

Sass, Gerhard: Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes **Verheißungen** im **Frühjudentum** und beim Apostel **Paulus,** hg. v. Wolfgang Schrage / Rudolf Smend. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 579 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 164), Ln. DM 168,00 ISBN: 3-525-53846-4

Söding, Thomas: Das Liebesgebot bei **Paulus.** Die Mahnung zur **Agape** im Rahmen der paulinischen Ethik. – Münster: Aschendorff 1994. X, 330 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 26), geb. DM 90,00 ISBN: 3-402-04774-8

Heil, Christoph: Die Ablehnung der **Speisegebote** durch **Paulus.** Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz. – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. XV, 386 S. (BBB, 96), geb. DM 118,00 ISBN: 3-89547-062-7 (Bonn, Univ., Diss, 1993)

Carleton Paget, James: The Epistle of **Barnabas.** Outlook and Background. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XII, 319 S. (WUNT 2. Reihe, 64), kart. DM 88,00 ISBN: 3-16-146161-4

Trunk, Dieter: Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den **Exorzismen** im **Matthäusevangelium.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. IX, 457 S. (HBS, 3), geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-23150-6

Krämer, Michael: Die Überlieferungsgeschichte der **Bergpredigt.** Eine **synoptische** Geschichte zu **Mt 4,23–7,29** und **Lk 6,17–49.** – Egelsbach, Frankfurt, Washington: Hänsel-Hohenhausen 1994 (3., erweiterte Auflage). 270 S. (Deutsche Hochschulschriften, 433), kart. DM 58,00 ISBN: 3-89349-433-2

Kümmel, Werner-Georg: Vierzig Jahre **Jesusforschung** (1950–1990). – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. 706 S. (Bonner Biblische Beiträge, 91), kart. DM 168,00 ISBN: 3-89547-011-2

Kirchen- und Dogmengeschichte

Gay, Ruth: Geschichte der **Juden** in **Deutschland.** Von der Römerzeit bis zum 2. Weltkrieg. – München: Beck 1994. 280 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-406-37603-7

Damberg, Wilhelm: Katholizismus und **Antisemitismus** in **Westfalen.** Ein Desiderat. – Verdrängung und Vernichtung der Juden in Westfalen, Münster: Ardey-Verlag o. J., S. 44–61 (Sonderdruck aus: Forum Regionalgeschichte, 3)

Schreckenberg, Heinz: Die **christlichen Adversus-Judaeos-Texte** und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.). – Frankfurt: Peter Lang 1994. 774 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 497), kart. DM 178,00 ISBN: 3-631-46763-X

Die koptische Kirche. Einführung in das **ägyptische Christentum,** hg. v. Albert Gerhards / Heinzgerd Brakmann. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 240 S. (Urban-Taschenbücher, 451), kart. DM 29,80 ISBN: 3-17-012343-2

Graumann, Thomas: Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der **Lukaserklärung** des **Ambrosius** von **Mailand.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. XI, 477 S. (Patristische Texte und Studien, 41) ISBN: 3-11-014423-9

Kertsch, Manfred: Exempla Chrysostomica. Zu **Exegese,** Stil und Bildersprache bei Johannes **Chrysostomos.** – Graz: Inst. f. Ökumen. Theologie u. Patrologie a. d. Univ. Graz 1995. XXIII, 221 S. (Grazer Theologische Studien, 18), kart. ATS 240,00 ISBN: 3-900797-18-8

Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei **Ignatius** von **Loyola** und **Mary Ward.** – Frankfurt: Knecht 1994. IX, 440 S. (Frankfurter theologische Studien, 46), kart. DM 82,00 ISBN: 3-7820-0689-5

Cormack, Margaret: The **Saints in Iceland.** Their Veneration from the Conversion to 1400, hg. v. Peter Foote. – Brüssel: Société des Bollandistes 1994. VI, 296 S., kart. BEF 2900 ISBN: 2-87365-006-0

Moore, R. Laurence: Selling God. **American Religion** in the Marketplace of Culture. – Oxford: Oxford University Press 1994. 317 S., geb /p 17.95 ISBN: 0-19-508228-1

Hagiographies. Internationale Geschichte der lateinischen und einheimischen hagiographischen Literatur im Abendland von den Anfängen bis 1550, hg. v. Guy Philippart. – Turnhout: Brepols 1994. 512 S. (Corpus Christianorum, 1) ISBN: 2-503-50408-6

Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der **Reformation** und des **20. Jahrhunderts.** Festschrift für Maximilian **Liebmann** zum 60. Geburtstag, hg. v. Rudolf Zinnhobler / Dieter A. Binder / Rudolf Höfer / Michaela Kronthaler. – Graz, Wien, Köln: Styria 1994. 495 S., kart. öS 590,00 ISBN: 3-7012-0028-9: S. 35–44: Adriányi, Gabriel: Religiöse Minderheiten im Königreich Ungarn im Zeitalter der Reformation; S. 45–62: Amon, Karl: Die Bildkomposition **„Gesetz und Gnade"** vor Lukas **Cranach** d. Ä.; S. 63–78: Binder, Dieter A.: Freimaurerei – Burschenschaft – CV; S. 79–86: Ebner, Johannes: Dr. Christianus Gilbertus de **Spaignart.** Ein begabter Pädagoge und Theologe als Prädikant in Enns (1612–1619); S. 87–108: Fenzl, Annemarie: Die Chronik der r.-k. Gemeinde **Theresienstadt;** S. 109–124: Frankl, Karl Heinz: Objektivität und Mitgefühl; S. 125–140: Gasser, Albert: Der Prophet im Aufbruch der Kirche – Josef Vital **Kopp** (1906–1966); S. 141–156: Gelmi, Josef: Das italienische Modell des Kirchenbeitrags unter bes. Berücksichtigung der Diözese **Bozen-Brixen;** S. 157–178: Hartmann, Gerhard: **Bischofsbestellungen** im deutschen Sprachraum; S. 179–188: Haselsteiner, Horst: Zur Christianisierung Osteuropas; S. 189–220: Hausberger, Karl: Vatikanische Quellen zum „Fall" **Handel-Mazetti** (1910) und zur Indizierung der Kulturzeitschrift **„Hochland"** (1911); S. 221–241: Höfer, Rudolf K.: Der geistliche Personalstand der Pfarreien und Klöster von 1523/1525 bis 1563 in der **Steiermark;** S. 243–286: Jürgensmeier, Friedhelm: Katholische Theologen im Exil (1933–1945); S. 263–285: Kronthaler, Michaela: Ambivalente politische Zielsetzungen der Katholischen Frauenbewegung Österreichs in der Zwischenzeit; S.

287–303: Lenzenweger, Josef: Notizen zu einem bewegten Priesterleben; S. 305–316: Rainer, Johann: Bischof **Hudal** und das Wiedererwachen Österreichs 1944 in Rom; S. 317–340: Reingrabner, Gustav: Bemerkungen zu den Methoden der Gegenreformation in Österreich; S. 341–354: Röhrig, Floridus: Der Kult des heiligen **Leopold** im Dienste der Gegenreformation; S. 355–368: Schwarz, Karl: Der Anti-Rosenberg-Hirtenbrief 1937/38 des evangelischen Superintendenten D. Johannes **Heinzelmann;** S. 369–387: Tropper, Peter G.: Zu den Bemühungen des Gurker Ordinariates um die Pastorierung der **Oberkrain** ab 1941; S. 389–404: Weißensteiner, Johann: Die „Religionsbücher" der Stände des Landes **ob der Enns** in der Wiener Erzbischöflichen Bibliothek; S. 405–430: Winkler, Gerhard B.: Der Sekkauer Bischof Dr. Georg **Agricola** als mutmaßlicher Verfasser einer anonymen Salzburger Synodalpredigt und als Propagator der Tridentinischen Reform; S. 431–442: Wittstadt, Klaus: Die Erwartungen der **Österreichischen Bischöfe** an das **Zweite Vatikanische Konzil** nach ihren Consilia et Vota; S. 443–475: Würthinger, Monika: Das **Ordenswesen** in der Diözese **Linz** zwischen Liberalismus und Nationalismus; S. 477–495: Zinnhobler, Rudolf: **Libertas ecclesiae** am Beispiel der Pfarre

Geschichte und Humanität, hg. v. Horst Gründer. – Münster: Lit-Verlag 1994. 230 S. (Historische Studien, 1 (Europa – Übersee)), kart. DM 34,80 ISBN: 3–89473–354–3: S. 21–33: Stachelhaus, Burkhard: **Menschenrechte** und **Demokratie:** das politisch-humanitäre Erbe der Französischen Revolution; S. 35–47: Küster, Thomas: Englische und französische **Kolonialkritik** im 18. und frühen 19. Jahrhundert; S. 49–60: Oberlack, Markus (†): Die deutsche **Sozialdemokratie** und das Problem der **„humanen Kolonialpolitik"**; S. 65–75: Kalitschke, Martin: **Las Casas** – Apostel der Indianer; S. 77–89: Walter, Andreas: Heiliger oder Sünder? – **Junípero Serra,** die **Indianermissionen** in **Oberkalifornien** und der Gebrauch von Geschichte; S. 91–104: Ullrich, Kerstin: **Reservationen** – eine humanitäre Lösung des „Indianerproblems"? ; S. 109–119: Gründer, Horst: Vom **Sklavenhandel** der Christen zur christlichen **Antisklavereibewegung;** S. 121–135: Döpp, Dietrich: Die Diskussion um die Legitimität des **kolonialen Alkoholhandels** in der deutschen Öffentlichkeit (1885–1914); S. 137–149: Kaiser, Klaus: Zur **Kongoreformbewegung** in England und Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg; S. 151–164: Sorgenfrey, Clemens: Die internationale **Armenienhilfe** zwischen Philanthropie und Politik; S. 169–180: Schnelle, Dagmar Carola: „Tutti Fratelli – Wir sind alle Brüder!" – Henri **Dunant** und die Gründung des **Roten Kreuzes;** S. 181–195: Lensing, Helmut: Bertha von **Suttner** – „Der Kampf um die Vermeidung des Weltkrieges"; S. 197–211: Post, Franz-Joseph: „Sport ist die Mitgift aller Rassen" – Pierre de **Coubertin** und die **Olympischen Spiele** der Neuzeit; S. 213–224: Redemann, Barbara: **Amnesty International** – Wenn der Staat zum Täter wird

Alte Kirchengeschichte

The **Didache** in Context. Essays on Its Text, History and Transmission, ed. by Clayton N. Jefford. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1994. 420 S. (Supplements to NT,77), kart. US-$ 120,00 ISBN: 90–04–10045–8: S. 3–14: Cody, Aelred: The *Didache*: An English Translation; S. 15–36: Niederwimmer, Kurt: Der Didachist und seine Quellen; S. 37–46: Dehandschutter, Boudewijn: The Text of the *Didache*: Some Comments on the Edition of Klaus **Wengst;** S. 47–87: Jones, F. Stanley: Considerations on the **Coptic Papyrus** of the *Didache* (British Library Oriental Manuscript 9271); S. 88–109: Kloppenborg, John S.: The Transformation of **Moral Exhortation** in *Didache* **1–5;** S. 110–130: Tuillier, André: La *Didache* et le **problème synoptique;** S. 131–155: Milavec, Aaron: The Saving Efficacy of the Burning Process in *Didache* **16.5;** S. 156–176: Pardee, Nangy: The Curse that Saves (*Didache* **16.5);** S. 177–209: Henderson, Ian H.: **Style-Switching** in the *Didache*: Fingerprint or Argument?; S. 213–225: Reed, Jonathan: The **Hebrew Epic** and the *Didache*; S. 226–255: Mitchel, Nathan: **Baptism** in the *Didache*; S. 256–283: Riggs, John W.: The **Sacred Food** of *Didache* **9–10** and Second-Century **Ecclesiologies;** S. 284–312: Draper, Jonathan A.: **Social Ambiguity** and the Production of Text: **Prophets, Teachers, Bishops** and **Deacons** and the Development of the **Jesus Tradition** in the Community of the *Didache*; S. 313–329: Patterson, Stephan J.: *Didache* 11–13; The Legacy of **Radical Itinerancy** in Early Christianity; S. 330–351: Jefford, Clayton N.: Did **Ignatius** of **Antioch** Know the *Didache*?; S. 352–367: Davis, Cyprian: The *Didache* and **Early Monasticism** in the East and West; S. 368–382: Harder, Kenneth J. / Jefford, Clayton N.: A Bibliography of Literature on the *Didache*

Brakmann, Heinzgerd: ΤΟ ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΟΙΣ ΕΡΓΟΝ ΘΕΙΟΝ. Die Einwurzelung der Kirche im **spätantiken** Reich von **Aksum.** – Bonn: Borengässer 1994. VIII, 221 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3–923946–24–4

Grünbeck, Elisabeth: Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen **Schriftbeweistraditionen** in der **patristischen** Auslegung des **44. (45.) Psalms.** – Leiden, New York: E. J. Brill 1994. XXI, 438 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, 26) ISBN: 90–04–10021–0

Benjamins, H. S.: Eingeordnete Freiheit. **Freiheit** und **Vorsehung** bei **Origenes.** – Leiden: E.J. Brill 1994. IX, 225 S. (Vigiliae Christianae, 28), kart. US-$ 63,00 ISBN: 90–04–10117–9

Kees, Reinhard Jakob: Die Lehre von der **Oikonomia** Gottes in der **Oratio Catechetica Gregors** von **Nyssa,** hg. v. J. den Boeft / R. van den Broek / A.F.J. Klijn / G. Quispel / J.C.M. Winden. – Leiden: E.J. Brill 1995. VIII, 339 S. (Supplements to vigiliae Christiane, Formely Philosophia Patrum, 30), kart. US-$ 91,50 ISBN: 90–04–10200–0

Franz, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der **Tagzeitenhymnen** des **Ambrosius** von Mailand. – St. Ottilien: EOS 1994. XXII, 541 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–88096–289–8 (Mainz, Univ., Diss., 1991)

Mittelalter

Flachenecker, Helmut: **Schottenklöster.** Irische Benediktiner-Konvente im hochmittelalterlichen Deutschland, hg. v. Lactitia Boehm / Klaus Ganzer / Hermann Nehlsen / Hugo Ott / Ludwig Schmugge. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 401 S. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, N.F. 18), kart. DM 48,00 ISBN: 3–506–73268–4

Anzulewicz, Henryk: Die **Handschriften** der Werke **Alberts** des **Großen** in der Bibliotheca Amploniana zu Erfurt. – MiscMed, 1995, S. 127–135 (Sonderdruck)

Riedel, Ingrid: **Hildegard** von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit. – Stuttgart: Kreuz 1994. 218 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–7831–1306–7

Kerner, Charlotte: Alle Schönheit des Himmels. Die Lebensgeschichte der **Hildegard** von Bingen. – Weinheim: Beltz 1993 (2. Auflage). 188 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3–407–80726–0

Lang, Justin: Herzens-Anliegen. Die Mystik mittelalterlicher **Christus-Johannes-Gruppen.** – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 103 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–7966–0695–4

Feld, Helmut: **Franziskus** von Assisi und seine Bewegung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. XIV, 539 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–534–03087–7

Baum, Wilhelm: **Reichs-** und **Territorialgewalt (1273–1437).** Königtum, Haus Österreich und Schweizer Eidgenossen im späten Mittelalter.

Lohrum, Meinolf / Dörtelmann, Maria Magdalena: **Katharina** von **Siena.** Lehrerin der Kirche. – Leipzig: Benno 1994. 146 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3–89543–057–9

Sachsen, Ludolf v.: Das **Leben Jesu** Christi. Ausgewählte Texte, übertragen von Susanne Greiner / Martha Gisi. – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 228 S. (Christliche Meister, 47), kart. DM 25,00 ISBN: 3–89411–324–3

Grauwe, Jan de: Capitula Generalia **Cartusiae,** 1416–1442. Archives Générales du Royaume. – Lewiston: Edwin Mellen Press 1994. 192 S. (Analecta Cartusiana) ISBN: 3–7052–0418–1

Lücking-Michel, Claudia: Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift „De concordantia catholica" des **Nicolaus von Cues.** – Würzburg: Echter 1994. 242 S. (BDS, 16), kart. DM 39,00 ISBN: 3–429–01602–9 (Tübingen, Univ., Diss., 1992)

Reformation und frühe Neuzeit

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd 66: Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften, Band 1–60, hg. v. Ulrich Köpf. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachf. 1995. 635 S., kart. DM 180,00 ISBN: 3–7400–0171–2

Gerl-Falkoviz, Hanna-Barbara: Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der **Renaissance.** – Mainz: M. Grünewald 1994. 240 S., kart. DM 56,00 ISBN: 3–7867–1782–6

Brandmüller, Walter: **Galilei** und die Kirche. Ein „Fall" und seine Lösung. – Aachen: MM Verlag 1994. 334 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–928272–35–7

Morerod, Charles: **Cajetan** et **Luther** en 1518. Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan. Tome I/II. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 424 / 425–676 S. (Cahiers Oecuméniques 26), kart. sFr. 95,00 ISBN: 2–8271–0686–8

Keller, Rudolf: Die **Confessio Augustana** im theologischen Wirken des Rostocker Professors David **Chyträus** (1530–1600). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 239 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 60), geb. DM 74,00 ISBN: 3–525–55168–1 (Leipzig, Kirchl. Hochschule, Hab., 1992)

Heitmeyer, Erika: Der **„Kleine Catechismus"** des Johann von **Detten.** Reprint des Drucks von 1597 und Kommentar. – Paderborn: Bonifatius 1994. VIII, 140 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–87088–818–0

Neuzeit

Francke, August Hermann: Segensvolle Fußstapfen. Geschichte der Entstehung der **Halleschen Anstalten** von August Hermann Francke selbst erzählt. Bearbeitet und hg. v. Michael Welte. – Gießen: Brunnen Verlag. XXXV, 506 S. ISBN: 3–7655–9601–9

Blaufuss, Dietrich: Ph. J. **Speners Briefe** aus seinem Briefwechsel 1666 bis 1674. – ThL 119, 1994, 9, S. 837–846 (Sonderdruck)

Ludwig **Windthorst.** Briefe 1834–1880. Bearb. v. Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich. – Paderborn: F. Schöningh 1995. LVIII, 589 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 45), kart. DM 98,00 ISBN: 3–506–79885–5

Holzem, Andreas: Kirchenreform und Sektenstiftung. **Deutschkatholiken, Reformkatholiken** und **Ultramontane** am Oberrhein (1844–1866). – Paderborn: F. Schöningh 1994. XLVI, 460 S. (B: Forschungen, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 65), kart. DM 98,00 ISBN: 3–506–79968–1

Holzem, Andreas: Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im **Katholizismus des 19. Jahrhunderts.** – Altenberge: Oros 1995. 247 S. (MThA, 35), kart. DM 40,00 ISBN: 3–89375–106–8

Neueste Zeit

KRIMMER, Ansgar: Der katholische **Gesellenverein** in der Diözese **Rottenburg** von 1852 bis 1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Württemberg, hg. v. Ulrich von Hehl, in Verbindung mit Hans Günter Hockerts, Rudolf Morsey, Norbert Trippen. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XXX, 306 S. (B: Forschungen, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 66), kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-79969-X

ORDE, Klaus vom: Carl **Mez.** Ein Unternehmer in Industrie, Politik u. Kirche. – Gießen: Brunnen 1994. VI, 330 S., kart. DM 59,00 ISBN: 3-7655-9374-5

WEBER, Christoph: Der Religionsphilosoph Johannes **Hessen** (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 693 S. (Beitr. z. Kirchen- u. Kulturgesch., 1), geb. DM 168,00 ISBN: 3-631-48066-0

ABRATH, Gottfried: Subjekt und Milieu im **NS-Staat.** Die Tagebücher des Pfarrers Hermann **Klugkist Hesse** 1936–1939. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 459 S. (Arbeiten zu kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, 21), geb. DM 108,00 ISBN: 3-525-55721-3

LÄCHELE, Rainer: Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die **„Deutschen Christen"** in Württemberg 1925–1960. – Stuttgart: Calwer Verlag 1994. XII, 319 S. (QuFzWKg, 12), kart. DM 44,00 ISBN: 3-7668-3284-0

SELLSCHOPP, Almuth / VOGEL, Beatrix: Auf-Brüche. Interviews über Werte und **Wertewandel** im Rückblick auf die **nationalsozialistische Zeit.** – Hamburg: Kovac 1994. 350 S. ISBN: 3-86064-177-8

HOFMEISTER, Wilhlem: Die **Christlich-Demokratische Partei Chiles.** Von der „Revolution in Freiheit" zum Wiederaufbau der Demokratie nach dem Militärregime. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 280 S. (Studien zur Politik, 28), geb. DM 44,00 ISBN: 3-506-79328-4

Fundamentaltheologie

BAUR, Jörg: Einsicht und Glaube, Bd 2. Aufsätze. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 219 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-525-56187-3

FEITER, Reinhard: Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand **Ulrich.** – Würzburg: Echter 1994. 299 S. (BDS, 17), kart. DM 39,00 ISBN: 3-429-01603-7 (Augsburg, Univ., Diss., 1993/94)

KELLER, Albert: Philosophie der Freiheit. – Graz, Wien, Köln: Styria 1994. 350 S., kart. DM 56,00 ISBN: 3-222-12294-6

JOHNSON, Elizabeth A.: Ich bin die ich bin. Wenn **Frauen Gott** sagen. Übersetzt von Martha Matesich. – Düsseldorf: Patmos 1994. 414 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-491-77962-6

IZQUIERDO LABEAGA, José Antonio L. C.: La **Vita Intellettiva.** Lectio Sancti **Thomae Aquinatis.** – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1994. 486 S. (Studi Tomistici, 55), kart. Lire 50 000

NOTI, Odilo: **Kant:** Publikum und Gelehrter. Theologische Erinnerung an einen abgebrochenen Diskurs zum Theorie-Praxis-Problem. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 253 S. (Cahiers oecuméniques, 27), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7278-0966-3

PETZEL, P.: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die **Juden** fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels. – Mainz: M. Grünewald 1994. 274 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1785-0 (Bonn, Univ., Diss., 1993)

RASMUSSON, Arne: The Church as Polis. From **Political Theology** to Theological Politics as Exemplified by Jürgen **Moltmann** and Stanley **Hauerwas.** – Lund: Lund University Press 1994. 418 S. (Studia Theologica Lundensia, 49), kart. SEK 250,00 ISBN: 91-7966-263-3

FISCHER, Konrad: **Prota, Eschata, Existenz.** Bemerkungen zur Theologie Peter **Brunners.** – Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1994. 199 S. (Theologische Texte und Studien, 5), kart. DM 47,80 ISBN: 3-487-09932-2

Dogmatik

BEDOUELLE, Guy / Fatio, Olivier: **Liberté chrétienne** et **libre arbitre.** Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie organisé par Guy **Bedouelle** et Olivier **Fatio.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 210 S. (Cahiers oecuméniques, 24), kart. DM 40,00 ISBN: 2-8271-0658-2

DALFERTH, Ingolf: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der **Christologie.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. 346 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-16-146341-2

FAHNROTH, Martin: Das Verhältnis von **Papst** und Gesamtheit der **Gläubigen.** Am Beispiel von Filippo Maria **Guidi** und der **nachtridentinischen Tradition.** – Altenberge: Oros Verlag 1994. 338 S. (MThA, 32), kart. DM 64,80 ISBN: 3-89375-100-9

GÖRRES, Ida Friederike: Die leibhaftige **Kirche.** Gespräch unter **Laien.** – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 287 S. (Kriterien, 90), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89411-321-9

LANZI, Nicola: La Chiesa Madre in **Sant'Agostino.** – Pisa: Giardini Editori e Stampatori. 189 S. (Biblioteca di studi religiosi, 19) ISBN: 88-427-0282-X

ARIARAJAH, Seevaratnam Wesley: Die Bibel und die Andersgläubigen. Aus dem Englischen von Ulrike Berger. – Frankfurt: Lembeck 1994. 110 S. ISBN: 3-87476-300-5

GIUSSANI, Luigi: Warum Jesus Christus? Am Ursprung des **christlichen Anspruchs.** – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 171 S. (Theologia Romanica, XIX), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89411-322-7

Marienlexikon. Bd 6: Scherer – Zypresse, Nachträge, hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk. – St. Ottilien: EOS 1994. 872 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3-88096-896-9

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Pro Ecclesia 3, 1994, S. 411–418: ROTTENBERG, Isaac C.: Comparative Theology vs. Reactive Theology. Jewish and Christian Approaches to the **Presence of God;** S. 419–435: MARSHALL, Bruce D.: The **Lutheran-Episcopal Concordat**: What Does It Say and Why Does It Matter?; S. 436–454: TURNER, Philip: Episcopal Oversight and Ecclesiastical Discipline: On the Decline of a Practice; S. 455–482: RENO, R. R.: The Doctrine of **Justification:** Lutheran Lessons for Anglicans in Search of a Confessional Identity; S. 483–496: WILLIAMS, A. N.: Light From Byzantium: The Significance of **Palamas'** Doctrine of **Theosis**

VASILIU, Anca: La traversée de l'image. Art et théologie dans les **églises moldaves** au XVIe siècle. – Paris: Desclée de Brouwer 1994. 271 S., kart. FF 195,00 ISBN: 2-220-03527-1

PACURARIU, Mircea: Geschichte der **Rumänischen Orthodoxen Kirche.** – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie 1994. VII, 622 S. (OIKONOMIA, 33) ISBN: 3-923-119-32-1

Liturgiewissenschaft

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Karl-Heinrich Bieritz. – Göttingen / Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht / Evang. Verl. Anst. 1995. 1023S., Ln. DM 128,00 ISBN: 3-525-57191-7 / 3-374-01524-7: S. 43–71: ROLOFF, Jürgen: Der Gottesdienst im **Urchristentum;** S. 72–95: WAINWRIGHT, Geoffrey: Systematisch-theologische Grundlegung; S. 96–127: BIERITZ, Karl-Heinrich: Anthropologische Grundlegung; S. 128–138: DÖPMANN, Hans-Dieter: Gottesdienst im **orthodoxen** Kontext; S. 139–150: FISCHER, Balthasar: Gottesdienst im **römisch-katholischen** Kontext; S. 151–161: WIGGERMANN, Karl-Friedrich: Gottesdienst im **lutherischen** Kontext; S. 162–174: BÜRKI, Bruno: Gottesdienst im **reformierten** Kontext; S. 175–185: BUCHANAN, Colin O.: Gottesdienst im **anglikanischen** Kontext; S. 186–194: WHITE, James F.: Gottesdienst in **freikirchlichen** und charismatischen Kontexten; S. 195–206: HOLETON, David R. / GIBAUT, John St. H.: Gottesdienst und **ökumenische** Bewegung; S. 209–247: SCHMID-LAUBER, Hans-Christoph: Die **Eucharistie;** S. 248–270: WINKLER, Eberhard: Der **Predigtgottesdienst;** S. 271–293: VOGEL, Ingrid: Das **Stundengebet;** S. 294–332: JILEK, August: Die **Taufe;** S. 333–353: KEHNSCHERPER, Günther: Die **Konfirmation;** S. 354–370: LINS, Hans: **Buße** und Beichte; S. 371–391: KÜHN, Ulrich: Die **Ordination;** S. 392–414: JENSSEN, Hans-Hinrich: Die **Trauung;** S. 415–431: JORDAHN, Ottfried: Die **Bestattung;** S. 432–452: GRETHLEIN, Christian: Andere Handlungen – **Benediktionen** und **Krankensalbung;** S. 453–489: BIERITZ, Karl-Heinrich: Das **Kirchenjahr;** S. 490–509: VOLP, Rainer: **Kirchenbau** und Kirchenraum; S. 510–536: ALBRECHT, Christoph: Die gottesdienstliche **Musik;** S. 537–562: JORDAHN, Ottfried: Das **Zeremoniale** – Gebärden, Gewänder, Geräte und ähnliches; S. 565–579: DAIBER, Karl-Fritz: Gottesdienst und Öffentlichkeit; S. 580–595: LANGER, Jens: Gottesdienst und Kultur; S. 596–612: SEITZ, Manfred: Gottesdienst und **Frömmigkeit;** S. 613–625: ZIEMER, Jürgen: Gottesdienst und Gemeindeaufbau; S. 626–636: DEGEN, Roland: Gottesdienst und **Religionspädagogik;** S. 637–645: HAUSTEIN, Manfred: Gottesdienst und **Seelsorge;** S. 646–653: PREISER, Gotthart: Gottesdienst und **Evangelisation;** S. 654–665: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph / HEINRICH, Klausjürgen: Gottesdienst und **Diakonie;** S. 666–676: SCHRÖER, Henning: Die Planung des Gottesdienstes – Anlässe, Formen, Akzente, Rhythmen; S. 677–688: KIESSIG, Manfred: Die Strukturierung des Gottesdienstes; S. 689–714: KÖBER, Berthold W.: Die **Elemente** des Gottesdienstes – Wort Gottes, Gebet, Lied, Segen; S. 715–727: BLOTH, Peter C.: Die **Perikopen;** S. 728–739: HERTSCH, Klaus-Peter: Die **Predigt** im Gottesdienst; S. 740–745: MERZ, Michael B.: Gottesdienstliche Rollen; S. 746–760: ROTH, Gustav: Die Beteiligung der **Gemeinde;** S. 761–770: BERGER, Teresa: Die Sprache der Liturgie; S. 771–785: HOFHANSL, Ernst: **Kindergottesdienst;** S. 786–800: RATZMANN, Wolfgang: **Familiengottesdienst;** S. 801–816: KIRSTE, Helmut: Jugend- und **Schulgottesdienst;** S. 817–829: WIGGERMANN, Karl-Friedrich: Gottesdienst in **geschlossenen Bereichen;** S. 830–842: BUNNERS, Christian: **Kirchenmusikalischer** Gottesdienst; S. 843–848: LINDNER, Herbert: Gottesdienst bei **Großveranstaltungen;** S. 849–855: SAUER, Peter: Gottesdienst in **Kleinstgemeinden;** S. 856–873: MÜLLER, Konrad: Gesprächsgottesdienst; S. 874–884: LINDNER, Herbert: **Feierabendmahl;** S. 885–897: KORNEMANN, Helmut: **Ökumenischer** Gottesdienst; S. 898–903: MERKEL, Friedemann: Die **Andacht** und verwandte „kleine Formen" des Gottesdienstes; S. 904–915: SANDERS, Wilm: Gottesdienstübertragungen im **Rundfunk;** S. 916–924: BUNNERS, Christian: Die **Taufe;** S. 925–936: DIENST, Karl: Die **Konfirmation;** S. 937–946: HORN, Werner: Die **Trauung;** S. 947–958: WINKLER, Eberhard: Die **Bestattung;** S. 959–970: GRETHLEIN, Christian: Andere Handlungen – **Realbenediktionen** und **Krankensegnung;** S. 971–984: KERNER, Hanns: Die Erneuerung des Gottesdienstes – Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe

KERNER, Hanns: Reform des Gottesdienstes. Von der Neubildung der **Gottesdienstordnung** und **Agende** in der **evangelisch-lutherischen** Kirche in **Bayern** im 19. Jahrhundert bis zur Erneuerten Agende. – Stuttgart: Calwer 1994. 286 S. (Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft, 23), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7668-3318-9

DASCHNER, Dominik: Die gedruckten **Meßbücher Süddeutschlands bis** zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. **(1570),** hg. v. Wolfgang Beinert / Norbert Brox / Wolfgang Nastainczyk / Franz Schnider. – Frankfurt:

Peter Lang 1995. LVII, 682 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 47), kart. DM 168,00 ISBN: 3-631-47990-5

Raum und Ritual. **Kirchbau** und **Gottesdienst** in theologischer und ästhetischer Sicht, hg. v. Rainer Bürgel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 160 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-525-60390-8: S. 11–23: Lipp, Wolfgang: Der öffentliche **Stadtraum** und das religiöse Fest; S. 25–38: Marx, Wolfgang: Der sakrale Raum als öffentlicher. Elemente einer Ästhetik religiöser Raumgestaltung; S. 39–45: Beier, Peter: Über die Schwierigkeiten der **Protestanten,** mit Räumen umzugehen; S. 47–55: Hollenweger, Walter J.: Raum und liturgische Handlungen aus **evangelischer Sicht;** S. 57–76: Richter, Klemens: Liturgisches Handeln und gottesdienstlicher Raum. Eine Verhältnisbestimmung aus **katholischer Sicht** heute; S. 77–92: Sundermeier, Theo: Christliche Riten in **nichtchristlichem Kontext;** S. 93–114: Busse, Hans-Busso von: Raum und Ritus – Das Kunstwerk Liturgie erwartet Baukunst; S. 115–135: Herzogenrath, Wulf: Die Räume der Religion und der Künste; S. 139–149: Soeffner, Hans-Georg: Zu den Stichwörtern **„Kollektivsymbol"** und **„Ritual";** S. 151–157: Bilder vom Kölner Kirchbautag

Kirchenrecht

Campenhausen, Axel Freiherr von / Wießner, Gernot: Kirchenrecht – Religionswissenschaft. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1994. 178 S. (Urban-Taschenbücher: Grundkurs Theologie, 10,1), kart. DM 32,00 ISBN: 3-17-012691-1

Corecco, Eugenio: Ordinatio Fidei. Schriften zum kanonischen Recht, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XXIII, 543 S., geb. DM 112,00 ISBN: 3-506-71942-4

Walser, Markus: Die Rechtshandlung im Kanonischen Recht. Ihre Gültigkeit und Ungültigkeit gemäß dem Codex Iuris Canonici. – Göttingen: Cuvillier 1994. XLVII, 268 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-930340-53-4 (München, Univ., Diss., 1994)

Neue Positionen des Kirchenrechts, hg. v. Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer / Dieter A. Binder. – Graz, Wien, Köln: Styria 1994. 223 S. ISBN: 3-7012-0029-7: S. 9–28: Carlen, Louis: Kirchen als Rechtsorte; S. 29–48: Lüdicke, Klaus: Zur Systematik der **Konsensmängel** im CIC/1983; S. 49–80: May, Georg: Das Verhältnis von **Gesetz und Gewissen** angesichts der kanonischen Rechtsordnung; S. 81–118: Paarhammer, Hans: Die **Diözesansynoden** in ihrer gegenwärtigen Rechtsgestalt; S. 119–152: Pree, Helmuth: Der Sakramentenempfang von **Geschiedenen,** geschiedenen **Wiederverheirateten,** ehelos Zusammenlebenden und nur zivil verehelichten Katholiken nach kanonischem Recht; S. 153–180: Primetshofer, Bruno: Der **CCEO** und seine (möglichen) Auswirkungen auf das Recht der Lateinischen Kirche; S. 181–202: Reinhardt, Heinrich J. F.: **Religionsfreiheit** aus kanonistischer Sicht; S. 203–221: Schwendenwein, Hugo: Grundüberlegungen zur **Normenkollision** im Kirchenrecht

Christliche Sozialethik

Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte, hg. v. Thomas Brose / Matthias Lutz-Bachmann. – Hildesheim: Bernward 1994. 215 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3-87065-795-2: S. 11–20: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Menschenrechte und Menschenwürde denken; S. 21–33: Schwan, Gesine: Die Idee der Freiheit als Chance der europäischen Geschichte; S. 35–67: Delgado, Mariano: Die Ethikdiskussion des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der **spanischen Expansion;** S. 69–100: Brose, Thomas: Zur Auseinandersetzung mit **Hegels Rechtsphilosophie;** S. 103–119: Begrich, Gerhard: Menschenwürde im **jüdisch-christlichen Dialog;** S. 121–156: Gimpl, Georg: „In Einsamkeit und Freiheit?" Die **Humboldtsche Idee der Universität** auf dem Prüfstand; S. 157–175: Honnefelder, Ludger: **Humangenetik** und Menschenwürde; S. 177–197: Hengsbach, Friedhelm: Menschenwürde als kritischer **Maßstab wirtschaftlicher Entwicklung;** S. 199–215: Lutz-Bachmann, Matthias: Peter **Singers Präferenz-Utilitarismus** in der Diskussion

Glaube in Politik und Zeitgeschichte. Festschrift für Franz Josef **Stegmann** zum 65. Geburtstag, hg. v. Georg Giegel / Peter Langhorst / Kurt Remele. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 328 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-506-73172-6: S. 17–30: Heinemann, Heribert: **Subsidiaritätsprinzip** – Eine kanonistische Anfrage; S. 31–44: Langhorst, Peter: Das **Handeln Jesu** als Modell praxisorientierter Sozialethik; S. 45–54: Marx, Reinhard: Der **Weltkatechismus** und die Katholische **Soziallehre.** Anmerkungen und Reflexionen; S. 55–64: Pottmeyer, Hermann J.: Die Vorbereitung des Schemas **„De ordini sociali"** des 2. Vaticanums und die Konzilsvoten der deutschen Bischöfe; S. 65–71: Schneider, Lothar: Subsidiarität in Politik und Theologie?; S. 75–90: Giegel, Regina: Individualethische und sozialethische Aspekte der **Gewissensbildung;** S. 91–102: Giegel, Georg: Zum Sündenverständnis in der Befreiungstheologie bei Albert **Nolan;** S. 103–118: Grave, Franz: Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen; S. 119–134: Kramer, Hans: Wie Mitleid praktisch wird; S. 135–147: Remele, Kurt: **Selbstverwirklichung** oder **Gemeinwohl?** Versuch einer differenzierten Betrachtung aus der Sicht christlicher Sozialethik; S. 151–168: Berg, Werner: Arbeit und Soziales im Buch **Ijob;** S. 169–177: Grebing, Helga: Von der **Mitbestimmung** zur **„Repräsentation der Arbeit";** S. 179–190: Langemeyer, Georg B.: Anthropologische Voraussetzungen einer **theologischen Sinndeutung** der **Arbeit;** S. 191–198: Schasching, Johannes: Exkommunikation einer Arbeiterbewegung? Kardinal A. **Steinhuber** und die **Knights of Labour;** S. 201–209: Furger, Franz: Die sozialethische Begründung des **„Kurswechsels"** – Rückfragen an die Losung vom **„sustainable development";** S. 211–224: Herkenrath, Norbert: Wir sind ein Teil der Erde – wie lange noch?; S. 225–236: Nagel, Ernst E.: **Kriegsächtung** als Programm. Zum „diskriminierenden" und nicht-diskriminierenden **Kriegsbegriff;** S. 237–244: Prachtl, Rainer: Die Leitideen der christlichen Soziallehre in Politik und sozialer Wirklichkeit **Ostdeutschlands;** S. 245–257: Rauscher, Anton: Unsere Verantwortung für die **Schöpfung;** S. 259–270: Waigel, Theo: Christliche Inhalte in Politik und Grundsätzen der **CSU;** S. 271–282: Zsifkovits, Valentin: Freiheit und Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Der Einsatz der Menschen für die Menschenrechte als **Glaubwürdigkeitszeichen** der Kirche; S. 285–293: Geerlings, Wilhelm: Das **Augustinbild** von Ernst **Troeltsch;** S. 295–312: Meier, Johannes: Don Sergio **Méndez Arceo** (1907–1992); S. 313–318: Mueller, Franz H.: **Leo XIII** and the Proletariat; S. 319–325: Schriftenverzeichnis Franz Josef **Stegmann,** zusammengestellt von Christa Ullrich

Furger, Franz: **Sozialethik** und **Ökonomik.** Gesichtspunkte der christlichen Sozialethik, Bd 5, hg. v. Thomas Bausch / Dietrich Böhler / Hans H. Hinterhuber / Wolfgang Kuhlmann /Thomas Rusche / Werner Steden. – Münster: Lit-Verlag 1994. 121 S. (Ethik und Wirtschaft im Dialog, 5), kart. DM 34,80 ISBN: 3-8258-2105-6

Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz **Furger,** hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer. – Freiburg: Herder 1995. 485 S., Ln. DM 58,00 ISBN: 3-451-23634-6: S. 29–44 Demmer, Klaus: **Naturrecht** und Offenbarung; S. 45–68: Lienkamp, Andreas: Quellen der Ethik? Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der **Sozialwissenschaften** für die Soziallehre der Kirche; S. 69–85: Hengsbach, Friedhelm: Der Prozeß ist die Botschaft. Zur **Pluralität** der Subjekte kirchlicher Soziallehre; S. 87–101: Kress, Hartmut: Der Begriff der **Person** als Ausgangspunkt und Leitbegriff ökumenischer Ethik; S. 130–120: Heimbach-Steins, Marianne: Ansatzpunkte einer theologischen Profilierung christlicher Sozialethik; S. 121–134: Wolbert, Werner: Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel; S. 135–152: Höhn, Hans-Joachim: Konsens und Konflikt. **Diskursethik** als Paradigma einer Christlichen Sozialethik; S. 153–170: Bujo, Bénézet: Die Soziallehre der Kirche und die **Kulturen der Völker;** S. 171–188: Lesch, Walter: Wissenschaftstheoretische Probleme sozialethischer Forschung; S. 189–212: Habisch, André: Theologische Grundlegung und **interdisziplinäre Methodologie;** S. 213–230: Müssen, Peter: Der Beitrag der Human- und Gesellschaftswissenschaften zur christlichen Sozialethik; S. 231–242: Bondolfi, Alberto: Gesundsein und Kranksein: läßt sich diese Spannung ethisch gestalten?; S. 243–260: Hünermann, Peter: Die Sozialgestalt der Kirche. Gedanken zu einem dogmatischen und zugleich interdisziplinären Arbeitsfeld; S. 261–278: Schlögel, Herbert: Ekklesiologie und christliche Sozialethik in ökumenischer Perspektive; S. 279–293: Anzenbacher, Arno: Die Kompetenz der Kirche in gesellschaftlichen Fragen; S. 297–318: Merks, Karl-Wilhelm: Dem **Gewissen** folgen in der Politik. Zur Ethik politischer Entscheidungsprozesse; S. 319–334: Hoppe, Thomas: **Menschenrechte** als Basis eines Weltethos?; S. 335–346: Nagel, Ernst: Europa vor einem neuen Chaos? Grenzen **erlaubter Gegengewalt;** S. 347–366: Wiemeyer, Joachim: Die **Weltwirtschaftsordnung** aus sozialethischer Sicht; S. 367–384: Kruip, Gerhard: **Armutsbekämpfung** und „nachhaltige Entwicklung" – der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens; S. 385–402: Münk, Hans: Umweltverantwortung und christliche Theologie. Forschungsbericht; S. 403–417: Irrgang, Bernhard: Verantwortungsethik in der technischen Zivilisation; S. 419–436: Korff, Wilhelm: Dauerhaft **umweltgerechte Entwicklung.** Zur Frage eines Umweltethos der Zukunft; S. 437–446: Autiero, Antonio: Sozialethische Verantwortung für das Leben. Der Weg der **Bioethik;** S. 447–463: Fraling, Bernhard: Verantwortete **Elternschaft** im Schnittpunkt individual- und sozialethischer Betrachtung

Sagrera, Martin: **Population Crisis.** – Madrid: Fundamentos 1994. 87 S. ISBN: 84-404-7822-4

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Thomas, Klaus: **Religiöse Träume** und andere Bilderlebnisse. Ärztliche Berichte über religiöse Äußerungen bei Visionen, Träumen, Hypnosen und Erfahrungen im **autogenen Training.** – Stuttgart: J. F. Steinkopf-Verlag 1994. XII, 296 S., geb. DM 60,00 ISBN: 3-7984-0721-5

Pompey, Heinrich: Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft. **Effizienzuntersuchung** eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter **kirchlicher Sozialdienste.** – Würzburg: Echter 1994. 304 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 1), kart. DM 48,00 ISBN: 3-429-01623-1

Plieth, Martina: Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von **Seelsorge** und **Psychologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 278 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 28), kart. DM 68,00 ISBN: 3-525-62345-3

Helming, Helene: **Montessori-Pädagogik.** Ein moderner Bildungsweg in konkreter Darstellung. – Freiburg: Herder 1994. 208 S. (Schriften des Willmann-Instituts), kart. DM 29,80 ISBN: 3-451-22627-8

Homiletik

Müller, Klaus: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten. – Regensburg: F. Pustet 1994. 264 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-7917-1438-4

Calwer Predigthilfen. N.F., 2. Halbband. Exaudi bis Ende des Kirchenjahres, hg. v. Reiner Marquard. – Stuttgart: Calwer 1995. 264 S. (CPhNF, V/2), geb. DM 39,80 ISBN: 3-7668-3329-4

Missionswissenschaft

Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl. Bd. I: Missionstheologische Schriften. hg. v. Mariano Delgado, Studien von Horst Pietschmann / Michael Sievernich, Übersetzung von Bruno Pockrandt / Henrik Wels. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 456 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3-506-75121-2: S. 11–34: Delgado, Mariano: Bartolomé de Las Casas – Weg, Werk und Wirkung – oder: Vom Nutzen mystisch-politischer Nachfolge in Krisenzeiten; S. 33–57: Delgado, Mariano: Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie; S. 59–85: Sievernich, Michael: Missionstheologien „nach" Las Casas; S. 86–96: Pietschmann, Horst: Juan Ginés de Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner; S. 97–335: Las Casas, Bartolomé de: Die einzige Art der Berufung aller Völker zum Christentum; S. 337–436: Las Casas, Bartolomé de: Eine Disputation von Valladolid (1550–1551)

Üffing, Martin: Die deutsche Kirche und Mission. Konsequenzen aus dem **nachkonziliaren Missionsverständnis** für die **deutsche Kirche**. – Nettetal: Steyler Verlag 1994. 285 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 60), kart. DM 40,00 ISBN: 3-8050-0346-3 (Rom, Univ., Diss., 1992)

Biener, Hansjörg: **Christliche Rundfunksender** weltweit. Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz. – Stuttgart: Calwer 1994. 336 S. (Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft, 22), kart. DM 98,00 ISBN: 3-7668-3287-5 (Erlangen-Nürnberg, Theol. Fak., Diss., 1991)

Religionswissenschaft

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, 2. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 184 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3-451-23147-6: S. 7–43: Noichl, F.: Das „Projekt **Weltethos**" aus moraltheologischer Sicht; S. 44–68: Khoury, P.: Monde **arabe Sécularisme**; S. 69–87: Collani, C. v.: **Jesuiten** im Gespräch mit **chinesischen Gelehrten;** S. 88–113: Meisig, M.: Der Kult der **Großen Mutter** in Indien?; S. 114–128: Halfwassen, J.: Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom **Seelenwagen;** S. 129–137: Hagemann, L.: Der **Katechismus** der Katholischen Kirche und das Heil der anderen; S. 138–147: Khoury, A. Th.: **Friede** für die Menschheit; S. 148–158: Wieland, A.: Internationales Symposion „Der **Koran** als Text"; S. 159–169: Khoury, A. Th.: Eine richtungweisende Initiative

Der Koran. Arabisch-Deutsch, Bd 5, **Sure 4,1–176.** Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 304 S., geb. DM 250,00 ISBN: 3-579-00340-2

Okafor, Gabriel Maduka: **Christians** and **Muslims** in **Cameroon.** – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1994. 156 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 34), kart. DM 32,00 ISBN: 3-429-01640-1 / 3-89375-099-1

Leuze, Reinhard: **Christentum** und **Islam.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. VIII, 371 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-16-146267-X

Lewis, Bernard: Der Atem Allahs. Die **islamische** Welt und der **Westen:** Kampf der Kulturen? Aus dem Englischen von Hans-Ulrich Möhring. – Wien, München: Europaverlag 1994. 264 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-203-51229-7

Tibi, Bassam: Im Schatten Allahs. Der **Islam** und die **Menschenrechte.** – München, Zürich: Piper 1994. 406 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3-492-03642-2

Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in **christlicher** und **islamischer Überlieferung**, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1992. 220 S. (BzR, 7), kart. DM 37,80 ISBN: 3-85264-398-8

Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und **Zukunftsperspektiven** aus **islamischer** und **christlicher** Sicht. Internationale Christlich-Islamische Konferenz Wien, 30. März bis 2. April 1993. Hg. und mit einer zusammenfassenden Wiedergabe der Diskussionen durch Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1994. 331 S. (BzR, 8), kart. DM 46,00 ISBN: 3-85264-456-9: S. 69–91: Zakzouk, Mahmoud: Friede in islamischer Sicht. Begriff und Notwendigkeit des **Weltfriedens;** S. 105–130: Vanoni, Gottfried: Die Wurzeln des Friedens in Bibel und christlicher Überlieferung; S. 153–169: Luf, Gerhard: Friede und **Menschenrechte** aus der Sicht der Kirchen; S. 193–199: Schabestari, Modjtahed: Die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit des Menschen im Islam; S. 219–232: Madjid, Nurcholish: Religiöser und gesellschaftspolitischer **Pluralismus.** Eine islamische Sicht; S. 251–271: Abraham, K. C.: Gesellschaftspolitischer Pluralismus und weltweite Solidarität

Hummel, Reinhart: Religiöser **Pluralismus** oder **christliches Abendland**? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 223 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-534-11717-4

Delgado, Mariano: Die Metamorphosen des Messianismus in den **iberischen Kulturen.** Eine religionsgeschichtliche Studie, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: NZM 34, 1994. 133 S., kart. sFr. 21,80 ISBN: 3-85824-075-3

Philosophie

Síntese 21, 1994, S. 449–477: Barbosa Rocha, Zeferino: A questao da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da rationalidade; S. 479–494: Lima Vaz, Henrique de: **Cultura** e **Filosofia;** S. 495–528: Aquino, Marcelo F. de: Metafísica da subjetividade e linguagem – II; S. 529–538: Almeida, Rogério Miranda de: O verdadeiro, o não-verdadeiro e a aparência segundo **Nietzsche;** S. 539–557: Kuschel, Karl-Josef: **Heinrich Böll** e a visão de uma catolicidade diferente

Philosophische Propädeutik. Bd 1. Sprache und Erkenntis, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 316 S. (UTB 1822), kart. DM 29,80 ISBN: 3-506-99460-3 / 3-8252-1822-8

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Marcel Albert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling; Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstr. 18, D-53913 Swisttal-Straßfeld; Prof. Dr. Franz Courth, Phil.-Theol. Hochschule Vallendar, Postfach 1406, D-56174 Vallendar; Prof. Dr. P. Dschulnigg, Kath.-Theol. Fak. d. Ruhr-Universität, Universitätsstr. 150 / Gebäude GA, D-44801 Bochum; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Karl Suso Frank, Universität Freiburg, Kath.-Theol. Fak., Werthmannplatz, D-79098 Freiburg; Prof. Dr.Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-48149 Münster; Prof. Dr. Eduard Gaugler, Universität Mannheim, Postfach 103462, D-68034 Mannheim; Prof. Dr. Manfred Gerwing, Middeweg 63, D-46240 Bottrop; Dr. Louise Gnädinger, Dägetschwil, CH-9527 Niederhelfenschwil; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollner Str. 57, D-81479 München; Dr. Helmut Hark, Batzenhofweg 5, D-76228 Karlsruhe; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-93138 Lappersdorf; Prof. Dr. Traugott Holtz, Bergschenkenweg 5, D-06118 Halle; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Dr. Paul Konrad Kurz, Peter-Köster-Weg 9, D-82131 Gauting-Buchendorf; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Pfr. Dr. Wolfgang Schildmann, Feuersteinstr. 55, D-78479 Reichenau; Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleinsdorferstr. 108, A-1180 Wien 18; Dr.Dr. Thomas Sternberg, Niels-Stensen-Str. 9, D-48149 Münster; Dr. Archibald L.H.M. van Wieringen, Faculteit van Godgeleerdheid KU Nijmegen, Erasmusplein 1, NL-6525 GE Nijmegen; Bischof Prof. Dr. Ulrich Wilckens, Alte Schmiede, D-23758 Weißenhaus; Dr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt; Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen.

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 251,– / sFr 31,–	DM 178,– / öS 1317,– / sFr 165,–	DM 142,40 / öS 1053,– / sFr 132,–	7 % MwSt. inkl.

© 1995 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, 1995

ISSN 0040-568X